

**Do privado ao público:
identidades femininas católicas na contemporaneidade e seus sentidos**

Joyce Aparecida Pires¹

Resumo: Resumo: Esta comunicação envolve uma pesquisa de cunho etnográfico, em nível de mestrado, sobre vida religiosa e cotidiana no cenóbio (ou instituto religioso, ou ainda, convento) “Pobres Filhas de São Caetano”, localizado na cidade de Cândido Mota, estado de São Paulo, Brasil. O objetivo desta comunicação é contribuir para uma melhor compreensão de como as identidades de gênero são construídas e ressignificadas na vida cotidiana dessas freiras e dinamizadas pelo discurso institucional cenobítico. Foram realizadas entrevistas com o grupo de religiosas e etnografia, buscando compreendê-las através da administração do tempo no cenóbio e da análise da rede de complexas relações sociais em que essas religiosas estão situadas. O espaço privado conventual foi o lócus para a compreensão da vivência doméstica entre as freiras que lança luz às performatividades de gênero existentes.

Palavras-chaves: cenóbio; mulheres; vida religiosa

¹ Graduada em Ciências Sociais, atualmente é professora e mestranda em Ciências Sociais/Capes pelo Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Unesp, campus de Marília. E-mail: cravinajoyce@gmail.com

Introdução

O “IPFSC” (Instituto Pobres Filhas de São Caetano) é uma casa de religiosas de vida-ativa, pertencentes a esta Congregação italiana, fundada em 1884, em Pancaliéri, na Itália, onde possui sua sede localizada na cidade de Turim. Em Cândido Mota o convento está localizado na Rua São Caetano, esquina com a Rua Sebastião Leite, no centro da cidade de Cândido Mota, interior do estado de São Paulo.

Entendemos mulheres consagradas como atores sociais que estão presentes em grande parte da história da Igreja (SALISBURY, 1994). Elas tiveram grande influência no próprio processo de formação da Igreja Católica – suas bases teológicas e sacramentais/dogmáticas – e também na formação da sociedade brasileira, por meio da prestação de serviços assistencialistas e da ação católica missionária (BIDEGAIN, 1993; ALGRANDI, 1993).

Existe no grupo estudado de mulheres religiosas católicas um ideal de vida a ser seguido e desejado. Mas este ideal não permanece apenas no plano das ideias, as mulheres que participaram desta pesquisa vivem na prática uma idealização de vida mais santificada aos moldes institucionais da Igreja Católica Apostólica Romana. Esse ideal de vida está no sentido prático. No esmaecer do cotidiano é produzida uma sensação de que seus ideias estão sendo realizados e praticados através de uma rotinização cotidiana à concretização por meio dos rituais.

O tema da pesquisa tem relativo apelo no campo dos estudos históricos. Riolando Azzi (1979), por exemplo, elaborou extensos trabalhos que permitiram contextualizar a história dos conventos femininos no Brasil. A historiadora Leila Mezan Algrandi (1994) em sua obra “Honradas e devotas: mulheres da colônia”, propôs lançar os olhos para a condição de religiosas durante o período do Brasil colômbio e na formação dos conventos e recolhimentos do sudeste do país.

Porém, quando consideramos os aspectos sociológicos e antropológicos, observamos que o referido tema de estudo – religiosas católicas consagradas –, ainda é frequentemente desprezado como objeto de investigação, possivelmente porque as mesmas não compõem a hierarquia da Igreja (Conf. FERNANDES, 2010, p. 24).

Maria José Rosado Nunes (1985) é uma das pesquisadoras das Ciências da Religião que inaugurou esse tipo de análise no Brasil ao investigar a modernização da vida religiosa feminina catalisada por um determinado estilo de opção religiosa: as freiras inseridas nos meios populares. A autora faz uma análise institucional, sob o ponto de vista das mulheres freiras, revelando, de modo crítico, uma intrincada teia de relações. E, ainda, evidencia as influências da Teologia da Libertação em seus discursos, revelando a emergência de auto crítica, institucional e religiosa que abarcavam os aspectos históricos e políticos nas mudanças sociais durante os anos 60, 70 e 80 no Brasil. É neste período, partir dos anos 60 do século XX que italianas consagradas foram enviadas ao Brasil para missões, inserindo-se em bairros periféricos de regiões pobres, dedicando-se à evangelização e aos trabalhos de educação informal e de pastoral popular.

A socióloga e freira Maria Valéria Rezende (1999), em sua obra “A Vida Rompendo Muros: Carisma e Instituição”, analisou comunidades de religiosas inseridas nos meios populares na região Nordeste. A autora trabalhou com a abordagem weberiana das conexões de sentido como motivadora para o ingresso na vida religiosa, e defende a existência de uma tensão entre carisma e instituição. Um trabalho antropológico relevante foi realizado por Mirian Grossi (1990), que abordou as formas de construção da identidade das religiosas residentes em conventos da região Sul do Brasil, provenientes de famílias camponesas.

