UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

A VIDA ROMPENDO MUROS: CARISMA E INSTITUIÇÃO.

AS PEQUENAS COMUNIDADES RELIGIOSAS FEMININAS INSERIDAS NO MEIO POPULAR NO NORDESTE

MARIA VALÉRIA VASCONCELOS REZENDE

João Pessoa - PB
Agosto - 1999

MARIA VALÉRIA VASCONCELOS REZENDE

A VIDA ROMPENDO MUROS: CARISMA E INSTITUIÇÃO.

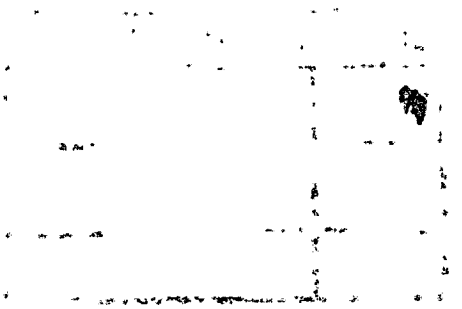
AS PEQUENAS COMUNIDADES RELIGIOSAS FEMININAS INSERIDAS NO MEIO POPULAR NO NORDESTE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba, em cumprimento às exigências para obtenção do grau de Mestre em Sociologia.

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: **Cultura e Modos de Vida**

ORIENTADORA: **Profª. Drª. Neide Miele**

João Pessoa - PB
Agosto - 1999



A VIDA ROMPENDO MUROS:
CARISMA E INSTITUIÇÃO.

AS PEQUENAS COMUNIDADES RELIGIOSAS FEMININAS INSERIDAS NO MEIO POPULAR NO NORDESTE

UFPB / BIBLIOTECA CENTRAL
BCD. CCHLA
08/08/05 —
— 02962

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca Central - Campus I - Universidade Federal da Paraíba

R 467 v

REZENDE, Maria Valéria Vasconcelos-

A vida rompendo muros: carisma e instituição. As Pequenas Comunidades Religiosas femininas inseridas no meio popular no Nordeste. / Maria Valéria Vasconcelos Rezende - João Pessoa, 1999.

222 p.

Dissertação (mestrado) PPGS/ CCHLA/ UFPb.

1.Sociologia religiosa. 2.Instituições religiosas. I.Autor. II. Título.

BC-UFPb CDU 271.0 (043)

MARIA VALÉRIA VASCONCELOS REZENDE

A VIDA ROMPENDO MUROS: CARISMA E INSTITUIÇÃO.

AS PEQUENAS COMUNIDADES RELIGIOSAS FEMININAS INSERIDAS NO MEIO POPULAR NO NORDESTE

Dissertação aprovada em 31 / 08 / 1999

BANCA EXAMINADORA

Profª. Drª. Neide Miele
Departamento de Ciências Sociais - Universidade Federal da Paraíba
(orientadora)

Profª. Drª. Laura Fraga de Almeida Sampaio
ex-professora do Departamento de Filosofia - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
(membro da banca)

Profª. Drª. Simone Carneiro
Departamento de Ciências Sociais - Universidade Federal da Paraíba
(membro da banca)

Prof. Dr. Alder Júlio Calado
Departamento de Ciências Sociais - Universidade Federal da Paraíba
(membro da banca)

Às Irmãs das Pequenas Comunidades Inseridas no Meio Popular do Nordeste,
especialmente àquelas que colaboraram diretamente com esta pesquisa,
dedico este trabalho com minha gratidão e admiração.

RESUMO

A VIDA ROMPENDO MUROS: CARISMA E INSTITUIÇÃO. As pequenas comunidades religiosas femininas inseridas no meio popular no Nordeste.

Este estudo tem como tema as autodenominadas **"pequenas comunidades religiosas inseridas no meio popular"** — uma forma de **vida religiosa católica feminina** muito disseminada no Nordeste brasileiro — constituídas de pequenos grupos (três a cinco pessoas) de mulheres católicas celibatárias consagradas (freiras), pertencentes a Congregações religiosas canonicamente estabelecidas e tradicionalmente dedicadas à manutenção de obras de assistência social, de saúde e de educação que, a partir de meados dos anos 60 do século XX, abandonaram o estilo de vida conventual e de trabalho tradicional de seus institutos religiosos, residem em bairros pobres, dedicando-se à "convivência com os pobres", à sua evangelização, e a trabalhos de educação informal e de pastoral popular. Os dois primeiros capítulos analisam seus antecedentes históricos, remotos e próximos, sobretudo sob o ponto de vista das relações entre impulso carismático e institucionalização. O 3° e o 4° capítulos analisam as Pequenas Comunidades no Nordeste, em suas fases de implantação, de expansão e de crise, procurando compreendê-las através da análise da rede de complexas relações sociais nas quais estão situadas e, mais uma vez, da relação entre as motivações pessoais e espirituais e os dados objetivos das estruturas e conjunturas sociais. Foram pesquisadas diretamente 92 de um universo de 165 comunidades.

RÉSUMÉ

LA VIE ROMPT LES MURS: CHARISME ET INSTITUTION.

Cette étude a comme thème les "petites communautés de religieuses insérées dans le milieu populaire", forme de vie religieuse catholique féminine très disséminée dans le Nordeste brésilien — elles sont constituées, en général, de trois à cinq femmes catholiques célibataires, ayant prononcé des voeux religieux, qu'appartiennent à des Congrégations religieuses canoniquement établies, traditionnellement consacrées à des oeuvres d'assistance sociale, de santé et d'éducation, qui, depuis la moitié des années 60 du XX siècle, ont abandonné le style de vie conventuelle et de travail traditionnel de leurs instituts religieux, habitent des quartiers pauvres et se consacrent à "vivre parmi les pauvres", à l'évangelisation, et au travail d'éducation informelle et de pastorale populaire. Les deux premiers chapitres analysent leurs antécédents historiques, surtout sous le point de vue de la relation entre inspiration charismatique et institutionalisation. Le 3ème et le 4ème chapitres analysent les Petites Communautés du Nordeste, dans leurs étapes d'implantation, d'expansion et de crise, cherchant à les comprendre à travers l'analyse du réseau de relations sociales complexes dans lesquel elles se situent et, aussi, de la relation entre les motivations personnelles et spirituelles et les données objectives des structures et des conjonctures sociales. Ont repondu a nos questionaires 92 des 165 communautés existentes dans 4 états du Nordeste.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO 1

1. O QUE SÃO E QUANDO SE ORIGINARAM AS PCIs. 1

2. A ARTICULAÇÃO REGIONAL DAS PCIs. 3

3. COMO FORAM ABORDADAS NESTE ESTUDO. 5

CAPÍTULO I

ANTECEDENTES HISTÓRICOS DAS PCIS 10

I. 1. A VIDA RELIGIOSA FEMININA. UM PÁLIDO ESPELHO DOS MODELOS MASCULINOS. 12

I. 2. ENSAIOS DE MODELOS FEMININOS ALTERNATIVOS DE VIDA RELIGIOSA. 22

I. 2.1. As Beguines na Europa medieval. 23

I.2.2. O surgimento das Congregações Religiosas Femininas de Vida Ativa na Europa moderna... 37

I. 2.3. Beatas e Recolhidas no Brasil colonial. 43

I. 2. 4. Beatas e Casas de Caridade no Brasil imperial. 47

CAPÍTULO II

UM SOLO FÉRTIL PARA SEMENTES DE MUDANÇA: A VIDA RELIGIOSA CONVENTUAL NO BRASIL DO SÉCULO XX. 54

II. 1. ANTECEDENTES IMEDIATOS 54

II. 2. IMPLANTAÇÃO E DESENVOLVIMENTO DA VIDA RELIGIOSA CONVENTUAL ATIVA NO BRASIL. 57

II. 3. CARACTERÍSTICAS DA VRCA: SOLO DE ONDE BROTAM AS PCIs. 61

II. 3. 1. Uma imagem estática da VRCA 61

II.3.2. A VRCA frente aos conceitos de "instituição total" de Erving Goffman e "instituição disciplinar" de Michel Foucault 69

CAPÍTULO III

AS PCIS DE "PRIMEIRA GERAÇÃO" NA REGIÃO NE-II. **90**

III. 1. SEMENTES DE MUDANÇA 91

III.1.1. A VRFA sob o impacto da "realidade brasileira" *92*

III.1.2. O questionamento do sentido da ação apostólica *100*

III.1.3. Outros fatores de mudança. *104*

III.1.4. O gatilho do Concílio Vaticano II. *107*

III.1.5. A migração para fora dos claustros. *111*

III. 2 "DEIXA A TUA TERRA E A CASA DE TEUS PAIS...": A IMPLANTAÇÃO DAS PEQUENAS COMUNIDADES INSERIDAS NO NORDESTE. 115

III.2.1. A "corrida para o Nordeste" *116*

III.2.2. Como o sertão vira mar: inserção é conversão, aventura e entusiasmo. *121*

III.2.3. Viver como os pobres: uma nova experiência de espiritualidade e da corporeidade. *126*

III.2.4. Viver com os pobres: ser "fermento de comunidade". *132*

III. 2.5. Viver para os pobres: a inserção a serviço do Igreja ou do Reino? *138*

III. 2. 6. Uma realidade conflitiva e a escolha profética das PCIs. *142*

III.3. A EXPANSÃO E A ARTICULAÇÃO DAS PCIS DO NE-II NOS ANOS 70 152

III. 4. A CONSOLIDAÇÃO E A EVOLUÇÃO DA VIDA RELIGIOSA INSERIDA NO NORDESTE NOS ANOS 80 155

III.4.1. A VRI parece ser o futuro da VRFA. *155*

III.4.2 As PCIs atentas ao contexto e abertas a novos temas. *157*

CAPÍTULO IV

A CRISE E AS PCIS DE SEGUNDA GERAÇÃO. **169**

IV.1. AS PCIS E OS "NOVOS PARADIGMAS". 169

IV.1.1. A irrupção do "sujeito pós-moderno" no mundo das PCIs do Nordeste. *169*

IV.1.2. As prováveis razões do entusiasmo pelos "novos paradigmas". *171*

IV.2 O SENTIMENTO DE CRISE E SUAS RAZÕES. 177

IV.2.1. "Os ventos do desânimo"... ..... *178*

IV.2.2. O contexto social e eclesial é outro. *182*

IV.2.3. As PCIs já não se articulam com os Movimentos Populares. *184*

IV.2.4. As PCIs já não são tão valorizadas pela hierarquia da Igreja. *187*

IV.2.5. As PCIs já não parecem mais ser o novo modelo de toda a Vida Religiosa. *189*

IV.2.6. As PCIs não sabem como manter-se materialmente no futuro. *191*

IV.2.7. As PCIs já não sabem bem onde situar-se. *194*

IV. 4. AS PCIS DO NORDESTE NÃO SÃO MAIS AS MESMAS 197

IV.4.1. Mudou o perfil, mudaram as forças das PCIs. *198*

IV. 4. 2. Os problemas da descontinuidade entre a primeira e a segunda geração. *204*

IV. 5. A NATUREZA DA CRISE INDICA UMA MUTAÇÃO. 210

CONSIDERAÇÕES FINAIS **212**

BIBLIOGRAFIA **216**

ANEXOS **222**

ABREVIAÇÕES

CNBB:	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CRB:	Conferência dos Religiosos do Brasil
PCIs:	Pequenas Comunidades Inseridas no Meio Popular
VR:	Vida Religiosa
VRF:	Vida Religiosa Feminina
VRCA:	Vida Religiosa Conventual Ativa

INTRODUÇÃO

Este estudo tem como tema as autodenominadas **"pequenas comunidades religiosas inseridas no meio popular" (PCIs)** — uma forma de **Vida Religiosa católica feminina** muito disseminada no Nordeste brasileiro.

1. O que são e quando se originaram as PCIs.

As PCIs consistem em pequenos grupos (em geral de três a cinco pessoas) de mulheres católicas celibatárias consagradas (freiras), pertencentes a Congregações religiosas canonicamente estabelecidas e tradicionalmente dedicadas à manutenção de obras de assistência social (orfanatos, asilos de velhos, etc..) e de instituições de saúde (hospitais) ou de educação (colégios). As religiosas das PCIs, porém, tendo abandonado o estilo de vida conventual e de trabalho tradicional de seus institutos religiosos, residem ou "inserem-se", conforme sua própria terminologia, em bairros pobres urbanos ou rurais, dedicando-se à "convivência com os pobres", entendida em si mesma como intervenção "evangelizadora", e a trabalhos de educação informal e de pastoral popular.

As PCIs fazem sua aparição no cenário eclesial brasileiro e latino-americano em meados da década de 60, multiplicam-se e espalham-se por todo continente nas décadas seguintes. No Nordeste brasileiro, tido como o berço desse tipo de Vida Religiosa, apenas nos quatro estados mais orientais (R.G. do Norte, Pernambuco, Paraíba e Alagoas) havia, em 1981, 122 dessas comunidades, de 54 Congregações diferentes [1] . Em 1996, nesses mesmos estados havia 162

---

1 Fonte de todos os dados relativos a 1981: Caminhada das Pequenas Comunidades — Vida Religiosa Inserida — Recife, 1982

PCIs, envolvendo diretamente mais de 500 mulheres religiosas[2].

Na origem da maioria das PCIs no Nordeste estiveram, aparentemente, solicitações feitas por bispos, ou por vigários de paróquias, às Congregações religiosas para que liberassem algumas irmãs de seu trabalho "junto aos privilegiados" para se dedicarem a tarefas pastorais junto aos pobres, tarefas essas anteriormente reservadas e consideradas quase exclusivas dos sacerdotes, cujo número começava a decrescer aceleradamente nos anos 60. Tais solicitações da hierarquia católica, porém, foram ao encontro de uma inquietação, uma crítica quanto à Vida Religiosa conventual e um desejo de mudanças radicais em seu estilo de vida tradicional e sobretudo em seu trabalho apostólico, que já fermentavam, pelo menos desde os anos 50, em várias das Congregações femininas no Brasil — de certo não indiferentes à efervescência social e política que crescia no país — nas quais se buscava uma "volta às fontes", às formas de vida e trabalho próprias às suas origens, supostamente pobres e dedicadas aos pobres. Em muitos casos, o convite da parte do clero para a integração das religiosas ao trabalho paroquial veio num segundo momento, como resposta à iniciativa de uma ou outra irmã que buscara contactos e alternativas de ação apostólica fora de seu convento e das obras tradicionais de sua Congregação.

De qualquer maneira, é inicialmente como auxiliares ou substitutas dos padres que as religiosas "inseridas" justificam diante da hierarquia da Igreja e de suas próprias Congregações o seu novo estilo de vida. Entretanto, no decorrer da experiência, um significativo número dessas comunidades foi reinterpretando sua missão e reduzindo suas tarefas eclesiásticas, mantendo muitas vezes apenas o trabalho de animação e apoio às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) ou funções de animação nas Pastorais Sociais (Pastoral da Terra, Pastoral

---

2 Dados obtidos numa primeira enquete que realizei em 1996.

Operária, Pastoral das Favelas, etc...) e transferindo grande parte de sua atenção e de sua ação para o campo dos Movimentos Sociais Populares, ligando-se diretamente, como militantes ou como "assessoras", a sindicatos, associações de bairro, movimentos de trabalhadores sem terra, movimentos de mulheres, movimentos de luta por serviços públicos, por direitos humanos e sociais, contra discriminações, etc. Relacionada a esse processo de mudança, houve também uma tendência, ou pelo menos um desejo, de buscar um trabalho profissional que lhes permitisse "viver como os pobres no mundo do trabalho" e manter-se economicamente de maneira autônoma, sem depender de remuneração das paróquias e dioceses ou de ajuda da Congregação. Provavelmente como efeito dessa evolução, tonaram-se frequentes os conflitos entre as PCIs ou alguns de seus membros e certos setores da hierarquia eclesiástica na região Nordeste e dos grupos sociais dominantes nos espaços em que estavam inseridas. Porém, a identidade de freiras, facilmente reconhecida e valorizada positivamente pelo povo católico, e o conteúdo explicitamente religioso do discurso das PCIs fazem com que conservem sempre, em certa medida, o caráter de "representantes" da Igreja e, portanto, de "especialistas do campo religioso" (Bourdieu, 1992).

2. A Articulação regional das PCIs.

Nos quatro estados já citados (AL, PE, PB, RN), que constituem a região Nordeste II (NE-II) da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), no início da década de 70, as PCIs de diferentes Congregações passaram a inter-relacionar-se através de reuniões e encontros periódicos; em agosto de 1981, em Lagoa Seca, PB, realizou-se, com a participação de 320 pessoas, o primeiro Encontro (chamado de "Encontrão", para diferenciá-lo de diversos eventos anteriores, de menores

dimensões) das Pequenas Comunidades do Regional Nordeste II, a partir do qual se constituiu uma Articulação permanente das PCIs ao nível regional e ao nível de sub-regiões que correspondem aproximadamente (mas não exatamente) às dioceses. Desde então realizaram-se mais cinco desses encontros regionais ("Encontrões"), o último deles em setembro de 1997, em Lagoa Seca, PB, caracterizado pela intenção de avaliar 30 anos de existência dessa forma de Vida Religiosa no Nordeste.

A partir do surgimento dessa organização regional e intercongregacional, as expressões e o projeto do conjunto das PCIs da região Nordeste II, registrados em inúmeros documentos por elas produzidos, apresentam uma unidade e continuidade de conteúdos no mínimo intrigante, dada a heterogeneidade da composição dessas comunidades, cujos membros originam-se em dezenas de Congregações religiosas diferentes, de distintas regiões do país e um grande número de outros países, das mais diversas classes sociais e distribuem-se em faixas etárias que vão dos 20 aos 80 anos.

Em várias de suas expressões recentes, registradas em diferentes documentos a partir da metade da década de 90, as PCIs do NE-II deixam ver um sentimento de inquietação e dúvidas a respeito do sentido de sua forma de vida e de sua ação, sobretudo no que diz respeito ao seu papel e os efeitos de sua presença junto ao povo, dúvidas quanto à radicalidade ou ao enfraquecimento de sua opção pelos pobres e de sua "vocação profética", quanto à aceitação ou ao desprestígio que recebem de outras instâncias da Igreja Católica e quanto à tendência das suas Congregações a retornar ou reforçar a Vida Religiosa Conventual. Esses mesmos documentos referem-se explicitamente a necessidade de uma profunda auto-avaliação para uma possível "correção de rumo".

3. Como foram abordadas neste estudo.

A abordagem do tema foi inicialmente muito ampla, para pouco a pouco, na medida em que acumulamos dados e reflexão, através de recortes sucessivos do objeto da pesquisa, centrar-se no estudo das PCIs enquanto forma de associação de pessoas concretas, histórica e atualmente existente, pela análise de suas características mais duradouras e daquelas que estão em constante mutação, buscando compreender sua substância mais profunda, em outras palavras, aquilo que a faz subsistir como grupo social, e as condições de sua continuidade como fato ao longo de sua história já percorrida e como possibilidade num futuro próximo. Tal foco nos foi sugerido pela observação e a consulta aos próprios sujeitos sociais que constituem nosso objeto, as religiosas das PCIs do Nordeste, que têm expressado nos últimos anos um sentimento de crise, de insegurança, e ao mesmo tempo têm-se empenhado em rever as bases de sua existência, em busca de renovação de seu impulso inicial.

Esta escolha faz-nos deixar de lado, enquanto temas centrais — embora tenhamos necessariamente de considerá-los como circunstâncias explicativas — outros aspectos de sua existência social como os efeitos de sua ação sócio-religiosa junto a inúmeras formas de movimentos e organizações populares, suas relações com as instituições eclesiásticas tradicionais (a Igreja Católica Hierárquica e seu sistema clerical, as grandes Ordens e Congregações religiosas), as PCIs enquanto movimento feminino e suas relações com as diversas formas do patriarcalismo e do feminismo, etc. Esses aspectos não foram negligenciados no nosso esforço de observação e estarão presentes nesta dissertação mas apenas na medida em que são esclarecedores quanto à pergunta que se tornou central em nossa pesquisa: o que fez subsistirem essas comunidades e sua Articulação ao longo de mais de três

décadas e que possibilidades de continuidade existem para elas? Estamos assistindo a um momento de mudança que pode ser apenas uma crise de acomodação a um novo contexto ou estamos assistindo ao seu ocaso?

Diante da riqueza e complexidade dos dados que colhemos, inúmeros fios condutores poderiam ser tomados para a análise que tentasse responder às questões para nós centrais.

Imediatamente, evidenciou-se a necessidade de compreender as relações de poder que atravessam a história e a existência atual das PCIs, as estratégias de poder que as determinam desde fora delas, mais facilmente perceptíveis, e aquelas que, mais sutilmente, jogam no seu próprio interior, demandando uma análise mais cuidadosa. Quando nos referimos a *poder*, aqui, não o compreendemos como uma coisa que é possuída por alguém ou determinada instituição, que se exerce sempre de cima para baixo, que se situa em determinados pontos da sociedade e da qual os demais membros poderiam estar inteiramente destituídos, mas sim como uma rede de ações e de contra-ações mutuamente referidas, de diversas estratégias em constante luta, em permanente tensão e movimento, ou "jogos de poder", que estão disseminadas em todo tecido social e que o atravessam em todas as direções, tal como Michel Foucault o concebe. (Foucault, 1975, 1988, 1986; Machado, 1988; Maia, 1995)

Outro fio condutor que escolhemos para nossa análise, que está intimamente entrelaçado com o anterior, chegando a constituir com ele uma trama, na realidade, inseparável, é a questão do sentido ou dos sentidos inspiradores, reveladores ou legitimadores da própria existência das PCIs e daquelas influências que, geradas fora delas, tratam de estimulá-las, de controlá-las ou colocam limites à sua existência e expansão.

Os meios que utilizamos para a pesquisa consideraram os dados empíricos tanto nos seus aspectos qualitativos quanto quantitativos, sem que, *a priori*, nos tivéssemos fixado num

tipo de técnica nem afastastado outras. Assim, procedemos através de:

- Observação direta do cotidiano e da prática social de várias PCIs da região.
- Participação e observação de vários momentos de encontro, debates e reflexão do conjunto das PCIs da região, ou de algumas Congregações ou articulações intercongregacionais subregionais. Participamos especialmente e integralmente de todos os momentos (sucessivas reuniões regionais e pesquisa) do processo preparatório ao "Encontrão" de setembro de 1997, que se iniciou em abril de 1996, e do próprio evento.[3] Gravamos os debates em plenário e dos debates de três dos subgrupos de discussão nesse encontro, e registramos em vídeo e fotografia grande parte do evento.
- Leitura e análise da maior parte dos documentos, inclusive uma rica iconografia, sobre as PCIs, fundamentalmente aqueles produzidos por elas mesmas ao longo de suas três décadas de existência mas também alguns daqueles produzidos por outras instâncias e autores da Igreja Católica.
- Entrevistas coletivas ou debates com vários grupos de membros das PCIs sobre as questões centrais a esta pesquisa.
- Três questionários que recolheram dados objetivos e quantitativos e que continham também perguntas abertas cuja resposta era discursiva e subjetiva:

a) Questionário dirigido a cada uma das PCIs da região NE II, para ser respondido coletivamente, contendo perguntas fechadas e também perguntas abertas. Este questionário foi assumido pela "Articulação Regional das PCIs" também como parte

---

[3] Já tínhamos participado também dos dois "Encontrões" anteriores: o IV°, em Lagoa Seca, 1989, e o V°, em João Pessoa, 1993.

da pesquisa preparatória ao VI° encontro regional e foi elaborado por nós (como "assessora" dessa pesquisa) com a colaboração da equipe de Articulação regional das PCIs. Foram enviados questionários a 160 comunidades e 93 delas os devolveram respondidos, entre maio e julho de 1996.[4]

b) Questionário contendo apenas perguntas fechadas, distribuído a todas as participantes do VI° Encontrão e respondido individualmente, em setembro de 1997, por 200 pessoas.[5]

Questionário, contendo questões fechadas e objetivas e também questões abertas que pediam uma resposta subjetiva, enviado, em dezembro de 1998, às irmãs de menos de 40 anos de idade, que consideramos como pertencentes ao que chamamos de "2ª geração das PCIs". Foram enviados 100 (cem) questionários e recebidas 47 respostas até o fim de março de 1999, sobre as quais trabalhamos. Este questionário foi enviado apenas às irmãs dessa faixa etária dos estados de Pernambuco e Paraíba, pelo fato de concentrarem-se nesses dois estados a maior parte das casas de formação das Congregações situadas na região estudada, onde se encontram as jovens religiosas, e por não termos identificado nenhuma diferença significativa entre as PCIs dos quatro estados na análise dos dados colhidos com os questionários anteriores e nem através de nossa observação.[6]

- Entrevistas individuais ou coletivas com membros das PCIs de "primeira" e de "segunda geração".

A partir das questões que os dados empíricos nos suscitavam, buscamos armar-nos

---

[4] A parte objetiva dessas respostas recebeu um tratamento estatístico básico, utilizando-se para isso o programa de computação Special Packet for Social Sciences.

[5] Tratamento estatístico com o Special Packet for Social Sciences.

6 Os dados objetivos colhidos com este questionário foram tratados estatisticamente com o programa Microsoft Access.

conceptualmente através de:

- Estudo da escassa bibliografia sociológica sobre a VRF a que pudemos ter acesso. Maria José Rosado Nunes, que se dedicou especialmente ao estudo da VRF, e especificamente das Pequenas Comunidades Inseridas no Meio Popular, foi aqui a referência importante, sobretudo para a análise do processo que antecedeu o surgimento das PCIs. (Nunes, 1984,1985,1995)
- Estudo de autores teóricos da Sociologia que cremos poder ajudar-nos a compreender a especificidade de nosso objeto, seja os que contribuíram especificamente no campo da Sociologia da religião — entre estes mais especialmente Max Weber, Pierre Bourdieu e Victor Turner — seja aqueles que analisaram instituições que enquadram a vida comum de grandes coletividades — destacando-se Michel Foucault com seu estudo das "instituições disciplinares" e Erving Goffman com seu conceito das "instituições totais".
- Estudo da historiografia sobre a VRF em vista de traçar um panorama dos seus antecedentes históricos.

CAPÍTULO I

ANTECEDENTES HISTÓRICOS DAS PCIs

As PCIs, hoje, no Brasil e na América Latina, são consideradas por suas integrantes e por vários autores religiosos como uma forma de VRF totalmente inovadora e inédita. Teria surgido de uma radical transformação daquilo que Maria José Rosado (1985) denomina Vida Religiosa Tradicional, e que nós preferimos denominar Vida Religiosa Conventual (VRC) [7], como resultado de uma série de fatores de ordem histórica, social, econômica e ideológica, principalmente o impacto do Concílio Vaticano II, que caracterizaram a conjuntura social e eclesial da segunda metade dos anos 60 e primeira metade dos 70, no Brasil e na América Latina em geral. Se é verdade que essa forma de VRF, com todas as suas características, só então é aceita — não sem resistências — pela Igreja institucional, como forma canonicamente válida, algumas de suas características já haviam marcado a experiência de grupos de mulheres cristãs, quase sempre marginais à ordem institucional, em distintos períodos e localizações, ao longo da história da Igreja no mundo ocidental e especificamente no Brasil. Tais grupos precursores das atuais PCIs foram, porém, vítimas de ativa repressão eclesiástica e civil, ou pelo menos de desprezo e marginalização, que os levaram à extinção quando não aceitaram submeter-se às normas impostas.

É compreensível que esses ensaios anteriores de VRF alternativa não tenham sido

---

[7] Preferimos reservar o termo "tradicional" para referir-nos à tradição como retomada dos textos, atos, mesmo mitos, fundadores da Igreja e das Congregações aos quais as PCIs vão referir-se com frequência justamente para contestar a VRC.

percebidos e recuperados pelas freiras das PCIs porque a historiografia da VR até recentemente disponível também os ignorou quase inteiramente, ou nos deu deles apenas uma versão extremamente parcial e distorcida pela interpretação interessada dos burocratas eclesiásticos, cujos documentos eram habitualmente as fontes mais utilizadas para a história da Igreja Católica. Através desses documentos, que incluem a legislação da Igreja para as mulheres, a imagem da VRF que nos aparece é uma imagem abstrata, estática e sem vida, na qual todas as comunidades parecem iguais e sem cor própria, quando se trata dos conventos oficialmente reconhecidos, ou é a imagem de bandos de mulheres tolas, ou histéricas, e heréticas quando se trata das formas não oficializadas. (Gill, 1992; Fontette, 1967)

Só muito recentemente, no final dos anos 80 e principalmente nos anos 90, é que um novo olhar historiográfico, muito majoritariamente feminino, orientado pela categoria gênero, entendida como a construção cultural da diferenciação de sexo, foi capaz de descobrir uma enorme variedade de fatos que traçam um quadro muito rico de formas de VRF até então desconhecido. O panorama que então se descortina é o de um vivo movimento de luta, de estratégias e táticas de poder e contra-poder, no qual as mulheres estão longe de ser o ator mais passivo e submisso e, pelo contrário, emergem como sujeitos de uma ativa e criativa resistência. Lida sob a ótica da concepção do poder que Michel Foucault nos propõe, essa pode ser lida como uma história da contrução do poder feminino frente aos interesses dominantes do patriarcalismo. (Foucault, 1975, 1988, 1986; Machado, 1988; Maia, 1995)

Pensamos que um olhar sobre essa história contribuirá para a compreensão das contradições e dos "jogos de poder" que atravessam a instituição eclesial e as especificidades da VRF, que nos serão úteis para compreender o surgimento, a evolução e as perspectivas da forma específica de VRF que aqui estudamos.

I. 1. A Vida Religiosa Feminina, um pálido espelho dos modelos masculinos.

Os primórdios da instituição da Vida Religiosa católica são bastante nebulosos, sobretudo quando se trata da VRF. Nos próprios textos bíblicos, do Novo Testamento, há indícios de que algumas mulheres tenham tido algum papel ou estatuto especial na Igreja cristã desde seus inícios. Restaram, nos livros rituais da Igreja dos primeiros séculos, ritos específicos para a consagração das virgens ou das viúvas, o que demonstra que havia mulheres que, individualmente, consagravam-se a Deus, prestavam serviços, provavelmente assistenciais, à comunidade cristã. (Fabris & Gozzini, 1986; Frand, 1993; Vermeersch, 1996a, McNamara, 1996) Nada, porém, nos autoriza a pensar que havia já alguma forma institucionalizada de comunidades religiosas femininas.

Apenas na Igreja oriental há registro de que a condição de "especialistas religiosas" fosse concedida habitual e permanentemente a mulheres, pois aí sim houve, até o século IX, diaconisas ordenadas cuja função era dispensar ou auxiliar a dispensa dos sacramentos às outras mulheres, quando isso implicava em contacto físico ou muito próximo, como a distribuição da Eucaristia ou o batismo, que nos primeiros séculos se fazia pela total imersão do fiel na água. (Fabris & Gozzini, 1986; Weinrich; 1997)

É já no século III, num período marcado por um novo surto de perseguição do Império Romano contra os cristãos, que encontramos o que teria sido a primeira forma de vida monástica, a dos ermitães que se retiravam do mundo, dos perigos da perseguição e da possível apostasia por medo do suplício, para viver na solidão, no deserto, sobretudo no Egito. Foram milhares, homens e mulheres, e estenderam-se até à Itália e à Gália. Nesses casos, porém, quase sempre é impossível distinguir até onde vai a história e onde começa a lenda, já que os escritos

e a iconografia que atestam sua existência eram quase sempre de tipo piedoso e edificante, produzidos com a intenção de motivar os fiéis à busca da santidade e não com preocupação de registro histórico. Lenda ou não, essas histórias revelam que entrava no horizonte cristão o ideal de uma busca da santidade como caminho acessível a qualquer fiel leigo, fosse homem ou mulher. Por outro lado, essa origem da vida monástica faz com que o tema da *"fuga mundi"*, a fuga ou renúncia ao mundo entendido como mundo social, marque profundamente, pelos séculos afora, a concepção cristã da Vida Religiosa (**VR**) . (Frand, 1993; Vermeersch, 1996a; Huddlestone, 1996a, 1996b; Bacchus, 1996; Mcsorley; 1996).

Atribui-se a Basílio Magno a fundação, na região do Ponto, na Ásia Menor, na segunda metade do século IV, das primeiras comunidades cenobíticas, nas quais a vida comunitária e a comunidade de bens eram parte integrante da forma de VR. Inúmeras comunidades masculinas e femininas multiplicaram-se a partir de sua inspiração ou aderiram a ela, fazendo de Basílio "o pai do monaquismo oriental". São desse período os primeiros esboços de Regras formais para a VR, destacando-se a do próprio Basílio Magno, a de Pacômio e a de Jerônimo. Todos eles tiveram comunidades femininas sob sua influência. (McSorley, 1996 Huddlestone, 1996a, 1996b; Bacchus, 1996; Frand, 1993)

É, portanto, a partir do século IV que a VR começa a estabelecer-se de forma mais institucionalizada e a multiplicar-se. Nas últimas décadas daquele século e início do seguinte, Agostinho de Hipona, Santo Agostinho, funda comunidades masculinas no norte da África, levando os clérigos de sua diocese a viver em comum, partilhando uma vida de oração e de dedicação às tarefas apostólico-pastorais, e assume a orientação de comunidades já existentes de mulheres consagradas que se dedicavam à oração e ao cuidado dos pobres e doentes. Para uma dessas comunidades femininas escreveu uma carta que foi aceita, a partir daí, como uma

Regra de vida para mulheres e homens consagrados, que veio a ser complementada com outros de seus escritos sobre a vida monástica e é conhecida como a Regra de Santo Agostinho. As comunidades agostinianas, tanto masculinas como femininas, mantiveram-se e multiplicaram-se também na Europa nos séculos seguintes. (Veermersh, 1996a; Frand, 1993; Besse, 1996; Huddleston, 1996a)

A VR na Cristandade ocidental vai receber um novo e forte impulso no século VI, a partir da fundação dos mosteiros de Subiaco, depois transferidos para a Abadia de Monte Cassino, por São Bento de Núrsia, dando origem à Ordem Beneditina, para qual o fundador redigiu, por volta de 540, sua própria Regra, muito mais precisa e detalhada do que a de Agostinho [8]. Com sua irmã Escolástica, Santa Escolástica, fundou pelo menos um mosteiro feminino, e certamente influenciou inúmeros outros que já existiam e passaram a pautar-se por sua Regra. (Ford, 1996; Frand, 1993; Alston, 1996; Huddlestone, 1996b; Vermeersch T., 1996).

Nos séculos seguintes, as comunidades religiosas católicas tanto masculinas como femininas se multiplicam no continente europeu. Outras Ordens são fundadas, quase todas inspiradas da tradição agostiniana ou beneditina. Os fundadores são sempre homens, e é em função das comunidades masculinas que a VR se vai institucionalizando, formalizando, Regras vão sendo codificadas. Mesmo que anteriormente houvesse comunidades religiosas femininas autônomas e espontâneas, a partir da constituição das Ordens Religiosas elas foram provavelmente obrigadas pela pressão da sociedade patriarcal a adotar as Regras das Ordens masculinas, a submeter-se à autoridade do superior da Ordem masculina correspondente ou do prelado local e passarão a viver sob a influência e segundo o modelo concebido por homens

---

[8] Na forma como hoje se conhece. foi codificada por Benoit d'Annanie em 817.

para comunidades masculinas. (Fontette, 1967; Veermersch, 1996a; Gill, 1992; McNamara, 1998)

A institucionalização ocorrida nesse período codifica os três votos religiosos que até hoje constituem um requisito fundamental da VR reconhecida pela Igreja: pobreza, castidade (celibato) e obediência. (Vermeersch, 1996b) Em uma conferência pronunciada no VI Encontro das PCIs do Ne-II, em setembro de 1997 [9], a teóloga feminista Ivone Gebara fazia notar o fato de que esses três votos, na realidade, correspondiam às três grandes tentações masculinas e não às necessidades da vida espiritual feminina: o voto de castidade, barreira contra a luxúria, o voto de obediência, antídoto contra a vontade e o abuso da força e do poder, o voto de pobreza como oposto à tentação da cobiça e do acúmulo injusto de riquezas. Ora, para as mulheres que, mesmo na vida secular, eram mantidas praticamente reclusas e sempre vigiadas, a quem era vedado, com poucas exceções, o acesso às várias posições de responsabilidade e poder social e a liberdade para possuir e administrar bens materiais, não podiam ser esses os pontos em que era preciso insistir para a busca de uma vida mais evangélica. Assim, a própria espiritualidade encarnada nas estruturas e cânones da VR ignora as peculiaridades da condição feminina.

Independentemente do que possam ter sido em sua origem, a partir do século V, as comunidades religiosas femininas em geral passam a ser institucionalmente pálidos espelhos da VR masculina ou "*filhas bastardas das Ordens religiosas masculinas*", diz Katherine Gill (1992: 16), muitas vezes admitidas apenas a contragosto pelos confrades masculinos.

É verdade que, entre os séculos IV e X, eram bastante correntes, sobretudo no Oriente, os mosteiros chamados "duplos", em que viviam contigüamente uma comunidade masculina e

---

[9] Transcrita e publicada no livro que contém os anais do VI Encontro: Diederichs, Silva e Boudens, 1997.

uma feminina da mesma Ordem, em duas alas diferentes do mosteiro, partilhando porém uma igreja ou capela e um superior, homem ou mulher, comum às duas comunidades; surpreendentemente, em muitos casos, ou na maioria deles segundo Alston (1996a), as duas comunidades eram dirigidas por uma mulher. As autoridades eclesiásticas foram-nos sucessivamente proibindo, primeiro no Oriente, depois no Ocidente até que desapareceram totalmente no século XIII. Encontramos indícios, porém, de que seu desaparecimento foi também resultado de uma luta por autonomia por parte das mulheres. Pelo menos no caso do mosteiro duplo em que viveu Hildegarde von Bingen, na Alemanha do século XII, a saída das monjas da abadia mista de Disibodenberg, governado por um abade, foi claramente uma decisão da própria Hildegarde, que através de uma longa luta conseguiu finalmente fundar, em 1150, o mosteiro feminino relativamente autônomo de Rupertsberg que ela governou como abadessa até à sua morte. (Alston, 1996a; Gottfried & Thoderic, 1995; Huddleston, 1996a; Weinrich, 1997)

Se a concepção e a legislação da VR para homens e mulheres passam a ser as mesmas, acrescenta-se, no caso das mulheres, a exigência de enclausuramento dentro dos muros do convento, que não existia para os homens, e que se impõe generalizadamente primeiro no Oriente. No Ocidente, porém, a clausura para as monjas, apesar dos anteriores esforços da hierarquia eclesiástica e das autoridades seculares para impô-la, não é observada mais estritamente senão a partir do século XIII, quando Bonifácio VII, através da bula que tem o sugestivo nome de *Periculoso* (tomado da primeira palavra do texto), torna a clausura uma lei inviolável para todas as freiras do Ocidente. Entretanto, mesmo após essa bula, havia freqüentes casos em que o papado dispensava algum grupo da clausura estrita, por variados motivos, ou as freiras simplesmente a desobedeciam até pela simples necessidade de ir buscar

"no mundo" o sustento material da comunidade, contando, provavelmente, com a cumplicidade da sociedade local. Assim, as determinações da bula de Bonifácio VII tiveram que ser posteriormente reafirmada pelo Concílio de Trento, no século XVI, pela bula *Circa Pastoralis*, porque a *Periculoso*, embora inserida no código de Direito Canônico, não havia conseguido impor inteiramente a clausura. (Gill, 1992; Vermeersch, 1996a; Makowski, 1997; Burton, 1994)

Essa secular dificuldade em obrigar as mulheres a dobrar-se ao confinamento indica a forte e duradoura resistência das mulheres a submeter-se. Essa resistência não pôde, porém, impedir que, localmente e mesmo em amplas regiões da Europa medieval, a clausura estrita fosse sendo paulatinamente imposta, mesmo antes da bula *Periculoso*, porque, na impossibilidade de vencer as mulheres através do jogo do poder, como o concebe Michel Foucault, as autoridades masculinas civis e religiosas recorreram, freqüentemente, à pura e simples coerção física para reduzí-las à obediência. (Makowski, 1997; McNamara, 1966; Foucault, 1975, 1986, 1988; Machado, 1988; Maia, 1995)

O estabelecimento da clausura para as comunidades religiosas femininas condicionou fortemente toda a evolução da VRF. Além da evidente restrição à liberdade em geral, ela tornava impossível o prosseguimento do tipo de atividade que parece ter fornecido, desde as origens, o sentido mais rico da VRF para as próprias mulheres que a assumiam: a atividade de assistência aos necessitados de cuidados especiais, ou ação caritativa, entendida como a forma fundamental do seguimento do Evangelho de Jesus. Privar as freiras dessa possibilidade era eliminar uma motivação fundamental das mulheres para uma escolha pessoal da VR. (Vermeersch, 1996a) A vida ativa na sociedade, tornada impossível, as condenaria à ociosidade que deveria tornar insuportável a vida coletiva e confinada. Procura-se então evitar o ócio com

a complexificação da vida de oração, que se torna uma obrigação estrita de rezar, *sub gravis*, isto é, sob pena de pecado mortal, as "horas" litúrgicas, cantadas em coro, que entrecortavam, geralmente em nove partes[10], o dia e a noite da vida monástica, cujos mínimos gestos e detalhes, ao longo dos séculos, foram também sendo codificadas em detalhadíssimas rubricas que compunham os livros cerimoniais.

Por outro lado, a imposição da clausura teve também consequências econômico-sociais importantes para as comunidades religiosas femininas: ao confiná-las estritamente dentro dos muros do convento, reduziam-se dramaticamente as possibilidades de ganharem seu pão pelo trabalho ou pela mendicância que era uma das formas normais de sustento dos religiosos na sociedade medieval. A alternativa restante estaria na dependência econômica para com seus confrades masculinos, ou para com a comunidade leiga ao seu redor ou ainda para com algum rico benfeitor eclesiástico ou secular. Vai tornar-se assim comum a existência de mosteiros femininos fundados e mantidos por eclesiásticos ou leigos ricos e poderosos, que tinham um duplo interesse em sua existência: garantir um lugar seguro e digno onde confinar e proteger, como monjas professas, as mulheres nobres "excedentes", não "casáveis", ou para internar como educandas as donzelas, até que conseguissem para elas uma aliança matrimonial conveniente; garantir, além disso, a existência de uma comunidade que assegurasse a oração constante pela salvação das almas deles, problema que atormenta permanentemente a consciência masculina medieval. Por outro lado, a maioria das Ordens masculinas resistiam a aceitar a constituição de ramos femininos, o mesmo se dando com os prelados e as sociedades locais que não desejavam ver-se sobrecarregadas economicamente com a manutenção de comunidades de mulheres enclausuradas. Tais limitações fazem com que os mosteiros

---

[10] Três noturnos de *Matinas*, *Laudes*, *Prima* e *Tertia*, *Sexta* e *Noa*, *Vesperas* e *Completas*.

femininos sejam reduzidos em número e que uma quantidade limitada de "vagas" lhes seja imposta do exterior, e o dote vai se tornando uma exigência para que as candidatas à VR sejam aceitas nos mosteiros estabelecidos. (Burton, 1994; Vermeersch, 1996a; McNamara, 1996))

Esse processo leva necessariamente à impossibilidade prática, para as mulheres pobres, de professar nos mosteiros oficialmente reconhecidos e à provável predominância, nos claustros femininos, de mulheres nobres que ali ingressavam involuntariamente. Assim, era inevitável que os conventos oficialmente reconhecidos não fossem especialmente propícios à observância dos preceitos evangélicos, especialmente o da pobreza evangélica. Uma evidência de que o relaxamento dos costumes nos conventos oficiais era bastante generalizado, e contava com a cumplicidade das famílias, é o fato de que o Concílio de Viena, reunido em 1311 e 1312, ocupou-se do assunto e sentiu a necessidade de decretar que esses conventos fossem visitados anualmente pelo ordinário local, que deveria vigiar para que

> *...as freiras não usem seda, várias peles ou sandálias; não usem seus cabelos longos penteados na forma de chifres, nem usem toucas listadas e multicoloridas, não frequentem danças e banquetes dos seculares, não saiam às ruas de dia ou de noite; e não levem uma vida luxuosa em nenhum outro modo. Eles deverão afastar cuidadosamente as freiras dos excessos e seduções deste mundo e persuadi-las a devotar-se em seus convento ao cultivo das virtudes...* (Decretos do Concílio de Viena, cânon 15)

No entanto, é certo que houve inúmeras comunidades monásticas femininas nas quais se vivia uma vida autênticamente religiosa, uma vida cultural muito rica, como atestam a produção literária, filosófico-teológica, musical, pictórica de mosteiros medievais femininos, que hoje se vão redescobrindo e revalorizando, entre os quais se destacam mulheres como Hildegarde von Bingen, Herrad von Landsberg, Gertud von Hefta, Mechtild von Magdeburg, Mechtild von Hackeborn e muitas outras que, inevitavelmente, entraram em conflito com as autoridades

masculinas da Igreja e que só por sua grande sagacidade e capacidade de resistência é que hoje podem ser conhecidas. (McNamara, 1999; Bynum, 1984)

Já por volta do final do século XI e início do século XII, tal quadro reduzia extremamente as possibilidades de vida digna para as mulheres, numa sociedade que só considerava aceitáveis para elas duas alternativas: o casamento, e a conseqüente submissão à proteção-vigilância de um marido, ou a condição de mulher consagrada à VR, sob a proteção-vigilância do clero masculino. Agravando esse quadro, a alternativa matrimonial torna-se também muito limitada: com o processo de urbanização crescente que vai ocorrendo, uma série de trabalhos produtivos, antes tipicamente femininos, especialmente os de fiação e tecelagem, vão sendo monopolizados pelas corporações de ofícios masculinas que proíbem o seu exercício pelas mulheres. Assim, deixando de ser produtivas, as mulheres se tornam um encargo econômico pouco interessante, de tal modo que só são aceitas como esposas na medida em que podem oferecer um dote considerável, cujo padrão vai crescer constantemente nesse período. Este é também um dos fatores que provavelmente influíram no crescimento das anulações de casamentos na passagem do século XI ao XII, configurando o que os historiadores chamaram um verdadeira crise do casamento, que jogava para uma insustentável situação de indignidade e desamparo as esposas repudiadas. Por outro lado, há um desequilíbrio numérico importante entre homens e mulheres em idade núbil, causado pela morte precoce dos homens nas constantes guerras e nas Cruzadas, produzindo a chamada *Frauenfrague* (a questão da mulher) e uma freqüente recusa dos homens ao casamento, causada também pela misoginia reinante que considerava a mulher, sempre suspeita de bruxaria, de vulnerabilidade à influência demoníaca, de fraqueza moral, como um perigo, uma ameaça à integridade física e espiritual dos homens. (Herlihy, 1985)

Nessa situação, as saídas institucionais oferecidas às mulheres vão ter seus limites contestados e rompidos por iniciativa delas próprias, que criam formas alternativas de vida para si e suas companheiras.

Não queremos de modo nenhum dizer que tais alternativas foram simplesmente ou mecanicamente produzidas pelo quadro sócio-econômico, mas sim que este coloca os desafios, os limites e as possibilidades frente aos quais as mulheres terão que encontrar caminhos na sua busca de uma forma de existência mais plena de sentido e de realização humana e espiritual. Com Max Weber, acreditamos que o "sentido visado" pelos indivíduos concretos em suas ações, que o definem a partir da sua percepção das condições de seus contextos sociais, materiais e simbólicos, é um dado fundamental para compreender a ação social. (Weber, 1997 [1922])

É evidente, e muitos documentos da época oferecem essa evidência, que havia inúmeras mulheres que aspiravam à consagração religiosa por motivações espirituais e que não encontravam espaço para isso nas formas institucionalizadas de vida monástica, não só pelas limitações quantitativas e econômicas dos conventos mas, sobretudo, porque esses ou se encontravam em estado de decadência espiritual e moral ou, mesmo sendo observantes, só permitiam um tipo de vida de grande restrição à liberdade e à iniciativa pessoal, que impedia a dedicação ao trabalho pastoral e caritativo e baseava-se numa espiritualidade e num modelo de organização masculinos, que certamente não eram adequados à realização das aspirações religiosas dessas mulheres. É considerando a articulação do impulso propriamente religioso com os demais fatores sociais, econômicos e culturais que tentaremos compreender melhor a questão da VRF no passado e no caso presente que motivou este estudo.

I. 2. Ensaios de modelos femininos alternativos de Vida Religiosa.

Como alguém obrigado a vestir-se incomodamente com trajes que não foram feitos à sua medida, mas pertencem a outra pessoa com dimensões e formas muito diferentes, os movimentos das próprias mulheres desejosas de Vida Religiosa provocaram constantes rupturas nas costuras dos modelos oficiais e pagaram por isso um alto preço. Como demonstra o recente e monumental estudo de Jo Ann K. McNamara, *"Sisters in arms: catholic nuns through two millenia"* (1996), as mulheres lutaram constantemente, tenazmente, durante toda a história da Igreja Católica, para abrir alternativas próprias de Vida Religiosa.

A partir do século XII, no Ocidente cristão, a busca de alternativas femininas fora dos cânones impostos pela hierarquia masculina produziu, como sua mais duradoura, ampla e bem sucedida manifestação, um grande movimento constituído pelas mulheres que receberam o nome genérico de *beguines*, considerado por Caroline W. Bynum (1987) como o primeiro movimento social feminino na história cristã. O movimento das beguines foi finalmente dominado e extinto no século XVI em toda a Europa, pela poderosa onda da Contra Reforma. Só escaparam da extinção aqueles grupos que foram cooptados e reduzidos à observância das normas e limites impostos pela hierarquia eclesiástica e pelos governantes civis, perdendo assim quase toda a sua peculiaridade e assemelhando-se a quaisquer outros conventos. Mas a roupa estreita da Vida Religiosa, cortada sobre o molde masculino, continuou a incomodar e, aqui e acolá, foram-se dando várias rupturas ao longo da história dos séculos seguintes, inclusive no Brasil colonial e imperial. Parece-nos útil e esclarecedor deter o olhar sobre algumas dessas alternativas. Entre os casos que vamos relatar, daremos maior espaço e atenção às beguines medievais, por sua extensão e o impacto que tiveram na história da VRF e sobretudo porque

muitos traços de sua experiência parecem-nos sugestivos para ajudar-nos na análise das PCIs de hoje.

I. 2.1. As Beguines na Europa medieval.

O termo *beguines* foi e é utilizado de maneira muito ampla para recobrir uma vasta gama de tipos de mulheres dedicadas à Vida Religiosa, porém não reconhecidas como freiras oficialmente pela Igreja, que surgiram ou, melhor, que se expandiram enormemente na Europa Ocidental a partir do princípio do século XII. Até muito recentemente, quase só eram lembradas na forma de organização bastante institucionalizada que tomaram nos Países Baixos, já numa segunda etapa de sua existência, em que foram cooptadas pela Igreja hierárquica e pelas autoridades civis, constituindo as chamadas *beguinages*[11], muito semelhantes à Vida Religiosa oficial, submetendo-se mesmo a uma quase clausura. Nessa forma, na Bélgica e na Holanda apenas, subsistiram até o século XX. Entretanto, novos estudos empreendidos nos últimos anos, sobretudo por historiadoras de inspiração feminista, revelam fenômeno muito mais complexo e extenso e permitem-nos desvendar um rico e variado panorama de expressões de VRF, alternativas à forma canônica, que floresceram principalmente nos séculos XII e XIII, que trataremos de sintetizar nos parágrafos que se seguem, tomando por base vários desses estudos. (Gill, 1992; Gilliat-Smith, 1996; Knuth, 1992; McNamara, 1996; Stoner, 1995; Simons, 1989)

Nos documentos da Idade Média e na historiografia, o termo *beguines* designa tanto a mulheres virgens quanto viúvas ou mesmo casadas que faziam votos simples e particulares de

---

[11] *Beguinage* é o termo pelo qual é chamada a sua peculiar forma de convento, semelhante a aldeias muradas em que as beguines de posses podiam ter cada uma sua própria casa e as mais pobres viviam juntas em pavilhões coletivos.

castidade e de pobreza, partilhavam seus bens materiais, se os tivessem, com outras beguines e com os pobres, assumiam estilo de vida ascético e dedicavam-se à penitência, à oração e sobretudo à caridade, seja continuando a viver sozinhas em suas próprias casas, seja constituindo comunidades que viviam numa casa coletiva. O que há de comum entre todas elas, além da identidade de aspirações e práticas religiosas, é o fato de que não faziam os votos públicos e solenes, frente à autoridade eclesiástica, de pobreza, castidade e obediência segundo os cânones da Vida Religiosa oficial, não se submetiam à clausura, não constituíam uma versão feminina de nenhuma instituição masculina, não estavam submetidas a nenhuma das Regras tradicionais, inventando livremente na prática seu modo de vida, e eram muito ativas participando de várias formas da vida social e mesmo assumindo tarefas propriamente pastorais como a pregação e o aconselhamento espiritual. Muito mais visíveis do que as freiras de clausura e exercendo atividades socialmente úteis, interagindo intensamente com a sociedade em que viviam, recebiam do povo um reconhecimento como mulheres religiosas, potencializando seu poder criativo, e muitas delas gozaram de grande prestígio e exerceram uma forte influência espiritual em seu contexto, desenvolvendo uma espiritualidade e uma mística características e marcadamente femininas.

Durante os dois primeiro século de sua existência, a Igreja hierárquica e as Ordens monásticas masculinas não foram capazes de decidir-se sobre o tratamento que haviam de dar-lhes, tendo muita dificuldade em definir o que eram essas mulheres, das quais o frade franciscano Gilbert de Tournai, no século XIII, dirá:

> *Existem entre nós mulheres que não temos idéia de como chamar porque elas nem vivem no mundo nem fora dele.* (apud Stoner, 1995: 53)

O próprio nome de *beguines*, que se usou geralmente para designá-las, é de origem

incerta e até hoje os historiadores ocupam-se com dezenas de hipóteses a respeito. Inicialmente essa designação era própria aos Países Baixos e havia outras palavras para nomear o mesmo fenômeno em outras regiões: *pinzochere* ou *bizoque* na Itália, *coquemune* na Alemanha, etc... Foram provavelmente termos pejorativos, forjados por seus críticos, que, no entanto, se popularizaram e perderam aquela conotação na medida em que o povo cristão aceitava e valorizava o estilo de vida e as atividades dessas mulheres e que elas alcançavam indubitável sucesso. Muitos testamentos medievais, que deixam vultosos legados a beguines para que os empregassem em fazer o bem aos necessitados, atestam a confiança que a sociedade medieval chegou a ter nessas mulheres.

