

MARTINA MARIA EUDOSIA GONZÁLEZ GARCIA

RECOMPOSIÇÃO DA VIDA RELIGIOSA
Estudo das relações entre indivíduo e comunidade em
congregações femininas

DOUTORADO

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
2006

MARTINA MARIA EUDOSIA GONZÁLEZ GARCIA

RECOMPOSIÇÃO DA VIDA RELIGIOSA
Estudo das relações entre indivíduo e comunidade em
congregações femininas

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de doutora em Ciências da Religião, sob orientação da Prof^a, Doutora Maria José Fontelas Rosado Nunes.

Comissão Julgadora:

**Ao meu pai,
em memória**

**À minha mãe,
pelo amor
incondicional.**

AGRADECIMENTOS

Agradeço às religiosas que me receberam em suas casas e me fizeram confiante de uma parte significativa de sua história.

À equipe do programa de Ciências da Religião, especialmente aos professores que me acolheram e acompanharam no cultivo do saber, na elaboração desta tese e na amizade. Agradeço de maneira particular à Prof^ª. Maria José Fontelas Rosado Nunes, cujo pensamento provoca-me a pensar, academicamente, a Vida Religiosa e cujo apoio me leva a ampliar e enriquecer minha busca pelo conhecimento.

À Congregação das Missionárias Servas do Espírito Santo e às minhas companheiras de comunidade que me apoiaram e incentivaram: Nelly, Ana, Juliana, Stella e Rosita.

À CAPES, pela valorosa ajuda econômica que tornou possível a realização deste trabalho.

RESUMO

Congregações religiosas femininas experimentam uma recomposição no contexto da modernidade contemporânea mediante a emergência do individualismo. Estabelece-se novas teias de sociabilidade entre o indivíduo e as formas de vida e de ação comuns.

Mecanismos institucionais perdem poder de legitimação sobre os membros enquanto estes ampliam a margem de liberdade e autonomia. Esse contexto permite a construção de relações mais igualitárias, abre espaço para a diferença e a pluralidade onde mulheres estão mais atentas a subjetividade e as necessidades próprias. As relações são elaboradas a partir da experiência individual e grupal dos sujeitos que interagem entre si e com a sociedade a fim de construir o sentido e a ação.

Uma dialética acompanha este processo em formação e o constante esforço torna possível a construção de comunidades que procuram estabelecer um equilíbrio entre a realização individual e o compromisso comum mediante cooperação, diálogo e superação de conflitos.

Este trabalho discorre sobre as relações que se estabelecem entre indivíduo e comunidade em áreas de poder, ação, cotidiano e vivência religiosa.

Palavras chave: Vida Religiosa feminina, indivíduo, comunidade.

SUMMARY

Women religious congregations experience a re-composition in the context of the contemporary modernity, establishing new sociable links between the individual and the forms of life and common action. This re-composition process is introduced due to the emergence of the individualism exists in the Women Religious Life.

Institutional mechanisms lose legitimation power on the members while these enlarge the margin of freedom and autonomy. This context allows to build more equalitarian relationships, opens space for the difference and the plurality where women are more attentive to their subjectivity and needs. The relationships are elaborated from the individual experience and the subjects of the group who interact to each other, so as to broaden the society to form a sense and action.

A dialectic accompanies this process in formation and the constant effort makes the building up of communities possible who try to establish a balance between the individual accomplishment and the common commitment through co-operation, dialogue and by overcoming of conflicts.

This work discourses by the relationships that establishes between individual and community in areas of power, action and daily religious living.

Key words: Women Religious Life, individual and community.

Índice

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1	20
TRAJETÓRIAS E CONTEXTOS DE VIDA RELIGIOSA FEMININA NO BRASIL.....	20
IMPLANTAÇÃO DA VIDA RELIGIOSA FEMININA NO BRASIL E SUAS FUNÇÕES	21
CONSTRUÇÃO INTERNA DA VIDA RELIGIOSA FEMININA TRADICIONAL	23
MUDANÇAS NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX.....	27
Contexto social	27
Contexto eclesial	28
Incentivo da Igreja Universal: O Concílio Vaticano II.....	30
Medellín e Puebla.....	31
A Igreja que opta pelos pobres no Brasil.....	32
Teologia da Libertação.....	34
Comunidades Eclesiais de Base	34
Presença da mulher na Igreja.....	37
A VIDA RELIGIOSA FEMININA NA IGREJA QUE OPTA PELOS POBRES	39
NOVAS MUDANÇAS NO FINAL DE MILÊNIO.....	43
Contexto social	43
Contexto Religioso	46
Tendências da Vida Religiosa no momento atual	50
NOVAS PERGUNTAS E DESAFIOS DA VIDA RELIGIOSA FEMININA INSERIDA NOS MEIOS POPULARES	53
Outros olhares sobre a Vida Religiosa feminina	54
CAPÍTULO 2.....	58
RELAÇÕES INDIVÍDUO E COMUNIDADE NO PENSAMENTO SOCIOLÓGICO –	
APROXIMAÇÕES À VIDA RELIGIOSA FEMININA.....	58
DURKHEIM – ENTRE O LIBERAL E O COMUNITÁRIO	59
DA RELIGIÃO PARA A RAZÃO – A AÇÃO COMUNICATIVA	71
MEMÓRIA, TRADIÇÃO E RELIGIÃO	77
MODERNIDADE E (DES)REGULAÇÃO DO CRER	80
MODERNIDADE E (DES)REGULAÇÃO INSTITUCIONAL.....	86
OPÇÃO PELOS POBRES – CONCEPÇÃO INDIVÍDUO E COMUNIDADE.....	89
FEMINISMO - CONCEPÇÃO MODERNA DO INDIVÍDUO.....	91
CAPÍTULO 3.....	93
RELAÇÕES ENTRE INDIVÍDUO E COMUNIDADE NA TOMADA DE DECISÕES.....	93
MUDANÇAS NA TOMADA DE DECISÕES	93
O EXERCÍCIO DA TOMADA DE DECISÕES ATUALMENTE.....	97
COMUNICAÇÃO COMO PROCESSO NA TOMADA DE DECISÕES	101
DECIDIR SOBRE DINHEIRO	104
FORMAR E FORMAR-SE PARA TOMAR DECISÕES.....	112
OBEDIÊNCIA	121
CAPÍTULO 4.....	128
RELAÇÕES ENTRE INDIVÍDUO E COMUNIDADE NA AÇÃO.....	128
A OpP COMO EIXO ARTICULADOR DA AÇÃO COMUM.....	135
PROJETO INDIVIDUAL X PROJETO COLETIVO	140
A TENSÃO ENTRE O QUE A PESSOA DESEJA E O QUE A CONGREGAÇÃO PEDE	144
FORMAÇÃO PARA A MISSÃO	148
FORMAÇÃO ACADÊMICA E PROFISSIONAL.....	152
RELAÇÕES DAS MULHERES RELIGIOSAS COM A IGREJA.....	157
ÊXODO E PERMANÊNCIA NAS CEBS.....	159
QUESTÃO DO DINHEIRO	160
FORMAÇÃO DE UMA CONSCIÊNCIA DE GÊNERO	164
CAPÍTULO 5.....	169
RELAÇÕES NO COTIDIANO DAS COMUNIDADES	169

À COMUNIDADE COMO VALOR.....	172
COMUNIDADE PARA A “MISSÃO”?	175
COMUNIDADE COMO ESPAÇO DE CONVIVÊNCIA, PARTILHA E AFETO	177
COMUNIDADE IGUAL A LUGAR DE MORADIA?.....	181
COMUNIDADE E ESTRUTURA.....	183
COMUNIDADE CONQUISTADA	188
QUESTÃO DAS DIFERENÇAS	191
CONFLITOS COMO PARTE DA COMUNIDADE	194
COMUNIDADE PELO DIÁLOGO, O PERDÃO E A PROMESSA	197
CAPÍTULO 6.....	204
ESPIRITUALIDADE E MEMÓRIA NA CONSTRUÇÃO DO SER INDIVIDUAL E COLETIVO	204
CARISMA E ESPIRITUALIDADE RELIDOS HOJE.....	205
CARISMA E ESPIRITUALIDADE COMO EIXOS DE SENTIDO.....	208
CARISMA E ESPIRITUALIDADE COMO EIXO DE MUDANÇA.....	210
RELEITURA DAS FONTES: BASE PARA O PROJETO DA OPÇÃO PELOS POBRES	212
CARISMA E ESPIRITUALIDADE COMO FONTE DE IDENTIDADE E COESÃO DO GRUPO.....	214
UMA GUINADA PARA A ESPIRITUALIDADE OU A MÍSTICA	215
RELEITURA DAS FONTES A PARTIR DO INDIVÍDUO.....	221
PARTILHA DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA	226
PARTILHA DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA AINDA MAIS INTENSA?	231
ESPIRITUALIDADE E CARISMA COM JEITO DE MULHER	235
CONCLUSÃO	245
BIBLIOGRAFIA	253
ANEXO 1: DADOS DAS ENTREVISTADAS	262
ANEXO 2 : NOMES E DADOS DAS CONGREGAÇÕES	263
ANEXO 3.....	264
ANEXO 4.....	265

INTRODUÇÃO

Apesar de terem surgido, nos últimos anos, várias pesquisas sobre a vida religiosa feminina, são raros os estudos sociológicos que se ocupam desta forma peculiar de vida das mulheres. É como se as religiosas¹ não fossem consideradas pelo mundo acadêmico e pelos estudos específicos sobre as mulheres. A vida religiosa (VR) afetada pela mudança vertiginosa, nas últimas décadas na sociedade e na Igreja Católica, passa hoje por novas transformações e está à procura de sua identidade social e religiosa.

Escondidas atrás de seus véus e muros, na primeira metade do século passado, as religiosas tiveram um papel importante na educação formal das mulheres do Brasil, seguido do trabalho em prol da saúde do povo em geral. Nas últimas décadas, sem véus e muros, mas em meio ao povo, centenas de religiosas deram um grande impulso na formação de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e movimentos populares, contribuindo para a formação da cidadania pelo Brasil afora. A imersão no mundo dos excluídos (ou dos socialmente marginalizados) caracterizou a trajetória da VR feminina no Brasil, nas últimas quatro décadas. Este estudo destina-se às religiosas envolvidas com esta experiência e às suas congregações², destacando a questão da problemática da vida em comum, vinculada à discussão contemporânea sobre as tensões e possíveis articulações entre comunidade e construção/afirmação da individualidade.

Esta opção da VR feminina se insere no mundo moderno e permite, dentro de limites e contradições, uma apropriação de valores, tais como liberdade, participação, democracia, igualdade e consciência de gênero, entre outros. Com a abertura à modernidade do Concílio Vaticano II (1962-1965), as congregações religiosas iniciaram uma adaptação às novas concepções então instituídas sobre a VR. A vida em comum tende a organizar-se em grupos menores para favorecer relações pessoais e dar espaço à participação e à responsabilidade de cada um de seus membros. Maior acesso aos meios de comunicação, simplificação das vestes, melhor formação dos quadros e experiências de trabalho fora do espaço institucional estão também entre as mudanças que vão sendo introduzidas.

No Brasil, convocados por setores progressistas da hierarquia da Igreja, grupos de religiosas passaram a morar em pequenas casas em meio ao povo simples, nas periferias e na

¹ As mulheres que formam parte de congregações religiosas são chamadas de freiras, irmãs ou simplesmente religiosas. Neste trabalho estaremos usando os termos religiosas e irmãs indistintamente, termos com os quais elas autodenominam normalmente.

² Estaremos usando o termo congregações para denominar as instituições de vida religiosa consagrada na Igreja Católica.

zona rural. Dedicaram-se especialmente à construção das CEBs e à animação de movimentos populares, inspirados no projeto eclesial da opção pelos pobres (OpP), na Teologia da Libertação (TdL) e na leitura popular da Bíblia.

Neste contexto sócio-religioso, as comunidades das irmãs se organizam, tendo como eixo a missão junto ao povo pobre, novo absoluto que orienta o sentido e as práticas destas comunidades e canaliza o processo de modernização, apontado pelo Concílio Vaticano II. Maneiras de vestir, orações, horários, trabalho, formação, moradia, votos, tudo passa por um processo de “renovação criativa”. Esta expressão da VR chega a ser considerada como o novo modo de ser da VR (Rosado Nunes, 1985).

Nos anos 90, porém, o contexto sócio-eclesial em que esta experiência se insere, passou por mudanças. A queda do socialismo histórico, o avanço do capitalismo, o processo de redemocratização do país por um lado, junto com novas orientações pastorais da hierarquia da Igreja, fizeram com que mudassem as condições favoráveis a este projeto da VR feminina. A militância junto aos movimentos populares caiu, assim como houve um enfraquecimento da OpP. As formas de presença e a atuação das religiosas no espaço eclesial sofreram um certo retraimento, ao mesmo tempo em que se abriram para novos espaços e temáticas, direcionados a uma volta maior à subjetividade e, portanto, à problemática individual dos membros das comunidades. Em consequência, estas comunidades deixam de representar o modelo de VR feminina. Simultaneamente, formas de VR feminina tradicional e o trabalho dentro das obras da própria congregação continuam, agora, já num processo de adaptação aos novos tempos (Rezende, 1999:72-81).

Em poucas décadas, a VR feminina no Brasil passou de um estilo de vida arcaico e fortemente institucionalizado para um processo de renovação, moderno, canalizado principalmente pelo discurso e prática da OpP em torno das CEBs. Com a mudança da conjuntura social e eclesial, a VR feminina volta a confrontar-se consigo mesma.

Neste novo quadro, perguntamo-nos como esta VR feminina se recompõe, enquanto projeto de vida comum. Em que medida teria assimilado valores e práticas modernos, tais como a emergência do indivíduo e a democratização de suas estruturas, a crítica às relações de classe e de gênero. Que equilíbrios ou tensões se estabelecem entre necessidades individuais e coletivas. Tendo em conta que a VR se move num universo predominantemente religioso, como a religião está presente e molda a vida em comum.

A comunidade, elemento central à VR, segundo o modelo anterior ao Concílio Vaticano II, é marcada pela homogeneidade que ocultava relações desiguais e por um certo grau de despersonalização e apropriação dos membros pela instituição (Leal, 1998; Rosado

Nunes,1985; Grossi, 1987). Com a renovação conciliar, inicia-se um processo de valorização do sujeito, evoluindo na OpP para uma consciência, e para uma ação que busca relações justas e igualitárias em todos os âmbitos, tanto na sociedade quanto entre os membros das pequenas comunidades. Entretanto, a identidade coletiva do grupo construída em torno da causa da OpP não teve como centro a pertença à própria congregação³. Tampouco estiveram no centro de atenção as necessidades pessoais e os interesses da congregação a que pertenciam. Só recentemente é dada atenção para interesses mais pessoais e para os da própria congregação.

A dimensão comunitária, na modernidade, pressupõe autonomia dos membros da comunidade para fazer escolhas e responsabilizar-se por elas. Abre espaço para a diferenciação e a pluralidade e coloca o problema clássico para a Sociologia e presente neste estudo: como manter um equilíbrio entre o bem individual e o bem coletivo? Como se constroem e se reconstróem continuamente na VR, individual e coletivamente, a representação ou a constelação de representações que garantem a vida comum e que, ao mesmo tempo, afirmam a individualidade?

Setores da VR feminina recompõem-se no contexto da modernidade, estabelecendo novas teias de sociabilidade entre o indivíduo e formas de vida e ação comum, própria da VR. Entendemos o indivíduo enquanto sujeito que se reconhece capaz de ser livre, autônomo, responsável e apto para tomar decisões. Ao mesmo tempo, este indivíduo compreende-se na relação com outros, formando parte de comunidades, onde cria relações concretas e participa de um projeto comum de vida que, ao mesmo tempo em que lhe coloca limites, também lhe oferece possibilidades, apoios e acessos que lhe permitem desenvolver seu ser e sua ação. Entre a dinâmica individual e a do projeto comum há uma relação dialética na qual buscas, interesses e necessidades individuais podem entrar em conflito com ideais e metas que orientam o projeto comum.

Como vida coletiva, a VR tem as características próprias da comunidade entendida como organização da vida humana com sistemas de valores, tradições, representações, meios de produção e ações comuns orientados, por sua vez, por constituições e uma forma de vida confessional, dentro da Igreja Católica. Seus membros formam parte de pequenos grupos (comunidades) onde compartilhem seu cotidiano e, ao mesmo tempo, participam em um grupo mais amplo de província ou região e congregação⁴, assim como de outros âmbitos de sua vida e ação comuns.

³ Rosado Nunes (1985:208-209) e o meu estudo já mostram isso como veremos adiante (1999:179-181). Recentemente, Dalton B. de Almeida, assessor da CRB, afirmava em palestra que o envolvimento da VR nos meios populares e nas CEBs não chegou a alterar a forma institucional da VR.

⁴ Províncias compreendem um conjunto de comunidades dentro de determinados setores geográficos. Uma ou mais províncias formam uma congregação. Cada província tem níveis de competência em relação ao conjunto da

Procuro mostrar que o processo de individuação na VR leva a construir comunidades a partir de relações mais igualitárias, de complementação e de cooperação e onde se oferece igualdade de oportunidades e se procura um equilíbrio entre a liberdade individual, a responsabilidade e o compromisso com o bem da comunidade. Isto pressupõe que o atendimento a interesses, diferenças e necessidades individuais leve em conta o bem comum construído em relações de reciprocidade e solidariedade. À medida que se pode contar com um potencial capaz de se orientar para estas metas, o controle institucional cede.

Formar parte de comunidades dentro de instituições religiosas, enquanto se procura a emancipação individual dos membros dá lugar a um processo atravessado por conflitos, contradições e limites e é, ao mesmo tempo, animado por uma busca utópica que torne possível, a realização dos indivíduos em torno de ideais que sustentem projetos de vida coletiva. Estes ideais encontram uma legitimação religiosa, tradicional, concomitantemente em que se articulam com ideais “importados” pelos movimentos sociais. Laços religiosos e afetivos, referência a uma tradição cristã e de sua própria congregação, assim como uma dinâmica de comunicação e diálogo de caráter racional costumam afinidades e sentido de pertença em torno de comunidades, que ao mesmo tempo formam parte de uma instituição religiosa.

Abordo estas questões a partir de dados teóricos e empíricos. De um lado, procuro ver como o indivíduo, enquanto sujeito, constitui-se de fato na VR e como interage com a comunidade e, de outro, como esta se recompõe a partir de relações que pressupõem o indivíduo. Proponho analisar o que articula um projeto comum a todos os membros. Dado não existir mais um centro organizador único e harmônico, no sentido amplo das relações, procuro observar elementos religiosos, de diálogo e partilha, autoridade e ação que articulam fidelidades e pertenças, com atenção às contradições, limites e conflitos que atravessam este processo nas relações internas e externas ao grupo de vida religiosa.

A observação das manifestações da religião em dimensões como a experiência, o ritual, o conhecimento e a ética permitem compreender a dinâmica interativa entre mecanismos sociais e religiosos. E ainda, permitem perceber como a religião, ao mesmo tempo em que pode ser causa de integração entre os membros, pode potencializar sua individuação e ser causa de ruptura e mudança; em que medida o ritual gera um “sagrado de comunhão” ou um “sagrado da ordem”; como a dimensão carismática e a dimensão

congregação, e estabelecidos em normas internas da mesma congregação. Quando o número de membros ou outras condições mínimas estabelecidas para constituir uma província não estão dadas, o conjunto de comunidades forma uma região e não uma província. Ao longo do trabalho nos referiremos às congregações a que pertencem os membros e só ocasionalmente usaremos o termo província.

institucional se articulam e como elementos tradicionais e modernos se relacionam. Estes movimentos, que podem ser contraditórios ou dialéticos, perpassam o objeto e as hipóteses, pedindo atenção tanto aos fatores de integração como aos de conflito.

Ao longo do desenvolvimento da pesquisa empírica e teórica, chego a uma maior aproximação do objeto e mantenho espaço para a refutabilidade das hipóteses aqui levantadas, enquanto respostas que orientam este trabalho de análise de dados, mas abertas para continuar sendo testadas, corrigidas e aprofundadas em outros trabalhos (Quivy,1992:111).

Ao longo da coleta de dados que me permitem perceber como se recompõe a VR, observei dimensões tais como: a organização do poder pelo processo de tomada de decisões, formas de participação e responsabilização, a relação entre normas e orientações institucionais e práticas dos membros; ação/ações da comunidade e dos membros e sua influência na fundação do indivíduo e da comunidade; vida cotidiana: tempo, espaço, necessidades e responsabilidades que tecem as relações cotidianas; finalmente, crenças e práticas religiosas em nível individual e comunitário. Estas várias dimensões da vida em comum estão relacionadas entre si, e a observação e análise de uma ajudam a compreender as outras.

A observação do objeto pesquisado, enquanto fenômeno humano social e religioso é uma tarefa complexa, e os indicadores constituem um instrumento para entendê-lo e explicá-lo, facilitando a operacionalização de teorias e conceitos, aproximando a realidade da VR feminina à questão mais ampla das relações entre indivíduo e comunidade. Faço assim uso de indicadores enquanto componentes mais simples do problema estudado, como um meio para me aproximar mais concretamente do objeto e para me ajudar na verificação das hipóteses levantadas. A escolha dos indicadores, sua interpretação e o uso dos dados que oferecem constitui parte do processo de construção do objeto (Passos, 2003:49-52).

Como estratégia para analisar e observar o objeto, dentro do vasto e complexo universo da VR feminina, optei por trabalhar com um grupo social mais homogêneo. A escolha, por sua vez, levou em conta que esse grupo não estão isolados da VR feminina mais ampla, também em termos do contexto de mudanças sócio-religiosas que a afetam.

Em sua dissertação de mestrado, Fernandez (1999) trabalha a mudança atual da VR feminina, a partir, principalmente, das identidades dos sujeitos. Ela distingue e compara religiosas de ordens contemplativas, com religiosas de congregações tradicionais e de congregações inseridas no meio popular. Percebe que as últimas são as que estão no processo de maiores mudanças e abertura ao mundo moderno. Dado que a mudança está no foco deste estudo, escolho, para esta pesquisa, congregações que passaram ou passam pelo processo de inserção nos meios populares.

As congregações estudadas apresentam algumas características próprias, dentro do conjunto da VR. Quando fiz a pesquisa de mestrado (1999), levantei vários dados sobre as congregações que têm sede de governo em São Paulo. Entre eles estava o número de membros com idade abaixo de 50 anos de cada província e a escolaridade dos mesmos. Ao construir a tabela, pude observar que dados mais aproximados entre si, correspondiam a congregações com perfis também mais semelhantes entre si. Fiz então uma classificação em quatro categorias: A - congregações com mais de 100 membros e a formação inicial inserida nos meios populares; B – congregações com menos de 100 membros e a formação inicial inserida nos meios populares; C – congregações com mais de 100 membros e a formação inicial não inserida nos meios populares; D – congregações com menos de 100 membros e a formação inicial não inserida nos meios populares.

A distinção entre a formação inicial ser nos meios populares ou não era indicativo de um envolvimento maior ou menor do projeto da província com a OpP. Outros dados complementares, como formas de atuação e número de membros nos meios populares, ajudaram a completar esta informação. A distinção entre congregações com mais ou menos de 100 membros correspondia também a congregações com características diferentes. As que tinham mais de 100 membros estavam implantadas ou fundadas no Brasil desde o século XIX ou primeiras décadas do século XX. As que contavam com menos de 100 membros implantaram-se ou foram fundadas na segunda metade do século XX, podendo ainda ser uma província desmembrada de uma congregação mais antiga.

Observando o anexo três, congregações com mais de 100 membros e a formação nos meios populares (A) corresponde a congregações marcadas pela Vida Religiosa tradicional, tal como se instituiu no século XIX e primeira metade do século XX, com número proporcionalmente alto de membros acima dos 50 anos e administrando grandes obras – hospitais e principalmente colégios. Neste grupo, nos anos 70 e 80, uma parte significativa dos membros mais jovens deixou de trabalhar nas obras da própria congregação e se inseriu no meio popular para trabalhar nas CEBs e movimentos populares. Esta mudança e os conflitos decorrentes, que tiveram lugar entre as que permaneceram nas obras e as que foram para o meio popular, trouxeram conseqüências cujas marcas permanecem até hoje⁵.

Contudo, nestas congregações, bem seja pela liderança mais recente nas províncias das irmãs que estiveram nos meios populares, bem seja pelo valor que uma parte significativa das irmãs passou a reconhecer nessa nova maneira de ser da VR, o projeto da OpP foi adotado na

⁵ Ver meu trabalho (1999:177-181).

formação dos novos quadros e nelas encontramos processos abertos à participação dos membros.

Dado o propósito deste estudo, aprofundar sobre relações entre indivíduo e comunidade, com formas de vida, ao mesmo tempo liberal e comunitária que permitem um equilíbrio possível, não adotei este grupo como foco da pesquisa por dois motivos principais: o número proporcionalmente alto de membros com idade acima dos 50 anos e as situações de conflito que viveram ou vivem, assim como a distância que ainda permaneceu ou permanece em relação a concepções de vida religiosa entre as que se envolveram mais com CEBs e movimentos populares e as que ficaram mais à frente das obras da congregação⁶.

O grupo C – congregações com mais de 100 membros e a formação inicial não inserida nos meios populares – e o grupo D – congregações com menos de 100 membros e formação não inserida nos meios populares – também não foram escolhidos por entender que, tendo passado por uma experiência menos expressiva nos meios populares, suas estruturas mantêm formas de governo mais centralizadas ou menos participativas. Não obstante, a partir da observação que fiz em alguns espaços de VR, percebo que essa situação não é estável. Estas congregações, em geral, também sofrem uma forte pressão do contexto atual e algumas introduzem práticas de mais abertura. Dentro das congregações do perfil D, encontra-se alguma de fundação recente - anos 90 -, que segue o espírito da Renovação Carismática Católica e que tem um grande crescimento em seus quadros.

A pesquisa atual parte de perguntas colocadas já no trabalho de mestrado (1999), quando, ao estudar os efeitos sociais do discurso e da prática da OpP na VR, indaguei sobre a possibilidade de a experiência de participação vivida pelas religiosas nas CEBs provocar mudanças em suas congregações. A pesquisa mostrava que o discurso e a prática da OpP estava voltado para as CEBs e não para as congregações. Em alguns casos, as entrevistadas chegavam a mostrar um não sentido de pertença com suas próprias congregações.

Adotei como grupo de pesquisa congregações do perfil B, por entender que os membros destas tinham se envolvido mais com o projeto da OpP como um todo e por ter um número maior de membros com idade abaixo dos 50 anos. Assim, na Congregação Caridade que pode ser representante das outras, a faixa etária está entre: 25% de jovens (20 a 35 anos), 25% idosas e 50 % de meia idade (35 a 60 anos).