No caso específico desta pesquisa, todas as referências bibliográficas citadas sobre freiras somam-se à afirmativa de que as religiosas são rigorosamente treinadas para não terem história pessoal ou comunitária (ALGRANDI, 1994). Esse fator, segundo a feminista e historiadora da religião Ana Maria Bidegain (1996) tem sido objeto de pesquisa histórica e sociológica, em que a incorporação da categoria de gênero, cruzada com as de classe social e etnia, não são úteis apenas para a elaboração da história das religiões, mas também para a compreensão da historiografia invisível das mulheres nas religiões e suas relações com todas as formas de estruturação do poder.

As primeiras religiosas enviadas ao Brasil, em 1963, instalaram-se na cidade de São Paulo, atuaram em favelas; e na cidade de Assis – SP, atuaram no Hospital Sorocabana. Um ano depois, em 1964, as respectivas freiras pioneiras, foram transferidas para Cândido Mota afim de atender e cuidar de crianças órfãs. Atualmente, os espaços onde as freiras se inserem são outros, mas a localização do estabelecimento cenobítico permanece a mesma, na Rua São Caetano. No entanto, o serviço prestado pelas religiosas é direcionado à assistência social, saúde, administração e educação do asilo e da creche. São edifícios localizados ao lado do instituto religioso, ambos criados por iniciativa de algumas famílias do município e custeados com recursos públicos e recursos da própria Congregação italiana.

Nos primeiros anos da chegada das freiras italianas, foi construído um grande edifício que funcionava como orfanato e asilo aos idosos e desamparados. Após dez anos, com o crescimento da demanda na cidade de Cândido Mota, a obra passou a receber mais auxílio e financiamento público, além de doações dos moradores da cidade. Atualmente, em Cândido Mota, além das obras dirigidas pelas freiras, o instituto religioso é especialmente direcionado à formação internacional de candidatas à vida religiosa consagrada no Brasil. As religiosas recebem candidatas e outras moças que estão passando pelo período de formação, oriundas de Togo, Equador, Minas Gerais e Paraná.

Nos dois estabelecimentos – creche e asilo – trabalham, juntamente com as freiras, diversos funcionários e funcionárias assalariados, inclusive com outras pertencentes religiosas. Além do trabalho administrativo, as freiras também ministram aulas na creche, exercendo a atividade de educadoras. Para iniciar a pesquisa de campo, primeiramente, solicitamos a permissão das freiras, a qual nos foi concedida prontamente.

O fato da possibilidade de mobilidade geográfica e social, oferecidas pela instituição religiosa, ao longo da vida de uma freira, torna clara as identidades religiosas direcionadas ao feminino na Igreja que se pretende fixar a cada etapa de formação, elas não são permanentes nem constantes, mas desestabiliza a coerência e a unidade que toda noção de identidade social pressupõe, mas diferentes e múltiplas identidades femininas possíveis que marcam e constroem as trajetórias sociais de mulheres, sujeitos de subjetividades nômades (DEBERT, 1999; BRAIDOTTI, 2004).

Metodologia

A pesquisa ocorre por meio da observação participante, entrevistas individuais e narrativas de histórias coletadas. É importante destacar que utilizamos nomes fictícios para cada freira, afim de preservá-las.

O trabalho empírico e bibliográfico caminha com vistas a problematizar o papel das mulheres católicas e suas implicações no trabalho doméstico cotidiano do cuidado para com crianças e idosos.

Tanto os momentos críticos e difíceis que foram levantados, durante as entrevistas, sobre as histórias de vida religiosa feminina católica, quanto o discurso das freiras que se manifestaram, não resultaram apenas de situações conjunturais, mas também de manifestações de uma tendência latente resultante de uma permanente ambiguidade da posição das mulheres religiosas que querem consagrar-se ao serviço de Deus, na Igreja Católica.

A ocorrência de distribuição por parte do clero de funções ou tarefas às mulheres nos espaços eclesiais corrobora com a existência de um campo de forças muitas vezes velado e outras tantas, reproduzido e reforçado por meio das dinâmicas relacionais estabelecidas no cotidiano.

Por mais que as *regras* apresentam limites às ações de mulheres e homens, com o fechamento e imposição de um mundo no contexto institucional católico, o esforço e rigor dedicado na pesquisa levou-me a pensar além. Para as minhas contemporâneas, a vida religiosa pode significar um sentido de vida, uma rotina que possibilita um sentido de vida ‘maior’, por meio de ações caritativas, o ‘Fazer’ e ‘Ser’ para Outros; para Deus, para os Irmãos, para a Congregação, para a Igreja, para a creche, para o asilo e para que a instituição viva. Essas temporalidades vividas no cotidiano dão sustentação a própria instituição. E o peso das regras é experienciado em entonações diferentes.

Como aponta Sonia Maria de Freitas (2006, p. 46), quando lidamos com trajetórias e biografias, a história oral “*fornece documentação para reconstruir o passado recente*”. Assim como salienta Bourdieu (2002, p. 183-191), o investigado, no momento da entrevista, realiza uma produção de si. Desse modo, é importante tentar compreender as biografias não como uma série única de acontecimentos, pois o relato autobiográfico sempre buscará dar sentido e coerência à própria narrativa, extraindo uma lógica retrospectiva e prospectiva entre estados sucessivos.