A ambiguidade da posição das beguines, nem freiras e nem simples leigas como as outras, o apoio popular e a sua fervorosa religiosidade, contrastando com a frieza e a mediocridade de grande parte dos conventos oficiais e com o estilo de espiritualidade e de expressão religiosa muito mais descarnada e cerebral proposto pela liderança masculina da Igreja, permitem que as suspeitas e restrições de uma parte da hierarquia eclesiástica sejam compensadas pela admiração e o incentivo de outra parte e sobretudo dos leigos, fazendo com que esse vasto e espontâneo movimento cresça e se espalhe rapidamente por toda a Europa, com adesão muito majoritária de mulheres pobres ou da classe média que ia surgindo com a urbanização.

Em permanente contacto com o cotidiano da população leiga — utilizando a linguagem de hoje poderíamos dizer "inseridas no meio do povo" — trabalhando para ganhar sua vida, seja em ofícios manuais, seja na prestação de serviços entre os quais se destaca a medicina, que até então dependia de conhecimentos próprios das mulheres[12], livres da clausura e dos limites e

12 Só na medida em que se estabelecem e crescem as universidades é que a medicina passa a ser uma profissão

imposições de uma Regra, mas também libertadas, pela sua opção religiosa, de muitas das obrigações e limitações impostas às mulheres casadas ou por casar, profundamente motivadas para o serviço ao próximo, como forma por excelência de busca da santidade evangélica e da imitação de Jesus, as beguines foram capazes de responder com grande agilidade, inventividade e sucesso às necessidades de cuidados materiais e espirituais de seu mundo, marcado por um intenso processo de mudança econômica, social e cultural que fazia irromper a cada dia novos desafios, necessidades e problemas. Criaram, mantiveram e disseminaram uma imensa e descentralizada rede de pequenas instituições de atendimento aos necessitados: hospedarias para os peregrinos, hospitais para os doentes, orfanatos, asilos para os velhos, refeitórios para os famintos, refúgios para esposas repudiadas, concubinas ou prostitutas que buscavam uma mudança de vida, etc...

Nesses centros de intensa atividade, a mulheres religiosas trabalhavam lado a lado com os homens, quase sempre exercendo elas a liderança, rompendo assim as barreiras do costume, da lei e da concepção medieval de gênero que obrigavam as mulheres à passividade, à ociosidade e à reclusão e lhes proibiam o contacto livre com homens que não fossem seus parentes próximos e mesmo com mulheres de outras camadas sociais.

À condição de beguine acedia-se exclusivamente por uma escolha pessoal, não dependendo de aceitação por nenhum tipo de instituição ou de autoridade e nem de dote ou qualquer outra exigência econômica, o que possibilitava que qualquer mulher enveredasse por esse caminho, independentemente de sua situação sócio-econômica, faixa etária e mesmo do fato de ser casada, viúva, virgem ou "pecadora". Embora não tendo Regras e organização

---

masculina e estabelece-se uma competição entre os "doutores" e as mulheres que provavelmente vai explicar muito das frequentes acusações de bruxaria que levarão inúmeras mulheres às fogueiras da Inquisição.

única, há muitas evidências de que havia grande solidariedade e cumplicidade entre essas mulheres religiosas, de tal modo que a vida de beguine igualava e estabelecia uma convivência intensa entre mulheres de origens sociais muito diferentes, assim como as punha também em estreito contacto com leigos de todas as classes e grupos sociais, borrando na prática as rígidas fronteiras hierárquicas da sociedade medieval. O próprio traje das beguines, reduzido à extrema simplicidade, semelhante para todas, de qualquer origem social, numa sociedade em que qualquer detalhe no trajar era insígnia de pertença social e cujo uso era até legalmente controlado, contribuía provavelmente para colocá-las numa situação de ambiguidade e ao mesmo tempo de maior liberdade.

Podemos caracterizar e compreender melhor o lugar e o papel social dessas mulheres se as considerarmos como grupos "liminares", portadores da modalidade de vida social que Victor Turner denomina "*communitas*" ou "anti-estrutura", em oposição complementar ao modo da estrutura. Victor Turner, especialmente em seu livro *O processo ritual, estrutura e anti-estrutura,* (1978) defende a tese de que toda sociedade se constitui através da tensão entre duas modalidades de vida social, o modo da *estrutura* e o modo da *communitas*, (ou *anti-estrutura* dotada, porém, de um sentido positivo). Adverte-nos para o fato de que, em geral, os cientistas sociais focalizam sua atenção unicamente sobre a vida social enquanto estrutura, na qual os indivíduos e grupos ocupam posições determinadas, diferenciadas e hierarquizadas, o que, necessariamente, classifica, divide, separa os indivíduos. A estrutura, diz Turner, é indispensável a qualquer sociedade ou grupo para que possa reproduzir-se, continuar a existir, no entanto, ela não é a única modalidade "normal" de existência social. A ela se opõe, mas de um modo necessário, (de modo dialético, poderíamos dizer), que também a completa e lhe permite existir, a modalidade da *communitas*, uma manifestação de vida social que se

caracteriza pela homogeneidade de seus membros, produzida a partir do despojamento de todo e qualquer status diferenciador de que gozassem no mundo da estrutura, reduzindo-se todos os participantes à sua pura condição de humanos sem mais qualificativos, que podem então estabelecer entre si, e com os outros membros de sua sociedade, relações verdadeiramente igualitárias e fraternas, diretas e imediatas, relações de tipo Eu-Tu como as define Martin Buber (Buber, 1977). Segundo Turner, a *communitas* existe historicamente sob duas formas: a forma ideal, como proposta, como desejo, como componente fundamental de quase todas as utopias, e como tal é efetiva na sua influência sobre os comportamentos sociais. Mas a *communitas* existe também enquanto realização concreta, de certos grupos ou em certos espaços ou tempos a ela reservados, ou por ela conquistados nos interstícios ou às margens da estrutura. Os espaços ou tempos propícios à emergência da *communitas* são aqueles que Turner — servindo-se do termo utilizado por Arnold van Gennep (1960) para caracterizar uma fase de transição nos *ritos de passagem* das comunidades ditas primitivas — chama *espaços liminares*[13] — isto é, que se encontram no limiar, ou nos limites, nas fronteiras, ou à margem, ou ainda nos estratos inferiores das estruturas — ou *tempos liminares*, — períodos em que, seja os indivíduos num dado momento de sua biografia (como, por exemplo, aqueles que são marcados por ritos de passagem), seja as sociedades ou grupos sociais num dado momento de sua história, encontram-se num estado de suspensão de sua configuração estrutural e assim libertados de privilégios e obrigações diferenciadas, de *status* definidos, de classificações diferenciadoras. É nesses espaços e tempos, ou nos grupos (liminares) que, por se encontrarem à margem da estrutura, também escapam ao seu poder diferenciador, que a *communitas* pode, ainda que fugazmente, realizar-se concretamente. A necessidade da *communitas* para a vida

13 Do latim. *limen*. limiar, fronteira.

social é testemunhada pelos fatos de que ela incessantemente volta como ideal nas mais diferentes culturas e contextos históricos, de que inúmeras sociedades criam momentos rituais em que todas as diferenças sociais são anuladas para que emerja a *communitas* (como os vários ritos de passagem, vários ritos religiosos, ou mesmo ritos profanos como o Carnaval) e de que há um grande número de grupos instituídos, nos mais diferentes contextos e épocas, com a intenção de tornar permanente o estado de *communitas* entre seus membros e de disseminar a *communitas* em toda a sociedade. Victor Turner identifica as várias formas de Vida Religiosa ou monástica, em várias tradições religiosas, como essa tentativa, entre outras, de determinados grupos manterem-se num estado liminar com relação ao mundo da estrutura e de tornarem permanente a experiência da *communitas*. Mas, mostra Turner, ao longo da análise de inúmeras experiências através de sua obra, a tentativa de realizar permanentemente a *communitas* está fadada, como tal, à transitoriedade, porque nenhum grupo social pode garantir sua continuidade sem estruturar-se. (Turner, 1974; 1982; 1988) Parece-nos que, na medida em que as primeiras formas de Vida Religiosa se foram estruturando no âmbito do cristianismo medieval, foi principalmente através do movimento das beguines, ao lado de outros movimentos espirituais condenados como heréticos, que a *communitas* reemergiu. Para essas mulheres, porém, a alternativa histórica ou foi a estruturação-submissão precoce, nas beguinages dos Países-Baixos, ou foi uma duradoura resistência na liminaridade e na *communitas* que só pôde ser reduzida pela violência física e, nos casos extremos, pelas fogueiras da Inquisição. Vendo-as como emergências históricas dessa tendência comunitária e liminar, constitutiva da vida social, poderemos já estabelecer um estreito parentesco entre mulheres do século XII e as religiosas das PCIs do final do século XX.

A especificidade da influência das beguines não se resumia à uma prática peculiar, ela se

expressava também através de uma palavra própria, sobretudo no plano da interpretação da mensagem religiosa, da espiritualidade e da mística e da proposição de um caminho leigo e feminino de busca da santidade. À concepção de Vida Religiosa que se baseava nos três votos canônicos — o voto de pobreza, entendido como renuncia à posse individual de bens por parte de cada indivíduo mas não da propriedade coletiva por parte do mosteiro, o voto de castidade praticado como afastamento da vida social e abstenção de todo contacto afetivo ou físico com os outros, e o voto de obediência entendido como submissão a um superior — as beguines vão opor a sua própria concepção do caminho da perfeição evangélica, acentuando a **pobreza pessoal** como resultado e sinal **da partilha de todos os seus bens com os mais necessitados**, a **caridade fraterna** expressa sobretudo através de uma **livre interação** com pessoas de todas as camadas sociais e do **cuidado com o corpo do outro**, doente, faminto, nu, encarcerado, desabrigado, e a **oração como busca da união espiritual e mística com Deus** que lhes dirá diretamente ao coração o que devem fazer, sem a necessidade de uma intermediação por parte de um superior ou de um sacerdote.

A originalidade da concepção religiosa das beguines foi, entretanto, bem mais longe, subvertendo até mesmo a simbologia que constituía o discurso da Igreja hierárquica e masculina. Elas pregaram e escreveram livros e cartas, ou suscitaram seguidores que atuaram como seus secretários e escreveram e desenharam suas visões e conselhos, elas compuseram poemas e canções, legando-nos uma surpreendente riqueza de elementos para reconstruir sua espiritualidade, sua mística e sua teologia. As mulheres religiosas do final da Idade Média resistiram à identidade que a sociedade patriarcal reservara para elas e construíram, através da prática e da simbologia religiosa, sua própria concepção de gênero, pensaram sobre si mesmas a seu próprio modo e trataram de agir em consequência.

O tema do corpo humano, e especificamente do corpo da mulher, vai ser central na espiritualidade que elaboraram e vivenciaram. Numa época em que o corpo feminino era objeto de permanente violência restritiva e que o discurso religioso oficial, necessariamente masculino, fazia da misoginia uma doutrina e impunha uma visão do corpo da mulher como portador da tentação e do pecado, como esconderijo do demônio que nele permanecia na tocaia para assaltar a alma masculina, como lugar da impureza e da debilidade física e moral, como perigo e ameaça, a mística das beguines faz do corpo da mulher o símbolo da presença e do amor de Deus e da salvação. A corporeidade, que a versão masculina e dominante da religião cristã tratava de negar e de esquecer, ou de ao menos controlar e disciplinar, é assumida e tornada central por essas mulheres para a compreensão e a prática da vida cristã. O corpo do outro não é para elas o lugar do pecado, mas antes o lugar da carência e da caridade, da realização do amor de Deus, é o corpo de Jesus martirizado que é preciso amar e curar. O corpo de Jesus presente na Eucaristia torna-se sua devoção central. Seu próprio corpo de mulher é reinterpretado como símbolo da Eucaristia e do amor de Deus para com a humanidade, porque o corpo materno, que dá vida a outro de sua própria carne e sangue, que se rasga para parir o outro entre dores, que dá suas secreções, seu leite, para alimentar a vida de outros, torna-se símbolo do amor do Cristo que dá sua vida na cruz e seu corpo e sangue como alimento na Eucaristia:

> *O povo da Idade Média via o alimento e o corpo como fontes de vida, repositórios das sensações... O alimento, que tem que ser destruído para dar a vida, e o corpo* [feminino], *que tem que ser rasgado para dar à luz, tornam-se sinônimos: identificando-se com ambos, as mulheres trataram de dar significado a uma existência humana física na qual o sofrimento era inevitável...*
>
> [o alimento] *era... um símbolo particularmente óbvio e acessível às mulheres que estavam mais intimamente envolvidas na preparação e distribuição do alimento que*

> *os homens. Os corpos das mulheres. nos atos de amamentação e do parto. eram análogos tanto ao alimento ordinário quanto ao corpo de Cristo que morreu na cruz e deu à luz a salvação.* (Bynum, 1987: 300, 30)

O corpo feminino, aberto à penetração, vai tornar-se a imagem, muitas vezes francamente erótica, da abertura da alma humana para o amor de Deus, através da qual se expressa a experiência da união mística com Deus representada, às vezes, através do símbolo de esponsais espirituais. O símbolo dos esponsais foi freqüentemente utilizado também pelos místicos homens, principalmente a partir de Bernardo de Claraval, mas de forma necesariamente muito mais abstrata do que pelas mulheres. As visões ou sonhos que as beguines místicas reportavam e interpretavam como revelações de Deus tomavam sempre a forma de fenômenos em que elas mesmas, em seu corpo feminino, eram protagonistas centrais, ao contrário das visões relatadas por místicos homens que se compunham com elementos externos a eles próprios. Para quem normalmente não tinha domínio sobre propriedades, riquezas materiais, e nem mesmo a família, pouco significava oferecer essas coisas a Deus como penhor de seu amor, e é o próprio corpo que vai se transformar na oferta amorosa a Deus, através de jejuns, flagelações e até mesmo do extremo da mutilação. A essas práticas, considerando-as apenas como penitenciais e mortificatórias, autores como Rudolph Bell atribuem como causa o ódio ao seu próprio corpo, percebido por elas mesmas como irremediavelmente corrupto. Nós, porém, analisando esses fatos no contexto social em que surgiram, à luz da teoria de Michel Foucault sobre o poder a que já vimos nos referindo, formamos a convicção de que, articuladas a outras características da devoção, da mística e da prática das mulheres religiosas desse período, assumem outro significado que não o da autopunição: eram parte da estratégia feminina nas lutas de poder, ou de contra-poder frente às forças dominantes na sociedade medieval. É através de fenômenos extraordinários inscritos no

corpo das mulheres, como os transes, estigmas e sangramentos, extraordinários dilúvios de lágrimas, a capacidade de submeter-se a jejuns quase absolutos subsistindo sem outro alimento material senão a Eucaristia — a "anorexia santa" nos termos de Bell (1985) —, que se revela ao mundo a presença de Deus nelas, sua santidade, autorizando-as a profetizar em nome dele. Em lugar de atribuir-lhes, fácil e simplesmente, um significado autopunitivo, que expressaria apenas uma interiorização pelas mulheres da construção masculina do gênero feminino, parece-nos que é muito mais válida a interpretação desses mesmos fenômenos como táticas ou estratagemas, talvez inconscientes e extremos, para vencer o rígido monopólio masculino da interpretação da Revelação. Há fortes indícios de que essas mulheres religiosas só assumiam a imagem do feminino débil, indigno, inferior, construída pelo patriarcalismo reinante, para utilizá-la, astuciosamente mesmo, para reverter sua função e autolegitimar-se como portadoras do sentido da revelação de Deus aos homens e com isso ganhar condições de exercício de poder espiritual. De fato, basta citar a forma como umas delas, Marguerite Porète, beguine mística francesa do final do século XIII, queimada como herege em 1310, que escreveu, em língua vernácula, um tratado de 60.000 palavras intitulado *"Espelho das almas simples que foram aniquiladas e que só permanecem na vontade e no desejo do Amor"*, inicia seu livro, apresentando-se como portadora da palavra de salvação:

> *Deus não tem onde pôr sua bondade senão em mim... nenhum lugar onde colocar-se inteiro, senão em mim. É por esses meios eu sou o exemplar da salvação, e mais ainda, eu sou a própria salvação de cada criatura, e a glória de Deus... Porque eu sou a soma de todos os males. Porque se por minha própria natureza eu contenho o que é mau, então eu toda sou mal... Ora, se eu sou toda mal, e ele é todo bondade, e se é ao mais pobre dos seres que se deve dar esmolas — senão se estaria tomando dele o que a ele pertence de direito, e Deus não pode errar, pois senão ele estaria*

desfazendo a si mesmo — então eu sou a sua bondade por causa da minha carência...
[14] (apud Bynum, 1987: 277)

Na verdade, foi esse uso estratégico de seu próprio corpo e de suas supostas fraquezas que permitiu às beguines, e mesmo a monjas das Ordens oficiais, alavancarem suas forças para escapar inclusive aos constrangimentos físicos que lhes queriam impor. A Igreja hierárquica medieval admitia, até certo ponto, que as mulheres, como os homens, pudessem atingir um alto grau de santidade e de união mística com Deus e que assim fossem capazes de profetizar, já que na pregação de Jesus e da Igreja primitiva propunha-se uma concepção que poderíamos dizer andrógina da vocação cristã: *"Porque todos quantos fostes batizados em Cristo vos revestistes de Cristo. Não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus"* escreveu Paulo de Tarso em sua epístola aos Gálatas (cap. 3, vers. 27-28). Admitia-se que a mulher pudesse profetizar mas através de seus confessores, por cartas, ou de qualquer outro modo compatível com a manutenção de sua reclusão e pelo qual o controle das consequências de sua profecia estivesse nas mãos da hierarquia masculina. Que uma mulher pregasse publicamente, "por conta própria", porém, era absolutamente inaceitável. As beguines do século XIII ousaram andar pelos caminhos pregando publicamente ao povo, reuniram seguidores, tanto mulheres como homens, foram as primeiras a escrever livros espirituais em língua vernácula e a distribuí-los entre o povo comum e ousaram acusar publicamente o clero de simonia, imoralidade e corrupção de toda sorte, liderando, em certos casos, como Marguerite Porète, o anticlericalismo que se espalhava entre o povo e que iria posteriormente ser um dos fatores importantes na Reforma protestante do século XVI. Numa sociedade em mudança acelerada, em que o surgimento das cidades lutando por libertar-

[14] Tradução nossa a partir da tradução inglesa.

se do feudalismo abalava o poder da nobreza, em que a hierarquia eclesiástica mergulhava no luxo e nas intrigas políticas em consequência de sua então já longa aliança, ou mesmo assimilação, com a nobreza feudal, tal atrevimento daquelas mulheres religiosas atraía facilmente o apoio popular e a perseguição dos que detinham as posições de poder ameaçadas. Não é certamente por acaso que as santas que a Igreja canoniza nos séculos XII e XIII são quase exclusivamente da alta classe[15], porque se tinham privado do luxo e da riqueza de sua classe, dedicando-se a obras de caridade, sem que nunca merecessem o mesmo reconhecimento as mulheres não nobres que fizeram o mesmo. É provável que, para a canonização dessas santas nobres, tenha sido uma condição indispensável o fato de que sua prática da caridade não foi acompanhada de um discurso ou pregação espiritual pública. É o que indica o fato de que a própria Hildegarde von Bingen, ela mesma oriunda da nobreza, monja regular, "canonizada" informalmente pelo povo alemão, jamais o foi oficialmente pela Igreja: Hildegarde, usando ela também de doenças "estratégicas" para comover e vencer as resistências masculinas e escapar da clausura e do silêncio, ousou pregar publicamente até nas catedrais, usurpando assim o lugar reservado à palavra masculina e subvertendo a estrutura eclesiástica, desafiou ordens dos hierarcas masculinos, teve seu mosteiro interditado, pesando sobre ela a ameaça da excomunhão. (Craveri, 1980; Gottfried & Theoderic, 1995)

É evidente que as beguines, cada vez mais numerosas e onipresentes na Europa ocidental do século XIII, que conquistaram e conseguiram manter por longo tempo uma liberdade de movimentos e uma independência econômica e espiritual inteiramente destoantes daquilo que a cultura patriarcal prescrevia para as mulheres, que ousavam exercer influência e

---

[15] A duquesa Edviges, as rainhas Isabel da Hungria, Isabel de Portugal, Isabel de França, Margarida da Hungria, ou Beatriz d'Este, Matilde e Gertrudes de Hackeborn e outras da alta nobreza. (Craveri, 1980)

autoridade inclusive no campo espiritual, que desafiaram, assim, o monopólio religioso do clero masculino, as barreiras da ordem social e do patriarcalismo e as determinações sobre quem deveria mandar e quem deveria obedecer que estruturavam toda a sociedade, não poderiam deixar de ser vistas como perigosas e transgressoras e de atrair cada vez mais a repressão eclesiástica e civil. A mesma situação de crise de legitimidade do poder feudal e da autoridade espiritual da Igreja, que permitira e favorecera o sucesso popular das beguines, suscitara inúmeros movimentos de protesto leigo e popular sob a forma de chamados a uma vida cristã mais autêntica, à volta à pureza e radicalidade da Igreja primitiva, a uma retomada da *vita apostolica* que se manifestara no vasto movimento impulsionado por São Francisco de Assis que deu origem à Ordem dos franciscanos, na fundação da ordem dos Pregadores por São Domingos de Gusmão, mas também nos movimentos heréticos como os dos valdenses e albigenses, que desencadearam no início do século XIV uma imensa atividade repressora por parte da Inquisição, da qual os próprios frades dominicanos foram os maiores ativistas. As beguines, em sua ambiguidade e liberdade, eram talhadas para serem acusadas de heresia e bruxaria e o foram em grande número, morrendo inúmeras delas nas fogueiras da Inquisição. (Cristiani, 1962)

O século XIV verá então a dramática diminuição do movimento das mulheres religiosas não enclausuradas e seu quase desaparecimento em grandes partes da Europa. Na Itália, as *pinzochere* conseguiram sobreviver em maior número até o século XVI, quando foram finalmente reduzidas pela Contra-Reforma tridentina. As beguines dos Países Baixos também permaneceram, até o século XX, por contar com a proteção das autoridades civis e eclesiásticas da região que, havia muito, a título de protegê-las, já lhes tinham tirado sua originalidade.

É certo, porém, que a existência de mulheres que buscaram caminhos próprios de realização religiosa, em permanente interação com a sociedade à sua volta — ou "inseridas no meio popular" — embora muito menos visível e numerosa do que o movimento das beguines medievais, jamais cessou e, eventualmente, conseguiu ganhar algum espaço e provocar mudanças na legislação da Igreja sobre a VRF.

I.2.2. O surgimento das Congregações Religiosas Femininas de Vida Ativa na Europa moderna.

A perseguição e a repressão intensificadas a partir do século XIV tornaram quase impossível às mulheres buscarem um caminho próprio de Vida Religiosa sem algum tipo de apoio institucional.

O século XVI, marcado na Europa pelos abalos da Reforma protestante, das guerras religiosas que se seguem, da Contra-Reforma oficializada pelo Concílio de Trento, que é um passo decisivo para a modernização, burocratização e fortalecimento institucional do sistema eclesiástico católico, vai ser mais um palco de um jogo de forças contraditórias no que diz respeito à VRF. O empenho da hierarquia contra-reformista tridentina em retomar o controle sobre o povo cristão, discipliná-lo e levar a Igreja a uma regeneração moral e espiritual, produz um novo rigor e severidade quanto à exigência de estrita clausura para as mulheres religiosas, que implicava em que ninguém que não tivesse professado os votos solenes, nem mesmo mulheres, pudesse penetrar para além das grades do parlatório do convento, e produz medidas para a extinção de qualquer outra forma de VRF. Em 1566, pelo documento *Circa Pastoralis*, o papa Pio V exige mesmo que as mulheres membros das Ordens Terceiras [16], que tivessem

---

[16] Confrarias de leigos, ligadas às grandes Ordens, com votos simples, sem obrigação de vida conventual ou clausura.

feito voto privado de celibato, fossem recolhidas aos mosteiros de clausura e, na mesma bula, proíbe a admissão de noviças nessas Ordens. São produzidas novas regulamentações da vida interna dos conventos, muito mais minuciosas e rigorosas do que as antigas Regras, e que certamente já refletiam o avanço do saber social sobre a disciplina, que Michel Foucault considera como uma nova "tecnologia de poder" que começa a impor-se exatamente nesse período (Foucault, 1975). Os prelados e Ordens masculinas são instados a manter uma cerrada vigilância sobre os conventos femininos para obrigá-los à estrita observância de tais regulamentos. (Derréal, 1965; McNamara, 1996)

O mesmo esforço, aliado ao interesse que desperta o Novo Mundo recém-"descoberto", vai suscitar uma onda missionária na Igreja, da qual a fundação da Companhia de Jesus por Santo Inácio de Loyola é a mais forte expressão. O crescimento do capitalismo, que acabava de desorganizar as estruturas da sociedade feudal e produzia multidões de desclassificados, aliado às guerras de religião, multiplicava por toda a parte situações de miséria e desorganização social que dificultavam a tarefa pastoral de renovação pretendida pela Igreja e despertava aqueles que guardavam uma sensibilidade ao sofrimento alheio para buscar soluções a esses problemas como exigência da caridade cristã. Sob a forte influência dos jesuítas e certamente do humanismo que vai se afirmando na cultura ocidental, a Igreja começa a atribuir à educação e instrução do povo uma nova importância, inclusive como antídoto ao perigo da heresia.

Tal contexto favoreceu a que, novamente, emergissem iniciativas femininas, religiosamente motivadas, para assumir um papel ativo na vida social. No final do século XVI e início do XVII, tais iniciativas vão tomar a forma da tentativa de fundar Congregações religiosas femininas sem a clausura rígida e que pudessem dedicar-se à educação das meninas, à

catequese e a obras de caridade junto à população marginalizada e empobrecida e até à missão além-mar nas novas terras "descobertas". Em certos casos, queriam explicitamente ser "como os jesuítas". Tal intenção chocava-se, necessariamente, com a clausura estrita que o Concílio de Trento e Pio V haviam mais uma vez reforçado, e as Congregações nascentes que persistiram em seu intento, com apoio de alguns eclesiásticos reformistas locais que desejavam sua colaboração, viveram durante décadas em conflito com Roma, tentando obter algum tipo de aprovação, já que o contexto da época tornava praticamente impossível sua sobrevivência sem essa aprovação. São Vicente de Paulo, na França, encontra como solução e consegue fazer aceitar a constituição de uma "sociedade pia", cujas irmãs, não reconhecidas como religiosas "inteiras" pela Igreja, faziam somente votos simples anuais, não estavam submetidas à clausura inerente aos votos solenes e podiam assim dedicar-se a obras de caridade e à educação das meninas. Mas a pressão social e eclesiástica para que esperassem uma aprovação oficial, que as próprias mulheres desejavam por não querer ser consideradas religiosas de "segunda categoria", era muito forte e outros grupos tiveram que se submeter parcialmente, conseguindo porém uma solução de compromisso: aceitaram os votos solenes e a clausura, a obrigação de interromper várias vezes por dia suas atividades apostólicas para rezar o ofício litúrgico, ou seja, o cumprimento de todas as obrigações monásticas. Porém, à custa de muita luta, resistência e sofrimento, obtiveram de Roma o "privilégio" de poder receber meninas em escolas dentro dos conventos.[17] Uma das saídas criadas nesse período para dar conta das contradições inevitáveis dessa forma híbrida de VRF, ao mesmo tempo monástica-enclausurada e ativa, foi a de permitirem-se nas Congregações a existência de duas categorias de irmãs: as

[17] Foi o caso das Ursulinas e das Irmãs de Nossa Senhora-Cônegas de Santo Agostinho, no final do séc. XVI e início do XVII. .Mary Ward, porém, que fundara uma dessas Congregações na Inglaterra, cujas comunidades começavam a estabelecer-se também no continente Europeu, foi condenada como herege porque se recusou a aceitar a clausura.

"coristas"[18], com os votos solenes e todas as obrigações inerentes, e as "conversas" ou "coadjutoras", dispensadas da clausura e do ofício litúrgico completo. Somente as "coristas" podiam ser superioras, e introduz-se assim uma divisão explícita de classes no interior da VRF que prolongará aí, institucionalizadamente, a divisão de classes da sociedade em geral.

Foram obrigadas, porém, a abandonar ou a exercer apenas de maneira muito limitada, durante os três séculos que se seguiram, grande parte daquilo que tinha sido sua intenção original: uma vida ativa de educadoras, evangelizadoras e trabalhadoras sociais junto à população. (Derréal, 1965; McNamara, 1996; Fontette, 1967; Dufourcq, 1993)

Essas fundações do século XVI abriram uma primeira brecha para que as mulheres fossem reconhecidas pela Igreja hierárquica como capazes de exercer atividades educativas e pastorais. Essa brecha vai-se alargando progressivamente, e o final do século XVIII vai ver a plena aceitação e o surgimento de uma grande quantidade de Congregações Religiosas femininas chamadas *de vida ativa*, que não eram mais obrigadas a fazer os votos solenes e a submeter-se a uma clausura tão rigorosa e que assim, ainda que sempre confinadas aos conventos, aos quais se anexavam escolas, orfanatos, hospitais, asilos para os idosos, etc., podiam receber dentro de seus muros uma variada clientela leiga e com ela interagir. A esse tipo de VR nos referiremos como Vida Religiosa Conventual Ativa (VRFA)

No século XIX um imenso crescimento dessas Congregações muda a face da Igreja. As consequências sócio-econômicas da Revolução Industrial marcam o contexto em que nascem, e a maioria das fundadoras dessas instituições colocam entre seus principais, ou como o principal objetivo a dedicação ao serviço dos *pobres*, que aumentavam a cada dia nos meios urbanos e

---

(Derréal, 1965)

[18] Esta é a terminologia talvez mais comum para designar essas categorias, mas isso variou de Congregação a Congregação.

que elas não podiam, então, identificar como classe, como proletariado ou sub-proletariado explorado ou espoliado pelo capitalismo. Pela primeira vez as mulheres serão também livres para abandonar a Europa, em grandes grupos[19], para fundar conventos nas chamadas "terras de missão", como as Ordens masculinas já faziam desde a época das "Descobertas". No Brasil, porém, é somente na metade do século XIX que essa nova forma de VRF vai aparecer. (McNamara, 1996; Dufourcq, 1993; Nunes, 1985, Beozzo,)

Para compreender por que, nesse período, foi possível a "domesticação" e foi permitida a consolidação dessa nova forma de VRF — inicialmente paralela à institucionalidade oficial e finalmente oficializada pela Igreja — e para compreender o modo como se estruturou, parece-nos importante assinalar que é exatamente nesse período clássico que, segundo Michel Foucault (Foucault, 1984), se estabelecia, no mundo europeu, por todo o corpo social, uma nova técnica de poder, a *disciplina*, que a vida monástica já havia, de certo modo, antecipado de séculos, mas que adquire então uma precisão e um sentido novos. Trata-se, segundo Foucault, de "*uma descoberta do corpo como objeto e alvo de poder*" (p. 125): o corpo humano e seus gestos, o espaço e o tempo em que se move, são "quadriculados" e determinados com base em suas menores partes, de tal modo que se torna possível localizar, individualizar e controlar todos os movimentos dos membros de uma instituição, e através das inúmeras *instituições disciplinares* que se disseminam por toda a sociedade, virtualmente de todos os seus membros: "*não cessaram, desde o século XVII, de ganhar campos cada vez mais vastos, como se tendessem a cobrir o corpo social inteiro*" (p. 128). Trata-se de uma tática destinada a fazer dos indivíduos *corpos dóceis*, isto é, úteis e submissos, mais fortes, treinados

---

[19] Já no século XVII casos, porém exepcionais, de religiosas que partiram para "missões" no "Novo Mundo" (Dufourcq, 1993)

e capazes, para executar as funções produtivas que respondem aos objetivos da instituição, e ao mesmo tempo mais controláveis, manipuláveis e submissos ao poder que rege a instituição: *"A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência)"* (p. 127). Trata-se então da descoberta dos corpos, de todos os corpos humanos, como máquinas produtivas, cujas forças podem e devem ser potencializadas e utilizadas ao máximo para cumprir com os objetivos de quem detém o seu controle ou da própria existência da instituição. Não se trata, fundamentalmente, de simples repressão, embora inclua evidentemente práticas repressivas, mas sim mais exatamente de adestramento. Ora, os corpos das mulheres, até então geralmente desprezados na cultura ocidental como socialmente inúteis e moralmente nocivos, quando não empregados diretamente na reprodução biológica, passam a ser vistos, não só no âmbito da Igreja mas de toda a sociedade industrial em expansão, como capazes de *vida ativa e produtiva,* desde que devidamente disciplinadas.

Ora, *"dentro dos antigos esquemas* [os conventos], *as novas disciplinas não tiveram dificuldade para se abrigar; as casas de educação e os estabelecimentos de assistência prolongavam a vida e a regularidade dos conventos de que muitas vezes eram anexos"* (Foucault, 1984, p.136). Assim, as novas Congregações femininas que se fundam nesse período, e que vão constituir a matriz da VRCA no Brasil dos séculos XIX e XX, vão ser investidas desse caráter de instituições disciplinares, regidas não mais apenas pelas grandes Regras medievais, muito vagas em certos aspectos, mas complementadas com detalhadíssimas *Constituições* que, em muitas de suas prescrições, correspondem muito proximamente ao que Foucault definiu como a nova técnica do poder disciplinar. (Foucault, 1975)

Embora o conceito de instituição disciplinar seja insuficiente para dar conta de toda a

complexidade da natureza das Congregações religiosas modernas, ele certamente lança luzes e nos alerta para dimensões importantes na instituição que analisamos e voltaremos a esse conceito no próximo capítulo, quando tratarmos mais a fundo da VRCA da qual vão brotar as PCIs.

I. 2.3. Beatas e Recolhidas no Brasil colonial.

No Brasil colonial, a VRF católica vai surgir fortemente marcada por condições sócio-econômicas peculiares à colônia. As limitações impostas à fundação e ao desenvolvimento de conventos oficialmente reconhecidos vai também estimular o aparecimento de formas alternativas. Resumiremos aqui o quadro geral da VRF no Brasil colonial, baseando-nos nos documentos que obtivemos no Arquivo Ultramarino de Lisboa, numa pesquisa histórica que realizamos anteriormente (1982), e nos poucos autores que contribuíram para seu conhecimento. (Algranti, 1993; Azzi & Rezende, 1983; Azzi, 1982; Hoornaert, 1977 e 1983; Pescatello, 1973 e 1976 ; Soeiro, 1973 e 1978)

A VRF oficialmente reconhecida, no Brasil, nasceu em meio a uma forte contradição entre os interesses dos colonos brancos que aqui se estabeleceram e os interesses da Coroa portuguesa. Em virtude da instituição do Padroado, que submetia a Igreja de Portugal e do Brasil à autoridade dos reis de Portugal, a fundação de conventos femininos, assim como de qualquer outra forma de instituição religiosa e até mesmo a nomeação dos bispos e párocos, na colônia, dependia de permissão explícita da Mesa de Consciência e Ordem da Coroa portuguesa. Não tendo Portugal um plano de colonização propriamente dito, o povoamento da colônia pelos brancos portugueses se fazia de maneira muito irregular, através principalmente de aventureiros que aqui esperavam enriquecer e voltar para a metrópole e que portanto não

traziam para cá suas mulheres, contentando-se com tomar como concubinas mulheres indígenas ou escravas negras. As mulheres brancas foram, assim, muito poucas no Brasil até meados do século XVIII. Disto resultava uma população branca, que constituía a classe senhorial da colônia, muito reduzida, e uma grande maioria de indígenas, negros e mestiços, não identificados com a nacionalidade portuguesa, que significavam um constante perigo de aliança com os corsários de outras nações européias. Para a Coroa portuguesa torna-se, então, crucial assegurar o crescimento da população branca da classe senhorial para garantir o controle sobre o resto da população e a integridade das possessões portuguesas e que, portanto, as poucas mulheres brancas que aqui aportavam contraíssem matrimônio com portugueses. Para os colonos portugueses, porém, a única maneira de garantir que suas terras de plantação açucareira permanecessem indivisas e economicamente viáveis para as gerações seguintes era evitar casar suas filhas e os filhos mais novos, fazendo-os professar os votos monásticos solenes que implicavam na renúncia à propriedade de bens e à sua parte nas heranças. Para isso, fazia falta a existência de conventos femininos no Brasil mas, pelo conflito de interesses entre os colonos e a Coroa, sua aparição será muito tardia, fundando-se o primeiro convento, o do Desterro, na cidade de Salvador, apenas em 1644, como resultado de uma longa luta de mais de um século. Passam-se setenta anos até que se funde um segundo convento e, no decorrer do século XVIII, mais dois em Salvador, dois no Rio de Janeiro e dois em São Paulo. Resumiram-se assim a apenas oito os conventos reconhecidos no Brasil Colonial, todos eles com número de vagas limitado. Todos esses conventos eram de vida contemplativa, reproduziam as Regras das grandes Ordens européias de origem medieval, e aí se encerravam as filhas da nobreza, na maioria involuntariamente, o que necessariamente produziu comunidades, se assim podem ser chamadas, que quase nada tinham do ideal de busca da santidade que supostamente inspirava a

Vida Consagrada. Com a cumplicidade de suas famílias, que as queriam reclusas mas não infelizes, as freiras coloniais viveram, salvo poucas exceções, uma Vida Religiosa no mínimo medíocre ou mesmo muito relaxada, em que a única exigência realmente cumprida por todas era a reclusão e o conseqüente celibato. A partir do final do século XVIII, não respondendo mais a uma necessidade sócio-econômica, esses mosteiros entram em acelerada decadência e quase desaparecem no século seguinte.

As mulheres pobres ou não-brancas só encontravam lugar nos conventos coloniais na condição de servas ou de escravas das professas nobres, que podiam ter, cada uma, tantas servidoras quantas quisessem ou que a prodigalidade da família permitisse.

A limitação no número e tamanho dos conventos permaneceu um problema para as famílias brancas senhoriais, que buscaram sempre aumentá-los. Uma das formas que sua insistência vai tomar é a de fundar "Recolhimentos" não reconhecidos, dar-lhes em tudo a forma de conventos, encerrar aí suas filhas, dotá-los de recursos para a sobrevivência e depois apresentá-los como fato consumado à Coroa, na esperança de conseguir elevá-los à categoria de mosteiros, com votos solenes e renuncia legal a bens e heranças. Alguns dos conventos já citados foram iniciados assim, outros desses Recolhimentos nunca conseguiram a elevação a mosteiro e entraram em decadência, desaparecendo em geral ao final do século XVIII. Houve porém, recolhimentos fundados, e tentativas frustradas de fundá-los, por e para mulheres não-brancas e pobres que viam aí sua possibilidade de viver uma forma de Vida Religiosa; a dificuldade de manter-se materialmente e as proibições da parte das autoridades civis e eclesiásticas tornavam, porém, essa alternativa quase sempre impossível ou muito efêmera.

Na verdade, foram muito pouco originais as formas que tomou a VR comunitária no Brasil colonial, simples e toscos arremedos da VR contemplativa tradicional européia, recriada

aqui por "ouvir dizer", segundo a interpretação que tinham dela os clérigos e religiosos das Ordens masculinas que orientaram sua fundação, já que apenas no caso do primeiro convento, o do Desterro da Bahia, vieram cinco religiosas portuguesas de um mosteiro de Évora para instruir as noviças brasileiras. Se alguma adaptação houve, parece ter sido no sentido de menor exigência de austeridade, a título de cuidado para com a saúde frágil dessas mulheres submetidas ao calor tropical...

Do mesmo modo, não deixaram seguimento as mulheres que, não tendo alternativa e imbuídas de sentimentos religiosos, recluíam-se em suas próprias casas, em geral grupos de várias irmãs da mesma família, da nobreza empobrecida, caídas na orfandade, sem recursos para o dote e sem parente homem que lhes arranjasse um casamento ou que as guardasse em segurança. Piedosas como todas as mulheres de sua classe na época, eram chamadas ou autodenominavam-se beatas, o que lhes dava um status respeitável, faziam da solidão e da penúria virtude, dedicando-se à penitência e à oração e morrendo com fama de santidade, segundo os vários relatos que dão conta de sua existência.

Na verdade, essas formas de VRF, mais características das elites coloniais brancas, não tiveram realmente papel significativo na vida espiritual da colônia em geral e não parecem ter deixado rastros que pudessem influenciar ou inspirar as mulheres religiosas de épocas subsequentes.

Onde a vontade das mulheres de buscar uma vida mais cheia de sentido, através da dedicação religiosa, deve ter-se expressado com mais originalidade e autenticidade, porém, terá sido naquelas que chamaremos de "beatas peregrinas", mulheres piedosas, provavelmente viúvas, já que esse parece ter sido o único estado que concedia às mulheres da colônia uma maior respeitabilidade e liberdade, que abandonavam casa e família, distribuíam todos os seus

bens aos pobres, vestiam-se com um hábito grosseiro e peregrinavam pela colônia, mendigando seu sustento, fazendo penitência, servindo aos pobres e doentes e reunindo o povo para rezar, equivalentes tropicais das beguines européias. Compreensivelmente, não há documentos que forneçam informações mais completas sobre elas, apenas muitas referências esparsas à sua existência. De apenas uma delas encontramos conhecimento mais detalhado: Joana de Gusmão, irmã de Bartolomeu e de Alexandre de Gusmão. Enquanto os conventos oficiais e suas imitações não deixaram quase nenhum rastro na história da vida espiritual popular, essa imagem das beatas peregrinas ou eremitas parece ter permanecido na experiência ou pelo menos na memória popular e preparado o sucesso que teve uma iniciativa que se desenvolverá na segunda metade do século XIX, no Nordeste, sob o impulso do Padre José Ibiapina.

I. 2. 4. Beatas e Casas de Caridade no Brasil imperial.

O processo de decadência e de desmantelamento das instituições de VRF no Brasil, que já se iniciara no período pombalino, vai aprofundar-se no Império. Em meados do século XIX tinham perdido qualquer prestígio e restavam nos conventos apenas algumas poucas mulheres idosas, freqüentemente em estado de extrema penúria, proibidas de receber noviças.

Mas no Nordeste do Brasil, empobrecido pela decadência da economia açucareira e algodoeira, o estado de miséria e desorganização em que se encontra sobretudo o interior das províncias da Paraíba, Pernambuco, Ceará e Rio Grande do Norte, assoladas por frequentes secas, pela fome e pelas epidemias de cólera, vai suscitar uma importante experiência de criação de uma forma própria de VRF, a partir da iniciativa da formidável e original figura do Padre José Ibiapina. As crônicas de seus colaboradores imediatos, encontradas e publicadas por

Eduardo Hoornaert (1981), que anotavam detalhadamente suas atividades missionárias, permitem-nos conhecer bastante do que foi essa experiência tipicamente nordestina de VR para as mulheres. É nesses manuscritos e na coletânea *O Padre Ibiapina e a Igreja dos pobres* (Desrochers & Hoornaert , 1984) que nos baseamos.

Nascido em 1805 no Ceará, filho de um tabelião público, instruído desde cedo, Ibiapina destinava-se inicialmente a uma carreira jurídica, tendo feito seus estudos de Direito na faculdade de Olinda, em Pernambuco. Em 1835 já era Juiz de Direito em Quixeramobim, Ceará. A miséria, a violência, as injustiças e a desorganização social que presencia no interior do Nordeste levam-no a uma profunda crise pessoal e profissional já por volta de 1838. Acaba por deixar de todo a carreira jurídica, em 1850, faz-se sacerdote e, recusando os cargos eclesiásticos para os quais sua formação intelectual o qualificava, em 1855 mete-se definitivamente pelo sertão, pregando missões e desenvolvendo um método próprio de revitalização religiosa e de transformação da realidade social nos abandonados povoados do interior, incansavelmente, até à sua morte, em 1883, em Santa Fé, junto à cidade de Araras, num extremo do Brejo da Paraíba.

Embora sacerdote da Igreja Católica, e sem ter jamais rompido com esse estatuto, Ibiapina se caracterizaria melhor como líder carismático de estilo profético como o compreende Max Weber (Weber, 1997 [1922]) que, provavelmente, não entrou em colisão com a estrutura hierárquica da Igreja por ter-se retirado dos espaços onde esta tratava, com grandes dificuldades, de reorganizar e estabelecer seu poder naquele período e por ter desenvolvido toda a sua missão profética nos "sertões" abandonados e decadentes que então não interessavam a mais ninguém. É importante notar que seus seguidores, Antônio Conselheiro e Pe. Cícero Romão Batista, que na forma de sua prática seguiram método muito semelhante ao

de Ibiapina, não escaparam da excomunhão e da repressão, trágica no caso do Conselheiro.

O método de Padre Ibiapina consistia em chegar a um povoado ou pequena cidade do interior nordestino para pregar missões temporárias e intensivas, fazendo-se preceder do anúncio de sua vinda, criando uma situação excepcional na qual as atividades normais do cotidiano eram suspensas e as pessoas de todas as classes sociais, dos mais abastados aos mais miseráveis, eram convocadas a deixar seus afazeres e a ouvir as pregações, assistir às celebrações, à confissão geral e à recepção dos demais sacramentos. Inaugurava-se então na vida daquela população um período que poderíamos chamar de "liminar", usando o conceito no sentido desenvolvido por Victor Turner (Turner, 1978): um tempo no qual as divisões e diferenças entre os grupos sociais e indivíduos, próprias das estruturas socio-econômicas e culturais estabelecidas, assim como as práticas sociais cotidianas que as mantêm, são como que suspensas e a "*communitas*" ou "anti-estrutura" aflora e predispõe as pessoas a profundas mudanças de concepção, atitudes e práticas.

Ibiapina desafiava os "pecadores" à conversão, moralizava a população e os conduzia a ações práticas imediatas de transformação pessoal e social, nas quais residia a real força de sua intervenção. Já no primeiro dia da cada missão, discutia com o povo os problemas e carências locais e definia obras que deveriam ser realizadas imediatamente com a colaboração de todos. Tratava-se de reconstruir capelas ou igrejas arruinadas, construir cemitérios, cacimbas e açudes, e principalmente as Casas de Caridade, complexos de edifícios simples, que incluíam educandário para meninas órfãs, hospital para os doentes, velhos e inválidos pobres, hospedaria e refeitório para atender a peregrinos e retirantes das secas, plantações e oficinas variadas para a produção de bens que sustentassem toda essa estrutura e para a formação porfissional das órfãs recolhidas, escola gratuita para as crianças pobres. Toda a população era imediatamente

mobilizada para contruir os prédios necessários no sistema de mutirão, aos ricos, além do trabalho físico que lhes deveria incutir a humildade, pedia-se também que garantissem a alimentação da multidão que trabalhava. Em época de seca, acorriam os famintos de toda a redondeza para os mutirões de Ibiapina que devem ter cumprido com um papel semelhante aos das atuais "frentes de trabalho" em períodos de seca. Em cerca de um mês estavam assim as obras concluídas.

Pregando dramaticamente contra a vaidade e a ociosidade das mulheres, Ibiapina conseguia facilmente conversões de donzelas e viúvas, de qualquer classe social, que se propunham a "abandonar as coisas deste mundo", a consagrar-se como "esposas de Cristo", a vestir um hábito religioso e, na prática, ir viver em comunidade nas Casas de Caridade assegurando suas atividades e continuidade. Ibiapina propunha, assim, uma ruptura com a posição e os modelos tradicionais da mulher passiva da sociedade colonial que remanesciam nos sertões do Nordeste.

UFPB BIBLIOTECA CENTRAL

Toda a população comprometia-se a manter a instituição, as Irmãs e todos os ali atendidos e abrigados. Essas mulheres, que Ibiapina chamava Irmãs da Caridade, e que o povo consagrou com o título de "beatas", porque era o que existia em sua tradição, tinham diferentes origens sociais, algumas delas saídas das classes abastadas e muitas escolarizadas, que se tornaram "mestras de letras" para educar suas próprias companheiras e as órfãs que recebiam. Em uma década, Ibiapina suscitou vinte e duas dessas Casas e comunidades religiosas, no sertão da Paraíba, sobretudo na região dos Cariris Velhos, nos Cariris Novos, no sul do Ceará, em Pernambuco e no Rio Grande do Norte.

As beatas das Casas de Caridade educavam-se a si próprias e às órfãs que lhes eram confiadas de forma excepcional para a época e a região: em poucos anos, várias delas e de suas

pupilas já podiam transferir-se para outras localidades, como "mestras de letras" para ajudar a implantar as novas Casas. As órfãs eram também treinadas em trabalhos produtivos, sobretudo a fiação, a tecelagem, os bordados, etc... Eram preparadas para o casamento, mas muitas delas preferiam permanecer e fazer-se também beatas. O carisma de Ibiapina inspirava as populações que não deixavam de manter e mesmo de ampliar suas Casas de Caridade.

Essa forma de VRF, criada nos sertões do Nordeste, tinha uma característica única: surgia e provocava adesões livres das mulheres como parte de um projeto e um movimento coletivos. Faziam-se freiras como sua forma de participar num empreendimento que nascia e atingia a toda a população, impulsionado pela liderança carismática de Ibiapina. Não eram "vocações" de si próprias, nem de uma Ordem tradicional, nem de uma Regra, mas das necessidades e aspirações de seu povo, sobretudo dos sofredores. Optar pelo celibato consagrado e pelos serviço a eles eram uma só e única coisa. Vale a pena reproduzir alguns trechos da *Crônica nº 20* escrita pela Irmã Vitória de Santa Júlia Ibiapina para compreender a intensidade desse primado da caridade para essas beatas nordestinas:

> [Padre Ibiapina] *...falou tão bem aí sobre os beatos e beatas que entendem que a vida espiritual está em rezar muitos rosários, ouvir muitas missas no dia, fazer muita oração, comungar com muita frequência, mostrando-lhes onde está a perfeição d'alma ...(...) que só está na humildade e Caridade, porque alguns entendem que gastando muitas horas na Igreja que já têm cumprido exatamente os preceitos da religião, deixando de amar o próximo, sofrendo suas fraquezas com paciência, trabalhando de dia e de noite para fazer bem aos miseráveis como se fora para si próprio ou para seus próprios filhos se os tivesse.* (apud Hoornaert, 1981: 72)
>
> [Na seca de 1877} *(...) A gente da casa de Caridade deu o que pode e o que não pode, arriscando-se a morrer de fome com os retirantes, mas, confiados em Deus, resolveram morrer à fome com os pobres mas não negar a comida ao menos uma vez*

---

[20] Atualizamos a ortografia para facilitar a leitura.

por dia.

A gente do mundo censuravam (sic) *, uns reprovando o bem que se fazia pelo mal que podia ver a Casa; outros atribuíam a grandes capitais, que a Casa tinha, por envenenar as boas intenções da Caridade.*

Já tinha sido censurada a Casa, quando dava água francamente ao povo, expondo-se a ficar sem ela como ficou, mas o programa da Caridade é morrer com os pobres sequiosos e famintos e não vê-los morrer à sede e à fome; é essa a lei fundamental da Caridade. (apud Hoornaert, 1981: 98)

O jurista Ibiapina não se preocupou de modo nenhum com os aspectos jurídicos da instituição que inventou para as mulheres: não tinham nenhum tipo de registro em órgãos eclesiásticos, nem nenhuma Regra ou estatutos escritos. Ibiapina nomeava uma Superiora, ou Regente e partia, para missionar em outro lugar, confiando inteiramente na capacidade dessas mulheres de criar seus próprios regulamentos de vida comum e de levar avante o projeto, sem parecer ter-se jamais decepcionado. As beatas de Ibiapina não se submetiam à clausura e freqüentemente acompanhavam o pregador em suas missões.

A partir da morte de Ibiapina, porém, as Casas de Caridade e suas beatas, que passaram a depender apenas do entusiasmo da população para mantê-las, sem contar mais com o "Apóstolo da Caridade" para insuflar constantemente esse entusiasmo, foram aos poucos entrando em decadência, sobretudo por falta de recursos materiais. A Igreja hierárquica, envolvida no processo que se chamou de "romanização", preferiu o prestígio das novas Congregações religiosas que vinham da Europa, não confiou em simples sertanejas consideradas incultas, e não foi capaz de reconhecer e apoiar o ensaio nordestino de inovadora VRF ativa. Nas primeiras décadas deste século, as beatas de Ibiapina praticamente se extinguiram. Apenas em Campina Grande conservou-se, até os anos 70, uma Casa de Caridade muito semelhante às originais, funcionando plenamente com suas beatas e órfãos e seu estilo

familiar e pouco formalizado de organização.

Ao "inserir-se" nessas regiões, as atuais irmãs das PCIs muitas vezes foram surpreendidas pelo povo que indagava se elas seriam "as beatas do Padre Ibiapina".

CAPÍTULO II

UM SOLO FÉRTIL PARA SEMENTES DE MUDANÇA: A Vida Religiosa Conventual no Brasil do século XX.

II. 1. Antecedentes imediatos

O final do século XVIII e os dois primeiros terços do século XIX vão assistir à dramática decadência, até quase à extinção, das Ordens religiosas no Brasil e especialmente da VRF que se havia estabelecido no período colonial, já de si débil e pouco disseminada, além de restrita à forma dita contemplativa, rigorosamente enclausurada.