Estas congregações quando chegaram ao Brasil ou foram fundadas aqui, seguiram ainda o modelo das outras congregações. Iniciaram, em geral, abrindo obras sociais,

⁶ A situação de conflito tende a desaparecer na última década quando mudam as condições sociais e eclesiais do projeto da OpP e as próprias irmãs da primeira geração que foram para os meios populares chegam a uma média de idade acima dos 60 anos e foram assumindo responsabilidades na congregação em muitos casos.

educacionais ou de saúde, não chegando a alcançar o grande desenvolvimento das congregações A e C na primeira metade do século XX. A Congregação Perdão, por exemplo, abriu um colégio ao se implantar no Brasil e continua atuando nele, embora a orientação e os novos projetos se voltam tanto no ideário como na prática para a OpP. A Congregação Misericórdia abriu um internato para filhas de fazendeiros e, logo um hospital, até fechar essas obras e trabalhar em paróquias a partir de 1978. Seus membros passaram a viver do salário mínimo pago pelas paróquias, o que causou um forte impacto. A Congregação Paciência trabalhava com internatos para meninas, os quais foram fechados para inserir-se nos trabalhos pastorais. A Congregação Amor constituiu-se a partir de um grupo, no qual todos os membros estavam inseridos no meio popular, separando-se de outra congregação do perfil A ou C. A Congregação Alegria é o caso de uma nova província formada a partir de outra mais antiga. A maioria das congregações pesquisadas segue uma destas trajetórias. Várias deixaram todas as obras em que vinham atuando. Outras mantiveram ainda alguma obra, principalmente na área social, visando também o apoio econômico do grupo.

Escolhido o perfil B para este estudo, optei por fazer entrevistas semi-dirigidas com religiosas destas congregações. Procurei lideranças e outros membros indicados por elas, além de contatos possíveis em encontros ou em outros espaços. A modo de contraponto⁷, entrevistei também membros de outras congregações. Tive também contatos com religiosas e suas congregações a partir de vários encontros e assembléias da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB) em São Paulo, nos quais participei como observadora e, em alguma ocasião, como assessora. Além disso, conto com a experiência de ser membro de uma congregação.

Fiz um total de 27 entrevistas, 21 dentro do perfil escolhido e 6 de outros, num total de 18 congregações. Ver anexos 1 e 2. Entre as congregações fora do perfil, cabe ainda fazer alguma distinção. Com frequência, depoimentos de religiosas de congregações dentro da categoria A se aproximam com os da categoria B, uma vez que parte significativa destas participou ou participa na inserção nos meios populares e lidera o projeto de suas congregações como vimos acima. Tentei ainda contatos com duas congregações novas e que se orientam pela Renovação Carismática Católica. Tive dificuldade para conseguir a realização da entrevista, até, por fim desistir, por ser um campo que pediria um aprofundamento mais específico do que o possível aqui.

Entre as entrevistadas, Maria, Inês, Lúcia, Marta, Célia, Rosa, Marisa, Odete, Amélia, Vilma, Ceci e Joana já ocuparam ou ocupam cargos de liderança em suas províncias, e no caso de Maria e Rosa, no nível mais amplo de suas congregações. Salete, Cristina, Ana, Elena

⁷Esta iniciativa, como outras muito válidas, partiram da indicação dos professores presentes na banca de qualificação: Profa. Maria José F. Rosado Nunes, Profa. Annie Dymetman e Prof. Luis Roberto Benedetti.

– de congregações da categoria B - e Júlia e Cecília da categoria C e D encontram-se dentro de etapas consideradas como de formação inicial – juniorato em sua maioria⁸.

Num primeiro momento, procurei equilibrar o número de entrevistas entre lideranças e outros membros das congregações. Após os primeiros ensaios, percebi que as informações convergiam entre si. A partir daí, procurei incluir um número maior de congregações nas entrevistas. As informações principais também tendiam a ser comuns, mas havia detalhes que enriqueciam a pesquisa.

As entrevistas foram agendadas previamente e realizadas nos locais de residência das religiosas, na faculdade e em encontros de CRB, com a duração de 40 a 60 minutos. Foram marcadas pela descontração e familiaridade, principalmente as realizadas nas residências. Foram gravadas, transcritas e seguidamente organizadas por indicadores.

Questões levantadas neste estudo estão situadas num contexto social e eclesial em constante processo de mudança. Desdobramentos da segunda guerra mundial, com a conseqüente ampliação do processo democrático de um lado, e a expansão do capitalismo, até a fase neoliberal de outro, empurram as mudanças sociais no Brasil e colocam a Igreja num intenso processo de renovação, na constante tentativa de responder a esta situação. A VR, moldada pela realidade social e eclesial da primeira metade do século XX, se insere na modernidade, principalmente, a partir do Concílio Vaticano II e das conferências episcopais de Medellín e Puebla, passando, a partir dos anos 90, para uma nova situação em meio a uma

Igreja pautada pelos Novos Movimentos Religiosos. No primeiro capítulo, situaremos a VR nesse contexto.

Junto à pergunta sobre relações na VR no contexto da modernidade, está a tentativa de traçar uma trilha para compreender como esta questão se coloca no pensamento sociológico, e ao mesmo tempo seja útil para uma análise do objeto estudado. No segundo capítulo, apresento aproximações a algumas das teorias levantadas sobre a questão das relações entre indivíduo e comunidade.

Entrando na abordagem sobre a construção das relações em setores da VR atualmente, o terceiro capítulo torna presente a questão da tomada de decisões. Após situar esta questão na

⁸ São consideradas etapas de formação inicial: o postulante - período que pode durar de nove meses a dois anos de acordo com as congregações. Durante esse tempo, as jovens começam a ter um compromisso estável com a congregação, passam a formar parte de uma comunidade de formação e se iniciam nos conhecimentos da Congregação. Noviciado é um período de intensa formação nos discursos e práticas da congregação que prepara para a consagração na VR mediante a profissão dos votos. Juniorato demora entre três e nove anos, tempo durante o qual não se faz um compromisso definitivo ainda com a congregação. Anterior ao postulante, existe ainda o aspirante, quando jovens começam a entrar em contato com as congregações, podendo, em alguns casos, residir em comunidades com religiosas ou entre jovens.

trajetória da VR no Brasil, analisam-se alguns aspectos no âmbito de província das congregações pesquisadas, tais como participação efetiva, dificuldades e limites, questão do dinheiro, a formação para a autonomia, e a obediência.

O capítulo quarto segue o mesmo desenvolvimento do anterior, observando a questão da ação no seu processo de re-acomodação em função da mudança social e eclesial. Nas congregações estudadas, a ação é fator de identidade do grupo nas grandes linhas que o orientam, ao mesmo tempo em que dá espaço para a expressão individual dos membros. Aqui também é abordada a mudança da relação da mulher religiosa com a Igreja.

Questões mais diretamente relacionadas ao cotidiano da vida das religiosas são tratadas no capítulo quinto, discorrendo sobre o que representa a comunidade para as religiosas, os deslocamentos de sentido da comunidade, as diferenças no espaço micro das pequenas comunidades e a busca de construir relações entre o desejo de pertencer e o esforço para construir o espaço de pertença.

O sentido religioso atravessa, molda e mobiliza as dimensões da VR ilustradas nos capítulos anteriores. Observo, de maneira mais direta, no sexto capítulo, a função da memória ativada na recomposição da VR como fator de integração do grupo, a relação que se estabelece entre a tradição e as novas perspectivas institucionais num tempo de mudanças, a interação da crença individual com a coletiva. Levando em conta que a religião hoje não dá o sentido global para os indivíduos e a instituição, pergunto que outras relações tecem seus sentidos. Finalmente, como a religião entra na sociabilidade de mulheres religiosas.

Capítulo 1

TRAJETÓRIAS E CONTEXTOS DE VIDA RELIGIOSA FEMININA NO BRASIL

Desde os primeiros séculos do cristianismo aparecem modos de vida em comunidade entre mulheres – virgens e viúvas. Atraídas pelos ideais da mensagem cristã e pelas possibilidades de ser e agir que lhes oferece, estas mulheres escolhem levar uma vida em comunidade para beneficiar-se dessas possibilidades. De fato, o cristianismo era retratado como uma fé que eleva as mulheres e lhes traz força e maturidade (Erickson, 1996:171).

A vida em comunidade pede que as mulheres abracem livremente o celibato para “casar-se com Deus”, o que as faz se sentirem completas em si mesmas e livres para ocupar-se com as necessidades das comunidades cristãs, mais amplas que as restritas dentro do casamento. A comunidade funda-se na cooperação entre seus membros.

As autoridades masculinas que pensam e dirigem a religião cristã procuram enquadrar essas comunidades, dentro do que consideram normal e correto para as mulheres que seguem esse tipo de vida. Na leitura que os Primeiros Padres da Igreja fizeram do relato bíblico da queda de Adão e Eva, encontraram fundamentos para marcar a vida em comunidade das mulheres dentro de um status de inferioridade e debilidade, dependência e subordinação. Assim, para Agostinho, a comunidade deveria ser formada por mulheres passivas, obedientes, despojadas e ocupadas nas prendas domésticas (Salisbury, 1994). No entanto, a maneira como as comunidades religiosas femininas se organizam mudou muito ao longo da história, de acordo com os contextos sócio-religiosos em que se inseriram. Em que pese o fato destas terem sido constituídas à sombra de autoridades masculinas, nos séculos X e XII, comunidades de mulheres chegaram a ter grande poder. Algumas abadessas eram famosas, no sul da Itália, por exemplo, pelo domínio que tinham, inclusive sobre as comunidades

masculinas. Este poder foi-se perdendo no decorrer da Idade Média (Valerio,1983). As beguinhas no norte da Europa, na Idade Média, também se organizaram de maneira não convencional; criavam livremente suas formas de vida; não seguiam os cânones e as formas tradicionais e não se submetiam às autoridades masculinas. Não obstante, exerceram atividades voltadas para as necessidades da sociedade de seu tempo, gozavam do respeito e reconhecimento e algumas chegaram a ter grande influência no campo espiritual (Rezende,1999:10).

Implantação da Vida Religiosa Feminina no Brasil e suas funções

Até o século XIX, a vida conventual feminina organizou-se com características bastante próprias. No Brasil, desenvolveram-se formas de vida monástica tardia e rara. Ela se manifestou sob duas formas: a monástica, que se destinava, principalmente, às mulheres brancas e ricas, e os recolhimentos, onde se seguia um tipo de vida religiosa menos formal, destinado às mulheres pobres, negras e mulatas.

No final do século XIX e começo do XX, chegaram no Brasil numerosas congregações provenientes da Europa e fundaram-se também outras. Contam-se entre as primeiras: Filhas da Caridade, São José de Chambery, Dorotéias e Filhas de Maria Auxiliadora. Tratava-se, então, de um tipo de vida religiosa surgido na Europa no século XIX, em meio à confluência de fatores políticos, sociais e religiosos da época.

Fugir da onda laicizante na Europa, propagar e manter a fé nas colônias, levou as congregações a partir para o Novo Mundo. Várias delas acompanharam o movimento migratório de seus países, principalmente Itália e Alemanha, e estabeleceram-se no sul do Brasil.

Superadas as primeiras dificuldades para sua adaptação e as resistências por parte de setores liberais da sociedade, as congregações religiosas femininas afirmaram-se pela multiplicação de seus quadros e o desempenho de sua função social, como instituições de serviço público.

Em meio à falta de equipamentos, com o fim da escravidão e o processo de urbanização, foram abertas obras assistenciais como as Santas Casas, asilos e orfanatos, necessidades da época, que acolhem crianças abandonadas, doentes, idosos, leprosos, cegos e acidentados, grupos colocados à margem e esquecidos, inúteis para a produção capitalista e ignorados pelo clássico Estado liberal não intervencionista. Para essas necessidades

“desabrochou a solicitude e misericórdia da alma feminina consagrada na religião” (Beozzo, 1983:104).

Rosado Nunes (1986,199-200) observa que cuidar de doentes, de crianças abandonadas, dar abrigo aos velhos, consolá-los em suas aflições era o cotidiano de muitas irmãs. Nesse tempo, com estradas difíceis e comunicação impossível, religiosas espalharam-se por grande parte do país, instalando-se em áreas distantes onde ofereceram seus trabalhos. Dias em barcos frágeis ou em lombos de burro as conduziam, impulsionadas pelo seu ideal.

Um aporte especial foi dado pelas religiosas na área da educação. Vencidas as dificuldades e resistências das primeiras décadas, por parte de grupos liberais, a partir do projeto articulado por Dom Leme, os colégios católicos alcançaram um grande desenvolvimento, favorecidos pelo Estado. A ação da Igreja, em aliança com o Estado, visava à manutenção da ordem estabelecida. Mediante a educação cristã dos filhos das camadas média e alta da sociedade, esperava-se que, no futuro, remediassem as necessidades das camadas populares. As congregações religiosas acompanharam este processo como parte da instituição da Igreja, dentro de uma cosmovisão que considerava a ordem social estabelecida como natural e, desta forma, querida por Deus (Rosado Nunes,1986:199).

O papel das mulheres nas congregações religiosas femininas no século XIX, constituiu-se no contexto de laicização do Estado e do fortalecimento institucional da Igreja, empreendido com a romanização⁹. A convocação das mulheres por parte da Igreja é vista como estratégia para a manutenção da ordem e como resistência contra os ideais liberais, através do fortalecimento dos valores femininos na família.¹⁰ A multiplicação de fundações de congregações religiosas femininas, contudo, ocorria no momento em que emergia a subjetividade feminina, quando as mulheres conseguiam um maior protagonismo na sociedade, engajando-se no mundo do trabalho e na reivindicação de direitos. Biase (1995) entende que essas mulheres exerciam um protagonismo, a partir da religião, como uma necessidade de ser e agir, de empenhar-se e de influenciar os fatos.

Por um lado, ele (o protagonismo) é o sinal de uma mudança e de uma evolução nas expectativas femininas, concomitantemente com a que se exprime no ‘efeito’ feminista; por

⁹ Entende-se por romanização o processo de reforma empreendido pela Igreja Católica em decorrência de sua separação do Estado. Este movimento visou ao fortalecimento da Igreja colocando-a numa maior dependência da Sé Romana, reforçando a autoridade da hierarquia, trabalhando a formação de seus quadros, e desenvolvendo novas estratégias de ação. As Congregações religiosas foram solicitadas para colaborar nesse movimento (Azzi, R. 2000:16-17).

¹⁰ Para compreender melhor este processo no Brasil, ver Rosado Nunes, M.J.F. *Mulheres e catolicismo no Brasil: uma questão de poder*, José J. Queiroz et al, Interfaces do Sagrado em vésperas de milênio, São Paulo, CRE/PUC e Olho d’água, 1996. Ver também BESSE, Susan K. *Modernizando a desigualdade*. Restauração da ideologia de gênero no Brasil 1914-1940, São Paulo, Edusp, 1999.

outro, funciona, muito mais, como lugar de incubação de um protagonismo feminino, também civil, do que como obstáculo a ele. Isto parece devido, ao mesmo tempo, à força que assume o chamado religioso, desde a origem, e ao seu entrelaçamento com as razões materiais, ligadas às transformações sociais, que impelem as mulheres a assumir, em primeira pessoa, novas tarefas históricas, a desenvolver novas capacidades (Biase,1995:160).

Construção interna da Vida Religiosa Feminina tradicional

Visto em grandes linhas o contexto, a função e o significado da Vida Religiosa Feminina que se consolidou no Brasil, interessa principalmente para este trabalho observar a organização das congregações, focalizando como se constrói a relação entre seus membros e as concepções que as sustentam, para identificar melhor as mudanças pelas quais passam atualmente.

Num estudo sobre a construção da identidade do ser freira, Grossi (1987) descreve características do modo de ser da VR considerado tradicional, a partir de pesquisa feita numa congregação religiosa¹¹. A autora observa como jovens que dizem sentir-se “chamadas por Deus” sentem-se também fascinadas por vestes, construções e obras, pelo mistério que envolve modos de vida separados do “mundo”, tecidos por rituais, regras e normas coletivas que levam à renúncia, à entrega, aventura e ao compromisso. Humilhações, privações, provas e sofrimentos no processo de iniciação à Vida Religiosa são parte dos rituais que servem para homogeneizar os membros que, desta forma, mostram se conseguem pertencer ao conjunto do grupo. Um grande investimento afetivo cria laços que unem as pessoas entre si e com a hierarquia, como entre mãe-filha. As instâncias de decisão na Congregação estão com as superiores de comunidades ou daquelas com cargos à frente de hospitais, colégios e outras obras. Geralmente exercem esses cargos as que detêm o poder da palavra, as intelectuais do grupo. A possibilidade de levar uma vida independente é inconcebível para essas mulheres (1987:74). Pelo voto de obediência entregam seu destino a Deus e obedecem sem questionar. As regras de organização são claras, cada uma sabe qual o seu lugar. Os interesses coletivos são reforçados à custa dos individuais, o que leva a construir uma identidade única, comum (1987:80). Essa identidade única não se expressa em todas as manifestações da vida. Como a

¹¹ Não obstante as mudanças introduzidas pelo Concílio Vaticano II, muitas congregações vão se adaptando lentamente às mudanças e vivem uma certa fragmentação mantendo formas de vida renovadas e conservadoras, como é o caso da congregação pesquisada por Pilar M. Grossi. A referência aqui é aos traços de VR que se mantém como anteriores à renovação conciliar.

própria autora diz, freqüentemente, se reproduz nos conventos o *estatus* vivido na família de origem, que normalmente se mantém, como no caso das que ingressam na congregação com um grau mais avançado de estudos (1987:84).

Em seu artigo “Freiras no Brasil” Rosado Nunes (1997) resume o que entende ser o modo de viver e pensar das freiras, no que considera quadros tradicionais de Vida Religiosa anteriores ao Concílio Vaticano II¹². A “separação do mundo” – ou *fuga mundi* como os antigos monges denominavam, fundamenta a organização da Vida Religiosa. Em virtude disso, negam-se valores, comportamentos e normas comuns na sociedade. Outros costumes e comportamentos distintos daqueles “do mundo”. Modos de vestir, o silêncio, recolhimento, obediência e penitências criam um mundo à parte, cheio de mistérios. Os mesmos locais, como colégios, hospitais, orfanatos e asilos, são, ao mesmo tempo, lugares de trabalho e moradia da comunidade. Rosado Nunes entende que a organização interna desses grupos se assemelha à de “instituições totais”, característica de locais de residência e trabalho, que abrigam indivíduos em situações semelhantes e que vivem separados do conjunto da sociedade durante um tempo considerável e tem uma vida fechada e administrada formalmente (1997:497).

Rezende (1999) contesta essa visão da VR, mesmo reconhecendo que é dominante e que há fundamentos para julgá-la assim a partir do que considera um olhar de fora¹³. Na bibliografia por ela pesquisada encontra dados sobre as congregações religiosas femininas desse tempo que contradizem a visão de uma VR homogênea, estável e isolada da sociedade. As congregações fundadas a partir do século XVI, que inauguram o estilo de VR ativa que haveria de alcançar grande desenvolvimento no século XIX e XX, diferem umas das outras de acordo com o país de origem; ou por terem sido fundadas por homens da hierarquia ou por mulheres; por terem um estatuto jurídico de direito diocesano ou pontifício; pelo tipo de ação apostólica a que se destinam.

Seu isolamento também pode ser questionado segundo Rezende. Tipos de ação desempenhados pelas freiras colocam-nas em contato direto com a clientela que atendem e suas famílias nas escolas, hospitais, orfanatos e ambientes sociais de onde provinham as alunas, os doentes, os órfãos etc. Contatos também eram estabelecidos com funcionários e autoridades públicas que supervisionavam os seus centros.

A visão de internalização de um discurso legitimador de práticas de penitência e humilhação voluntárias é problematizada. Rezende entende tratar-se de uma questão de

¹² Um trabalho mais desenvolvido encontra-se em sua obra “Vida Religiosa nos Meios Populares” (1985)

¹³ Ela refere-se a outros estudos sobre Vida Religiosa citados em seu estudo: Codina, Victor; Cevallos, Noe. *Vida Religiosa: História e Teologia*, Petrópolis, Vozes, 1987, p.64-65.

sentido, como o compreende Weber. Este sentido muda à medida que há uma resignificação da ascética conventual, que passa a ser entendida como opressão (Rezende, 1999:31). Para Rezende, a vivência de práticas de repressão e auto-repressão de desejos, impulsos e necessidades, assim como a aceitação de formas de vida e trabalho que contrariam desejos e aspirações pessoais, não era sentida, em seu conjunto, como “algo negativo que não deveria ser assim, mas como um caminho positivo de libertação e de transformação pessoal...” (Rezende,1999:32). O caráter “sagrado” presente em tudo, considera Rezende, não é atribuído “às coisas em si”, mas se trata da significação dada aos meios como o silêncio, hábitos, rezas para o fim sagrado de serviço a Deus, ao próximo e à missão.

A autora discute o uso da categoria “instituição total” de Erwin Goffman para interpretar o estilo de organização interna naquele tempo. Entende ser inadequada para compreender como se dão as relações sociais na organização da VR. A separação radical entre os que detêm o poder na instituição e os internos, não se encontra na VR. Na realidade, as autoridades nas congregações religiosas de vida ativa são eleitas pelas próprias irmãs, por tempo e com possibilidades de reeleição limitadas. Exercido seu mandato, elas passam a ser membros comuns do grupo (Rezende,1999:34).

Outros traços daquela época podem ser analisados mediante o conceito de “instituição disciplinar” de Michel de Foucault. Para Rezende, a disciplina foi estratégia que organizou o cotidiano das relações na VR naquele período. Todos os movimentos da vida eram regulamentados, determinando o que cada uma devia fazer, onde e quando (Rezende,1999:35). Tudo era detalhadamente previsto e ritualizado. Por um lado, o que fora a disciplina conventual¹⁴ secularizava-se então e era aplicado para tornar os corpos dóceis, “incrementar e otimizar a produtividade de indivíduos e coletividades assim como sua sujeição ‘pacífica’ aos interesses e objetivos da instituição” (1999:36). Por outro lado, torna os corpos dos indivíduos mais fortes, capazes e úteis. Este caráter moderno disciplinar acrescentava-se ao sentido da ascese monástica e influenciava a VR ativa. Uma de suas manifestações expressava-se na forma como se dava o poder na VR, quando os próprios

¹⁴ Foucault diferencia a disciplina monástica pré-moderna daquela que passa para o conjunto da sociedade influenciada pela primeira. “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 eremitas do deserto para levar à santidade pessoal, prolongam-se nas comunidades cenobíticas inicialmente, com o mesmo sentido, acrescido da necessidade de manter a comunidade unida e pacífica” (Rezende, 1999:36, apud Foucault).

membros aderem à disciplina e aos fins da instituição. “...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” (Rezende,1999:36).

A busca de perfeição e santidade, unida à eficácia da disciplina, permitiu excepcional qualidade e sucesso na realização do serviço das pessoas, trouxe poder à instituição e reforçou as razões de adesão e sujeição de seus membros. Dentro da concepção foucaultiana, na qual o poder se configura de maneira instável, como jogo de poder, não só a instituição, mas os indivíduos e suas formas de ação são potencializados. A forte estruturação desta configuração coloca-se em contradição com o ideal comunitário, inseparável do sentido da VR. Rezende entende também que numa coletividade como a VR, em que a disciplina e a própria estrutura são legitimadas por um forte espírito religioso, contradições assim “geram necessariamente tensões, ações e resistências, estimulam o jogo de poder e o dinamismo que ele produz”. Nesse sentido, conclui Rezende, a organização disciplinar foi, paradoxalmente, mais um fator que predispôs à mudança (1999:37).

Faltam pesquisas em profundidade que permitam uma maior aproximação ao que seria o modelo de VR que se consolidou no Brasil na primeira metade do século XX. Muitas de suas características, porém, ficam claras nos ensaios acima apresentados. Trata-se, por um lado, de um modo de vida religioso fortemente institucionalizado, sob concepções de vida pré-modernas, mas inserido, ao mesmo tempo, numa sociedade moderna em pleno desenvolvimento industrial, atravessada por rupturas e alianças institucionais entre Estado e Igreja; entre grupos sociais inovadores e conservadores, principalmente em relação aos papéis e lugares tradicionais da mulher. Por outro lado, tem-se a emergência da subjetividade feminina na sociedade, com suas múltiplas manifestações, também no protagonismo religioso e seus caminhos de acesso a novas formas de protagonismo, que se encontra em germe. Se, como afirma Biase (1995:169), na origem deste modelo de vida coletiva encontram-se mulheres com determinação interior, capacidade de enfrentar obstáculos e com um projeto próprio, elaborado e verificado, vivendo uma filia feminina que dá lugar à formação de núcleos estáveis de companheiras e aponta um complexo caminho rumo à cidadania moderna, de outro, esse mesmo ideal leva essas mulheres a cair nas malhas de uma conjuntura social e eclesial¹⁵ que normatizou e adestrou – e mesmo fortaleceu - seus corpos e suas almas para a realização de suas metas, onde as mulheres, só secundariamente eram levadas em conta. Uma

¹⁵ Em 1917, a revisão do Código de Direito Canônico introduziu restrições para as religiosas, reforçando seu afastamento do mundo, por exemplo. As constituições das congregações tiveram que ser revistas e corrigidas. Nas décadas de 20, 30 e 40 continuaram recebendo advertências nesse sentido (Wittberg,1994:40).

aproximação maior à complexidade desse movimento pede uma pesquisa ampla que ainda está faltando.

Fica claro, entretanto, que se forjou nessa época uma identidade que priorizava o institucional sobre o pessoal, o jurídico sobre a reflexão e a homogeneidade sobre a diferença. Por trás dessa homogeneidade, porém, ocultavam-se diferenças de classe, gênero e raça, consideradas direitos naturais diferenciados, que assim se justificavam e se instituíam. Por dentro da própria estrutura e, contraditoriamente, gerava-se a chegada de outro momento favorecido pela força de membros das congregações que acompanhavam as mudanças em curso e pelas possibilidades que lhes foram dadas dentro do contexto social e eclesial.

Mudanças na segunda metade do século XX

Contexto social

A partir da década de cinquenta, a construção da VR desenvolvida então foi confrontada pelas mudanças ocorridas na sociedade e na Igreja. Desdobramentos da segunda guerra mundial tiveram impactos também no Brasil. A incipiente industrialização da primeira metade do século tinha avançado e colocado em cena novos atores no mundo urbano, tais como, a classe média, setores ligados à burocracia civil e militar e o proletariado em formação. A rápida expansão do capitalismo nos países do norte após a segunda guerra mundial era acompanhada pela busca de desenvolvimento nos chamados países do terceiro mundo. Entra um acelerado processo desenvolvimentista de corte capitalista na indústria e no campo, que lesava o operário e o camponês e provocava um intenso êxodo rural e o conseqüente “inchaço” das áreas urbanas. A guerra fria organizava em dois blocos a economia e a ideologia.