Ambas as modalidades de vida religiosa, feminina ou masculina, possuem a finalidade institucional de constituir o corpo sacramental da Igreja Católica. Mas, diferentemente do caso de estudar o ministério de ordenação masculina na Igreja Católica, em que o centro da

vocação é a dimensão pastoral no sentido mais amplo da presidência celebrativa dos sacramentos, da animação de uma comunidade de fiéis, da condução de uma paróquia, como fez Sílvio Benelli (2006), o percurso escolhido se faz outro: a trajetória de vida e as possibilidades de ação das e para as mulheres vocacionadas, quando em um cenário sagrado e feminino, religioso e católico, onde a vivência cotidiana da castidade é norma para a vida em uma instituição cenobítica (FOUCAULT, 1982; AGAMBEM, 2014).

Entendemos que na *vida para regra*, segundo Agambem (2014), existe uma forma-de-vida que possui um saber, uma “epistemologia” da vida ordinária. Foi constatado em pesquisa anterior (PIRES, 2015), que este saber do qual fala Agambem, é “esvaziado” e invisibilizado devido às questões socialmente construídas relativas a gênero, sobre o “lugar” naturalizado e normativo como sendo “*de mulher*” e “*para a mulher*”.

Apelamos para uma margem de não pertencimento ao falocentrismo. Braidotti, com a noção de Diferença Sexual – que ela constrói –, se conecta com as discussões contemporâneas do feminismo, por considerar tanto as diferenças dentro de cada sujeito (entre os processos consciente e inconscientes) como as diferenças entre o sujeito e seus outros/as” (1999, p. 8). O campo de pesquisa e suas religiosas revelam-se indícios que abrem espaços à posição do sujeito, que não apaga o significante “mulher” mas negocia todas as formas de implementação social de novas posições de sujeito (BRAIDOTTI, 2004).

Observamos a hierarquização de tarefas domésticas e religiosas, por vezes religiosas e domésticas ao mesmo tempo e ainda, valorizações que às remetem ao capital do sagrado, além da já esperada centralidade da dominação das freiras que possuem mais tempo de vida/religiosa sobre as mais jovens. As novas significações quando se insiste no modo como a oposição entre jovens e velhos é construída dentro do convento, advém da oposição do público e privado segundo Debert, que associa a subordinação da mulher à esfera doméstica (DEBERT, 1999). O convento e as ações através das freiras realizadas, levam a esse entendimento. Os dias de vida religiosa são intimamente amarrados às tarefas relacionadas à vida doméstica, aos cuidados com os velhos e crianças e, à comunidade (CARRANZA, 2009).

Na reflexão sobre gênero e envelhecimento e a perspectiva de teorização e metodologia seguiu um caminho rigoroso ao aprofundar o estudo sobre as questões das categorias de análises como velhice, juventude e gerações (DEBERT, 1999; LINS DE BARROS, 2009; VELHO, 1994). O campo de pesquisa mostra mulheres com idade entre 18 a 69 anos, neste sentido, vemos necessidades de construir recortes empíricos bem contextualizados, que oferecerão ainda elementos imprescindíveis para a discussão sobre a

criação das classes de idade, das etapas de vida e dos conflitos de geração apresentados com mais amplitude.

As mais novas, que estão passando pelo período de formação, apresentaram maiores dificuldades para abordar temas relacionados à Igreja, à formação religiosa e a algumas deliberações do magistério eclesiástico. Essa dificuldade pode representar uma desigualdade quanto ao acesso a informações na etapa de formação da mulher que deseja ser freira.

Tais notas etnográficas iniciais ainda necessitam de mais análises para a produção final das conclusões da pesquisa, mas é possível chegar a conclusões preliminares ou, pelo menos, a hipóteses fundamentadas a respeito do lugar que a *vida religiosa feminina ativa* ocupa na Igreja Católica, sua valorização e conservação pela mesma, mas, particularmente, na Congregação *Pobres Filhas de São Caetano* no convento em Cândido Mota, num contexto histórico e nacional onde proliferam vocações nas chamadas Novas Comunidades (conf. CARRANZA e MARIZ, 2009).

Através da observação das relações estreitas entre as formas de existência dessas mulheres, as tomadas de posições estabelecidas no processo de ingresso à instituição, suas trajetórias de sentidos de vidas numa instituição religiosa tradicional, que possui marcas institucionais e de conduta direcionadas ao feminino com longa permanência na história do cristianismo, como reações dotadas de sentido. O *chamado* e a construção deste ultrapassa a questão celibatária, é sentido de vida.

A pesquisa com mulheres consagradas

Na segunda metade do século XX, e particularmente a partir da década de 60, a teoria social ocidental passou por uma série de questionamentos e revisões, que incluíam novos debates sobre a relação entre as obras reconhecidas como o "cânone" das diversas áreas disciplinares e as mudanças que dariam lugar a um mundo social em alguns aspectos muito diferente daquele que formou o contexto histórico das obras canônicas.