As causas do abandono e decadência das Ordens religiosas na Colônia são várias, sendo a mais visível delas a política colonial pombalina, a partir dos meados do século XVIII, que visava fortalecer o Estado português, modernizá-lo secularizando-o, e que para tal toma medidas fortes para enfraquecer o poder eclesiástico, até então intimamente entrelaçado com o poder da Coroa. O clima ideológico do liberalismo anti-clerical inspirava Pombal. O próprio clero secular[21] no Brasil vai, em grande parte, aderir ao mesmo ideário. O fato de que, juridicamente, a Igreja é dependente do poder secular dá ao Estado condições privilegiadas

[21] sacerdotes não pertencentes a nenhuma Ordem religiosa, dependentes apenas dos bispos.

para realizar esses objetivos. A partir da expulsão dos jesuítas pelo decreto pombalino de 1759, a Igreja Católica no Brasil, enquanto instituição, vai rapidamente debilitar-se e desorganizar-se, na medida em que nem as demais Ordens religiosas que aqui permaneceram nem o clero secular são capazes de substituir os cerca de 500 jesuítas expulsos e dar continuidade às diversas formas de ação educacional e pastoral dos inacianos. A intervenção do poder civil no cotidiano da Igreja, assim como em toda a vida da Colônia, torna-se mais forte, cresce a reação nativista e grande parte do clero brasileiro da época envolve-se inteiramente com movimentos políticos abandonando praticamente a ação pastoral. Quanto à prática religiosa do povo — que mantém sua forma peculiar de fé católica, com variadas versões, segundo as diversas regiões, etnias, classes e grupos sociais, e os diferentes componentes originados do chamado sincretismo com outras tradições religiosas — essa vai tomando espontaneamente uma feição própria e leiga que o dito popular resume: "*muito Deus e pouco padre, muito céu e pouca igreja, muita reza e pouca missa*". (Hoornaert, 1977; Lustosa, 1977; Nunes, 1985)

Há uma primeira tentativa do episcopado de reorganizar a Igreja e o catolicismo brasileiro, que tem um marco inicial em 1707 com a promulgação das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* pelo sínodo de Salvador. Mas tal intento não pode ir muito adiante por falta total de quadros, já que em 1723, disposições legais da Coroa determinaram limites de número para a admissão de noviços e noviças nas Ordens religiosas. Também após a Independência, de 1827 em diante, o governo imperial produz numerosa legislação que limita ao extremo a liberdade das Ordens e Congregações; em 1855 são radicalmente proibidas de receber qualquer noviço ou noviça, o que equivale ao decreto de sua extinção. Um dos argumentos apresentados para a defesa de tais medidas foi a decadência e dissolução existentes nos mosteiros femininos. Em 1870, um novo decreto proíbe a re-entrada no Brasil de jovens

brasileiros candidatos à VR, enviados ao exterior para formar-se. Nos meados do século XIX, a Vida Religiosa de origem medieval está, portanto, virtualmente liqüidada no país. (Beozzo, 1980; Hoornaert, 1977; Lustosa, 1977)

Mas um novo quadro histórico se configura no Brasil, na metade do século XIX, novas situações e relações pedem novas respostas e propiciam o surgimento de novos atores e novas práticas sociais. A Igreja européia havia criado e podia oferecer parte desses novos atores e práticas que o Brasil estava pedindo: as modernas Congregações religiosas de "vida ativa", apostólicas e missionárias, masculinas e femininas, constitutivamente dedicadas a tarefas sócio-pastorais variadas, segundo o "carisma" de cada instituição, capacitadas e disciplinadas para cumpri-las com eficiência. Seu grande crescimento em número e em prestígio em seu continente de origem as preparara plenamente para uma ampla expansão "além-mar". O Brasil torna-se então "um país de missão" no horizonte daquelas instituições européias.

Em meados do século XIX os bispos do Brasil lançam um movimento, depois chamado de *revitalização ultramontana*, que tentava retificar o estado de decadência da instituição eclesiástica e de seus quadros, o abandono pastoral do povo católico, as ingerências laicizantes do poder civil — em boa parte constituída de clérigos regalistas — de quem a Igreja ainda dependia juridicamente. Tentava-se, enfim, reorganizar a instituição eclesiástica segundo as orientações do Concílio de Trento que, quase três séculos após sua promulgação, ainda não tinham conseguido impor-se neste país. Esse esforço buscava seu apoio numa relação mais estreita e direta com a Santa Sé, que o movimento conhecido como *ultramontanismo*, na Europa, buscava fortalecer como centro efetivo da Igreja universal, e ficou conhecido como o processo de *romanização* da Igreja Católica no Brasil. A essa tendência, a parte do clero que era regalista e liberal, cuja maior figura foi o Padre Diogo Antônio Feijó, opunha sua própria

proposta reformista que ia no sentido oposto: pretendia, ao contrário, uma quase total autonomia da hierarquia católica brasileira face a Roma. Até 1889 as duas tendências disputaram a influência na vida eclesiástica, até que a República, abolindo de uma só vez a instituição do Padroado e separando Igreja e Estado, deixa aberto o caminho para o prosseguimento da reforma ou romanização com muito maior impulso.

Em seu esforço de restaurar a Igreja no Brasil, os bispos não vão buscar reforços nos velhos conventos femininos e nem crêem que se pode criar uma alternativa autóctone a partir de uma população mestiça e considerada "inculta". O que fazem é tratar de atrair para cá as Congregações religiosas femininas européias de vida ativa.

II. 2. Implantação e desenvolvimento da Vida Religiosa Conventual Ativa no Brasil.

Em 1849 chegam as primeiras Irmãs de São Vicente de Paulo, que oito anos depois já tinham 14 casas no Brasil, ocupando-se do ensino e de hospitais, e em 1858 é a vez das Irmãs de São José de Chambéry abrirem sua primeira casa no Brasil, o Colégio do Patrocínio, em Itu, São Paulo. (Beozzo, 1980 e 1983; Rodrigues, 1962)

Assim como as Congregações masculinas que também chegavam, as novas Congregações femininas estrangeiras concentravam-se nas regiões mais abastadas e nas principais cidades. Dependendo de apoio e donativos para manter suas obras, foi sobretudo aos interesses da oligarquia rural cafeeira emergente e em seguida da burguesia urbana nascente que tiveram de servir, abrindo escolas para suas filhas ou orfanatos e hospitais de caridade para atender aos pobres e desvalidos que começavam a encher as periferias das cidades, pondo em perigo a "ordem pública". (Beozzo, 1983; Nunes, 1985)

Até 1880 já havia 11 (onze) Congregações femininas européias implantadas no Brasil; mais 6 (seis) chegam na década seguinte, 16 (dezesseis) instalam-se de 1891 a 1900, e prosseguem assim vindo para o Brasil num fluxo constante e crescente que resulta na entrada de 76 (setenta e seis) novas Congregações entre 1900 e 1930. Por outro lado, além da entrada dessas instituições estrangeiras, fundam-se, sobre o mesmo modelo das Congregações européias, 20 (vinte) novas Congregações no Brasil, somente no período que vai de 1849, data da fundação das Irmãs do Puríssimo Coração de Maria, em Pelotas, no Rio Grande do Sul, até 1930. Nunes caracteriza então a fase que vai até 1930 como sendo a de implantação — enfrentando eventuais resistências — da Vida Religiosa Feminina apostólica no Brasil, como resultado de várias estratégias articuladas: a da hierarquia católica no Brasil, a das Congregações européias, a das classes dominantes ou emergentes no país e, diríamos nós, também a estratégia das mulheres religiosas pessoalmente animadas por uma mística missionária. (Beozzo, 1983; Nunes, 1985)

A grande maioria dessas Congregações vai se dedicar à educação, através da criação de escolas privadas, mantidas pelas mensalidades pagas pelos pais dos alunos e pelos recursos humanos e materiais enviados pelas suas casas de origem na Europa. Freqüentemente, à escola principal destinada às alunas pagantes, anexavam-se escolas gratuitas para alunos pobres. A partir de Revolução de 1930, o reatamento de relações entre a Igreja e o Estado, fruto do pacto entre Getúlio Vargas e o Cardeal Sebastião Leme, arcebispo do Rio de Janeiro, vai resultar em que a Constituição de 1934 permitirá ao Estado subsidiar as escolas católicas, impulsionando enormemente sua expansão. Nunes considera a fase que vai de 1930 até o final da década de 50 como caracterizada pelo desenvolvimento institucional que se tornaria, segundo ela, o objetivo fundamental dos institutos de VRF ativa no Brasil, configurando uma *"polarização dos*

interesses institucionais sobre o elemento carismático-profético", que considera "*uma das características principais da VR tradicional*" (Beozzo, 1983; Nunes, 1985, p. 36)

Ambos os movimentos, tanto o da importação de institutos religiosos estrangeiros, quanto o de fundação de Congregações brasileiras, vão prosseguir intensos até o final da década de 50. Foram também, em parte, impulsionados pelos conflitos políticos entre Igreja e Estado, guerras, ou outros problemas que atingiam as Congregações religiosas na própria Europa, fazendo com que partir para a missão no Brasil fosse uma saída defensiva para assegurar a sobrevivência dos institutos. Quando tais problemas, ao contrário, impediam a vinda de religiosas estrangeiras para responder à crescente demanda da Igreja brasileira, estimulavam as fundações locais e também, nas Congregações já implantadas, o desenvolvimento da formação das noviças brasileiras no próprio país e a nomeação ou eleição de brasileiras para assumir o cargo de Superiora e a direção de suas instituições, como aconteceu especialmente durante o período da Segunda Guerra Mundial. O grande florescimento de vocações religiosas na Europa e na América do Norte, favorecido pelo ambiente de pós-guerra, na segunda metade dos anos 40, (Bourdieu & St. Martin, 1983) vai novamente estimular a vinda de irmãs estrangeiras em quantidades consideráveis e novas fundações estrangeiras até o final dos anos 50.

A partir dos anos sessenta, com a dramática diminuição das vocações religiosas nos países do hemisfério norte, diminuem significativamente as chegadas de estrangeiras e a manutenção das obras das Congregações aqui estabelecidas vai depender somente das entradas de "vocações" brasileiras e de sua capacitação. As Congregações "nacionalizam-se" marcadamente nesse período, com a substituição de uma maioria de Superioras estrangeiras por brasileiras. Isto vai também ser um fator, cremos, importante na compreensão do surgimento

do movimento que resultou nas experiências de VRI que analisaremos mais tarde. Mas aqui também as coisas estavam mudando em termos de recrutamento: embora o crescimento do número total de religiosas (entradas menos saídas) se mantenha, ainda que a taxas cada ano menores entre 1964 e 1966, até 1967, a partir desse ano as saídas superarão as entradas e o número total de irmãs decrescerá ano a ano. (Nunes, 1985) A partir de 1967, praticamente não haverá mais noviças das classes médias e altas, especialmente ex-alunas dos colégios religiosos. A partir daí, as novas entradas, muito mais raras até os anos 80 — quando experimentarão um novo período de relativo crescimento — serão de origem social quase exclusivamente popular.

É do solo da VRFA que brotarão novas alternativas que vão se concretizar, no Nordeste, na forma das Pequenas Comunidades Inseridas no Meio Popular. Ao contrário das formas alternativas de VRF que identificamos no passado, analisadas no capítulo anterior, as Pequenas Comunidades Inseridas no Meio Popular não surgiram paralelamente à VRF oficial, mas brotaram de dentro da própria vida conventual canonicamente estabelecida e sem romper com ela. [22] Houve exceções, mas, via de regra, a VRI estabeleceu-se, senão sem resistências e lutas, sem rupturas radicais e devidamente reconhecida pela Igreja como forma válida, ao menos "*ad experimentum*". A compreensão do fenômeno das PCIs e de sua transformação implica, portanto, numa compreensão desse solo do qual brotaram e das condições que possibilitaram, num dado momento, a sua concretização.

[22] Apenas em algumas poucas Congregações houve ruptura da instituição gerando dois ramos independentes ou saída em bloco das irmãs que não aceitavam mais a vida conventual.

II. 3. Características da VRCA, solo de onde brotam as PCIs.

Em seu livro *Vida Religiosa nos meios populares* (1985), Maria José Rosado Nunes faz sua análise da forma e do contexto da VRCA existente no Brasil até os anos 50 e 60, que ela chama Vida Religiosa Tradicional e que nós preferimos chamar Vida Religiosa Conventual (VRC). Outros autores que se referiram a esse tema também apresentam análises semelhantes (Beozzo, 1980 e 1983; Libânio, 1980; Codina e Zevallos, 1987). Consideramos desnecessário repetir aqui a análise do contexto, mas procuraremos completar ou contestar os pontos que nos pareceram insuficientes ou inadequados na caracterização da VRCA no Brasil, destacando os aspectos que nos parecem mais importantes para compreender o surgimento, o significado e a evolução da experiência da Vida Religiosa Inserida no Meio Popular no Nordeste, que é o foco de nosso estudo.

II. 3. 1. Uma imagem estática da VRCA

Os autores que trataram da VRCA do século XX no Brasil e na América Latina de modo geral a consideram como uma instituição que permaneceu estável e homogênea, fechada em si e protegida das correntezas da sociedade à sua volta, até os meados dos anos 60, quando então, o "terremoto conciliar" (referindo-se ao Concílio Vaticano II), quase que repentinamente, a teria obrigado a mudar de maneira muito radical:

> *A VR nesses anos* [1900-1950] ***prossegue, de modo geral, na linha do século XIX*** *(...)*
>
> *A VR apostólica vive momentos de* ***estabilidade*** *e até de euforia: grandes instituições,* ***vocações abundantes, centralização administrativa, regulamentação detalhada.***
>
> *Apesar das diferenças existentes entre as Congregações, que se exteriorizam em hábitos, devoções e espiritualidades, na verdade quase todas as Congregações têm* ***trabalho, vida comum, observância e mentalidade bem uniformes. Não há***

> ***confrontação real com o mundo, do qual a VR parece ter-se isolado, formando um reduto separado. (...)***
> *O Concílio Vaticano II. (...)* ***surpreendeu*** *toda a Igreja e também os religiosos.(...)*
> *Agora é* ***a Igreja institucional*** *que. reunida em concílio.* ***pede uma renovação da VR e obriga todas as Ordens e Congregações religiosas*** *a realizarem um capítulo especial de renovação"* [23] (Codina & Zevallos, 1987, p. 64, 65)

Nunes caracteriza o que ela chama de Vida Religiosa Tradicional, e nós preferimos chamar mais precisamente de Vida Religiosa Conventual Ativa, na mesma perspectiva dos autores acima citados, servindo-se do conceito de "instituição total" de Erving Goffman para explicar sua organização interna, destacando na definição de Goffman que se trata de instituições compostas de "*indivíduos com situação semelhante* (...) *separados da sociedade mais ampla por um considerável período de tempo.* " (1985, p.37)

Este tipo de visão sobre a VRF como algo homogêneo, paralisado no tempo e totalmente isolado do resto da sociedade é a visão largamente dominante, como já referimos em nosso primeiro capítulo, na bibliografia disponível, e não sem alguma razão. É essa a imagem que se impõem a olho nu, sobretudo para observadores externos, na sua esmagadora maioria homens, que superestimam a aparência dos prédios e a letra das regras codificadas como fontes para conhecer a VRF real, e pouco interessados numa instituição reservada a mulheres, vistas como de pouca importância para a sociedade em geral. Mas uma pesquisa mais cuidadosa e uma reflexão mais aprofundada nos fazem ver que tal imagem não corresponde e nem poderia corresponder exatamente à realidade.

Na verdade, nessa mesma bibliografia já há dados esparsos que, se criticamente articulados, contradizem em considerável medida — e de maneira crescente na medida em que

---

[23] Grifo nosso.

transcorre o século XX — a aparente homogeneidade que se supõe que existisse entre as Congregações e dentro de cada uma delas, assim como sua suposta estabilidade e o seu aparente isolamento da sociedade circundante,.

Não poderiam ser iguais Congregações fundadas por mulheres no século XVI, em conflito com as determinações da hierarquia tridentina e submetidas à força ao modelo monástico, guardando uma memória de resistência, Congregações fundadas no século XVIII e XIX, muitas vezes pela iniciativa da própria hierarquia masculina da Igreja e segundo um modelo já previamente aprovado e estabelecido, numa Igreja que já tinha avançado muito mais no caminho da estruturação e burocratização institucional, e sob a influência de outro tipo de espiritualidade, muito marcada pelo pietismo devocional, e, enfim, Congregações fundadas no Brasil nas primeiras décadas do século XX, numa Igreja marcada pelo espírito combativo e autoritário do ultramontanismo, dentro de um plano de recuperação da influência social e política da Igreja, em função da utilidade que poderiam ter as freiras dentro desse plano, e muitas vezes simples transposição, sob a estreita orientação de eclesiásticos locais, de um modelo abstrato de institucionalização criado em outro contexto. Se nos fixamos na letra da lei que regia a VR, as Congregações poderiam-nos parecer todas com "*a mesma face*" (Fontette, 1967: 154), assumindo-se delas uma imagem "*monocromática*", na qual nos escapam "*o dinamismo da busca espiritual, as estratégias de expedientes econômicos, e as redes de relações (tanto afetivas quanto políticas) extra e intra-muros que geralmente caracterizam a vida conventual. Dificilmente vemos a tensão e a invenção que resultam do fato de que, institucionalmente, a VRF foi uma filha bastarda das Ordens religiosas masculinas.*" (Gill, 1992:16) Aqui também a roupa estreita do modelo canônico foi-se rompendo nas costuras. Se vamos além dessa imagem formalista e legalista, podemos entrever as amplas diferenças que

certamente marcaram o espírito, a tradição, os mitos e, enfim, a interpretação que diferentes comunidades fizeram e fazem dessas leis e sua prática. A vida conventual ativa no Brasil do século XX foi certamente variada.

Além das diferentes marcas que as origens deixaram na tradição, na espiritualidade, nas prescrições devocionais, nos detalhes dos regulamentos da vida cotidiana e em sua interpretação, várias outras diferenças, muito objetivas, têm de ser consideradas. Houve evidentemente marcantes diferenças culturais entre o extremo das Congregações já muito internacionais, com dois ou três séculos de memória passada de geração em geração, incluindo turbulentos episódios de mudança histórico-social e religiosa, que já em seu continente de origem exerciam o ofício de educadoras, e que aqui compunham, muitas vezes, comunidades que misturavam várias nacionalidades e, no outro extremo, as pequenas Congregações fundadas localmente no Brasil do princípio do século, por vigários de paróquias e grupos de moças sinceramente piedosas e dispostas a servir o próximo porém com horizontes culturais necessariamente muito curtos.

Outra diferença fundamental entre as Congregações está no seu estatuto jurídico: enquanto muitas das Congregações européias gozavam do que se chamava "direito pontifício", isto é, dependiam diretamente do Vaticano para questões jurídicas, tendo a Superiora Geral grande autonomia para gerir o cotidiano do instituto, a maioria das Congregações brasileiras eram de "direito diocesano", submetidas diretamente à autoridade eclesiástica local, até para a simples transferência de uma irmã de uma casa para outra. Vários textos histórico-edificantes de Congregações brasileiras que consultamos deixam ver claramente a frequência e o detalhismo dessa ingerência dos eclesiásticos locais. Evidentemente, isso implica em grandes diferenças quanto ao poder, a autonomia e a auto-confiança que tinham para determinar seu

estilo de vida comunitária e suas atividades, diferença essa que se fará sentir claramente no momento do surgimento e do desenvolvimento da Vida Religiosa Inserida. É certo que essa maior autonomia das Congregações de direito pontifício, em si mesma, não queria dizer necessariamente maior autonomia de seus ramos brasileiros, e podia significar, ao contrário, uma submissão a decisões e modelos calcados nas formas tradicionais dos países de origem. Tal dependência podia ir ao extremo de se copiarem, em clima tropical, os pesados hábitos de lã e as plantas arquitetônicas das "casas-mães" de países frios, mas tais extremos não parecem ter sido a regra geral, pelo menos já nas décadas de 50 e 60.

Vários testemunhos e documentos que obtivemos confirmam o fato, aparentemente paradoxal, de que os ramos brasileiros das Congregações estrangeiras, em muitos casos, puderam ser muito mais flexíveis na sua aplicação das Regras e Constituições no Brasil e muito mais abertas à mudança do que a maioria das Congregações fundadas no próprio país. Tal flexibilidade se deve provavelmente à maior autonomia frente ao clero e ao episcopado e frente às famílias da classe média e da burguesia locais, a uma experiência-memória mais rica de diferentes culturas e realidades históricas e geográficas, das peripécias na aventura de trasladar-se e fundar novas casas em países desconhecidos e de períodos de profundas perturbações e mudanças sociais na Europa que já as haviam obrigado freqüentemente a abandonar, ainda que provisoriamente, a observância estrita de suas regras e mesmo a modificá-las definitivamente. (Dufourcq, 1993; Derréal, 1965; McNamara, 1996; Limongi, 1998)

Outras diferenças importantes viriam dos vários tipos de ação apostólica, social e cultural que assumiram e das necessidades de capacitação e de contactos com diferentes "clientelas", com parceiros e com autoridades civis que elas exigiam. Como diz Katherine Gill, *"...podemos achar difícil imaginar como mulheres escondidas por trás de muros podem ter*

contribuído significativamente para a cultura do outro lado [do muro]. *Mas,* (...) *muros podem ser bastante permeáveis*" (Gill, 1992:16) As Congregações dedicadas principalmente à educação, com o esforço de responder às crescentes exigências do Estado republicano em matéria educacional para que suas escolas fossem reconhecidas, tiveram que qualificar-se profissionalmente como educadoras e professoras. Isso levará a que, já em 1932, a Congregação das Cônegas de Santo Agostinho obtenha a aprovação do Estado para criar, em São Paulo, uma Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL), que funciona já em 1933, para ministrar educação superior às moças cujas famílias não as queriam ver nas faculdades públicas, laicas e predominantemente masculinas, e às religiosas das diferentes Congregações de educadoras. Para poder arcar com esse empreendimento, já nos anos 30 começam a enviar suas Irmãs brasileiras para obter o doutorado na Universidade de Lovaina, na Bélgica (procedimento interrompido pela 2ª Guerra Mundial e retomado logo após a guerra). Serão seguidas, em 1937, pelas religiosas Ursulinas, que criarão sua FFCL no Rio de Janeiro e a partir daí, por várias outras Congregações que vão multiplicando escolas superiores para mulheres, em várias regiões do país, principalmente escolas de Serviço Social, de Enfermagem, e FFCLs para a formação de professores, que respondiam à sua própria necessidade de quadros e à necessidade da sociedade brasileira de pessoal qualificado nesses campos que se abriam para a atividade profissional feminina. Desde então, as religiosas procurarão, em números crescentes, a graduação e a pós-graduação nas universidades católicas e mesmo públicas do Brasil e da Europa. É provável que uma pesquisa específica nos mostre que, pelo menos até o início da década de 60, a proporção de mulheres pós-graduadas, entre as freiras, ultrapassava de muito a porcentagem correspondente na população feminina escolarizada em geral[24]. (Azzi,

[24] É possível que este dado já exista sem nosso conhecimento, uma vez que não nos estendemos especialmente na

1995) Mesmo que as freiras universitárias não tenham participado diretamente, certamente tomaram conhecimento e foram questionadas pelos intensos debates que cruzavam os movimentos estudantis e o meio acadêmico em geral e os faziam repercutir de alguma forma em suas comunidades religiosas.

Já em 1944 funda-se a Associação de Educadores Católicos (AEC) que reúne sobretudo os diretores de escolas católicas e posteriormente, nos anos 50, a Conferência dos Religiosos do Brasil que passa a promover atividades formativas conjuntas onde participam membros das várias Congregações. Em todos esses espaços, encontravam-se e comunicavam-se religiosas de comunidades diferentes, e sua variedade de interpretação e de estilo da VR certamente se confrontava, causava inquietações, críticas, tensões, nesses espaços e nas suas comunidades de origem, enfim, criava um forte dinamismo.

Os diferentes tipos de ação a que se dedicavam as freiras implicavam em contactos cotidianos não só com diferentes clientelas mas também com as famílias e variados meios sociais dos quais provinham alunas, órfãos, anciãos e pacientes dos quais se ocupavam, com seus funcionários leigos e com as autoridades públicas que as supervisionavam, as reconheciam e, muitas vezes, as subsidiavam. Desde a década de 30, os debates sobre a "escola nova", a laicidade do ensino público, a renovação e modernização do sistema educacional se intensificaram no país e repercutiram fortemente nas escolas católicas, trazendo a discussão e tensões também para dentro das comunidades religiosas de educadoras e criando diferenciações em seu interior. Grande número das Congregações que se dedicavam a hospitais, asilos, orfanatos e até prisões femininas o faziam não em instituições próprias, mas sim prestando serviço em instituições públicas. Religiosas estiveram envolvidas com as primeiras tentativas da

---

pesquisa da VRF anterior aos anos 60 e nem pudemos conhecer toda a bibliografia porventura existente.

Igreja de estabelecer serviços de assistência e educação popular junto às populações mais pobres e marginalizadas, como a Assistência ao Litoral de Anchieta (A.L.A), da diocese de Santos, assumida já nos anos 30 pelas religiosas Cônegas de Santo Agostinho, que atuava em todo o litoral paulista por meio de "caravanas educativas" , visitando periodicamente as ilhas e os povoados isolados nas praias e na Serra do Mar. (Pereira Leite, 1986; Rolim, 1998) Todas essas atividades traziam o "mundo" para dentro dos muros dos conventos, exigiam freqüentes saídas do convento para o "mundo" e as exceções às regras de clausura foram se multiplicando no decorrer das décadas, sobretudo após 1940. Acrescente-se ainda que muitas das Congregações tinham irmãs "conversas" ou "coadjutoras", não submetidas à clausura, que atuavam em geral junto à população pobre, através de paróquias e centros de trabalho social, trazendo depois para dentro de seus conventos relatos de suas experiências e observações que também causavam inquietação e provocavam desejos de mudança entre as irmãs enclausuradas. Encontramos testemunhos e documentos que atestam que, já no início dos anos 50, havia Congregações onde o questionamento das regras e estruturas oficiais da VRFA chegava aos seus capítulos gerais, motivado sobretudo pelos limites que colocavam à ação apostólica e social, e ensaiavam-se mudanças bastante significativas nessas estruturas para acompanhar a prática que já vinha mudando por sua própria conta. (Pereira Leite, 1986)

Não se justifica, portanto nenhuma afirmação generalizante de que as comunidades religiosas femininas ativas no Brasil permanecessem fortemente isoladas e ignorantes do que se passava na sociedade em geral. Tampouco se pode crer que havia uma homogeneidade interna nas comunidades conventuais, que todas as Irmãs viviam da mesma maneira e pensavam da mesma maneira sobre seu cotidiano, suas obras e o mundo em que se inseriam. É certo que houve Congregações ou comunidades que realmente poderiam ser descritas como estáveis,

homogêneas e fechadas, ignorantes do mundo à sua volta, mas consistiam, sem dúvida, em apenas um dos extremos de uma gama de possibilidades.

II.3.2. A VRCA frente aos conceitos de "instituição total" de Erving Goffman e "instituição disciplinar" de Michel Foucault

Os traços da "instituição total" de Goffman que Nunes escolhe como adequados para a análise da VR — ainda que o faça "*considerando as críticas e restrições feitas a essa classificação*"[25] — afirmando que "*se não em sua globalidade, ao menos alguns de seus elementos de análise podem aplicar-se a esse tipo de VR*". Os traços da instituição total que destaca são os que se incluem na sua definição mínima dada por aquele autor:

> "*...um local de residência e trabalho onde um grande número de indivíduos com situação semelhante, separados da sociedade mais ampla por um considerável período de tempo, levam uma vida fechada e formalmente administrada*". (Goffman, citado em Nunes, 1985, p.37)

A mesma autora ressalta ainda que nos conventos, como nas instituições totais de Goffman, são "*as atividades diárias rigorosamente estabelecidas em horários*", diz ela, "*como uma das formas de se estabelecer controle sobre as pessoas*". (Nunes, 85, p.38)

Pensamos já ter demonstrado que aqueles traços tomados de Goffman não definem senão aparentemente a VRCA real. Não nos parece, além disso, muito útil considerar apenas parcialmente os traços componentes do modelo de instituição total criando por Goffman, sem considerar o conjunto teórico que dá sentido próprio a cada um de seus elementos. Tratamos,

---

[25] Nunes não especifica a que críticas se refere, mas em geral, as críticas ao conceito de "instituição total" de Goffman se devem ao fato de que seu modelo para construí-lo foi o das instituições para internamento de doentes mentais, com um forte viés na caracterização de tais instituições como nocivas e opressivas, já que ele sempre manteve uma atitude militante em favor da desisntitucionalização do tratamento psiquiátrico, e que a partir da observação direta de apenas esse tipo de instituição estendeu o conceito a outos tipos.

então, de retomar todo o significado que tem esse conceito na teoria do sociólogo canadense para verificar até que ponto ajuda a compreender de fato a VRCA. Instituições totais, para Goffman, são aquelas em que **um grande número de internos é submetido à autoridade praticamente absoluta de um pequeno grupo** (*staff*) ou a uma única pessoa, que exercem o poder interno, como nos campos de concentração, prisões, hospitais psiquiátricos, quartéis, navios militares, internatos educacionais e... conventos. Embora tendo objetivos diferentes, todos esses tipos de instituição teriam características comuns que as poderiam reunir sob o conceito de instituição total: **confinados num espaço rigorosamente delimitado** (um prédio), que é ao mesmo tempo **local de residência e de trabalho**, os internos estão **isolados do mundo exterior**, separados dos contextos sociais de onde vieram, e inteiramente envoltos em uma **situação que determina todos os aspectos de sua vida e que lhes impõe forçosamente uma definição de si mesmos limitada e oficial.** A admissão a essas instituições se faz sempre através de algum tipo de **ritual** que significa o **despojamento de sua identidade anterior e a entrega total à instituição para ser transformado, modelado por ela**, e há uma **clara e rígida distinção entre o *staff*** que controla o conjunto — pois o *staff* geralmente tem uma vida "normal" fora da instituição — **e os internos enclausurados** nela. O resultado buscado e obtido pelas instituições totais, é o de **destituir o *self* do interno de quase toda consistência autônoma**, de modo que a este só resta **resistir interiormente** à total absorção pela instituição, resistência essa que só pode se expressar através de **quase invisíveis** gestos de desobediência, tênues "**movimentos de liberdade**" que constituem, porém, uma necessária **camada de *"underlife"*** que persiste viva sob o peso e o poder de qualquer a instituição total. O *self* do interno pode resistir surdamente, mas não pode triunfar. (Goffman, 1961)

Aparentemente, vista de fora e segundo a letra de suas próprias Regras, suas detalhadas

Constituições e os capítulos do Código de Direito Canônico que a regiam[26], podemos ser tentados a caracterizar VRCA como uma das formas dessa instituição total. Segundo a letra da lei, 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 a "clausura" — onde se passavam as atividades da vida privada da comunidade, todas elas regidas por horários determinados e rotineiros, e onde era vedada a entrada a qualquer pessoa não pertencente à comunidade — a capela semi-pública, e os espaços destinados à obra educacional, de saúde ou de assistência social a que se dedicavam, com seus pátios, jardins, pomares sempre cercados por muros altos. Ao ingressar na comunidade religiosa, a noviça devia, em certa medida, abandonar os sinais externos de sua identidade social anterior para assumir aquela que seu estatuto de religiosa lhe impunha, o que era claramente significado pelos rituais — de iniciação e de passagem de uma etapa a 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-lhe os cabelos, despojava-se de todo tipo de propriedade pessoal, até mesmo dos objetos mais comezinhos da vida cotidiana, que passavam a ser "do comum", etc.; devia mesmo prostrar-se por terra, durante tais rituais, simbolizando a "morte para o mundo" em vista de assumir uma nova vida; fazia voto de obediência às regras e regulamentos que regiam a vida comunitária e a vida de trabalho, assim como de obediência à superiora local e superioras "maiores" (regional, provincial, geral).

Segundo Nunes (1987), a limitação do conceito de Goffman para classificar os

---

[26] Para toda a descrição da vida conventual que fizermos neste texto, utilizaremos a forma verbal do passado imperfeito, porque não realizamos nenhuma pesquisa e nem encontramos nenhuma documentação que a descreva em sua atualidade.

conventos femininos estaria no fato de que a análise desse sociólogo se refere principalmente a instituições onde a introdução do interno é forçada, enquanto que "*no caso dos conventos, a filiação é voluntária, a decisão de entrar para os quadros da instituição é pessoal.*" A autora faz essa ressalva, porém, para prosseguir dizendo que :

> *Esta característica leva, com grande facilidade, a uma leitura positiva de todo esse processo e certas práticas repressivas chegam mesmo a ser buscadas pelos componentes do grupo: práticas de mortificação, humilhações voluntárias, etc. Assim, as justificativas para tais práticas são facilmente interiorizadas. Articulam-se então um discurso ideológico legitimador e práticas repressivas numa coerência quase perfeita.* (Nunes, 1985, p. 40.)

Parece, então que para essa autora, a escolha relativamente livre que está na origem da entrada na VR, não passa, praticamente, de um fator a mais de sujeição, pela aceitação e legitimação da repressão que ela produz. Para Nunes, também os votos (de pobreza, castidade e celibato e obediência e eventualmente um quarto voto apostólico, ou de "mansidão", ou de "humildade", etc..) constroem-se "*como ideologia sustentadora da estruturação rígida, hierarquizada, desse tipo de VR*" (p. 41). É essa a leitura que ela faz da fala de uma de suas entrevistadas (Conceição) que diz:

> *...no convento era uma vida de poder centralizado, as decisões sempre vieram de cima, mas a gente tinha sempre muita alegria entre as mais jovens, muita espontaneidade, mas assim uma espontaneidade de quatro paredes... Mas eu me lembro bem daquele clima dos longos corredores e uma certa ingenuidade e todo o mundo seguindo o rebanho.* (Nunes, 1985, p. 40)

Para nós, porém, essa mesma fala permite uma outra leitura: o sistema da obediência religiosa não era geralmente vivido pelas irmãs como opressão e nem como destituição de sua própria identidade — ou de seu *self*, nos termos de Goffman — era vivido como "natural"; porque para elas tal obediência era **cheia de sentido**, como caminho de busca da salvação e do

serviço a Deus; parece-nos evidente, nessa mesma fala e em muitas outras semelhantes que encontramos, que só retroativamente, na medida em que houve uma mudança ou uma realocação do sentido do serviço a Deus, da salvação, e portanto da obediência, — que analisaremos mais adiante — é que a disciplina, ou a ascética, conventual vai ser geralmente percebida como uma relação de autoritarismo e repressão, ou opressão.

Considerar a obediência religiosa, no quadro da VRFA do século XX, simplesmente como submissão à repressão, comparável àquela que se encontra nos cárceres, manicômios, campos de concentração e semelhantes, é atribuir às estruturas formais das relações sociais, às suas exterioridades, um primado quase absoluto para a explicação da existência social, relegando a subjetividade dos indivíduos nela envolvidos à uma quase total irrelevância, própria de um pensamento sociológico hoje dificilmente sustentável. Ora, seria incompreensível que mulheres "normais" — e jamais se provou e nem sequer se levantou seriamente a hipótese de que as religiosas em geral não o fossem —, muitas delas com educação de nível superior e outras alternativas de vida social e econômica satisfatória, optassem livremente, em grandes números[27], por colocar-se e permanecer, sem coação física, em uma instituição na qual a prática cotidiana fosse simplesmente a repressão e o resultado buscado e obtido fosse o de **destituir o *self* de quase toda consistência autônoma,** como o diz Goffman (1961).

Ainda que pudéssemos supor uma tão tremenda eficácia repressiva do sistema conventual, porque potencializada pela legitimação religiosa, é absurdo imaginar que ela se impusesse instantaneamente, num passe de mágica, no momento em que a candidata cruzasse a porta do convento. Se não fosse assim, porém, como explicar, sem a coerção física, a permanência e a submissão inicial das noviças a um regulamento — normalmente muito mais

---

[27] Aqui falamos do século XX; já nos referimos ao internamento involuntário nos conventos medievais e coloniais.

estrito nas fases de iniciação do que para as professas perpétuas — antes de serem longamente submetidas ao processo paulatino de repressão/mistificação/legitimação que deveria produzir esse efeito? Mais absurdo ainda, a nosso ver, seria supor que essa tremenda eficácia repressiva pudesse exercer-se sobre as pessoas que optam pela entrada num convento **anteriormente** a essa entrada, de modo que, na realidade, a escolha de entrar não fosse verdadeira escolha mas já simples submissão.

Assim, mesmo se a vida concreta dos conventos correspondesse à risca às leis e regras formais que a codificavam, não nos parece possível compreendê-la se o quisermos fazer fundamentalmente através do conceito de repressão. Acrescente-se, porém, o fato de que, na vida real das comunidades de vida ativa [28], os minuciosos regulamentos, muitas vezes datados do século XVII ou XVIII, eram muito mais apenas uma referência geral, cuja aplicação comportava inúmeras e crescentes exceções formalmente autorizadas, seja pelas superioras seja pelas autoridades eclesiásticas, e freqüentes infrações implicitamente autorizadas pelas próprias leis e ritos prescritos. De fato, a praxe conventual e suas próprias regras escritas incluíam uma série de ritos pré-formulados de acusação, de pedido de perdão e de penitência, freqüentemente utilizados na vida cotidiana, muitas vezes de forma quase mecânica, cuja própria existência era, a nosso ver, a afirmação tácita de que as minúcias do regulamento provavelmente seriam infringidas, e que eram também um guia para que se pudesse avaliar até onde as infrações seriam toleradas sem levar à exclusão da instituição. É importante assinalar que, no caso da VRC do século XX, a punição máxima para a pessoa intoleravelmente desobediente era a expulsão, a volta ao "mundo" e não o confinamento em cela forte, ou coisa semelhante, como nas demais instituições incluídas por Goffman no conceito de instituições totais. A nosso ver,

---

[28] Nada podemos dizer aqui das comunidades de vida contemplativa e clausura estrita que não estudamos.

essa diferença por si só, revelando que a instituição conventual é atravessada por um vetor contrário ao que atravessa aquelas outras instiuições, já basta para excluí-la do conceito construído por Goffman.

Max Weber (1997 [1922]) nos ensina que a ação social e as instituições sociais, enquanto entrelaçamento duradouro de ações individuais mutuamente referidas, só são compreensíveis, e podem sê-lo plenamente, a partir da interpretação do "sentido visado" pelos seus atores ou sujeitos e das complexas "conexões de sentido" que eles atribuem às suas práticas. Eliminada a hipótese de coerção física — que não cabe à VRCA do século XX — a forma de vida social que existia nas instituições que analisamos aqui, com suas características, torna-se plenamente compreensível pelo sentido que lhe atribuíam as pessoas nelas envolvidas, sentido esse racionalmente referido a fins e valores explícitos e coerentemente articulados, cuja força acrescenta-lhe ainda o sentido da satisfação afetiva e emocional proporcionada pela própria realização, com sucesso, dos atos requeridos — como a "alegria" à qual se referia a entrevistada de Nunes que cotamos.

Se as freiras aceitavam e mesmo buscavam as penitências, mortificações e pequenas humilhações cotidianas da vida conventual, não terá sido apenas por força de uma vontade repressiva da instituição e da capacidade de convencimento e legitimação dessa repressão pelo seu discurso ideológico-religioso. Porque o discurso simbólico-místico que explicava e dava sentido aos detalhes da vida conventual, muito antes de ser "inculcado" e constantemente reforçado pelas práticas "repressivas" no interior da instituição, foi a razão e o **sentido** da opção pela entrada no convento das pessoas que compõem a própria instituição da VRCA (salvadas as exceções). O sentido da opção pela VR, para as que o faziam, era fundamentalmente, e continua sendo segundo os testemunhos que obtivemos das jovens

religiosas das PCIs que entrevistamos, o "seguimento" ou a imitação do Cristo que passa pela morte, livremente aceita, para ressuscitar, seguimento do Cristo que, como diz Paulo na Epístola aos Filipenses (cap.2, v. 6-9a): *"..tinha a condição divina, mas não se apegou à sua igualdade com Deus. Pelo contrário,* ***esvaziou-se a si mesmo, assumindo a condição de servo*** *e tornando-se semelhante aos homens. Assim apresentou-se como simples homem,* ***humilhou-se a si mesmo, tornando-se obediente até à morte,*** *e morte de cruz! ".* [29] É o tema da *quenose* [30], central no conteúdo da fé cristã, parte essencial justamente de sua fundação carismático-profética e não propriamente marca do discurso de uma instituição que se caracterizaria pela *"polarização dos interesses institucionais sobre o elemento carismático profético"* (Nunes, 1985, p. 36). Na verdade, como verificaremos mais adiante, não será por uma rejeição do tema da *quenose*, mas por uma re-elaboração de sua tradução concreta, por uma descoberta de outra forma, entendida como "mais radical" ou "mais verdadeira", de realizá-la que as freiras deixarão os conventos para buscar a inserção no "mundo" dos pobres.

Pode-se, além disso, suspeitar ainda mais da força repressiva de tais mortificações e humilhações penitenciais, já que eram quase todas codificadas minuciosamente pelas regras internas, para evitar abusos, e era proibido auto-aplicar-se qualquer tipo de mortificação física (jejuns, vigílias, uso de cilícios, auto-flagelação, etc..) que não fosse expressamente permitida pela superiora e/ou pelo confessor. As mortificações e humilhações penitenciais era todas ritualizadas, em geral pequenos gestos padronizados para cada tipo de falta, que em si não seriam especialmente penosos sem o revestimento simbólico penitencial. Sua repetição

---

[29] Grifo nosso.

[30] Quenose (κενωσις): auto-aniquilação de Cristo, "esvaziou-se a si mesmo" : Filipenses 2. 6-11 . 2 Cor. 8.9 (Van Den Born. 1977: 1247) . Usaremos aqui. e mais adiante para referir-nos também a outros temas tológico-espirituais. o vocábulo grego porque esta foi a forma de referir-se a eles que se tornou comum nos meios católicos a partir do final dos anos cinqüenta e nas décadas seguintes.

formalista e previsível as rotinizava e retirava-lhes grande parte da força punitiva que pudessem ter inicialmente, além de que levava a duvidar de sua eficácia como treinamento e instrumento de conversão, dúvida essa que vai ser um dos fatores de seu paulatino abandono, muito antes de que mudasse a legislação que a regulava.

Não queremos de nenhum modo dizer que, na vida conventual, as religiosas não fossem freqüentemente reprimidas ou auto-reprimidas em seus desejos, impulsos, curiosidades, na vida cotidiana, provavelmente em intensidade maior do que a repressão que atinge a média das pessoas vivendo em sociedade, nem que não tivessem, freqüentemente, de aceitar programas de vida e trabalho que contrariavam seus desejos e aspirações pessoais (transferências para um lugar distante com o abandono de um trabalho anterior gratificante, estudos que não lhes interessavam e 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 que não deveria ser assim, mas como um caminho positivo de libertação e de transformação pessoal, de *metanoia*[31], de conversão, outro tema central na espiritualidade cristã, ou como *ascese,* tema também próprio da tradição cristã mais antiga, entendida como treinamento para tornar-se cada vez mais disponível e capaz de responder aos apelos de Deus e às necessidades do serviço ao próximo. Todo esse conjunto de práticas que se poderiam considerar, vistas de fora e em bloco, como repressivas, entendiam-se como meios eficazes para obter fins considerados perfeitamente válidos: a *koinonia*[32] — comunhão, participação na natureza, na vida, na missão e na paixão do

---

[31] (μετανοια) Conversão, transformação moral e religiosa — uma total "reviravolta interna, que tem as suas consequências para todos os campos da ação humana" (Van Den Born, 1977: 292-294)

[32] (κοινωια), "comunhão", "união, íntima relação, sobretudo na ação". (Van den Born, 1977:1121)

Cristo e construção da comunidade e da comunhão com os irmãos — e a *diaconia* [33] — serviço a Deus através do serviço ao próximo. Toda essa temática mística, que compunha o sentido da VRFA compartilhado pelas religiosas, era reavivada regularmente por (em geral) uma hora diária de meditação pessoal, pelas leituras espirituais individuais e coletivas e pela própria liturgia das horas recitada a intervalos regulares durante cada dia da vida.

É por tudo isso que várias de nossas entrevistadas, e também as entrevistadas por Nunes, dizem que aquilo tudo então lhes parecia "muito natural", e só retroativamente é que vai ser considerado como repressão. Paradoxalmente, talvez, essas práticas, depois consideradas repressivas, podiam ser vividas como práticas libertadoras, porque percebidas como meios eficazes para a realização o mais perfeita possível da união profunda com Deus, do serviço concreto, do apostolado, da missão, da caridade a que se propunham. Isto significa, provavelmente, que as exigências das regras conventuais e das ordens das superioras eram mais facilmente aceitas como positivas para aquelas irmãs cuja vida concreta e trabalho cotidiano estavam mais próximos ao fim ao qual a instituição se propunha, isto é, as irmãs diretamente envolvidas nas atividades-fins (as professoras, as enfermeiras, as que lidavam diretamente com sua "clientela") e certamente eram mais freqüentemente sentidas como repressão pelas irmãs que se encontravam mais afastadas da satisfação que a realização desses fins poderia trazer, aquelas que se dedicavam unicamente às atividades-meios, a tarefas internas e domésticas (a cozinha, a lavanderia, etc...). É evidente que jogava aqui também toda a questão das diferentes origens de classe, do caráter de identificadores da pertença de classe que têm os diferentes tipos de trabalho, e as diferenças de prestígio pessoal a isso inerentes, assim como uma série de diferenças de tratamento (por exemplo, a dispensa do "silêncio sagrado" ou de participar nas

---

[33] (διακονια) do grego diácono, aquele que está a serviço de um mestre ou de uma comunidade.

tarefas domésticas) e liberdades de movimento concedidas a uma parte das irmãs como necessidades de seus encargos apostólicos e profissionais e percebidas como privilégios excessivos pelas demais, o que podia ser verdadeiro em muitos casos. Também esse último fato certamente, ao criar tensões e contradições, como em todo grupo atravessado pelas divisões e contradições de classe, criava dinamismo. O cotidiano da vida conventual pode certamente ser visto como um campo permanentemente perpassado, em todas as direções, por jogos de poder nos quais todos os atores, mesmo aqueles destituídos de autoridade institucional e submetidos a ela, desenvolvem suas táticas, perdem e ganham, submetem-se ou resistem. Como diz Michel Foucault:

> *"... lá onde há poder há resistência e, no entanto, (ou melhor: por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade (...) Não existe, com respeito ao poder, um lugar da grande recusa (...) Mas sim, resistências no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição não podem existir senão no campo estratégico das relações de poder. (...) Elas não são o outro termo das relações de poder: inscrevem-se nestas relações como interlocutor irredutível".* (Foucault, 1979, p. 91)

Mas, se todo sentimento de repressão ou de desigualdade injusta provoca movimentos de resistência nas pessoas sadias, é importante notar que não foi, em geral, das camadas de religiosas oriundas de classes subalternas e, de certo modo mantidas nessa posição pela divisão de tarefas e direitos na vida conventual, que surgiram as iniciativas de contestação e mudança desse modelo de VR, como veremos mais adiante.

Outro aspecto incluído no conceito de instituição total de Goffman, e também afirmado pelos outros autores que consultamos, é o da VRC como separação total do mundo exterior. É verdade que uma certa separação do mundo exterior era buscado pelas próprias freiras,

individualmente, quando da sua postulação à VR, porém, no período histórico ao qual nos referimos aqui, tinha certamente, para elas, muito mais o significado de uma escolha positiva de viver num espaço sagrado e favorável a seu crescimento espiritual, escolha do melhor caminho, "*da porta estreita*", da "*melhor parte*", de abandonar as distrações do "mundo" para abrir-se atentamente à revelação de Deus e às necessidades do próximo, segundo a reinterpretação contemporânea da tradição da *anacorese*[34], a *fuga mundi*, muito antiga na tradição cristã, à qual já nos referimos em nosso primeiro capítulo.

Por outro lado, se no convento "tudo era sagrado", como o nota Nunes (1985,p. 46), o "silêncio sagrado", o "sagrado hábito", a "Santa Regra", etc., não nos parece que se atribuísse às coisas em si uma sacralidade própria, ou "aura sacral', mas sim que se queria com isso significar o caráter de meios para um fim sagrado: o serviço de Deus e do próximo, a missão. Tanto que a posterior mudança não se dará, no caso das PCIs do Nordeste, em direção a uma dessacralização do cotidiano, em direção à secularização; bem ao contrário, a mudança dá-se no sentido de uma re-elaboração do lugar do sagrado, através do reconhecimento da sacralidade do pobre e da pobreza, na sua forma concreta de "classe trabalhadora explorada" ou de "populações excluídas". Sagrado será o cotidiano popular vivido, com fé, na pobreza, na favela, na periferia da grande cidade, no meio rural ameaçado de expulsão, etc. porque aí estará o lugar da nova concepção de missão e apostolado que dá sentido à VRCA, sagrada será a "sabedoria do povo" porque aí estará o lugar de uma nova concepção da ação e da revelação do Espírito de Deus e assim por diante.

Tal centralidade do objetivo apostólico, que é típico da Vida Religiosa Ativa como chave do significado dos demais elementos do seu cotidiano, vai fazer com que seja justamente

---

[34] (αναχορεσις) "ação de retirar-se", pelo lat. anachorese. (Aurélio)

o questionamento da validade ou da importância apostólica das obras tradicionais da VR o fator mais decisivo para provocar a resignificação e o abandono ou a profunda transformação das práticas cotidianas, com o surgimento da Vida Religiosa Inserida (VRI).

Há outro ponto que, a nosso ver, torna ainda mais inadequado o conceito de Goffman para caracterizar a VRFA, fazendo com que seu uso contribua mais para obscurecer do que para iluminar o objeto estudado. Um aspecto central no conceito de instituição total é a separação radical entre o *staff* — aqueles que detêm o poder na instituição — e os internos. É sobre essa oposição que Goffman constroi toda a sua análise das relações sociais no interior de tais instituições. Ora, ainda que aceitemos como tal a noção de poder aí implícita — que Michel Foucault (1975, 1988) nos leva a criticar radicalmente —, como alguma coisa que está situada em algum lugar na sociedade ou numa coletividade e ausente em outros, não podemos identificar o tipo de poder e de autoridade que se encontrava nos conventos da VRCA e suas relações com suas "súditas" com a relação que Goffman descreveu no seu modelo de instituição total. Na verdade, nas Congregações religiosas ativas, as superioras e suas assistentes ou conselheiras, e outros cargos de autoridade parcial — o que poderíamos chamar de *staff* — são eleitas, direta ou indiretamente (através de colégios eleitorais, os "capítulos", eleitos a partir do voto universal das irmãs professas) dentre as próprias irmãs e, virtualmente, qualquer das irmãs professas perpétuas pode vir a ser superiora local, provincial ou geral[35]. O tempo de mandato das superioras, assim como as possibilidades de reeleição, são limitados pela sua própria legislação, e já o eram muito antes do concílio Vaticano II, provavelmente na maioria das Congregações. O status de autoridade na VR é revertido, depois de cessado o

[35] É preciso ressalvar, porém, que até as mudanças de legislação dos anos 50 e 60, em muitas Congregações havia duas ou até três categorias de irmãs, e que nesse caso somente as geralmente chamadas "coristas" podiam ser superioras.

mandato, tornando a pessoa em questão a ser um simples membro da comunidade submetido como as outras à obediência [36]. Acrescente-se, ainda, que o próprio Direito Canônico garantia a qualquer religiosa o acesso a diversas instâncias de apelação contra a autoridade de sua Congregação, através de mecanismos como a passagem obrigatória de todas as religiosas pelo confessionário — sem porém a obrigação de confessar-se, mas sim para garantir a sua possibilidade de comunicar-se secretamente com alguém de fora da instituição — quando da visita mensal igualmente obrigatória do "confessor extraordinário" nomeado pelo bispo e não pelas superioras da Congregação; assim, embora pudessem ocorrer e certamente ocorressem situações excepcionais, como a existência de superioras com personalidades patologicamente autoritárias, situações extremas e irregulares, as próprias regras internas e eclesiásticas previam saídas corretivas, de modo que dificilmente poderiam durar por muito tempo. É evidente que o exercício da autoridade ou do poder nessas condições não pode ser o mesmo a que se refere Goffman em suas instituições totais, sobretudo porque, neste caso não há contradição, em princípio, entre os objetivos da instituição, representados pelo grupo (*staff*) que exerce a autoridade, e os objetivos dos demais membros da comunidade, ou das "internas" no vocabulário de Goffman.

É importante notar que é na própria obra de Goffman que já está o engano de envolver com um mesmo conceito, o de instituição total, os conventos religiosos ao lado dos manicômios — que ele pesquisou diretamente — e de uma série de outras instituições concretas nas quais, por uma contradição fundamental entre os objetivos da instituição e os interesses dos indivíduos, a internação involuntária (manicômios, penitenciárias, campos de

---

[36] Não é sempre o caso em todos as formas de VR: em muitos mosteiros de vida comtemplativa, inteiramente enclausurados, como nas Abadias beneditinas, pelo menos até os anos 60, o cargo de abade ou abadessa era vitalício.

concentração) e a coerção física (que inclui, além daquelas, também as unidades militares) é que constituem a própria instituição que, sem elas, cessaria provavelmente de existir. Nunes apenas o continua, provavelmente apoiada por sua entrevistadas que, no período em que realizou sua pesquisa, insistiam naquela interpretação retroativa da Vida Conventual como repressão/opressão, como forte arma argumentativa em sua luta por fazer valer o modelo da Vida Religiosa Inserida nos meios Populares como a "verdadeira" Vida Religiosa que deveria substituir o modelo anterior.

Toda essa discussão que acabamos de fazer tem a intenção de verificar não só a pertinência do conceito de instituição total para compreender a natureza da vida conventual, mas também das caracterizações da VRFA, como a de Nunes e dos outros autores que referimos, que centram sua análise no pressuposto de que o binômio repressão/submissão é um de seus principais traços definidores, até meados dos anos 60 deste século e que teria sido, então, modificado a partir de um fato externo à VRFA, o Concílio Vaticano II.

Pode parecer que, estendendo-nos longamente na reflexão sobre a Vida Conventual, estejamos nos afastando demasiadamente de nosso objeto específico de estudo, as Pequenas Comunidades Inseridas no Meio Popular; entendemos, porém, que sem essa discussão não podemos compreender realmente o como e os porquês de seu surgimento no interior da VRFA, e portanto tampouco poderíamos compreender a natureza, as transformações e o atual sentimento de crise das PCIs do Nordeste. Sem essas considerações que aqui fazemos, torna-se mais difícil compreender como, do interior da VRCA pôde surgir uma forma de VR que lhe pareceria inteiramente oposta. Sem discutir essas questões, não teríamos como criticar a metáfora sísmica dos autores que simplificam a questão atribuindo o surgimento das PCIs a uma forte sacudidela dada nas Congregações femininas pelo Concílio Vaticano II, isto é, pelos

hierarcas masculinos da Igreja.