O Brasil ingressou num processo de redemocratização condizente com os princípios democráticos do mundo ocidental alinhado com Washington. Por um lado, isso introduziu uma ampla campanha anticomunista utilizada para adiar reformas sociais de base. Por outro lado, no final dos anos 50 e início dos anos 60, o espaço democrático permitiu o surgimento de crescente consciência crítica e ampla mobilização das classes populares pedindo reformas profundas. Grupos de classe média e estudantes, junto a setores populares, mobilizaram-se, tanto no campo quanto na cidade, dando lugar a organizações como Ligas Camponesas, sindicatos, Movimento de Educação de Base (MEB). Esses movimentos acabariam entrando

em choque com as elites do poder econômico e político, levando ao golpe de 64. O golpe acomodou o sistema jurídico-político para facilitar a expansão de um modelo de capitalismo dependente, colocou freio à efervescência política da sociedade civil, controlando a formação do proletariado e do campesinato que, junto com setores da classe média, se tornavam forças expressivas no cenário nacional (Rosado Nunes,1985:116-117).

Contexto eclesial

Colaboração e conflitos estão presentes no complexo jogo de forças que movem a política e a Igreja Católica na história do Brasil. Conter o avanço de idéias liberais e socialistas foi responsável pelas relações que se criaram já na primeira metade do Século XX. Fazer frente a outras religiões e restaurar a cristandade estavam também entre os interesses da Igreja. O historiador Azzi percebe, numa parte significativa do episcopado, uma certa capacidade de amoldamento à conjuntura brasileira; sempre que possível, bispos se adaptaram às condições históricas dessa conjuntura. Esse autor entende que as transformações de ordem sócio-cultural, política e econômica mobilizaram a Igreja para dar respostas novas e que, nas décadas de 50 e 60, a Igreja estava preocupada com o avanço das ideologias socialistas e marxistas entre as classes populares e liberais, mas também com as tendências do capitalismo que lesavam a população pobre (1994:142). Löwy vê o fenômeno de mudança da Igreja nos anos cinquenta e sessenta como a continuação da busca, por parte da Igreja, de manter sua influência na sociedade, mas observa também que há, por parte dos atores sociais, um engajamento a favor das classes populares (às vezes com o risco da sua vida) que toma a forma de uma verdadeira conversão (1991:31-32).

Rosado Nunes destaca o caráter singular da Igreja que, mesmo sendo instituição social, tem seu estatuto fundante no caráter carismático, desenvolvendo, ao longo da história, uma constante tensão entre as necessidades de preservação da instituição e a dinâmica que vem do carisma. A maior aproximação de um ou do outro lado obedece, em parte, aos contextos sociais em que a Igreja está inscrita e, em parte, às necessidades da própria instituição (1985:79).

O contexto sócio-eclesial da época colocava condições para a saída da rígida uniformidade do período anterior e abria espaço para uma pluralidade que permitia com que grupos dentro da Igreja se engajassem em compromissos de renovação. Movimentos urdidos e abafados na primeira metade do século XX, que prepararam o Concílio Vaticano II, emergiam de maneira legítima e encontravam um solo fértil na realidade brasileira da época

(Freitas,2004:19). A abertura por parte da Igreja frente às mudanças que estavam ocorrendo junto aos governos populistas e suas políticas de desenvolvimento, colocou condições para o surgimento de outras dinâmicas que possibilitaram mudanças. A colaboração em projetos junto ao governo levou a Igreja a interessar-se pelos problemas sociais e econômicos. Grupos de leigos e clero entraram em contato com movimentos populares e idéias de esquerda. Mesmo se a Igreja atuou dentro de uma ótica liberal reformista, esses grupos engajados, sensibilizados com a agudeza dos problemas sociais e menos comprometidos com as esferas de poder, foram canais para a entrada de outra mentalidade na visão das camadas populares, chegando a influenciar alguns bispos.

Teixeira (1988), no estudo sobre *A gênese das CEBs no Brasil*, descreve vários movimentos pioneiros dos novos rumos da Igreja. Referimo-nos a alguns, pelos elementos de transição que representam no processo de mudança da Igreja e da Vida Religiosa neste período.

Em Natal, a partir de 1948, iniciaram-se atividades sistemáticas para combater a miséria e o subdesenvolvimento, dando lugar ao que veio se chamar o Movimento de Natal. Para sanar os problemas foram colocadas três grandes metas: “A educação de base, a transformação das estruturas políticas, sociais e econômicas e a educação religiosa das populações carentes” (Teixeira,1988:62). O envolvimento por parte da Igreja junto aos programas populistas de desenvolvimento visava neutralizar movimentos de esquerda, mas levou também a tomar posições contra a exploração causada por proprietários e autoridades.

Movimentos leigos, como a JUC (Juventude Universitária Católica), ACO (Ação Católica Operária) e o MEB (Movimento de Educação de Base) a AP (Ação Popular) desempenharam um papel fundamental para a tomada de consciência e a mudança de lugar social que a Igreja começara a fazer. Algumas congregações religiosas também se envolveram de maneira tímida e, em alguns casos, assumindo um certo protagonismo (Freitas,2004:19). Agentes provenientes do mundo estudantil e da burguesia engajaram-se nos programas desenvolvidos pela Igreja, orientados pelo compromisso com a fé. Em contato com as situações de miséria, pobreza e opressão das camadas populares, passaram a questionar a estrutura injusta da sociedade e a comprometer-se com a sua transformação o que levou a forçar as fronteiras da doutrina social da Igreja. Esta tinha um caráter mais reformista que de transformação estrutural. Resumindo uma detalhada descrição da Ação Católica, Teixeira diz que ela “Abriu o espaço para uma participação social e política dos cristãos”; introduziu o método: ver, julgar e agir, orientando o discurso e a prática religiosa no sentido de uma crítica

transformadora; militantes da JUC e JEC e, junto com AP, fizeram com que a relação entre fé e política se impusessem como fundamental para a prática dos cristãos (1988:94-95).

A experiência com o MEB seria uma espécie de exercício para o parto da Igreja popular que frutificou anos depois nas CEBs e nos projetos pastorais e sociais. Com relação ao MEB, Mainwaring reconhece que foi a primeira grande tentativa da Igreja de desenvolver uma pastoral transformadora junto às classes populares, invertendo a exclusão do povo da tomada de decisões (1998:89).

Movimentos internos à Igreja, envolvendo mais diretamente a VR, contribuíram ainda para a renovação tais como: Movimento por um Mundo Novo, Movimento Litúrgico, a experiência de catequese popular de Barra do Piraí. Esta consistia em preparar leigos para o ensino religioso. A experiência de Nísia Floresta foi pioneira para a pastoral das CEBs. Um grupo de religiosas assumiu o trabalho pastoral que interligava religião e necessidades sociais da comunidade.

Incentivo da Igreja Universal: O Concílio Vaticano II

O apoio aos movimentos leigos, assim como as posturas assumidas por bispos brasileiros e padres diante da conjuntura sócio-política e econômica, encontrou apoio nos novos rumos da Igreja universal nesse tempo. A abertura do pontificado de João XXIII e a convocação do Concílio Vaticano II (1962-1965) foram fundamentais para esse incentivo. Acolhendo o movimento de renovação que já fermentava em vários setores da Igreja, o Concílio entrou em diálogo com a modernidade e repensou a atuação da Igreja nos novos tempos. Constituiu-se assim num dos marcos mais importantes na história do catolicismo dos últimos séculos. Entre as mudanças que trouxe e que se estenderam para o mundo todo¹⁶, apontamos apenas algumas: concepção de Igreja como Povo de Deus; revisão da formação hierárquica de governo e incentivo à colegialidade; abertura ao mundo, acolhendo a bondade e o sentido salvífico das realidades temporais; ênfase na vocação de cada cristão, chamado à santidade pelo batismo; a valorização da missão dos leigos dentro da Igreja e a aproximação das Igrejas da Reforma.

Para muitos observadores, o Concílio foi mais um evento europeu que latino-americano, embora desse um impulso para avançar nas mudanças que estavam em curso na América Latina. A questão dos pobres, emergida a partir das Encíclicas de João XXIII – *Mater et Magistra* – e de Paulo VI – *Populorum Progressio* –, ao abordar as questões da

¹⁶ Mainwaring aponta a força que tem a Igreja ao incorporar novas tendências e legitimá-las, fazendo com que se tornem hegemônicas, ajudando a determinar práticas pastorais no mundo inteiro (1989:63).

pobreza, ofereciam à Igreja do Continente Latino-Americano e do Caribe a chave que completava o Concílio Vaticano II.

Medellín e Puebla

A confluência de movimentos vindos da base e da hierarquia deu o impulso para as mudanças na Igreja Latino-Americana nesse tempo. Bispos, padres e religiosos participavam ativamente no processo. Löwy destaca a atuação de religiosos e religiosas de algumas congregações pela natureza protestatória de sua ação, pela relativa autonomia em relação à hierarquia da Igreja e pelo nível de formação. Chama a atenção para religiosos estrangeiros provenientes de alguns países, que foram particularmente sensíveis aos problemas da pobreza do Terceiro Mundo e foram enviados para as áreas mais distantes e pobres onde a Igreja tradicional estava menos presente (1991:34-38). O diálogo das bases com a hierarquia permitiu que acontecessem mudanças institucionais. Sem esse diálogo, grupos com posturas mais avançadas teriam ficado isolados sem o apoio da instituição (Mainwaring, 1998:94-95).

O CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano), criado em 1955, possibilitou o encontro das Igrejas da América Latina e contribuiu para criar uma rede de articulação e solidariedade continental. Abre-se espaço para as conferências episcopais. A 2ª Conferência do Episcopado Latino-Americano – Medellín (1968) - fez a ponte entre o Vaticano II e a situação da América Latina. Esta conferência foi articulada pelo CELAM já no fim do Vaticano II. Seria o marco de uma Igreja que tomou o impulso para pronunciar-se a partir de si mesma, sensível à situação do povo latino-americano. Para Beozzo, Medellín refez o Concílio Vaticano II e, em muitos pontos, deu um passo além. Foi nessa conferência que emergiu a importância das CEBs em que se fez o primeiro esboço da TdL e se aprofundou a noção de justiça e paz relacionada aos problemas da dependência econômica, o que colocou o pobre no centro da reflexão (1996:117-118). Também para Campos, Medellín é a fonte na qual bebem as CEBs, a TdL, religiosos (as) inseridos (as) nos meios populares, o acompanhamento do povo em sua religiosidade popular e, mais ainda, em sua promoção social. A partir de Medellín acontece algo novo no caminhar da Igreja Latino-Americana. Algo que é mais próprio daqui e uma melhor resposta pastoral ante a religiosidade do continente (1998:69-70).

Medellín fez uso da metodologia: 'ver, julgar e agir': tomar conhecimento dos fatos, confrontá-los com a Palavra de Deus e da Igreja para depois, partir para a ação. A análise da realidade parte do lugar dos pobres, das situações de injustiça na conjuntura da América

Latina. Finalmente, fez um apelo para a práxis, como forma de anúncio. “Esta ação cresceu e se enraizou nos setores populares através das comunidades de base e de um compromisso crescente da Igreja com os pobres e com os que sofrem” (Beozzo,1996:124). A assessoria de especialistas, teólogos e cientistas foi também fundamental neste acontecimento da Igreja.

Na trilha de Medellín aconteceu Puebla (1979). Sua preparação enfrentou maiores conflitos porque havia maior consciência das posições e rumos assumidos em Medellín e suas conseqüências. Puebla consolidou o impulso profético. A OpP, que estava em germe em Medellín, foi confirmada e proclamada como prioridade evangélica e o pobre foi colocado como agente de mudança. Constatou-se que houve empenho na OpP por setores da Igreja, assim como perseguições e vexames de vários tipos. Mesmo com a resistência, que já ocorria na época, pelo próprio CELAM e setores conservadores do episcopado brasileiro, Puebla aprofundou o compromisso da Igreja com o povo pobre e suas lutas.

A Igreja que opta pelos pobres no Brasil

Movimentos de base, apoio e incentivo do Vaticano, colegialidade entre as Igrejas ao nível da América Latina e, principalmente, do Brasil e uma conjuntura política e social favorável, são alguns dos fatores que gestaram uma Igreja mais próxima das classes populares. A CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) foi criada em 1952 e teve como secretário D. Hélder Câmara que, junto com um grupo de bispos considerados progressistas e apoiados pelo Vaticano deram um impulso à Igreja no Brasil. O *Plano de Emergência da Igreja no Brasil* (1962) e o *Plano de Pastoral de Conjunto* (1965) foram os primeiros instrumentos que contribuíram para isso. Mainwaring vê nesses planos uma ruptura explícita com as concepções de cristandade e, em que pese uma certa inclinação anticomunista, explicitavam reformas inovadoras tais como: melhor planejamento e coordenação pastorais, um papel mais ativo do laicato, a renovação paroquial, um sentido de comunidade mais forte, práticas episcopais menos autoritárias (1998:69).

Diante do golpe militar, a Igreja emitiu um manifesto contraditório, no qual apoiava as Forças Armadas por terem detido, a tempo, o avanço do comunismo, mas fazia críticas aos acusados, discordava das medidas repressivas e reivindicava justiça social (Mainwaring, 1998:102-104). Mas, diante do avanço dos problemas sociais no campo e da impunidade da grilagem de terras cultivadas, falsificação de documentos que levavam a cometer violências contra os camponeses, Bispos romperam o silêncio e lançaram documentos corajosos denunciando a situação. Seus títulos expressam a força de seu conteúdo: *Uma Igreja na*

Amazônia em luta contra o latifúndio, de D. Pedro Casaldáliga; *Eu ouvi os clamores de meu povo* (1973) escrito por um grupo de bispos e superiores maiores religiosos do Nordeste; *Marginalização de um povo, Y Juca Pirama – O índio , aquele que deve morrer, Comunicação Pastoral ao povo de Deus*. Estes documentos se distanciam da posição reformista que caracterizou a colaboração com o populismo, criticam abertamente o modelo econômico e se comprometem com a transformação radical da sociedade (Beozzo, 1996:62-64).

À medida em que a Igreja, principalmente a do Amazonas e a do Nordeste, enfrentava situações de violência, injustiça social e repressão, ela mesma se tornava vítima dos ataques militares. Não somente leigos que atuavam na Igreja, mas também bispos, padres, religiosos e religiosas sofreram vexames, torturas, expulsões e até, assassinatos. Em São Paulo, Dom Paulo Evaristo Arns assumiu publicamente a defesa dos presos políticos e denunciou as torturas. Bispos conservadores e moderados, que apoiavam o governo e exerciam liderança neste momento, foram mudando seu comportamento conforme o aumento da repressão. Eles não aceitaram a intervenção do governo dentro da Igreja e acabaram ficando do lado dos bispos progressistas, em defesa da autonomia e integridade institucional da Igreja¹⁷. Desta forma avançou o projeto de aproximação e compromisso maior da Igreja com os pobres. O conjunto de situações permitiu que se afirmasse, neste momento, o projeto liderado por setores progressistas da Igreja.

O projeto da OpP que estava em germe em Medellín, foi tomando forma e se amplia na década de setenta, até ser explicitado em Puebla. A partir do momento em que a Igreja se propõe estar presente no mundo, escutá-lo e buscar respostas, encontra-se com a realidade da pobreza que atinge a maioria do povo. Nessa perspectiva, descobre que sua missão é a da solidariedade com esse povo pobre. Nesse projeto, os pobres deixam de ser objetos da caridade para serem sujeitos de transformação social. A nova visão leva a Igreja a rever seu papel político nas obras assistenciais e nas escolas. Essas tinham como objetivo educar as classes média e alta nos valores cristãos para que depois resolvessem os problemas das classes populares. Nesse momento, sua ação se orienta para liberar-se dessas funções e preparar seus quadros para assumir novos papéis na dinâmica da OpP.

A pobreza passa a ser vista como consequência de estruturas injustas, onde reside o pecado estrutural. A Igreja sente o dever de denunciá-lo. Os pobres são vistos como vítimas de estruturas sociais injustas que é preciso transformar, mas também se reconhece neles um enorme caudal humano, cultural e religioso, em particular sua capacidade de criar novas

¹⁷ Uma descrição maior destes acontecimentos, ver Mainwaring, 1998:105-123.

formas de solidariedade. A metodologia pastoral se orienta também para escutar e aprender com os pobres. Estruturas participativas, como assembléias e conselhos de pastoral em vários níveis, são acionados para dar vida a essas propostas. A TdL se alimenta dessa experiência e as CEBs, com as diversas pastorais, constituem sua prática.

Teologia da Libertação

A TdL é uma produção teórica, original da América Latina, que se alimenta das novas práticas produzidas na Igreja do continente, especialmente no Brasil. Ao mesmo tempo em que brota das práticas, reflete sobre elas e passa a sustentá-las e legitimá-las. É uma teologia que privilegia a práxis como ato primeiro, para depois fazer a reflexão sobre ela como ato segundo. Utiliza as Ciências Sociais como instrumento para analisar a realidade e desvendar os mecanismos que produzem e reproduzem as situações de opressão na sociedade. Löwy enumera vários aspectos desta teologia entre os quais sua postura contra o capitalismo dependente como sistema injusto e pecado estrutural; a opção preferencial pelos pobres e a solidariedade com sua libertação; a luta contra a idolatria como inimigo da religião e contra a riqueza, o poder e as instituições que os mantêm; a libertação humana como caminho de salvação; a crítica da separação entre realidade humana e divina (1991:27-28).

Os estudos bíblicos são elaborados a partir de um método sociológico que procura entender os textos sagrados situados no contexto social de onde brotam. O livro do Êxodo, que narra a libertação da escravidão do povo hebreu da escravidão do Egito, torna-se paradigmático da libertação procurada neste momento: Deus escuta o clamor do povo, vê a opressão e desce para salva-lo.

Comunidades Eclesiais de Base

As CEBs são consideradas como o elemento fundamental na construção da Igreja dos Pobres. Surgem na década de sessenta, a partir da primeira experiência de Nisia Floresta, do estímulo do Plano de Pastoral Geral e de sua legitimação em Medellín, momentos imediatos que prepararam sua difusão pelo Brasil, na década de setenta. O processo interno de renovação que a Igreja vinha fazendo nas décadas anteriores e a conjuntura política e cultural da sociedade brasileira explicam sua gênese dentro de um processo histórico mais amplo.

Não há uma definição que possa abranger o que são as CEBs, dada sua heterogeneidade. Löwy as descreve como sendo:

Um pequeno grupo de vizinhos que pertencem a um mesmo bairro popular, favela, vila ou zona rural, e que se reúnem, regularmente, para ler a Bíblia e discuti-la à luz da sua própria experiência de vida. As CEBs fazem parte de uma diocese e têm ligações mais ou menos regulares com os agentes de pastoral: padres, religiosos e, sobretudo, religiosas. Pouco a pouco os debates e as atividades da comunidade se ampliam, geralmente com a ajuda do clero progressista, e ela começa a assumir tarefas sociais: lutas por habitação, eletricidade e água dentro das favelas, luta por terra, no campo. Em alguns casos, a experiência dessas lutas conduz à politização e à adesão de inúmeros animadores ou membros das CEBs aos partidos de classe ou às frentes revolucionárias (1991:46).

Nem sempre as CEBs nascem como conseqüência de um planejamento pastoral premeditado, mas contam com o apoio de bispos que acolhem e incentivam a renovação presente na Igreja, convocam agentes de pastoral para essa missão, estimulam a participação dos leigos, o respeito aos valores, cultura e religiosidade do povo pobre e procuram saídas para a situação de opressão em que ele vive.

A presença dos agentes de pastoral vai ser fundamental, tanto no começo da sua formação, como na animação e acompanhamento. Esses agentes podem ser padres, leigos e, principalmente, religiosas como o faz notar Löwy. Círculos Bíblicos, grupos de novenas, clubes de mães, grupos de catequistas e pastorais como a operária, da moradia, da saúde, das mulheres, da juventude, da terra, entre outras, formam o tecido de uma multiplicidade de relações e organizações que ligam as situações concretas do cotidiano com a política, integrando o religioso e o social. Em muitos casos, surgem lideranças que, a partir do trabalho de conscientização, darão lugar à formação de movimentos sociais, assim como a partidos e sindicatos, ou servirão de apoio às iniciativas tomadas por estas entidades.

Essas estruturas realmente alcançaram o povo e constituiriam uma novidade para a política do Brasil. Quando o Estado reprimia os movimentos populares, associações e sindicatos, as CEBs tornaram-se os espaços onde as pessoas podiam reunir-se para tratar dos problemas sociais, organizar-se e formar uma consciência crítica sobre o que acontecia. Num momento em que todas as organizações políticas eram coagidas pelo Estado, as CEBs gozavam de autonomia. Dentro de uma tradição elitista, elas desenvolviam uma participação igualitária (Mainwaring, 1989:200). Esse mesmo autor observa que, na maioria das CEBs, não houve uma politização sofisticada, salvo em regiões industrializadas como São Paulo e Nova Iguaçu (1989:228). A contribuição das CEBs ajudou a introduzir práticas sociais voltadas para a participação por meio de métodos democráticos. Elas colaboraram também para o fortalecimento dos movimentos populares em todo o Brasil.

Löwy também observa que, apesar do 'basismo' que predominava, as CEBs com seus militantes forneceram o tecido sobre o qual foram construídas as unidades de base dos novos movimentos sociais e políticos que antecederam o que se chamou 'a abertura' do regime militar (1991:57). Foi com o apoio das CEBs que a CUT, a nova confederação sindical de luta de classes, pôde se organizar em torno de dez milhões de trabalhadores urbanos e rurais, e conquistar a hegemonia no movimento sindical durante a redemocratização parcial do país, enquanto o PT, o novo partido operário portador de uma perspectiva socialista, ganhou centenas de milhares de membros e milhões de eleitores.

Ainda algumas pastorais sociais somavam aos empreendimentos das CEBs. A Pastoral da Terra que olhava para numerosos camponeses espalhados pelo Brasil – posseiros, peões, arrendatários, colonos e bóias-frias – grupos que trabalhavam a terra mas, sem direito à posse, viam-se ameaçados e expulsos, até com ações violentas e assassinatos, principalmente com expansão dos grandes projetos agropecuários apoiados pelo governo, na área da Amazônia Legal. Esta pastoral daria lugar à CPT (Comissão Pastoral da Terra) no fim da década de sessenta. Teve seu início na região amazônica e logo se estendeu pelo Brasil.

A CPT, iniciada em 1975, passou a oferecer serviços de apoio aos camponeses para fazer valer seus direitos, denunciar as injustiças, orientá-los para formar sindicatos, oferecer cursos e elaborar publicações populares, com uma formação que une a mensagem de fé com a política. A CPT deu impulso às organizações que se seguiram no campo para a defesa e aquisição da posse da terra em meio a constantes conflitos, repressão e mortes de lideranças (Mainwaring,1989:201).

O CIMI (Conselho Indigenista Missionário) criado em abril de 1972 e ligado à CNBB nasceu como resposta à preocupação dos agentes de pastoral que trabalhavam com os indígenas e perceberam a necessidade de respeito pela cultura, procura de canais para a participação dos indígenas na busca de soluções para seus problemas, a preocupação com tratamentos de discriminação e racismo de que foram e continuam sendo vítimas ao longo da história e das péssimas condições de vida de muitos deles.

A apreciação positiva da cultura indígena por parte do CIMI e suas tentativas de evitar a doutrinação dos índios representam uma ruptura radical com o trabalho pastoral anterior. Um documento declarava: 'Os índios já vivem, intensamente, a Boa Nova. Portanto, deveríamos ver neles, segundo São Paulo, o ativo 'Deus Desconhecido'. O missionário deveria evitar atitudes dominadoras colonialistas. Nossa missão não é a de manter ou a de modificar, mas, sim, a de respeitar os índios (Mainwaring,1989:201).

O CIMI assume, entre outras, as funções de prestação de serviço social e jurídico e a abertura de caminhos para uma participação, promovendo ações políticas, diálogo com o governo, reivindicação na demarcação de suas terras, reivindicação do respeito de ser índio e uma aculturação que respeite seu processo. Segundo Beozzo, a mais bela flor da atividade do CIMI foi promover assembléias dos chefes indígenas como meio para o índio tornar-se ator de sua libertação (1993:127).

O Movimento pelos Direitos Humanos iniciou-se quando D. Paulo E. Arns enfrentou a onda de violência causada pela repressão militar. Diante do vácuo político que existia depois de terem sido abafados a oposição e os movimentos populares, D. Paulo E. Arns assumiu “ser voz dos que não têm voz”. Ele contou com o apoio de outros bispos, das bases populares da Igreja Católica e de outras Igrejas, assim como com setores liberais da sociedade dando lugar ao movimento de defesa dos direitos humanos. A celebração dos funerais de Wladimir Herzog, militante do PCB e membro da comunidade israelita, foi uma demonstração de repúdio e uma denúncia apoiada por milhares de pessoas que acudiram ao culto na catedral da Sé.

A Igreja tomou consciência e amadureceu sua visão dos Direitos Humanos organizando, a partir daí, grupos que defendiam direitos como condições para a própria sobrevivência, emprego, salário, saúde, segurança e liberdade. Este movimento se estendeu por todo o Brasil.

Presença da mulher na Igreja

Quando a Igreja se volta para as bases e o povo pobre; quando convoca fiéis a participar e construir as comunidades de base, onde se procuram relações igualitárias, as mulheres são a grande maioria que se engaja neste projeto. As CEBs são formadas, principalmente, por mulheres.

A convocação dos fiéis para tornar-se sujeitos de sua história, saírem de sua condição de opressão e enfrentar os problemas da pobreza, favoreceu uma participação maior das mulheres dentro da Igreja e da sociedade. Assumir funções de liderança nas atividades religiosas das comunidades; participar de um trabalho intenso de formação e conscientização; participar de clubes de mães; organizar-se para reivindicar água, luz, transporte, creche, moradia, preço acessível para os produtos; apoiar greves... , todas estas ações estimularam e legitimaram outras possibilidades para as mulheres em relação ao que lhes permitia o espaço doméstico. Elas mesmas reconheceram o papel da Igreja nas mudanças que aconteceram em

suas vidas. A participação “nas lutas” abriu para elas novos horizontes, permitiu novos contatos, e mesmo chegou a desestabilizar relações familiares tradicionais. Rosado Nunes afirma que “o alargamento das possibilidades de participação social das mulheres das classes populares no Brasil, nos últimos vinte anos, deve-se, em grande parte, à ação junto a elas, do setor eclesial identificado com a TdL e reconhecido como progressista” (1996:62-63).

De fato, as CEBs romperam com a visão tradicional hierárquica e estimularam a participação, o que levou as mulheres a desenvolver sua autonomia, a aprender a reivindicar seus direitos e a sair da sua submissão e docilidade tradicional (Machado e Mariz,1999:76).

O fato de a religião fazer parte do mundo feminino e a Igreja Católica, neste tempo, unir a fé ao compromisso social, facilitou essa mudança. Clubes de mães foram, dentro das comunidades, uma organização importante para articular as mulheres nos bairros. Trata-se de uma organização que engrandece e vai além das relações familiares estabelecidas. Clubes de mães foram focos de organização de vários movimentos sociais, como a luta por creches e o movimento pelo custo de vida (Alves,1988:24).