Por outro lado, a emergência dos "novos movimentos sociais" que permitiram uma nova voz a certos grupos sociais antes excluídos da produção do conhecimento acadêmico e intelectual, também conduziu a novas interpretações da história e das relações sociais - no Ocidente e no resto do mundo. Neste cenário, um dos movimentos sociais e culturais mais importantes foi o movimento feminista, que produziu dentro e fora da academia novas interpretações da história e da sociedade, a partir das experiências das mulheres e de sua problematização do que vieram a se chamar "relações de gênero".

Nesse sentido, cabe introduzir o campo teórico em questão e indicar as características desta forma de produção de conhecimento, mostrando qual o olhar investigativo aplicado na pesquisa (RAGO, 1999). Trabalhamos com a categoria social mulheres, numa perspectiva feminista e utilizamos o conceito de gênero entendido como o estudo das relações, cultural e socialmente produzidas entre homens e mulheres, e destes entre si. Um conceito que foi sendo construído nos estudos relacionados a diversos campos do feminismo e, por isso, também de ordem ideológica, política e de lutas (SAFFIOTI, 2004); e que coloca também enfrentamento à uma forma de saber acadêmico.

Portanto homens e mulheres são ensinados a serem o que são na cultura que estão inseridos. Neste sentido, somos ensinados/as desde a infância como devemos praticar a heteronormatividade: meninas e meninos e nos portarmos, como homens ou mulheres, para sermos socialmente aceitos. Gênero é sempre influenciado por fatores sociais como raça, etnia, cultura, classe social e idade e religião. (BIDEGAIN, 1996; FIORENZA, 2009 GEBARA, 2010).

Compreendemos que o movimento feminista tanto na militância como na academia conquistou muito, porém ainda temos um longo caminho a percorrer para a conquista de direitos iguais entre os sexos (SAFFIOTI, 2004). E, por esse motivo, entendemos a importância da pesquisa com mulheres numa perspectiva feminista em diálogo com o tema religião para que os avanços permaneçam (ROSADO-NUNES, 2001, 2005, 2006, 2015; GEBARA, 2010).

As mulheres que se consagram à vida religiosa não são mais vistas como simples fiéis leigas, mas sim como especialistas do campo religioso e, certamente, o são. Porém, sua posição é extremamente ambígua, e sulbaterna, como assinala Valéria Resende (1999). Notas etnográficas recentes evidenciam a importância de se levar em conta o envelhecimento social que ocorre no convento e a construção de trajetórias sociais, neste espaço religioso (PIRES, 2015). Diferentemente da formação dos homens, que necessariamente devem ter concluído o ensino médio e cumprido, no mínimo, sete anos de estudo para se tornarem sacerdotes (licenciados em Filosofia e Teologia), para as mulheres que desejam ser freiras não existe a mesma exigência, ou nenhuma que seja a formação universitária (conf. BENELLI, 2006; GEBARA, 1992).

O período formativo das mulheres nesta instituição é de, aproximadamente, quatro anos. Neste período, os estudos não são de nível superior, mas concentrados na dimensão humana e nos chamados “carismas fundacionais” relacionados à proposta pedagógica e espiritual, elaborados pelo Padre João Maria Boccardo, fundador da Congregação Pobres Filhas de São Caetano, e pela primeira Madre Superiora da Congregação, Madre Caetana. De modo geral, as entrevistas, o processo de escuta das narrativas e a observação participante estão sendo recursos eficientes, levando-nos a compreender, por exemplo, que os equipamentos metodológicos que as fontes orais fornecem preenchem a lacuna deixada por dados tidos como inexistentes (FERREIRA, 2002; MINTZ, 1979; KOFES, 2001).

As entrevistas ocorreram com dez freiras, entre dezessete a sessenta e oito anos de idade e, em sua maioria, provenientes de camadas pobres, rurais e sem muitos recursos. Após a realizarmos a transcrição das narrativas, observamos a ausência de discursos amparados na crítica social ou institucional, como Nunes encontrou nas religiosas entrevistas em 1980. Interpretamos este dado como um indício do contexto social e político atual brasileiro. Críticas às condições de precariedade dos trabalhadores e trabalhadoras, ou mesmo a problematização da vida cenobítica são inexistentes.