Cremos, pois, ter demonstrado que não são o conceito de instituição total e nem o conceito de instituição repressiva os mais adequados e esclarecedores para definir as práticas típicas, os ritmos cotidianos e as relações entre autoridades e comunidade da VRCA. A nosso ver, porém, o conceito de *instituição disciplinar* de Foucault, sim, tem utilidade para compreendê-los e às formas que os sucederam. (Foucault, 1975)

O conceito de "instituição disciplinar", de Michel Foucault, embora também não possa ser simplesmente aplicado ao caso dos conventos como sua "descrição", permite-nos melhor perceber outros traços característicos da VRCA. Os aspectos disciplinares que se podem identificar na VRCA são esclarecedores para a compreensão de como se gerou aí outra forma de VR e também de certos aspectos da prática e da evolução dessa nova forma, a VRI.

Antes, porém, de confrontar mais especificamente a realidade da vida conventual com o conceito de instituição disciplinar de Foucault, é indispensável considerar algumas afirmações básicas do pensamento desse autor sobre a questão do poder, à luz das quais se deve compreender sua concepção do "poder disciplinar":

> *O poder, nele mesmo, não é nem violência nem consentimento (...) Ele é uma estrutura de ações; ele induz, provoca, facilita ou dificulta; ao extremo, ele constrange, mas é sempre um modo de agir ou ser capaz de agir. É um conjunto de ações sobre outras ações.* (Foucault, 1982, p.220) [37]
>
> *O que caracteriza o poder que estamos analisando é que põe em ato relações entre indivíduos (ou entre grupos). (...) O termo 'poder' designa relacionamentos entre parceiros (não falo de um jogo de soma zero mas simplesmente (...) de um conjunto de ações que provocam outras ações, umas seguindo-se à outras).* (idem, p.217)
>
> *O poder é exercido sobre sujeitos livres e somente enquanto são livres. Por isso,*

[37] Tradução nossa, como as demais citações desse artigo de Foucault.

> *referimo-nos a sujeitos individuais ou coletivos vistos à luz de um leque de possibilidades dentro do qual se podem obter diversos modos de agir, reações e comportamentos observados. (...) Nessa relação, a liberdade pode aparecer como condição para o exercício do poder (sendo ao mesmo tempo sua pré-condição, já que a liberdade tem de existir para que o poder possa ser exercido, e também como suporte para o poder já que, sem a possibilidade de resistência, o poder seria equivalente a uma determinação física).* idem, p.221.)

> *... lá onde há poder há resistência e, no entanto, (ou melhor: por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade (...) Não existe, com respeito ao poder, **um** lugar da grande recusa (...) Mas sim, resistências no plural... (...) Elas não são o outro termo das relações de poder: inscrevem-se nestas relações como interlocutor irredutível.* (Foucault, 1979, p. 91)

Não há dúvidas de que a disciplina foi método que orientou a regulamentação do cotidiano e das relações internas da vida conventual moderna, como já havíamos indicado em nosso capítulo anterior. Tais regulamentos determinavam com precisão quem deveria fazer o que, onde, quando e em que tempo. A minuciosidade que já se havia manifestado séculos antes nos cerimoniais lirúgicos vai aplicar-se, sucessivamente, a todos os movimentos da vida. Poderíamos transcrever aqui infindáveis citações de Regras e Constituições dos Institutos religiosos que o demonstram. Cada espaço dos conventos ganha nome e funções precisas e os quadros, caprichosamente escritos e expostos, com a distribuição de cargos entre os membros da comunidade definem com precisão a quem cabe ocupar esses espaços e em que horários. Sobretudo, para as coisas repetitivas da vida diária, as sequências de movimentos e ritmos em que deviam desenrolar-se eram detalhadamente previstos e ritualizados. Cada religiosa, através de uma cerimônia que se chamava "capítulo dos cargos" ou outro nome semelhante, recebia anualmente o seu programa de atividades individuais que deveria encaixar-se perfeitamente com os espaços e ritmos das atividades coletivas.

Foucault, na sua ampla pesquisa "arqueológica" que gerou o conceito de instituição disciplinar, reconhece os conventos como os precursores avançados da disciplina que se vai generalizar e aperfeiçoar como técnica de poder em outras instituições e que vai, progressivamente, transbordar delas para o conjunto da sociedade, a partir do século XVI. Segundo esse autor, porém, a disciplina monástica pré-moderna, embora se servisse dos mesmos procedimentos que inspirarão a moderna tecnologia de poder disciplinar, diferenciava-se desta última em seu sentido. A disciplina, ou ascética monástica tinha, em primeiro lugar, um sentido negativo: o de combater a ociosidade, de não deixar desperdiçar-se o tempo e as energias que não nos pertencem e sim a Deus, e as práticas disciplinares entendiam-se como aplicação do tempo e das forças de cada um, sem cessar, ao louvor e ao serviço de Deus; tratava-se de gerir economicamente o tempo presente para obter uma salvação póstera. Por outro lado, a disciplina conventual era também um treinamento e uma técnica de poder, mas fundamentalmente com o sentido de construir um poder do indivíduo sobre si mesmo, um autodomínio como defesa contra a tentação dos pecados "da carne e do espírito" e para permitir uma vida comunitária harmoniosa sem constantes choques entre as arestas individuais. Os métodos ascéticos cristãos, nascidos já entre os ermitães do deserto para levar à santidade pessoal, prolongaram-se nas comunidades cenobíticas, inicialmente, com o mesmo sentido, acrescido da necessidade de manter a comunidade unida e pacífica. (Foucault, 1975)

Os métodos conventuais irão, pois, constituir a base da prática que, acompanhada de um saber específico, se vai estabelecer na Idade Moderna ocidental, mas com um novo sentido. Em sua nova forma, que segundo Foucault se impõem como a outra face necessária do capitalismo em desenvolvimento, a disciplina se seculariza, deixa de ser método de santificação e passa a ser técnica de incremento e otimização da produtividade de indivíduos e coletividades

assim como de sua sujeição "pacífica" aos interesses e objetivos da instituição de que fazem parte. O saber correlato que então se desenvolve permitirá que se aperfeiçoem os procedimentos disciplinares ao extremo da precisão e da eficácia. A instituição disciplinar terá objetivos positivos: transformar os corpos e comportamentos dos indivíduos para torná-los individualmente mais fortes, capazes e úteis, multiplicar sua força coletiva por uma composição articulada e precisa, e ao mesmo tempo torná-los mais dóceis, permanentemente submetidos ao poder e aos fins da instituição e, finalmente, do poder dominante em toda uma sociedade. O método disciplinar torna-se exercício, adestramento para alguma coisa imediatamente visível, que se produz aqui mesmo, na própria medida em que a disciplina se impõe. Tal adestramento e a transformação das pessoas não se apresentarão apenas como um valor em si mesmo, mas receberão forte sentido da sua eficácia produtiva, eficácia na produção de mais força e capacidade, de aptidões, de saber e de resultados materiais e sociais. Assim, a disciplina moderna é uma técnica de poder num duplo sentido: no sentido de dominação, ação que é capaz de obrigar o outro a submeter-se, a agir segundo os interesses dominantes, e no sentido de potência, de elevação da força produtiva. (Foucault, 1975)

Voltando à VRCA, à luz dessas descobertas de Foucault, é possível perceber então um traço essencial para sua compreensão: a sua eficácia e sua força produtivas geradas pela sua configuração disciplinar. Parece-nos que, no caso da Vida Religiosa ativa, o caráter moderno da disciplina como tecnologia do poder não vem substituir, mas sim acrescentar-se ao sentido que já tinha a ascética monástica. Se toda disciplina, seja na fábrica, no quartel ou na sociedade em geral — nos quais a adesão dos indivíduos à disciplina e a seus fins não está dada *a priori* —, é um modo muito mais econômico, sutil, leve e pouco dispendioso de exercer-se o poder, muito mais o será na VRCA, na qual a adesão aos fins da Instituição, aos quais a disciplina

busca servir, é parte inseparável da razão mesma da escolha de cada pessoa de pertencer à instituição, de entregar-se voluntariamente ao seu processo de treinamento disciplinar. No convento entrava-se para converter-se, buscar a perfeição e a santidade, abandonar tudo aquilo que afasta da união com Deus, construir uma vida comum como sinal visível da Comunhão dos Santos, e, no caso das Congregações ativas, contribuir para a realização do "carisma" da instituição na forma de um serviço eficaz aos irmãos que é também, em si mesmo, o serviço a Deus. Só a disciplina torna possível manter todas as exigências da forma de vida híbrida, que a luta entre as aspirações das mulheres a uma vida ativa e as imposições da hierarquia católica para a estrita observância das regras monásticas criou no século XVI, e, nesse caso, só a disciplina podia manter a existência de tal instituição. A própria eficácia da disciplina e da formação das pessoas, que permitia que, de fato, realizassem o serviço a que se propunham, com excepcional qualidade e sucesso, acrescenta poder à instituição pela satisfação que proporciona aos seus membros, reforçando suas razões de adesão e sujeição às regras. Em suma, a centralidade da ação apostólica na VRCA vai, por longo tempo, ser fator de sustentação do caráter disciplinar de sua instituição. Aqui também, os questionamentos surgirão fortemente somente quando a concepção do que é o serviço a Deus através do próximo sofre uma mudança significativa.

Note-se, porém, que se todo poder em exercício é, na verdade, apenas momento e configuração instável num jogo de poder, conforme a concepção foucaultiana, o processo da formação disciplinar não potencializa apenas a instituição e aqueles que ali dentro detém a autoridade formal, mas sim distribui poder e potencializa as forças em jogo em todo o campo social em que se exerce, potencializa, inclusive, os indivíduos a ela submetidos e suas possibilidades de ação.

Resta, ainda notar, recorrendo outra vez ao pensamento de Victor Turner a que já nos referimos no capítulo anterior, que essa configuração da VRCA como instituição também disciplinar, significava mantê-la fortemente estruturada, hierarquizada e portanto, dividida, na modalidade de vida social oposta à outra que ele chama de *communitas*. Este fato produzia uma permanente contradição com o ideal comunitário que esteve na origem e sempre fez parte inseparável do sentido da Vida Religiosa não eremítica, inspirado na comunidade primitiva dos cristãos, conforme a descrevem os Atos dos Apóstolos (cap. 2, v. 44-47) e conforme propõem as grandes Regras da VR. Mesmo numa coletividade onde a disciplina e a própria estrutura são legitimadas por um forte espírito religioso, contradições como essa geram necessariamente tensões, ações e resistências, estimulam o jogo de poder e o dinamismo que ele produz. A organização disciplinar foi, então, paradoxalmente, mais um fator que predispunha à mudança.

Pensamos que a partir da análise que aqui fizemos das características e da dinâmica da VRCA poderemos buscar compreender, com alguma profundidade, as origens e as tranformações da Vida Religiosa Inserida que brotou dela.

CAPÍTULO III

AS PCIs DE "PRIMEIRA GERAÇÃO" NA REGIÃO NE-II.

> *"... a vida social humana é o produtor e o produto do tempo, que se torna sua medida —uma antiga idéia que tem ressonâncias nas muito diferentes obras de Karl Marx, Emile Durkheim e Henri Bergson. (...) ...eu já havia chegado, mesmo antes de iniciar o trabalho de campo, a insistir na qualidade dinâmica das relações sociais e a ver as distinções de Comte entre 'estática social' e 'dinâmica social' (...) como essencialmente enganadoras. O mundo social é um mundo tornando-se, não um mundo sendo (exceto na medida em que o 'sendo' é uma descrição de modelos estáticos e atemporais que os homens têm na cabeça) Eles estão errados em sua premissa básica porque não existe algo como 'ação estática'."* [38](Turner,1996:24-25)

A análise da VRCA que fizemos no capítulo anterior nos sugere a metáfora do muro, como o sugeriu também a Maria José Rosado Nunes (1985: 71), muro largo e alto, sim, mas trincado em vários pontos, em razão do *stress* causado pela sua própria constituição híbrida — a contradição/tensão entre as sobrevivências do modelo monástico e as exigências da vida ativa — e pelo movimento incessante de ações e contra-ações, poder e resistência, táticas e estratégias que, como nos ensina Michel Foucault, atravessam constantemente e em todas as direções qualquer instituição social. Como nas fendas de um muro rachado os ventos depositam sementes que ali encontram meio propício para brotar, e como mesmo pequenas raízes de plantas brotadas nas fendas são capazes de exercer pressão para que mais e mais se abram as rachaduras, a inspiração carismático-profética da VRCA e os ventos da História, nos quais as mulheres religiosas reconheceriam o "sopro do Espírito de Deus", foram depositando nas

---

[38] Tradução nossa.

trincas abertas quem sabe quantos questionamentos, aspirações, idéias e ações de resistência ou de pioneirismo, individuais ou coletivas, que pouco a pouco fizeram seu caminho e alargaram as aberturas, de maneira que, já nos anos 50 do século XX, sementes de alternativas e sinais de mudança estrutural podiam fazer-se visíveis a um olhar bastante atento:

> *"Por ocasião da visita da Superiora Geral, Madre A.M.D., acompanhada de Ir. M.R., em 1951, tivemos oportunidade de debater* ***os problemas de fundo da Vida Religiosa,*** *que nos preocupavam: estávamos tomando consciência da contradição entre* ***nossa vida e nosso discurso*** *... (...)* ***De dentro, as observâncias de um Instituto Monástico, de vida comunitária e trabalhos a exigir nossa presença em casa e, de fora, as exigências cada vez mais prementes da missão apostólica de evangelizar e educar.*** *Com nossas visitantes, pudemos parar uns dias (...), ensaiando um estilo informal e descontraído de discussão e diálogo,* ***a fim de buscar caminhos novos.*** *E* ***a opção apostólica,*** *de um estilo de vida 'como a da A.L.A.' [39] foi se impondo, exigindo renúncia às formas tradicionais..."* (Pereira Leite, 1986:41)
>
> *"Estávamos a desejar mudanças estruturais... (...) Foi toda uma década de caminhada que precedeu e preparou a virada do Concílio Vaticano II e levou os capítulos gerais da União de J., de 1952 /55 /58 /61 (...) a se debruçarem sobre os problemas e transformações necessárias mais urgentes."* (idem:37)

Note-se que o Concílio Vaticano II só vai se iniciar no final de 1962, levará mais dois ou três anos para publicar seus primeiros textos e, no entanto, Pereira Leite está descrevendo o que se passou em sua Congregação até 1961.

III. 1. Sementes de mudança

Como mostra o testemunho que acabamos de citar, experiências apostólicas feitas pelas próprias religiosas, até então em caráter excepcional, ganhavam força como modelo para o

---

[39] Ver referência na pag. 68, do 2° capítulo deste trabalho.

futuro. E várias dessas experiências existiam, em muitas Congregações femininas, parte delas suscitadas pela própria hierarquia eclesiástica que, desde a publicação da carta encíclica "*Quadragesimo Anno*" do Papa Pio XI, em 1931 — que recolocava e avançava passos importantes no campo da Doutrina Social da Igreja — passaram esforçar-se para desenvolver uma ação social coerente com essa doutrina. Já em 1936, o cardeal do Rio de Janeiro, Dom Sebastião Leme, fundava um Grupo de Ação Social e, poucos meses depois, realizava-se no Rio de Janeiro a 1ª Semana de Ação Social Brasileira, organizada pela Igreja Católica. Em 1940 já se realizava a 4ª dessas "Semanas". A publicação, em 15 de maio de 1961, da encíclica social do Papa João XXXIII, "*Mater et Magistra*", terá enorme repercussão, na própria Igreja e fora dela. (Lustosa, 1977; Rolim, 1998) "Educação de base" será o termo genérico que recobrirá uma boa parte das "ações sociais" que a Igreja inicia, e religiosas foram muitas vezes solicitadas pelos bispos para assumir ou para orientar esses esforços. A participação de algumas irmãs em tais ações levava a um contacto com o drama da pobreza e da desigualdade social no país, que não podia deixar de sensibilizar e atrair mulheres religiosas familiarizadas com os textos evangélicos, fosse qual fosse o filtro ideológico através do qual o viam. O contexto de acelerada mudança que caracterizará o Brasil dos anos 50 irá ao encontro de tendências já anteriormente presentes, embora minoritárias, dentro da própria Igreja e da própria VRFA.

III.1.1. A VRFA sob o impacto da "realidade brasileira".

Os anos 50 serão anos de intensas e rápidas mudanças sociais, econômicas e político-ideológicas no país, já fartamente estudadas por inúmeros autores; aceleram-se os processos de industrialização, de reorganização do bloco político hegemônico, de entrada do capitalismo no campo, conflituando nossa secular estrutura social rural, de êxodo rural e urbanização, de

crescimento das classes sociais urbanas emergentes — o operariado e as classes médias —, de tomada de consciência da realidade do país como atrasado e "subdesenvolvido" e do sucesso da ideologia e das políticas desenvolvimentistas, da tendência ao abandono da política nacionalista de desenvolvimento industrial e do aumento da dependência para com o capital estrangeiro, da forte reação popular anti-imperialista, etc.. Com o espetacular progresso dos meios de transporte e comunicação, durante a década, inclusive a implantação da televisão, aquilo que acontece nas diferentes regiões, mesmo as mais isoladas, pode muito mais rápida e amplamente ser conhecido em todo o país. Uma imagem da "realidade brasileira" pôde então formar-se e expor-se à opinião pública, impactando indivíduos e instituições. Essa imagem reúne, contraditoriamente, as grandezas e misérias do Brasil e de seu povo.

A Igreja Católica foi também fortemente impactada pela "realidade brasileira". Já em 1950, reunia-se um grupo de bispos do Brasil para analisar a situação social do país e a situação da Igreja frente a ela, e dessa reunião surge uma carta pastoral de Dom Inocêncio Engelke, bispo de Campanha, MG, intitulada: "*Conosco ou contra nós se fará a Reforma Agrária*!". A partir daí, da parte do episcopado brasileiro, principalmente dos bispos do Nordeste, suceder-se-á uma série de reuniões, documentos, declarações e iniciativas de ação baseados numa crescente consciência da problemática social brasileira e numa progressiva adesão à ideologia desenvolvimentista e ao desejo de mudanças estruturais. O episcopado desempenha importante papel junto ao governo Kubischek no processo da criação da SUDENE, e chega ao apoio aberto de suas lideranças, cuja figura mais destacada é Dom Helder Câmara, às Reformas de Base propostas pelo governo de João Goulart. Tal atitude renova a aliança da Igreja com grupos dominantes populistas que ainda detinham o poder político no país, mas abre também espaços para que grupos e movimentos católicos de leigos

das classes médias e trabalhadoras busquem seus próprios caminhos. (Lustosa, 1977; Nunes, 1985)

Aqui é preciso insistir, como o faz Nunes, em que, embora tenham em grande parte razão os autores que interpretam tais movimentos da Igreja hierárquica como componentes da estratégia da instituição para ganhar e manter sua própria influência e poder na sociedade e as vantagens de uma aliança com os grupos que dominavam o Estado, essa explicação não dá inteiramente conta do efetivo avanço e dos diferentes matizes de uma ideologia e uma prática de mudança social na Igreja como um todo, que vai se intensificar nas décadas seguintes. Concordamos plenamente com aquela autora quando diz:

> *Uma outra tentativa de compreensão do que está ocorrendo é a que procura atender ao caráter singular da Igreja, que se constitui como instituição social, cujo estatuto fundante, porém, se coloca em seu caráter carismático. Uma tensão constante se desenvolve então, entre o elemento institucional do corpo eclesial e seu estatuto carismático. No correr da história, a Igreja oscila entre momentos de prevalência do carisma ou da instituição. Move-se entre os dois polos, aproximando-se mais, ora de um ora de outro.* (...) *É dentro deste quadro compreensivo que se pode perceber melhor o que ocorre na Igreja, a partir de seu engajamento no projeto desenvolvimen-tista....*(1985: 79)

A Igreja desenvolvimentista e mudancista dos anos 50 e início dos 60 é extremamente ativa: faz planos de pastoral "de emergência" e "de conjunto", dissemina cursos de formação sobre a Doutrina Social da Igreja, sobre a "Realidade Brasileira", sobre a "questão agrária", multiplica experiências de "educação de base", que a Conferência dos Bispos do Brasil (fundada em 1952) vai coordenar e impulsionar. (Lustosa, 1977) No Nordeste, provocados pela irrupção das Ligas Camponesas e dos sindicatos de trabalhadores criados pelos comunistas, os bispos, ciosos da hegemonia ideológica que a Igreja mantivera até então no

campo, criam serviços especiais de ação rural para promover o que se chamou, na época, "os sindicatos do padre", a fim de enfrentar aqueles adversários dando a sua própria resposta, muito mais conciliadora, à explosiva situação que os gerara. O Nordeste brasileiro aparece à consciência social que se expandia como a mais miserável, atrasada e injusta região do Brasil e seu episcopado vai ser, sem dúvida, o pioneiro e o mais ativo nessas novas formas de ação da Igreja.

Esse esforço da hierarquia católica em acompanhar os novos desafios da realidade social e política do país, seja como tentativa de manter sua influência sobre a sociedade seja como busca de autenticidade e "atualização" evangélica, pedia quadros capazes de pôr em prática os novos programas de ação. Abrem-se à participação dos leigos e das freiras os cursos teológicos antes reservados à formação exclusiva do clero, e criam-se cursos especiais de formação teológica, pastoral e bíblica para freiras e leigos. As Congregações femininas foram instadas a ceder as religiosas mais capacitadas para assumir funções nesses processos e assim muitas delas foram liberadas de tarefas em suas escolas e outras obras congregacionais para se engajarem nesses programas. As religiosas que individualmente participavam dessas ações e programas certamente não voltavam as mesmas aos seus conventos: viam outras coisas e questionavam os modos costumeiros de agir, capacitavam-se para exercer liderança, ganhavam prestígio pessoal, tornavam-se elementos questionadores e dinamizadores dentro de suas Congregações.

Esse quadro eclesial estimula fortemente os movimentos da Ação Católica Especializada, (JAC, JEC, JIC, JOC, JUC, ACO, ACI, etc..)[40] que consistiam em grupos de

---

[40] Juventude - Agrária, Estudantil secundarista, Independente, Operária ou Universitária - Católica, Ação Católica Operária, Independente, etc..

leigos chamados à ação missionária e à "cristianização" de seu próprio meio social através da transformação da vida "temporal" sob a inspiração dos valores do Evangelho. Embora inicialmente a ideologia e a linguagem desses movimentos não contemplassem o conceito marxista de classes sociais, seu método — "ver, julgar[41] e agir" — os conduzia à análise da situação de seus respectivos "meios" e era inevitável que a realidade da exploração, das injustiças e as lutas de classe se lhes fosse impondo como evidência e os levando a uma visão da sociedade brasileira muito mais crítica do que aquela dos bispos. Aproximam-se bastante rapidamente de posições políticas e ideológicas de esquerda, e logo fazem anteceder ao objetivo de "desenvolvimento" aquele de "libertação" e mesmo "revolução brasileira", da qual sobretudo a JUC e a JEC já começam a falar no final dos anos 50. Sobre tudo isso, refletiam "à luz da Fé". (Dick, 1994; Beozzo, 1984) Os sacerdotes, nomeados pelos bispos como "assistentes espirituais" desses Movimentos, e as religiosas educadoras, que eram igualmente nomeadas "adjuntas" das equipes de base da JEC, eram solicitados pelos militantes a aprofundar-se na reflexão espiritual, bíblica e teológica sobre a missão do laicato e sobre os temas candentes da realidade social. Acompanham a produção teológica mais avançada produzida na Europa e na América do Norte e, com os leigos, articulados a nível latino-americano[42], participavam dos primeiros passos no caminho da produção de um pensamento teológico do ponto de vista próprio do mundo subdesenvolvido e dependente que viria a se concretizar na "Teologia da Libertação".[43] É também, em boa parte, do Nordeste (ao lado de Minas Gerais e do Rio Grande do Sul) que virão as idéias teológicas e as reinterpretações

---

[41] No sentido de confrontar o real com o ideal evangélico.
[42] O Secretariado latino-americano da JEC internacional estava sediado no Rio de Janeiro.
[43] Que vai ser explicitamente formulada como tal por Gustavo Gutierrez, que ela padre "assistente" da JEC-JUC do Peru, em 1967/68 e publicada pela primeira vez justamente pelo Secretariado Latinoamericano da JEC Internacional.

bíblicas mais inovadoras para acompanhar esses movimentos. Multiplicam-se as equipes da JEC nos colégios católicos e públicos, as religiosas "adjuntas" são instadas a acompanhar também as militantes do Movimento nas escolas públicas, e as freiras universitárias se aproximam, naturalmente, de seus colegas jucistas. Muitas jovens militantes e dirigentes da JEC e da JUC, entusiasmadas pelo ideal evangélico e pela ação apostólica, sentem-se vocacionadas à vida consagrada e entram nas Congregações religiosas em que sentiam receptividade à sua maneira de ver e atuar. Os prédios dos colégios das freiras eram frequentemente o espaço cedido aos Movimentos da Ação Católica para realizar suas reuniões e assembléias, e as irmãs convidadas a participar como observadoras e a engajar-se como colaboradoras. Quando os militantes cristãos, principalmente da JUC, decidem criar uma organização política de esquerda não-marxista para atuar diretamente na luta política, a Ação Popular, é num local cedido por uma Congregação religiosa feminina que se fará sua assembléia de fundação.

Essas relações entre comunidades religiosas femininas, principalmente de educadoras, e os Movimentos Juvenis da Ação Católica foram certamente um caminho privilegiado pelo qual a mudança, que se ia operando na mentalidade e na prática da parte mais crítica e ativa da Igreja, atingia também as religiosas e as fazia pôr em dúvida a validade evangélica e a eficácia social de suas obras, numa sociedade que agora começavam a perceber como escandalosamente desigual e necessitando de transformações profundas.

Nos primeiros anos da década de 60, o clima de agitação cultural e ideológica que se espalha por todo o país vai tocar também em uma parte das Congregações religiosas femininas, sobretudo aquelas envolvidas com a educação. Algumas delas já vinham, havia tempo, revendo suas concepções e métodos tradicionais de educação e, em meados dos anos 50, haviam obtido do Ministério da Educação a permissão de abrir "classes experimentais" em seus colégios, nas

quais aplicam uma metodologia de inspiração montessoriana, com métodos ativos nos quais o educando é visto como o principal sujeito e agente de sua própria educação. Sucedem-se as "Semanas Pedagógicas de Métodos Ativos", organizadas por essas Congregações, que tinham como público majoritário outras freiras educadoras. Isto tudo certamente predispunha muitas religiosas a identificar-se com outras propostas e práticas educativas e culturais que ocorriam no mesmo período, com matiz fortemente político, orientadas para as classes populares e que propunham uma nova relação entre educador e educando e davam grande crédito à educação e à mudança cultural como fatores de mudança social e política. Nas ações que tomam essa linha, vão se destacar naquele momento as iniciativas de programas de alfabetização de adultos, especialmente duas experiências localizadas no Nordeste, que irão gerar grandes campanhas nacionais, nas quais se vão envolver sobretudo jovens militantes cristãos e, com eles, algumas religiosas de diferentes Congregações. Das escolas radiofônicas da Arquidiocese de Natal-RG, vai resultar o MEB, criado pela CNBB com apoio do Ministério da Educação, que se destinará a aplicar em todas as regiões mais pobres e isoladas do país, sobretudo no meio rural do próprio Nordeste, um programa de educação de base através de materiais impressos e aulas transmitidas por rádio ou por gravações, retrabalhados em cada grupo de ouvintes com a ajuda de monitores locais. Seus conteúdos tratavam dos problemas que afetam a vida cotidiana dos pobres e propunham ações de mudança. Da experiência do professor Paulo Freire, em Pernambuco e também no Rio Grande do Norte, vai resultar o Programa Nacional de Alfabetização instituído diretamente pelo Ministério da Educação, do qual Freire é feito presidente, o que divulga e dissemina seu método, treinando-se em pouco tempo milhares de jovens estudantes como alfabetizadores-conscientizadores. Freire propunha um método de alfabetização que partia da cultura e da prática do povo, na definição de seus conteúdos, e que

insistia no processo de aprendizagem como processo ativo e criativo, baseado no diálogo para que o educador aprendesse do povo para poder ensinar-lhe. (Freire, 1967; Schelling, 1991; Scocuglia, 1997) Mais uma vez, os amplos locais dos colégios de freiras vão ser às vezes postos à disposição dessas atividades, favorecendo a "contaminação" das religiosas por essas novas propostas de trabalho educativo para a mudança social e de uma nova sensibilidade e consciência social e política.

É curioso que nenhum dos autores que falam das mudanças radicais ocorridas, nas últimas décadas, na VR feminina no Brasil tenha destacado a relação existente entre as freiras e os movimentos estudantis da Ação Católica, nem em sua participação em experiências de renovação pedagógica e de educação de base como fatores muito importantes no direcionamento dessas mudanças. Porém, ao levantarmos essas questões nas entrevistas que fizemos com irmãs brasileiras da primeira geração das PCIs do Nordeste, obtivemos enfáticas confirmações e relatos de como essas experiências, reais e intensas, foram determinantes na formação de boa parte das irmãs brasileiras que lideraram o movimento de inserção junto aos pobres. É possível que esses fatos tenham passado despercebidos porque tais experiências — com exceção das experiências pedagógicas nos colégios, que podem parecer mera modernização das obras tradicionais e nada ter a ver com as mudanças no modelo de VR — fizeram-se muito mais como engajamentos individuais de algumas irmãs e sua repercussão imediata se dava nos interstícios da estrutura conventual; os analistas do processo de mudança da VRFA tinham, provavelmente, o olhar dirigido apenas para o nível institucional. A visão dos muros da instituição conventual, que ainda continuavam de pé nesse período, provavelmente impediu a visão de muitos detalhes relevantes. As religiosas envolvidas diretamente com esses processos, no período pré-conciliar, podem não ter sido muito numerosas, eram provavelmente

uma pequena minoria ou apenas casos individuais em cada comunidade, mas foram certamente portadoras de um tipo de liderança carismática, foram agentes através das quais o espírito profético se reanimava para provocar questionamentos profundos nas formas tradicionais de ação apostólica e de vida de suas Congregações.

III.1.2. O questionamento do sentido da ação apostólica

Esse veio, o das novas experiências de trabalho e da mudança na sensibilidade e na mentalidade social e pedagógica de alguns grupos de freiras, por onde se intensifica o impulso de mudança na VRFA já antes do Concílio Vaticano II, não é certamente o único se a considerar. Os fluxos de mudança correram também por outros veios que convergiram com esse. Quisemos destacá-lo, porém, porque temos evidências de que ele existiu e foi forte influência para a forma que tomarão depois as comunidades inseridas nos meios populares no Nordeste. Sua especial importância vem do fato de que tocava diretamente no sentido e na concepção da missão, da ação apostólica que é um fulcro na VR feminina ativa.

A inquietação que percorria, então, vários dos conventos femininos brasileiros teve a força de abalar profundamente suas estruturas porque questionava algo que constituía o sentido fundamental da própria existência das Congregações de vida ativa e as razões das escolhas individuais pela VR. Porque, na auto-concepção da VRCA, a consagração a Deus e o serviço prático e eficaz aos irmãos são inseparáveis e compõem o fundamento carismático-profético de sua existência que, na verdade, permaneceu sempre presente, resistindo aos interesses unicamente institucionais, e renovando-se a cada nova adesão pessoal que ganhava. A descoberta das dimensões do Brasil miserável e injusto, uma nova leitura dessa realidade em termos de classes privilegiadas, poderosas e, no outro polo, contraditório, de povo pobre

injustiçado e marginalizado, a descoberta de que essa situação era de responsabilidade das classes dominantes às quais vinham diretamente prestando seus serviços, não podia deixar de abalar profundamente a concepção de vida apostólica, de sua missão através da sensibilidade e reflexão de seus membros mais abertos e capazes. Já não era mais convincente a idéia de que educar e evangelizar as classes dirigentes e médias do país era o melhor caminho para garantir um progresso e uma organização social que promovesse o bem de todos, inclusive dos mais pobres:

> *Eu estava dentro de um Colégio. Eu entrei na Vida Religiosa em 1953. Eu me inquietava porque eu sempre fui muito dedicada, doada, eu refletia que tanto investimento de força, capacidade, energia e juventude e o retorno disso... Eu trabalhava num Colégio de classe média e eu via que os alunas iam buscar sua própria promoção... Eu também comparava com a própria história da Vida Religiosa e seu carisma, que tinha uma dimensão profética e que eu precisaria dar um salto.* (Entrev. 2)

UFPB BIBLIOTECA CENTRAL

Estes fatos só não são perceptíveis como fundamentais se nos mantivermos numa linha de pensamento que tenda a negar ao sujeito individual e ao nível simbólico-ideológico um papel decisivo nos processos de mudança social. Do ponto de vista de uma sociologia compreensiva, entretanto, na qual o nosso próprio objeto de estudo exige que nos situemos, há que considerar o papel desempenhado pelas pessoas portadoras do que Weber chamaria de "carisma pessoal". (Weber 1997 [1922]) Parece-nos muito provável — e uma pesquisa que quisesse fazê-lo encontraria certamente suas provas — que religiosas ou grupo delas, dotadas de características próprias da liderança carismática, e postas em situações que a favorecessem, tenham tido um papel importantíssimo e pioneiro no processo de transformação ocorrida na VR na segunda metade do século XX.

Tal probabilidade pode ser melhor esclarecida à luz da teoria de Pierre Bourdieu sobre a

dinâmica dos campos sociais, que a nosso ver é compatível e mesmo complementar à concepção das lutas de poder em Foucault. Segundo Bourdieu, num dado campo de forças sociais, onde necessariamente cada indivíduo ou grupo está buscando a realização de seus interesses — que para ele não são necessariamente materiais ou egoístas, podendo mesmo ser altruístas e benéficos para todo o campo ou a sociedade em geral — as possibilidades de luta e êxito de cada agente estão dadas pela posição que ocupa em cada momento no espaço social, vale dizer, pelo capital total (simbólico, social e material) que detém e pela estrutura desse capital, mas também pelo "campo dos possíveis" que se lhe apresenta, de seu ponto de vista, a partir da posição que ocupa nesse campo. A avaliação dessas condições, da qual depende a definição de estratégias e táticas de ação de cada ator dentro do campo, é feita pelo próprio agente - implicando sempre a possibilidade de erro de avaliação - e é ela que determina sua decisão de submeter-se ao estado de coisas ou de lutar, de tal modo que há uma intervenção da liberdade do agente individual ou de um grupo no processo de conservação ou de transformação das estruturas e do jogo de forças - ou do jogo de poder como diria Michel Foucault - do campo social em que se situa e do próprio campo enquanto estrutura estruturada, isto é, produzida pelos agentes individuais através desse jogo. A própria conservação do estado de coisas num dado campo social é produto de uma dinâmica, onde os sujeitos intervêm, não resultado de pura inércia mas sim de uma ação (ou reação), pelo menos reiterativa desse estado de coisas, efetuada pelos próprios atores que compõem o campo. Assim, não há contradição entre a noção de estrutura como algo objetivamente existente e a noção da intervenção até certo ponto arbitrária do sujeito, que não é um sujeito inteiramente indeterminado mas tampouco inerte diante de forças sociais objetivas e impessoais. A realidade social é estruturante, no sentido de que coloca condições, limites, possibilidades e constrangimentos à

ação dos sujeitos individuais, mas é também estruturada, isto é, produzida permanentemente pela trama das ações e contra-ações, relativamente livres, dos sujeitos.

Na VRFA do final dos 50 e início da década seguinte, então, entre suas participantes que tiveram oportunidades para isso, cresce a consciência de que, na prática, o tipo de trabalho e de vida que se fora estabelecendo através do tempo traía não só as intenções dos fundadores e o carisma original das Congregações, criadas, quase todas elas, explicitamente para servir aos mais pobres, mas era uma contradição com o próprio Evangelho de Jesus Cristo, fundamento maior de toda VR. É entre as freiras dedicadas a obras educacionais, que eram a maioria absoluta nas Congregações ativas[44], que essa consciência vai se tornar mais problemática. As comunidades que se ocupavam de orfanatos e asilos, que serviam em hospitais públicos, etc., não se sentiam traindo o objetivo de servir aos pobres e nem tinham tido as mesmas oportunidades de questionar-se; em geral, só se sentirão questionadas bem mais tarde, pelas críticas ao seu método assistencialista. Aquelas inquietações das religiosas educadoras geram, de início, dois tipos de ação no interior das estruturas institucionais-conventuais ainda vigentes: as tentativas de trazer os pobres "para dentro" e "para cima" e as tentativas de, continuando dentro dos conventos, "sair ao encontro dos pobres". A primeira tendência concretiza-se, por exemplo, em algumas experiências de unificar os colégios pagos, freqüentados apenas pelas meninas das classes médias e altas, com as escolas anexas para meninas pobres, ou de oferecer bolsas de estudo nos grandes colégios a um número significativo de crianças pobres e muitas vezes não-brancas; agora compartilhariam todas as mesmas aulas, os mesmos professores, os mesmos "privilégios"... Tal experiência revela-se em geral um grande fracasso, sob vários

---

[44] 55.7 % das religiosas, que dirigiam 1.755 estabelecimentos educacionais no país, segundo pesquisa de 1968 citada por Nunes (1985: 83)

pontos de vista, que as lições de Pierre Bourdieu sobre o *habitus* de classe e o peso das diferenças de capital social e cultural na aprendizagem bastariam para explicar. (Bourdieu, 1992) A outra tentativa concretiza-se, por exemplo, na experiência das freiras ou grupos de freiras que, trabalhando durante toda a semana em suas obras tradicionais, dedicavam os fins-de-semana, em bairros e paróquias pobres, a trabalhos pastorais e sociais. Este segundo esforço, sim, teve sucesso: as irmãs sentiam-se muito bem aceitas pelos grupos populares contactados, descobriam cada vez mais necessidades e serviços a prestar, as solicitações aumentavam e os fins-de-semana tornam-se cada vez mais insuficientes para responder ao que se vai agora considerando como uma melhor concretização da autêntica missão e vocação da VR. O desejo de deixar de uma vez o trabalho com "os privilegiados" e a vida protegida do claustro para "ir ao mundo dos pobres" começa expressar-se clara e freqüentemente e a forçar um rompimento das estruturas.

É claro que, dadas as marcantes diferenças entre as Congregações, que já apontamos, este processo foi, certamente, muito desigual de uma Congregação para outra; se houve muitas que praticamente não foram tocadas por ele antes do Concílio, outras não só já estavam bastante avançadas no caminho da mudança como, embora numericamente poucas, tinham prestígio e possibilidades de influir sobre religiosas de outras Congregações.

III.1.3. Outros fatores de mudança.

Nunes destaca outros fatores que impulsionaram a VR à mudança: a crise dos colégios católicos advinda das dificuldades que se anunciavam para a manutenção material de suas obras tradicionais, e a irrupção tardia do "sujeito moderno" e da ciência psicológica nos meios conventuais.

As dificuldades econômicas para manter as obras vinham basicamente do fato de que, por um lado, como efeito da expansão das classes médias enquanto mercado para a educação privada, ampliava-se a rede de ensino particular não-religioso, sobretudo nas grandes cidades, e de que, para responder às novas necessidades de mão-de-obra do capitalismo industrial em expansão, o Estado populista e desenvolvimentista investia também na ampliação da rede pública de ensino, o que apontava para uma redução dos subsídios governamentais para as escolas católicas. Por outro lado, os custos de manutenção das escolas católicas aumentavam pela exigência de contar com um quadro de educadores cada vez mais qualificado, de equipamentos, laboratórios, espaços para esportes, para responder às determinações do Ministério da Educação e também para serem capazes de competir com as outras escolas privadas que se ampliavam. A diminuição do número de novas vocações para a VR se juntaria a esses dados para pôr em questão a continuidade do tipo de obra tradicional da maioria das Congregações femininas. No entanto, embora este fator tenha certamente enfraquecido a capacidade de resistência das antigas formas à mudança, não cremos que ele tenha sido especialmente determinante da decisão de abandonar em parte essa forma de ação. Havia certamente outros caminhos para enfrentar esse tipo de crise. Cremos que a evolução das escolas católicas nas décadas seguintes prova isso, na medida em que são poucas as Congregações que de fato deixaram todos ou a maioria de seus colégios. Inúmeros colégios de freiras existem até hoje. Basta verificar também que praticamente todas as Congregações masculinas que tinham colégios continuaram a mantê-los todos, inclusive abrindo as portas para as alunas dos colégios femininos que se fecharam, e puderam fazê-lo e mesmo ampliá-los progressivamente, na medida em que tomaram uma feição empresarial, semelhante à da florescente indústria privada da educação que se desenvolveu espetacularmente nos anos 80 e 90.

Baseando-se nas idéias de J.B. Libânio (Libânio, 1980) que analisa a incidência sobre a VR das rupturas sociais e eclesiais do período, segundo ele, causadas pela "irrupção do sujeito burguês moderno", Maria José Rosada Nunes assim as sintetiza:

> *Essa crise atinge as estruturas fundamentais da Vida Religiosa: modifica-se a relação com o sagrado que deixa de envolver e explicar toda a realidade: desloca-se a atenção do teologal para o psicológico, com uma forte tendência à valorização da pessoa; a acentuação da subjetividade faz aflorarem valores como liberdade, responsabilidade, participação, que passarão a dar aos votos um novo enfoque: (...) Uma certa secularização e um processo modernizador sintetizam, talvez, as mudanças ocorridas.* (Nunes, 1985: 81-82)

Se os fatores críticos que apontamos antes agiam sobretudo no sentido de pôr em dúvida a validade e o sentido do tipo de ação apostólica que a VRCA vinha realizando até então, este último fator — que, aliás, não é tipicamente brasileiro, mas estava atuando fortemente nas igrejas da Europa e da América do Norte, e a partir de lá influindo no ambiente eclesial brasileiro — vai tocar muito mais especialmente num outro aspecto da VR: sua organização interna como comunidade, seu sistema disciplinar, suas estruturas de autoridade e obediência.

Esses dois últimos fatores de mudança, embora contribuam para explicar porque muita coisa do estilo anterior de VR foi criticada e abandonada, não nos explicam porque a alternativa que se impõem com muita força para um grande número de religiosas, e que é o foco de nosso interesse, é a da inserção nos meios populares e nem tampouco explica a "corrida para o Nordeste" que vai ser um traço marcante nesse movimento.

III.1.4. O gatilho do Concílio Vaticano II.

Já levantamos e analisamos, até aqui, fatos suficientes para poder afirmar que não foi o Concílio Vaticano II que simplesmente "causou" mudanças radicais na VRFA. As verdadeiras causas das mudanças e dos novos ensaios de VR, que virão à luz concomitantemente com a última fase dessa assembléia episcopal e no imediato pós-Concílio, já estavam contidas em processos anteriores vividos no interior de várias Congregações. Surgiam fundamentalmente a partir das relações dialéticas entre o próprio fundamento carismático-profético da VR e as várias correntes de influências e desafios postos pela sociedade em geral e pela própria Igreja. É evidente que o Concílio terá um papel importantíssimo nesse processo, mas em primeiro lugar como um gatilho que, acionado, libera uma mola, há muito tempo tensa, que então se moverá impulsionada por sua própria energia acumulada. Parece-nos que é justamente porque o *stress* da forma existente de VRFA, como forma exclusiva, já havia chegado muito perto ponto de ruptura que a hierarquia católica se adianta em propor o que deveria ser o novo modelo, sob seu controle, vendo aí uma oportunidade de ganhar quadros para reforçar e revitalizar a estrutura institucional e superando a até então enorme autonomia das Ordens e Congregações religiosas no que diz respeito à sua ação apostólica e social. É certo que o Concílio vai agregar um grande impulso a esse movimento, oferecendo-lhe um novo discurso inspirador, que ajuda a formular melhor os anseios que já eram sentidos na esfera da VR, mas também legitimador da mudança (principalmente através do documento conciliar "*Perfectae Caritatis*", que reformula a teologia da VR). A burocracia vaticana junto com os bispos e clero locais vai então investir poderosamente na transformação das Congregações, em escala internacional, o que levará o movimento de mudança até onde ele ainda não se tinha anunciado por dentro das próprias comunidades religiosas. Os decretos conciliares mandam que sejam

refeitas e atualizadas, ou "aggiornadas", as Constituições de todas as Congregações religiosas e conseqüentemente suas formas de organização interna, de ação apostólica e social, e também de relação com as igrejas e hierarquia eclesiástica locais; as Congregações deveriam agora necessariamente integrar-se nos planos e programas pastorais "de conjunto" das dioceses onde se encontrassem, e estavam obrigadas a convocar "capítulos gerais especiais"[45] e extraordinários para operar tais modificações, num prazo de dois ou três anos, no máximo. Rezava o decreto que tais capítulos deviam ser precedidos de amplas consultas a todos os religiosos, que deveriam poder expressar-se individual e livremente. Na verdade, esse processo de realização de mudanças juridicamente estabelecidas, através desses capítulos especiais e mudanças na legislação, vai ser mais longo do que isso, mas realiza-se, salvo exceções, até 1972 ou 73. Tratava-se, porém, em grande parte, de adaptar a legislação a uma mudança nas práticas que já se efetivava ou se anunciava iminente, num processo bastante conhecido na evolução histórica do direito e das leis: restabelece-se o estado de obediência pela via da modificação da lei quando já não é mais possível obrigar, pela simples repressão, os súditos e a sua prática a submeter-se às antigas regras, salvando-se assim o prestígio e a legitimidade da autoridade que governa em nome da lei e a integridade da instituição. Segundo o discurso conciliar, toda a justificativa para tais medidas se baseava em dois eixos principais: a recuperação da **fidelidade ao Evangelho** e ao sentido "verdadeiro" da Vida Religiosa face às **necessidades e mudanças do mundo** contemporâneo, o que vai ao encontro do sentido e das inquietações próprias da VR. (Nunes, 1985) Na verdade, três décadas passadas, podemos hoje perceber, com muito maior clareza do que a que era possível naquele momento, o quanto as

---

[15] Todas as Congregações realizam regularmente Capítulos Gerais (asasembléias deliberativas) ordinários cuja periodicidade é determinada pelas respectivas Constituições.

decisões e ações hierárquicas conciliares e pós-conciliares também concretizaram um processo de retomada do controle institucional e garantiram a manutenção, dentro dos quadros institucionais, de tendências proféticas que ameaçavam escapar ao controle burocrático-clerical e produzir rachaduras profundas na unidade institucional. Parece-nos claro que, da perspectiva sociológica possível neste final de século, levando-se em conta a configuração que tomam hoje as relações entre as várias instâncias da Igreja, o processo iniciado com o Concílio Vaticano II — na medida em que coloca o corpo episcopal em evidência no centro do processo, atrai para sua esfera de comando direto todos os setores e instituições eclesiais e fornece ao episcopado uma nova teologia que lhe permite abençoar e mesmo estimular as tendências renovadoras — pode ser lido como um processo de re-romanização da Igreja, de retomada do controle da vida de toda a Igreja pela sua hierarquia clerical e masculina, fortemente comandada pela sede romana e pelas conferências episcopais nacionais e continentais, processo esse que hoje amadurece e mostra mais claramente sua face conservadora, que não é, porém, a sua única face. É importante notar, no entanto, mais uma vez, que essa retomada do controle não se fez pela via da repressão, mas sim pelo alargamento das regras disciplinares e das margens de tolerância ao diferente, ao contestador, ao profético, de modo a mantê-los dentro da ortodoxia e dos quadros institucionais. Servindo-nos mais uma vez dos conceitos de Victor Turner, diríamos que nesse processo conciliar e pós-conciliar, e igualmente no processo de renovação da VR, estiveram entrelaçadas e atuando, de forma dialética, na vida da Igreja Católica e da VRFA, a modalidade da estrutura, indispensável para que o corpo social subsista e se reproduza, e a modalidade da *communitas*, indispensável para que a estrutura se revitalize e não pereça por excesso de rigidez. (Turner, 1978; 1996) Por outro lado, se nos referirmos uma vez mais à concepção foucaultiana do poder, veremos que, embora se possa ler todo esse

processo como um esforço da instituição eclesial em conservar-se inteira, não é um processo simples nem linear, e que outros poderes, que não os conservadores, em todas as instâncias da Igreja, atuaram, avançaram, recuaram, resistiram, tornaram a avançar criando uma dinâmica muito complexa e cheia de contradições, que certamente não está encerrada e que assim continua e continuará a ser. Aqueles que têm a fé cristã dirão que é através dessa dialética que o Espírito de Deus atua. Assim, considerando a natureza própria da instituição eclesial, de origem carismático-profética, porém mantida ao longo dos séculos também através de uma forte estruturação hierárquica, ao afirmarmos os aspectos conservadores que são necessários para a sobrevivência de qualquer instituição, não estamos negando que todo o período de realização e implantação das decisões conciliares tenha sido um período de profundo reavivamento da dimensão carismático-profética da Igreja. Dizemos apenas que ambos os aspectos marcham juntos.

O fato é que as aberturas, consagradas pelo Concílio Vaticano II e pelo processo de reforma das Constituições das Congregações que se inicia imediatamente, vão permitir que se expanda o movimento de mudanças na VRFA, onde ele já se havia iniciado, e vão estimulá-lo a iniciar-se nas Congregações até então aparentemente mais estáveis. O movimento se dará em duas dimensões: a modificação das regras e práticas dentro da própria vida conventual e a saída de grupos de freiras dos conventos, sem sair de suas Congregações, para viver em comunidades menores, num quadro mais semelhante ao da vida dos leigos, onde se pudesse concretizar melhor a busca de novos estilos de vida comunitária e de interação com o "mundo".

III.1.5. A migração para fora dos claustros.

Maria José R. Nunes analisou detalhadamente os acontecimentos desse período.

Segundo ela, o período imediatamente pós-conciliar assiste a um primeiro momento de mudança, que ela caracteriza como de "renovação adaptativa". Implícita em sua análise está a idéia de que o surgimento da VR inserida no meio popular e comprometida com as causas populares será o ponto de chegada de um movimento progressista, que se desenvolveu por etapas: teria havido o momento fundacional de cada comunidade, onde o carisma predominava (algo como uma "comunidade primitiva"), uma etapa seguinte, por onde passaram também todas as comunidades, em que a VR se estrutura e os interesses institucionais, representados pelas pessoas que detinham a autoridade sacralmente legitimada, prevalecem quase totalmente sobre o carismático-profético; em seguida, há uma etapa de crise, que prepara uma etapa de "renovação adaptativa", tentativa reformista mas conservadora de resolver a crise, na qual "*promovem-se reformas nas instituições, re-arranjam-se suas estruturas, porém não há ainda uma transformação profunda*", até que, arrastada pela dinâmica do "*processo histórico latino-americano, marcado fortemente pela luta libertária dos povos, raças, classes, grupos marginalizados*", "*a dinâmica renovadora da VR ganha consistência, faz-se um processo constante e efetivamente transformador (...) Toda a VR será afetada. Não se tratará mais de um processo modernizante restrito a elementos organizacionais internos. A própria definição de ser religiosa é posta em xeque e encontra novos termos referenciais*" (1985: 108-109); passa-se então à etapa da "inovação criativa", em que, de certa forma, se volta à pureza original do momento fundacional, quando o polo profético retoma definitivamente a proeminência, quando a vida inserida no meio dos pobres e o serviço à sua causa é a forma autêntica da VR apostólica, e quando é o diálogo comunitário que determina a vida comum e não mais o arbítrio

da autoridade instituída de alguma forma separada da sua base social.

As mudanças que Nunes considera como a "etapa da renovação adaptativa" são aquelas mais relacionadas com o espírito modernizante e personalizante a que já nos referimos antes e a uma reavaliação do "mundo" em geral, agora visto como o lugar da missão, como terreno no qual a VR pode e deve inserir-se como "o fermento na massa". Tais transformações se traduzem concretamente pela separação do lugar de moradia do lugar de trabalho (as obras) e pela diminuição do número de membros de cada comunidade para permitir relações interpessoais "mais verdadeiras e espontâneas", por uma forma de obediência baseada no diálogo e na tomada de decisões comunitárias, pela eliminação da rígida divisão de trabalho muitas vezes existente nos conventos (por exemplo, entre as irmãs que ensinam e as que se ocupam dos serviços domésticos) buscando de certo modo equalizar todos os membros da comunidade, para que todas compartilhassem os serviços internos da casa e o trabalho apostólico direto, pela simplificação ou eliminação das vestes religiosas, pela flexibilização dos horários e do estilo de oração comunitária, pela participação nos programas pastorais da Igreja local e em cursos e encontros com outros setores da Igreja. Concretiza-se também no estímulo às irmãs para a retomada de estudos em vista da profissionalização e busca de trabalho profissional fora das obras da Congregação, para ser uma presença evangelizadora no mundo secularizado, participar do esforço de ganhar a própria vida como os leigos e em nome da realização e valorização das pessoas, que se apresenta agora como muito mais importante do que o desenvolvimento da instituição. (Nunes, 1985)

Um dos principais caminhos pelos quais religiosas obtiveram condições concretas de realizar essas transformações foi o das solicitações de bispos e padres para que assumissem diretamente o trabalho pastoral nas paróquias, como agentes de pastoral residentes. Costuma-

se considerar como marco inicial desse movimento — e, por extensão do surgimento das PCIs — a implantação, em 1963, de uma pequena comunidade de Irmãs Missionárias de Jesus Crucificado na cidade de Nísia Floresta, no Rio Grande do Norte, para onde foram chamadas pelo então bispo administrador de Natal, Dom Eugênio Sales, que lhes confia uma paróquia sem padre, dando-lhes o cargo de vigárias, para o que consta que obteve permissão do próprio Papa Paulo VI. A forte crise por que passava o clero, com números enormes de padres e seminaristas abandonando a carreira sacerdotal e a redução dramática do recrutamento de vocações masculinas, justamente num momento em que os planos de ação da Igreja exigiam multiplicação de seus quadros, aliada à disposição das freiras para assumir novas experiências, levou a uma rápida expansão da comunidades de religiosas ocupando as casas paroquiais vazias, sempre nas paróquias mais pobres, no meio rural, nos pequenos povoados do interior, nas periferias mais abandonadas das grandes cidades, incapazes de manter financeiramente um vigário residente. As irmãs passam a se ocupar de todo o cotidiano pastoral e burocrático dessas paróquias, com exceção do ministério direto dos sacramentos, exclusivo dos sacerdotes ordenados. É uma injeção de sangue novo que provoca uma redinamização visível da pastoral paroquial e mesmo para paróquias onde havia padres residentes passa-se a solicitar a presença de pequenas comunidades de freiras.