As mesmas autoras citadas acima apontam que os papéis desempenhados pelas mulheres nesses espaços não transcenderam o gênero. A campanha da Igreja para a libertação dos pobres se dirigiu ao laicato em geral, não à libertação da mulher com sua problemática específica. Nesse tempo, a questão da mulher foi vista como fazendo parte do conjunto do sofrimento da sociedade global. Juan Luis Segundo, em entrevista a Elsa Tamez, expressa que o problema da mulher não é desconhecido para a TdL, mas que “há um reconhecimento por parte de homens e mulheres de que a prioridade na libertação da sociedade em que se vive é condição para que se possa, verdadeiramente, levantar o problema da opressão da mulher dentro dessa sociedade” (1989:14-15).

Para Drogus (s/d), o tratamento dos temas de gênero pela TdL foram moldados por uma análise de classe da sociedade e coloridos por um biologicismo compatível com os papéis tradicionais. Não se questionam as estruturas familiares responsáveis pela opressão das mulheres e seu lugar de subordinação. A opressão é explicada em função dos problemas econômicos ligados aos papéis tradicionais como dificuldade para alimentar os filhos, problemas de infra-estrutura no bairro, necessidade de creche e escola para os filhos e outras necessidades em função da vida familiar e da comunidade. Para Alves (1988) também, a contribuição das mulheres para a mudança se dá através dos papéis femininos. Esta mentalidade está muito presente quando o tema da mulher é cantado, celebrado, reconhecido e exaltado em cantos, encontros e celebrações.

Dada a primazia das questões sociais e políticas nas CEBs, temas ligados à vida privada não encontraram espaço (Machado e Mariz,1997:75). Assuntos como sexualidade, contracepção não são considerados válidos para serem tratados, porque seriam decorrentes das condições gerais do sistema social injusto. Alvarez (1988:33) e Rosado Nunes (1996:62) apontam, assim, os limites para a libertação das mulheres dentro do espaço eclesial. A nova mensagem de participação igualitária coexiste com a velha dos papéis das mulheres ligados, exclusivamente, à maternidade e à família, o que coloca limites para as mulheres e inibe sua habilidade para uma participação como igual na vida da comunidade.

Outro limite refere-se às esferas de poder. Observa-se como as mulheres são a maioria que trabalha na base e que participa nas reuniões freqüentes da comunidade mas, quando se trata de assuntos de liderança e de representar as comunidades em instâncias superiores, o número de mulheres diminui, enquanto o de homens aumenta.

A Vida Religiosa Feminina na Igreja que opta pelos pobres

A obra de Rosado Nunes M. J. F., *Vida Religiosa nos meios populares* (1985), já referida, apresenta um estudo sócio-religioso do processo de mudanças da VR feminina naquela época, sob o enfoque principal das concepções e práticas que a orientaram em seu deslocamento para os meios populares. Segui basicamente esse estudo para traçar, em grandes linhas, o contexto desse processo e levantar, dentro dele, aspectos que sinalizam uma recomposição da VR feminina no momento atual. Referências ao estudo de Grossi (1987) e outros posteriores como o da própria Rosado Nunes (1997), o de Rezende (1999) e o meu (1999) acrescentam novas perspectivas e nos aproximam das questões deste trabalho.

Como já foi dito, o Concílio Vaticano II teve um papel muito importante para a mudança da VR¹⁸. A Igreja pede se que empreenda uma renovação, tanto em sua organização interna, quanto em sua atuação externa: deve mudar de uma concepção de “separação do mundo” para “inserção no mundo”, ao mesmo tempo em que deixa de ser concebida como um estado especial de santidade, característica fundamental de sua identidade ao longo de sua existência.¹⁹

¹⁸ Rezende observa que a VR, em si, já passava por um *stress*, chegando perto de uma ruptura. O fato da Igreja se adiantar e chamar para uma abertura da VR, representou a oportunidade de aproveitar suas forças vivas para revitalizar a própria Igreja. Ela aponta igualmente como pessoas dentro das congregações dotadas de liderança e carisma tiveram papel fundamental e pioneiro nesse processo de transformação. (1999:44-45)

¹⁹ Wittberg (1994:240) vê nessa mudança a perda do papel e do lugar que a VR tinha na Igreja, deixando à própria VR projetar outros papeis e lugares que legitimem sua existência.

Seguem-se capítulos, assembléias e cursos de renovação visando à mudança nas estruturas de vida interna e adaptação à nova mentalidade assumida pela Igreja. Duas orientações marcam o rumo desta renovação: a volta às fontes do Evangelho e origem do carisma de fundação e o direcionamento às necessidades do mundo moderno. Acontece, desse modo, uma progressiva mudança nas condições de vida das congregações, de seus membros e comunidades, tanto internamente como nas formas de sua atuação.

Abria-se, assim, espaço para a “irrupção do sujeito burguês moderno” (Libânip,1980) e suas manifestações dentro de um processo modernizante. Desacralizavam-se em parte concepções de VR: o sagrado deixava de explicar toda a realidade. A Psicologia encontrava espaço e, com ela, a atenção e a revalorização da pessoa, de sua subjetividade e realização; o “esquecimento de si” agora era substituído pelo atendimento e respeito às necessidades; surgiram valores como liberdade, responsabilidade e participação, estendidos a todos os membros. Uma melhor preparação acadêmica era possibilitada aos membros, também tendo em vista a necessidade de melhor qualificação profissional. Abria-se a possibilidade de trabalhar fora da própria instituição. Uma mudança importante ocorreu com a separação entre o lugar de moradia e o lugar de trabalho que, no modelo anterior, davam-se no mesmo espaço físico. Com essa finalidade, eram abertas comunidades com pequeno número de membros, visando às relações mais personalizadas. Houve mudanças de comportamentos e de valores tradicionais tais como o silêncio - o falar restringia-se aos casos de real necessidade; houve a flexibilização dos horários; e dos estilos de oração comunitária; a mudança na veste - o hábito, trocada por outra mais simples ou por roupa comum. Transformavam-se também as estruturas de autoridade e a obediência inquestionável às superiores; estimulava-se o diálogo e a expressão individual e livre de cada membro.

Estas mudanças trouxeram tensões e criaram um estado de anomia próprio às passagens de um modelo de vida e atuação para outro. Uma organização de vida impermeável às transformações que aconteciam na sociedade e na Igreja não se sustentava mais, enquanto ainda não ocorresse a adaptação às novas concepções e práticas. Diante desta crise, muitas abandonaram a VR por verem-na esvaziada de sentido.

A Igreja, principalmente no processo pelo qual passa o Brasil, não só clama pela renovação da VR, como a convoca para atuar em seus planos de pastoral e nos órgãos intermediários criados para a ação social, primeiro numa linha desenvolvimentista e, mais tarde, numa clara oposição às estruturas de sustentação das condições sociais da maioria do povo pobre, como foi assumido nas Conferências de Medellín (1968) e Puebla (1979). A realização dos planos da Igreja no Brasil precisou de um amplo contingente de agentes e as

religiosas, tanto por seu número, como por sua preparação, foram alvo privilegiado desta convocação.

Congregações religiosas, principalmente as femininas, dispuseram-se a seguir os apelos dos bispos, abandonando o trabalho dentro das obras de suas congregações para se inserir no trabalho pastoral e social empreendido pelas dioceses. Assumiram paróquias sem padre e engajaram-se nas várias pastorais. Esta resposta imediata das religiosas veio, também, como possibilidade de sair da crise e ir ao encontro da necessidade de renovação sentida por elas quando se confrontaram com as mudanças na sociedade e na Igreja. Elas buscavam liberar-se das formas de vida arcaicas e do estreito controle institucional.

Esse momento é identificado por Rosado Nunes como “renovação adaptativa”. Seguiu-se logo uma “renovação criativa”, quando religiosas e comunidades entraram em contato com a dinâmica da “Opção pelos Pobres”, assumida por setores hegemônicos da Igreja do Brasil, legitimada pela TdL e vivida principalmente nas CEBs, espaço de atuação destas religiosas. A proximidade das classes populares e a incorporação do discurso progressista da Igreja tiveram profunda repercussão na vivência e compreensão da VR, levando-a a constituir-se num novo modo de ser. A relação direta com as condições de vida da população pobre e a reflexão da TdL trouxeram para as religiosas uma consciência crítica sobre como estão constituídas as relações sócio-político-econômicas e culturais. As desigualdades sociais eram percebidas como injustas, contrárias à vontade de Deus, obstáculo para a implantação de seu Reino. Essa consciência levou as religiosas a tomar uma posição e a se comprometer com o povo pobre das periferias das cidades e do meio rural, o que haveria de ter profundas repercussões na compreensão da VR e em sua organização.

Houve, nesse momento, uma situação favorável para que a VR nos meios populares pudesse emergir transformada e tornar-se revolucionária na medida em que “...o elemento ‘absoluto’ contido no capital simbólico da fé permite uma reinterpretação da mensagem fundadora e pode mesmo conferir-lhe um caráter revolucionário, na medida em que inspira movimentos inovadores de subversão da ordem religiosa estabelecida. Trata-se então de um movimento de caráter eminentemente ‘profético’” (Rosado Nunes, 1985).

Retomando este percurso, Rezende, chama a atenção para a presença de pequeno número de religiosas, envolvidas nesse processo de mudança desde os seus começos. Dotadas de liderança carismática, em situações favoráveis, tiveram papel importante e pioneiro no processo de transformação da VR nesse tempo.

As 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 começava a perceber como escandalosamente desigual e necessitando transformações profundas (Rezende,1999:41).

As comunidades de irmãs nesse contexto sócio-religioso organizam-se tendo como eixo a missão junto ao povo pobre, novo absoluto a orientar os sentidos e as práticas destas comunidades, canalizando o processo de modernização apontado pelo Concílio Vaticano II. Maneiras de vestir, orações, horários, trabalho, formação, moradia, votos e até a própria linguagem, tudo passou por um processo de “renovação criativa”. Este processo de participação das religiosas vivido principalmente nas CEBs, possibilitou uma transformação da VR, a partir da dinâmica gestada naquela ocasião na Igreja e que se manifestava: na superação de relações de classe e poder centralizado dentro da VR; na ruptura com o esquema organizativo interno de rígida divisão do trabalho; na ampliação dos espaços de ação e dos contatos com grupos, movimentos sociais, sindicatos e partidos; na aquisição de uma consciência política. Além de Rosado Nunes, outras muitas autoras apontam na mesma direção (Brunelli,1998, 1990, 1992; Gaio, 1987; Gebara,1992).

Este movimento de renovação da Vida Religiosa nos meios populares, minoritário em seus começos, tende a aumentar e se tornar marco e modelo de renovação para a VR. Encontrou resistência por parte das congregações em geral, que se sentiram ameaçadas com as novas idéias e práticas. Em contrapartida, contava com o incentivo das Igrejas locais que chamavam e apoiavam as religiosas e suas comunidades. Apoiadas e valorizadas eram também no espaço das CEBs e movimentos populares. Essas religiosas vivem tal experiência com uma disposição, fé, entusiasmo e doação que impressionam. Vivem com a esperança de estar colaborando para a libertação dos oprimidos, numa Igreja que nasce dos pobres. Por esse caminho, elas superam a crise pós-Concílio Vaticano II e encontram um sentido e revitalização de sua VR.

Ao olhar hoje, a recomposição da VR feminina, levando em conta as relações entre indivíduo e comunidade, cabe algumas observações. Grossi (1987:80) assinala a obediência ao povo e suas necessidades como o imperativo que inviabiliza qualquer projeto individual. De fato, o engajamento na realidade social a partir dos pobres, do trabalho junto a eles e da pastoral, torna-se um novo absoluto que orienta tudo. Valores modernos como personalização, participação e profissionalização, aflorados após o Concílio, passaram a se justificar agora,

em função do projeto da OpP, enquanto autonomia e liberdade não aparecem como relevantes. À medida que este projeto se afirmou, a busca que caracteriza uma renovação de tipo mais “modernizante”, foi questionada e vista de maneira crítica, como sendo própria de uma vida religiosa voltada para si mesma. A questão do indivíduo, sua singularidade permaneceu ainda uma questão menor.

Estudos mais recentes mostram limites e novas tendências nesse processo. Através do olhar de gênero, meu estudo (1999), constatou efeitos sociais ambivalentes em várias dimensões da vida destas religiosas e suas congregações. Rezende (1999) mostrou tendências que surgiram com a nova geração de religiosas, oriundas do meio popular, trazem outras necessidades, aspirações e desafios às comunidades. Estes últimos estudos mostram como as irmãs estão abertas a outras temáticas, apontando um retorno maior à subjetividade e para a problemática individual dos membros das comunidades.

Novas mudanças no final de milênio

Contexto social

Vários acontecimentos, de importância histórica, transformaram o cenário social da vida humana no final do segundo milênio. Castells, no *Prólogo: a Rede e o Ser* do primeiro volume de sua volumosa obra (2001:39-62), traça um amplo quadro da sociedade em rede mostrando a complexidade e abrangência das transformações. Recolhamos aqui vários dos pontos levantados. O colapso da União Soviética e com ele o fim do movimento comunista internacional e da guerra fria alteram a geopolítica global. O capitalismo passa por uma profunda reestruturação que implica, entre outros fatores: maior flexibilidade de gerenciamento; organização em redes de empresas; fortalecimento do capital sobre o trabalho; declínio do movimento dos trabalhadores; individualização e diversificação cada vez maiores; incorporação maciça das mulheres na força de trabalho remunerada, ainda que discriminada; aumento da concorrência econômica global; desmantelamento do Estado do bem-estar social.

Em conseqüência dessas mudanças, houve também a acentuação de um desenvolvimento desigual, não apenas entre o Norte e o Sul, mas entre os segmentos e territórios dinâmicos das sociedades em todos os lugares; há ainda aqueles que correm o risco de tornar-se não significativos para a lógica do sistema.

Os sistemas políticos estão mergulhados em uma crise estrutural de legitimidade, periodicamente arrasados por escândalos, com dependência total de cobertura da mídia e cada vez mais isolados das cidadãs e cidadãos. Os movimentos sociais tendem a ser fragmentados, locais, com objetivos passageiros. Diante dessa complexa e abrangente transformação histórica, surgem os *profetas milenaristas* pregando a nova era ou o fim da história e da razão.

Redes interativas de computadores criam novas formas e canais de comunicação, moldando a vida e sendo por ela moldadas. Ao mesmo tempo, organizações criminosas também se tornaram globais e informacionais.

Quando as identidades se tornam mais específicas e cada vez mais difíceis de compartilhar, a fragmentação social se propaga, a comunicação se deteriora, cresce a tensão social e surge uma alienação entre grupos sociais e indivíduos que passam a considerar o outro um estranho, uma ameaça.

A sociedade se estrutura cada vez mais em uma oposição bipolar entre a Rede e o Ser, entre o instrumentalismo universal abstrato e as identidades historicamente organizadas. Nesse mundo de mudanças confusas e incontroladas, as pessoas tendem a reagrupar-se em torno de identidades primárias: religiosas, étnicas, territoriais, nacionais. O fundamentalismo religioso – cristão, islâmico, judeu, hindu e até budista - provavelmente é a maior força de segurança pessoal e mobilização coletiva nestes tempos conturbados. A identidade está se tornando a principal e, às vezes, única fonte de significado em um período histórico caracterizado pela ampla desestruturação das organizações, deslegitimação das instituições, enfraquecimento de importantes movimentos sociais e expressões culturais efêmeras. O significado está não no que se faz, mas no que se é ou se acredita ser.

Apesar das dificuldades, o patriarcalismo foi atacado e enfraquecido em várias sociedades. Houve uma redefinição fundamental de relações entre mulheres, homens, crianças e, conseqüentemente, da família, sexualidade e personalidade. A consciência ambiental permeou as instituições da sociedade e seus valores ganharam apelo político.

Castells conclui o primeiro volume de sua obra observando que, como tendência histórica, as funções e os processos dominantes na era da informação estão cada vez mais organizados em torno de redes. Estas constituem a nova morfologia social das sociedades e sua lógica modifica substancialmente a operação e os resultados dos processos produtivos e de experiência, poder e cultura (2001:565).

Em análise de conjuntura feito para a CRB em 2004, Oliveira focaliza formas de violência presentes no mundo globalizado: terrorismo de grupos fundamentalistas; a interpretação do fim da guerra fria como triunfo do mercado e da democracia, triunfo do Bem

contra o Mal; a revolta que vem da periferia tanto mundial como local; o mercado global com uma concorrência feroz e desigual; substituição da mão de obra pela tecnologia, gerando desemprego, como se fosse inevitável; avanço da devastação ecológica. A hegemonia do mercado rege a vida social e política, torna os indivíduos privados e dispensa os pobres tanto para o consumo como para a produção. E, ainda, a violência cultural, caracterizada pela imposição de um modelo de vida como sendo o civilizado, excluindo os demais – indígenas, negros, mulheres, minorias étnicas e sexuais.

As formas de violência são sintomas do esgarçamento do tecido social. Quando não se confia nas leis e na solidariedade, parte-se para formas violentas de convivência (2004:8-14). Como alternativas este autor cita os movimentos anti-globalização e o Fórum Social Mundial - um outro mundo possível; a emergência de uma consciência planetária e no Brasil, avanços e esperança da construção nacional da Cidadania (2004:14-20).

Bauman também chama a atenção sobre as contradições do mundo globalizado que, junto com a sensação de ampliação da liberdade, cria a sensação de impotência para alcançá-la de maneira segura. Uma das causas é a insignificância da política diante do liberalismo que deixa os atores impotentes e faz crer que não há alternativas fora da sociedade de consumo. Os poderes e decisões importantes são tomados, muitas vezes, fora do espaço político. Na expressão de Castells: “O poder dos fluxos é mais importante que os fluxos do poder” (2001:565). Comentando o pensamento deste autor, Bauman lembra que o poder que molda as condições da vida fluem num espaço global, enquanto a ação política das instituições permanece, presa ao chão e como antes, local (2004:122).

Em vez de violência, Bauman fala de insegurança, como incerteza e falta de garantia; as pessoas se sentem incapazes de reagir e assumir riscos coletivos e as instituições políticas não têm muito poder nesse mundo globalizado. Enquanto Castells percebe a formação de identidades e comunas de resistência para fazer frente à insegurança, Bauman reforça que, quanto mais as pessoas se agarrarem e se fecharem em guetos, mais indefesas ficarão.

Além do desmantelamento da ação política, o que constitui forte ameaça para a sociedade vem do mercado e do consumo. “O maior e provavelmente mais fundamental sucesso da ofensiva do mercado até agora tem sido o gradual, mas persistente esfacelamento das habilidades de sociabilidade” (2004:96).

O desvanecimento das habilidades de sociabilidade é reforçado e acelerado pela tendência, inspirada no estilo de vida consumista dominante, a tratar os outros seres humanos como objetos de consumo e a julgá-los, segundo o padrão desses objetos, pelo volume de prazer que provavelmente oferecem e em termos de seu ‘valor monetário’. Na melhor das

hipóteses, os outros são avaliados como companheiros na atividade essencialmente solitária do consumo, parceiros nas alegrias do consumo, cuja presença e participação ativa podem intensificar esses prazeres. Nesse processo, os valores intrínsecos dos outros como seres humanos singulares (e assim também a preocupação com eles por si mesmos, e por essa singularidade) estão quase desaparecendo de vista. A solidariedade humana é a primeira baixa causada pelo triunfo do mercado consumidor (2004:96).

Bauman acredita que o caminho para vencer a insegurança não está na privatização dos meios para assegurar a liberdade, mas na ação coletiva que precisa hoje de nova inventividade, criatividade e capacidade para correr riscos uma vez que “a causa e a política da humanidade compartilhada enfrentam a mais decisiva de todas as fases que já atravessaram em sua longa história (2004:183). Ele avalia o papel da comunidade humana na realidade atual estar mais distante que dois séculos atrás (2004:176) e vê como saída a criação de espaços de diálogo que contemplem o privado e o público numa busca coletiva.

Contexto Religioso

Mainwaring situa o declínio da Igreja brasileira a partir da abertura política, em 1982. A Igreja tinha desempenhado o papel de porta-voz da sociedade durante os anos da repressão. Com a volta da democratização, a sociedade civil cria seus próprios canais de participação como: partidos políticos, sindicatos, ONGs e imprensa, que passam a definir suas identidades e estratégias de ação, diferenciando-se da Igreja, em relação ao momento que formavam uma frente junto a ela, pela redemocratização do país. Neste momento, diminui o espaço e o papel político da Igreja.

Mas, a Igreja não cumpriu, apenas, um papel alternativo diante da falta de outros espaços democráticos ou para conter abusos do regime militar. Alguns de seus setores altamente significativos, através do contato e ações junto às classes populares, dos desafios colocados por sua situação e da reflexão da TdL, desenvolveram uma nova concepção de sua missão. A função social que tinha desempenhado a Igreja, legitimando a ordem social a partir dos grupos hegemônicos, tinha mudado para o compromisso com as classes populares. Esta postura começou a ser confrontada por setores conservadores da Igreja e da sociedade.

Um dos confrontos vem dos grupos atingidos pelas críticas da Igreja ao defender os camponeses, indígenas e operários diante do avanço do capitalismo em áreas urbanas e rurais. Entre eles estão, principalmente, os latifundiários e empresas agrícolas denunciadas pela violência praticada contra indígenas e posseiros ao invadir e roubar suas terras e pelo abuso

do trabalho escravo e semi-escravo. Também setores industriais, não contentes com o apoio da Igreja às lutas operárias, principalmente em São Paulo e no Grande ABC. A grande imprensa, um setor que se tinha aliado à Igreja na luta pela redemocratização, neste momento, assumiu uma posição crítica frente à Igreja que se coloca ao lado dos setores populares (Beozzo,1996:208).

Não obstante, as pressões mais significativas para o fechamento da Igreja vêm de forças neoconservadoras internas à própria Igreja, dentro e fora do Brasil. No processo de renovação iniciado antes do Concílio Vaticano II, as forças conservadoras nunca desapareceram e, já desde os anos setenta, começaram a manifestar-se tendo seus reflexos na América Latina. O início de abertura política e relaxamento da repressão militar sobre a sociedade e a Igreja, com o presidente Ernesto Geisel (1974-79), coincidiram com a eleição do Papa João Paulo II e com o movimento de “volta à grande disciplina”, como o chamou Libânio. Dentro do Brasil, setores mais conservadores, que tinham perdido sua força com o recrudescimento da repressão militar, voltam a entrar em cena, reivindicando o afastamento da Igreja das questões políticas. Grupos moderados assumem uma posição mais distante dessas questões. O Vaticano que incentivou a reforma da Igreja e deu apoio e estímulo para o processo que levou à OpP, começou a colocar freios para o avanço de seus rumos. O CELAM também possibilitou a criação do projeto comum da libertação no Continente Latino-Americano, mas, a partir de 1972, com a eleição de Mons. Lopes Trujillo como secretário geral e, depois, como presidente, torna-se uma força para o fechamento (Beozzo,1996:209-212). O mesmo autor descreve detalhadamente este processo, mostrando uma série de estratégias articuladas pelo Vaticano e pelo CELAM, junto com a ala conservadora do Brasil.

Várias iniciativas, desenvolvidas no Brasil pela ala progressista, começaram a ser desaprovadas pela Santa Sé, tais como: “A Missa dos Quilombos”, a “Missa da Terra sem Males” e a idéia de um Tribunal Internacional de Direitos Humanos. Na III Conferência do CELAM em 1979 e na visita do Papa ao Brasil em 1980, também se articulavam estratégias que desviavam o eixo da evangelização a partir dos pobres para o eixo da secularização: chamava-se a atenção sobre a queixa dos ricos sentirem-se abandonados pela Igreja; questionava-se a metodologia das CEBs como oposta à hierarquia; o trabalho das religiosas e religiosos inseridos nos meios populares como paralelo ao dos bispos; a opção pelos pobres como luta de classes; a Teologia da Libertação como uma ideologia e a leitura popular da Bíblia como reducionismo inaceitável. A força da Igreja brasileira nesse momento não se deixou abalar por essa corrente conservadora.

Por ocasião da visita do Papa ao Brasil, temiam-se algumas represálias. Durante a visita, vários gestos e encontros do Papa podiam ser interpretados como apoio. Uma carta no fim da visita dirigida aos bispos, contudo, advertia para não se envolverem com a política e para colocar limites às ações desenvolvidas. As tentativas de diálogo não surtiram efeito para conter a nomeação de bispos conservadores e a intervenção na TdL.

Outra estratégia de fechamento foi com relação à formação dos novos sacerdotes. Após o Concílio Vaticano II, a orientação era, adaptar os estudos à realidade de cada região, integrando-os com o trabalho e a inserção dos formandos em pequenas comunidades, próximas da realidade do povo. Na década de 80 pede-se à formação voltar às formas anteriores, deixando os caminhos alternativos. As tentativas de diálogo pareciam dar resultados positivos. Não obstante, decretou-se o fechamento do Instituto Teológico de Recife (ITER) e do Seminário Regional do Nordeste (SERENE 2), que representavam experiências significativas, criadas enquanto Dom Hélder Câmara estava à frente da Diocese de Recife.

A escolha e nomeação de bispos é fundamental para o processo de 'restauração' da Igreja. A Santa Sé tinha conseguido eliminar a intervenção civil na nomeação dos bispos, o que representou um passo para a liberdade da Igreja. Daqui para frente não se respeita os nomes que as Conferências Episcopais propõem para a nomeação de novos bispos. As escolhas recaem, preferencialmente, sobre candidatos que implementam a linha desejada por Roma. Alguns dos novos bispos desmantelaram o trabalho feito anteriormente. Além disso, figuras relevantes do episcopado brasileiro foram mantidas no ostracismo pela política do Vaticano. A divisão da arquidiocese de São Paulo foi outra das manifestações de desrespeito. Essa divisão não foi desejada por bispos, padres, religiosas e religiosos que nela atuavam. Dom Paulo Evaristo Arns, arcebispo da mesma, não foi consultado e nem escutado sobre os indicações dos novos bispos (Beozzo,1996:287).

A OpP, a maneira de conduzir a pastoral nas CEBs e o compromisso com a libertação, junto com a reflexão teológica que sustenta essa postura, são alvo de ataques para o fechamento. Mainwaring enumera três pontos nesse sentido: primeiro, para os conservadores, as questões da injustiça sócio-econômica-política estão subordinadas a uma espiritualidade que coloque seu acento na essencial relação pessoal com Deus e no pecado como distanciamento de Deus; segundo, a OpP, na visão dos conservadores, obscurece a verdadeira fé e leva a um abandono das outras classes sociais. Alguns compreendem a pobreza no sentido espiritual, não num sentido material; terceiro, os conservadores querem um modelo de Igreja mais hierárquico, um laicato acatando os ensinamentos da hierarquia. Acusam o modelo de Igreja progressista de ter ofuscado a autoridade. O fato de leigos decidirem

questões em assembleias diocesanas é considerado uma aberração aos olhos dos bispos neoconservadores (1998,277-278).