Mas, a narrativa de uma freira entrevistada, fora sensível ao problematizar sua condição como mulher e religiosa. Deixou claro seu descontentamento com o fato das mulheres não poderem compor o Presbitério na Igreja. Durante a entrevista, sentiu-se embaraçada ao perceber que estava entrando em um assunto que outras freiras do convento não compartilham e não gostam de comentar. Talvez pelo fato de não existir outra pessoa presente junto a nós duas naquela pequena sala no interior do convento, composta por sofás, mesa, e uma singela estante, na qual continha um pequeno retrato da atual Madre Superiora que trazia em seus braços uma criança de Togo (país onde se localiza uma das comunidades da Congregação) e, ainda, uma fotografia do papa atual, Francisco (primeiro papa jesuíta e nascido no continente americano, eleito em 2013). Em entrevista, disse:

Eu gosto muito do que faço aqui pelas crianças através da *vocação* que Deus me deu. Mas eu tenho vontade sim de atuar em outros lugares. De ir mesmo ao encontro de problemas. Visitar famílias que estão passando por dificuldades, entre outras coisas, trabalhar na pastoral da Igreja evangelizando. Se outras Irmãs ouvirem o que eu vou falar elas não irão gostar, mas como é para você, eu vou falar: nossa atuação na Igreja é de certo modo muito limitada. Os presbíteros são *machistas*. Por que que nós *mulheres* não podemos compor o ministério da Igreja também? Por que não existem *mulheres* presbíteras? Por que só *homens* podem fazer decisões na Igreja? Ainda há muita coisa para melhorar nesse sentido. Senão daqui um tempo, as congregações ficarão vazias. (Joana, 54, freira de votos perpétuos).

Percebemos que, tanto os momentos críticos que foram levantados ao longo da história de vida religiosa feminina católica, quanto o discurso das freiras entrevistadas, não resultaram apenas de situações conjunturais, mas também de manifestações de uma tendência latente resultante de uma permanente ambiguidade da posição das mulheres religiosas que querem consagrar-se ao serviço de Deus, na Igreja Católica. Em outros contextos históricos, a entrada para o convento significava uma abertura, uma alternativa para a vida de mulheres. Para aquelas que não queriam se submeter ao casamento, jovens orfas ou que tinham cometido algum ato desprezível para a época, como o adultério, ou ainda casos, revelados na obra de Algrandi (1994), em que algumas mulheres eram tidas como loucas, restavam a casos como estes, o ingresso em instituições religiosas.

Mas, instituições religiosas direcionadas às mulheres católicas, ainda no contexto histórico atual se revelam como espaços onde jovens podem exercer suas liberdades e ali encontram sentidos para a vida. Em entrevista concedida a Nunes (2006), Gebara² comenta o sentimento ambivalente que sentia ao observar a experiência de vida das mulheres com as quais convivia, demonstrando que sua escolha pela vida religiosa foi uma tentativa de *valer por si mesma* e não pelos serviços ou funções femininas que pudesse desempenhar como esposa em uma família. A teóloga diz ser bastante contraditório que uma mulher, como ela própria, busque liberdade dentro de uma estrutura patriarcal, machista e conservadora como a Igreja Católica.

Gebara entrou na vida religiosa em 1967, quando tinha 22 anos. Sua interpretação da condição das mulheres dentro da Igreja é particularmente expressiva. Nos anos noventa, Gebara lecionava no Instituto de Teologia do Recife e numa atitude de grande rebeldia, ousou desafiar publicamente preceitos católicos considerados obsoletos em determinadas circunstâncias sociais. Pronunciou-se em relação ao aborto, defendeu o direito das mulheres ao próprio corpo, até sua dissolução decretada pelo Vaticano em 1999, impondo à Gebara um longo período de silêncio.

Desde então, dedica-se principalmente a escritos, cursos e palestras sobre hermenêuticas feministas, novas referências éticas e antropológicas e aos fundamentos

² A autora referida é freira e teóloga feminista. Uma religiosa da Congregação “Irmãs de Nossa Senhora Cónegas de Santo Agostinho” de origem francesa. Atualmente a Congregação está presente em vários países como: França, Bélgica, Holanda, Inglaterra, Vietnã, Hong Kong e na América Latina, no Brasil e México. Gebara é uma das expoentes da Teologia Feminista brasileira. Filha de pais libaneses e sírios. Vive há décadas em Recife, numa vida de “inserção” no meio popular. Participou intensamente ao lado de Dom Hélder Câmara, da organização das Comunidades Eclesiais de Base e da elaboração da Teologia da Libertação.

filosóficos e teológicos do discurso religioso. Segundo Nunes (2006), a Teologia Feminista produzida por Gebara é radical e crítica, sua perspectiva analítica que toma as relações de gênero como vetor da análise permite compreender como essas relações cortam transversalmente todas as classes e questões sociais; e ainda, que a igualdade entre mulheres e homens está longe de ser uma realidade tanto na sociedade como na Igreja Católica, mas permite também propor o estabelecimento de novas formas dessas relações, como condição imprescindível para que a justiça se realize.

Sobre o seu ingresso à vida religiosa, Gebara recorda que era o momento das grandes mudanças na Igreja Católica, referindo-se ao período posterior ao Concílio Vaticano II. E neste contexto, as Congregações religiosas eram convidadas a atualizar-se (NUNES, 2006). Gebara comenta que,

Foi o tempo em que deixamos as instituições para viver entre os pobres. E essa tem sido uma característica da vida das mulheres: sair das instituições e viver nas comunidades populares. Para mim era uma vida cheia de desafios. Queria mudar o mundo desde quando era estudante. Sempre me pareceu uma injustiça que houvesse gente tão rica e gente tão pobre. Pensava que algo poderia ser feito. A vida das freiras me pareceu “um” caminho, não “o” caminho, que se ajustava um pouco com a minha tradição familiar, onde era muito protegida e resguardada. (NUNES, 2006).