Os documentos conciliares e as solicitações da hierarquia apresentam-se como os grandes fatores legitimadores desse processo. Nas Congregações, segundo Nunes na maioria delas, em que a inquietação e os questionamentos ainda não tinham atingido significativamente as comunidades, ou nas quais as pessoas mais abertas estavam já nas instâncias de governo, ou ainda pelo efeito da pressão dos decretos conciliares, as iniciativas de mudança partiram das próprias superioras, tanto das províncias brasileiras quanto dos Conselhos Gerais, encontrando

muitas vezes bastante resistência da parte de grupos de religiosas que se sentiam ameaçadas pela mudança nas regras ou que não compreendiam ou não concordavam com as novas idéias. Em outros casos, a resistência aos decretos conciliares se dá justamente da parte das autoridades instituídas nas Congregações, e a pressão para a mudança se faz a partir da base. O processo geral foi, portanto, longo e conflitivo e há Congregações nas quais os conflitos perduram até o presente.

Entretanto nas Congregações onde já se havia avançado anteriormente na direção de uma mudança ideológica e do desejo de "ir para junto dos pobres", embora ainda minoritárias nos anos 60, imediatamente deram-se passos que já implicavam na decisão de fechar ou passar para outras mãos seus colégios "de meninas ricas" e concretizavam conscientemente uma "opção pelos pobres", aproveitando da oportunidade oferecida pela hierarquia ao convocá-las para assumir o trabalho paroquial. Assim, já nos anos 60 e primeiros anos 70, houve "pequenas comunidades" que, como as outras, partiram para bairros e paróquias pobres, mas com uma perspectiva de participar da luta popular por transformações sociais e políticas, que desde o início não se limitaram a trabalhos estritamente religiosos ou de "promoção humana" e se envolveram com lutas e organizações populares de resistência política, inclusive com atividades que tinham caráter clandestino, sob a ditadura militar instaurada a partir de 1964. Houve, inclusive, colégios e faculdades de freiras que, após o golpe militar de 1964, foram acusadas de "comunistas" e cercados ou invadidos pela polícia política. Nunes considera insignificante esse comportamento nessa primeira etapa que vai, para ela, até à metade dos anos 70, e traz como um de seus argumentos o pequeno número de freiras (apenas 06) presas pelo regime militar entre 1968 e 1978, em comparação com o número de bispos (09), padres (84) e seminaristas e irmãos (13) que tiveram a mesma sorte. As informações que temos, entretanto, nos convencem

de que este tipo de dado não reflete bem a realidade da consciência e do engajamento sócio-político das religiosas nesse período, porque provavelmente esses números se devem em grande parte ao fato de que mulheres e, por acréscimo, freiras eram de certa forma "insuspeitáveis" e portanto os órgãos policiais não tinham a atenção voltada para elas, em função da qualidade de certa "invisibilidade" de que as freiras parecem dotadas até hoje. Concordamos em que, nos primeiros anos das "pequenas comunidades", essa postura mais politizada era muito minoritária, mas ela existiu com certeza e tem importância porque suas protagonistas exerceram uma liderança que influiu fortemente no conjunto. Aquilo que Nunes caracteriza como uma segunda etapa, portanto, foi de fato uma corrente, que diríamos mais "profética", que existiu desde o início e correu paralela à corrente que Nunes chamou "modernizante"e a outra corrente mais paroquialista, que diríamos mais "sacerdotal", alargando-se ao longo dos anos 70 e chegando a ser majoritária, pelo menos no Nordeste, durante os anos 80.

É dentro dessa complexa dinâmica que nasceram, evoluíram e sentem-se hoje em crise a Pequenas Comunidades Religiosas Inseridas no Meio Popular no Nordeste. Alongamo-nos, no início deste capítulo, sobre o processo de mudança em termos gerais, como ocorreu mais tipicamente no Centro-Sul mais modernizado do país, justamente porque daí se gerou uma "corrida para o Nordeste" como veremos em seguida.

III. 2 "Deixa a tua terra e a casa de teus pais...": a implantação das Pequenas Comunidades Inseridas no Nordeste.

A Vida Religiosa Feminina Inserida nos Meios Populares é a forma mais forte e freqüente que tomará o processo de transformação da VRFA no Nordeste. Vai nascer de um impulso antes de tudo missionário e vai significar, para as mulheres que a empreenderam, uma

mudança não só de estilo de vida comunitária e de oração, de regras e da compreensão do sentido da obediência, de vestimenta e de tipo de trabalho; vai ser, mais do que tudo, uma mudança do sentido da VR, de suas próprias vidas pessoais, e uma mudança de lugar geográfico que tem sua razão de ser no desejo de uma mudança de lugar social.

III.2.1. A "corrida para o Nordeste"

O Nordeste, nos anos 50 e 60, emerge no cenário nacional como a região mais pobre, "atrasada", subdesenvolvida e injusta do país, mas, por outro lado, como a região onde se ensaiam formas genuinamente brasileiras de resposta a essa situação, que representava a de todo o país: é no Nordeste que surgem aquelas iniciativas de educação popular que se projetaram para todo o país e mesmo além de suas fronteiras [46], é lá que surgem as Ligas Camponesas e os Sindicatos de trabalhadores rurais, é no Nordeste que os movimentos de cultura popular animados pelos estudantes e artistas encontram um melhor campo e uma imensa e variada riqueza cultural, do Nordeste ainda é que saem as vozes mais fortes da Igreja que clama por mudanças e justiça e as experiências mais avançadas de renovação pastoral, cria-se a Sudene (1959) que traz uma nova perspectiva de desenvolvimento regionalmente planejado, e para o Nordeste vai, nomeado (1963) como arcebispo de Olinda e Recife, o líder do episcopado reformista ou "profético", Dom Helder Câmara. O episcopado católico nordestino baseia-se nas características da região para convocar e comover religiosos das regiões ricas do Centro-Sul a enviar quadros para servir à Igreja e ao povo pobre do Nordeste. O Concílio Vaticano II tinha dado o sinal verde para novas experiências de VR e a Assembléia

---

[46] Após o golpe militar de 1964, Paulo Freire exila-se no Chile e daí suas experiências e idéias transbordam para toda a América Latina e depois para outros continentes.

da Conferência Episcopal Latinoamericana, realizada em 1968 em Medellin, na Colômbia, trouxera a afirmação da "opção preferencial pelos pobres" para a Igreja do continente, com enorme repercussão em todos os setores eclesiais. É, portanto, muito compreensível que, no seu desejo de servir aos mais pobres, as religiosas que já tinham essa perspectiva também tivessem o Nordeste como horizonte e respondessem com bastante facilidade aos convites da hierarquia, que lhes ofereciam as condições sociais e materiais básicas para "inserir-se". A partir do ano de 1963, começam a chegar ao Nordeste pequenos grupos de freiras, de diferentes Congregações, a maioria delas vindas de outras regiões do Brasil, para compor pequenas comunidades vivendo "no meio do povo" e integrando-se nas atividades pastorais das igrejas locais, deixando seu modo tradicional de atuar através de suas próprias ou outras "obras", entendidas como instituições.

Um outro processo vai juntar-se a esse: na Páscoa de 1957, o Papa Pio XII havia publicado a encíclica *Fidei Donum*, na qual instava as Igrejas, especificamente os bispos e dioceses dos países ricos da Europa e da América do Norte, a generosamente cederem recursos humanos e materiais para ajudar as dioceses dos países pobres. O Vaticano cria então um instituto especial para promover a parceria entre dioceses "ricas" e "pobres", e recebe uma resposta missionária bastante entusiástica. O Nordeste brasileiro vai ser uma das regiões do mundo privilegiadas nesse processo e já nos final dos anos 50 começa a receber religiosos europeus, norte-americanos e canadenses em número considerável. Assim, chegam à região, além, de padres, religiosos homens, e pequenos grupos de voluntários leigos, diversos grupos de religiosas de diferentes Congregações, num novo surto migratório missionário com características bastante diferentes daquele das primeiras décadas do século: não vêm para criar suas próprias instituições assistenciais ou educacionais, nem para responder diretamente às

necessidades postas pelas elites brasileiras, mas vêm para os mais pobres, para as Igrejas locais mais carentes, para trabalhar na pastoral de conjunto, em atividades religiosas ou de "promoção humana", ou para auxiliar a implantação de instituições da própria igreja local. Várias vêm em caráter provisório, "emprestadas" por suas dioceses a dioceses brasileiras, não para estabelecer-se definitivamente no Brasil, mas para ficar alguns anos, formando o pessoal local para assumir tarefas pastorais e sociais, e então voltar a seus países de origem. Assim, muitas das comunidades religiosas femininas que então chegam, em geral em pequenos grupos, já tomam uma feição que as predisporá a aderir ao projeto das Pequenas Comunidades Inseridas no Meio Popular quando este se tornar manifesto. As próprias dioceses e Congregações do sul do Brasil, sobretudo das regiões de colonização européia mais recente, que contavam ainda com numerosíssimas vocações religiosas, sensibilizadas pelo apelo do Papa e pela pobreza do Nordeste, sentem-se chamadas ao movimento missionário.

Assim, a experiência que será explicitamente reconhecida como sendo o início das PCIs já surge no Nordeste com a característica de **uma composição muito variada em termos de origens nacionais, regionais, de classe e de etnia de seus membros, com a respectiva variedade cultural.** A maioria das primeiras PCIs implantadas na região vinha de fora dela. Esse quadro vai prevalecer até, pelo menos, o final dos anos 70 e só vai começar a se modificar ao longo dos 80. Desde o início, porém, houve também a participação, embora a princípio minoritária, de religiosas nordestinas que, em boa parte, foram liberadas para essa nova forma de VR pela extinção de colégios que mantinham nas cidades do interior da região, cuja manutenção ia-se tornando impossível pelas razões que já citamos, acrescidas provavelmente da diminuição da demanda de escolas privadas no interior, na medida em que os novos meios de comunicação e transporte permitem às famílias de classe média e alta viverem nas capitais

mesmo mantendo suas propriedades rurais.

Os verbos "deixar", "chegar" e "inserir-se" pontuam todos os relatos das irmãs das PCIs sobre esses primeiros anos. Praticamente todas as pioneiras vieram de fora do Nordeste. Os dados que atestam este fato estão reunidos no livro (Liv-81)[47] publicado pela própria Articulação das PCIs, que traz o material preparatório (inclusive um histórico das PCIs em cada sub-região) e os relatórios do primeiro Encontro Regional das PCIs do NE-II, realizado em 1981. São confirmados amplamente por outras fontes que consultamos e por nossas entrevistas e observação. Dá-se como a primeira PCI da região e do país a equipe de irmãs Missionárias de Jesus Crucificado que, em 1963 chegam do Centro-Sul a Nísia Floresta para assumir como vigárias uma paróquia sem padre. No ano seguinte, chega à mesma arquidiocese um grupo de irmãs de outra Congregação, vindas do Rio Grande do Sul, para assumir trabalho semelhante em outra pequena cidade do interior. Em 1966, surgem as três primeiras PCIs na Arquidiocese de Recife, uma delas composta por irmãs chegadas da região Sudeste, de duas Congregações diferentes, outra de irmãs chegadas do Canadá e a terceira vinda dos Estados Unidos. Na Paraíba, o movimento se inicia em 1969, com um grupo de irmãs brasileiras de uma Congregação de educadoras, de fundação italiana, que, "*sentindo o forte apelo de ir morar no meio do povo, **deixa** os colégios e **vem** para a Paraíba* "[48] (Liv-PB: 7). Na diocese de Mossoró, a primeira PCI surge em 1971 com a chegada de irmãs norte-americanas. Na diocese de Garanhuns, a primeira comunidade feminina se insere em 1975, composta de irmãs vindas de colégios das capitais. A grande maioria das comunidades que vão chegando na primeira década

---

[47] De cada "Encontrão" regional que realizaram, as PCIs do NE-II produziram um livro contendo as pesquisas preparatórias e os relatórios dos debates; quando os citarmos usaremos a abreviação Liv-81, referindo-se ao livro do Encontrão de 1981, Liv-84 referindo-se ao livro do Encontrão de 1984 e assim por diante (ver listagem no final da bibliografia).

[48] Grifo nosso.

e meia de vida das PCIs irão situar-se, geograficamente, de preferência em pequenas cidades e povoados do interior, algumas mesmo diretamente no meio rural, ou, em menor número, em cidades periféricas às capitais: queriam ir "para os mais abandonados" e era aí mesmo que o clero as queria ver, suprindo a ausência dele. Os relatos que as próprias PCIs fazem da sua história de 1963 a 1981 demonstram claramente o quanto seu crescimento foi dependente dessa vinda de irmãs de outros lugares e como elas se inseriram de preferência em espaços muito afastados dos centros de poder.

Na metade dos anos 70, o fato da existência de pequenos grupos de freiras residindo em bairros e povoados pobres, convivendo com o povo pobre e dedicando-se a variadas tarefas de pastoral e organização social junto a eles, em várias dioceses do regional NE-II já deixara de ser um simples fato para tornar-se um projeto comum, trans-congregacional. Quando os primeiros grupos de diferentes famílias religiosas começam a reconhecer-se como realizadoras de um novo modelo de VR, de certa forma mais forte do que os traços diferenciadores de cada Congregação, e passam a reunir-se, a trocar idéias e experiências, a elaborar conjuntamente a fundamentação místico-teológica e ideológica de suas escolhas, e a tornar-se então mais visíveis dentro do âmbito eclesial, as religiosas que ainda estavam nos conventos do próprio Nordeste se viram estimuladas a intensificar seu movimento no mesmo sentido; mas também muitas das Congregações que tinham chegado do exterior, na onda suscitada pela *Fidei Donum*, identificam-se com esse projeto e passam a assumir o mesmo estilo de vida, muitas vezes modificando o contrato inicial que tinham com as dioceses que as receberam, deixando o trabalho em obras institucionais diocesanas ou paroquiais (escolas, asilos, centros sociais, etc.) para dedicar-se mais ao convívio com o povo pobre e à sua evangelização. Além da diversidade sócio-cultural das PCIs, também o fato de que sua implantação de certa forma dependia de um

convite ou pelo menos da aceitação da parte de bispos e padres, e portanto quase sempre de um compromisso de trabalho auxiliar ao da hierarquia, vão estar na base de várias características daquelas que chamaremos PCIs de "primeira geração", no seu período de constante crescimento quantitativo durante os anos 70.

III.2.2. Como o sertão vira mar: inserção é conversão, aventura e entusiasmo.

Durante os anos 70, na região, as PCIs vão crescer muito em número e vão começar a articular-se em organizações trans-congregacionais e subregionais (algumas vezes correspondendo a uma diocese, outras a várias), com reuniões regulares e inicia-se então um esforço conjunto de elaborar, a partir da experiência, a teoria de sua forma de vida.

Um dado concreto que marca fortemente a primeira geração de PCIs, e a distingue qualitativamente de uma segunda geração que virá depois, é que os seus membros haviam todos vivido a vida conventual e o estilo de trabalho tradicional antes de inserir-se no meio popular e tinham sido, assim, protagonistas de uma segunda oportunidade de escolha radical da VR. A passagem da regularidade dos claustros para a insegurança e a provisoriedade da vida inserida no meio popular, para a maioria das religiosas, num país, numa região, ou pelo menos num espaço social tão diferente das suas realidades de origem, foi reviver um momento de decisão por uma mudança que afetava todas as dimensões da vida pessoal e social de cada uma. Essa segunda opção pela VR se fez talvez com maior intensidade do que a primeira, para grande parte das irmãs, já que se realizou sempre numa fase da vida mais adulta do que a decisão inicial de entrar na VR. Inumeráveis testemunhos que encontramos e que colhemos falam desse momento como um momento de conversão, de "metanóia".

Como já havíamos sugerido no capítulo anterior, o momento da escolha e da adesão

efetiva à VR tende a ser sempre um momento no qual a motivação carismática emerge com mais vigor, na trajetória de cada um, mas também produz um reavivamento ou incremento da dimensão carismática no conjunto da comunidade que recebe a noviça ou noviço. Nas pequenas comunidades que se inseriam na realidade nordestina, todos os membros eram, de certa forma, "noviças" de uma nova forma de VR, o que deu a essas comunidades um teor carismático e místico muito forte, que se transferiu à sua Articulação.

Ao sentimento e ao significado de conversão e renovação religiosa trazidos pelo processo da inserção, acrescentava-se a experiência de certa forma euforizante da descoberta de um mundo quase desconhecido para muitas: o cotidiano dos pobres com seus valores e sua religiosidade, a cultura nordestina e a cultura rural, a sabedoria e os saberes tradicionais, a música, a poesia, os contos e provérbios, o artesanato e as festas, a culinária, a linguagem, a flora e a fauna, o clima, a paisagem, etc. Quem descobre e se insere em outro mundo descobre-se também a si mesma em uma nova situação, suas próprias limitações, mas também suas capacidades e suas potencialidades. Havia tanta coisa a aprender a cada dia que isso dava extremo interesse à experiência cotidiana da inserção.

Ao mesmo tempo, a consciência de vir de "outro mundo" e de quase nada saber sobre este novo "mundo dos pobres", dificuldade a respeito da qual as irmãs eram insistentemente alertadas pelo clero local que as chamava — destacando-se nessa atitude o Arcebispo da Paraíba, Dom José Maria Pires — fazia-as dar grande importância a uma primeira fase na qual "não deveriam fazer nada", apenas pesquisar a realidade, conhecer, reconhecer, re-educar-se, converter-se. Tudo isto dá ao passo de inserir-se no meio popular do Nordeste um caráter também de aventura, atraente e entusiasmante, que também vai potencializar, mais tarde, o impulso da Articulação Regional das PCIs.

Junta-se a esses fatores estimulantes o alto nível de valorização que as religiosas inseridas recebiam, durante o período de sua expansão, do sistema institucional eclesial, especialmente expresso na atenção pessoal que alguns bispos concediam às PCIs e o apoio efetivo, material, traduzido em casas de moradia e remuneração mensal, embora sempre modestíssima (em geral um salário mínimo por comunidade).

O interesse do sistema eclesiástico para com a presença dessas comunidades, nesse primeiro período, fica claro no fato de que, ainda em 1981[49], 13,33 % das PCIs residiam em casas pertencentes às dioceses e 35,55 % em casas pertencentes às paróquias em que atuavam. Ao todo, em 1981, 49 % das comunidades ainda residiam em casas cedidas pela Igreja institucional, situação que praticamente desaparece nos anos 90 segundo os dados que encontraremos em nossa pesquisa realizada em 1996. Em 1981, apenas 23 PCIs (25,55 %) do NE-II viviam em casas compradas por suas Congregações ou pelas próprias irmãs, e 5 (5,5 %) em casas cedidas por alguma família do local. 24 comunidades (26,66 %) viviam em casas alugadas, provavelmente em razão de sua intenção de ser comunidades itinerantes, cuja estratégia era de implantar-se num local por alguns anos (em média 4 anos) mudando-se então para reiniciar o mesmo processo em um lugar até então abandonado.

Além desses aspectos imediatos, toda a conjuntura de renovação e combatividade que se vivia na Igreja dos anos 70, especialmente no Brasil e na América Latina, a repercussão das posições progressistas da parte mais avançada do episcopado, sua decisão de ser a voz mais forte na oposição às ditaduras militares inspiradas na Doutrina da Segurança Nacional, que se estabeleciam no continente sul-americano, apesar dos riscos que isso acarretava, a própria

---

[49] A fonte desses dados é a pesquisa feita, em 1980, pelas próprias PCIs em preparação ao I° Encontro Regional das PCIs do NE-II de 1981

perseguição e repressão que faziam mártires, a divulgação e o prestígio da Teologia da Libertação, a recuperação da influência social da instituição eclesial, enfim, confirmavam e impulsionavam o movimento de mudança da VR que se sentia como parte integrante desse processo, progressista e vitorioso.

Inserir-se no meio popular, e especialmente no meio rural ou semi-rural do interior do Nordeste, e assumir o lado dos pobres nos conflitos sociais era, certamente, assumir também uma série de carências materiais e de riscos que davam a esse passo um certo caráter de heroísmo, que suscitavam a admiração das Congregações e famílias de origem, no Centro-Sul mais abastado, e até mesmo da população local, quase toda voltada para o sonho de ir buscar uma vida melhor no Sul, que se espantava de ver essas mulheres nadarem assim contra a corrente e virem estabelecer-se voluntariamente em lugares "sem futuro". A admiração que suscitavam era certamente mais um fator estimulante.

O próprio clima ainda conflitivo com relação às transformações da VRFA, que perpassava mais ou menos todas as Congregações, contribuía para fazer da inserção no meio popular um processo cheio de entusiasmo: a inserção era de certa forma uma conquista, uma vitória numa batalha que, naquele momento, parecia travar-se entre uma forma ultrapassada e conservadora, menos autêntica, de VRFA e aquela que seria a forma verdadeira, a renovação, a forma ao mesmo tempo nova e mais antiga, porque revivia a "comunidade primitiva" e seria a autêntica realização dos mitos fundacionais das Congregações e de seus "carismas" que são amplamente invocados pelas PCIs nascentes.

O viver no meio dos pobres enquanto avanço estratégico, numa luta assim concebida, levava, provavelmente, a superestimar tanto os valores do povo pobre, quanto a importância do efeito missionário e transformador da simples presença das freiras no meio dele, levava a

colocar enormes esperanças, talvez em parte infundadas, na capacidade dos pobres de descobrir seu próprio valor, produzir seu próprio saber, unir-se, organizar-se e transformar a realidade social; por outro lado, levava também as religiosas das PCIs, muitas vezes, a caricaturar a vida conventual e as obras tradicionais, exagerando seus traços e reinterpretando-os retroativamente segundo as novas concepções que lhes vinham de sua nova situação, tal como rever o estilo anterior da disciplina conventual como simples repressão, (ao que já nos referimos antes) ver o nível de vida material dos conventos como "rico e burguês", considerar os conhecimentos que possuíam, fruto de seu grau de escolarização, de sua formação profissional e de sua origem de classe, como mera "cultura burguesa" e "intelectualismo inútil". O vir para o meio dos pobres era, então, vivido como libertação, purificação, simplificação.

Todo este conjunto de fatores — tanto aqueles que vinham do inusitado da experiência pessoal e espiritual, quanto aqueles que se geravam na dinâmica do jogo de poder no campo religioso e na sociedade em geral — imprimia ao movimento de transformação do estilo de VR no Nordeste um grande impulso que se prolonga por quase duas décadas e que vai ser percebido pelas freiras envolvidas como o modo "normal" de ser, sinal da autenticidade evangélica do modelo. Na verdade, hoje o podemos perceber, aquela conjunção de fatores impulsionantes fazia das PCIs do Nordeste e de sua Articulação algo como um veículo que, logo ao partir, encontrasse em seu caminho um longo declive que o fizesse ganhar velocidade imediatamente, sem ter que depender para isso apenas de seu próprio combustível. Parece-nos importante reconhecer e frisar este fato porque ele nos ajudará compreender o sentimento de crise que virá depois.

III.2.3. Viver como os pobres: uma nova experiência de espiritualidade e da corporeidade.

O que acabamos de dizer não significa, de modo nenhum, que a experiência da inserção nos meios populares do Nordeste fosse, para as freiras que vinham, na maioria, de colégios urbanos, um processo fácil, sem dores e sem dificuldades.

A passagem da Vida Conventual para a Vida Inserida, sobretudo quando isto coincidia com a uma passagem de uma região mais modernizada, mais abastada, de clima mais ameno, para locais no interior do Nordeste, destituídos das comodidades da modernidade, mesmo as mais elementares como água encanada e transporte coletivo, e de clima muito quente durante todo o ano, significava uma mudança penosa do ponto de vista físico e psicológico, em praticamente todos os aspectos da vida concreta.

Passava-se, então, da escrupulosa limpeza dos conventos urbanos para viver em casas de telha vã, seja no sertão, onde a quase constante seca e o vento enchem a casa de poeira, ou na Zona da Mata canavieira, onde a chuva freqüente e a umidade que os ventos trazem do mar, além de tornarem o calor insuportável, significam ter o chão sempre sujo da lama que se traz das longas caminhadas a pé por ruas e estradas sem calçamento, o mofo e a abundância de insetos, os morcegos fazendo vôos rasantes de tardezinha por dentro das velhas casas paroquiais e encolhendo-se nos cantos escuros do telhado durante o dia, as permanentes manchas de umidade nas paredes... Para muitas irmãs, dependendo da Congregação, tratava-se de viver a nova vida ainda vestidas com os hábitos religiosos, insuportáveis pelo calor, no caso de serem de cor escura, e impossíveis de se manter decentes em caso de serem de cor clara; em qualquer caso, lavar a roupa, manter a casa minimamente limpa, providenciar cada dia as refeições indispensáveis e lavar as panelas, quase sempre sem água corrente, para mulheres

antes, muitas vezes, acostumadas a não ter que pensar nessas materialidades, eram tarefas de dimensões acabrunhadoras. No projeto de viver como os pobres não havia lugar para deixar-se servir por outras mulheres. Havia que aprender a fazer tudo isso em tempo que permitisse ainda a disponibilidade para a missão junto ao povo.

Passava-se do silêncio e da privacidade garantida da clausura e da cela monástica, do ambiente conventual quase anti-séptico e extremamente discreto quanto às contingências da corporeidade, no qual nunca se falava de certas coisas, para uma casa permanentemente invadida pela curiosidade dos vizinhos, pela onipresença das crianças, pelo som do rádio da casa fronteira ou pelos variados sons e odores orgânicos, produzidos por sempre numerosos corpos novos e velhos, humanos e animais, que dia e noite atravessam as finas paredes das casas dos pobres, enfim, uma cacofonia talvez imperceptível para quem está habituado a ela, mas muito agressiva para os ouvidos habituados à serenidade dos claustros.

De uma situação em que as relações sociais, tanto internas à comunidade religiosa como com as pessoas de fora, estavam mediadas por uma série de convenções, por uma linguagem formal, "educada", e por uma delimitação temática que deixava de fora do discurso cotidiano os aspectos mais escabrosos da vida humana, de uma situação na qual o sofrimento físico ou aparecia como tema religioso, traduzido em símbolos abstratos e estilizado em belos crucifixos e *Vias sacras*, ou era discretamente confinado à enfermaria, passava-se para uma situação em que a doença, a fome, a deformidade, a miséria, o sangue, o escarro e o excremento, o choro e o gemido são imediata e constantemente presentes, e em que a simples pergunta formal "bom dia, como vai?" freqüentemente desencadeia uma longa lamentação, às vezes em linguagem muito crua, sobre todas as dores que pontuam inevitavelmente a vida dos pobres.

Enfim, a inserção no Nordeste significou para as freiras da primeira geração das PCIs

um encontro, às vezes brutal, com a corporeidade, a sua própria e a do outro. Mesmo para as irmãs de origem popular e nordestina, que eventualmente tivessem vivido sua infância em ambientes semelhantes ao que agora re-encontravam, o fato de ter-se formado e "aculturado" na Vida Conventual tornava esse re-encontro também impactante, porque agora tratava-se de reler, com outros significados, aquilo que antes poderia ter-lhes parecido "natural".

Não encontramos documentos nem testemunhos de que as freiras que empreenderam essa mudança tivessem desistido da inserção por não suportar as suas condições materiais e psicológicas. Além da motivação religiosa, o treinamento disciplinar recebido na vida conventual foi provavelmente um fator importante para que essas freiras fossem capazes de superar essas dificuldades. Terá havido um caso ou outro, daquelas cuja saúde sofreu demais com a mudança, mas terão sido muito poucas. A grande maioria parece ter conseguido adaptar-se e permanecer pelo menos por vários anos. O que parece ter sustentado o esforço adaptativo inicial foi a leitura espiritual que as irmãs fizeram de tudo aquilo que experimentavam. Como suas irmãs, as beguines medievais, as religiosas das PCIs viram imediatamente no corpo sofredor do pobre nordestino, que encontravam diretamente e que percebiam agora com seus cinco sentidos, o corpo martirizado do Cristo. O sofrimento dos pobres na sua corporeidade, o cansaço do trabalho, a fome, a dor da doença, a tristeza da morte passam a ser o lugar por excelência do exercício da caridade e também o lugar da redenção. Os pobres, ou o Povo, que aparece quase sempre com maiúscula nos textos das primeiras PCIs, é revestido de personalidade messiânica porque, se sofre como o Cristo, será como ele o portador da salvação.

Por outro lado, as irmãs viram nas dificuldades que tinham em assumir uma vida materialmente semelhante à dos pobres e em arcar com a incomodidade e o esforço físico que

isso acarretava, no situar-se nos lugares onde viviam os pobres, a forma concreta da busca de identificação com Jesus Cristo, a forma mais autêntica do seguimento de Jesus no mistério da Encarnação, no fazer-se "*obediente até à morte, e morte de cruz*", na sua *quenose*. Mudar-se para o bairro ou o povoado dos mais necessitados é mudar-se para onde vive Jesus, é, literalmente, seguir a Jesus. O seguimento de Jesus, sentido fundamental da Vida Religiosa, adquire assim um significado muito concreto, material mesmo e transfigura a realidade cotidiana.

Partilhar as duras condições físicas da vida dos pobres, recusando inclusive eventuais comodidades oferecidas pela Igreja ou pelo próprio povo, substituiu também as demais formas de *ascese* e mortificação penitencial comuns na Vida Conventual, herdando seus significados de treinamento, de auto-educação e de testemunho da fé enquanto martírio cotidiano. Contentar-se com o tipo de alimentação fraca e nada variada que é a dos pobres substituirá a prática dos jejuns conventuais. Caminhar longas distâncias a pé, sob a poeira e o sol, recusando a condução que é facilmente oferecida às irmãs mas não a todos os pobres, substituirá as horas de joelhos na capela, ou o uso do cilício, e torna-se mesmo o símbolo dessa adesão às condições materiais do povo revestida de significado religioso: o termo que vai se tornar comum para designar ao mesmo tempo a experiência comum das PCIs e o processo de aproximação, de evangelização e organização popular e comunitária, em vista da transformação da realidade social e da construção do Reino de Deus, será, até o presente, "a caminhada".

Por outro lado, as irmãs das PCIs recusarão freqüentemente, para si mesmas, o uso da medicina moderna, por desejo de identificação com as condições dos pobres, e passarão a tratar-se com ervas e chás da tradição popular, mesmo em casos em que sua eficácia é totalmente duvidosa e em que o diagnóstico é inteiramente vago. Muito antes que se

expandisse a moda recente de terapias não-modernas e não ocidentais, as irmãs das PCIs as assumiram como um de seus modos de identificar-se com os pobres e essa atitude vai gerar um enorme interesse pela recuperação dos tratamentos populares tradicionais, baseados na flora da região, valorizados também como cultura e saber popular, e uma busca de conhecimentos de fitoterapia e outras terapias "alternativas" que irão ocupar um número cada vez maior de religiosas das PCIs. Desde o início da experiência, muitas dessas freiras, ao lado das ocupações religiosas e paroquias, vão ocupar-se do trabalho com a saúde, em parte porque tinham preparação profissional para isso, tendo trabalhado anteriormente em instituições de saúde de suas próprias Congregações. Mas inúmeras irmãs originárias da área educacional também começaram a interessar-se e envolver-se com "saúde popular" certamente marcadas pelo sofrimento constante e o abandono dos pobres nesse campo, talvez o mais imediatamente visível e doloroso aspecto da pobreza do povo nordestino.

Assim, o esforço de viver como os pobres torna-se opção de vida e matriz de re-interpretação dos temas espirituais tradicionais da Vida Religiosa. Permite que embora extremamente diferente nos seus aspectos concretos, a Vida Inserida no Meio Popular se apresente como a verdadeira continuidade da Vida Religiosa original, do carisma primeiro.

Há mais um aspecto que está ligado a essa redescoberta da corporeidade: toda a dimensão econômica da vida social, as desigualdades, a exploração do trabalho e a espoliação do trabalhador, os contrastes nos níveis de consumo, os modos de organização da produção e da distribuição da riqueza, que eram traços muito tênues na visão do mundo das freiras de Vida Conventual, passam a ter uma centralidade como problemática que tem a ver com a dimensão religiosa da vida. Essa nova consciência econômica predispõe as freiras das pequenas comunidades a aderir bastante imediatamente à Teologia da Libertação que estabelece uma

ligação entre o pecado pessoal e o pecado social, entre a libertação espiritual e a libertação sócio-econômica. Esse aspecto da mudança de mentalidade das irmãs a partir da experiência de viver com os pobres terá consequências também na sua compreensão da missão apostólica.

Finalmente, o desejo de "viver como os pobres" vai suscitar nas irmãs o projeto de ganhar sua vida com o "trabalho de suas mãos". Grande parte das comunidades deste primeiro período recebiam alguma remuneração das dioceses ou ajuda de suas próprias Congregações. Por um lado, essa fonte de renda era insuficiente, não passando, em geral, de um salário mínimo por comunidade, o que apenas cobria as necessidades imediatas de alimentação e manutenção da casa, mas era totalmente insuficiente para a aquisição de livros e publicações que alimentassem a reflexão e o estudo, para as viagens de visitas e reuniões com comunidades de outras localidades que vai se tornando uma necessidade fundamental para as PCIs isoladas em locais distantes e desejando confrontar suas descobertas e dificuldades com outras pessoasque viviam experiência semelhante. Embora a necessidade material tenha certamente influído nesse movimento, foi muito mais o desejo de identificação com o povo trabalhador que levou as irmãs a procurarem seja formas de ganhar a vida mais semelhantes às das mulheres com que conviviam, na indústria ou no comércio, se viviam nas periferias urbanas, produzindo artesanato ou costurando, nas cidadezinhas do interior, seja um trabalho profissional na linha de sua formação anterior quando não conseguiam "trabalho de pobre" e, finalmente, em alguns casos, tentando viver de agricultura, "botando roçado" em terra arrendadas. Essa tentativa conseguiu ser uma alternativa de sobrevivência. embora em condições reais de pobreza, para muitas comunidades inseridas nesse período, já que em 1981 encontrávamos o seguinte quadro:

Quem mantinha/ remunerava as PCIs em 1981	N° PCIs	% das PCIs
Trabalho profissional das irmãs	**41**	**45,55 %**
Congregação	**13**	**13,33 %**
Diocese + Congregação	**11**	14,22 %
Diocese + Trabalho prof. das irmãs	**11**	14,22 %
Diocese	9	10 %
Trabalho das irmãs + Congregação	02	2,2 %
Diocese + aposentadoria das irmãs	02	2,2 %
Aposentadoria das irmãs	01	1,1 %
Donativos do exterior	01	1,1 %

Fonte: *Pesquisa preparatória ao I ° Encontrão das PCIs de 1981.*

O alto número de comunidades que declararam viver inteiramente de seu próprio trabalho profissional indica certamente o peso que teve na vida das comunidades de primeira geração o desejo de "viver de seu trabalho, como os pobres"; mas este mesmo dado pode indicar também que o crescimento das PCIs no NE-II nos anos 70 se fez muitas vezes contra uma resistência das autoridades das Congregações que, para desestimular as irmãs que queriam inserir-se, só lhes davam seu acordo com a condição de que se mantivessem materialmente sem ajuda da instituição. Por outro lado, era sinal também de que as irmãs, no início dos anos 80, já haviam avançado num desejo de maior autonomia frente ao clero, com o qual já tinham algumas vezes entrado em conflito.

III.2.4. Viver com os pobres: ser "fermento de comunidade".

Embora quase sempre convocadas para prestar serviços na pastoral local, em geral as irmãs tenderam a encarar como sua atividade de maior valor a simples convivência fraterna com os pobres. Em muitos casos foram de tal maneira prevenidas contra o perigo de chegarem para impor ao povo suas próprias opiniões, saberes e costumes, abafando assim a cultura popular

que era ela mesma vista como portadora de sementes autênticas de libertação, que para muitas irmãs a atitude ideal passou a ser a de "não fazer nada" e apenas contemplar e valorizar com sua presença e interesse aquilo que o povo mesmo sabia e fazia. A política de acolhida dos novos grupos que chegavam para inserir-se na Paraíba, por parte do Arcebispo Dom José Maria Pires, parece ter sido a mais explícita e insistente nesse sentido. As irmãs que chegavam, antes de dirigir-se ao seu local de inserção, deveriam passar por uma sessão de formação de vários dias, inicialmente ministrada por um padre da Diocese (que, aliás, nunca tinha, ele mesmo, vivido na inserção nem na vida comunitária) cujo conteúdo principal parece ter sido o de fazer as irmãs desconfiarem de sua própria cultura, saber e costumes e predispor-se a "não fazer nada", a aprender tudo do "Povo", a deixar-se evangelizar por ele.

Em inúmeros relatos que as PCIs fazem de sua experiência de inserção, então, o que quase sempre aparece como o centro e o sentido de sua presença no meio do "Povo" é o binômio "visitar-acolher". É claro que logo após umas primeiras semanas de contacto para "conhecer a realidade do Povo e do lugar", as irmãs começavam a assumir tarefas de catequese, orientação das celebrações, pequenas ações de tipo educativo ou promocional, etc... Porém, embora essas atividades apareçam sempre nos relatos, aparecem freqüentemente como uma simples lista de tarefas de caráter secundário, enquanto o "visitar", "acolher" e "ouvir" as pessoas, o "estar junto", a "convivência fraterna", é que aparece como central e realmente importante, como justificativa da própria inserção. As irmãs das PCIs pareciam considerar a pura sociabilidade, nos termos de Georg Simmel (1983), como um fim em si mesmo, como realização imediata de um ideal de relações humanas dotado de valor religioso.

Assim, uma característica que logo marcará a experiência das PCIs é, justamente, a centralidade de um ideal comunitário em seu projeto de vida. As PCIs se propõem, antes de

mais nada, a ser "fermento de comunidade" no meio do povo pobre. A idéia de fundo que inspirava a atitude e a prática nesse sentido, era a de que, espontaneamente, os pobres já vivem os valores evangélicos da fraternidade, da misericórdia, da partilha e do respeito mútuo, entre si, porque não foram corrompidos pela riqueza, fruto do pecado da desigualdade e da exploração do outro e estão, assim, isentos da soberba, do orgulho, não são cheios de si e se confiam inteiramente nas mão de Deus. Por isso os pobres são os preferidos de Deus. Mas, por ser desprezados pelos outros, pelo "mundo" e freqüentemente pela própria Igreja, os pobres se auto-desvalorizam, não sabem que são os preferidos de Deus e nem que são os portadores dos verdadeiros valores evangélicos, da presença do Espírito de Deus entre os homens. Por isso, nem sempre se unem, permanecem isolados e passivos, não valorizam aquele que é igual a eles. A presença das irmãs, vindas de fora, "estudadas", consideradas pessoas especiais e mais "santas" por serem consagradas a Deus, escolhendo viver entre os pobres e desprezados, dando-lhes a palavra e ouvindo-os, expressando seu apreço e admiração para com eles, dando-lhes sua atenção, falando-lhes da Palavra de Deus no sentido de sua própria valorização religiosa, deveria estimular, potencializar essas características populares, levar cada um a confiar mais em si mesmo e nos irmãos iguais e então unir-se, constituir verdadeiras comunidades cimentadas pela Palavra e o amor de Deus mas também pelo "jeito do Povo". A comunidade assim desabrochada seria "o novo modo de ser Igreja", tomaria em mãos a condução da maioria das atividades constitutivas da vida de Igreja, com exceção dos sacramentos reservados aos sacerdotes: leriam e interpretariam uns para os outros a Palavra de Deus, a partir de sua própria experiência de vida e de sua própria cultura, desvelando melhor o seu sentido para toda a Igreja, profetizariam sobre o mundo, à luz dessa Palavra, denunciando o pecado social e anunciando novas relações humanas baseadas na igualdade e na partilha dos

bens, rezando e celebrando, louvando a Deus e festejando a salvação já presente no meio dos pobres, através das formas artísticas e devocionais próprias de sua cultura e de sua religiosidade popular, assumiriam a formação na fé de suas próprias crianças e jovens e um processo de auto-formação permanente a partir da meditação comunitária da Palavra de Deus confrontada com a vida cotidiana, testemunhariam a unidade e a caridade cristã através da partilha material e da ajuda-mútua, do trabalho cooperativo e da ação transformadora da vida social. Constituir, assim, Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) passa a ser o objetivo preferencial da presença das irmãs inseridas. Durante todo o primeiro período da experiência de inserção no Nordeste, a idéia de transitoriedade da presença das PCIs em cada dado lugar foi justamente inspirada por essa idéia de que sua presença seria "fermento de comunidade" que faria desabrochar a comunidade cristã dos pobres e, uma vez isto feito, se tornaria supérflua, devendo então as irmãs novamente migrar para ir cumprir o mesmo papel em outro lugar.

O ideal comunitário no projeto de vida das PCIs tem também uma face interna, inseparável da idéia de ser "fermento de comunidade". Já em todo o movimento crítico das formas anteriores da Vida Religiosa, as limitações que a disciplina conventual e sua formalização das relações causavam na qualidade das relações comunitárias havia sido um dos pontos críticos. A idéia de constituir verdadeiras comunidades em que a fraternidade se traduzisse em relações humanas espontâneas, diretas, dialogais e autênticas foi talvez a razão principal da crítica às grandes coletividades conventuais e da opção por "pequenas" comunidades, que tornaram-se mesmo muito pequenas, reunindo de três a cinco pessoas. As irmãs das PCIs participavam plenamente desse ideal de vida e consideravam sua realização como uma antecipação profética de um mundo social mediado por relações verdadeiramente fraternas entre todos os homens, que haveria de vir, iniciando-se pelas comunidades populares

que elas tentavam suscitar.

É assim que a própria diversidade entre as irmãs no interior das PCIs, onde se misturavam pessoas de nacionalidades, idades, origens sociais e geográficas, culturas e etnias, níveis de escolaridade e formações profissionais muito variadas, apesar de ser fonte de inúmeras dificuldades na vida comum, é vista como um fator positivo importante na realização desse ideal comunitário-profético. Aliás, um aspecto também característico da primeira geração das comunidades femininas inseridas no Nordeste é a existência de várias PCIs "mistas", reunindo seja religiosas de Congregações diferentes, seja religiosas e mulheres leigas (às vezes ex-religiosas) que não pertenciam a nenhuma Congregação. Em boa parte, este dado, que praticamente já não se encontra mais nos anos 90, refletia a situação ainda muito conflitiva em várias Congregações, na quais as irmãs que individualmente buscavam a VR na inserção junto aos pobres, e que muitas vezes só a obtinham à custa de aceitar a exclaustração[50], não contando com companheiras de suas próprias Congregações bastante ousadas para acompanhá-las, agregavam-se a grupos inseridos de outras famílias religiosas. Mesmo Congregações que abraçavam entusiasticamente o novo projeto da VRI nem sempre podiam liberar imediatamente um número suficiente de irmãs para compor uma comunidade, já que o fechamento ou a passagem para outras mãos de seus colégios ou outras instituições era um processo relativamente lento que implicava em longas negociações e trâmites burocráticos; suas pioneiras então juntavam-se a outras Congregações para poder viver vida comunitária, essencial ao projeto da VRI.

A construção dessa vida comunitária interna, que pudesse ser espelho para a

---

[50] Suspensão temporária, juridicamente autorizada, da obrigação canônica de viver em comunidade religiosa de sua própria Congregação sob a obediência a um superior local. A exclaustração às vezes tem um sentido punitivo, ou é um último recurso antes da expulsão de um religioso desobediente.

comunidade popular à sua volta, exigia também um grande investimento de esforço, criar e manter um tipo de oração comunitária não formalista, praticar cotidianamente a partilha da experiência de cada uma de participação na vida do povo e refletir sobre ela à luz da Palavra de Deus, realizar encontros regulares de "revisão de vida" e auto-avaliação, aparar as arestas de temperamentos e costumes diferentes que já não contavam com as regras formais da Vida Conventual para regular os relacionamentos, planejar juntas a intrincada articulação de todas as atividades implicadas em seu cotidiano reservando o tempo suficiente para a convivência fraterna.

Essa dedicação à construção da comunidade é também, por sua vez, uma reinterpretação do tema espiritual tradicional da *koinonia*, da comunhão com Deus e os irmãos, que ganha aqui uma nova concretude e mantém uma continuidade com o sentido tradicional da VR. Inúmeros textos e testemunhos que encontramos referem-se a este aspecto como sendo vivido muito mais intensamente na Vida Inserida do que no modelo anterior de VR, e à sua experiência como um privilégio em termos de sua relação com Deus e os irmãos.

Retomando os conceitos de Victor Turner, podemos dizer que o projeto das PCIs consistia em recuperar e disseminar, sob forte inspiração religiosa, a modalidade de *communitas* na vida cotidiana, a partir do colocar-se voluntariamente e sistematicamente numa situação de *liminaridade* frente à sociedade em geral, pela própria constituição do grupo que escapava às classificações sociais "normais", buscando ativamente pôr em suspenso as diferenças sociais entre os indivíduos, e pelo fato de colocarem-se voluntariamente no espaço dos pobres, nas camadas inferiores ou marginais à sociedade brasileira.

III. 2.5. Viver para os pobres: a inserção a serviço do Igreja ou do Reino?

Sendo membros de Congregações ativas e apostólicas, porém, e chamadas pela hierarquia católica para servir à Igreja nos locais pastoralmente mais abandonados do Nordeste, formadas para trabalhar incessantemente, na realidade não é verdade que as irmãs tenham vivido no meio do povo "sem fazer nada". Pelo contrário, assumiram sempre uma série de tarefas, inicialmente de dois tipos: tarefas propriamente pastorais diretamente ligadas à vida religiosa e paroquial, e tarefas de "promoção humana".

Assumiram todas tarefas de tipo sacerdotal, isto é, segundo o conceito weberiano retomado por Pierre Bourdieu (1992), tarefas que têm, no fundo, independentemente da vontade de seus agentes individuais, a função de manutenção e reprodução da instituição religiosa como tal: a integração e a instrução de novos membros, a conservação da doutrina, a preservação dos rituais, a manutenção da ordem hierárquica, etc.. De fato, as irmãs se ocuparam da catequese, da liturgia, sobretudo levando o povo a organizar e realizar celebrações litúrgicas dominicais, mesmos sem a presença de padres, alimentando assim a obrigação da missa dominical, já que essas celebrações seguiam os grandes passos da celebração da missa; trataram de reavivar ou de popularizar os conselhos paroquiais, dedicaram-se fundamentalmente à evangelização dos adultos.

Por outro lado, passaram a dedicar-se logo a tarefas de "promoção humana", que concretamente, majoritariamente, consistiam em reunir e instruir mulheres e jovens em habilidades que poderiam melhorar as condições materiais de seu cotidiano. Constituíam assim "clubes de mães", ou "grupos de mulheres", ou "centros sociais", onde se ensinava corte e costura, bordado e pintura, com a idéia de que as mulheres poderiam produzir e vender artesanato para melhorar sua renda, ensinava-se arte culinária, com a idéia de diversificar e

melhorar as condições de nutrição das famílias, noções de puericultura e de primeiros socorros, e a organização de pequenas farmácias de remédios caseiros a partir da própria tradição popular ou mesmode remédios alopáticos. Organizavam mutirões para reconstruir casas de taipa em más condições, para cavar cacimbas comunitárias onde faltava a água, turnos de trabalho voluntário para ajudar as mulheres gestantes ou doentes, para tomar conta das crianças enquanto as outras mães trabalhavam, turnos e mutirões de trabalho agrícola para ajudar os agricultores incapacitados de trabalhar, turnos de visitas regulares e ajuda aos doentes crônicos, aos inválidas ou a pessoas demasiado idosas. Essas atividades, em geral, iam na linha do *"não dar o peixe, mas ensinar a pescar"*. Por outro lado, estes eram também meios para entrar em contacto permanente com as mulheres, tê-las reunidas e realizar aí também sua evangelização, o contacto com a palavra de Deus e fazer dessas atividades germes de comunidade.

Outra forma de atividade que logo se estabeleceu praticamente em todas as PCIs foi a dos "grupos de jovens", que consistia em reunir, em geral nos salões paroquiais, nos fins de semana, os adolescentes e jovens pobres da localidade, fazer sua catequese e formação humana mas também estimulá-los a organizar-se para atividades de entre-ajuda na comunidade, de lazer e cultura, cantar, dançar, fazer formas populares de teatro. Em geral, os grupos de jovens tornaram-se forças auxiliares importantes na animação das liturgias, festas religiosas e, reuniões de comunidades rurais e, mais tarde, de manifestações de reivindicação e de protesto popular.

As irmãs dedicaram-se também a percorrer os pequenos bairros rurais, os povoados ou sítios, incluídos nas paróquias em que viviam, e aí o modo de intervenção preferido foi o das "reuniões de agricultores", mais uma vez para relacionar a fé e a vida. Tratava-se de fazer falar sobre a vida cotidiana, os sofrimentos e o trabalho das comunidades e buscar na palavra de Deus o seu sentido, buscar na realidade os "sinais de libertação" para potencializá-los e os

"sinais de pecado" para denunciá-los e transformá-los. Tal tipo de atividade vai estar na origem de um intenso envolvimento das irmãs nos conflitos de terra e conflitos trabalhistas rurais que começarão a surgir e espalhar-se nos meados dos anos 70.

Essas atividades de cunho mais social vão aos poucos tomando mais vulto e irão provocar conflitos às vezes com o clero e muitas vezes com os pequenos grupos de "ricos" do lugar, em geral todos católicos, que desejam que as irmãs se atenham e se dediquem exclusivamente às tarefas religiosas. Para as religiosas das PCIs começa então uma discussão que vai levar a uma certa distinção entre o serviço à Igreja enquanto instituição e o serviço ao Reino de Deus, entendido muito mais amplamente, como transformação de toda a realidade social como realização dos valores evangélicos e do "projeto de Deus" para a sociedade humana. Ganha força, então, entre as PCIs, o tema do "caráter profético" da VR, que implicará em críticas à maneira tradicional de gerir a Igreja, de par com a denúncia das injustiças sociais.

Mas tendo sido a instituição eclesiástica o caminho quase exclusivo para o passo da inserção, no final da década de 70 os trabalhos estritamente pastorais ainda predominavam, na prática, a considerar a listagem de atividades produzida como preparação para o I° Encontro Regional, que apresentamos abaixo. Podemos perceber que o movimento de passagem da predominância dos trabalhos estritamente religiosos para uma atividade social mais ampla não se deu de maneira homogênea nem no mesmo ritmo em todas as dioceses.

TIPO DE TRABALHO REALIZADO PELAS PCIs em 1980/81	Em quantas dioceses	
Trabalhos diretamente religiosos ⇓		
Evangelização, formação religiosa de adultos	////////////	12
Criação e animação de CEBs, form. animadores Formação bíblica	//////////	11
Catequese paroquial (crianças e adolescentes)	/////////	9
Pastoral de Juventude	////////	8
Liturgia	//////	6
Pastoral vocacional	/////	5
Ensino religioso nas escolas	////	4
Pastoral paroquial, vigárias, administração e preparação aos sacramentos	///	3
Coordenação pastoral (paroquial, zonal ou diocesana)	///	3
Trabalhos de cunho mais social ⇓		
Pastoral da saúde, dos doentes, enfermagem, farmácia ou ambulatório	////////////	12
Formação de mulheres em habilidades diversas: culinária, nutrição, primeiros socorros, artesanato, corte e costura.	//////	6
Visitas/aconselhamento às famílias, pastoral da família, casais	/////	5
Pastoral da terra, grupos de agricultores, atividades cooperativas,	////	4
Pastoral/ promoção de crianças/ menor carente	///	3
Pastoral de pescadores	///	3
Pastoral Social em geral, Programas radiofônicos	///	3
Pastoral de empregadas domésticas/ lavadeiras	//	2
Pastoral operária, ACO	//	2
Pastoral indígena - CIMI	//	2
Pastoral das prostitutas	/	1
Centro social, assistência social, moradores de rua,	/	1
Assessoria sindical	/	1
Movimento popular urbano, reivindicações, associações de moradores	/	1
Defesa de Direitos Humanos	/	1
Ensino "profano" e formação de professores	//	2

Fonte: *Pesquisa preparatória ao I° Encontrão das PCIs de 1981.*

As diferenças marcantes se devem a dois fatores principais, um, o caráter mais ou menos "progressista" do bispo e do pessoal pastoral das dioceses em que estavam, e o outro, provavelmente mais importante, o próprio contexto sócio-econômico mais ou menos conflitivo. O Nordeste, sobretudo em seu meio rural, foi palco nos anos 70 de grandes transformações, quase todas elas resultantes de projetos de "desenvolvimento" dos governos militares, sendo os mais importantes o "Proterra", que financiava amplamente aos fazendeiros a transformação de suas propriedades em grandes empresas pecuárias, que predominavam na faixa do chamado

Agreste nordestino, e o "Proálcool", que financiava amplamente a implantação de distilarias de álcool e a expansão das plantações de cana, para responder ao novo mercado de álcool combustível para mover os automóveis, que atuava nas zonas litorâneas e brejeiras. Terras antes ocupadas por milhares de famílias de pequenos produtores arrendatários ou parceiros são esvaziadas e cobertas de càpim e gado. Terras antes consideradas impróprias para a cana de açúcar, porque menos produtivas, passam a ser corrigidas quimicamente e a ser ocupadas com a cana, levando à expulsão de milhares de pequenos produtores semi-assalariados para as pontas de rua, transformando-os em miseráveis bóias frias. (Tosi, 1988) Tais intervenções governamentais se deram desigualmente conforme a região do Nordeste, restando áreas em que aparentemente nada havia mudado. Estas diferenças influíram claramente no tipo de atividades e atitudes que as PCIs das diferentes dioceses assumiram durante a década de 70.

III. 2. 6. Uma realidade conflitiva e a escolha profética das PCIs.

Embora nos seu movimento inicial de "ir aos pobres" a maioria das irmãs das PCIs tivessem como intenção dedicar-se a tarefas religiosas e mais ou menos restritas ao âmbito da Igreja, com uma concepção ainda tradicional da ação apostólica, a própria convivência com o cotidiano popular, além de fazê-las tomar consciência mais aguda das contradições que atravessavam a sociedade brasileira e se manifestavam nos mais isolados rincões do Nordeste onde elas se inseriam, sua própria presença, suas primeiras ações de cunho religioso ou social, e mesmo simplesmente assistencial, começaram de pronto a gerar pequenos conflitos que iam revelando a impossibilidade de restringir suas preocupações e sua intervenção àquelas intenções iniciais. Que as freiras tivessem ou não essa intenção, sua presença e suas intervenções

perturbavam a estrutura do poder local, politizando bastante imediatamente suas ações e sua compreensão da realidade e de sua missão.