O apoio do Vaticano incentivou e favoreceu essa tendência como a mais fiel, chegando, nas eleições de 1991, a propor seus candidatos. Para Beozzo,

Este tipo de perspectiva pode falsear as situações, levando um grupo de bispos fiéis a buscarem sua legitimidade, não na resposta aos problemas de suas próprias comunidades e Igrejas e no serviço pastoral aí desenvolvido, nem na força intrínseca dos argumentos de sua teologia e de suas propostas pastorais, mas no fato de se apresentarem como o 'partido romano'. Corre-se o risco de provocar rupturas no que tem sido a grande riqueza da Igreja do Brasil, a estreita colaboração entre bispos e agentes de pastoral, leigos, religiosos, religiosas e teólogos (1996:291).

Outros desafios viriam das mudanças rápidas e profundas que se sucederam nos anos 90. Em conseqüência, grandes relatos entram em crise; utopias esvaziam-se; partidos políticos de esquerda e movimentos sociais perdem força de articulação e crescem os fundamentalismos diante da insegurança.

Ideais das CEBs, como a libertação e transformação das estruturas e situações de injustiça, ficam distantes. Grandes mudanças não chegam e as situações de pobreza parecem aumentar. As CEBs pararam de crescer e os movimentos religiosos que incentivavam a mística emocional, a subjetividade, a cura e a conversão, como o Pentecostalismo, atingindo necessidades mais imediatas postas pelo avanço da modernização, principalmente nas cidades, atraem hoje, mais seguidores. A Igreja Católica vem perdendo fiéis. Os Novos Movimentos Religiosos (NMRs), como a Renovação Carismática e outros, são apoiados pela hierarquia como uma maneira de manter e atrair novamente os adeptos.

Desde Roma, o pontificado de João Paulo II abraçou com vigor o projeto da Nova Evangelização, anúncio do amor e da vida contra a cultura da morte. Esse projeto encontrou nos NMRs seus colaboradores principais. Libânio vê que “lentamente está havendo um deslocamento de uma Igreja com movimentos para uma Igreja configurada pelos movimentos” (2004:61). Viagens do Papa pelo mundo e encontros reunindo multidões com a juventude e com as famílias foram meios de implantação do projeto da Nova Evangelização. Concomitantemente, houve um realinhamento doutrinal no campo da moral e do dogma. Fortaleceu-se a burocracia, o jurídico e institucional e, junto com isso, as mazelas da mediocridade, das vaidades e ambições. A Igreja mantém uma postura rígida referente às questões de sexualidade e aborto. Gestos de ecumenismo e reconciliação foram os gestos mais luminosos de acordo com Libânio (2004:63).

No Brasil, a religião católica que esteve quase ausente da TV até 2000, agora tem três a quatro canais. Busca-se uma evangelização que não vem tanto do conteúdo, mas de sua inserção na terceira onda dos meios de comunicação social. Pretende-se fazer chegar a todas as partes a mensagem cristã pela via dos meios modernos de comunicação social: satélites, meios eletrônicos. Trata-se de criar uma cultura cristã que unifique e estruture a sociedade, que fora destruída pelas três revoluções: religiosa (Lutero), política (Revolução Francesa) e psicológica (S. Freud) (Libânio,2004,85). Típico é o surgimento recente dos padres cantores (pop-star) como Pe. Marcelo Rossi que reúne milhares de pessoas, lotando estádios. Há um “fan-clube” de entusiásticos e admiradores. As críticas falam de espetacularização, banalização e perda de identidade. O fiel se limita a ver, a se emocionar, sem assumir compromisso ético-religioso. É preciso apresentar sempre algo de novo, algo que impressione; é preciso “baixar o nível”, nivelando com as expectativas do ouvinte. As diferenças confessionais tendem a desaparecer (Antoniazzi,2004:40-41).

Não só entre os simples fiéis há mudança. Em artigo sobre o *Novo Clero*, Benedetti (1999:112) aponta como uma das tendências entre padres que se formam, atualmente na Igreja, a diminuição em 50%, do número dos que se dispõem a trabalhar com CEBs, CPT, pobres da periferia, pastoral operária, direitos humanos, indígenas e migrantes. Esta geração de seminaristas não aponta para projetos de mudança e está mais voltada para a realização própria.

A Igreja no Brasil continua assim entre duas tendências. As Campanhas da Fraternidade, O Grito do Oprimido, os Plebiscitos tentam mobilizar a sociedade em vista da solidariedade e de mudanças estruturais. De outro lado, um espiritualismo penetra as estruturas da Igreja, alheio ao campo social.

Tendências da Vida Religiosa no momento atual

A VR torna-se cada vez mais complexa e plural. Como aparecem nas assembléias gerais e nos projetos da CRB, os desafios colocados à VR são grandes, as necessidades também. A complexidade e aceleração do processo de mudança pode ser uma explicação para a situação presente. Fazemos aqui algumas apreciações gerais a partir da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), entidade fundada em 1945. Este órgão articula a VR e tenta criar metas, programas e projetos que respondam às necessidades das congregações nos tempos de hoje. Repassando as tendências presentes a partir dos anos 80, Libânio vê avançar o interesse por temáticas que incluem a valorização da subjetividade, a exclusão social, a evangelização

inculturada, as questões de gênero, etnia e cultura, e a dimensão da afetividade (2004:79). Há, no geral, uma volta a tratar de questões institucionais e de identidade. O movimento de olhar para fora que caracterizou a VR comprometida com o projeto da OpP e a inserção nas Igrejas locais, tende a se inverter. A VR, assim como a CRB, vivem a tensão, que está presente na Igreja, entre uma orientação fiel a Medellín e outra vertente que tenta se distanciar da perspectiva libertadora por julgá-la ideológica e politizada, aliando-se mais ao projeto de Evangelização 2000 que, por sua vez, tenta potencializar ao máximo a eficácia da evangelização através dos meios eletrônicos, disponibilizados pelo poder econômico (2004:84-85).

Outro deslocamento da VR se dá das formas tradicionais para os Novos Movimentos Religiosos (NVRs). Para Libânio, possivelmente, se deve ao fato de as congregações não oferecerem elementos de sentido. Isso faria religiosas e religiosos buscarem o novo e o entusiasmo que esses movimentos oferecem, enquanto a tradição das congregações envelheceu e perdeu vigor. Participar desses movimentos representa para religiosas e religiosos uma saída para a crise e o desgaste que vivem²⁰. Enquanto a VR se debate numa “falta de vitalidade interna e de vocações, condescendente com a secularização moderna” estes movimentos enfrentam a secularização de peito aberto e contam com uma grande adesão também de vocações para a vida consagrada dos próprios movimentos, além de atrair as próprias religiosas e religiosos para sua espiritualidade, estas e estes vivendo uma dupla pertença (2004:74).

Um dos termos que perpassam os discursos sobre VR atualmente é o da refundação, como necessidade vital devido às mudanças que a história trouxe; aponta-se para respostas criativas e fiéis diante dos desafios do mundo moderno e pós-moderno. Comentando resultados de pesquisa promovida pela CRB e CERIS, Anjos considera evasivo o termo refundação. Um, porque religiosas e religiosos, nessa pesquisa, dão uma nota alta para sua realização pessoal. Dois, porque a pergunta sobre o que mudar na VR fica sem resposta num percentual de 30% e as mudanças apontadas são dispersas. A refundação, se pergunta Anjos, seria mais uma preocupação de críticos e teóricos do que das bases da VR, uma vez que esta está satisfeita ou aponta apenas uma mudança *soft*? Outra possível leitura dos dados seria a perplexidade de religiosas e religiosos diante dos desafios atuais (Anjos,1998:80).

²⁰ O próprio Libânio descreve alguns traços destes movimentos. Eles não têm a formalidade da VR e assim escapam de sua legislação canônica, mas parte de seus membros vive como verdadeiros consagrados. Enquanto a VR vê diminuir seus quadros, estes movimentos têm um crescimento muito grande. Segundo Urquhart, autor citado por Libânio, 30 milhões de pessoas giram em torno de três desses movimentos: Neocatecumenato, Focolare e Comunhão e Libertação. Assumem traços que podem ser considerados pré-modernos e outros pós-modernos. Para Libânio estes movimentos deixam uma inquietante interrogação.

Alguns projetos desenvolvidos pela CRB nacional são também indicativos das buscas e necessidades apontadas pela VR. Entre eles estão: Novas Gerações, Análise Institucional e Tua Palavra é Vida. Este último, criado a partir da CLAR (Conferência Latino Americana dos Religiosos), dá valor à reflexão e leitura da Bíblia relacionada à realidade do contexto social. Caminha em sentido diferente ao projeto da Nova Evangelização referido acima e, conseqüentemente deu lugar a críticas. Cada ano a CRB publica um livro com roteiros a partir de relatos bíblicos e subsídios para a leitura e compreensão dos textos. Expressão do interesse que este projeto encontra na VR é a organização do Simpósio *Bíblia e Vida Religiosa*, em São Paulo, em 1996.

O projeto das Novas Gerações nasce da prioridade votada pela XX Assembléia Geral Ordinária da CRB (2004). Nessa é assumido como uma das prioridades “o dinamismo, as exigências e potencialidades das Novas Gerações, num processo interativo entre as gerações em vistas da refundação da VR”. Situa-se no cenário de inquietações que partem das grandes mudanças sócio-culturais e sua incidência na VR, provocando, de um lado, crise e insegurança e, de outro, uma intensa busca que não tem fim. A “Geração Jovem da Vida Religiosa” que carregará mais diretamente as mudanças merece atenção especial. Além de uma pesquisa com a juventude da VR e uma publicação, a partir de vários ângulos analisando os resultados, foram organizados grupos de reflexão nas várias regiões em que está organizada a CRB no Brasil, confluindo para um Congresso que teve lugar recentemente em São Paulo e reuniu 1300 participantes, sendo 70% mulheres. Os temas tratados se organizam em torno de três eixos: Memória e futuro da VR, Poder e participação na VR, e Sexualidade/afetividade e consagração (CRB, 2004).

A CRB conta com verdadeiros intelectuais orgânicos em duas equipes: A Equipe de Reflexão Teológica (ERT) e a Equipe de Reflexão Psicológica (ERP). Ambos exercem funções de reflexão, assessoria e elaboração de subsídios sobre a VR. A ERP vem desenvolvendo o trabalho de orientação e análise da VR a partir do instrumental oferecido pela Análise Institucional²¹. Este trabalho visa tocar no corpo social da VR em vistas de sua refundação. Sua dinâmica leva em conta o sujeito instituinte com sua subjetividade e seus desejos numa interação com a instituição. Compreende a congregação religiosa como sendo uma trama dialética entre desejo e lei, entre carisma e instituição. Leva em conta que a

²¹ “A Análise Institucional é um movimento surgido por ocasião da crise da sociedade industrial, que atenta para a análise da produção das relações sociais, onde o político, o ideológico e o econômico interatuam num determinado grupo, organização ou instituição. Trata-se de um método de análise social, interdisciplinar que visa “esclarecer os aspectos ocultos da instituição, suas contradições, dialética, modo de produção presente nas estruturas de poder e nas ideologias presentes no político, no religioso e no científico”. Seu objetivo último “é liberar a fala social, a expressão coletiva e política dos desejos” (Losada,1999:18-19).

instituição pode abafar o desejo e por consequência, a VR se paralisa. Tenta também resgatar a lei libertando-a de sua conotação externa, impositiva e esmagadora do desejo e da liberdade. Visa tornar os membros das congregações sujeitos de seu processo e capazes de integrar desejo e lei, história pessoal e congregacional. Almeida entende que essa dinâmica é especialmente importante para a VR inserida nos meios populares uma vez que não carrega as estruturas da VR e pede uma dinâmica mais criativa (1999:198-202).

Novas perguntas e desafios da Vida Religiosa feminina inserida nos meios populares

Nos anos 90, como vimos, muda o contexto socio-ecclesial em que se insere a experiência da inserção nos meios populares e com ele mudam as condições favoráveis ao projeto da VR feminina. A militância junto aos movimentos populares caiu. Os movimentos de libertação²² deixaram de fornecer aos religiosos e às religiosas a nova razão de ser. Caía, assim, o “absoluto” que tinha dado sentido e força na trajetória de renovação da VR nos meios populares, canalizando a crise pós-conciliar. Assim o expressa Comblin:

O que se pensava ser a solução, foi um episódio altamente significativo e que terá que ser considerado doravante, sempre. Mas não é uma solução para a época histórica em que entramos. Então voltamos ao problema básico da vida religiosa. O problema está aí. O que se pensava ser solução, não foi e então o problema é mais agudo do que nunca (2004:85).

De fato, as religiosas empenharam-se em promover os outros para criar relações de mais igualdade, priorizando a ética comunitária sobre a individual. Todavia, a identidade que se desenvolve entre as religiosas que participam desse projeto dá-se em torno do espaço ecclesial e está pouco voltada para suas próprias instituições. Com frequência, elas foram em seu próprio nome, em pequenos grupos, influenciando o conjunto do grupo maior e/ou em

²² Não se quer dizer que todos os movimentos de libertação acabam nesse tempo, nem que todas as religiosas deixam esses movimentos. Aponta-se para a tendência dominante, quando os próprios instrumentos de análise em que se apóia a TdL não dão mais conta de explicar a situação atual (Libânio,2004:91). Sobre a libertação dos pobres assim se expressa Comblin: “Hoje em dia sabemos que a libertação dos pobres será muito mais lenta, muito mais misteriosa, do que se pensava naquele tempo. A libertação está mais longe do que nunca. As estruturas de dominação são muito mais fortes e os pobres tornaram-se os excluídos. Além disso os pobres já não estão mais lutando pela sua libertação. Estão sendo manipulados pela sociedade de consumo. Buscam remédios ou consolos imediatos. Além disso estão sentindo a sua incapacidade. Há 25 anos se podia escrever sobre a força dos pobres. O que está mais patente hoje em dia é a fraqueza dos pobres” (2004:85).

conflito com ele, recebendo maior ou menor apoio de suas congregações. Contudo, a dinâmica na qual se envolvem não partia da força que, nesse momento, detinha o carisma que movia a congregação como um todo. Na compreensão do “novo modo de ser na VR” gestado nos meios populares, não está no foco a pertença à congregação²³. De igual modo, o empenho na ação se dá para alcançar uma transformação de estruturas e concepções da sociedade que permitam relações de justiça e igualdade. A própria congregação não é alvo direto dessa transformação, assim como, interesses e estratégias institucionais da congregação não estão sendo visados²⁴. Por outro lado, no decorrer da década de 80, várias congregações foram incorporando o discurso da OpP em seus capítulos e assembleias. A CRB continuou incentivando e dando espaço para esta dimensão em suas publicações. Pesquisa realizada em 1998 também mostra como esta experiência continua presente e é para muitas religiosas e religiosos uma dimensão fundamental que veio para ficar²⁵.

Com o recuo por parte da sociedade e da Igreja Católica desse projeto nos últimos anos, essas religiosas perderam espaço eclesial e o apoio por parte da hierarquia da Igreja, ao mesmo tempo em que viram enfraquecer a própria utopia que as movia. Além do projeto de “libertação” dos pobres, outros desafios e horizontes foram se abrindo para estas religiosas no desenvolvimento de suas práticas e no contato que mantêm nas CEBs e nos movimentos populares. Um desses contatos ocorre com o feminismo. À luz da crítica de gênero revêem algumas de suas posições e relações nesse projeto, especialmente, quando ele se retrai.

Vimos até aqui como, em poucas décadas, A VR feminina no Brasil passou de um estilo de vida arcaico e fortemente institucionalizado para um processo de renovação moderno, canalizado principalmente pelo discurso e pela prática da OpP, configurado predominantemente fora do espaço simbólico e institucional da própria congregação. Com a mudança da conjuntura social e eclesial a VR feminina voltou a confrontar-se consigo mesma, com seu sentido, necessidades, interesses e organização, numa retomada do processo de crise introduzido pelo contexto da modernidade, num momento em que as grandes utopias sociais ruíam e que as pessoas voltavam-se mais para sua subjetividade.

Outros olhares sobre a Vida Religiosa feminina

²³Rosado Nunes (1985:208-208) e meu estudo (1999:180-181).

²⁴Löwy (2000)também observa que o novo modo de ser da Igreja nas CEB's está mais voltado para as mudanças da sociedade que da própria instituição como um todo.

²⁵ Pesquisa do CERIS/CRB mostra que para 63,3 dos religiosos e 59,3 das religiosas,a OpP é fator de refundação (1998:21).

Outros estudos recentes vêm fazendo aportes significativos sobre a VR. Fernandez (2001) visa compreender como o enfraquecimento institucional e a livre escolha se manifestam entre jovens que ingressam hoje na VR. Procurando compreender seu processo de identificação com a VR, tenta uma aproximação às transformações que a modernidade imprime na esfera religiosa. Concretamente, no Brasil, observa as duas tendências que considera mais presentes: a Renovação Carismática Católica e a Teologia da Libertação. Levanta os perfis sociais dos jovens - moças e rapazes – e analisa comparativamente ambos os grupos em várias dimensões como: representações religiosas e desafios sociais; motivações para a escolha do sacerdócio e da vida religiosa; visões sobre a Igreja Católica; influência da Renovação Carismática Católica e da Teologia da Libertação; homens e mulheres vocacionados/as na Igreja Católica.

Percebe entre as moças um sentido ambivalente em relação à vocação religiosa. Por um lado, existe um desejo de liberdade e a tentativa de “valer-se por si mesma”. Por outro lado, a autora pergunta se o caminho da VR leva à emancipação. Se a resposta é afirmativa, por que, hoje, as moças ingressam menos na VR?

Venturin (2001) estuda a VR feminina no Rio Grande do Sul, tentando observar como esta se aproxima da cidadania por meio da formação, distinguindo entre capacitação e competência. Entende que a competência permite responder ao tempo atual. A VR estaria se abrindo a um maior campo de experiências facilitadas pela ampliação do seu campo de ação, no momento em que sai de seu círculo institucional e ocupa um espaço eclesial. Por outro lado, vê vários entraves que podem dificultar a caminhada da VR para a cidadania como por exemplo: estruturas hierarquizadas de governo; estreitamento dos campos de ação; dificuldades na vida comunitária; envelhecimento dos quadros; certas acomodações e individualismo. Numa perspectiva de gênero, a autora aponta condicionamentos, presentes na sociedade e na Igreja, para a mulher aceder à cidadania; ao mesmo tempo, há, entre as religiosas, uma emergente consciência de gênero.

Ainda o estudo de Clausen (2001) chama a atenção pelo seu título: *Unconventional Sisterhood. Feminist Catholic Nuns in the Philippines*. Trata-se de um estudo de caráter etnográfico sobre uma congregação de beneditinas nas Filipinas, focalizando principalmente algumas lideranças em meados dos anos 90. A autora reconhece uma relevância neste estudo por se tratar de um grupo de religiosas da Igreja Católica – relegado pela ciência. O grupo estudado merece atenção enquanto autoras sociais significativas que procuram novas formas de viver a sororidade e lutam para proteger os interesses das mulheres. Entre os temas abordados, destacam-se a tentativa das religiosas para mudar concepções sobre a mulher; a

compreensão da fé das religiosas como motivação e justificativa para ações radicais; o significado social de mulheres co-fundadoras de uma organização feminista; a tentativa das religiosas para influenciar a fim de que aconteçam mudanças sócio-culturais em pequena e grande escala.

A autora considera essas religiosas feministas, nacionalistas, socialistas e ecologistas. Vivem ações políticas como parte de seu ser-Missionárias Beneditinas, ou seja, elas se entendem e entendem sua ação como fundamentalmente religiosa e assim a vivem e a trabalham. Elas são agentes de mudança pela causa da mulher e outras causas, em função de sua fé. Não são reconhecidas pela hierarquia da Igreja como importantes; seu trabalho fica freqüentemente num nível local, sem grande abrangência institucional. Não obstante, observa a autora, o trabalho de empoderar mulheres não é insignificante, mesmo se ficam à margem. Outro compromisso delas dirige-se aos pobres; todas se comprometem em favor dos desfavorecidos, sempre e onde possível, independente do que fazem.

Esse estudo, mesmo tendo como foco outras questões, é um estímulo para o meu, ao tratar de mulheres religiosas comprometidas com as causas dos e, principalmente, das “desempoderadas” social e religiosamente. As religiosas de meu estudo não têm a visibilidade da Irmã Justina – liderança da causa da mulher e informante destacada neste estudo – mas, dentro de suas possibilidades, partilham as mesmas causas e o mesmo contexto social e eclesial.

Feito esse percurso, voltamos para as perguntas deste estudo. Levando em conta valores modernos, incorporados pelas religiosas em sua trajetória nas últimas décadas, perguntamo-nos como se recompõe hoje a Vida Religiosa feminina. Como integra a questão atual do individualismo, como característica central da modernidade, ao mesmo tempo em que se mantém como projeto de vida comum? As estruturas de poder passam por um processo de democratização? Que equilíbrio ou tensões se estabelecem entre as necessidades individuais e as coletivas? Consideram-se as necessidades individuais enquanto se leva em conta o bem comum? Criam-se relações novas de classe e de gênero²⁶? A emergência do indivíduo na Vida Religiosa feminina representaria uma ameaça para a vida em comum ou um enriquecimento? Que crises e respostas desenvolve? Tratando-se de instituições religiosas formadas por pessoas orientadas por valores religiosos e levando em conta a desregulação do campo religioso, perguntamo-nos como se constroem e reconstroem na VR feminina,

²⁶ Consideramos da maior importância levantar a questão cultural e de etnia na VR atualmente, uma vez que vem aumentando a negritude entre religiosos e religiosas. Mas a complexidade da questão demandaria um estudo mais específico do que é possível aqui.

individual e coletivamente, a representação ou constelações de representações que garantem a vida em comum, ao mesmo tempo em que afirmam a individualidade.

Capítulo 2

RELAÇÕES INDIVÍDUO E COMUNIDADE NO PENSAMENTO SOCIOLÓGICO – APROXIMAÇÕES À VIDA RELIGIOSA FEMININA

A VR, que deve realizar uma inserção no mundo, a partir da reforma pedida pelo Concílio Vaticano II, defronta-se, na sua organização, com a incorporação de valores modernos, como a emergência do indivíduo²⁷. Levando em conta que uma forma de vida e ação organizadas em comum é a característica central da VR, uma das questões principais da passagem de formas de vida pré-modernas para as de inserção na modernidade, é a incorporação da autonomia do indivíduo, como sujeito capaz de orientar sua ação e construir os significados de sua própria existência, interagindo com outros sujeitos, no contexto de uma sociedade emancipada da tradição. Isto coloca a pergunta central deste trabalho sobre como se recompõe a VR feminina no contexto da modernidade, tendo em conta a emancipação do indivíduo sujeito, por um lado, e o projeto de vida em comunidade próprio da VR, por outro.

A questão de como se equaciona uma vida comum numa instituição religiosa, levando em conta a emergência do indivíduo, está presente ao longo do desenvolvimento das ciências sociais e ainda hoje se apresenta como questão insolúvel e de grande abrangência. A cada contexto ou situação particular, reveste-se de sentido renovado. Este estudo busca compreender processos e mecanismos acionados na VR feminina pelas pessoas e a instituição, em resposta à crise e aos desafios colocados pelas mudanças, a partir da inserção da VR feminina na modernidade. Até que ponto esta suporta a tensão criada entre necessidades individuais e coletivas e como responde a essa dialética?. Que dinâmica se estabelece e como enriquece a VR feminina?

²⁷ Leger (1999:291) entende que a modernidade avalia-se essencialmente pela capacidade reconhecida a cada indivíduo para orientar sua vida e ação.

Durkheim – entre o liberal e o comunitário

Procurando compreender como se reorganiza a VR feminina hoje, levando em conta a autonomia reconhecida a seus membros e as relações que se criam entre eles em torno de um projeto de vida comum, revisita-se o pensamento de autores clássicos, como Durkheim e contemporâneos, como Daniele Hervieu-Leger, além de outros que abordam a questão e ajudam a esclarecer e ampliar a visão. Tratando-se de mulheres, levarei em conta as abordagens de gênero, que permitem uma maior aproximação do objeto de estudo.

Como é de se esperar, as mudanças pelas quais passa a VR não se dão sem dificuldades. Escritos internos sobre a mesma constataam que ela passa por uma crise, e apontam para a fragmentação derivada do individualismo como um dos fatores centrais²⁸ (Palácios,2004:154). Há um descompasso entre as orientações que o indivíduo entende que deve dar à sua vida e a adaptação ao sistema de normas que, abrindo-se ao novo momento, ofereça diretrizes socialmente aceitáveis para as condutas coletivas e individuais. Como lidará a VR com esse impasse e como tentará recompor o equilíbrio? Uma saída pode ser o fechamento ao processo de inserção na modernidade como forma de resistência ou preservação frente às ameaças ou questionamentos dessa inserção. Outra oposta, seria a fragmentação e o enfraquecimento do grupo, por conta do individualismo que nega a dimensão coletiva. Como já tratado na introdução, minha hipótese defende a busca de formas de vida em comum em setores da VR feminina que buscam saídas e tentam uma recomposição que equaciona os desafios colocados pela emergência do indivíduo, com a busca de metas, valores e formas de vida comum, mesmo sofrendo impasses inerentes ao processo de mudança, enquanto novas formas de vida são recriadas nas instituições. O ensaio dessas novas formas de vida comum mudam profundamente a paisagem da VR tradicional. Tratarei de observar a construção de aspectos desse processo, suas limitações, seu caráter plural, impasses e conflitos, assim como os mecanismos que a instituição e seus membros acionam para tornar esse processo possível.

Mesmo sem entrar em toda a abrangência da teoria que Durkheim desenvolve em resposta a questões de seu tempo, relacionadas com as levantadas neste estudo, considero de interesse e válidos até hoje, aspectos de seu trabalho que tentam iluminar estas perguntas, a partir da leitura feita por autores contemporâneos, que resgatam dimensões de seu pensamento em diálogo com o debate atual e que levantam também críticas a posições de sua teoria. Para trabalhar o objeto em questão, considera-se de interesse, entre outros aspectos de sua teoria: o

²⁸ Este autor atribui o mal-estar na VR, entre outras causas, à subjetivação da experiência espiritual e ao divórcio entre a evolução dos indivíduos e a missão do corpo como conjunto.

questionamento de um individualismo liberal baseado numa economia de mercado desligada do bem comum; o relacionamento da mudança com a tradição como eixo de integração e a recriação, na modernidade, de valores responsáveis pela formação da vida em sociedade. A função da religião na construção dos laços que unem os indivíduos que entram em relação em torno de ritos e crenças, ajuda especialmente na compreensão de uma forma de vida que se orienta a partir da religião. Aportes críticos e complementares desta teoria ajudam a situar e ampliar os limites da mesma.

A defesa da possibilidade de uma VR feminina como projeto comum, pressupõe uma concepção que integra valores do individualismo liberal e leva também em conta o comunitário²⁹. Durkheim contestou o individualismo racionalista e utilitarista dos séculos XVII e XVIII ao colocar em franca oposição indivíduo e comunidade e ao defender uma sociedade formada a partir do livre jogo de interesses próprios. Representantes do pensamento liberal John Locke, J. S. Mill e E. Kant defendem a libertação do indivíduo do espírito da tradição e das opressões herdadas do passado, propondo a máxima autonomia, limitada apenas pelos direitos alheios à mesma liberdade. Kant questiona a irracionalidade em forma de superstição ou tirania política e defende que o ego seja livre para perseguir os objetivos que julgar de valor. O bem comum aparece como composto de bens individuais (Cladis,1992:3).