Semelhante situação foi observada em entrevista que realizei com Irmã Rosa (66 anos) na sede da Congregação em Turim, Itália. Sua entrada para o convento Pobres Filhas de São Caetano deu-se, entre outras coisas, como uma forma de encontrar a liberdade que não experimentaria se viesse a se casar com seu namorado à época:

Eu me *submeter* a um homem? Eu não. Eu não quis isso para mim. Aqui, eu encontrei a minha *liberdade*. Aqui, eu sou livre. (Rosa, 66, freira brasileira de votos perpétuos).

De modo parecido, outras freiras entrevistadas interpretaram o ingresso na instituição religiosa como busca de liberdade. Essa *liberdade* pode representar uma possibilidade de pensar relacionada à posição de gênero e, nesse sentido, de determinada condição histórica de invisibilidade e desvalorização das mulheres.

Há uma marca imediata que o universo simbólico de uma realidade social deixa nos espíritos e que deriva daquilo a que Paul Ricouer (apud. HENRIQUES, 2011) chamaria *a leitura de superfície*, que vai determinando as representações sociais que são construtoras do nosso habitar coletivo e que, por isso, vão construindo perfis de identidade de mulheres e de homens. Segundo a teóloga Fernanda Henriques:

V SIMPÓSIO GÊNERO E POLÍTICAS PÚBLICAS
Universidade Estadual de Londrina
13 a 15 de junho de 2018
ISSN 2177-8248

[...] enquanto mulher, está-lhe vedado do sexo feminino, não poderá pensar que é imagem daquele Deus que vê representado apenas no masculino. Assim, quando reza a um Deus que interiorizou no masculino e do qual não tem disponível quaisquer outras representação, tem, consciente ou inconscientemente, de se ver, como disse Simone de Beauvoir, como a ‘alteridade’ e como ‘o segundo sexo’. (HENRIQUES, 2011, p. 30).

Em entrevista, Irmã Graça (64 anos) comentou sobre a sua própria experiência, quando morou na comunidade religiosa do instituto localizada no norte de Minas Gerais, ponderando o que, para ela, justifica o posicionamento do clero em relação à possibilidade de ordenação de mulheres na Igreja:

É eles lá e nós aqui. Mas, quando eles precisam de ajuda nós ajudamos sim, na paróquia e com participação em celebrações. Lá em Minas que faltam mais padres, aí as Irmãs trabalham muito; mas sabe o que eu acho que é? Dor de cotovelo eles não deixarem as Irmãs celebram a missa também. (Graça, 64, brasileira, freira de votos perpétuos).

Quando se discute o fim do celibato obrigatório e a ordenação de homens casados na Igreja Católica, o debate principal recai sobre as seguintes questões: a vocação e a ordenação estão subordinadas ao celibato? A opção de aceitar o celibato é ou não é condição necessária para a ordenação? Porém, quando se discute a ordenação ou não de mulheres, não se discute se há exigência de ordem de decisão pessoal de aceitar ou não o celibato, mas sim se as mulheres estão ou não aptas para receberem a ordenação, se as mulheres são passíveis ou não de serem chamadas por Deus para o serviço de Presbíteras nas comunidades.

Segundo Fernandes,

A distribuição de funções para as mulheres nos espaços eclesiais corrobora com a existência de um campo de forças muitas vezes velado, e outras tantas reproduzido e reforçado por meio das dinâmicas relacionais estabelecidas no cotidiano. Tais dinâmicas podem produzir naturalizações da ordem estabelecida e, assim, legitimar e solidificar estruturas simbólicas de poder. (FERNANDES 2010, p. 387).

Conforme demonstra Pierre Bourdieu (2007, p. 71), em sua análise sobre o poder político e o poder religioso, o efeito da “*absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário*” ocorre,

[...], sobretudo, pela imposição de um modo de pensamento hierárquico que, por reconhecer a existência de pontos privilegiados tanto no espaço cósmico como no espaço político, “naturaliza” (Aristóteles costumava referir-se a “lugares naturais”) as relações de ordem (BOURDIEU, 2007, p. 71).

Nesse contexto, Henriques (2011) sugere pensar naquilo que qualquer mulher tem à sua disposição como modelo direto no horizonte religioso. Como primeiro modelo, ser santa,

ter o horizonte partilhado com os homens e ter reservado para a sua situação, enquanto mulher, duas hipóteses específicas: ser uma prostituta arrependida, como Madalena ou ser uma mãe sofredora, como a Virgem Maria. Nessa mesma linha de reflexão, outra teóloga, Esperanza Bautista (1993), chega a problematizar a condição feminina como *eterna infantilidade*:

“[...] hace que la mujer se sienta em uma condición de eterna infantilidad, impotente y em exceso dependient; y Le hace desconfiar de poder llegar alguna vez a autorealizarse, de poder conseguir la autonomía, la libertad y la responsabilidad que son imprescindibles para alcançar esse respecto de sí misma que es tan necesario para lograr uma vida adulta y plenamente Cristiana” (BAUTISTA, 1993, p. 111).