Intervenções que, em si mesmas, não pareciam ter nada a ver com a política ou com lutas sociais revelaram-se estopins de divisões e mesmo de perseguições de vários níveis.

Umas das formas de intervenção que as irmãs assumiram em quase todos os lugares onde se implantaram foi o de tentar democratizar o espaço da própria Igreja, para que os pobres, que eram a esmagadora maioria dos católicos praticantes, mas estavam afastados do centro das atividades religiosas, pudessem ocupar seu lugar e assumir juntos as responsabilidades da comunidade eclesial. Entretanto, logo tornou-se claro que, principalmente nos lugares pequenos do interior, as posições religiosas são posições de poder consideradas importantes na rede que constitui o poder local e o sistema local de dominação. A simples guarda da chave da sacristia e o poder de fechar e abrir as portas de capela, constituía uma posição de força que dava prestígio e podia ser objeto de lutas intimamente relacionadas com a política local. Os conselhos paroquiais e as festas do padroeiro da paróquia ou capela foram os pomos de discórdia mais comuns. Os conselhos paroquiais existentes, em geral nomeados havia anos por algum padre responsável pelo local, consistiam em pequenos grupos de leigos, em geral homens, dentre os mais abastados e "poderosos" católicos do lugar: comerciantes, donos de cartório, fazendeiros, etc.. Freqüentemente tratava-se também de representantes locais de alguma das forças político-partidárias do município. Esses conselhos se ocupavam da manutenção dos prédios da Igreja, recolhiam donativos e as espórtulas correspondentes às missas encomendadas, batizados, casamentos, convidavam padres de fora para vir celebrar nas festas, cuidavam da ornamentação da Igreja, etc.. Sua principal atividade, porém, era a organização da festa do padroeiro, aliando as novenas na igreja com um festa de rua profana,

no estilo de quermesse com barracas onde se come, bebe e dança mediante pagamento, para recolher fundos para a manutenção do templo. Tais festas eram também a ocasião de delimitar com clareza quem era quem na sociedade local: dentro dos espaços cercados das barracas da festa, aqueles que eram "alguém", que podiam pagar para ali estar, a "elite" local exibindo e reafirmando sua distinção; do lado de fora da cerca, os pobres que haviam assistido, embora passivamente, à novena na igreja, mas que na festa profana podiam apenas espiar de fora e de longe e admirar-se. Evidentemente, o controle dos recursos financeiros amealhados com a festa e seu posterior emprego estavam sob o poder exclusivo dos membros do Conselho. Com sua intenção de fazer da Igreja uma comunidade onde os pobres, preferidos de Deus, tivessem plena participação e mesmo a prioridade, as irmãs logo iniciavam um movimento no sentido de fazer eleger democraticamente um Conselho Paroquial mais representativo dos fiéis, contestavam o estilo da festa do padroeiro, onde só "os ricos" podiam participar, e a organização das novenas na igreja, em que os poderosos locais comandavam e ostentavam riqueza; queriam fazer festas em que não houvesse distinções entre ricos e pobres e em que as vitualhas doadas pelos abastados fossem partilhadas igualmente e gratuitamente entre os pobres, enfim, propunham uma total desconstrução do sistema vigente que desempenhava uma série de outras funções na sociedade local que não a religiosa. Praticamente em todos os casos, essa intervenção das irmãs provocou reações fortes da parte dos "poderosos", chegando-se muitas vezes a acusar as irmãs de serem "falsas freiras, espiãs comunistas do estrangeiro infiltradas no lugar", aliadas do partido da oposição, etc... Enfim, foi muitas vezes esse o ponto de partida da divisão do povo entre "os da Comunidade", que acompanhavam a liderança das irmãs, e os "do contra", em geral liderados por algum chefe político local, que se politizariam em termos de esquerda e direita.

Ações sociais muito simples estimuladas pelas irmãs podiam, inesperadamente, perturbar os delicados arranjos do poder local e provocar o mesmo tipo de reações. Uma farmacinha comunitária organizada pelo estímulo das freiras podia desviar a clientela do dono da farmácia local, justamente o principal cabo eleitoral de algum político que se servia da distribuição semi-gratuita de medicamentos e conselhos "médicos" para garantir a fidelidade político-eleitoral dos pobres. Os mutirões de entre-ajuda organizados pelas irmãs com os agricultores podiam evitar que os momentos de doença ou outras dificuldades levassem os trabalhadores a tomar mais empréstimos no barracão do proprietário das terras ou do comerciante, perturbando o sistema de dependência no qual se baseava a ordem local. Embora se tratasse de pequenas ações, com efeitos reais muito reduzidos, apontavam numa certa direção que os donos do poder local percebiam como perigosa.

O convívio cotidiano com os pobres, por outro lado, fazia com que as irmãs estivessem informadas de todos os episódios de violência e injustiças cometidas pelas "autoridades" para com os pobres da comunidade. Indignavam-se, tomavam posição, denunciavam e levavam os grupos populares já mais próximos a elas a também tomar posição. O caso desencadeador podia ser uma criança presa no xadrez local e espancada por ser acusada de ter roubado uma fruta num quintal ou um pequeno objeto na bodega, ou uma professora rural demitida pela prefeitura porque era suspeita de fazer campanha para um político de oposição, ou outra questão qualquer que atingia injustamente a uma pessoa da comunidade. Muitas vezes a forma inicial de protesto não era mais do que a organização de uma vigília de orações pelo injustiçado, na capela local, mas bastava para provocar reações e a acusação de "subversão" contra as irmãs e aqueles que as acompanhavam.

Tais fatos agudizavam nas irmãs a consciência da íntima relação entre política e

exploração dos trabalhadores, entre a estrutura social, as injustiças e os sofrimentos dos pobres. Levam-nas a pesquisar mais atentamente as relações sociais, a perceber as práticas comuns da exploração e da dominação e a estimular o povo a criticá-las à luz da mensagem evangélica.

Essencialmente, o que as irmãs fazem é, através de seu trabalho de evangelização, contribuir para "desnaturalizar" a situação e as práticas vigentes, tentando levar os grupos populares com os quais se relacionavam a compreender que nada daquilo era a "vontade de Deus", que, pelo contrário, Deus tinha um projeto de liberdade, fraternidade e justiça para a humanidade, e que os cristãos pobres eram chamados a corajosamente levantar-se e realizar esse projeto, contando com a inspiração do Espírito Santo e com a força do próprio Jesus que estava no meio deles. Tratava-se de fazer compreender aos pobres que a fé deveria traduzir-se em obras e que a ação de transformação da realidade social e de combate ao pecado social era parte integrante da vida cristã.

Na medida em que esse tipo de evangelização foi tendo sucesso, suscitava ou fortalecia também ações coletivas de reivindicação por serviços públicos, como água corrente, atendimento médico, abertura de escolas, e protestos pelas promessas não cumpridas das autoridades. Por outro lado, a convivência com os trabalhadores rurais fazia com que os efeitos do processo de entrada do capitalismo no campo nordestino, com suas tentativas de expulsão brutal e ilegal dos moradores da zona rural, fossem interpretados não só como injustiças e ilegalidades, mas também como atos contra a vontade de Deus, e motivassem ações coletivas de resistência, religiosamente motivada, à expulsão da terra ou de terrenos urbanos ocupados por aqueles já expulsos do campo.

Toda essa experiência leva as irmãs a procurarem formar-se e capacitar-se no campo dos conhecimentos sociais, políticos e econômicos para compreender o que se passava e ser

capazes de esclarecer o povo. Freqüentaram cursos e seminários e solicitaram "assessores", aproximando-se dos movimentos leigos, dos "centros de educação popular" e da esquerda política. Trata-se então de um rápido processo de politização das freiras, que surge da sua própria atividade religiosa e as faz assumir a ação sócio-política como inerente à sua missão. O sentido profético da VR passa a traduzir-se então num movimento único que engloba inseparavelmente a transformação da Igreja, enquanto comunidade e instituição, para que ela se faça uma "Igreja dos pobres", e a transformação das estruturas sociais e econômicas que oprimem o mesmo povo e se servem da Igreja para isso.

Na prática, as irmãs em geral não se envolveram diretamente com a liderança dos Movimentos Mopulares de resistência e reivindicação. O que faziam, após o passo inicial de "despertar" o povo para a ação, era estabelecer contactos entre os grupos locais e as Pastorais Sociais de âmbito diocesano ou regional que se iam formando em vários pontos do Nordeste — como a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a Pastoral dos Pescadores, etc.. — ou com movimentos leigos, como o Movimento Sindical ou as oposições sindicais, os movimentos de reivindicação urbana que começavam a se multiplicar já na segunda metade dos anos 70 e, mais tarde, com os partidos políticos mais à esquerda, considerados partidos populares.

Assim, suscitar Comunidades Eclesiais de Base e estimular Movimentos Sociais dos pobres tornam-se um processo único e inseparável e praticamente todas as PCIs vão, em alguma medida e a certa altura de sua "caminhada", envolver-se com ele. Inúmeros cientistas sociais estudaram os Movimentos Sociais Populares no Brasil e no Nordeste a partir de meados dos anos 70 e por toda a década dos 80. Entretanto, praticamente nenhum identifica sequer a presença das freiras inseridas e muito menos o fundamental papel que

desempenharam nesse processo. Não encontramos nenhum estudo acadêmico que analise a fundo o papel das PCIs na constituição e desenvolvimento das CEBs e de outras formas de Movimentos Populares no Nordeste, que tenha feito uma análise aprofundada e crítica de sua prática social na região. Não pretendemos nós tampouco fazê-lo aqui, mas apenas afirmar que nossa própria observação e a farta documentação das PCIs que consultamos nos dão a convicção de que o trabalho decisivo nesse sentido, o tecido miúdo do esforço cotidiano para reunir, compreender e "conscientizar" os pobres para criar comunidades e ousar agir, foi fundamentalmente realizado pelas freiras das PCIs e pelos leigos que se associaram a elas. Um mesmo pequeno grupo de irmãs era capaz de percorrer grandes distâncias e animar dezenas de comunidades, além de, fiéis à sua opção itinerante, uma vez feito o trabalho básico numa área, não permanecer ali para colher-lhe os frutos mas partir para tudo recomeçar numa nova inserção. É frequente encontrar em textos de cientistas sociais e sobretudo no discurso da própria Igreja Católica, explícita ou implicitamente, a idéia de que as CEBs foram resultado de iniciativas e esforços de bispos, padres, teólogos da libertação, enfim, da hierarquia eclesiástica, necessariamente masculina. Não eram eles, porém, que incansavelmente reuniam os pobres nas pontas-de-rua ou debaixo das mangueiras e das pequenas capelas nos sítios do Nordeste. Esse trabalho foi feito pelas irmãs das PCIs mas, embora não seja invisível para o próprio povo envolvido, permaneceu invisível para os observadores externos. Cremos que essa "invisibilidade" das irmãs das PCIs é o resultado da conjugação da "invisibilidade" comum das mulheres como atores sociais relevantes com o fato de sua ação estar enquadrada dentro da ação geral da Igreja Católica, instituição hierárquica e patriarcal, na qual as freiras ocupam lugar duplamente subalterno, enquanto mulheres e enquanto necessariamente leigas, não revestidas do poder sagrado sacramental e , finalmente, pelo efeito de sua própria escolha de

"não fazer nada", "não tomar a frente do povo", "aprender do povo", suscitar a comunidade e em seguida retirar-se, inspiradas pelas palavras que o evangelista põe na boca de São João Batista: "*Que ele cresça, e que eu diminua*". (Evangelho de João, cap.3, v.30)

O fato é que a própria experiência religiosa da inserção no meio popular fez as freiras inseridas assumirem progressiva e conscientemente o papel também de agentes sociais e políticos, para o qual trataram de preparar-se como demonstra o quadro abaixo em que se listam os temas de auto-formação que elas desenvolveram em seus encontros dos anos 70:

Temas de auto-formação abordador nos encontros das PCIs nos anos 70

	Sub-regional da Paraíba	**Sub-regional de Recife/Olinda**	**Sub-regional de Garanhuns**
1971	Objetivo da missão, dificuldades e continuidade: de VR e de inserção e engajamento no meio popular: conscientização na fraternidade e na comunidade local.	Teologia da Vida religiosa e dificuldades sentidas na Comunidade e junto ao Povo. A realidade em que o povo vive: visão mais realista e mais clara da vida do Povo. A experiência junto ao Povo estudada e analisada dentro de um contexto mais amplo da Sociedade Capitalista Vida religiosa mais comprometida com a causa do Povo.	
1972	Unidade entre presença a Deus e presença aos homens.		
1973	Nosso compromisso face à realidade brasileira		
1974	Nosso relacionamento: no trabalho, na vivência, na aceitação das outras em comunidade.		
1975	Sindicalismo. Reflexão: Teologia da Libertação.		
1976	Revisão das nossas atitudes concretas de libertação: sinais de opressão e sinais de libertação, visão global do sistema capitalista e pedagogia da libertação		Missão. Oração. Vida Fraterna, Motivação da nossa escolha
1977	Religiosidade popular e missão libertadora à luz da Palavra de Deus		Comunidade e Missão Inserção A pedagogia libertadora
1978	Igreja que nasce do povo e Pequena Comunidade: trabalho profissional e missão		
1979	Revisão dos 10 anos de caminhada das PCIs na Paraíba.		

Por outro lado, foi também a experiência que as predispôs a aceitar entusiasticamente a

Teologia da Libertação, a interpretação da realidade latino-americana e brasileira a ela subjacente, uma leitura dessa realidade em termos de opressores e oprimidos, e a interpretação do envolvimento direto com a questão social, com os conflitos econômicos e políticos e suas consequências como concretização da "vocação profética" da VR, que passa a ser um tema sempre presente na reflexão e nas celebrações das PCIs.

Tal processo marca uma definitiva mudança, para essas irmãs, quanto ao seu projeto apostólico. Supera-se por esse meio a realidade e a concepção da Vida Religiosa apostólica como a integração num projeto institucional previamente dado, fosse ele da Congregação, como costumava ser até o Concílio Vaticano II, fosse ele o das Pastorais de Conjunto ou similares estabelecidos pelo episcopado que convocava as religiosas para colaborarem com a Igreja local. A idéia de um projeto coletivo determinado institucionalmente "de antes" e "de fora", onde cada irmã era uma peça permutável, vai ser de certa forma substituída pela idéia de um outro coletivo como criador e portador do projeto: o Povo (a classe, a comunidade, o sindicato...) onde cada irmã deve achar, de maneira muito mais pessoal, seu lugar de militância que não está dado de fora nem de antemão, lugar e apelo para a criatividade e características pessoais.

É essa visão que predominará na liderança das PCIs e terá a hegemonia no âmbito da Articulação das PCIs do NE-II. No entanto, nesse espaço da luta popular, muitas irmãs, individualmente, não conseguirão achar seu lugar e por isso se refugiarão na sacristia, nas tarefas de tipo sacerdotal, ou se dedicarão ao atendimento às necessidades e sofrimentos imediatos dos pobres, tomados individualmente, especialmente no campo da saúde. Na prática, portanto, nem todas as irmãs estavam envolvidas com os processos de luta social, mas nunca deixavam de manifestar sua solidariedade às outras, nos momentos de confronto, de tal modo

que a "ação profética" como característica da Vida Religiosa Inserida não sofreu contestação de dentro e teve a hegemonia no conjunto das PCIs a partir da segunda metade dos anos 70.

Por outro lado, na medida em que a opção pela postura profética foi-se estabelecendo, ela significou, necessariamente uma diminuição, e muitas vezes uma recusa das freiras de continuar assumindo as tarefas de tipo sacerdotal e que estavam implícitas em seu "contrato" com a hierarquia eclesiástica local. Acrescente-se que o envolvimento das irmãs com as lutas sociais as levava a solicitar da hierarquia, do clero, o mesmo tipo de compromisso e prática, solicitação que nem sempre foi bem acolhida e nem vista como apropriada à missão das freiras, causando então crescentes conflitos e decepções com membros do clero e com alguns bispos. A partir disso, as relações de poder no interior da própria Igreja passam a ser percebidas muito mais claramente pelas irmãs das PCIs e passam, por sua vez, a ser também alvo de suas "intervenções proféticas", o que só podia agudizar os conflitos. O certo é que no Encontrão de 1981 as irmãs participantes levantam uma longa lista de dificuldades que estão tendo na sua relação com "a Igreja particular", isto é, com os bispos e padres das áreas em que estão inseridas: "*Falta de entrosamento, de comunhão de opção com a Igreja local*", "*paróquia desengajada, influência negativa do vigário, vigários comprometidos com os políticos*", "*tensões com bispos e padres; as estruturas eclesiásticas não suportam os questionamentos das Pequenas Comunidades*", etc..

Toda esta relação com o conflito social e os conflitos que ela gera no próprio interior da Igreja, compreendidos como os desafios inerentes à atitude profética, apenas se anunciam no final dos anos 70, atingindo talvez ainda uma minoria das PCIs, mas já aparecem como a tendência que cresce, e que é assumida pelo conjunto das PCIs em seu I° Encontrão e vai realmente marcar a caminhada das comunidades inseridas na década seguinte.

III.3. A expansão e a Articulação das PCIs do NE-II nos anos 70

O forte impacto espiritual, afetivo e intelectual da experiência e das descobertas, assim como das dificuldades que essas freiras estavam vivendo, pedia comunicação e mesmo proclamação, anúncio do novo que estava nascendo, reflexão sobre o significado da experiência; mas, ao mesmo tempo, era quase incomunicável para quem não a estivesse vivenciando diretamente. Essa necessidade é que vai gerar e manter até os dias de hoje a organização regional entre as comunidades de diferentes Congregações, a chamada Articulação das PCIs no NE-II e será o espaço principal de elaboração e expressão de uma nova configuração simbólica, ao modo da vida inserida no meio popular, dos temas teológico-espirituais que fundamentam a VR.

Logo no início dos anos 70, as PCIs de Recife, da Paraíba, de Natal, de Mossoró, de Maceió e de Garanhuns e vizinhanças começam a reunir-se localmente e a criar coordenações locais para refletir e apoiar-se mutuamente. A partir daí, cada nova comunidade que chegava ia-se ligando a esses núcleos já constituídos, e em alguns casos, como na Paraíba, a partir de meados dos anos 70, já será a coordenação local das próprias PCIs que se encarregará da acolhida e preparação das novas que chegam para integrar-se na experiência, através de estágios nas comunidades já implantadas. Vêem inúmeros benefícios nessa articulação e começam a desejar organizar-se mais amplamente, em âmbito regional, como se organizavam a Conferência dos Religiosos do Brasil e a Conferência dos Bispos do Brasil com seus órgãos de coordenação pastoral. Cria-se em 1979 uma equipe de Articulação para peparar o primeiro encontro regional com uma representante de cada uma das sug-regiões já organizadas, que prepara e coordena o *I° Encontro* (depois chamado de I° "Encontrão") *das pequenas Comunidades do NE-II*, em Lagoa Seca, PB, em agosto de 1981. Como preparação, realizam

uma pesquisa que inclui o histórico e dados objetivos das comunidades envolvidas.[51] Como um dos resultados do Encontrão, cria-se permanentemente a Articulação das PCIs do NE-II e o boletim *"Nosso Chão"*, que veicula notícias, relatos de experiência e encontros sub-regionais e reflexões.

Em 1981, em 13 das 22 dioceses do Regional NE II (Alagoas, Pernambuco, Paraíba e RG do Norte), havia 90 PCIs femininas listadas — acrescentavam-se aí mais duas PCI de uma diocese da Bahia, limítrofe com Pernambuco, articuladas com um grupo do Nordeste II. As comunidades compunham-se de, em média, 3 pessoas cada uma. Alguns sub-regionais correspondiam exatamente a uma diocese, outros reuniam PCIs de várias dioceses, como o subregional de Garanhuns. Essas comunidades consideradas e convidadas a participar do Encontrão de 1981 eram de 50 Congregações diferentes, e havia mais dois grupos de egressas de Congregações oficiais que optaram por se manter na vida comunitária inserida.

Essas comunidades assim se distribuíam quanto ao tipo de meio em que estavam situadas:

Tipo de meio em que estavam inseridas em 1981	**Número de PCIs em 81 (incluindo as PCIs masculinas)**	**% do total de PCIs do NE-II**
Pequenas cidades do interior	37	37,37 %
Periferia de capital	30 (22 em Recife/Olinda)	30,30 % (22,22 % só em Recife/Olinda)
Periferia de cidade média do interior	18	19,19 %
Centro de cidade média do interior	8	8,08 %
Capital, centro	3	3,03 %
Zona rural	3	3,03 %

Na verdade, estes números não cobrem de fato todas as pequenas comunidades

[51] Esses dados e o conteúdo do Encontrão foram publicados num livro que é a principal fonte que utilizamos para os parágrafos que se seguem.

existentes, mas apenas as que correspondiam a um certo modelo, o da inserção marcadamente territorial, paroquial. Temos conhecimento comprovado de comunidades existentes nessa época que tinham outra interpretação da inserção, não importando muito o lugar da moradia (embora suas habitações devessem ser também simples, "como as do povo") e sim o lugar do trabalho, pois a inserção era compreendida muito mais como presença ativa num meio social, através da profissão ou da militância, do que num bairro ou paróquia.

É importante notar que só participaram de todo o processo de organização, que culmina no I° Encontrão, PCIs de 13 dioceses, quando de fato a Região Nordeste II incluía no mínimo 23 dioceses. Das 90 PCIs femininas participantes do I° Encontrão, 36 eram da Arquidiocese de Recife e Olinda, cujo Arcebispo era Dom Helder Câmara, e 30 da Arquidiocese da Paraíba[52],cujo arcebispo era Dom José Maria Pires, grande estimulador das PCIs. Portanto, 73,33 % das PCIs encontravam-se em apenas 2 arquidioceses. Assim foi fundamentalmente nas dioceses dos bispos mais "progressistas", atraídas pelo processo de renovação em curso, que as PCIs se multiplicaram e tiveram a liberdade de organizar-se entre si, além de que, provavelmente, havia uma tendência à aglutinação, provavelmente por uma certa insegurança pela novidade da experiência, que levava as novas PCIs a tentar se implantar em locais não muito afastados das comunidades mais experientes.

Participavam das articulações sub-regionais, na mesma época, 7 PCIs masculinas, 4 delas na Arquidiocese de Recife/Olinda e sendo 5 somente da Ordem dos Franciscanos, a única das grandes Ordens masculinas que parece ter assumido realmente o projeto da inserção no meio popular na região. Na realidade, o número de PCIs masculinas na região foi sempre muito

---

[52] Incluindo a área litorânea do estado mais a região do Brejo Paraibano que em torno de 1981 desmembrou-se como a nova diocese de Guarabira.

reduzido, irá declinando ao longo dos anos 80, de modo que a experiência da Vida Religiosa Inserida no Meio Popular no Nordeste sempre foi e ainda é uma experiência essencialmente feminina.

III. 4. A Consolidação e a evolução da Vida religiosa Inserida no Nordeste nos anos 80.

Pelos dados que levantamos em períodos posteriores, podemos dizer que o perfil das PCIs encontrado em 1981 já trazia claramente os traços principais que marcaram a sua primeira geração e que se afirmarão como linha geral no prosseguimento de sua expansão na década de 80. As características principais, a espiritualidade e o estilo de vida, as relações das Pequenas Comunidades com os grupos populares, com suas Congregações, com a Igreja institucional e entre elas mesmas permaneceram fundamentalmente as mesmas, apenas acentuando-se ou adquirindo matizes temáticos novos.

III.4.1. A VRI parece ser o futuro da VRFA.

Embora no encontro de 1981 as comunidades ainda se refiram a dificuldades com suas Congregações, o próprio número de PCIs (mais de 90) existentes, apenas nessas quatro pequenos estados do Nordestes, e o grande número de Congregações a que pertenciam (mais de 50), números esses que vão continuar a crescer em bom ritmo nos anos 80 e espalhar-se por todas as dioceses do regional NE-II, atestam que a fase inicial de resistência das instituições de VR a aceitar o novo modelo já estava sendo superada. A VRI deixava de ser "uma experiência" para firmar-se como uma forma normal e inteiramente válida de VR. Mais do que isso, já a partir do final dos anos 70 encontra-se implícita nas expressões das PCIs, e até mesmo em

expressões oficiais de algumas Congregações, a convicção de que essa é não uma, mas **a nova forma** da VRFA, que deveria, num futuro bastante próximo, substituir de vez o antigo modelo conventual, idéia que reflete, de certa forma, uma visão moderna da História como movimento de "progresso" irreversível.

O período que se vivia era visto como a etapa de transição de uma forma ultrapassada da VR para a forma do futuro, mais autêntica expressão dos carismas fundacionais, e as PCIs existentes eram vistas como a vanguarda que abria o caminho, e que inventava na prática o novo modelo, para todo o contingente de mulheres consagradas à VR que "*ainda não tinham tido a coragem ou a oportunidade de dar o passo necessário*". Caberia, finalmente, às jovens vocações, originárias das próprias classes populares do Nordeste, aderindo diretamente à VRI, levá-la ao aperfeiçoamento e a uma maior autenticidade: seria a VR não só **no** meio popular, mas **do** Meio Popular. Esta visão otimista e etapista quanto à Vida Religiosa Inserida não era exclusiva do Nordeste. Maria José Rosado Nunes, que nos primeiros anos 80 fazia sua pesquisa e redigia sua dissertação de mestrado, parece-nos que expressa também essa convicção que estava difusa no campo das experiências de Vida Religiosa Inserida em todo o Brasil. Segundo ela, como já dissemos anteriormente, a VRI comprometida com as causas populares era o ponto de chegada de um movimento progressista, que se desenvolveu por etapas até que, pela efetiva inserção nos meios populares, "*a dinâmica renovadora da VR ganha consistência, faz-se um processo constante e efetivamente transformador (...)* ***Toda a VR será afetada.*** *Não se tratará mais de um processo modernizante restrito a elementos organizacionais internos.* ***A própria definição de ser religiosa é posta em xeque e encontra novos termos referenciais***" [53](1985: 108-109).

---

[53] Grifo nosso.

Parece-nos que nesta visão etapista do processo de mudanças, e a convicção de que a VRI era a etapa final ou atual e duradoura que atingiria toda a VR, é provavelmente uma das razões do sentimento de crise que hoje afeta as religiosas das PCIs e mais tarde voltaremos a esta questão.

III.4.2 As PCIs atentas ao contexto e abertas a novos temas.

Se é verdade que, embora não de modo absoluto, como já dissemos no capítulo anterior, a Vida Religiosa Conventual muitas vezes estava isolada e protegida dos movimentos da sociedade ao seu redor e do mundo em geral, as PCIs do Nordeste, ao contrário, estiveram extremamente atentas e sensíveis ao contexto social em que se achavam inseridas e se deixaram afetar imediatamente pelos processos de mudança de que o país foi palco nos anos 70 e 80. Isso se refletiu numa série de temas que foram se tornando importantes em sua discussão ao longo dos anos.

O tema da Religiosidade Popular

Na experiência de convivência com os pobres, no desejo de "aprender deles", "deixar-se evangelizar por eles", valorizar sua cultura, suas práticas e suas formas de expressão, e lidando com tudo isso pela mediação religiosa, a questão da Religiosidade Popular vai se tornando um problema e uma contradição para as freiras das PCIs, que é assim explicitada no Encontrão de 1981:

> *"Temos que integrar o povo, elementos do povo, a vizinhança na oração da gente. Assim enriquecemos o povo com a nossa reflexão, com a nossa cultura bíblica. (...) E*

de outro lado, a gente tem que se associar mais à oração do povo, não com o objetivo de experimento pastoral puramente utilitário. A gente vai à procissão, ou à peregrinação do Pe. Cícero, mas a gente não acredita... Vai, mas para utilizar a boa-fé, a boa vontade do povo, manifestada naquela procissão, naquele beija-fita e naquele voto. Isso é uma atitude pouco sincera. A gente deve ser é limpo com o povo. Assumir a Religiosidade Popular, apanhá-la, resgatá-la... isso é uma coisa para se trabalhar mais. Não só aproveitar no sentido pastoral a oração do povo, mas procurar resgatar toda a Religião do Povo". (Liv-81: 100/101)

Essa é uma questão difícil, que nunca será bem resolvida, e vai permanecer como preocupação e ocupação das PCIs pelos anos seguintes. Foi o tema central das discussões do II° Encontrão, realizado em agosto de 1984, sobre *"Religião Popular e Vida Religiosa Inserida"*, precedido por uma pesquisa de campo sobre as concepções e práticas religiosas populares, orientada pelo sociólogo Pe. Humberto Plummen.

O tema da luta do povo e a transformação da sociedade

A compreensão da missão da VR como profética, que implicava na denúncia da injustiça social, no serviço à conscientização, organização e mobilização do povo para transformar sua realidade, enfim, em uma constante análise da realidade social, econômica e política e num engajamento das religiosas, pelo menos enquanto inspiradoras, fornecedoras de um sentido religioso, na retaguarda dos Movimentos Sociais Populares, vai ser um tema central na vida das PCIs nos anos 80. O envolvimento com os Movimentos Populares vai tomando cada vez mais lugar em sua vida, na medida em que ganham espaço e visibilidade na sociedade brasileira em geral e na Igreja Católica em particular, fenômeno já muito estudado por vários autores. (Doimo. 1995; Gohn, 1992; Sader, 1987 e 1988) . O volume de problemas e questões a aprofundar, em relação a isso tudo, e as diferenças significativas na forma dos Movimentos e

suas lutas no campo e na cidade, levam a Articulação das PCIs a organizar não um, mas dois encontros regionais em 1987: um do setor urbano das PCIs, em abril/maio, outro do setor rural, em agosto.

A temática central, também preparada por uma pesquisa que envolveu todas as PCIs e que produziu, em cada subregional, uma monografia para subsidiar o encontro, era a realidade vivida pelo povo, suas lutas e o papel das religiosas inseridas nesse contexto[54]. Nos dois encontros tratou-se o tema sob três enfoques: o sociológico, o antropológico e o teológico. Nesses encontros, pela primeira vez, é convidada como assessora uma religiosa membro das próprias PCIs do Nordeste, a teóloga Ivone Gebara, cuja intervenção crítica vai fazer emergir desses debates um novo tipo de temática e de preocupações. Embora a temática central desses encontros de 87 fosse a questão sócio-política e a inserção das irmãs nesse nível, por entre os debates outros tipos de questões emergem, porque já estavam sendo vividas como desafios no cotidiano das PCIs ou já circulavam nos ambientes eclesiais.

O tema das relações de gênero e de poder.

Emerge nos encontros de 1987, fortemente, a questão das relações de gênero, no caso das religiosas, envolvendo necessariamente seu relacionamento, freqüentemente conflituoso, com a hierarquia masculina, e colocando no debate a questão do poder na Igreja, questão essa que vai permanecer central e, evidentemente, não resolvida até o presente. Tão importante se torna a questão das relações de gênero e de poder que crescerá sempre, desde então, como tema de debates e motivação de práticas, e fará parte do tema central do V° Encontrão Regional realizado em setembro de 1993: "*Mística evangelizadora da Vida Religiosa Inserida*

---

[54] O resultado dos debates encontra-se publicado com o título: "*Vida Religiosa Inserida e o Nordestino do Campo e da Cidade*".

na ótica da mulher".

O tema do compromisso político.

Os anos 80, trazendo uma mudança dramática de contexto sócio-político nacional, o chamado processo de redemocratização ou de "abertura lenta e gradual", vão trazer novos temas e atividades para as PCIs, percebidos por elas como a simples continuidade de sua inspiração fundamental construída na década anterior, em resposta às mudanças na realidade social. As temática do período seguinte já se anunciavam claramente, por exemplo, na lista de alguns dos temas de estudo dos encontros realizados pelas PCIs da região já em 1980 e 81. Na sub-região de Garanhuns (envolvendo irmãs de 6 dioceses do interior de Pernambuco, Alagoas e Bahia) os temas estudados conjuntamente pelas PCIs nos anos de 1980 -81 foram: *"Como ajudar o povo a ser povo", "Nossa inserção e os conflitos com a política partidária", "Como ajudar o povo nas suas Organizações, tendo em vista uma organização político-partidária", "Missão profética da Pequena Comunidade", "Educação Popular", "Subsídios para a política partidária"*. Na sub-região da Paraíba, os temas tratados em 80/81 foram *"Releitura bíblica e prática das Pequenas Comunidades na conjuntura da América Latina e o papel dos grupos populares numa verdadeira política democrática*", e para 82 previa-se trabalhar o tema "*Partidos políticos e vocações populares*". Na sub-região de Maceió, em 1981, aprofundaram o tema, "*Igreja, Política e o profetismo da Vida Religiosa*". Fica claro, nessa lista de temas, que já nesses anos as irmãs re-interpretavam o significado da "missão profética", entendendo-a como ação para a transformação do mundo social e não mais apenas da própria Igreja, e incorporando à missão o papel de educadoras políticas; vê-se também que o processo de redemocratização do país, após longos anos de ditadura militar, era sentido e assumido ativamente e otimisticamente pelas freiras inseridas no Nordeste como uma realidade desafiante

e como "apelo de Deus". O Povo, portador do projeto de transformação e libertação, conscientizado e mobilizado, esmagadora maioria da população, através dos instrumentos de participação democrática iria construir o poder dos pobres "de baixo para cima". A criação do Partido dos Trabalhadores, em 1980, é visto como o anúncio de que o poder popular era real e é assumido pelas irmãs das PCIs como parte do projeto com o qual estavam comprometidas. Durante todos os anos 80, essa convicção e a prática correspondente se mantiveram, e o envolvimento político das irmãs foi constante, embora raramente chegasse à filiação partidária formal: as irmãs eram "petistas de coração" e incentivadoras da participação direta dos leigos. O ano de 1989, com a perspectiva de uma possível vitória do candidato do Partido dos Trabalhadores à presidência da República, foi ao mesmo tempo o ano da grande esperança e da grande decepção. Pode-se seguramente tomá-lo como um marco na vida do conjunto das PCIs, um ponto a partir do qual há uma inflexão nos temas, preocupações, buscas e práticas das Pequenas Comunidades do NE-II.

O tema da mística e da espiritualidade.

Outro tema que já emergia no encontro de 1987, e irá também estar aliado com a questão da mulher no Encontrão de 1993, é o da mística e espiritualidade, retomado a partir da contradição criada pela prática das PCIs naquele contexto de intensa atividade sócio-política: a contradição entre a necessidade de realimentação espiritual, de oração, de interiorização, que a simples participação nas formas de oração populares não consegue resolver, e o ativismo decorrente do forte engajamento junto aos movimentos populares e políticos, aliado à própria dificuldade de manter espaços e momentos de silêncio, privacidade, interiorização e oração pessoal nas condições da vida comunitária vivida nas estreitas casas dos bairros populares. A questão de sua própria vida espiritual passa a ser uma preocupação permanente e um problema

para as PCIs, uma vez que o impulso primeiro, que havia sustentado o movimento migratório da inserção e da conversão aos pobres, o encantamento primeiro com a fé e os valores do povo como revelação de Deus já não parecem bastar para responder às necessidades de uma situação agora já estabelecida, em parte costumeira, e muito mais complexa. A questão torna-se premente e uma de nossas entrevistadas a explicita muito claramente:

> *Só rezar com o povo não alimenta suficientemente porque sempre que você vai celebrar com o povo, principalmente se você é responsável pela celebração, você está muito preocupada com a sua tarefa de organizar e orientar a oração, então você nunca consegue se entregar totalmente.(...) É daí que eu acho que muitas religiosas acabam perdendo o seu sentido de Vida Religiosa, porque não satisfaz. (...) O relacionamento social, humano, fraterno, comunitário, ele continua sendo uma necessidade. Ninguém pode se isolar totalmente, mas é a questão da intimidade. Toda pessoa tem necessidade de intimidade. Uma pessoa sem profundidade, fica uma coisa superficial, sem raízes profundas em si mesma, no seu interior. (...) Não se tem privacidade.. A falta de privacidade acaba dificultando a construção da fraternidade. (...)Dá saudade de um momento mais de paz, de não estar sendo solicitada o tempo todo. Dá saudade do claustro. Eu tive muita tentação, muita vontade mesmo, muitas vezes... de voltar para o claustro.* (Entrev. 3)

Essa questão da espiritualidade e da mística vai tornar-se cada vez mais central, como problema, e vai levar as PCIs a uma busca de resposta não somente na tradição cristã e da VR, mas também nos novos estilos de espiritualidade que perpassam a sociedade desse fim de milênio, incorporando a temática ecológica, ou eco-feminista, holística, experimentando novas técnicas de meditação e oração, de inclusão do corpo nos exercícios de oração, algumas vezes de maneira pouco crítica, deixando-se algumas das irmãs afetar pela religiosidade difusa e eclética que se encontra hoje disseminada, sobretudo nos ambientes de classe média e intensamente veiculada pelos meios de comunicação social. Os anos 90, que trazem uma mudança de rumos dos Movimentos Sociais Populares, ou sua crise como muitos cientistas

sociais e mesmo líderes populares preferem caracterizar a situação, ao diminuir muito esse tipo de solicitação para as PCIs, fazem-nas sentir um certo vazio que provavelmente também leva a intensificar a busca mística e o interesse por outras questões de tipo mais cultural e da vida privada. Há então uma série de temas que vão ganhar centralidade na vida das PCIs, na medida em que vai diminuindo o dinamismo de seu envolvimento com os Movimentos e Lutas Populares, em que vai crescendo a decepção com as possibilidades imediatas de mudanças sociais em grande escala a favor dos pobres, e em que os efeitos da política neo-liberal, que se impõe no lugar do tão esperado poder popular, aumentam o grau de miséria da população e a exclusão de milhões de brasileiros das mínimas condições de vida, trabalho, de acesso aos serviços públicos.

O tema do corpo e especialmente do corpo feminino.

Um tema que ganha importância e uma nova configuração, a partir da metade dos anos 80, e que cresce e se diversifica no início dos 90 é o tema do corpo e da saúde, re-interpretados segundo o novo contexto. Na linguagem das irmãs das PCIs, no final dos anos 80, as palavras "trabalhadores", "classe trabalhadora", e mesmo "oprimidos" e "explorados" vai sendo substituída por "excluídos". Ora, os excluídos já não se concebem primeiramente como portadores de valores e de uma força que basta despertar para que lutem e transformem a sua própria situação. Os excluídos são, antes de tudo, sofredores, e é no corpo, através da doença e da fome, que esse sofrimento é mais impactante e atinge a sensibilidade das freiras. Não se pode mais esperar a transformação sócio-política libertadora, que agora parece muito mais longínqua do que antes, para que esses sofrimento do povo se resolva. Cada indivíduo com suas dores, sua biografia particular e seu corpo passam a ser o objeto privilegiado do serviço e

da ação de um número crescente de irmãs. As mulheres são percebidas como mais excluídas do que os homens, as dores de seus corpos como merecedoras da primeira atenção das irmãs, e por esse caminho as freiras passam a tomar maior consciência e a ocupar-se mais também de seu próprio corpo feminino. Essa temática vai se traduzir em novas práticas que vão ganhar espaço no âmbito das PCIs do NE-II: cresce a busca de aprendizado e a dedicação, às vezes integral, ao atendimento do povo com atividades de "saúde alternativa", "alimentação natural ou alternativa", "cura pelas plantas", massagens e ginásticas terapêuticas, diversas técnicas de meditação e relaxamento, a dança e a expressão corporal, até técnicas de tratamento mais polêmicos como a "barroterapia" e a "urinoterapia". Iniciando-se no final dos 80 e ampliando-se nos anos 90, essa linha de ação das irmãs das PCIs vai crescer sempre, ocupando cada vez um maior número de irmãs. Por outro lado, essas preocupações e atividades por parte das freiras das PCIs passam a ser aplicadas ao seu próprio corpo e de suas co-irmãs, enquanto corpos femininos duplamente oprimidos e negados, pelo machismo e patriarcalismo da sociedade em geral e da Igreja em particular. No Encontrão de 1989 algumas "oficinas" sobre esses temas haviam sido agregadas ao debate principal. Já no Encontrão de 1993, essas oficinas constituirão parte integrante e importante do programa principal do encontro.

O tema das culturas e das raízes étnicas.

Há ainda mais um tema que já no final dos 80 e início dos 90 ganha amplo espaço: o tema das diferentes culturas (ou sub-culturas) que constituiriam o pluralismo na sociedade brasileira, especialmente da idéia de que há uma "cultura negra", "uma cultura indígena", "uma cultura feminina', "uma cultura operária", etc.. Esse tema inclui, sobretudo para as irmãs nordestinas, a "redescoberta de suas próprias raízes" que vai marcar fortemente o discurso e certas práticas da PCIs daí em diante, vai ser reforçado pelas declarações da Conferência

Episcopal Latinoamericana, em sua Assembléia realizada em Santo Domingo no ano de 1992, que insistirá na necessidade de "inculturação" do Evangelho nas diferentes culturas do continente, e vai marcar especialmente o processo de formação das jovens nordestinas de origem popular que entram na VR.

O programa do Encontrão de 1993 ilustra bem qual a temática que passa a predominar nos espaços de articulação das PCIs do Nordeste nos anos 90. Os seis seminários que correram paralelos tiveram os seguinte títulos: *1. Deus: experiência/imagem; 2. Pluralismo cultural e religioso; 3. Mulher: quem és?; 4. A Bíblia patriarcal e as releituras feministas; 5. Mística holística e a humanidade em evolução; 6. Mística do cotidiano.* Além dos seminários, como parte integrante do programa, contando com bastante tempo e investimento organizativos, havia as seguintes "oficinas": *1. Teatro; 2. Saúde alternativa; 3. Massagem; 4. Cultura negra; 5. Teatro de bonecos.* As celebrações, que a cada noite encerravam os trabalhos do dia, esmeraram-se em utilizar variadas formas de expressão não verbal, a música, a dança, a expressão corporal e plástica, a dramatização, aproximando-se mais da forma de eventos performáticos do que das formas costumeiras de celebração das PCIs onde a palavra, a rememoração das experiências vividas junto ao povo, a reflexão e o discurso tinham lugar central. Nas oficinas não se discutiam teorias e sim aprendiam-se técnicas, experimentavam-se e desenvolviam-se novas formas de expressão e de cuidados mútuos. Vê-se claramente que um novo rumo foi tomado, a nosso ver numa tentativa de responder aos primeiros sinais de crise, crise que se instala principalmente pela marcante mudança do contexto ideológico, político e eclesial que tornava difícil o prosseguimento da linha de reflexão e engajamento crescente nos Movimentos sociais e políticos, que tinha configurado, nos anos 80, a forma concreta de compreender a missão apostólica e profética das PCIs do Nordeste. Embora esses temas já

tivessem emergido no Encontrão de 87, o fizeram ainda como temas secundários, como problemas que era preciso resolver para tornar-se mais capazes, disponíveis e felizes no seu engajamento junto às lutas do povo, mas o caminho da mudança efetiva das relações e sociais e das injustiças e desigualdades ainda estava na organização e na luta coletiva social e política. Tanto era assim, que o Encontrão seguinte, de 1989, ainda teve como tema central "*Vida Religiosa Inserida e nosso compromisso político*", e as palavras-chaves dos debates eram ainda "o povo", "as lutas", e a "a libertação" ou "a transformação social", a "democracia e o poder popular", o "projeto de Deus", etc. A partir de 1993 nota-se que os novos temas ganham autonomia e centralidade, na medida em que a linha anterior de preocupações: "o povo oprimido - a cultura e a religiosidade popular - a evangelização libertadora - a organização e a luta popular - o engajamento nos movimentos populares - o compromisso político", sem serem negados, parecem tomar agora um lugar menos proeminente e, de certa forma, já não merecerem o mesmo crédito como a forma por excelência de realizar o serviço ao Reino de Deus e aos irmãos. Nesse sentido, é esclarecedor o parágrafo com o qual foi introduzido o trabalho do seminário nº VI do Encontrão de 93, sobre a "*Mística do cotidiano*":

> *Nossa intenção é refletir sobre o aspecto humano da vida das irmãs e dos irmãos inseridas (os) nos meios populares, revalorizar o nosso cotidiano e o cotidiano da vida do povo; tentar captar quais as energias, os sentidos, as razões que nos ajudam a manter nossas "lâmpadas acesas". **Onde buscamos, na monotonia, agitação ou alegria do dia-a-dia a força para continuar apostando numa sociedade mais justa e igualitária.*** [55] (Liv-93: 175)

Fica claro que é na interioridade da comunidade e nas relações interpessoais e com Deus, no miúdo do cotidiano e no âmbito do cultural e do espiritual que se há de buscar as

---

[55] Grifo nosso.

razões para continuar acreditando numa transformação das relações sociais, e não mais num movimento externo às PCIs, visível, histórico, de massa, que antes parecia caminhar para o sucesso e que a partir do início dos 90 parece perder sua capacidade de arrastar as massas populares.

Essa mudança temático-ideológica vai se traduzir, como já indicamos, numa mudança muito marcada na prática das irmãs: além da dedicação a atividades no campo da saúde, um número cada vez maior de irmãs vai se orientar, e orientar os grupos populares com que se relacionam diretamente, muito mais para movimentos de tipo cultural, étnico e para grupos e movimentos de mulheres. Vai se reduzindo visivelmente o envolvimento e o interesse para com o movimento sindical, com a associações de bairro e outros movimentos reivindicativos, para com com a organização político-partidária, e até mesmo para com as Pastorais Sociais da Igreja e as CEBs, essas também , por sua vez, entrando num período de declínio.

Há, finalmente, mais um aspecto a notar no Encontrão de 1993, como marca de uma mudança real na evolução das PCIs do Nordeste: dos 14 "assessores" que, em equipes de duas ou três pessoas, conduziram os seis seminários paralelos, 12 eram mulheres, e delas 11 eram freiras membros das PCIs do próprio Nordeste. Considere-se que nos dois primeiros Encontrões (1981 e 1984) todos os assessores eram homens e praticamente todos "de fora" da experiência da Vida Inserida nos Meios Populares do Nordeste; nos dois encontros, urbano e rural, de 1987, a equipe de assessores foi a mesma: 3 homens (um padre sociólogo e dois leigos biblistas) e apenas uma mulher, teóloga; no Encontrão de 1989, dos oito assessores que acompanharam os oito seminários paralelos, sete eram homens, seis padres e um teólogo leigo, e apenas uma irmã das PCIs, convocada na qualidade de socióloga. A mudança em 1993 compreende-se por um lado, como conseqüencia de uma maior consciência de gênero que a

freiras vinham desenvolvendo, da evidência maior de que as PCIs masculinas jamais passaram de uma exceção e um sonho e que portanto a experiência da Vida Inserida era quase exclusivamente feminina, mas pode também indicar que as PCIs do Nordeste começava a sentir que, daí para diante, teriam que contar mais com as suas próprias forças para prosseguir a sua caminhada própria. As freiras das PCIs talvez já sentissem, então, mesmo sem ainda explicitá-lo, que, com as mudanças marcantes que se davam no contexto social e eclesial brasileiro, haviam chegado ao final da "ladeira" histórica que havia impulsionado sua experiência nas primeiras décadas, situação que elas começavam a sentir em termos de crise.

CAPÍTULO IV

A CRISE E AS PCIs DE SEGUNDA GERAÇÃO.

IV.1. As PCIs e os "Novos Paradigmas".

O V° Encontrão das Pequenas Comunidades Inseridas do NE-II, de 1993, de modo nenhum manifestava um contexto de crise da experiência das PCIs. Pelo contrário, ao completar-se trinta anos da "caminhada" das Pequenas Comunidades no Nordeste, o clima geral do encontro expressava uma certa euforia e teve um aspecto muito mais celebrativo e festivo do que avaliativo. Os elementos que pouco mais tarde fariam emergir com clareza o sentimento de crise já estavam presentes no cotidiano das PCIs, mas sua expressão como que foi adiada pela opção, neste encontro, de voltar-se para os "novos paradigmas", para as temáticas que podemos considerar típicas não mais daquele "sujeito moderno" que Libânio e Nunes consideravam como um dos componentes do impulso de mudança na VRFA, trinta anos antes.

IV.1.1. A irrupção do "sujeito pós-moderno" no mundo das PCIs do Nordeste.

No Encontrão de 1993, o que irrompia, parece-nos, era o que tem sido chamado de "sujeito pós-moderno", a partir muito mais, talvez, da sensibilidade e dos interesses que se propunham às PCIs a partir "de fora" de sua experiência específica de convivência e ação entre os mais pobres, isto é, a partir do mundo dos intelectuais de classe média que nunca deixaram

de ter uma influência junto às freiras das PCIs, através de seus "assessores", de sua liderança real (que nem sempre correspondia aos quadros "oficiais" de coordenação da Articulação) mais intelectualizada do que a base e mais ou menos permanente durante seus trinta anos de "caminhada", e ainda do importante contingente de religiosas européias e norte-americanas, que indo e vindo constantemente entre o Nordeste e seus países, recebendo livros e publicações, eram também caminho de entrada de vários temas que circulavam com nova força no mundo ideológico "globalizado" já no final dos 80 e início dos 90. Arriscamo-nos a afirmar que o vazio que ia deixando o esmorecimento dos Movimentos Populares, da alternativa política popular, e do prestígio da "Igreja da Libertação", aliado à propalada "morte do socialismo" e ao suposto "fim da História", foi sendo, num primeiro momento, preenchido com aquilo que aparecia como o "novo" que viria oferecer novas dimensões ao processo de libertação, agora orientando-se muito mais para o indivíduo ou para pequenos grupos ligados por relações interpessoais do que para "a massa popular", "a classe trabalhadora", "a maioria oprimida", "o povo" como unidade social oposta aos dominadores. A dominação, a opressão de que é preciso libertar-se já não parece estar fundamentalmente na estrutura sócio-econômica e política — embora haja uma preocupação em não negar a importância nem a injustiça de tal estrutura — mas na cultura, nas relações interpessoais, nas relações de gênero, no racismo e nos preconceitos em geral, nas micro-relações de poder disseminadas em todos os espaços da sociedade, nas relações entre as "minorias" e a maioria, no interior de cada pessoa e no desprezo pela natureza. Esse deslizamento do foco de interesse das PCIs, ou suas lideranças, parece claro nos temas/conclusões que emergiram desse encontro de 93, da maneira como foram detectados e formulados, ao final, pelos seus principais assessores, onde elementos que levariam a uma crise são apresentados como dados positivos:

*1. **Pluralismo** - Nós saímos da unidade em torno de um único centro de compreensão do mundo (político, econômico, religioso e social). Saímos de uma espécie de teoria explicativa que nos incluía a todas (os) e, do ponto de vista da teologia cristã, de uma espécie de linguagem universalista que todo o mundo parecia entender. Hoje, essa espécie de unidade hegemônica é substituída por um pluralismo de caminhos, de falas, de vozes... (...) .. é dessas múltiplas vozes que podem nascer alternativas que respeitem a liberdade dos diferentes grupos humanos".*

*2. **Os projetos sociais e eclesiais**. Que antes pareciam muito claros para nós e dos quais diziamos que eram o estabelecimento da sociedade alternativa ou do Reino, são hoje substituídos por organizações provisórias que brotam aqui e acolá... (...) Esses grupos informais **vão respondendo aos apelos do momento e construindo devagarinho a vida social** [56]".*

*3. **Bio centrismo.** (...)*

*4. **O Novo Paradigma das etnias.** (...)*

*5. **A importância do cotidiano.**(...)*

*6. **A crítica do patriarcalismo e a revolução do feminismo.**(...)*

*7. **A nova história do universo.** (...)*

*8. **A importância da Psiquê na revolução social. (...)***

Parece que esses oito pontos que nasceram nesses seminários ... indicam uma novidade muito grande. ... é a primeira vez que a gente introduz esses paradigmas num encontro de Pequenas Comunidades Inseridas... (...) Todos esses não são paradigmas que isolam nossa preocupação social colocando-a numa 'gavetinha' onde a gente escreve uma etiqueta 'passado' ". (Liv-93: 127-131)

IV.1.2. As prováveis razões do entusiasmo pelos "novos paradigmas".

Como já dissemos, a proposta dos "novos paradigmas" como inspiração para a vida cotidiana e a ação das PCIs na sociedade introduz-se, parece-nos, nos vazios deixados pelas mudanças de rumo provocadas pelas dramáticas transformações que se davam no contexto

---

[56] Este grifo é nosso, os demais são do texto/realtório do encontro de 93.

social, eclesial, nacional e internacional. Isso só, porém, não explica o entusiasmo com que foram acolhidos, pelo menos num primeiro momento, o que nos leva a tentar levantar as prováveis razões desse entusiasmo.

Em primeiro lugar, a idéia de "novidade", do "novo" que surge da realidade do mundo como apelo e desafio posto por Deus e demandando uma resposta criativa, corajosa e generosa da parte das irmãs tinha estado presente desde o início como um dos fortes elementos motivadores da experiência da inserção. Ora, passados trinta anos, o simples "ir aos mais pobres", "inserir-se no meio do povo" e a descoberta das condições de vida do povo pobre, de seus valores, a adesão à sua causa já não tinham mais tão claramente o caráter de novidade.

A Vida Religiosa Inserida já se tinha tornado algo adquirido, aceito pela Igreja como um todo e pelas Congregações em particular, e já apresentava mesmo sinais de uma certa rotinização e estabilização. No questionário que foi respondido por 92 das PCIs da região em 1996, encontramos os seguintes dados que indicam claramente que as Congregações assimilaram a Vida Religiosa Inserida como uma forma da VR não mais "nova", mas sim "normal", ao lado de outras: 28,6 % das comunidades, em 1996, dependiam inteiramente de suas Congregações para manter-se materialmente (praticamente a mesma taxa que já se havia encontrado em 1992 (29,1 %) e mais 11% das Comunidades, embora tivessem também outra fonte de renda, recebiam ajuda das Congregações como fonte secundária, totalizando 38% das PCIs assumidas economicamente por suas Congregações. Seguindo o mesmo questionário, 35,2% das PCIs do NE-II estimavam que a proporção de irmãs de suas Congregações vivendo em PCIs estava crescendo em 1996, em relação ao número de irmãs vivendo vida conventual, e 51,6% delas estimavam que em suas Congregações essa proporção se mantinha estável. Apenas 13,2% das comunidades achava que as PCIs estão diminuindo em sua Congregação. 63,7 %

das PCIs achavam que a VRI é valorizada e 50,5% declararam que ela é prioritária em sua Congregação. Em 60,4 % dos casos a VRI é uma escolha possível para qualquer irmã e para apenas 6,6 % das comunidades ela é uma exceção em sua Congregação.