Para o racionalismo individualista, a noção de comunidade³⁰ aparece associada a um tipo de organização tradicional que oprime o indivíduo e nega a sua liberdade. A maximização do bem estar é alcançada permitindo aos indivíduos perseguirem livremente as suas versões do bem. Os direitos individuais precedem o bem comum e não devem ser determinados pela comunidade ou pela autoridade. A sociedade deve procurar a igualdade, a

²⁹ Procurar em Durkheim ideais liberais e comunitários encontra seu apoio em Cladis (1992), entre outros autores. Ele defende que Durkheim faz uma defesa comunitária do liberalismo. Já Nisbet (1996) faz uma crítica de Durkheim, assim como do pensamento sociológico do século XIX que considera conservador, como defesa contra o liberalismo e trata a sociedade com saudade em relação ao que significou a comunidade tradicional.

³⁰ Não vamos entrar neste trabalho no amplo debate dos conceitos de comunidade e sociedade que se desenvolveu ao longo do século XIX acompanhando a transição histórica da sociedade. A discussão sobre estes dois conceitos encontrou principalmente em Tönnies uma descrição típico-ideal que significou uma grande contribuição ao pensamento social moderno, no uso destes conceitos. A comunidade (Gemeinschaft) se assenta nas relações de família, parentesco, proximidade física e proximidade nos modos de pensar ou na mentalidade. Já a sociedade (Gesellschaft) reflete a individuação crescente das relações humanas e o esforço para dar segurança por modos de organização, legislação e política que substituem as relações de parentesco e proximidade física e de mentalidade, acompanhando o deslocamento sociológico da comunidade (Gemeinschaft) para a nova situação social criada no meio urbano e decorrente das revoluções na Europa moderna (Nisbet,1996:100-114). Acomodar a comunidade na VR a estes conceitos pediria um estudo específico não contemplado aqui. Fazemos uso do pensamento sociológico na medida em que este ajuda na compreensão do objeto trabalhado. Como Nisbet aponta o pensamento sociológico se organiza como tentativa e busca de resgatar valores presentes na organização da comunidade, (Gemeinschaft) como reação ao liberalismo e as revoluções.

defesa dos direitos individuais e contratuais, assim como uma educação para todos. O Estado, fundado na razão e não na tradição, deve proteger e respeitar essa ordem.

Na renovação da VR que segue ao Concílio Vaticano II, aponta-se para valores defendidos pelo liberalismo como ampliação do espaço que favorece a liberdade individual, a possibilidade de condições de acesso mais igualitárias a todos os membros, por meio da educação formal, formas de governo mais democráticas, entre outras estratégias. Já a concepção de valores modernos, como vista pelo liberalismo, para estar presente no projeto comum da VR feminina, precisa passar pela crítica que integra o individual com o coletivo e leva em conta as relações de gênero. De fato, a concepção do individualismo liberal é idealmente bem concebida, enquanto reação racional ao aprisionamento da realidade pela tradição, a qual fixava uma ordem predeterminada e excludente. Mas, esse mesmo modelo de individualismo reproduz, de maneira diferente, as teias de poder excludente tanto ou mais perversas que aquelas contra as que se afirma. Teoria feminista e análise sociológica, a partir da Teologia da Libertação, como mostrarei adiante, colocam-se também criticamente frente ao individualismo liberal, embora defendam um projeto coletivo formado a partir dos indivíduos, ou seja, de maior inclusão e igualdade.

No século XIX, tempo em que Durkheim desenvolve seu pensamento, os desequilíbrios sociais, as crises políticas e a emergência de novos atores sociais, como as classes exploradas, é que colocam interrogantes à concepção do individualismo racionalista e utilitarista e levam a rever esse pensamento.

O pensamento social do século XIX volta a olhar para a tradição e a comunidade, situando-se na tensão entre o pensamento liberal moderno e a tradição. Ele é reorientado para o resgate de valores comunitários, visando novas formas de comunidade moral. A racionalidade pura começa a ser temperada com traços da irracionalidade. A idéia de relações baseadas no contrato começa a ceder lugar às relações de comunidade. É em torno dela que se constitui a concepção do que deva ser a sociedade. O tratamento do conceito de comunidade resgatado, recobre todos os tipos de relações caracterizadas pelos laços afetivos estreitos, profundos e duráveis, por um engajamento de natureza moral e por uma adesão comum a um grupo social. A pessoa é considerada formando parte de um todo para além dos papéis que desempenha na sociedade; a força de pertença à comunidade resulta de motivações mais profundas do que a simples vontade, interesse pessoal ou razão. Essa força consegue submergir à vontade individual. Ela supõe coração e espírito e resulta tanto da tradição como

do engajamento pessoal e voluntário. Os próprios anarquistas³¹, críticos de uma sociedade fundada no contrato, vêem nas comunidades das vilas e nas cooperativas rurais que subsistiram as bases de uma ordem nova, desde que elas sejam devidamente libertas dos laços que as unem ao senhor e ao monarca e desde que eliminem as classes sociais (Cf. Nisbet,1984:22-69).

Durkheim é dos autores clássicos que, situado nesse contexto, desenvolve uma teoria sobre como é possível fundar as relações sociais no mundo moderno, promovendo a dignidade e direitos individuais, dentro do idioma moral das tradições sociais e do compromisso com o bem comum. Uma das perguntas que Durkheim se coloca é como superar a anomia criada pela passagem de uma sociedade tradicional, na qual os padrões de socialização estão fixados, para uma sociedade moderna onde esses padrões mudam a partir do indivíduo considerado como pessoa. A saída para a crise, Durkheim encontra numa moral que, mantendo suas raízes na tradição, recria os mesmos laços de solidariedade que unem a sociedade tradicional, assumidos agora pelo indivíduo livre e emancipado da repressão que a sociedade lhe impunha. Essa recriação da solidariedade deve ser reconstruída constantemente e ser apropriada pela consciência coletiva, à medida que acontecem as mudanças na organização social moderna com a qual interage o indivíduo. Para Cladis, Durkheim procurou ao mesmo tempo metas morais liberais e comunitárias, que, mesmo apresentando diferentes valores e disposições, não são incompatíveis e podem se conjugar de acordo com diferentes momentos e situações (1992:1-5).

O conceito de solidariedade, junto com o de consciência coletiva, como depositária e criadora das representações são, na teoria de Durkheim, dois fios que costuram a mudança da sociedade tradicional para a moderna, permitindo a vida coletiva nesta última. Em sua obra, *A divisão do trabalho social* mostra como à solidariedade mecânica segue a orgânica. A primeira é própria de sociedades tradicionais, com suas formas sociais indiferenciadas, sob o domínio da religião e com uma economia sob o controle familiar; esta solidariedade esteve presente ao longo da história e é própria de comunidades reduzidas; funda-se na semelhança e uniformidade das formas de vida social e cultural de seus membros e tem um caráter estável, baseado nas tradições e na religião. A solidariedade orgânica funda-se sobre a divisão do trabalho, ou seja, sobre a diversificação e a especialização de funções que surgem em decorrência do progresso e da técnica. É característica de sociedades modernas com liberdade

³¹ A cosmovisão (Weltanschauung) do anarquismo inicial que contestava o Estado moderno se baseava na unidade comunal de sentimentos e ações, visualizava uma ordem não-coercitiva “na qual a necessidade não se chocaria com a liberdade nem esta se colocaria no caminho dos pré-requisitos da vida em grupo” (Bauman,2004).

de mercados, liberdade de pensamento e secularização, dá lugar a uma maior especialização e diferenciação dos indivíduos. Isto causa uma nova ordem social, uma nova solidariedade, não mais fundada na repressão coletiva mas na articulação orgânica dos indivíduos com suas diferentes funções. Esta nova ordem social liberta o indivíduo das restrições impostas pela tradição, pelo parentesco e pela pertença a um grupo e espaço reduzido, o que é percebido como emancipação. As regras de conduta ficam menos determinadas e intensifica-se a reflexão a partir dos conteúdos da consciência coletiva.

Esta descrição, em grandes traços, caracterizando a sociedade tradicional e moderna e a passagem de uma à outra, pode ser também encontrada na VR tradicional e no novo modelo que está em formação com a passagem para sua inserção no mundo moderno. Especialização, diferenciação, emancipação que mudam a formação da comunidade entre uma e outra ordem, parecem manter uma base moral que continua integrando o comum pelos laços de solidariedade responsáveis pela criação de relações que se assentam numa consciência coletiva gerada a partir dos indivíduos em relação.

Para Jones, Durkheim defende o lugar social, que tem por coração a consciência coletiva e que se funda na relação e na associação. Relações sociais, assim constituídas, são anteriores às que se criam na livre negociação dos interesses individuais. A solidariedade é fundamental para as relações, pois ela expressa a relação. Enquanto a solidariedade mecânica é construída na semelhança, a solidariedade orgânica é construída na diferença. A orgânica substitui a mecânica ou seja, a primeira sustenta-se animada pela mesma moral presente na segunda e torna-se até maior. A especialização, produzindo interdependência entre os membros do grupo, possibilita a associação. Assim, a diferenciação torna-se integradora e a solidariedade não é ameaçada pela diferenciação, mas compatível com ela. A natureza relacional do todo pode acomodar as diferenças nas quais a solidariedade orgânica se constrói. Esta concepção de sociedade, constituída pelo consenso das partes, dispensa um Estado forte como postulava Comte. Mas é necessário que essa solidariedade seja representada continuamente e internamente, para que cada um conheça a sua dependência em relação ao todo (Jones, 2001:90-91).

Como apresentado aqui, de fato, a solidariedade aparece como fundamental para criar coesão entre os membros que participam de um projeto comum de vida e ação. Numa ordem moderna de comunidade, as relações interpessoais tornam-se fundamentais para estabelecer o consenso e, desta forma, é possível dispensar a forte centralização de decisões numa autoridade hierarquicamente constituída como acontece na VR tradicional.

Durkheim trata a solidariedade social como um fenômeno moral associado à consciência coletiva. Ele define a consciência como ‘conjunto de crenças e sentimentos comuns à medida de uma sociedade’. Após uma análise do uso que Durkheim faz do conceito, Jones entende que consciência coletiva “...é um tipo de pensamento apoiado pela crença; ela identifica e constitui relações dentro de determinadas porções da realidade; simboliza e postula um conjunto de significações; é uma forma de memória e imaginação, sofre mudanças, é dinâmica, postula fins e ações e pode ser inconsciente”³² (2001:84-85). A solidariedade vem de um certo número de estados de consciência e é comum a todos os membros da sociedade. Esse estado interno da consciência está em comunicação e cria as relações externas e a dinâmica da sociedade, da história. A inter-relação das consciências, ou seja, a consciência coletiva, é que torna possível o interesse moral coletivo. Mesmo não sendo um ponto central da teoria de Durkheim, Jones chama a atenção para o fato de que, para Durkheim a possibilidade de chegar ao interesse moral coletivo numa sociedade moderna, pressupõe as condições de justiça e igualdade. Não se trataria, assim, de uma mera integração das diferenças.

A solidariedade social tem conseqüências também no mundo da política. Num discurso proferido por ocasião do caso Dreyfus, Durkheim fala em uma fé comum que defende direitos e deveres do indivíduo e a idéia de que não se deve viver para si mesmo mas para o próximo. Ele chama a essa fé comum de individualismo moral ou civil republicano (Cohn, 1997:5). Constitui-se, assim para Durkheim um indivíduo moral, membro ativo da comunidade política, sujeito de direitos e deveres direcionados para a comunidade e protegidos por ela.

Referindo-se a valores que fundam o indivíduo, Cladis interpreta a partir de Durkheim que a emancipação progressiva não significa enfraquecimento de laços sociais mas sua transformação. Implica libertar-se da cegueira, capacidade para se opor à grande força que é a sociedade, mas também ser dependente dela, no que não há oposição. Da mesma forma, com relação à liberdade, entende que liberdade não quer dizer ausência de constrangimentos, pois o ser humano move-se em meio a muitos limites de repressão social, como são crenças sociais, práticas e instituições. A autonomia absoluta também é impossível para Durkheim, dado que a pessoa forma parte de um meio físico e social que permite uma autonomia apenas relativa. Consideramos importantes os contornos apontados por este autor para tentar compreender como se redesenham hoje na VR feminina esses valores.

³² Original em inglês. A tradução é minha.

Cohn chama também a atenção para o caráter universalista de Durkheim em relação ao debate atual entre posições éticas e políticas baseadas num liberalismo de perfil universalista e posições de caráter “comunitarista”³³. As primeiras partem de uma concepção de indivíduo como sede e fonte de direitos universais com base racional, já as segundas questionam a concepção racional do indivíduo, acentuando sua inserção no contexto comunitário e nos valores coletivos. Num primeiro plano, Durkheim pode ser relacionado à corrente “comunitarista”. Para Cohn, porém, Durkheim considera insuficientes as formas de vida de contextos particulares, para definir direitos e ações moralmente significativas. “Não encontraríamos nele qualquer simpatia pela aceitação relativista da multiplicidade irreduzível de formas de vida sociais, cada qual com seus critérios próprios de orientação das condutas dos seus membros. Desta forma Durkheim combina a primazia da dimensão social dos ‘comunitaristas’ com o universalismo dos ‘liberais’ (1975:5).

Referindo-se a valores que fundam o indivíduo, Cladis interpreta a partir de Durkheim que a emancipação progressiva não significa enfraquecimento de laços sociais mas sua transformação. Implica libertar-se da cegueira, capacidade para se opor à grande força que é a sociedade, mas também ser dependente dela, no que não há oposição. Da mesma forma, com relação à liberdade, entende que liberdade não quer dizer ausência de constrangimentos, pois o ser humano move-se em meio a muitos limites de repressão social, como são crenças sociais, práticas e instituições. A autonomia absoluta também é impossível para Durkheim dado que a pessoa forma parte de um meio físico e social que permite uma autonomia apenas relativa. Consideramos importantes os contornos apontados por este autor para compreender como se redesenham hoje na VR esses valores.

Numa etapa posterior, Durkheim passa a compreender o indivíduo e sua relação com a sociedade em relação com a religião. Diferentemente do que acontece no racionalismo que separa crença e ação, crença e realidade social, para Durkheim estas realidades estão interligadas; o fenômeno religioso tem significado e valor objetivo, uma vez que contribui para moldar a vida e os costumes (Leger,2001:168). Na religião, Durkheim encontra a categoria fundamental para compreender a sociedade. Interessa-se em mostrar a dinâmica que a religião estabelece na constituição da sociedade. A intuição de que existem traços comuns entre a sociedade moderna e a tradicional influencia sua compreensão de religião e sua epistemologia social, oferecendo um vocabulário para articular a relação entre o indivíduo e a sociedade democrática moderna. A autoridade moral que os ideais “religiosos” possuem e a

³³ O livro *Comunidade A busca por segurança num mundo atual*, de Bauman (2003) é um dos textos que trata da questão da comunidade fechada em si mesma.

unidade moral que as práticas religiosas seguram, permitem a Durkheim dar uma descrição social da existência dos indivíduos e da sociedade, ente os quais não há um antagonismo essencial, mesmo se há dificuldades (Cladis,1992:125-126).

Cladis encontra vários matizes sobre o individualismo moral e sua relação com a religião em Durkheim. As representações coletivas religiosas, contêm a fé comum, os ideais e valores responsáveis pela unidade moral. Ao mesmo tempo que são fixas, estão sujeitas à mudança. Para Cladis, essa fé comum não exige uniformidade mas permite o conflito e a pluralidade de acordo aos conteúdos da fé. Assim, num contexto democrático, um traço da fé comum poderia ser “um conjunto de disposições e procedimentos para resolver ou viver com variedade de conflitos” ou, uma pluralidade que cria uma unidade em torno de algumas esferas e uma variedade de fés em outras. Nesse sentido, o individualismo moral é um conjunto de ideais e práticas especialmente importante porque preserva os benefícios do liberalismo e comunitarismo, enquanto os guarda do egoísmo e fatalismo (Cladis,1992:124-125). A leitura de Cladis vem ao encontro de outros pensadores (Dillon,1999:2-3) que entendem ser possível a integração e identificação de grupos em torno de eixos comuns, que permitem a diversidade individual e/ou de grupos dentro do grande grupo, como é possível acontecer hoje na VR feminina.

Durkheim reconhece uma verdade consistente nos fatos religiosos que modelam a vida social e os costumes dos indivíduos e dos grupos humanos, proporcionando-lhes orientações para a ação e levando-os a transcender a si mesmos (Leger e Willaime:2001,168). Crença e rito são fontes da vida moral da sociedade. A religião cria laços de pertença, compromisso e dependência entre os membros do grupo. Na comunidade reunida, acontece a comunicação entre as consciências e forma-se a consciência coletiva. Esses efeitos acontecem em meio a um forte sentimento gerado no estado de efervescência coletivo que tem lugar nos rituais, quando acontece a comunicação entre as consciências, mudam as condições da vida psíquica (individual) e desperta o pensamento religioso. É nesse estado que são internalizados os ideais que unem os membros entre si e que a comunidade toma consciência de si mesma. Esses ideais representam fatos sociais de uma existência partilhada. A idéia de comunicação entre partes da sociedade é consequência de uma unidade moral mais funda, que leva a uma “comunhão”. “A sociedade aparece no limite como plenitude da participação associada à plenitude da realização pessoal”, ideal não compatível dentro de um pensamento social que considera a liberdade como capacidade de ser ‘senhora de si mesma’ integrada com as outras (Cohn,1997:6).

Para a sociedade se manter, Durkheim vê como central a necessidade de criar e recriar o sagrado, o ideal. “Uma sociedade não pode-se criar, nem se recria, sem criar, ao mesmo tempo, alguma coisa ideal”. Pergunta-se como é possível a existência da sociedade constituída por indivíduos que, ao mesmo tempo, tenham um espírito comum, que possa constituir o lugar social. Durkheim descreve nas Formas Elementares rituais que geram uma energia que penetra nas consciências e permite ao grupo construir seu ideal comum e constituir-se como grupo. É necessário revigorar constantemente as crenças coletivas, para revigorar o grupo reunido. “Se uns deuses envelhecem, outros devem nascer”. Isso deve brotar da vida mesma, das profundezas da sociedade, de suas aspirações capazes de gerar um culto vivente. Durkheim lembra que os períodos de inovação social são tempos de criatividade religiosa. A força nova dessa criatividade está particularmente presente nas classes populares (Sanchis,1997:23). Leger e Willaime vêem nos movimentos religiosos, que brotam sempre de novo, em nosso tempo, o apelo da sociedade para recriar-se a si mesma (2001:180-183).

Experiências religiosas profundas estão na origem das ordens e congregações, e são conhecidas como experiências fundantes. Para se manter, estas experiências tendem a rotinizar-se; institucionalizam-se e, com isso, também perdem a força original. Será que, no momento em que a VR passa por uma crise, (re)ssurgirá uma experiência religiosa profunda capaz de dar novo impulso para o sentido e a ação do grupo? Atingirá este reavivamento o grupo como um todo, ou atingirá pequenos grupos, ou alguns apenas? O reavivamento religioso surgirá dentro da própria congregação ou virá pelo contágio com outros grupos? Em último caso, será essa uma causa de pluralidade ou de tensão dentro da congregação, uma vez que não se originou a partir dela mesma e que não tem a mesma força de legitimação? Não acontecendo esse reavivamento religioso, que outras dinâmicas se criam no grupo em meio à crise para recriar laços que unam ou, como lidará com a fragmentação?

Uma das fortes críticas a Durkheim está na ênfase colocada na força que a sociedade exerce sobre os indivíduos, a qual aparece quase personificada e com autonomia própria em sua teoria. Martelli questiona, com outros autores, a circularidade que estabelece entre sociedade e religião, uma gerando a outra (1995:66-67). Seguindo análise de Isambert³⁴, Leger e Willaume também apontam que o sagrado de Durkheim corresponde a uma transposição esquematizada do cristianismo e, mais ainda, do catolicismo na sociedade francesa³⁵. Mas observam que o próprio Durkheim distinguia entre um “sagrado da ordem”,

³⁴ F. ^a Isambert, *Le Sens du Sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Éd. De Minuit, 1982, 3^a parte.

³⁵ Esta mesma consideração é trazida por Giddens: “Durkheim detalhou alguns dos elementos desse processo na história das sociedades européias. O cristianismo em geral e o protestantismo em particular eram as fontes imediatas dos ideais que mais tarde se transferiram para a esfera política com a Revolução Francesa. A ética cristã, como Durkheim tentou demonstrar, rompeu de forma radical com as religiões pagãs de Roma ao colocar

contido em estruturas de dominação social, e um “sagrado de comunhão”, produto do encontro de consciências reunidas em comunidade. Esta compreensão do sagrado sublinha o lugar que existe entre o sentimento do ‘nós’ que reúne os participantes em assembléia e a constituição de um ‘espírito comum’, indispensável para a formação da vida comum. Esta vivência do sagrado não passa necessariamente pela legitimação da religião institucionalizada. Isto dá lugar, na sociedade atual, à pluralidade de experiências e compromissos na maneira de viver uma experiência religiosa, no surgimento de novos grupos e linhagens religiosas, tanto dentro como fora das tradições religiosas (2001:189-193). Podemos supor como o ‘sagrado de comunhão’ reúne membros da congregação em torno de suas buscas, necessidades, ideais, gerando uma solidariedade entre eles. Elementos levantados nesta análise serão ainda retomados adiante. Tratando-se da VR feminina, deve-se observar as formas que assume o “o sagrado da comunhão” e como se torna eixo constitutivo da vida comum, ao mesmo tempo em que respeita a diversidade da vida dos membros. Como, ao mesmo tempo que potencializa o indivíduo, mantém e cria laços comuns de solidariedade. Como um “sagrado de comunhão” articula-se com a tradição e até que ponto esta se mantém presente no “sagrado de comunhão” ou no “sagrado da ordem”, ou como articula-se entre ambos. Também podemos perguntar se esta forma de vivência do sagrado, com suas conseqüências para a vida e ação do grupo, torna-se fonte de pluralidade ou de tensão, tanto entre grupos como entre o grupo e a instituição.

A leitura de Durkheim a partir dos autores que comentam e resgatam elementos de seu pensamento válidos para hoje, é uma ajuda para um começo de compreensão do objeto deste estudo. Por outro lado, é preciso levar em conta que Durkheim é um autor polêmico e muito criticado. A ampla bibliografia sobre Durkheim aponta seu caráter conservador para muitos e ambíguo e ou incompleto em várias questões. Por um lado, tem sido questionado seu materialismo,³⁶ e por outro seu idealismo. Assim, por exemplo, seu combate ao individualismo utilitarista, como não sustentável para o método sociológico, o levou a falar do indivíduo abstrato, universal em sua concepção do individualismo moral, como conquista da

na ênfase mais no estado “interno” da alma do que no mundo “externo” da natureza. Para os cristãos, “a virtude e a piedade não consistiam em procedimentos materiais, mas em estados da alma” (1998:121-122).

³⁶ Na criação do método sociológico, Durkheim se apropriou da metodologia positivista. Dá autonomia à sociologia, mas considera que seu estudo não precisa ser discrepante da ciência natural. Assim para Durkheim os fatos sociais tem uma dimensão construída pelos seres humanos que está ausente na natureza mas ao mesmo tempo devem ser tratados como coisas, como os objetos naturais (Cf Giddens,1998:178). Isso com relação ao seu método, o que lhe valeu muitas críticas.

sociedade em sua evolução. Ao mesmo tempo, porém, ele se opunha ao deísmo tradicional da Igreja³⁷, sem negar o caráter religioso do individualismo moral (Giddens,1998:108).

Outra das críticas ao seu pensamento está em seu caráter funcionalista, entendendo como funcionalismo o relacionamento a-histórico entre indivíduo e sociedade. Essa tendência, segundo Giddens, estaria na proposta de Durkheim de procurar o consenso na sociedade, contrapondo-se ao pensamento da “guerra de todos contra todos” de Hobbes, que constantemente ameaça destruir a ordem social. A teoria funcional contida em *As Formas Elementares*, deve ser entendida, segundo o próprio Durkheim, como a auto-criação da sociedade humana expressada nas representações coletivas incorporadas à religião. Ele defende o acontecimento da mudança mediante a força religiosa dos símbolos e reconhece como Weber, em outro contexto, que o individualismo racionalista tem suas raízes no “irracionalismo” dos símbolos religiosos (Giddens,1998:121).

O socialismo questiona de Durkheim não ter aceitado a luta de classes como caminho para a transformação. Bottomore (1981) faz várias críticas ao pensamento deste autor a partir do marxismo, apontando, entre outras, a rejeição ou negligência da significação do conflito social que para Durkheim seria uma questão secundária; a ênfase colocada na solidariedade em detrimento da luta de classes, na ordem mais do que na mudança. Giddens defende que ele não estava familiarizado com as teorias de Marx quando já tinha elaborado os componentes essenciais de sua sociologia. Para Durkheim, a superação dos conflitos de classe aconteceria quando a transição da solidariedade mecânica para a solidariedade orgânica se completasse; propunha a evolução e mudanças de longo prazo para a mudança social. Como acontecia na religião, as mudanças iriam sendo incorporadas pela consciência coletiva. Mas, de fato, Durkheim enfatizou a coesão e tratou pouco do conflito. Ele se opunha ao conflito de classes, mas sem negar o fenômeno do conflito. Para ele, o “problema social”³⁸ não seria resolvido só com mudanças econômicas, dada a “instabilidade” dos apetites humanos, mas colocou o acento nas mudanças básicas da ordem econômica para tornar possível o individualismo moral. Defendia a igualdade de oportunidades para todos e a regulação das forças econômicas pela lei e o costume, com a intervenção do Estado de maneira moral e legal, como condição para a mudança, mesmo se defendia um Estado com poderes limitados, que levasse em conta

³⁷ Em suas palavras: “Por que não poderia haver um mecanismo mental (mas não exclusivamente físico) que explicasse essas associações sem fazer intervir nenhuma virtude oculta nem tampouco alguma entidade escolástica?” (Durkheim, 1997:26).

³⁸ Durkheim não negava que a “realidade por trás da ocorrência dos conflitos de classe estava no novo desejo de auto-realização e de igualdade de oportunidades por parte daqueles que ocupavam as camadas sociais mais baixas: isso não se poderia negar e exigia, em última instância, a abolição de todas as barreiras econômicas e sociais opostas à “igualdade extrema”, a “tudo o que possa mesmo indiretamente impedir o livre desdobramento da força social que cada um traz dentro de si” (Giddens,1998:134-135).

a sociedade civil. O mesmo autor reconhece que há em Durkheim uma incapacidade de lidar concretamente com as relações entre análise sociológica e a intervenção política para assegurar mudanças práticas. Isso exige, segundo Marx, uma concepção dialética do caráter do pensamento como um meio de compreender o mundo e ao mesmo tempo como um modo de transformá-lo”³⁹ (Giddens,1998:134-136).