As teologias feministas apontam para uma dupla tarefa de denúncia e de anúncio. Denúncia de que a teologia tradicional, majoritariamente masculina, transformou Deus em um ídolo patriarcal; anúncio de que o modo de pensar Deus e sua relação com a humanidade é que mulheres e homens possam rever-se como sua imagem.

Henriques (2011) concebe as duas tarefas citadas em relação direta com a antropologia. Nesse entrosamento, situa a relevância da teologia feminista e os movimentos de mulheres em geral, uma vez que, sendo a Igreja uma instituição inserida na sociedade, e sendo as religiões uma dimensão determinante na vida humana, condicionando o viver individual e coletivo, uma alteração profunda implicará efeitos transformacionais.

Contudo, a autora salienta a transformação da situação das mulheres na Igreja Católica e a teorização teológica feminista sob a influência direta da luta das mulheres através de uma mediação cruzada: a transformação da perspectiva antropológica, ou seja, a resposta à pergunta *o que é um ser humano?* e por ela uma nova simbologia sobre o feminismo:

Esta mediação terá duplo efeito: 1. Ao nível coletivo, pela substituição, na consciência (ou inconsciência) social, das velhas concepções antropológicas que, sendo androcêntricas e falocêntricas, são assimétricas e reduzem o humano ao masculino, por perspectivas igualitárias e respeitadoras do feminino e do masculino; 2. Em relação às mulheres, fornecendo-lhe elementos simbólicos que, ao aumentarem a sua autoestima, serão fator decisivo de *empowerment*. (HENRIQUES, 2011, p.28).

O uso de referenciais teóricos produzidos por teólogas feministas corroboram, entre outras coisas, para pensar os motivos políticos e sociais de tomada de posição das próprias autoras, umas religiosas e outras não, mas que atuam neste campo intelectual que é a Teologia, também marcada por concepções que valorizam um referencial histórico masculino mais do que feminino (GEBARA, 2000). Suas explícitas ações de luta dentro do catolicismo contemporâneo demonstram as relações sociais que permanecem centradas no masculino e

expressadas no conjunto da lógica religiosa patriarcal reafirmando sua primazia ontológica e histórica em relação ao feminino.

Entretanto, atribuir um lugar para as mulheres na Igreja não representaria igualdade de condições na esfera hierárquica, como aponta Fernandes (2005) em artigo. Verifica que, ainda assim, a distribuição da autoridade na Igreja Católica não tem se alterado de forma significativa a partir dos questionamentos das mulheres, sejam elas leigas ou religiosas.

As mulheres que se consagram à vida religiosa não são mais vistas como simples fiéis leigas, mas sim como especialistas do campo religioso e, certamente, o são. Porém, sua posição é extremamente ambígua, como assinala Resende (1999). É evidente, como destaca a autora (1999, p. 213), que se trata de especialistas religiosas, os quais ocupam o campo religioso, um lugar certamente distinto daquele dos simples fiéis leigos.

Já que muitas mulheres, inclusive as que foram objeto principal desse estudo, são publicamente reconhecidas pela Igreja como mulheres consagradas a Deus, convocadas ou aceitas pela hierarquia clerical e submetidas à sua autoridade, dedicando-se a várias tarefas religiosas que contribuem para a reprodução e a manutenção da doutrina, da instituição e da ordem religiosa, elas poderiam muito bem serem situadas sociologicamente na categoria sacerdotal, ainda que em posição subalterna.

O desejo de servir aparece com especial motivação na descrição do chamado para a vida consagrada. Segundo Fernandes (2010) o papel de gênero, moldado em feminilidades permitidas, nesse contexto religioso, condiciona a forma de falar e de descrever o chamado como eleitas para servir. Percorrer as trajetórias sociais de vidas das freiras do convento de Cândido Mota é uma opção metodológica que dirigiu este estudo, objetivando entender a construção do sujeito na presença constante dos fatores e processos do social sobre o indivíduo. E que pessoa não se divide em freira e ser humano. O que classificamos como freira é alguém que transita dentro de um sistema cultural religioso que não está estanque, e imóvel.

Entendemos que a pesquisa já mostra dados e indícios empíricos que contribuem para uma melhor compreensão de como as identidades de gênero são construídas e ressignificadas na vida religiosa cotidiana dessas freiras em relação ao discurso institucional católico. Portanto, também já podemos afirmar que o espaço privado do convento é o lócus para a compreensão da vida cenobítica entre as freiras que lança luz às performances de gênero contemporâneas, dentro de um cenário religioso mais amplo.