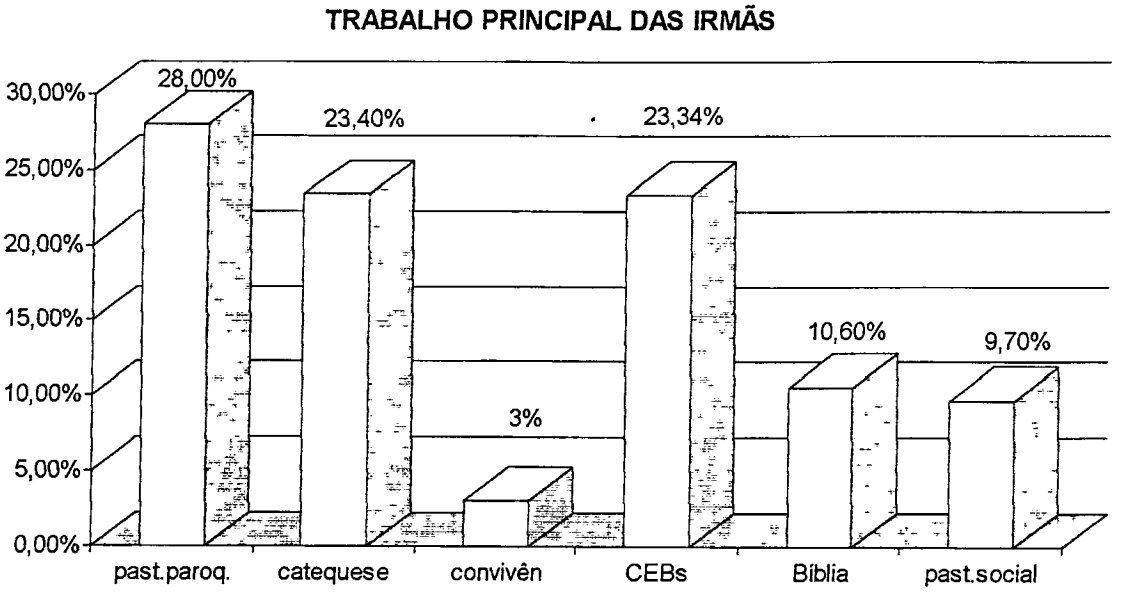
A idéia de novos desafios trazidos pelo mundo para serem enfrentados com novos sentidos e novas tarefas encontrava, então, terreno fértil e acolhedor porque parecia trazer novo impulso apostólico e dar de novo às PCIs do Nordeste um caráter de pioneirismo, que fora tão forte em suas primeiras décadas mas talvez já não tanto no início dos anos 90. Parece que os "novos paradigmas" surgiram como a possibilidade de um novo salto pioneiro para a frente, para o inédito, e como tal de restaurar o caráter de vanguarda profética das PCIs.

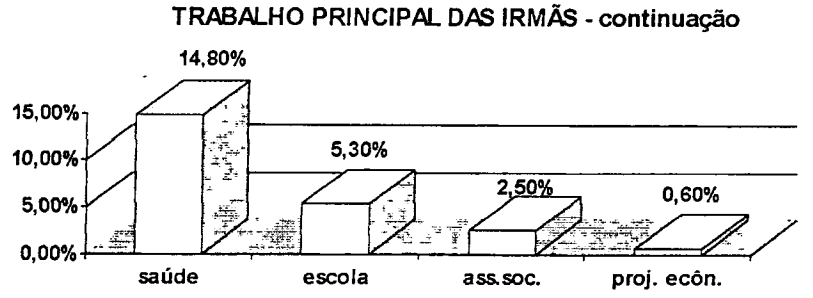
Em segundo lugar, certamente não foi sem importância o fato de que esses "novos paradigmas" ganhavam, nos meios acadêmicos e nos nos meios de comunicação um grande prestígio, eram temas "do momento", apareciam nos textos dos teólogos e outros autores prestigiados na Igreja, inclusive aqueles que escreviam sobre a Vida Religiosa Inserida. Nas publicações da Igreja do início dos 90, esses temas ganhavam lugar e serviam como critério para criticar a própria Teologia da Libertação e as práticas que ela tinha inspirado. Havia um clima geral de que aquilo em que se havia acreditado até o final dos 80 estava de certa forma ultrapassado ou insuficiente e deveria ser complementado ou substituído pelos novos modos de ver e agir.

Além disso, durante as duas décadas em que uma evangelização que se propunha a desabrochar em engajamento social havia sido colocada como o veio fundamental da ação apostólico-profética das PCIs, as práticas que lhe correspondiam haviam sido assumidas efetivamente pelas freiras de maneira muito desigual, seja por razões de ordem pessoal seja pelo fato, que nos parece mais determinante, de que os contextos locais em que se inseriam não

favoreciam da mesma maneira o surgimento de lutas e organizações populares. Assim, um grande número de irmãs, embora aderisse em princípio à ideologia do conjunto, na sua prática cotidiana se tinham dedicado efetivamente a outro tipo de tarefas, como a criação de grupos de mulheres nos quais se tratava especialmente das relações interpessoais, da libertação pessoal frente ao machismo, da reformulação da auto-imagem feminina socialmente desvalorizada, da saúde e do conhecimento do corpo da mulher, etc., ou a atividades ligadas à saúde em geral, a práticas de "saúde alternativa", e às atividades especificamente religiosas, pastorais, litúrgicas, em que a espiritualidade e a mística eram diretamente abordadas, e nunca deixaram de valorizar a convivência informal com os vizinhos e membros das CEBs, de forma em que a espiritualidade e a mística, as relações interpessoais e a problemática individual nunca deixaram de ocupar sua atenção. Na medida em que as lutas sociais aparentemente decresceram, e que as freiras das PCIs já não conseguiam situar-se nesse campo, provavelmente intensificaram sua dedicação a esses outros tipos de tarefas que já haviam predominado nos primeiros anos da inserção. Os novos paradigmas revalorizavam essas práticas.

Na pesquisa realizada em 1996, encontramos um primeiro sinal do quanto as ações das irmãs estavam passando por uma reorientação: ao pedirmos que cada irmã definisse qual era "seu principal trabalho de serviço ao povo", nenhuma delas foi capaz de dar uma única resposta, e quase todas as 299 pessoas que responderam indicaram no mínimo três tipos de tarefas, às vezes muito diferentes entre si. Os resultados obtidos, naquele primeiro semestre de 1996, mostram a recomposição de suas atividades no sentido que acabamos de descrever:





Esses dados adquirem mais significado se comparados com dados análogos obtidos pelo sociólogo Pe. Humberto Plummen, na pesquisa praparatória ao Encontrão de 1993, realizada em 1992. Em 1996, as irmãs das PCIs do Nordeste, como já acontecia em 1992, trabalhavam majoritariamente em atividades religiosas que temos considerado como atividades de tipo sacerdotal porque, basicamente, mantêm e reproduzem a instituição Igreja. Nesta categoria incluímos as atividades de catequese (23,34%), outras atividades de pastoral especificamente paroquial (28%), e também o trabalho com as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e os grupos de estudo popular da Bíblia. Esses dois últimos tipos de atividade, que optamos por incluir aqui nas categoria de "atividades que mantêm e reproduzem a instituição religiosa",

poucos anos antes poderiam ser incluídas em uma outra categoria muito diferente: se estivéssemos nos referindo aos anos 70 e 80, nós as chamaríamos de atividades "profético-pedagógicas" — no sentido de que buscavam criar as condições para o surgimento e a consolidação de "um novo modo de ser Igreja", crítico e democrático, "a partir do povo pobre", em franca dissonância com a estrutura paroquial e clerical tradicional e também levavam geralmente seus membros a um engajamento sócio-político, compreendido como parte integrante e necessária de seu compromisso de fé. Interpretando o que essas atividades significavam, na prática, no ano de 1996, porém, pareceu-nos que havia fortes indícios de que já estavam então plenamente em curso um enfraquecimento e uma cooptação de grande parte das CEBs e dos grupos bíblicos por um processo de "re-paroquialização" hoje amplamente reconhecido mesmo pelos mais dedicados defensores das CEBs. A porcentagem (85,34 %), de irmãs que se dedicavam em 1996 a essas tarefas havia crescido significativamente em relação a 1992. Duplicara também a porcentagem de irmãs (14.8 %) dedicadas a trabalhos de "saúde popular" em relação a 1992. Por outro lado, diminuíra flagrantemente a atividade das PCIs junto aos Movimentos Sociais: em 1992, 32% das comunidades assinalavam sua participação em Movimentos Populares e inclusive em movimentos políticos partidários, e 6% declaravam explicitamente trabalhar com sindicatos de trabalhadores. Em 1996, não houve nenhuma referência a sindicatos nem a partidos e, reunindo-se as que declararam ter trabalho junto aos Movimentos Populares com aquelas ligadas às Pastorais Sociais (com exceção das que trabalham diretamente com saúde), chega-se a apenas 9,7 % das irmãs.

Fica claro então que, na década de 90, passaram a predominar atividades diferentes da década anterior, numa configuração muito mais semelhante à da década inicial da experiência da inserção do que daquela que se havia afirmado nos anos 80. A temática dos "novos

paradigmas" permita dar a essas atividades um novo significado, como um passo adiante e ainda profético, e não como "volta para trás". Esses temas permaneceram, nos anos seguintes, como foco de especial interesse das PCIs, as atividades que eles inspiram têm continuado a crescer. Para muitas das religiosas inseridas, são hoje a forma de sua intervenção profética. Não foram, entretanto, suficientes para evitar um sentimento de crise em grande parte das PCIs do NE-II, que vai se explicitar claramente no início de 1996, ao lançar-se a preparação ao VI° Encontrão.

IV.2 O sentimento de crise e suas razões.

Alusões a dificuldades e crise já haviam aparecido desde o início dos anos 90 em encontros e mesmo no boletim da Articulação das PCIs, intitulado "*Nosso Chão*". Mas é na carta convocatória ao Encontrão de 1997, de fevereiro de 1996, que a coordenação da Articulação das PCIs do Nordeste II, após ter recolhido e refletido sobre as preocupações e sugestões enviadas pelas sub-regiões, vai se referir aos "*ventos atuais do desânimo, da dificuldade de articulação, do esfriamento da mística, do ativismo, da ausência da juventude, da falta de percepção da nossa identidade, da dificuldade de auto-manutenção, do peso da estrutura eclesiástica...*". A pesquisa, as observações, a reflexão e os debates subseqüentes, antes, durante e depois do Encontrão de 1997, nos permitem uma análise mais detalhada das razões do sentimento de crise e a descoberta de alguns dados que ainda não eram percebidos naquele momento.

IV.2.1. "Os ventos do desânimo"...

Buscando verificar se, de fato, havia nas Pequenas Comunidades do Nordeste desânimo e "esfriamento da mística", obtivemos, das 92 PCIs que responderam ao nosso questionário em 1996, uma confirmação da existência de sentimentos contraditórios com relação à Vida Religiosa Inserida no Meio Popular: 62,7 % das comunidades declarou ter um sentimento de inquietação, 47,3 % declararam sentir angústia, 42,6 % sentiam cansaço. Por outro lado, 64,6 % declaravam sentir entusiasmo pela vida inserida, e 78,1 % diziam ter esperança. As respostas mostraram que os sentimentos de angústia e cansaço conviviam muitas vezes nas mesmas comunidades com os sentimentos de entusiasmo e esperança.

Verificamos, no entanto, que os sentimentos negativos apareceram muito mais fortemente nas comunidades cuja média de idade dos membros era mais alta, diminuindo muito significativamente nas comunidades mais jovens: entre as PCIs com média de idade acima de 50 anos, cerca de 70 % declararam sentir angústia, enquanto esse sentimento apareceu em 58% das comunidades com média de idade na casa dos 40 a 49 anos, e em apenas 33 % das comunidades com média de idade na casa dos 30 anos. Por outro lado, embora as diferenças fossem menores com relação aos sentimentos positivos, encontrava-se mais entusiasmo entre as mais jovens (75 % das comunidades na faixa dos 30 anos) do que nas faixas de média de idade mais alta (cerca de 68%).

Encontramos também diferenças muito significativas na expressão desses sentimentos conforme o tempo de inserção da comunidade na mesma localidade. Os sentimentos negativos são muito mais freqüentes (angústia 78 % e cansaço 65,1 %) entre as comunidades que estão inseridas num mesmo local há mais de 10 anos, do que entre as comunidades que estão inseridas no mesmo lugar há menos de 10 anos (39 % destas sentem angústia, e 35,7 % sentem

cansaço). Por outro lado, o entusiasmo declarado também aparece com muito mais frequência (90 %) nas comunidades inseridas há mais tempo do que entre as inserções mais novas (54,16 %).

Os números indicam um sentimento geral de crise, mas também que ela é muito mais sentida pelas irmãs da primeira geração das PCIs do NE-II. Mas essas mesmas irmãs, que participaram da aventura de criar um novo modo de Vida Religiosa, que tiveram que lutar pela mudança e pela opção pelos pobres, e que o fizeram com sucesso certamente por causa da forte mística que as motivou, sentem-se, por isso, apesar das dificuldades e decepções, muito mais apegadas e comprometidas com o projeto da Vida Religiosa Inserida e o expressaram como "entusiasmo" e "esperança". Há muitas outras descontinuidades entre as religiosas inseridas de primeira geração (as que fizeram a "passagem" da Vida Conventual para a Vida Inserida) e as de de segunda geração (as que já entraram na VR na forma da inserção nos meios populares), que analisaremos mais adiante, e que nos ajudarão a compreender essa diferença nos sentimentos expressos.

Uma parte das comunidades pesquisadas tentou explicar[57] as causas desses sentimentos. Aos sentimentos de inquietação, angústia e cansaço foram atribuídos a três blocos de causas:

- aquelas que vêm do "sistema capitalista" e de sua forma neo-liberal na qual *"as esperanças de transformação estão diminuindo"*:

Aumentam as injustiças, a marginalização, a fome, a violência, a discriminação, a exclusão, a miséria e nós nos sentimos impotentes perante essa dura realidade e não sabemos como ajudar concretamente", *"esta realidade é tão dura que nos coloca uma situação sem perspectiva"*, *"estamos comungando com essa situação de sofrimento sem enxergar saídas*, etc.

---

[57] Em resposta a uma pergunta aberta que havia no mesmo questionário respondido em 1996.

- aquelas que vêem da estrutura hierárquica da Igreja:

a Igreja não consegue avançar na metodologia para uma evangelização popular e o povo vai aderindo às seitas e movimentos espiritualistas", "a hierarquia está se tornando mais conservadora, afastada do povo; abandonou gestos e sinais proféticos... e ficamos com essa pergunta: o quê fazer?", "há falta de aceitação, compreensão e diálogo por parte da Igreja hierárquica e muitas vezes as irmãs são mão-de-obra barata, etc.

- aquelas relativas à composição e à evolução do próprio conjunto e da situação da VRI:

sentimos a grande necessidade e a amplitude da missão, por outro lado experimentamos a dispersão das religiosas inseridas e as limitações pessoais, bem como a dimunuição das pequenas comunidades e a dificuldade de auto sustentação", "há pouca gente para assumir, com desgaste físico, com falta de recursos, com sentimento de impotência, com falta de priorização", "teremos jovens para nos substituir no meio popular? Por que não estão entrando vocações nas PCIs?, etc.

- aquelas relativas ao comportamento do próprio povo e dos grupos com que trabalham:

a indiferença religiosa, as seitas e os movimentos espiritualistas vão crescendo e ficamos nos perguntando: como contribuir com atitudes ecumênicas nessa realidade?; o êxodo de agentes preparados, lideranças sem motivação, ficando a necessidade de começar tudo de novo, com paciência histórica, pois é lenta a transformação da realidade e da vida do povo, etc.

Os sentimentos positivos, de esperança e entusiasmo, por sua vez, são explicados por dois tipos de razões:

- porque as irmãs continuam a identificar no cotidiano do povo "sinais de salvação", que agora porém são mais percebidos "*na evolução das pessoas*", "*naqueles que assumem sua própria saúde num processo de libertação*", "*no povo que sonha*", "*no povo*

que apesar de tudo ainda tem esperança", "*na maneira própria do povo de celebrar e fazer festa*", no fato de que "*o povo tem sede de Deus*" e vendo "*nas formas alternativas de sobrevivência do povo uma nova maneira de lutar e caminhar*". Já quase não há referências às "lutas" e "conquistas" coletivas, à organização e aos Movimentos Populares e a ações populares e de massa em vista da transformação sócio-política, antes muito freqüentemente citadas como razões de esperança e entusiasmo.

- porque em geral as irmãs das PCIs mantêm forte e viva a mística fundamental que as motivou ao correr de sua experiência:

"o seguimento de Jesus como fonte inspiradora em defesa da vida e construção do Reino". "a nossa mística é cada vez mais atraente, desafiadora, questionadora e aumenta a convicção de que os pobres são os preferidos de Deus", "o contacto com o povo reforça, dinamiza, ajuda a crescer na fé dando sentido à nossa consagração". "somos uma presença que estimula o povo a ser sujeito de sua própria história, percebendo a vida surgir nas pequenas coisas, nas organizações, relacionamentos e convivência", etc.

O que essas respostas nos revelam é, menos do que desânimo e "esfriamento da mística", uma perplexidade diante das mudanças no contexto social e eclesial e na própria configuração da VRI, que fazem com que novos desafios se apresentem sem que seja possível encontrar para eles uma resposta unânime, uma proposta de linha de ação majoritária, assumida por todo o conjunto das pequenas comunidades, que frustram esperanças e certezas que animaram por muitos anos a "caminhada" das PCIs, e uma insegurança quanto à continuidade do modelo de Vida Religiosa Inserida nos Meios Populares tal qual ela foi concebida e assumida ardorosamente pela sua primeira geração. Muito mais do que um "esfriamento da mística" parece haver uma fidelidade à mística dos anos 70 e 80 que gera um problema na medida em que a prática na qual traduziram essa mística já não parece adequada ou possível ou

se torna difícil acreditar na eficácia dessa prática.

Nossa pesquisa colheu dados objetivos que permitem analisar mais a fundo essas mudanças, desafios e as razões dessa insegurança que parecem estar na base da perplexidade e dos sentimentos contraditórios das PCIs no final dos anos 90.

IV.2.2. O contexto social e eclesial é outro

O Brasil dos anos 90 é, evidentemente, extremamente diferente daquele em que as PCIs do Nordeste cresceram e elaboraram seu modo de inserção na sociedade e na Igreja. Basta levantar alguns fatos, aqueles que parecem afetar mais diretamente as freiras das PCIs. Nos anos 90, já não é tão fácil ler a sociedade brasileira simplesmente em termos de oprimidos e opressores, de povo e poderosos: personagens antes perseguidos e opositores à ditadura militar, e portanto "aliados do povo", acederam a altos cargos políticos e comandam o país. Todo o pensamento de esquerda, ao qual as irmãs das PCIs havia aderido de modo geral, entra em profunda crise e não consegue mais apresentar propostas de transformação da sociedade capazes de convencer e mobilizar. Institucionalmente o Brasil se democratizou, sobretudo a partir da aplicação da Constituição de 1988; reduzem-se consideravelmente a perseguição política e a repressão violenta a qualquer tipo de manifestação popular, que na realidade realimentava e politizavam as lutas mais simples e locais, dando-lhes o caráter de luta pela libertação frente à ditadura. Satisfeito seu desejo de volta às instituições da democracia liberal, os grandes meios de comunicação social desinteressam-se das manifestações populares localizadas e fragmentadas e das ações da Igreja em seu apoio, a posição de franco engajamento nas lutas sociais agora já não favorece mais especialmente a influência social da

Igreja no país. O crescimento das seitas religiosas que se utilizam amplamente de meios eletrônicos e técnicas de comunicação modernas conduz, na Igreja Católica, a críticas contra as CEBs e o tipo de pastoral inspirado pela Teologia da Libertação que teriam "desviado a pastoral para a ação política, afastando-a do espiritual", e passa-se a estimular os movimentos "espiritualistas" autodenominados carismáticos. Tais movimentos, originados nos Estados Unidos da América do Norte nos anos 70, quase não se interessam pelas questões sociais, sendo muitas vezes abertamente conservadores, concentram-se na promoção de ruidosas celebrações litúrgicas, enchendo os templos e recebendo atenção privilegiada dos meios de comunicação social, e têm uma interpretação muito própria e redutora do que seja o carisma cristão e suas manifestações (as efusões sentimentais, o "falar em línguas", as curas milagrosas, etc..). Muitas dioceses ou seções regionais da Conferência Nacional dos Bispos diminuem seu investimento nas chamadas Pastorais Sociais e desmontam ou reestruturam e reduzm o que resta delas. Movimentos Sociais importantes, como o Movimento dos Sem Terra, desligam-se da Igreja e encetam seu próprio caminho independente. Outros Movimentos, como o Movimento Sindical Rural, que havia sido um campo importante de engajamento dos cristãos e das próprias freiras das PCIs, debilitam-se dramaticamente. As CEBs deixam de ser a prioridade da pastoral oficial católica, já não são vistas como "o novo modo de ser Igreja" mas apenas como um movimento leigo ao lado de outros. Desde meados dos anos 80, há uma marcante mudança na política eclesiástica de recrutamento de vocações sacerdotais, comandada pelo Vaticano e acatada pelo episcopado brasileiro, em que se reconstituem os grandes seminários tradicionais, modificam-se o currículo e as exigências para a formação dos seminaristas e os critérios de admissão ao seminário e à ordenação. Nos anos 90 aumenta muito o número de ordenações sacerdotais, e os novos padres, de feição muito mais conservadora, de

estilo mais burocrático e centralizador do que missionário e democratizante, vão repovoar as paróquias antes entregues aos cuidados de leigos e freiras das PCIs. Por outro lado,. a reestruturação da economia em termos neo-liberais, vitoriosa no país a partir do governo Collor, apresentada como irreversível e "natural", necessária, aumenta o fenômeno da exclusão social, do desemprego de massa, da miséria e da violência em toda a sociedade brasileira: as injustiças e dores do povo não diminuíram, ao contrário, cresceram, mas já não mobilizam prioritariamente nem as forças políticas organizadas e nem a Igreja institucional. Tudo isso compõe o quadro que modifica concretamente a realidade das PCIs do Nordeste e produz seu sentimento de crise.

IV.2.3. As PCIs já não se articulam com os Movimentos Populares

As pequenas lutas populares locais que as freiras podiam suscitar e acompanhar, cuja expressão e motivação era carregada de uma simbologia religiosa, e que durante o período de expansão das PCIs tinham sido capazes de multiplicar-se e de articular-se em movimentos mais amplos, oferecendo às religiosas uma confirmação de que seu trabalho de evangelização e a libertação socio-política e econômica eram inseparáveis e avançavam na direção da construção de um mundo mais justo e fraterno, perderam seu impulso nos anos 90. Em parte, isso se deu porque o Estado, na sua estratégia de preparar o país para o avanço do capitalismo internacional, a chamada modernização, estendeu em vários pontos do país certas obras de infraestrutura e serviços públicos, como fornecimento de água, energia elétrica, telecomunicações, habitação para população de baixa renda em certos casos, cuja carência anterior tinha sido motivo imediato de início de lutas populares. Políticas assistenciais governamentais, como as conduzidas pelo programa Comunidade Solidária e semelhantes

vieram acrescentar-se aí como elementos desmobilizadores. Por outro lado, e contraditoriamente, outros tipos de serviço público, como saúde e educação, a pretexto de economia de recursos para sanear as finanças públicas, foram sendo rapidamente sucateados em todo o país, destruindo-se parte das conquistas de lutas populares anteriores, a ideologia dominante desacredita o que é público e exalta o que é privado, tendo também esse quadro um efeito desmobilizador das lutas populares locais, alimentando um descrédito de qualquer forma de ação sócio-política. No novo quadro político, contando com a cumplicidade do silêncio dos grandes meios de comunicação, tornou-se possível para os governantes simplesmente ignorar as manifestações populares de reivindicação ou protesto, nem atendê-las nem reprimi-las violentamente, deixando-as assim gritando num vazio desestimulador. Todo esse cenário produz, para as freiras das PCIs, um sentimento de decepção que muitas vezes se dirige a elas próprias: estariam falhando em sua pedagogia, errando na sua metodologia de evangelização e educação do povo para a ação libertadora, "esfriando" em sua dedicação à causa do povo e em sua mística.

Na verdade, pelo menos no Nordeste brasileiro, os Movimentos Populares não desapareceram, mas mudaram sua forma de agir[58]. Diante do novo quadro social e político do país e do impasse em que se encontraram com seus métodos tradicionais de ação, optaram por assumir a luta pelos espaços institucionais, alargados pela Constituição de 88 e seus desdobramentos aos níveis estaduais e locais, e deixaram, em parte, as ruas e praças para ocupar espaço nos Conselhos de políticas públicas e outros, nas Câmaras e Assembléias

[58] A ONG Escola de Formação Quilombo dos Palmares, que se dedica à Educação Popular junto aos Movimentos e organizações populares de todo o Nordeste, tem mantido uma pesquisa permanente quanto aos Movimentos que atesta a sua ampla existência e bastante intensa atividade em toda a região. Parte dos dados dessa pesquisa se encontram nas publicações da instituição.

Legislativas; buscam conscientemente tornar-se deixar de ser apenas reivindicativos e protestatários e tornar-se mais propositivos, dedicando-se mais a insistentes negociações com os órgãos públicos do que a ruidosas manifestações; sua temática é hoje muito mais diversificada em termos de políticas setoriais e conquistas no campo da cidadania efetiva e da defesa do patrimônio e dos serviços públicos do que centrada na "tranformação radical de toda a sociedade", "ou na construção do socialismo", e outros grandes temas das décadas passadas. Essa mudança de rumo e estilo dos Movimentos Populares não foi acompanhada pelo conjunto das PCIs, talvez nem tenha sido logo percebida, já que, no momento em que ela se definia com mais clareza no âmbito dos Movimentos, as PCIs voltaram sua atenção para outro tipo de tema. Por outro lado, quando o perceberam, as irmãs em parte tenderam a interpretar essa mudança dos Movimentos como perda da combatividade e como cooptação pelos poderosos, uma vez que no seu quadro ideológico anterior, construído sob um regime de ditadura militar, as instituições do Estado haviam sido vistas como o espaço dos poderosos, dominado inteiramente pelos "opressores do povo" e portanto como espaço perigoso e traiçoeiro para os pobres. Assim, as irmãs das PCIs, em geral, não conseguem mais, na mesma proporção que antes, ligar sua atividade evangelizadora com formas de ação popular coletiva com esperança de eficácia social. Esta situação as leva a um sentimento de fracasso, vazio e perplexidade em relação à capacidade do povo de transformar a realidade e à sua própria capacidade de ajudá-lo e motivá-lo nesse sentido, pontos fortes de sua percepção própria do sentido de sua missão e tradução concreta do caráter profético da VR.

IV.2.4. As PCIs já não são tão valorizadas pela hierarquia da Igreja.

Nos anos 90, as PCIs certamente perderam grande parte da importância que tiveram para o sistema institucional da Igreja nas décadas anteriores. Já não são mais necessárias para manter as paróquias funcionando, já que cresce a olhos vistos o clero diocesano. Além disso, elas haviam, em boa parte, abandonado o trabalho especificamente paroquial, que não lhes parecia mais, nos anos 80, expressar com a maior autenticidade o caráter profético da VR; essa opção já tinha causado inúmeros conflitos com padres e bispos. As PCIs também já não são mais o melhor agente para atrair o povo à Igreja nem ao templo, havendo um novo ator social que parece muito mais eficiente nesse sentido: os movimentos católicos leigos chamados carismáticos que buscam e conseguem mobilizar grandes números de fiéis. A hierarquia católica perde grande parte de seu interesse pelas PCIs e torna-se fácil verificá-lo através de dados muito objetivos. Em 1996, as paróquias e dioceses já não remuneravam o trabalho das irmãs, embora elas tivessem voltado a dedicar-se prioritariamente a tarefas religiosas, e nem contribuíam mais para garantir de outra maneira sua sobrevivência e sua permanência na inserção; já não havia senão um número insignificante de PCIs residindo em casas de propriedade das paróquias e dioceses e o quadro de sua manutenção econômica havia mudado completamente com relação ao que acontecia em 1981. Enquanto, em 1981, 40,64 % das 90 PCIs recebiam alguma remuneração das dioceses em que trabalhavam, o número das comunidades que viviam principalmente dessa fonte, em 1992, já havia baixado para 22 % e, em 1996, das 92 PCIs que responderam ao nosso questionário, apenas 18,7 % tinham alguma remuneração das dioceses, e só para 8,8 % essa era suficiente como principal fonte de seu sustento.

É importante frisar que esses dados significam que o que mudou foi a valorização de

seu trabalho por parte do sistema eclesiástico, já que a eliminação da remuneração acontece apesar de que as irmãs continuam exercendo majoritariamente funções diretamente religiosas, de tipo sacerdotal que, de fato, nunca abandonaram inteiramente ou que voltaram a assumir nos últimos anos.

As freiras das PCIs sentem, e o dizem claramente, que já não são mais ouvidas na Igreja, que não têm bastante espaço nas esferas de decisão e planejamento pastoral, que já não há mais bastante diálogo com a hierarquia, que o ambiente eclesial se reclericaliza e as marginaliza. Tudo isso lhes causa evidente mal-estar, percebem mais ou menos claramente que o que está em jogo são as relações de poder, mas não se têm proposto, como conjunto, nenhuma estratégia de recuperação ou de conquista de mais força e espaço na Igreja, provavelmente porque continuam imbuídas da idéia de colocar-se no lugar dos pequenos, dos sem poder, dos marginalizados, que foi desde o início uma forte marca da espiritualidade da inserção. Não queremos, porém, dizer que, de fato, as irmãs inseridas tenham sempre se mantido numa atitude real de renúncia ao poder, dizemos apenas que não elas têm uma estratégia de conjunto, consciente e explícita, para acumular forças no âmbito eclesial. Observando as práticas, analisando os documentos e confirmando-os através de entrevistas, chegamos à convicção de que, assim como o fizeram as beguines medievais, também as irmãs das comunidades inseridas no final do século XX utilizaram uma estratégia de aparentemente incorporar a visão patriarcal sobre elas próprias — inclusive o mito de que a Vida Religiosa Inserida surgiu inteiramente por iniciativa da hierarquia masculina da Igreja — para usá-la engenhosamente em função de seus próprios objetivos de uma forma própria de viver a Vida Religiosa e a própria vida cristã em geral, de maior autonomia, conseguindo situar-se assim ativamente, durante muitos anos, no jogo de poder que atravessa em todas as direções a

instituição eclesial como qualquer outra instituição social. Aceitaram, sem aparente protesto, muitas determinações da hierarquia eclesiástica até acumular forças suficientes, sobretudo através de seu enraizamento junto aos grupos populares e do entrelaçamento entre as várias comunidades de Congregações diferentes, para trazer à prática suas próprias concepções. A situação de desconforto nas relações com a hierarquia eclesiástica é, inclusive, em boa parte resultado dessa estratégia, na medida em que o sistema eclesiástico se ressente da autonomia que as religiosas desejaram conquistar. Mas tendo sido essa estratégia em grande parte intuitiva e pouco consciente, não se dá espontaneamente, para o conjunto das Pequenas Comunidades do Nordeste, a compreensão desse fato nem a perspectiva de retraçar racionalmente sua estratégia, em vista das mudanças no contexto social e eclesial dos anos 90. A situação é então vivida como uma decepção e uma crise para a qual ainda não se vê saída.

IV.2.5. As PCIs já não parecem mais ser o novo modelo de toda a Vida Religiosa.

Um outro fator que insuflara ânimo nas PCIs dos primeiros tempos agora já não se apresenta mais tão convincente: a Vida Religiosa Inserida não parece mais ser necessariamente a forma da VR do futuro; a vida conventual e as obras tradicionais não desapareceram, reciclaram-se e parecem ter condições de perdurar por muito tempo. A VRI é apenas uma das formas possíveis da Vida Religiosa, provavelmente minoritária, o que, sem dúvida, atinge o entusiasmo que produzia inicialmente nas suas pioneiras.

Segundo os dados da própria Articulação (as listas de convocação para os últimos Encontrões), o número de PCIs diminuiu no NE-II, ou pelo menos parou de crescer, e diminuiu também o interesse das comunidades individuais pela Articulação: a pesquisa de 1992 afirma

que existiam 180 PCIs e que 149 PCIs (incluindo 470 pessoas) responderam ao questionário daquele ano. Em 1996, segundo as listas da Articulação, havia 162 PCIs e apenas 93 (incluindo 299 pessoas) responderam ao nosso 1° questionário que era parte da pesquisa preparatória ao Encontrão de 97. No último número do *Nosso Chão* (junho de 1999) publicado antes de terminarmos a redação deste trabalho, afirma-se claramente que:

> *O Nosso Chão não funciona mais como entrosamento e comunicação entre as sub-regiões. O pessoal das sub-regiões não oferece resumos dos encontros, ou notícias dos momentos de envolvimento com o povo na caminhada. Não temos artigos ou relatórios oferecidos para refletir. O grupo de Articulação também está sofrendo um tempo difícil. Não consegue mais juntar representantes de todas as sub-regiões.*

As esperanças colocadas pelas irmãs inseridas nas jovens vocações que surgiriam diretamente do meio popular para a Vida Inserida e dariam, justamente pela sua qualidade de originariamente populares, o passo definitivo para uma forma mais avançada e autêntica de VR, não se justificaram plenamente. As PCIs do Nordeste parecem ter tido uma capacidade de suscitar um desejo inicial de Vida Religiosa em muitas jovens do mundo popular com que conviveram, mas não tiveram o mesmo sucesso quanto a perseverança dessas "vocações": nas respostas ao questionário de 1996, as PCIs do NE-II declararam que 520 jovens dos meios populares haviam se apresentado para o noviciado a partir do contacto com elas, ao longo de sua experiência, mas que somente 273 dessas moças (52,5 % das entradas) permaneciam até aquela data e nem todas em PCIs no Nordeste. Além disso, há queixas explícitas das irmãs mais velhas de que as mais jovens parecem não ter apego à inserção.

Muitas das irmãs pioneiras da inserção têm sido chamadas a ocupar cargos de direção em suas Congregações, sentem-se compelidas a aceitá-los e ao fazê-lo têm que deixar a vida inserida e dedicar-se também às outras formas institucionais da VR, causando, para algumas

das irmãs que permanecem na inserção, sentimentos de "traição" e de "volta para trás".

Tendo muitas religiosas acreditado que a VRI tinha chegado para absorver toda a VR, como sua forma definitiva, na medida em que, passados trinta anos, os fatos não o confirmaram e que, mesmo nas Congregações que a assumiram com entusiasmo, não parece garantida sua irreversibilidade, há uma tendência à decepção, ao desânimo, uma leitura pessimista de qualquer sinal que possa ser interpretado com "volta para trás" e até mesmo, em algumas comunidades, uma tendência a duvidar inteiramente da capacidade das PCIs de permanecerem como tais. Este é certamente um componente importante da crise, fruto da não confirmação daquela interpretação etapista da evolução da Vida Religiosa a que já nos referimos.

IV.2.6. As PCIs não sabem como manter-se materialmente no futuro.

Outros fatos que têm sido explicitados pelas PCIs como razões de inquietação são os relativos às possibilidades de sua manutenção material já num futuro próximo. Apesar de que, segundo os dados disponíveis sobre períodos anteriores e confirmados por nossa pesquisa iniciada em 1996, em média o custo da manutenção das PCIs tenha sido, ao longo de sua existência, de pouco menos de um salário mínimo *per capita*, as comunidades não têm nenhuma segurança de que poderão continuar a manter-se. A instituição eclesiástica já não garante nem um mínimo de suas necessidades, já não lhes cede casas de moradia e quase não lhes remunera mais o trabalho pastoral. As possibilidades de donativos vindos de outros países diminuem rapidamente na medida em que dependiam em grande parte da mediação das religiosas estrangeiras integradas nas PCIs do NE-II, cujo número vem diminuindo rapidamente nos anos 90.

A alternativa do trabalho profissional, embora parecesse se afirmar como uma boa

possibilidade no final dos anos 70, (em 1981, 45,55 % das comunidades declararam viver exclusivamente de remuneração do trabalho profissional das irmãs), nos anos seguintes revelou-se muito difícil e declinou até chegar a manter apenas 25 % das PCIs, em 1992, e a aparecer apenas em 9% das comunidades como principal fonte de renda em 1996. O "trabalhar como os pobres", em empregos de tempo integral na indústria ou no comércio significava para as irmãs quase nenhuma disponibilidade para trabalhos pastorais e para a convivência com sua pequena comunidade e com o povo no local de sua inserção; as tentativas das irmãs de conscientizar seus colegas de trabalho freqüentemente resultaram em demissão; em estabelecimentos pequenos, com número reduzido de empregados, mais comuns no Nordeste, não havia quase nenhuma possibilidade de fazer do local de trabalho também um espaço de ação apostólica e social, e, passados os primeiros meses em que valia como um aprendizado a mais sobre a vida do povo pobre, o tempo de trabalho começa logo a ser sentido como tempo perdido. Ganhar a vida trabalhando "por conta própria", com artesanato, serviços doméstico, agricultura de subsistência, etc., como os mais pobres, para chegar a remunerar minimamente exige também uma dedicação quase exclusiva de energias e de tempo. Por outro lado, nos campos profissionais nos quais muitas das irmãs tinham sido formadas, a educação e a saúde, ou outras profissões de nível médio ou superior, é muito difícil ou mesmo impossível conseguir emprego nas pequenas cidades do interior nordestino, e os poucos postos de trabalho existentes dependem muitas vezes de clientelismo político; mesmo nas cidades grandes, o emprego nesses campos tem muitos dos incovenientes do emprego na indústria ou no comércio. Acrescente-se que grande parte das irmãs eram estrangeiras, ou vindas de outras regiões, ou tinham origem de classe média ou alta que as características do *habitus* de classe — que é, segundo Bourdieu (1992), um conjunto de disposições, gostos, comportamentos e atitudes, um estilo, enfim,

muito claramente perceptível — não permitia esconder, ou chegaram à inserção já com mais de 40 anos, enfim, tinham várias limitações para conseguir emprego no Nordeste. As solicitações crescentes do trabalho pastoral e social foram ao encontro dessas dificuldades. Por estas e outras razões, a alternativa do trabalho profissional foi sendo, de fato, aos poucos abandonada. Mas a verdade é que o fracasso do caminho do trabalho profissional e as alternativas reais de sobrevivência que restaram para as irmãs parecem ter sido sempre fonte de mal-estar, e a situação a que chegaram, nos final dos anos 90, é provavelmente insustentável.

Nos anos 90, a principal fonte de sustento das PCIs no Nordeste tornou-se a aposentadoria das próprias irmãs. Em 1981, apenas 1 % das comunidades dependia dessa fonte, e mais 2% a tinham como fonte secundária de renda. Em 1992, apenas 16,9 % das PCIs dependiam de aposentadorias das irmãs mais velhas, e em 1996 essa dependência saltou para 30,3 % das comunidades como fonte principal de sustento e, em mais 7,7 % aparece como segunda fonte. Ora, sobretudo considerando-se que uma parte dessas aposentadorias é de irmãs européias ou norte-americanas e canadenses, certamente mais substanciais do que as aposentadorias brasileiras, essa solução é evidentemente de curto prazo.

A outra fonte importante de sustento têm sido a contribuição financeira das Congregações, que respondia, em 1981, pelo sustento de 13,3 % das pequenas comunidades, e apenas complementava, esporadicamente, a renda de outras 16,3 %; em 1996 essa dependência havia saltado para 28 % das comunidades, como fonte principal ou única. Esta forma de manutenção das PCIs supõe que as Congregações tenham patrimônio ou obras de tipo tradicional, e um número suficiente de irmãs para dedicar-se a elas, que gerem um excedente de renda — na linguagem das PCIs, é preciso que haja um lado "rico" da Congregação, para sustentar seu lado "pobre" — limitando, portanto, estruturalmente, a possibilidade das

religiosas de cada Congregação optarem pela Vida Inserida nos Meios Populares. Como as obras das Congregações têm tido também elas dificuldades de manter-se, agravadas por mudanças na política governamental quanto a isenções de impostos e taxas para as instituições reconhecidas como filantrópicas ou de utilidade pública, além do desconforto ideológico que produz, essa solução também parece ser muito provisória.

Há aqui um problema evidente, que compromete o futuro dessa forma de Vida Religiosa no Nordeste, se considerarmos então que cerca de 65 % das PCIs da região mantém-se materialmente através de meios provisórios e as demais através de formas de remuneração do trabalho profissional ou pastoral que vêm se tornando cada vez mais raras na última década. É certamente um elemento a mais, e muito concreto, da crise.

IV.2.7. As PCIs já não sabem bem onde situar-se.

No projeto comum das PCIs do Nordeste que floresceu nos anos 70 e 80, o "onde situar-se" parecia não oferecer problemas. Viam seu lugar social entre os mais pobres e queriam-se integradas na Igreja local, que era também uma Igreja que parecia propor-se a ser a Igreja dos pobres e a democratizar-se na sua estrutura interna. Do ponto de vista geográfico, parecia também claro onde situar-se: deveriam implantar-se, sempre provisoriamente, em cada localidade onde habitassem os mais pobres, mais marginalizados, mais isolados, para ali lançar e cultivar sementes de comunidade e de ação libertadora e, então, transplantar-se para animar outro espaço semelhante.

Nos anos 90 a Igreja no Nordeste não oferece mais o mesmo quadro. Sem renunciar à sua mística e aos ideais forjados no período de sua invenção, as irmãs das PCIs sentem-se muito inconfortáveis nas estruturas das Igrejas locais, especialmente junto ao novo clero e ao

novo estilo pastoral e isso produz seja conflitos freqüentes, seja a decisão de várias comunidades, ou irmãs individualmente, de afastar-se da pastoral paroquial ou de compromissos formais com a pastoral diocesana e relacionar-se apenas diretamente com os grupos de leigos ainda dispostos ao tipo de espiritualidade e atividades que as PCIs crêem que corresponde à sua vocação. Esta última atitude também provoca incompreensão da parte da hierarquia eclesiástica que não vê o que fazem as religiosas inseridas — e aqui mais uma vez encontramos a "invisibilidade" das freiras — e portanto não reconhece nenhum valor em sua ação e queixa-se de que as irmãs "não fazem nada", "não colaboram", "não dão satisfação", etc..

No entanto, as irmãs das PCIs sempre quiseram estar "em comunhão com a Igreja local", tema que se repete em suas falas e escritos ao longo dos anos 70 e 80 e que nunca foi negado por elas. É dentro da Igreja que elas querem prestar seu serviço apostólico, mas querem também ter um lugar reconhecido, querem mais espaço e compreesão para sua própria interpretação de sua vocação, da realidade e da Palavra de Deus, mais participação nas instâncias de decisão. Querem que sua presença no meio dos leigos, em ambientes e grupos nem sempre especificamente religiosos seja reconhecida como presença de Igreja, que seu trabalho social seja reconhecido como ação apostólica. A situação atual, portanto, onde esse desejo de comunhão com a Igreja local encontra tantas dificuldades em se realizar, é certamente mais um componente importante da crise.

Também na sociedade em geral as PCIs têm hoje dificuldades maiores de situar-se. Sua inserção no meio dos pobres, marginalizados e excluídos foi uma opção pela liminaridade como valor positivo e parecia clara enquanto era possível ler a configuração da sociedade de maneira mais simples, em termos de "opressores e oprimidos", ou de "classes antagônicas"

aparentemente bem delimitadas. Ora, tal leitura já não parece mais possível, uma vez que a complexidade crescente da sociedade brasileira, as mudanças estruturais aceleradas nos últimos anos fazem que não seja mais tão simples identificar onde estão "os mais pobres" ou "os mais necessitados" entre os quais as irmãs devem inserir-se.

Em 1996, as PCIs do NE-II continuavam a viver mais no interior (65,5 %) do que nas capitais. Viviam ainda mais em cidades pequenas (57,6%) do que nas grandes (capitais + cidades grandes do interior [de mais de 100.000 habitantes] = 42,4 %). Essa distribuição é bastante semelhante àquela que havia em 1981, no entanto, as realidades em que estão inseridas é que certamente não são mais as mesmas, passados quase 20 anos: a zona rural e as cidadezinhas do interior continuaram se despovoando, e as periferias das cidades maiores cresceram em população, em miséria e em violência, as classes médias urbanas empobreceram muito. Parece-nos, assim, que essa permanência da mesma distribuição das PCIs segundo os ambientes é mais o resultado de uma certa inércia do que de uma estratégia consciente de conjunto por parte das próprias freiras ou da Igreja em geral, como parece ter sido nos primeiros anos. Outro indício dessa inércia é que, nos anos 90, o projeto de comunidades itinerantes que era importante nos anos 70 e 80 parece ter sido abandonado: enquanto nas décadas anteriores a média de permanência de uma PCI no mesmo lugar provavelmente estava em torno de 4 ou 5 anos, em 1996, 53,8 % estavam inseridas no mesmo lugar havia mais de 15 anos, 39,8 % o estavam havia entre 10 e 15 anos, e apenas 15,40 % estavam no mesmo lugar havia menos de 5 anos. Esta perda de mobilidade provavelmente está relacionada com o esfriamento do interesse do sistema eclesiástico pela presença das PCIs, pois a possibilidade de inserção em um novo local sempre esteve ligada aos convites ou pelo menos à aceitação por parte dos bispos e vigários paroquiais. Podemos supor que a diminuição dos convites ou do

encorajamento para novas inserções tenha sido o motivo principal da longa permanência das PCIs nos mesmos lugares nos últimos anos, já que não encontramos em seus documentos e declarações nenhum indício de que tivessem modificado voluntária e conscientemente sua primeira estratégia de mobilidade.

Finalmente, as PCIs hoje se perguntam se a compreensão da inserção, marcadamente local, ligada a um determinado bairro, enquanto local de moradia — crendo que as relações de vizinhança é que deveriam ser a base para a construção de verdadeiras comunidades entre os pobres — é a única forma ou mesmo a melhor forma de inserção e o âmbito próprio para ser fermento de comunidade, espaço de estabelecimento de novas relações socias verdadeiramente fraternas, etc.. Muitas freiras começam a ver outros tipos de grupo, que se reúnem em torno de outros fatores aglutinantes que não a vizinhança do local de moradia, como o seu lugar de inserção e de construção de comunidades. Mas também nesse aspecto não há clareza nem uma visão de conjunto mas muitas interrogações e perplexidade.

IV. 4. As PCIs do Nordeste não são mais as mesmas.

Mais de trinta anos se passaram desde o início da aventura de criar um novo modo de viver a VR e isso significa necessariamente mudanças muito importantes na composição e no perfil das Pequenas Comunidades do Nordeste. Sintomaticamente, as salas em que se reuniam os grupos de discussão do Encontrão de de 1997 foram identificadas pelos nomes de membros já falecidos das PCIs da região.

IV.4.1. Mudou o perfil, mudaram as forças das PCIs.

Uma nova migração às avessas

A primeira geração das PCIs, aquelas que viveram a virada da Vida Conventual pré-conciliar para a invenção da Vida Religiosa Inserida no Meio Popular, naturalmente, envelheceu e muitas vezes já não têm a disposição física para manter o mesmo ritmo de atividade de antes. Em 1996, 26 % das irmãs das PCIs do NE-II tinham mais de 60 anos. Inúmeras das pioneiras que iniciaram e expandiram a experiência no Nordeste, sendo originárias de outros países ou de outras regiões do Brasil, pela idade avançada ou por razões de saúde, ou ainda pela falta absoluta de novas vocações nos países de origem, foram chamadas de volta por suas Congregações ou foram convocadas para assumir cargos de direção nacional ou internacional. Outras irmãs, na força da idade, voltaram para suas regiões movidas pela idéia de que, tendo crescido muito o número de irmãs nordestinas nas PCIs, se devia entregar o Nordeste às nordestinas. Essa migração ao revés parece ter-se iniciado na segunda metade dos anos 80 e intensificado nos anos 90. No momento do Encontrão de 1997, apenas 13 % das irmãs eram originárias do Sul-Sudeste e apenas 14 % eram estrangeiras; dessas não nordestinas 62,5 % tinham mais de 50 anos de idade e apenas 33,3% estavam na casa dos 40 anos.

Um enfraquecimento da liderança.

Aqui deve estar também uma das razões importantes da crise: um certo esvaziamento das lideranças do conjunto das PCIs, compostas até agora, no final dos anos 90, pelas irmãs da primeira geração — isto é, que vieram de outro lugar social para a inserção no meio dos pobres

do Nordeste — inclusive um grupo importante de estrangeiras, sem que tenha emergido, no âmbito do conjunto da Articulação (aqui não nos referimos às comunidades e Congregações), um grupo considerável de segunda geração, de irmãs nordestinas mais jovens, das que já iniciaram sua VR na inserção, que fosse gradativamente tomando a liderança ou que mesmo expressasse de maneira clara e conjunta, os questionamentos, aspirações e propostas das mais jovens. Mesmo os eventuais encontros de "jovens da inserção" têm em geral sido organizados, e dirigidos ou "assessorados" pelas irmãs de primeira geração. Ou seja, nem sequer em relação à sua própria geração, não se constituiu uma liderança mais jovem, embora tenha havido tentativas esporádicas de algumas irmãs jovens de aglutinar e constituir grupos que refletisse entre si e se expressassem a partir de sua posição específica. Não nos referimos aqui à coordenação oficial da Articulação, composta de uma representante de cada sub-regional, eleitas a cada dois anos, onde sim, houve mais renovação; referimo-nos à liderança propriamente dita, independente de cargos formais, aquelas que detectam as inquietações e intuições do conjunto, que tomam a palavra ou a caneta e as expressam, que anunciam os novos problemas e tendências, que sintetizam, que interpretam e propõem linhas de conjunto, que realimentam a mística e estimulam a ação. Essas lideranças, durante os quase 20 anos de existência da Articulação regional, têm permanecido aproximadamente as mesmas, com muitas perdas nos últimos anos pelas razões já mencionadas. Nossa própria observação dos Encontrões, uma leitura atenta de seus relatórios e dos 54 números do boletim *Nosso Chão* (do início de 1982 a junho de 1999) e o testemunho de algumas irmãs que entrevistamos confirmam esse fato.

Mudou a composição social do conjunto das PCIs do Nordeste.

Essa nova migração, desta vez para fora do Nordeste, explica também, em parte, o fato de que o conjunto das PCIs do NE-II tenha "rejuvenescido" rapidamente nos anos 90: em 1992, segundo a pesquisa coordenada por Plummen, mais de 50% das irmãs tinham idade superior a 50 anos. Em 1996, 54 % das irmãs tinham 50 anos ou menos.

A composição das PCIs do Nordeste nos anos 90 é muito diferente daquela das primeiras décadas, o que fica claro nos dados que obtivemos com um questionário respondido por 200 irmãs que participaram do Encontrão de 1997:

- 72 % das irmãs das PCIs do NE II são nordestinas.
- 55 % das irmãs nasceram e se criaram no meio rural.
- 26 % nasceram e se criaram em cidades pequenas do interior.
- 57 % delas se declararam filhas de agricultores/trabalhadores rurais.
- 9 % declararam ser filhas de assalariados da indústria, comércio ou serviços.
- 7 % declararam ser filhas de artesãos ou prestadores de serviços autônomos (excluídos os profissionais liberais de nível universitário).

Estes dados revelam que, atualmente, a imensa maioria dos membros das PCIs da região Ne II são originários das classes trabalhadoras pobres do Nordeste. Essa característica vem se acentuando nos últimos anos, configurando uma mudança importante na extração de classe das PCIs, pois a porcentagem de filhas de trabalhadores pobres aumenta significativamente entre as mais jovens como mostra o quadro seguinte:

Faixa de idade em 1997 → / Origem de classe ↓	Na casa dos 20 anos - todas nordestinas,	Na casa dos 30 anos -todas brasileiras, quase todas nordestinas	Na casa dos 40 anos - imensa maioria brasileiras e nordestinas	Na casa dos 50[59] anos	Mais de 60 anos
Filhas de agricultores, trabalhadores rurais	**63,6 %**	**71,4%**	57 %	53 %	50 %
Filhas de assalariados da indústria, comércio e serviços.	9 %	-	7 %	20 %	14 %
Filhas de artesãos e prestadores de serviços autônomos [(60)]	18 %	17 %	-	-	-
Total de filhas de trabalhadores pobres (soma das três linhas anteriores) →	**90,6 %**	**88,4 %**	64 %	73 %	64 %

Mudou a composição cultural do conjunto das PCIs do Nordeste.

É evidente que os dados que acabamos de expor significam uma mudança considerável naquilo que podemos chamar o ambiente cultural das PCIs. A primeira geração era composta majoritariamente por pessoas das mais variadas origens nacionais e sociais, que freqüentemente falavam outros idiomas e conheciam outras realidades, viajando inclusive com certa frequência para outros países, participando de cursos e seminários em outras regiões do país ou no exterior, mesmo sendo brasileiras[61], tendo acesso às últimas correntes de idéias sociais e teológicas e à bibliografia correspondente, e que tinham, em grande parte, formação intelectual de nível universitário por força do tipo de trabalho que anteriormente desempenhavam ou

UFPB BIBLIOTECA CENTRAL

[59] Aqui e na faixa de mais de 60 anos estão incluídas as a maioria das européias e norte-americanas, filhas de agricultores e operários, o que, nas condições de seus países não significa o mesmo que sê-lo no Brasil.
[60] Não inclui as filhas de profissionais liberais de nível universitário.
[61] Na período anterior ao surgimento da VRI, era comum nas Congregações estrangeiras ou internacionais que as irmãs brasileiras fossem estimuladas a aprender a língua veicular de sua Congregação, em geral a língua do país em que foi fundada.

estavam destinadas a desempenhar nas obras de suas Congregações. Além disso, pela convicção que tinham de sua ignorância quanto à cultura popular nordestina e da importância de respeitá-la e aprender dela, observavam, informavam-se, pesquisavam, detinham-se na análise da cultura popular local e da sua história. Ou seja, a primeira geração das PCIs detinha, no seu conjunto, um excepcionalmente rico capital cultural. Isto poderia não ser determinante para sua capacidade de inserir-se e realizar a missão junto ao povo, como diziam elas, mas certamente tinha conseqüências quando se tratava da reflexão em âmbito intercomunitário e regional, quando se buscava abstrair, do relato das experiências e dificuldades concretas vividas por cada comunidade em seu cotidiano, as linhas e idéias mais gerais, uma elaboração mais teórica de sua aprendizagem e de suas propostas e, portanto, na constituição da liderança do conjunto. A mudança de composição social e generacional corresponde também a uma mudança marcante nesse aspecto como indicam alguns dados quantitativos que obtivemos. Ao cruzarmos os dados de faixa etária e grau de escolarização em 1996, apareceu o seguinte quadro:

Grau de escolarização completo ou em curso → / **Faixa etária↓**	**1° grau** (porcentagem do total da faixa etária)	**2° grau** (porcentagem do total da faixa etária)	**3° grau** (porcentagem do total da faixa etária)
29 anos ou menos	10.2 %	58,9 %	30.7 %
30 a 39 anos	1.5 %	51.6 %	46.8 %
40 a 49 anos	6 %	54 %	40.6 %
50 a 59 anos	7.6 %	33.8 %	58.4 %
mais de 60 anos	11.6 %	54,5 %	42.8 %

Nota-se que é entre as irmãs de menos de 50 anos, e portanto na nova geração, onde a imensa maioria é nordestina, que, além de terem uma menor experiência e conhecimento direto de outras realidades e culturas, também o acesso ao ensino superior é sensivelmente menor.