Um dos problemas que levanta o pensamento de Durkheim é a divisão que estabelece no âmbito da religião entre sagrado e profano. Analisando a questão a partir de teorias feministas, V L Erickson observa como a teoria de Durkheim está moldada pelo gênero: o “sagrado” de Durkheim é genericamente masculino e o “profano”, genericamente feminino. A divisão entre o sagrado e o profano gera a força e o poder patriarcal empregado para legitimar a dominação. A “religião” descrita por Durkheim não teria produzido uma experiência coletiva mas a experiência masculina e teria respondido às necessidades dos homens.

Sua preocupação em preservar a solidariedade contra o individualismo utilitarista, não leva em conta as relações de gênero. Em sua teoria universal da vida social, a religião aparece como fonte da ação social que mobiliza os ideais universais com suas representações que, na modernidade, se apresentam secularizados. Nos rituais descritos nas Formas Elementares, a mulher aparece associada mais ao profano. Sua experiência fica relegada na construção social da solidariedade, servindo mais para sustentá-la do que para gerá-la. A produção e reprodução do mundo ideal - sagrado - pelos homens, parece possível quando as necessidades menos ideais - do cotidiano - são satisfeitas por quem está mais no profano. A própria concepção de construção social exige uma força que se exerce no controle do/a outro/a e da natureza, como força de dominação. Fazer parte do sagrado pode significar superioridade sobre o profano, insinuando dominação do homem sobre a mulher.

Durkheim não reconhece dentro dos ideais as manipulações de poder que dividem a comunidade humana em pessoas de sexo específico, com funções específicas para cada sexo. Essa distinção parece necessária para a idealização. Interessado em apontar para os ideais universais, passa por seu trabalho uma cegueira que torna invisíveis realidades consideradas secundárias para o tema (1997,71-77). Rituais e crenças assim concebidos em relação ao gênero, remetem a Bourdieu:

³⁹ Wacquant (1997:32-33) mostra continuidades e avanços no pensamento de Bourdieu em relação ao de Durkheim. A introdução em Bourdieu do conceito de *habitus* contra a tradição neokantiana e sua visão do sujeito transcendental presente no pensamento de Durkheim. Com o conceito de *campo* Bourdieu supera uma visão de ciência objetiva como impessoal encontrada em Durkheim. Para Bourdieu “...o verdadeiro sujeito de um empreendimento do saber, se é que há um, não é o indivíduo-sociólogo, mas o campo científico *in toto*, ou seja, o conjunto das relações de colisão-cumplicidade que vinculam os protagonistas em luta neste “mundo à parte” onde se engendram esses estranhos animais históricos que são as verdades históricas”.

A religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura, objetivamente fundada em um princípio de divisão política, apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos (1992:33-34).

Fundamental em minha pesquisa será observar como a vivência da religião na VR feminina possa estar contornada por estereótipos de gênero, uma vez que estes constituem um padrão dominante ou se há, dentro dos limites colocados, uma busca por parte dos membros das congregações, uma vivência da religião como fonte de libertação, afirmação de si, ao mesmo tempo em que se criam laços de vida comum.

Pedersen (2001) mostra como Durkheim omite em seus escritos a assim chamada “questão da mulher” e o conflito das relações entre homens e mulheres que essa questão levantou, a qual estava muito presente no pensamento social de sua época. A autora entende que, tendo Durkheim definido a sociedade e a história em termos da atividade e interesses masculinos, seus escritos têm implicações de gênero.

Da religião para a razão – A ação comunicativa

No contexto da modernidade, a religião não dá conta de conferir identidade total aos membros de uma comunidade. Mesmo que se trate de uma instituição religiosa e, como tal, orientada pela religião, a VR também orienta-se pela razão; daí nos perguntarmos como esta atua na recomposição da VR feminina.

Para Durkheim, a modernidade tende para a racionalização. Ao tratar desse processo, entende que a razão passe a ocupar o lugar de deus e dê lugar à comunidade de cidadãos e à moral baseada na ciência. Na solidariedade orgânica, a consciência coletiva torna-se mais flexível e dá espaço para o livre desenvolvimento da reflexão, da verdade individual e da conduta moral. A autonomia para o agir moral é assim expressão da consciência racional do ser humano responsável e conhecedor das razões pelas que age mas, ao mesmo tempo, essa consciência racional também se relaciona com a sociedade, com o grupo ao qual pertence e com a lei. A própria moral não é, pois, a “diminuição da liberdade individual, mas sua própria afirmação”. Sendo uma voz coletiva sobre o real, a própria consciência coletiva pode se identificar com os valores da individualidade, autonomia e diferenciação; assim, estes valores

podem continuar cumprindo a função de afirmar-se como valores coletivos e ideais (Jones, 2001:97).

Weber desenvolve especialmente o processo da racionalização no interior das religiões. Para ele, a racionalização teria começado com a necessidade de as religiões substituírem a magia por uma concepção ética e racional do mundo. Vê a racionalização, individuação e diferenciação das esferas da vida social avançarem, especialmente na sociedade moderna, com o protestantismo. Segundo ele, na medida em que as esferas autônomas de valor são orientadas por princípios internos próprios e se afastam da origem religiosa e cultural que deu lugar à fraternidade e à solidariedade, a modernidade gera um mundo desencantado, dominado por burocratas sem espírito, condenado a uma dinâmica racional, emancipada do controle e participação dos indivíduos, o que levaria ao utilitarismo e à perda de sentido.

Adorno e Horkheimer denunciaram a dominação e a repressão presentes na razão instrumental orientada para o cálculo científico do útil, do uso e exploração da natureza, à dominação do ser humano pelo ser humano e à repressão da própria subjetividade (Petit,1995:213). Habermas levanta a mesma suspeita e crítica da razão. Questiona seu uso nas estratégias de dominação, exploração e controle, assim como sua presença nos critérios que orientam a economia, a técnica e a ciência que produz uma colonização do mundo da vida. Em sua teoria da “ação comunicativa”, Habermas tenta uma outra compreensão da racionalidade, resgatando seu poder de emancipação como racionalidade comunicativa, que ao mesmo tempo possa substituir contextos normativos assegurados pela tradição e pela religião e que possa descolonizar o mundo da vida. Habermas entende que a perda de sentido e da liberdade como deformações da modernidade não tem uma origem causal, mas estrutural.

O que conduz a uma racionalização unilateral, a uma coisificação da prática comunicativa cotidiana não é a diferenciação dos subsistemas regidos por meios e de suas formas de organização respeito ao mundo da vida, mas a penetração de formas de racionalidade econômica e administrativa em âmbitos de ação, que por serem espaços de ação especializados na tradição cultural, na integração social e na educação e por necessitar incondicionalmente de coordenação das ações ficam assentados sobre os meios de dinheiro e de poder (Habermas,1987,II:469).

Habermas resgata em Weber o processo de racionalização que ocorre sobre uma base cultural e religiosa, que deu lugar às tradições e que permanece, mesmo que de forma irreflexiva e despotencializada, no chão da hermenêutica cotidiana (Habermas,1987,II:464).

Ao mesmo tempo, considera que o discurso religioso perde credibilidade e torna-se limitado em sua capacidade de comunicação, passando a ser progressivamente substituído por critérios de validade fornecidos pela comunicação, que, por meio da linguagem, se orienta para gerar consenso (Averitser,2000:376). A integração social gerada pelo rito, na teoria de Durkheim, é substituída pelo consenso gerado pela ação comunicativa (Habermas,1987,II:112). A coesão gerada pelo sagrado em Durkheim, quando passa a ser mediada pela ação comunicativa, emancipa-se da normatividade exigida pelo rito e torna-se aberta à crítica. À medida em que se dissolve o consenso religioso básico, “a unidade da coletividade somente pode se manter como unidade de uma comunidade de comunicação, isto é, mediante um consenso alcançado comunitariamente no sentido da opinião pública” (Habermas,1987,II:118). Habermas parece desconhecer o processo dinâmico que tem lugar no interior da religião. Reduz a função da religião à de estabelecer normas. Neste trabalho, considero que religião e razão não necessariamente se excluem e podem, de acordo com diferentes tempos e contextos, exercer funções complementares.

Dentro do que seria uma situação ideal de conversação, a ação comunicativa dá-se entre sujeitos capazes de linguagem e de ação. A ação comunicativa visa chegar ao entendimento como um acordo racionalmente motivado, alcançado entre os participantes envolvidos na comunicação, sobre a validade de uma emissão que se assenta na sinceridade, na verdade das proposições e nos direitos normativos. A emissão é aberta ao juízo crítico do outro e implica uma interpretação e reconhecimento intersubjetivo (Habermas,1987,I:358).

Por meio da ação comunicativa, os participantes estabelecem planos de ação de comum acordo, com base numa definição comum da situação, dentro de fragmentos de mundo temporal e espacialmente estruturados e socialmente organizados (Habermas,1987,II:180-181).

A ação comunicativa pressupõe que os sujeitos envolvidos tenham como base da comunicação um sistema compartilhado de mundos: objetivo (pessoas e coisas), social (cultura, valores, moral etc) e subjetivo (vivências pessoais), mesmo que estes mundos estejam em constante redefinição e tenham limites fluídos dentro da complexidade do mundo da vida⁴⁰ (Habermas,1987,II:173-174). O mundo da vida constitui um contexto mediato, uma rede intuitivamente presente, familiar e transparente, ao mesmo tempo em que inabarcável: “é o chão não questionado de todo o dado na minha experiência, assim como o marco não questionado no qual se me apresentam os problemas que devo resolver” (Habermas,1987,II:186-187).

⁴⁰ Habermas opõe ao mundo da vida ao de “sistema”, formas de dominação integradas sistemicamente.

A ação dos atores supõe a tomada de iniciativas frente a situações e problemas que precisam ser resolvidos enquanto olham para adiante. Mas essa ação é, ao mesmo, tempo produto de tradições, da relação solidária com o grupo de pertença e do processo de socialização e aprendizagem a que estão sujeitos, e inclui também habilidades e intuições individuais (Habermas,1987,II:192). “O que agrega entre si os indivíduos socializados e o que assegura a integração da sociedade é um tecido de ações comunicativas que só podem ter bom sucesso à luz de tradições culturais e não de mecanismos sistêmicos que escapem ao saber intuitivo dos membros”. Sobre o transfundo do mundo da vida criam-se redes de cooperação mediadas comunicativamente que não excluem contingências, falhas, conflitos e resultados não pretendidos (Habermas,1987,II:211).

Habermas defende uma teoria das relações sociais baseada na comunicação sem dominação, orientada por uma reciprocidade fundamental presente no agir orientado pelo entendimento mútuo. Essa reciprocidade fundamental apresenta-se

...sob formas de complementaridade regulada pela autoridade e de simetria regulada por interesses; em seguida, na reciprocidade de expectativas de comportamento que se encontram vinculadas nos papéis sociais, bem como na reciprocidade de direitos e deveres, que estão vinculados em normas; e, finalmente, na troca ideal de papéis na fala discursiva que deve assegurar a possibilidade de se valer sem coações e igualitariamente dos direitos de acesso universal e a participação eqüitativa na argumentação. Nesse terceiro estágio de interação, uma forma idealizada da comunicação torna-se a destinação da busca cooperativa da verdade de uma comunidade comunicacional em princípio ilimitada (Habermas,1989,II:197).

Assim como Habermas, Michel de Foucault preocupou com o tema da emancipação e da crítica da racionalidade tecnológica e científica, mas por outros caminhos. Foucault inclui Habermas entre os filósofos que legitimam modos históricos de conhecer que partem da falsa idéia do conhecimento ser feito dele mesmo (1978:47). Ele entende que no contexto histórico da modernidade, com a emergência do capitalismo, da burguesia, do governo do Estado moderno, a invocação da racionalidade para a organização social e econômica levou a um excesso do poder. As categorias para pensar o mundo, a sociedade, são produto das transformações ocorridas nesse período, dentro de um contexto institucional e social arbitrariamente organizado para regular e produzir o saber e o poder, os quais estão estreitamente imbricados um no outro (1978:44;1995:232). Para entender como acontecem estas relações sugere observar, de maneira mais empírica e provisória, as conexões entre mecanismos de coerção e conteúdos de conhecimento (1978:48). Entende as relações entre

indivíduo e grupos como “a lógica própria de um jogo de interações com suas margens sempre variáveis de não certeza”, não por dentro da natureza das coisas, mas como implicação dos sujeitos, dos tipos de comportamento, das decisões, das escolhas (1978:51).

As relações de poder são para Foucault constitutivas da sociedade (1995:245). Interessa observar como elas ocorrem numa dada instituição, sua possível fragilidade ou solidez e de como transformá-las ou aboli-las. Uma vez que a razão está contaminada pelo poder, não é caminho para estabelecer relações sociais mais igualitárias. O potencial de transformação estaria não na conversa e conhecimento, mas nas relações entre o poder como ação de governo sobre os outros e a resistência mediante a liberdade dos sujeitos – o não querer ser governado (1995:246).

A relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem, então, ser separadas. O problema do poder não é o da ‘servidão voluntária’: no centro da relação de poder ‘provocando-a’ incessantemente, encontra-se a recalcitrância do querer e a intransigência da liberdade. Mais do que ‘antagonismo’ essencial seria falar de um ‘agonismo’ de uma relação que é ao mesmo tempo de incitação e de luta; trata-se portanto menos de uma oposição de termos que se bloqueiam mutuamente do que uma provocação permanente (1995:245).

É importante notar que, na sociedade atual, a luta contra a submissão da subjetividade torna-se mais importante. Por outro lado, é necessário recriar a subjetividade, livrando-se da individualidade que foi imposta durante séculos (1995:239).

A rede de relações social não constitui um princípio de poder primeiro e fundamental para Foucault. Mas, nessa rede e, levando em conta a possibilidade de ação sobre a ação dos outros, há “múltiplas formas de disparidade individual, de objetivos, de determinada aplicação do poder sobre nós mesmos e sobre os outros, de institucionalização mais ou menos setorial ou global, organização mais ou menos refletida, que definem formas diferentes de poder. As formas e os lugares de ‘governos’ dos homens uns pelos outros são múltiplas numa sociedade: superpõem-se, entrecruzam-se, limitam-se e anulam-se, em certos casos, e reforçam-se em outros” (1995:247).

Dada a complexidade da vida diária e das estruturas institucionais, entendemos que para a análise das relações entre indivíduo e comunidade na VR, esta análise de Foucault sobre as relações de poder nos proporciona elementos importantes para compreender a complexidade das mesmas relações. Que há momentos e situações onde a conversa nos modos que entende Habermas favorece a chegada a um consenso mas, sempre restam aspectos “não ditos”, conscientes ou inconscientes, e outras formas de resistências silenciosas

que podem ser melhor compreendidas a partir das observações feitas por Foucault assim como outras colocadas pelo pensamento feminista.

De fato, se o conceito de ação comunicativa de Habermas nos oferece um recurso útil para compreender e analisar como se estabelecem as relações entre indivíduo e comunidade na VR feminina, no contexto de modernidade, precisamos levar em conta as críticas de gênero levantadas por pensadoras feministas ao pensamento de Habermas considerado válido por elas mesmas para uma análise das relações.

A diferença que Habermas faz entre ações sociais comunicativa e normativamente integradas é útil para distinguir mecanismos de integração dentro da VR feminina. A integração normativa acontece em torno de valores partilhados reflexivamente. Essa integração porém, pode ser alcançada a partir de diálogos contaminados por convenções pré-reflexivas, presentes na tradição e na cultura, que internalizadas pela socialização, apresentam-se como normais. A integração, que para Habermas passa pela solidariedade, pode ocorrer em torno de valores como a desigualdade e a opressão próprias de estruturas patriarcais (Cf. Frazer, 1987:46).

Na distinção estabelecida por Habermas entre “contextos de ação socialmente integrados” e “contextos de ação sistematicamente integrados”, Frazer entende não haver diferenças absolutas porém, graus de diferenciações. Os primeiros regem mais por normas e valores morais e os segundos se desenvolvem mais em ambientes de dinheiro e poder (1987:42-42). Na VR feminina, mesmo que orientada por normas e valores morais, enquanto instituição, também pode estar presente a lógica sistêmica de cálculo, dinheiro e poder e afetar as relações entre indivíduo e comunidade. Com relação a âmbitos menos institucionalizados, mais próximos de estruturas familiares, podemos perguntar como se estabelece a integração em torno de valores que envolvem trabalho remunerado, dinheiro, cálculos e poder. Na construção do diálogo para a ação comunicativa, devemos perguntar: essas dimensões estão presentes e são transparentes ou trazem conflitos, criam dependência e colocam limites para a integração do grupo?

Para que aconteça a ação comunicativa, Habermas vê como fundamental a capacidade de participar do diálogo em condições de igualdade com os outros, o que é decisivo para que haja democracia. Frazer (1987:46) questiona como essas capacidades tradicionalmente são consideradas inadequadas à mulher e conseqüentemente não estariam tão desenvolvidas nela. A VR feminina, mesmo sendo um espaço de mulheres, também foi moldada por estruturas patriarcais, por essa razão é possível encontrar diferenças no acesso ao uso da palavra entre os membros.

Jung vê a ação comunicativa como uma concepção alternativa à razão normativa, uma vez que esta se presta tradicionalmente para determinar o ser da mulher a partir dos outros. Ela vê também como positivo a concepção de Habermas sobre a razão, não como princípio universal e imparcial de dominação de particulares, mas como instrumento para chegar ao consenso pelo falar e ouvir (1987:78). Mas, esta autora levanta a questão da impossibilidade de alcançar um ponto de vista imparcial capaz de atingir todas as expectativas para chegar ao consenso objetivo e completo. Essa meta pressupõe abstração de desejos e motivos, ao mesmo tempo em que opõe razão e desejo.

Uma possível interpretação da ação comunicativa pode ser a de que as afirmações normativas sejam o resultado da expressão de necessidades, sentimentos e desejos que as pessoas alegam ter satisfeito e (ter sido) reconhecidas por outros sob condições nas quais todos têm uma voz igual na expressão de suas necessidades e desejos (Jung 1987:79).

Habermas ignora igualmente que a comunicação não seja só verbal, mas tem aspectos corporais, afetivos, figurativos, com seus significados importantes para chegar no entendimento. Para Jung, o discurso de Júlia Kristeva inaugura uma concepção superada de ética comunicativa, quando entende que a comunicação não ocorre só em função de chegar ao consenso ou a uma visão partilhada de mundo, mas perpassa as relações e a necessidade de amar e ser amada (1987:82).

Estas observações feministas situam mais concretamente a ação comunicativa, apontam limites e uma maior complexidade para sua aplicação. Mesmo assim, há elementos que podem conduzir à observação de como estão presentes instâncias de diálogo responsáveis pela busca de graus de integração possíveis em vários níveis.

Memória, tradição e religião

Tradição e memória constituem eixos de integração de um grupo. Estreitamente relacionada com a teoria desenvolvida por Durkheim, encontramos em Halbwachs a questão de interesse para a nossa pesquisa sobre a memória. Para este autor, a preservação da memória é fundamental para a unidade do grupo humano e sua emancipação. Sua perda torna os grupos vulneráveis e incapazes de enfrentar o futuro.

Halbwachs defende o caráter social da memória relacionada ao pessoal. Cada indivíduo elabora sua própria memória dentro de um grupo social que lhe permite lembrar e

validar as recordações no encontro de memórias coletivas e inserido num contexto social preciso. “O indivíduo que lembra suas experiências é sempre um indivíduo inserido e habitado por grupos de referência; a memória é sempre construída em grupo, mas é também, sempre, um trabalho do sujeito” (Schmidt,1993:288).

Halbwachs refere-se às memórias específicas que constituem marcos simbólicos que permitem a construção de sentido para grupos determinados tais como família, classe social, grupo religioso.

Na modernidade, essas memórias tendem a dividir-se e multiplicar-se em memórias menores e os indivíduos participam cada vez mais de diferentes grupos de memória. Dada essa situação, como se constituiria uma memória comum? Para Halbwachs há uma memória cultural que atravessa a sociedade toda. Ele se vale da metáfora da orquestra para explicar como é possível relacionar o individual e o coletivo na formação do grupo social num contexto plural. Numa orquestra, as pessoas que tocam têm capacidade e sensibilidade para ler e interpretar a linguagem dada por uma partitura comum. Cada pessoa, por sua vez, interpreta e reproduz essa linguagem comum com suas habilidades e talentos próprios. Formar parte de uma orquestra pressupõe capacidade e sensibilidade para entender uma linguagem comum que combina sons, timbre, intensidade, duração. Todas as pessoas que tocam tem uma partitura que formula essa linguagem e estabelece um acordo prévio. Ao mesmo tempo, o texto, comum com as regras e normas, não substituem o gênio dessas. A música não se prende a nada que dura, porque ao retomá-la é recriada de novo, mas seus recriadores participam de um espírito comum que possui o grupo ou a memória (Cf.Halbwachs,1990:164-184).

Referindo-se à memória religiosa, Halbwachs destaca a importância do espaço comum e estável da memória de um grupo, como componente da preservação dessa memória. Grupos com estabilidade permanente articulam-se em torno de espaços comuns como expressão de fidelidade às origens e tradições (Cf.1990,131-160). Outra observação refere-se ao caráter composto da memória religiosa, formada por elementos provenientes de diversas fontes. Uma tradição religiosa vai ao longo do tempo incorporando contribuições de diferentes épocas e contextos sociais. Ela se re-elabora sempre de novo fazendo uma síntese entre ritos e crenças passadas e novas realidades atuais. Neste processo se alteram o sentido e a forma das instituições do passado (Halbwachs,1994:182).

Uma das dinâmicas presente nas mudanças que a religião sofre ocorre a partir do grupo que estabelece o corpo de doutrinas na religião oficial. Crenças de grupos com menos representação tendem a ser apagadas ou relegadas. Em outro momento, a emergência de novos grupos e circunstâncias pode resgatar e apropriar-se de tradições que foram

marginalizadas. Para Halbwachs, quando se resgatam as tradições, não é o passado que volta com suas circunstâncias, mas são as novas necessidades colocadas pela mudança social que encontram nas crenças passadas a força para se legitimar.

A continuidade da sociedade e, dentro dela as instituições religiosas, acontece pela mudança. Halbwachs, assim como Durkheim, refere-se à crescente necessidade de tornar presente a memória nas sociedades contemporâneas caracterizadas pela mudança para que estas se mantenham vivas. Quanto mais a sociedade muda, mais precisa referir-se ao passado. A religião tem essa capacidade de relacionar o novo com o passado e incorporar nele o presente. Ao estudar o que Durkheim teria para dizer hoje, Sanchis (1997:25) também vê que há no processo religioso descrito por Durkheim um horizonte em que pode surgir o novo e a possibilidade de ruptura.

Danièle Hervieu-Leger (1997:131-32) recolhe essa questão referindo-se às instituições religiosas consideradas (tipo-ideal) como “instituições tradicionais”. A VR pode ser compreendida como uma delas, no sentido de que sua construção acontece como continuação fiel a uma tradição legitimadora e portadora do caráter absoluto da religião. A fidelidade à tradição legitimadora não significa, entretanto, negação de mudanças. Para se manter, as instituições religiosas mudam, e a mudança se legitima através do retorno à tradição autêntica ou do aprofundamento da mesma tradição. Ao longo da história, a VR assume diferentes formas. Especialmente nas últimas décadas, a VR passa por profundas mudanças, acompanhando o que acontece no contexto sócio-eclesial em que está situada.

Os indivíduos, hoje, elaboram predominantemente seu próprio universo de normas e valores a partir de sua experiência singular que tende a se impor para além dos esforços reguladores da instituição. “Mesmos os mais convictos e mais interessados numa confissão particular fazem valer seu direito à pesquisa pessoal da verdade. Todos são animados a produzir a partir deles mesmos sua relação com a linha crente na qual eles se reconhecem” (Leger,1999:69). A identidade cristaliza por uma parte os interesses e aspirações dos indivíduos e por outra parte depende das condições objetivas – institucionais, sociais, econômicas, políticas, culturais – em que é feito o percurso. Mas a análise parte do indivíduo e não da instituição.

O movimento aqui descrito em grandes linhas, explica como a VR feminina pode absorver os elementos de mudança trazidos pela modernidade, como a emancipação da mulher, sua liberdade e capacidade de autonomia. Estes valores da modernidade também podem encontrar-se em tradições do cristianismo e da própria congregação. Recorrer à

tradição ou à memória comum do grupo religioso pode ser um eixo que simultaneamente favorece a mudança e permite a formação da comunidade em torno de uma memória comum.

Modernidade e (des)regulação do crer

A relação da modernidade com a religião tem sido compreendida a partir da teoria da “secularização”. Esta teoria se apóia no pressuposto de uma crescente racionalização em todos os domínios da vida humana. Não sendo mais a tradição religiosa que rege o mundo, mas a ação racionalizada dos seres humanos, as várias esferas da atividade social adquirem sua autonomia e lógica própria. Política e religião se separam. Economia, direito e arte se constituem em campos que seguem sua própria orientação. A ordem temporal se constitui e emancipa progressivamente da tradição religiosa, deixando de submeter-se às regras ditadas pela instituição religiosa.

Em consequência desta situação, emerge também a afirmação do ser humano como indivíduo-sujeito, capaz de construir o mundo e orientar-se nele, dando significado a sua própria existência. A religião com suas crenças e práticas passa a ser uma opção para os indivíduos; um compromisso relacionado com seu mundo privado e sua consciência.

Análises da Sociologia da Religião mostram mudanças nas abordagens recentes nesta área. A secularização deixa de ser vista como perda da religião no sentido unilinear e progressivo, entendida como processo de redução racional do espaço social da religião e como processo de redução individual das escolhas religiosas. Hoje a reflexão pede uma consideração mais ampla e complexa da relação entre modernidade e religião

Danièle Hervieu-Léger trata dessa relação e mostra a decomposição e recomposição das crenças dentro do processo de emancipação da sociedade em relação à tradição religiosa. Para ela, “secularização” não significa ausência da religião. Lembra como as representações de mundo e os princípios de ação da sociedade moderna partem do mesmo terreno da religião. Representações que caracterizam a modernidade são identificadas pelos estudiosos como tendo sua origem na tradição judaico-cristã: A noção de autonomia moderna, a aspiração para superar os limites e abolir a escuridão; as concepções liberais do desenvolvimento econômico ilimitado e a concepção marxista de uma sociedade comunista no futuro, onde possa reinar definitivamente um mundo de abundância e de harmonia social; a recapitulação da história humana como a realização de todas as potencialidades humanas. Estas representações marcam tanto uma continuidade como uma ruptura da modernidade com o universo judeu-cristão. Enquanto a religião coloca a realização destas aspirações num mundo por vir e como dádiva

do alto, na modernidade, as utopias religiosas, de forma secularizada, procuram essa realização neste mundo, aplicando a ciência, a tecnologia e o esforço humano (Cf.Leger,1999: 37-39).