Considerações finais

Consideramos que as Pobres Filhas de São Caetano produzem adaptações de determinados elementos da cultura secular, atribuindo um novo sentido à adesão religiosa e respondendo a uma nova realidade do social. São agentes religiosos/seculares que atribuem um novo sentido à adesão religiosa, respondem a uma nova realidade social concreta e merece estudos e pesquisas para o melhor entendimento dos fenômenos sociais.

O desdobramento do estudo permitirá identificar as tendências gerais que possibilitaram um melhor conhecimento da realidade desse grupo de mulheres religiosas, optando metodologicamente pela análise de discurso por meio de entrevistas abertas e profundas. O trabalho teórico e empírico atual tem como base o conhecimento feminista, como já foi dito, e ainda, uma epistemologia feminista, visando trabalhar, sobretudo, com base nos estudos que vêm sendo produzidos e problematizados por feministas no Brasil e na América Latina. Neste sentido, trabalhar as categorias de religião, gênero e geração, conjunto analítico que forma a estrutura da pesquisa de mestrado, é confiar que o estudo de formas distintas de construção de diferenças sobre o chamado para a vida religiosa e sua posterior concretização é um trabalho que resulta em um material destacado em alargar a compreensão dos processos de classificação e hierarquização dos seres humanos.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- AZZI, Riolando. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*, tomo 2, Petrópolis, RJ: Vozes, 1979.
- BENELLI, Sílvio. *Pescadores de homens: estudo psicossocial de um seminário católico*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- BIDEGAIN, Ana Maria. Gênero como categoria de análise na História das Religiões. In: BIDEGAIN, A. M. (Org.). *Mulheres: autonomia e controle religioso na América Latina*. São Paulo, Petrópolis: Vozes/CEHILA, p. 28, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina. (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2002.
- BAUTISTA, Esperanza. *10 mulheres escrevem teologia*. Navarra: Verbo Divino, 1993.

V SIMPÓSIO GÊNERO E POLÍTICAS PÚBLICAS
Universidade Estadual de Londrina
13 a 15 de junho de 2018
ISSN 2177-8248

CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília. (2009). Novas comunidades católicas: por que crescem? In: CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília e CAMURÇA, Marcelo (org.). *Novas comunidades católicas: em busca de um espaço pós-moderno*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, p. 139-170.

DEBERT, G. G. *Velhice e o curso da vida pós-moderno*. Revista USP, São Paulo, v. 42, n.2, p. 70-83, 1999.

FERNANDES, Sílvia R. A. Vinho novo em odres velhos? Uma análise da vida religiosa feminina na modernidade contemporânea. 1999. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Rio de Janeiro: Uerj, 1999.

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

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

FIORINZA, Elisabeth Schussler. *Caminhos da sabedoria: uma introdução à interpretação Bíblica feminista*. São Bernardo do Campo: Nhauduti, 2009.

FREITAS, Sônia Maria de. *História Oral: possibilidades e Procedimentos*. 2. ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. São Paulo: Vozes, 2000.

GROSSI, Mirian Pillar. *Jeito de freira: estudo antropológico sobre a vocação religiosa feminina*. Cadernos de Pesquisa, São Paulo, n. 73, p. 48-58, 1990.

HENRIQUES, Fernanda. Teologia e feminismo como um biônimo teórico relevante. In: BORGES, Anselmo; CALDEIRA, Isabel. (Org.). *E Deus criou a mulher, Mulheres e Teologia*. Funchal, Portugal: Ed. Nova Delphi. 2011.

KOFES, Suely. *Uma trajetória em narrativas*. Campinas: Mercado de Letra, 2001.

MARIZ, Cecília Loreto. Secularização e dessecularização; comentários a um texto de Peter Berger. In: *Religião e Sociedade*, São Paulo: v. 21, n. 1, p. 25-39, 2001.

PIRES, Joyce Aparecida. Pobres Filhas de São Caetano: um estudo sobre a vocação religiosa feminina e as trajetórias de vidas em um Convento no interior do estado de São Paulo. Trabalho de Conclusão de Curso – Bacharelado em Ciências Sociais, Unesp –Marília, 2015.

RESENDE, Maria Valério V. A vida rompendo muros: carisma e instituição: as pequenas comunidades religiosas femininas inseridas no meio popular no Nordeste.1999. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - João Pessoa: UFPB, 1999.

ROSADO-NUNES, Maria J. *Vida Religiosa nos meios populares*. Petrópolis, RJ: Vozes.

V SIMPÓSIO GÊNERO E POLÍTICAS PÚBLICAS
Universidade Estadual de Londrina
13 a 15 de junho de 2018
ISSN 2177-8248

_____. (2005). Gênero e religião. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 256, maio/ago, 1985.

_____. Teologia feminista e a crítica da razão patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. *Estudos Feministas*. Florianópolis: 14 (1); 336, jan.-abr, 2006.

SAFFIOTI, Heleieth. Gênero, patriarcado e violência. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

SALISBURY, Joyce. *Padres da Igreja virgens independentes*. Colômbia, T/m, 1994.

VELHO, Gilberto. *Projeto e Metamorfose: Antropologia das Sociedades Complexas*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.