Pelo contrário, a porcentagem de irmãs com nível universitário cresce muito na faixa dos 50 anos. [62]

Outro dado, colhido em 1996, que vai no mesmo sentido do anterior é a relação entre tempo de Vida Religiosa Inserida e grau de escolaridade:

Grau de escolarização completo ou em curso → / **Tempo de VRI ↓**	**1° grau** (porcentagem do total da categoria)	**2° grau** (porcentagem do total da categoria)	**3° grau** (porcentagem do total da categoria)
menos de 10 anos	6,94 %	49,30 %	43,75 %
de 10 a 14 anos e 11 meses	8,16 %	57,14 %	34,64 %
de 15 a 19 anos e 11 meses	4,7 %	38 %	57,14 %
20 anos ou mais	6,7 %	42,3 %	50,8 %

Aparece claramente, nesses dados, que a primeira geração das PCIs do Nordeste é bem mais escolarizada do que a segunda, o que se explica, em parte, pela origem de classe, dado que o acesso à escolarização é muito mais difícil para jovens das classes populares que compõem praticamente a totalidade da segunda geração. Mas nota-se, nos dois quadros acima, que a faixa em que há menos universitárias é uma faixa intermediária que corresponde provavelmente às primeiras irmãs que entraram diretamente na VRI, ou passaram da vida conventual à inserção ainda muito jovens, no final dos anos 70 e início dos 80, quando predominou claramente a tendência a rejeitar a "cultura burguesa, intelectualizada e elitista", que a escola e a universidade supostamente transmitiam, e a supervalorizar a cultura popular como fonte de saber suficiente para a missão na inserção. Vários depoimentos que colhemos e

[62] Note-se que na faixa etária entre 60 e 69 anos se concentra, nos anos 90, o maior número de religiosas estrangeiras e que a formação de segundo grau européia e canadense ou norte-americana é certamente bem mais aprofundada do que a brasileira, sobretudo nas últimas três décadas em que o ensino público primário e secundário no Brasil sofreu uma deterioração amplamente reconhecida.

trechos dos documentos que consultamos confirmam que durante um período de mais de dez anos houve de fato, freqüentemente, em muitas Congregações, uma resistência aos estudos universitários baseada na idéia de que eram inúteis e mesmo prejudiciais à missão inserida no meio popular, e a escolarização de segundo grau foi o patamar considerado necessário e satisfatório. Os mesmos dados e testemunhos mostram, porém, que essa tendência começa a se reverter nos últimos anos, em parte pela insistência das irmãs mais jovens no desejo de continuar os estudos e em parte porque as convicções que causaram a rejeição dos estudos acadêmicos encontra-se bastante abalada desde o final dos anos 80.

IV. 4. 2. Os problemas da descontinuidade entre a primeira e a segunda geração.

Ao longo dos três anos em que desenvolvemos nossa pesquisa, foram-se esclarecendo para nós as inúmeras diferenças entre a primeira e a segunda geração dos membros das PCIs do Nordeste, diferenças objetivas, estruturais, e que não podem ser atribuídas apenas às mudanças da conjuntura social em geral. Pareceu-nos cada vez mais claro que essa descontinuidade tem grande importância para a compreensão da crise por que passa o sujeito social coletivo que nos propusemos estudar. Tendo trabalhado com a atenção voltada para a questão da relação entre o subjetivo, o individual, o espiritual e místico, por um lado, e o coletivo, o estrutural, as realidades externas ao sujeito, por outro lado, tentamos, finalmente compreender algo das características subjetivas da geração mais jovem, sem a pretensão de aprofundá-las, e sua relação com os dados objetivos que já expusemos.

Um primeiro aspecto que nos parece fundamental na compreensão da segunda geração, e portanto das possibilidades de desenlace da atual crise do conjunto das PCIs e da

continuidade do modelo de VR que ele encarnou, é o fato de que a segunda geração vive de modo inteiramente diferente da primeira a sua relação com o meio popular, com o mundo dos pobres e com o ideal de inserção. A rigor, para essas jovens, todas originárias das camadas sociais pobres do Nordeste, nem poderíamos falar de "inserção": insere-se aquele ou aquilo que estava fora. A ida, ou eventualmente a volta, para o meio dos pobres foi, para a primeira geração, uma decisão carregada de sentido religioso e ideológico, foi uma opção que as fazia reviver o momento da escolha da própria VR, foi vivido como conversão, como novidade e até mesmo como aventura; para as jovens nascidas e criadas nesse meio, — que são a esmagadora maioria do que consideramos a segunda geração — e que nunca o abandonaram, nunca experimentaram outro tipo de vida, para as quais essa escolha nunca foi realmente colocada, o viver em meio pobre, nos bairros ou povoados pobres do Nordeste, é simplesmente a continuidade de sua situação "natural". Elas não podem, sem sair do meio popular, "inserir-se" nele. Assim, muito do que foi vivido pelas pioneiras da inserção como gerador de entusiasmo por esse modelo de VR não pode ser vivido da mesma forma pela segunda geração e pelo atual grupo de jovens religiosas em geral. É certo que elas recebem ainda uma forte influência das irmãs mais velhas, cujo exemplo as atraiu para a VR e que buscam transmitir-lhes a mística da VRI; muitas jovens expressam uma adesão a esse ideal. No entanto, dadas as condições concretas, mesmo para essas que declaram-se identificadas com o ideal da inserção, há dúvidas e tensões, talvez inconscientes, mas que são um problema para a continuidade da VRI. Algumas explicitaram o mal-estar que lhes causa o fato de que ao entrar numa Congregação religiosa passam a ter uma aparente segurança material, a não ter que preocupar-se imediatamente com a sua sobrevivência que parece garantida pela instituição[63], frente à pobreza

---

[63] Os dados que levantamos e que indicam uma real insegurança econômica das PCIs para o futuro próximo não são visíveis

de suas famílias para com a qual têm o sentimento de responsabilidade tão próprio da cultura tradicional nordestina.

Em segundo lugar, elas iniciam ou prosseguem seu processo de formação para a VR num contexto social e eclesial, já descrito, que não favorece mais um assumir tão entusiástico do modelo de vida inserida que empolgou e aglutinou as PCIs do NE-II nas suas primeiras décadas. Não podem ter tantas certezas quanto as que tiveram, por muitos anos, as PCIs de primeira geração. Para a segunda geração, a VRI, na prática, não se apresenta mais como um veículo que corre facilmente por um suave declive, pelo contrário, enfrenta obstáculos, perda de velocidade, caminhos bifurcados a escolher.

A jovem geração, por outro lado, sente-se insegura quanto à sua experiência do mundo e das diferentes formas da VR e quanto à sua formação intelectual, frente aos desafios que podem já perceber num futuro próximo. Uma vez que, de modo geral, nas últimas décadas só surgem vocações religiosas femininas dos meios populares, mas que, por outro lado, as Congregações continuam mantendo instituições educacionais ou outras e há ainda um grande número de religiosas mais idosas que têm outra origem social e viveram sempre outro estilo de VR, estas irmãs mais jovens sentem-se inseguras ao perceber que dentro de alguns anos, não muitos, terão que assumir a direção de suas Congregações no seu todo, não só das comunidades inseridas que lhes são mais familiares. Recentemente uma jovem religiosa, na faixa dos 30 anos de idade, de origem popular nordestina, cuja experiência de VR se fez toda em comunidades inseridas no meio popular, já foi eleita superiora provincial de sua Congregação no Nordeste, onde Congregação mantém escolas para a classe média e tem casas conventuais com comunidades de irmãs idosas que nunca viveram a inserção. Perspectivas

---

"a olho nu" par as jovens religiosas.

semelhantes se apresentam, de modo mais ou menos consciente, para todas as demais irmãs jovens, produzindo ao mesmo tempo insegurança, ansiedade e o desejo e a preocupação com seu próprio desenvolvimento pessoal e formação intelectual. Uma das jovens que interrogamos explicitou muito claramente esses sentimentos: "*Vejo as irmãs estrangeiras indo-se embora, vejo que nós não somos tão preparadas como elas e tenho medo do futuro.*" As jovens querem estudar, querem fazer cursos universitários e mesmo pós-graduação. Ora, tal aspiração coloca, de imediato, uma série de problemas, pois os locais onde hoje estão inseridas as PCIs e as próprias condições sociais e materiais da inserção são em grande medida incompatíveis com estudos universitários proveitosos. Por outro lado, essas aspirações causam outro tipo de tensão, na medida em que algumas das freiras da primeira geração vêem nelas uma rejeição da opção pelos pobres, pela pobreza, rejeição do seu estilo de vida e de suas prioridades apostólicas, enfim, do modelo de VR que elas sonhavam ver continuado e mesmo aperfeiçoado por suas jovens sucessoras e, ao expressar-se esse sentimento, cria-se um clima de incompreensão entre elas e as jovens, em vários casos levando essas últimas a abandonar a VR. Incompreensão semelhante acontece em relação ao desejo das jovens de ver outros mundos, alargar sua experiência das formas de VR e da própria vida social, que se expressa na forma do pedido ou da aceitação fácil de mudar-se para casas religiosas de outro tipo, em outras regiões ou mesmo em outros países. Muitas das jovens que interrogamos expressaram claramente esse desejo, que parece não ser tanto um desejo de uma forma de VR "tradicional" nem rejeição da missão entre os pobres, mas sim o desejo de ultrapassar as fronteiras estreitas de seu meio de origem e "ver o mundo". Não se trata de insinuar aqui que as jovens entram na VR em busca de ascenção social. No entanto, para quem nasceu pobre no Nordeste, que sentiu sempre o quanto lhe era negado não só materialmente como culturalmente, o quanto é precária a escola

que lhe foi oferecida, é "natural" e justa a aspiração de superar esses limites, de suprir essas carências, de crescer. É muito difícil poder renunciar àquilo que ainda não se teve. Talvez, inclusive, um afastamento temporário das PCIs do Nordeste seja, para essas irmãs, uma condição para que possam fazer, mais tarde, uma verdadeira escolha por este tipo de VR ou semelhante.

Outro aspecto a que se referiram todas as jovens que responderam à nossa pesquisa é o das dificuldades e da necessidade de aprender a lidar de maneira equilibrada com sua afetividade, fundamental para a vida de celibato consagrado e para a vida comunitária. Parecem quase todas bastante interessadas e interiormente ocupadas com essa questão.

Nos depoimentos que colhemos das irmãs jovens, porém, essa aspiração de crescimento e amadurecimento pessoal aparece claramente subordinada à sua aspiração à VR como "*consagração e vida de união com Deus*", "*entrega total ao serviço do Reino de Deus e dos irmãos*", "*seguimento de Jesus*", expressões que predominam entre as jovens interrogadas por nós e que podem se referir não somente ao modelo específico de Vida Religiosa Inserida nos Meios Populares do NE-II, mas a uma variedade de formas de concretização da vocação religiosa. Há um grande desejo expresso de aprofundamento espiritual, de amadurecimento na oração, de compreensão do sentido e da mística da VR, o que indica que a entrada dessas jovens nas Congregações é, em geral, certamente religiosamente motivada.

Em suma, nos depoimentos que colhemos das irmãs mais jovens, aparece bastante claro que essas questões do crescimento e amadurecimento pessoal, tanto afetivo quanto espiritual e intelectual, são atualmente muito mais urgentes para elas do que as questões da VRI em geral e certamente explicam em grande parte porque não despontou uma liderança jovem no conjunto das PCIs e nem mesmo no âmbito de sua própria geração.

Resta dizer que essas tendências das irmãs mais jovens, que acabamos de analisar, vão ao encontro de uma necessidade das Congregações e de suas propostas de formação para as novas vocações. Na verdade, a formação das noviças é feita por cada Congregação, à sua maneira e segundo suas necessidades e possibilidades. Embora muitas Congregações se tenham proposto a formar as jovens do meio popular para a vida inserida, ao não contar com amplo recrutamento em outros meios sociais, é inevitável que, tendo necessariamente que prever sua própria reprodução enquanto instituição, e que essa não se esgota na VRI à maneira do Nordeste, que as Congregações tendam a propor, mais cedo ou mais tarde, outro tipo de experiências às suas jovens nordestinas, com a preocupação de capacitá-las a assumir, no futuro, a responsabilidade pelo conjunto e a continuidade da instituição. A Articulação das PCIs do NE-II nunca teve um sistema próprio, intercongregacional, de formação das jovens para a VRI segundo o seu próprio modelo. As Congregações conduzem, cada uma a seu modo, a formação de suas noviças. Por outro lado, a Conferência dos Religiosos do Brasil, regional NE-II sim, tem organizado e funcionando há décadas um sistema intercongregacional de formação para jovens, que se realiza através de sessões periódicas de estudos, segundo as sucessivas etapas de formação para a VR[64], mas que não se orienta especificamente para a Vida Inserida no Meio Popular. Ao juntar no mesmo processo jovens "inseridas" e jovens que estão sendo formadas em outro estilo (em geral das Congregações que não assumiram a VRI ou o fizeram como uma exceção muito minoritária), o sistema de formação intercongregacional da CRB é mais um fator de diversificação das aspirações juvenis. O conjunto das PCIs, não tem, portanto, como intervir efetivamente nesse processo, apesar de preocupar-se e discutir freqüentemente a questão das jovens e de ter colocado grandes esperanças na formação das

---

[64] "Postulinter", para postulantes, "Novinter", para noviços" e "Juninter" para os que já fizeram os votos temporários.

jovens religiosas originárias do próprio meio popular, ao longo dos anos.

IV. 5. A natureza da crise indica uma mutação.

Pensamos, enfim, ter reunido elementos suficientes para afirmar que há sim uma crise, e bastante profunda, que atinge o sujeito social coletivo que quisemos compreender, isto é, o conjunto das PCIs da região Nordeste-II que se organizaram através de sua Articulação. Cremos poder afirmar também que não se trata apenas de uma crise de acomodação a uma nova conjuntura, que poderia ser passageira e, uma vez feitas algumas adaptações, permitiria a continuidade, sem grandes alterações e que, com a mesma amplitude, do modelo consagrado durante os anos 70 e 80 e de sua expressão organizativa na Articulação. Parece-nos que os elementos que estão por baixo dessa crise indicam uma nova mutação no aspecto concreto da VR no Nordeste. Em que sentido se fará essa mutação ainda não é possível saber. Estamos ainda em plena crise e a palavra do momento no ambiente da VR em geral, e também no âmbito das PCIs do Nordeste, é "refundação". Fala-se também de "redefinição da inserção". Mas, em meio à crise, nota-se um reavivamento da inspiração carismática das religiosas inseridas na região, como parece ser o caso cada vez que as estruturas, as instituições (e a Articulação das PCIs já se havia, em certa medida, se institucionalizado) perdem sua estabilidade. As irmãs que viveram e ainda vivem a intensa experiência de tentar realizar a VR na convivência e no compromisso efetivo com os mais pobres estão plenamente conscientes deste momento crítico, desencadearam um processo de permanente discussão a respeito, e se propõem a enfrentá-lo criativamente. Cremos que a longa história da Vida Religiosa feminina que tentamos recuperar neste trabalho nos permite supor que daí surgirão, provavelmente, novas respostas, novas formas de encarnar o carisma e a mística da consagração a Deus, do serviço aos irmãos e da

realização mais plena de relações comunitárias entre si e na sociedade, que são o cerne da Vida Religiosa Ativa. No último número do *Nosso Chão* encontramos o seguinte texto, na síntese de um encontro subregional de 1999: *"Não podemos voltar ao passado nem querer passar para o futuro, mas viver o presente com qualidade. (...) A criação surge do caos... Na Vida Religiosa estamos atravessando um momento de caos, mas temos que acreditar no levantar do sol. Esperança!"*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo dos capítulos deste trabalho, pudemos chegar a algumas conclusões ou pelo menos a hipóteses compreensivas mais bem fundamentadas a respeito da natureza e da evolução da Vida Religiosa Feminina Ativa na Igreja Católica e especialmente da sua forma recente no Nordeste, conhecida como Pequenas Comunidades Inseridas no Meio Popular. Não é necessário repetí-las aqui, mas há algumas considerações de caráter geral que podemos fazer a partir dos fatos até aqui expostos e analisados.

Parece-nos que tanto os momentos críticos que levantamos ao longo da história da VR feminina católica quanto a situação crítica das PCIs do Nordeste, que atualmente se manifesta, não resultaram apenas de situações conjunturais, mas são manifestações de uma tendência sempre latente que resulta de uma permanente ambigüidade da posição das mulheres religiosas, que querem consagrar-se ao serviço de Deus, na Igreja Católica. A Igreja, como instituição social, lhes reconhece a inspiração mística e a autenticidade do carisma, mas teme quando esse carisma tenta expressar-se livremente na prática, e coloca institucionalmente inúmeros limites à realização religiosa e apostólica das mulheres. O mais permanente e insuperável desses limites é o fato de que as mulheres são, na Igreja, consideradas ontologicamente incapazes de aceder ao sacerdócio sacramental e portanto ao pleno exercício de todas as formas do serviço religioso e a todas as instâncias de poder na Igreja. O fato de que a mulheres estão constitucionalmente impedidas de fazer parte da hierarquia religiosa católica, cria e criou sempre essa espécie de ambigüidade com relação àquelas que se sentem chamadas a consagrar-se a uma Vida Religiosa mais radical e à ação apostólica e missionária, que, como sugerem os elementos históricos que levantamos, atravessa toda a história da Igreja. As mulheres que se consagram à Vida Religiosa

não são mais vistas como simples fiéis leigas, são vistas como especialistas do campo religioso, e certamente o são, porém, como tal, sua posição é extremamente ambígua. Max Weber (1997 [1922]), retomado por Pierre Bourdieu (1992), ensina que, no campo religioso, encontram-se três tipos de especialistas: os *sacerdotes* — cuja ação é fundamentalmente garantir a reprodução da estrutura de poder do campo religioso, seu monopólio dos serviços e bens religiosos e a integridade do discurso religioso oficial — os *profetas*, cuja ação se caracteriza como oposta e em luta contra a ação dos sacerdotes, já que buscam subverter a ordem religiosa vigente e substituir o discurso e o sistema religioso dominante em nome da inspiração carismática — e os *feiticeiros*, que se especializam na prestação de serviços de cura (física e/ou espiritual) e integrando nessa ação os ritos e o discurso religioso. Se assim é, a que categoria de especialistas pertencem as freiras? É evidente que se trata de "especialistas religiosas", que ocupam no campo religioso um lugar certamente distinto daquele dos simples fiéis leigos, no entanto, não é possível definir com exatidão a categoria ou categorias a que pertencem, se à dos sacerdotes, à dos profetas ou à dos feiticeiros. Já que muitas, inclusive as que foram o objeto principal deste nosso estudo, são publicamente reconhecidas pela Igreja como mulheres consagradas a Deus, foram convocadas ou, pelo menos, aceitas pela hierarquia clerical e submetidas à sua autoridade, dedicam-se freqüentemente a várias tarefas propriamente religiosas que contribuem para a reprodução e manutenção da doutrina, da instituição e da ordem religiosa, poderiam ser situadas sociologicamente na categoria sacerdotal, ainda que em posição subalterna. As religiosas em geral, e as PCIs que estudamos em particular, entretanto, explicam-se a si mesmas como dotadas de uma vocação profética, têm entrado em conflito com as autoridades eclesiásticas e membros do clero em geral, e têm-se identificado ideológica e praticamente com movimentos populares contestadores da ordem social vigente, e seus

diferentes modos de concretizar a VR freqüentemente surgiram da contestação de uma forma estabelecida de instituição religiosa. Assim, caberiam então também na categoria dos profetas. Ou, ainda, as mulheres religiosas de vida ativa aproximar-se-iam da categoria dos feiticeiros, ou dos curandeiros, já que se têm dedicado intensamente ao serviço caritativo aos outros, oferecendo às pessoas com que se relacionam, especialmente aos pobres, seus serviços de cuidados ou cura física e espiritual — e podemos entender como tal uma ampla gama de atividades que inclui a própria convivência atenciosa com os sofredores — e interpretando esse tipo de ação como a forma de sua missão religiosa. No caso das PCIs do Nordeste, a tentativa que fizemos de resolver a questão através da classificação ou distribuição das comunidades conhecidas, ou mesmo de seus membros individualmente, nas três diferentes categorias, segundo sua prática efetiva ou predominante, revelou-se infrutífera, uma vez que práticamente todas as PCIs estudadas e todas as pessoas, no seu cotidiano e de maneira mais ou menos permanente, desempenham simultaneamente ou sucessivamente várias atividades características de dois ou dos três tipos de especialistas religiosos. As dificuldades que têm tido as PCIs do Nordeste, neste final de século, para situar-se na Igreja, o que elas expressam como *"falta de percepção da nossa identidade"* e, por outro lado, as dificuldades da Igreja para compreendê-las e enquadrá-las no seu sistema — que faz pensar no que se dizia sobre as beguines medievais, *"mulheres que não temos idéia de como chamar porque elas nem vivem no mundo nem fora dele"*— não nos parecem ser, portanto, um fenômeno surpreendente, nem apenas fruto de uma conjuntura específica, mas sim uma das manifestações recorrentes de uma contradição permanente inscrita na própria estrutura da Igreja Católica.

O todo do nosso estudo permitiu-nos também compreender melhor a questão da relação entre carisma e instituição, entre a dimensão ideológico-simbólica e a dimensão estrutural e

material da vida social, entre os movimentos individuais e subjetivos e a força determinante dos sistemas de poder mais ou menos estabelecidos, entre anti-estrutura ou *communitas* e estrutura, nos termos de Turner, especialmente no campo religioso. Esclareceu-se para nós a relação permanente e dialética entre esses polos, que nos parecem nunca estar em equilíbrio perfeito e, por outro lado, nunca poder eliminar o polo oposto. Predominam temporariamente, ora um ora outro, ao sabor de uma luta permanente na qual cada indivíduo e cada grupo social tem, como tal, seu papel e sua influência, cuja importância e força depende, porém, dos limites e possibilidades colocados pelas condições estruturais e materiais, por um lado, e pela percepção e interpretação que os sujeitos particulares são capazes de fazer dessas condições para traçar suas táticas e estratégias.

BIBLIOGRAFIA

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

AZZI, Riolando. 1982. **A participação da mulher na vida da Igreja no Brasil.** (mimeo).

---------- (org) .1983. **A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos.** São Paulo: Edições Paulinas.

---------- 1995. **Trajetória da Educação Católica no Brasil (1844-1944).** (mimeo)

AZZI, Riolando & REZENDE, Mª. Valéria V. 1983. **A vida religiosa feminina no Brasil colonial.** In: AZZI, Riolando (org). *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos.* São Paulo: CEHILA/ Edições Paulinas.

BARBOSA, Eliana. 1995. **Espaço-tempo e poder-saber. Uma nova *epistéme*?** In: *Tempo Social; Revista de Sociologia da USP*, vol. 7, nº 1-2.

BÉLANGER, Sarah, 1988. **Les soutanes roses, portrait du personnel pastoral féminin au Québec.** Montréal, Bellarmin.

BELL, Rudolph. 1985. **Holy Anorexia.** Chicago: The University of Chicago Press.

BEOZZO, José Oscar et alii. 1980. **História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo. G**

BEOZZO, José Oscar. 1983. **Decadência e morte. restauração e multiplicação das Ordens e Congregações religiosas no Brasil: 1970-1930.** In: AZZI, Riolando (org), *A vida religiosa no Brasil.* São Paulo: CEHILA/ Edições Paulinas.

---------- 1984. **Cristãos na universidade e na política.** Petrópolis: Vozes.

BETTO, Frei. 1981. **O que é comunidade eclesial de base.** São Paulo, Brasiliense.

BOFF, Clodovis. 1994. **A dimensão de laicidade da vida religiosa,** Rio de Janeiro, ed. CRB.

---------- 1979. **A influência política das comunidades eclesiais de base** (CEBs) . In: Religião e Sociedade, nº 4, Rio de Janeiro, 1979.

BOURDIEU, Pierre, et alii. 1965. **Le métier de sociologue.** Paris: Mouton/Bordas.

BOURDIEU, Pierre. 1980 **Le sens pratique.** Paris: Les Éditions de Minuit.

---------- 1983. **Sociologia.** (org. Renato Ortiz) São Paulo: Ática.

---------- 1983d. **Questões de sociologia.** Rio de Janeiro: Marco Zero.

---------- 1989b. **O poder simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

---------- 1992. **A economia das trocas simbólicas,** 3º ed. São Paulo, ed. Perspectiva.

---------- 1996a. **Razões práticas: Sobre a teoria da ação.** Campinas: Papirus.

---------- 1996b. **A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer.** São Paulo: EDUSP.

BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, Löic J. D. (1992). **An invitation to reflexive sociology.** Chicago/Londres: The University of Chicago Press

BOURDIEU, Pierre & ST. MARTIN, M. de. 1982. **La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir.** *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, nº 44-45, p. 2-53.

BRUNELLI, Delir (org). 1990. **A mulher religiosa nas CEBs: Presença e atuação**. Rio de janeiro: CRB.

BUBER, Martin. 1977[65]. **Eu e Tu**. São Paulo: Editora Moraes.

BURTON, Janet. 1994. **Monastic and religious orders in Britain, 1000-1300**. Cambridge. Cambridge University Press.

BYNUM, Caroline Walker. 1984. **Jesus as mother: studies in the spirituality of the High Middle Ages**. Berkeley: University of California Press.

---------- 1987. **Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

---------- . 1990. **Fragmnentation and redemption: essays on gender and the human body**. In: *Medieval Religion*. New York: Zone Books/ MIT Press.

CODINA, Victor: ZEVALLOS, Noé. 1987. **Vida Religiosa: História e Teologia**. Vozes: Petrópolis.

COHN, Gabriel (org), , 1991 **Weber: Sociologia**. 5ª ed. São Paulo, ed. Ática.

COMBLIN, Joseph. 1990. **Algumas questões a partir da prática das comunidades eclesiais de base**. *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 50, nº 198, Rio de Janeiro, junho 1990.

CRAVERI, Marcello, 1980. **Sante e streghe: biografie e documenti dal XIV al XVII secolo**. Milano. Feltrinelli.

CRISTIANI, Cônego. 1962. **Breve história das heresias**. São Paulo: Flamboyant.

DANILEWICZ, Marta. 1988. **Profession: religieuse. Un choix pour les Québécoises, 1840-1920**. Montréal, Boréal.

DECRETOS DO CONCÍLIO DE VIENA. *IN: Council of Vienne*, ed. Norman P. Tanner, *Catholic Encyclopedia- Eletronic Edition*, 1996, Denver: New Advent Inc.

DERRÉAL, Hélène. 1965. **Un missionaire de la Contre-Réforme**. Paris: Librairie Plon

DESROCHERS, Georgette & HOORNAERT, Eduardo (org) , 1984. **Padre Ibiapina e a Igreja dos pobres**. São Paulo: Edições Paulinas.

DICK, Hilário. 1994. **Los estudiantes siendo Iglesia en America Latina: la história de la JEC**. Quito: MIEC-JECI.

DOIMO, Ana Maria.. 1995. **A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70**, Rio de Janeiro. ANPOCS-Relume Dumará.

DUFOURCQ, Elisabeth. 1993. **Les Aventurières de Dieu. Trois siècles d'histoire missionnaire française**. Paris: J.-C. Lattès.

DUMONT, Micheline. 1990. **Les charismes perdus. L'avenir des congrégations religieuses féminines en l'an 2000**. *Recherches Féministes*, vol. 3, nº 2, 1990, pag. 73-111.

FABRIS, Rinaldo & GOZZINI, Vilma. 1986. **A mulher na igreja primitiva**. São Paulo. Edições Paulinas.

FONTETTE, Micheline de. 1967. **Les religieuses à l'âge classique du Droit Canon: recherches sur les structures juridiques des branches feminines des Ordres**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

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

---------- 1979. **A vontade de saber.** Rio de Janeiro: Ed. Graal.

---

[65] Esta edição em português não contém a data da publicação, registramos então a data que consta no final da *Introdução* feita pelo tradutor Newton Aquiles Von Zuben.

---------- 1982. **Subject and Power**. In: DREYFUSS, H. & RABINOW, P. *Beyond structuralism and hermeneutics*. Brighton: The Hervester Press.

---------- 1988. **Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Graal.

----------. 1996. **A ordem do discurso.** São Paulo: Loyola.

FRAND, Suso. 1993. **With Greater Liberty: A Short History of Christian Monasticism and Religious Orders**. Cistercian Publications.

FUCHS EBAUGH, Helen Rose. 1993. **Women in the vanishing cloister: organizational decline in catholic religous orders in the United States**. (mimeo)

GABOURY, Ève. 1990. **Enquête sur le monde des sorcières: de nouveaux voisinages pour l'imaginaire féminin**. In: *Recherches Féministes*, vol. 3, nº 2. pag. 133-147.

GENNEP, Arnold van. 1960. **The rites of passage**. Londres:Routlege & Kegan Paul.

GILL, Katherine. 1992."**Open Monasteries for Women in Late Medieval and Early Modern Italy: Two Roman Examples**". In: *The Crannied Wall: Women, Religion and the Arts in Early Modern Europe*, ed. Craig Monson. University of Michigan Press.

GOFFMAN, Erving. 1961. **Asylums. Essays on the social situation of mental patients and other inmates**. Anchor Books.

GOHN, M. da Glória. 1992. **Movimentos sociais, cidadania e educação**, São Paulo, Cortez.

GOTTFRIED & THEODERIC. 1995 [séc. XII]. **The life of the holy Hildegard**. Collegeville. Minnesota: The Liturgical Press.

GUILHON ALBUQUERQUE, José Augusto. 1995. **Michel Foucault e a teoria do poder.** ***In:*** *Tempo Social; Revista de Sociologia da USP*, vol. 7, nº 1-2.

HERLIHY, David. 1985. **The Medieval Household**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

HOORNAERT, Eduardo (org).1977. **História Geral da Igreja na América Latina - tomo II: História da Igreja no Brasil - primeira época.** Petrópolis: Vozes.

---------- 1981. **Crônica das Casas de Caridade fundadas pelo Padre Ibiapina**. São Paulo: Edições Loyola.

---------- 1983. **De beatas a freiras: evolução histórica do Recolhimento da Glória no Recife.** In: AZZI, Riolando (org), *A vida religiosa no Brasil*. São Paulo: CEHILA/ Edições Paulinas.

JANINE RIBEIRO, Renato (org). 1985. **Recordar Foucault**. São Paulo: Brasiliense.

KNUTH, Elizabeth T. 1992. **The beguines**. (manuscrito)

KRISCHKE, Paulo e MAINWARING, Scott (org). 1986. **A Igreja nas bases em tempo de transição: 1974-1985,** Porto Alegre, L&PM.

LACLAU, Ernesto. 1986. **Os novos movimentos sociais e a pluralidade do social**, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 1, nº 2, outubro 1986.

LAVRIN, Asunción (org). 1979. **Latin American Women: historical perspectives**. Westport/Connecticut: Greenwood Press.

LESBAUPIN, Ivo. 1980. **A Igreja Católica e os movimentos populares urbanos.** *Religião e Sociedade*, nº 5, Rio de Janeiro, junho de 1980.

LIBÂNIO, J.B. 1980. **As grandes rupturas sócio-culturais e eclesiais - Sua incidência sobre a Vida Religiosa.** Petrópolis: Vozes/CRB.

LUSTOSA, Oscar de F. 1977. **A presença da Igreja no Brasil - História e problemas - 1500/1968**. São Paulo: Editora Giro.

MACHADO. Roberto. 1988. **Por uma genealogia do poder**. In: *Microfísica do Poder*. de Michel Foucault. Rio de Janeiro:Graal

MAIA. Antônio C. 1995. **Sobre a analítica do poder de Foucault**. *Tempo Social; Revista de Sociologia da USP*. vol. 7, nº 1-2.

MAKOVSWSKI. Elizabeth. 1997. **Canon Law and cloistered women: Periculoso and its commentators, 1298-1545**. CUAP.

MCNAMARA. Jo Ann Kay. 1996. **Sisters in Arms: Catholic nuns through two millennia.** London/ Cambridge-Massachussets: Harvard University Press.

MCSORLEY. Joseph. 1996. **Saint Basil the Great** (verbete) . In: *Catholic Encyclopedia, Eletronic Version*. Denver: New Advent Inc.

MORIN. Edgar. 1996. **Ciência com Consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil

MURARO. Luisa. 1998. **Guglielma e Maifreda - Storia di una eresia feminista.** Roma: La Tartaruga Edizioni.

NASSH. June & SAFA.Helen. I. **Sex and class in Latin America**. 1980. South Hadley. Mass.: J.F. Bergin Publ.

NUNES. Maria José Rosado. 1984. **As religiosas e o compromisso com os pobres no Brasil.** In: MARCILIO. Maria Luiza (org). *A mulher pobre na História da Igreja Latino-americana*. São Paulo: CEHILA/Edições Paulinas.

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

----------1995. "**Eglise, sexe et pouvoir**". (microfilme) tese de doutoramento defendida na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Paris.

NYGREN. Davis J. & UKERITIS. Miriam D. 1993. **The future of religious orders in the United States: transformation and commitment**. Chicago, Praeger

PEREIRA LEITE. Ir. Inês. 1986. **Desafios no Brasil: memórias e depoimentos -1906-1986**. Porto Alegre: CNS-CSA

PESCATELLO. Ann (org). 1973. **Female and male in Latin America**. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press

---------- 1976. **Power and pawn: the female in Iberian families, societies and cultures**.Westport/London: Greewood Press.

PETRINI. João Carlos. 1984. **CEBs: um novo sujeito popular**. Rio de Janeiro. Paz e Terra.

RODRIGUES. Leda Maria Pereira. 1962. **A instrução feminina em São Paulo**. São Paulo: FFCL Sedes Sapientiae.

ROLIM. Liz Cintra. 1998. **Semeadoras da esperança: A.L.A., uma forma de educar**. São Paulo: Edições Loyola.

SADER. Eder. (org). 1987. **Movimentos sociais na transição democrática**. São Paulo. Cortez.

SADER. Eder. 1988. **Quando novos personagens entraram em cena**. Rio de Janeiro. Paz e Terra.

SAMPAIO. Laura F. de Almeida. 1994. **A temática saber/poder em M. Foucault**. *In: Cadernos de Filosofia Sedes Sapientiae*. Ano 1. nº 1. São Paulo

SANTOS JÚNIOR. Raimundo B. dos (org.). 1993. **Movimentos Sociais nos anos 90: confronto e reencontro entre sociedade civil e estado.** Teresina: CEPAC.

SCHELLING. Vivian. 1991. **A presença do povo na cultura brasileira: ensaio sobre o pensamento de MÁrio de Andrade e Paulo Freire**. Campinas: Editora Unicamp.

SCOCUGLIA. Afonso Celso. 1997. **A história das idéias de Paulo Freire e a atual crise de**

paradigmas. João Pessoa: Editora Universitária UFPB.

SIMMEL, Georg. 1983 [1917]. **Sociabilidade - Um exemplo de sociologia pura ou formal**. In: MORAES F. , Evaristo de (org), *Simmel- Sociologia*. São Paulo: Ática.

SIMONS, Walter. 1989. **The Beguine Movement in the Southern Low Countries: A Reassessment**. - *Bulletin De l'Institute Historique Belge de Rome*, nº 46.

SOEIRO, Susan. 1973. **The social composition of the colonial nunnery; a case study of the convent of Santa Clara do Desterro, Salvador, Bahia,1677-1800**. New York: New York University.

---------- 1978 .**The feminine Ordes in colonial Bahia, Brazil: economic, social and demographic implications**. In: Lavrin, Asunción (org), *Latin American Women: Historical perspectives*. Westport/Connecticut: GreenwoodPress.

STONER, Abby. 1995. **Sisters-Between: Gender and the Medieval Beguines**. *Ex Post Facto - The History Journal*, vol. IV.

TOSI, Giuseppe, 1988. **Terra e salário para quem trabalha: um estudo sobre os conflitos sociais no Brejo Paraibano,** dissertação de mestrado em Sociologia Rural. Campina Grande, UFPB.

TURNER, Victor, 1996. **Dramas, fields and methafors: symbolic action in human society**. Ithaca. Londres: Cornell University Press.

---------- 1978. **O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura**, Petrópolia. Vozes.

---------- 1982. **From ritual to theatre: the human seriousness of play**, New York. PAJ Publications.

---------- 1988. **The anthropology of performance**. New York, PAJ Publications.

VAN DEN BORN, A., 1977. **Dicionário Enciclopédico da Bíblia,** Petrópolis, Vozes.

WANDERLEY, Luís Eduardo, 1987. **Igreja e movimentos populares**, *Projeto História- Revista do Progr. de Est. de Pós-grad. em História e do Depart. de História da PUCSP*, São Paulo, fevereiro.

WEBER, Max, 1997 [1922]. **Economia y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva**. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

----------1996 [1904]. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**, 10ª edição. São Paulo, Pioneira.

---------- 1974. **Ensaios de Sociologia**, Rio de Janeiro, Zahar.

WEINRICH, William. 1997. **Women in the history of Church: learned and holy, but not pastors .** Ed. Council on biblical manhood and womanhood.

PRINCIPAIS DOCUMENTOS DAS PRÓPRIAS PCIs do NORDESTE ANALISADOS:

- **Boletim "Nosso Chão"**, de 1982 a 1999 (54 números), da Articulação das PCIs da Região Ne-II.
- (Liv. 81) - **Caminhada das pequenas comunidades: vida religiosa inserida** - Relatório do 1ª encontro das pequenas comunidades do Nordeste II - Recife. 1982.
- (Liv. 84) - **Religião popular e Vida Religiosa Inserida: II encontro das pequenas Comunidades do Nordeste II.** (Org. Walfrido Mohn). Petrópolis. ed. Vozes, 1986.
- (Liv. 87) - **Vida religiosa inserida e o nordestino do campo e da cidade**. (Relatório dos encontros regionais urbano e rural das pequenas comunidades religiosas do Nordeste II) - Recife. 1987.
- (Liv. 89) - **IV Encontro das pequenas comunidades inseridas do regional Nordeste II**. Lagoa Seca. 1989.
- (Liv. PB) - **Nossa história é a história de uma caminhada.** Articulação da PCIs / subregião de João

Pessoa. 1990.

- (Liv. 93) - **Mística evangelizadora da vida religiosa inserida na ótica da mulher.** (Relatório do V encontro das pequenas comunidades inseridas). Recife. 1995.
- (Liv. 97) - **Vida Consagrada no Nordeste: Recriando nossa História na inserção na perspectiva de uma sociedade em que todas (os) caibam.** (Relatório do VI Encontrão das Pequenas Comunidades Inseridas). Recife. 1998.
- **Arquivos internos** de 3 PCIs de Pernambuco. Alagoas e Paraíba.
- **Relatos escritos da história de inserção** no Nordeste de oito diferentes Congregações.

ANEXOS

ANEXO 1

PESQUISA SOBRE AS PCIs DO NORDESTE II - QUESTIONÁRIO Nº 1 / junho/julho 1996

FAVOR LER TODO O QUESTIONÁRIO ANTES DE COMEÇAR A RESPONDÊ-LO

PARTE 1 - A ser respondida pela comunidade coletivamente :

I- Sua comunidade está inserida:

1. na sub-região de _____

2.

a) numa capital de estado	
b) numa cidade grande do interior (+ de cem mil habitantes)	
c) numa cidade pequena	
d) na zona rural	

II - Como sua comunidade se mantém economicamente? :

1. A origem da renda de sua comunidade é:

FONTE DOS RECURSOS	PORCENTAGEM DE CADA FONTE
a) remuneração da paróquia ou diocese	
b) projeto das pequenas comunidades inseridas	
c) contribuição da congregação	
d) salário profissional	
e) trabalho autônomo das irmãs em artesanato, prestação de serviços, pequeno comércio, agricultura, etc..	
f) projeto financiado do exterior através de paróquia ou diocese	
g) projeto financiado do exterior, independente de paróquia ou diocese.	
h) remuneração de organização não governamental autônoma	
i) aposentadoria	
j) bolsa de estudos	
k) outra fonte (qual):	

2. A renda mensal da comunidade é_____ R$
(divida o total pelo número de irmãs) a renda *per capita* é _____R$

3. Sua comunidade recebe outros recursos não financeiros para sua manutenção?:

	Fornecido por:
a) não, nenhum	
b) moradia	
c) alimentação	

	Fornecido por:
d) transporte	
e) outro, qual?	

III - Na sua Congregação, a vida em pequenas comunidades inseridas no meio popular:

a) corresponde à linha prioritária	
b) é predominante	
c) é minoritária	
d) é valorizada	
e) é vista como uma exceção	
f) está crescendo em número de irmãs	
g) está diminuindo em número de irmãs	
h) é uma opção possível para qualquer irmã	
i) só é permitida para algumas irmãs	

IV - Comunidades inseridas e irmãs jovens:

1. Sua comunidade inserida (atual ou anterior) já suscitou alguma vocação de jovens para sua Congregação?

a) sim ☐ Quantas? _____

b) não ☐

Dessas vocações, quantas permanecem até hoje em sua Congregação?_____

2. A formação das jovens de sua Congregação é feita:

a) em pequenas comunidades inseridas no meio popular	
b) em grandes casas (conventos, colégios, etc..)	

3. A maioria das jovens professas de sua Congregação está:

a) em pequenas comunidades inseridas no meio popular	
b) em grandes casas (conventos, colégios, etc..)	

VI - Hoje a vida e a missão no meio popular estão sendo fonte de:

	PORQUE...
a) entusiasmo	
b) angústia	
c) cansaço	
d) esperança	
e) inquietação	
f) ou...	

V - Hoje a Articulação das pequenas comunidades inseridas está sendo:

a) um peso e um acúmulo de reuniões a mais	
b) um estímulo para continuar	
c) fonte de vida e animação	
d) uma repetição das mesmas coisas	
e) espaço de formação permanente	
f) supérflua	
g) indispensável	
h) um espaço de criação	
i) ou....	

VI - Em sua comunidade, quanto aos objetivos de sua missão junto ao povo, quais são hoje suas:

CERTEZAS	DÚVIDAS, QUESTIONAMENTOS

VII - Sobre a Vida religiosa Inserida no meio Popular, quais são suas:

CERTEZAS	DÚVIDAS, QUESTIONAMENTOS

VIII - Sobre as Comunidades Eclesiais de Base, CEBs, quais são hoje suas:

CERTEZAS	DÚVIDAS, QUESTIONAMENTOS

XIX - Como sua comunidade avalia hoje seu relacionamento com a estrutura eclesiástica?

PESQUISA SOBRE AS PCIs DO NORDESTE II

QUESTIONÁRIO Nº 2 / setembro 1997

POR FAVOR. RESPONDA A ESTE QUESTIONÁRIO E DEVOLVA A **VALÉRIA.**

IDADE ATUAL:

a) NA CASA DOS 20 ☐
b) NA CASA DOS 30 ☐
c) NA CASA DOS 40 ☐
d) NA CASA DOS 50 ☐
e) NA CASA DOS 60 ☐
f) ACIMA DE 70 ☐

IDADE EM QUE ENTROU **NA VIDA RELIGIOSA**:

a) NA CASA DOS 20 ☐
b) NA CASA DOS 30 ☐
c) NA CASA DOS 40 ☐
d) NA CASA DOS 50 ☐
e) MENOS DE 20 ☐

IDADE EM QUE INICIOU-SE NA VIDA RELIGIOSA **INSERIDA**

a) NA CASA DOS 20 ☐
b) NA CASA DOS 30 ☐
c) NA CASA DOS 40 ☐
d) NA CASA DOS 50 ☐
e) NA CASA DOS 60 ☐
f) ACIMA DE 70 ☐

ONDE NASCEU E SE CRIOU (1):

a) EM ZONA RURAL ☐
b) EM ZONA URBANA DE CIDADE PEQUENA ☐
c) EM ZONA URBANA DE CIDADE GRANDE ☐

SUA CONGREGAÇÃO É:

a) Nordestina ☐
b) Brasileira ☐
c) Latino-americana ☐
d) Basicamente Européia ☐
e) Basicamente Norte-americana ☐
f) Inteiramente internacional ☐

SE VOCÊ É BRASILEIRA: já viajou para fora do país?

a) Não ☐
b) sim. para a América Latina ☐
c) Sim. para a Europa ☐
d) Sim. para a América do Norte ☐
e) Sim. para a África ou Ásia ☐

ONDE NASCEU E SE CRIOU (2):

a) NO NORDESTE ☐
b) NA REG. SUL OU SUDESTE ☐
c) NO CENTRO OESTE ☐
d) NO NORTE ☐
e) OUTRO PAIS LAT.AMERIC. ☐
f) EM PAIS EUROPEU ☐
g) EM PAÍS NORTE-AMERIC. ☐
h) OUTRA ORIGEM ☐

QUAL SUA POSIÇÃO NA FAMÍLIA?

a) filha única ☐
b) filha mais velha ☐
c) filha do meio ☐
d) filha mais nova ☐

SE VOCÊ NÃO É BRASILEIRA. veio para o Brasil diretamente para uma comunidade inserida?

a) Sim ☐
b) não ☐

QUAL A PROFISSÃO DE SEU PAI?

a) Agricultor, trabalhador rural ☐
b) Operário industrial ou assalariado do comércio e serviços. ☐
c) Funcionário público. ☐
d) Professor primário. ☐
e) Profess. Secund. ou universitário. ☐
f) Pequeno empresário rural ou urbano (produção. comércio ou serviços com poucos empregados) ☐
g) Empresário rural ou urbano médio ou grande (mais de 20 empregados) ☐
h) Profissional liberal nível univers. ☐
i) Artesão ou prestador de serviços autônomo. ☐
j) Outra profissão ☐ qual?_____

favor deixar este retângulo vazio.

ANEXO 3

PESQUISA SOBRE AS PEQUENAS COMUNIDADES INSERIDAS NO MEIO POPULAR NO NORDESTE

QUESTIONÁRIO PARA SER RESPONDIDO **INDIVIDUALMENTE** PELAS IRMÃS DAS PCIs QUE TENHAM **ATÉ 39 ANOS DE IDADE**, INCLUSIVE.

Favor marcar só um quadrinho em cada questão (a categoria predominante)

Idade atual:

☐ menos de 20
☐ de 20 a 24
☐ de 25 a 29
☐ de 30 a 34
☐ de 35 a 39

Idade em que entrou na Vida Religiosa:

☐ menos de 20
☐ de 20 a 24
☐ de 25 a 29
☐ de 30 a 34
☐ de 35 a 39

Sua etapa atual de VR:

☐ candidata
☐ postulante
☐ noviça 1° ano
☐ noviça 2° ano
☐ professa temporária até 3 anos
☐ professa temporária mais de 3 anos
☐ professa perpétua

Sua formação à VR se faz ou se fez:

☐ apenas na sua Congregação.
☐ participando também do Postulinter
☐ participando também do Novinter
☐ participando também do Juninter
☐ participando de duas ou mais das etapas de formação intercongregacional acima citadas.

Sua formação à VR se fez até agora ou até à profissão perpétua:

☐ inteiramente em PCI.
☐ parte em PCI, parte em casa grande (não-inserida em meio popular).
☐ inteiramente em casas grandes (não-inseridas em meio popular).

Sua formação à VR se fez até agora ou at é à profissão perpétua:

☐ só no Nordeste
☐ só em outra região
☐ parte no Nordeste, parte em outra região
☐ Outra alternativa. Qual? _____
_____
_____

Sua Congregação é de composição:

☐ nordestina
☐ brasileira
☐ latinoamericana
☐ predominantemente norte-americana (incl. Canada)
☐ predominantemente européia
☐ inteiramente internacional
☐ outra (qual) _____

No Nordeste, sua Congregação:

☐ tem apenas pequenas comunidades inseridas no meio popular.
☐ tem também casas grandes e/ou obras institucionais.

_____

Você já viajou para **fora do Nordeste?**
☐ sim ☐ não

Você já viajou para **fora do Brasil?**
☐ sim ☐ não

Em que região você nasceu:	**Em que região você se criou (maior parte da infância e adolescência):**
☐ Nordeste	☐ Nordeste
☐ Sudeste	☐ Sudeste
☐ Sul	☐ Sul
☐ Centro Oeste	☐ Centro Oeste
☐ Norte	☐ Norte
☐ Outro país	☐ Outro país
Em que meio você nasceu?	Em que meio você **se criou?**
☐ Meio rural	☐ Meio rural
☐ Cidade pequena do interior	☐ Cidade pequena do interior
☐ Cidade grande do interior (mais de 100 mil habitantes)	☐ Cidade grande do interior (mais de 100 mil habitantes)
☐ Capital de estado, bairro central.	☐ Capital de estado, bairro central.
☐ Capital de estado, periferia.	☐ Capital de estado, periferia.
Outra cidade da zona metropolitana da capital.	Outra cidade da zona metropolitana da capital
Quantos irmãos/irmãs você teve?	**Qual a sua posição na família:**
_____	☐ Filha mais velha de todos
	☐ Mais velha das mulheres
	☐ Filha do meio
	☐ Mais nova de todos
	☐ Mais nova das mulheres
	☐ Filha única (sem irmãos nem irmãs)
	☐ Única filha mulher (tem irmãos homens)
Onde você situaria sua família, como predominantemente:	
☐ economicamente excluidos\marginalizados	☐ pequenos emnpresários/comerciantes classe média
☐ classe trabalhadora pobre	☐ proprietários rurais médios/grandes
☐ classe trabalhadora média baixa	☐ empresários/comerciantes médios/grandes
☐ pequenos proprietáriuos rurais	☐ trabalhadores autônomos pobres
☐ pequenos empresários/comerciantes pobres	☐ trabalhadores autônomos classe média
	Outra categoria. Qual? _____
	_____
	_____
	Qual a profissão de seu pai?
	_____

Nas duas questões abaixo, pode marcar mais de uma alternativa:

Antes de entrar numa comunidade religiosa você já teve trabalho remunerado?	Antes de entrar numa comunidade religiosa você contribuía com seu trabalho (sem salário) para uma atividade econômica familiar? Qual tipo:
☐ não ☐ como trabalhadora autônoma. ☐ como assalariada do comércio. ☐ como assalariada de indústria. ☐ como assalariada de serviços. ☐ como assalariada na agricultura ☐ como funcionária pública. ☐ como agente de pastoral. ☐ como assalariada de ONG ☐ Outra forma. Qual? _____ _____	☐ pequena produção agrícola. ☐ artesanato ou indústria familiar ☐ prestação de serviços, refeições, etc.. ☐ pequeno comércio familiar. ☐ outro_____

Qual o seu grau **atual** de escolarização?	Qual o seu grau de escolarização **quando entrou na Congregação?**
☐ primeiro grau incompleto ☐ primeiro grau completo ☐ segundo grau incompleto ☐ segundo grau completo ☐ universitário incompleto ☐ universitário completo ☐ pós-graduação incompleto ☐ pós-graduação completo	☐ primeiro grau incompleto ☐ primeiro grau completo ☐ segundo grau incompleto ☐ segundo grau completo ☐ universitário incompleto ☐ universitário completo ☐ pós-graduação incompleto ☐ pós-graduação completo
Está estudando atualmente? (fora os estudos de formação para a Vida Religiosa da própria Congr. ou da CRB) ☐ sim ☐ não O que?_____ Em que grau?_____	Você tem desejo, aspiração ou planos de continuar os estudos? ☐ sim ☐ não Em que?_____ Em que grau?_____
Tem formação profissional de 1° grau? __ sim __ não	Em que? _____ _____

Tem formação profissional de 2° grau? ☐ sim ☐ não	Em que? _____ _____
Tem formação profissional de 3° grau? (Nível universitário) ☐ sim ☐ não	Em que? _____ _____

Favor responder por extenso as questões abaixo. Se precisar, use outras folhas de papel.

Onde e como você conheceu a Vida Religiosa Feminina?

_____

_____

Como você conheceu sua Congregação?

_____

_____

O que foi que atraiu você para a Vida Religiosa **quando pensou nisso pela primeira vez**?

_____

_____

_____

_____

O que é que faz você continuar, **hoje**, numa congregação religiosa?

_____

_____

_____

_____

O que é que, **hoje,** às vezes faz você duvidar se deve ou se quer mesmo continuar na Vida Religiosa?

_____

_____

_____

_____

O que é que **hoje** às vezes faz você duvidar se deve ou se quer mesmo continuar **na sua Congregação?**

_____

_____

_____

_____

Seu sonho de Vida Religiosa se identifica inteiramente e somente com a Vida Religiosa Inserida no Meio Popular como ela se apresenta hoje ou **você gostaria de experimentar outras formas de vida religiosa inserida ou de VR em geral?** Quais, por que?

_____

_____

_____

_____

Quais os **seus sonhos em matéria de trabalho, apostolado, missão, profissão**?

_____

O que mudou na sua **vida material** desde que entrou na Vida Religiosa?

O que tem mudado na sua **vida cultural** desde que entrou na Vida Religiosa?

O que tem mudado na sua **vida afetiva** desde que entrou na Vida Religiosa?

O que tem mudado na sua **vida espiritual** desde que entrou na Vida Religiosa?

O que tem mudado na sua **vida apostólica/missionária** desde que entrou na Vida Religiosa?

O que tem mudado **nas suas relações e na sua senbilidade para com sua família** desde que entrou na Vida Religiosa?

IMPRELL GRAFICA
(083) 222 - 4305
João Pessoa - PB