O deslocamento do lugar e do papel que a religião tem na sociedade, faz com que a instituição religiosa perca o poder de regulação sobre práticas e crenças. A autonomia social e cultural que se implanta na modernidade faz com que a religião perca a capacidade que tinha de fornecer o sentido global sobre o mundo e a vida humana. A sociedade e os indivíduos se apropriam das representações religiosas e orientam sua vida e ação de maneira autônoma em relação à instituição religiosa. Para Leger, o problema da sociologia religiosa consiste em apreender como, ao mesmo tempo em que a modernidade mina as crenças religiosas e o poder da instituição religiosa sobre elas, faz também surgir as crenças mas de outra forma, dando lugar a um distanciamento entre identidades crentes e identidades confessionais. Nesse duplo movimento existe, para ela, a maior contradição da modernidade religiosa. Para compreender isso, é necessário entender que a secularização não é a perda da religião mas “o conjunto dos processos de remanejamento das crenças que se produzem numa sociedade, na qual o motor é a insaciabilidade das expectativas que ela suscita e onde a condição cotidiana é a incerteza unida à busca interminável dos meios para satisfazê-la” (1999:42).

A liberdade que os indivíduos têm para montar seu próprio sistema de crer, independente da orientação institucional, traz como consequência a “desregulação” institucional do crer, tal como estava dada no passado pelos grandes sistemas religiosos (1999:43). Um crescente processo de individualização e subjetivação religiosa está presente e provoca uma proliferação das crenças, assim como posturas de relativismo e pragmatismo. Este movimento não significa uma ruptura de todos os laços entre crenças, práticas e pertença institucional; também não quer dizer que as instituições religiosas percam toda capacidade de contribuir para a formação das identidades sociais (1999:54).

Leger vê as contradições da modernidade religiosa relacionadas com as situações de crise e a incapacidade da modernidade de realizar suas promessas. Ela observa dois movimentos. De um lado, acontece uma homogeneização ética, decorrente das grandes tradições religiosas históricas. Esta homogeneização aponta para uma fraternidade entre os seres humanos, sem referência a uma transcendência. Desta forma, estaria alcançando-se o alvo de uma universalidade de valores de que são portadoras as tradições. Esta universalização de valores aconteceria de maneira independente às instituições religiosas e assim, os valores seriam menos instrumentalizados como teriam sido no passado. Este movimento, porém, vem acompanhado de um outro, em sentido diferente. Mudanças rápidas

e profundas, junto com desequilíbrios sociais, crise econômica, aumento de desemprego, precariedade das estruturas sociais e de situações individuais fazem desmoronar esperanças como a ideologia do progresso sem limites e evidenciam as contradições da modernidade. Estas situações colocam luz sobre a antinomia que existe entre um individualismo entendido como independência de cada um dentro de sua vida privada e o sentido de criar relações de interdependência entre os membros da sociedade, indispensável para a regulação de sociedades pluralistas. O recurso a sinais externos de identidade com uma comunidade são formas de afugentar a insegurança psicológica e o enfraquecimento do laço social frente à ameaça e incerteza que provoca a precariedade e fragmentação dos laços sociais. As religiões aparecem como matéria prima simbólica, colocada a disposição dos indivíduos e dos grupos para a elaboração de suas identidades (1999:58-59).

A VR feminina, enquanto instituição religiosa, inserida na modernidade contemporânea, participa das mudanças características da religião que marcam este tempo. A observação sobre o movimento de “desregulação” institucional e de individualização das crenças e práticas está presente na VR feminina, é parte fundamental deste estudo. Trabalhada pela dinâmica que se cria a partir da emergência do indivíduo e sua busca de emancipação, a VR passa por um enfraquecimento de sua autoridade institucional, como vem sendo observado em instituições religiosas em geral. O fato da religião não se apresentar hoje como o sentido global de elaboração da experiência humana individual e coletiva e os membros das congregações religiosas viverem sua experiência humana em espaços mais amplos que os da própria instituição e serem conseqüentemente trabalhados pela diferenciação das instituições causa “desregulação” na VR.

Que conseqüências e/ou possibilidades teria para os membros este retraimento institucional? Ampliaria a margem de possibilidades dos membros? Levaria a construir um projeto comum mais igualitário, inclusivo e participativo? Provocaria uma emancipação dos membros ou daria lugar a outras formas de socialização como resistência, alianças defensivas entre grupos? Como a instituição reage para fazer frente à “desregulação”?

Que movimentos se criam individualmente e como se articulam coletivamente para fazer acontecer o sentido para a vida e ação comuns; Como essa dinâmica fermenta a VR feminina? Qual é a interação que eles criam com a tradição? Com outras palavras, como é possível a construção de uma VR feminina, que tem por natureza ser um projeto comum que se legitima numa tradição e a partir da qual os membros das Congregações constroem o sentido de acordo com seus interesses, ideais, aspirações e disposições? Até onde esta

construção é recriada a partir do indivíduo sujeito em setores da VR feminina que passaram por um processo de modernização nos últimos anos?

Paradoxalmente ao movimento de individuação se produz a multiplicação das pequenas comunidades fundadas sobre as afinidades sociais, culturais e espirituais de seus membros. Leger desenvolve um modelo de recomposição da comunidade a partir do individualismo religioso na modernidade⁴¹. Este individualismo tem como característica, de um lado, o afastamento de Deus da esfera da atividade humana o qual liberta as potencialidades de intervenção do indivíduo e, de outro, uma proximidade afetiva de Deus em si mesmo, que coloca a força divina a serviço do ser humano. Para Vattimo, filósofo italiano, “a intimidade de Deus com o homem constitui o vetor mesmo da secularização” Este cristianismo amigo implica e suscita a revolução moderna que constitui a afirmação do sujeito crente, capaz de pensar ele mesmo como um membro igual na relação de amizade; capaz igualmente de se mover de forma autônoma no mundo apagado da presença do sagrado. Uma nova figura do individualismo religioso se inaugura aqui: a do individualismo religioso moderno, que se expande nas formas mais contemporâneas da religiosidade (1999:174).

Um individualismo religioso, sem vínculos de pertença e partilha de uma verdade e uma ação, em seu limite, tornaria impossível um projeto de VR que tem como característica central ser comunitário. Mesmo se esse pode ser o caso de correntes religiosas contemporâneas e influenciar a VR, análises do campo religioso mostram como a vivência individual da religião leva também à multiplicação de comunidades. Verifica-se que os sujeitos, os quais procuram sentido para sua vida e ação, interagindo com um sistema de crenças de acordo a suas buscas e necessidades, procuram ao mesmo tempo partilhar sua experiência com outros/as para sentir-se afirmados e seguros nela. Função oferecida pelos sistemas globais de sentido que hoje estão em crise (Leger,1999:180).

A VR implica em si adesão a um modo comum de crer dando continuidade a uma tradição como foi apontado acima. Seus membros partilham crenças e práticas que organizam sua visão e ação no mundo, assim como sua vida cotidiana e a organização da instituição. Uma tipologia de como se dá a adesão e validação do crer é desenvolvida por J. P. Willaime:

⁴¹ Ela considera que o individualismo religioso não surge com a modernidade mas que já está presente na mística ou na ética da religião, quando o fiel se apropria de maneira pessoal das virtudes religiosas e pode chegar a produzir a mais alta consciência de si mesmo (1999:159). Defende a hipótese de que o individualismo religioso de caráter extramundano muda com a entrada da modernidade e é absorvido pelo individualismo moderno intramundano, seguindo dois movimentos: De um lado, a valorização do mundo a qual afasta Deus da esfera da atividade humana, reduzindo sua possibilidade de intervenção no mundo e libertando assim as potencialidades do indivíduo. Por outro lado, desloca-se a busca de união com Deus pelo desprendimento de si mesmo para uma experiência afetiva da presença de Deus em si mesmo, colocando a força divina a serviço do ser humano. Essas tendências indicam como o individualismo religioso incorporou as características do individualismo moderno e foi assim absorvido por ele (1999:164).

1) A autovalidação do crer, cuja única instância de validação está na subjetividade do indivíduo. 2) A validação mútua do crer funda-se sobre a troca de experiências individuais e o testemunho pessoal, às vezes acompanhado de aprofundamento coletivo. Está presente nas novas correntes místico-exotéricas, mas, se encontra também nos espaços das religiões instituídas, dentro das quais se formam numerosos grupos que se associam a partir da busca e afinidade de seus membros, procurando o apoio e as melhores condições para expressar suas vivências. 3) O regime de validação institucional do crer pelo qual as autoridades constituídas orientam a interpretação da tradição e velam pelo seu fiel cumprimento. 4) O regime de validação comunitária do crer, no qual, a partilha do grupo, enquanto tal, constitui o critério da verdade que legitima comportamentos, normas e metas. O carisma ou testemunho de pessoas excepcionais, reunindo em torno de si discípulos que se identificam com sua experiência, constitui hoje, uma dinâmica de construção comunitária de crer. (Leger,1999:181-187).

Podemos suspeitar que, de alguma maneira, e com intensidade diferente, todos estes tipos estão presentes e fermentam atualmente congregações e ordens religiosas. Dentro dos movimentos que se criam ao combinar estes vários modos de crer e agir, tem lugar a recomposição da VR. Mesmo fazendo todo o esforço, uma vez que a autoridade institucional não detém mais o monopólio sobre o que se deve crer, ela perde o poder de determinar as formas de socialização do grupo e fixar sua identidade. A partir desta situação, a composição da comunidade (projeto comum) não colocará o acento na homogeneidade do crer e agir dos membros, mas no valor de sua busca, assim como no reconhecimento de sua caminhada. Procurará ao mesmo tempo acolher as diferenças e a busca comum a partir da partilha dos membros. Tudo isto dilui o sentido de obrigação, mas se sustenta numa convergência de horizontes utópicos, presentes na tradição religiosa, que permite uma unificação possível das diferentes buscas⁴² (Leger1999:198). Esta dinâmica, ao mesmo tempo em que pode empoderar os membros, torná-los mais criativos e livres, também pode dar lugar a conflitos, tensões e insegurança dos mesmos. Várias situações podem surgir a partir daí: a formação de grupos reunidos em torno de lideranças que oferecem segurança e garantem ou defendem interesses; a formação de grupos cujos membros têm uma afinidade, partilham concepções, visões de mundo e se engajam numa busca comum. Neste caso, a congregação se compreenderia como “reconstrução de um arquipélago de racionalidades locais democraticamente formuladas pelas comunidades interpretativas” como entende Santos

⁴² Esta hipótese é defendida por Dillon (1999:4) quando afirma que entre católicos que reivindicam mudanças para atender necessidades próprias, como a ordenação de mulheres, mantém-se simultaneamente conectados com a tradição e a comunidade mais ampla, enquanto reivindicam e afirmam a diferença.

(1996:110) e que podem ter uma convivência pacífica ou de conflito. A instituição, como um dos regimes de validação, poderá sofrer a pressão dos vários grupos que se formam em torno de lideranças ou da validação comunitária. Estes grupos podem constituir modelos fortes de busca comum e levar o conjunto a recompor sua visão de verdade e de ação, resgatando os dispositivos (volta às fontes, refundação) de validação tradicional, comuns às várias formações de grupos. Diferenças e conflitos podem levar a uma reorganização da instituição. Se forem muito intensos, podem levar também a um maior enfraquecimento e até desintegração de congregações e ordens religiosas.

No caso do nosso objeto, interessa-nos observar como se dão as relações entre os indivíduos sujeitos e a reconstrução da VR enquanto projeto comum; em que medida os indivíduos tornam-se sujeitos do processo, tomam iniciativa, têm acesso a meios e condições de participação em igualdade de condições, que dinâmicas se criam entre os membros e como estes se organizam em torno da autoridade, da ação, do cotidiano e da religião.

As congregações e ordens religiosas têm um regime institucional de crer, que por sua vez, se inscreve dentro do regime institucional da Igreja Católica. Martelli usa o termo “complexidade” para entender o que acontece na religião institucionalizada, e no catolicismo. O termo “complexidade” indica “que na sociedade contemporânea, reduziu-se o espaço dos comportamentos e das expectativas reguladas pela necessidade ou pelo costume, e que se amplia um espaço de indeterminação, ou seja, de liberdade, aberto à iniciativa dos indivíduos” (1995:464). Nesse contexto, atribui-se nova relevância “ao primado da consciência pessoal e à formação de relações intersubjetivas a partir de processos baseados na empatia, na confiança, na confidência, no amor”(1995:467). Esse dinamismo encontra espaço também nas instituições religiosas sob diferentes formas de agir eticamente orientadas e sob diferentes opções de pensamento e de comportamento. Este movimento encontra-se também na Igreja Católica a partir do Vaticano II, quando passa a enfrentar o desafio da modernidade e a incorporar a complexidade da sociedade, dando espaço para estruturas de diferenciação. Pluralidade de linguagens, de religiosidades e elaborações teológicas assim como a multiplicidade de associações e movimentos em seu interior, com maior ou menor grau de liberdade em relação à hierarquia, testemunham isso. Essa complexidade, se por um lado, dá lugar a tensões internas, por outro lado, permite à religião institucional explicar muitas ações no mundo contemporâneo, dentro dos limites da flexibilidade, que não aconteciam nas décadas precedentes ao Concílio Vaticano II. Os grupos de VR que aqui estamos observando também podem ser compreendidos como parte dessa complexidade dentro do quadro maior

da Igreja, ao mesmo tempo em que conhecem outros níveis de complexidade dentro dos próprios grupos.

Modernidade e (des)regulação institucional

Castells trata a questão da desregulação das instituições que compõem a sociedade civil relacionada com a sociedade em rede, na forma como esta vem influenciando a sociedade. Para ele,

Essa sociedade é caracterizada pela globalização das atividades econômicas decisivas do ponto de vista estratégico; por sua forma de organização em redes; pela flexibilidade e instabilidade do emprego e a individualização de mão-de-obra. Por uma cultura de virtualidade real construída a partir de um sistema de mídia onipresente, interligado e altamente diversificado. E pela transformação das bases materiais da vida – o tempo e o espaço – mediante a criação de um espaço de fluxos e de um tempo intemporal como expressões das atividades e elites dominantes. Essa nova forma de organização social, dentro de sua globalidade penetra todos os níveis da sociedade, está sendo difundida em todo o mundo, do mesmo modo que o capitalismo industrial e seu inimigo univitelino, o estatismo industrial, foram disseminados no século XX, abalando instituições, transformando culturas, criando riqueza e induzindo a pobreza, incitando a ganância, a inovação e a esperança, e ao mesmo tempo impondo o rigor e instalando o desespero (1999,II:17).

Essa invasão difusa e penetrante em todos os espaços, estabelece uma separação sistêmica entre o local e o global para a maioria dos indivíduos e grupos sociais. A lógica que rege a rede global distancia-se da lógica local com suas representações e formas de associação (1999,II:27). Em decorrência, as instituições que formam a sociedade civil, ficam retraídas e desarticuladas dentro desse novo contexto social, perdendo poder e legitimidade, uma vez que seu significado real e a aptidão para “manter um vínculo com as vidas e valores das pessoas” enfraquece, mesmo submetendo-se a incessantes adaptações (1999,II:418).

Para a maioria da sociedade que não ocupa o espaço atemporal dos fluxos de redes, é impossível planejar a vida de forma reflexiva.⁴³ Observa-se, entretanto, uma nova organização das ações sociais em torno de lógicas alternativas aos princípios que fundamentam as instituições dominantes da sociedade em rede (1999,II:28). Para livrar-se do seu domínio, procura-se ficar fora e reconstruir o significado com base em valores e crenças

⁴³ Para Giddens, na sociedade pós-tradicional, o ser humano torna-se um projeto reflexivo em relação ao que faz e ao como o faz. Sob o impacto da “modernidade tardia”, os indivíduos negociam opções e estilos de vida em meio a possibilidades (Giddens, apud Castells, 1999,II:26-27).

inteiramente distintos (1999,III:428). Nesse contexto torna-se relevante o poder da identidade⁴⁴ a partir do qual interesses, valores, comportamentos e projetos são construídos com base na experiência (1999,II:424).

Surgem assim, para Castells, as formações de identidades de resistência e de projeto, construídas em torno de valores tradicionais as primeiras e também por movimentos sociais ativistas as segundas. Identidades de resistência podem também se constituir em identidades de projeto, voltando-se para a transformação da sociedade como um todo. Trata-se de redes de movimentos, grupos, etnias, povos que se recusam a entrar na lógica da sociedade de rede (1999,II:419).

Os sujeitos históricos da era da informação surgem dos movimentos sociais que resistem à sociedade em rede e que, ao mesmo tempo, acontecem em decorrência dela; esses sujeitos não vêm das instituições da sociedade civil que surgiram com a modernidade, mesmo se membros atuantes nessas instituições podem formar parte da nova dinâmica social transformadora (1999,II:424-425). A construção da personalidade não se orienta pela adaptação a modelos de comportamentos e papéis sociais convencionais, mas pela flexibilidade e constante reconstrução do ser na experiência real da relação (1999,III:426).

Os processos de mudança social são, em sua maior parte, externos às instituições e aos valores da sociedade. “A reconstrução das instituições da sociedade pelos movimentos sociais culturais, colocando a tecnologia sob o controle das necessidades e dos desejos das pessoas, parece requerer um longo caminho a partir das comunas construídas com base na identidade de resistência até o auge de identidades de novos projetos nascidos dos valores acalentados nessas comunas” (1999,III:429).

Dois movimentos ilustrativos da teoria de Castells se aproximam mais do nosso objeto de estudo. O feminismo é considerado um dos movimentos que se criam a partir da identidade de projeto. Este movimento causa uma crise profunda no modelo de família patriarcal e, ao mesmo tempo, faz aparecer embriões de famílias igualitárias que ainda estão lutando contra os velhos padrões e seus jogos de interesses, medos e preconceitos. Nessa reconstrução de relações igualitárias no espaço da família, Castells acredita estar-se construindo a base para a reconstrução da sociedade (1999,III:426).

⁴⁴ Castells entende por identidade “a construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado. As identidades podem ser múltiplas; são construídas. (1999,II:22) Identidades autônomas em construção surgem como reação aos padrões de dominação da sociedade em rede: contra o culto à tecnologia, o poder da lógica dos mercados, ao qual opõem seu ser, crenças e legado (1999,III:428).

Outro movimento vem de comunidades religiosas que, a partir dos fundamentos de suas tradições, procuram recuperar valores para uma nova sociedade. Estes movimentos tendem ao fundamentalismo e são associados a identidades de resistência.

O estudo de Castells ajuda a levantar novas perguntas e matizar outras já colocadas. A recomposição da VR se daria no resgate de uma força de resistência e projeto que não partem da estrutura institucional em si, mas de sujeitos que se mobilizam dentro da instituição? Estes sujeitos são despertados em contato com movimentos sociais tais como o feminismo ou movimentos religiosos? A força para a recomposição da VR não estaria, assim, contida nas estruturas que lhe dão a identidade institucional, consolidada anteriormente ao Concílio Vaticano II, momento a partir do qual entra em crise?

Estudos recentes sobre VR, como vimos, vem mostrando como o feminismo influencia a VR feminina. Com relação aos movimentos religiosos, o setor de VR estudado aqui participa fundamentalmente do movimento que se cria na Igreja a partir das Conferências de Medellín e Puebla e da TdL. Recentemente foi ampliado com outras reflexões e práticas que acompanham a crise da VR mais atual e procuram alternativas a ela. Uma ampla reflexão acontece sobre a chamada Refundação, que incorpora elementos de renovação pela volta ao carisma de origem – o Evangelho e as origens da congregação. Outros movimentos religiosos também podem estar confrontando hoje a VR feminina⁴⁵. Esta dimensão de volta ao carisma fundante, como re-atualização e resgate da memória do grupo, já foi levantada acima ao tratar da memória coletiva em Halbwachs e Leger. No caso dos setores da VR feminina estudados aqui, o resgate de sua tradição não conduz necessariamente a um fundamentalismo religioso, mas se dá no encontro entre valores religiosos que estão na tradição e valores contidos em movimentos e projetos como a OpP, como a defesa de uma sociedade igualitária a partir dos pobres; a crescente consciência de gênero e das relações de poder na Igreja etc. Todas estas forças e movimentos atuam de fora e moldam a VR feminina e seu projeto de vida comum, na interação entre os membros que participam e se identificam com esses movimentos e o conjunto da instituição. Recolho a seguir aspectos destes movimentos que afetam a mudança na VR feminina.

⁴⁵ Em decorrência da validação mútua do crer, Leger entende que as instituições religiosas enfrentam, por um lado, a dissolução dos dispositivos tradicionais de validação institucional e, ao mesmo tempo, tem que fazer frente, interna e externamente, aos regimes de validação comunitária que opõem resistência ao outro movimento como ‘modelos forte’ de verdade partilhada. Estes modelos estão convencidos de que a fragilidade das instituições, seu “laxismo” ou seu medo do conflito facilita o crescimento irrepreensível da individualização e da subjetivação do crer. Esses grupos se protegem fortemente com uma ortodoxia definida por eles mesmos (1999:197).

Opção pelos pobres – concepção indivíduo e comunidade

Löwy denomina cristianismo da libertação a um vasto movimento sócio-religioso que se inicia na década de 60 envolvendo setores da Igreja – entre os quais está a VR. Trata-se de pessoas e grupos que se dedicam à causa dos pobres por motivos espirituais e morais, inspirados na tradição da fé cristã e católica. A mesma causa leva os mesmos pobres a conscientizarem-se de sua condição e a se organizarem e lutar por mudanças. A riqueza e autenticidade deste movimento só se compreendem a partir de uma fé e identidade religiosa profundamente enraizadas na cultura popular (Löwy,2000:58-59).

A Teologia da Libertação (TdL) faz a reflexão religiosa da prática. Na sua posição, os pobres passam de objetos da caridade, como eram entendidos por doutrinas anteriores, para sujeitos de sua própria libertação.

Para Löwy, tradição e modernidade encontram-se no cristianismo da libertação. A adoção de valores da Revolução Francesa – igualdade, liberdade, fraternidade, democracia e separação entre Igreja e Estado, assim como um despertar saudável das grandes reivindicações da modernidade como direitos humanos, liberdade e igualdade social, mostram o lado moderno do cristianismo da libertação (Löwy,2000:88-89). Mas a TdL é crítica do liberalismo e do capitalismo da civilização moderna e sua aposta no progresso e na ciência moderna como condição para o progresso, no seu conjunto, trazem conseqüências perniciosas e malignas para os pobres. Rejeita a emancipação do indivíduo como critério principal da ideologia moderna e da sociedade burguesa e critica o individualismo que destrói os laços comunitários tradicionais quando o povo, desenraizado de seu ambiente comunitário, tem que ir para as periferias das cidades e encontra o individualismo egoísta, a competição descontrolada e a luta brutal pela sobrevivência. Outra crítica é feita à privatização da fé e à separação da esfera religiosa da política, como o faz o pensamento moderno e liberal⁴⁶ (Löwy,2000: 93-100).

O cristianismo da libertação compartilha algumas premissas básicas da cultura progressista ocidental, mas, ao mesmo tempo, como outros movimentos sociais ou culturas contemporâneas, protesta contra aspectos importantes da sociedade capitalista/industrial

⁴⁶ Esta crítica da TdL de alguma forma está em Durkheim ao referir-se à dupla sociogênese, da religião pelo social e do social pela religião, a qual está inscrita na história. Ele defende que a sociedade erige-se em Deus e cria deuses. Referindo-se ao frio moral do momento e esperando que surja “um culto vivo” diz: “Tudo o que importa, então, é sentir, por baixo do frio moral que reina na superfície de nossa vida coletiva, as fontes de calor que nossas sociedades portam em si. Pode-se até ir além, e dizer como alguma precisão em que região da sociedade essas forças novas estão particularmente em via de formar-se: são as classes populares” in Sanchis,1997:23).

moderna em nome de valores pré-modernos – neste caso, religião e comunidade (Löwy,2000:9110-111).

Seriam as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) uma alternativa ou uma volta a *Gemeinschaft* de Tönnies?. Aspectos das CEBs mostram um perfil tipicamente moderno como a escolha individual, que dá lugar a novas formas de solidariedade e à livre escolha de participar ou não da comunidade e à procura de transformação do sistema vigente (Löwy,2000:102). Rompem também com o passado no aspecto fundamental em relação aos pobres, quando a ajuda ou assistência paternalista é substituída pela solidariedade com a luta dos pobres por auto-emancipação.

À raiz de sua inserção nas CEBs, as religiosas entram em contato com os movimentos sociais que questionam num primeiro momento desigualdades sociais e, posteriormente, gênero e raça. Na sua prática como agentes de pastoral numa Igreja voltada para tornar o povo agente de transformação social, elas mesmas se descobrem sujeitos nesse processo. Nos momentos fortes de seu envolvimento com as CEBs e o ideário da TdL, as religiosas não estão voltadas para a renovação de suas congregações, no mesmo sentido que estão voltadas para a mudança da sociedade. O discurso e prática do cristianismo da libertação são experienciados no espaço eclesial que naquele momento ensaiava relações de participação mais igualitárias em relação à classe social e papéis eclesiais. Mas a mudança que acontece em seus modos de vida e ação social e religiosa não passa despercebida para o conjunto da VR. Estava aberta a porta para o que parecia um novo modo de ser da VR.

Desatentas de suas congregações e de si mesmas, entusiasmadas e envolvidas com o trabalho das CEBs, na busca de ser “como o povo”, de ser uma nova Igreja, religiosas se distanciam de suas instituições e desenvolvem uma identidade entre elas. No engajamento junto às CEBs desenvolvem uma consciência de agentes que acreditam e apostam nas mudanças das estruturas sociais desiguais. A certa altura dessa experiência, religiosas de diferentes congregações começaram a se encontrar entre si, a dialogar e refletir sobre a mudança que experimentavam em suas concepções e práticas como religiosas nesse novo contexto. A experiência feita passou a ser considerada “saída para o impasse” do ser da VR após o Concílio Vaticano II.⁴⁷

⁴⁷ Além de numerosos escritos internos à VR, esta perspectiva encontra-se sistematizada na obra já citada de Rosado Nunes, M. J. F. *Vida Religiosa nos meios populares*.

Feminismo - concepção moderna do indivíduo

A construção da individualidade da mulher surge na história do pensamento a partir do século XVIII (Rossi-Doria,1995:107). O processo de racionalização do período favorece o nascimento do feminismo que apela à razão para se emancipar da tutela que a tradição religiosa exerce sobre a mulher. Em função de sua natureza biológica e da “natureza” social dos papéis que a mulher desempenha, essa tradição atribui à mulher as funções femininas de mãe e esposa que ocupam um lugar social desvalorizado e subordinado em relação ao homem e aos papéis que ele desempenha.

Desde Atenas – pátria da democracia – é proibido à mulher ser cidadã, sujeito de direitos e deveres em relação de igualdade, no mundo da política. A mulher pertence ao espaço privado, da família, onde rege a autoridade do homem e a relação de desigualdade (Rossi-Doria,1995:111). Ao longo da história e na chegada da modernidade persiste o pensamento político da exclusão da mulher da esfera pública e a subordinação na esfera privada como elemento da construção do indivíduo homem no espaço público.

A partir das revoluções do século XVIII surge a concepção de indivíduo como indivíduo público, emancipado do antigo regime, capaz de estabelecer o pacto social e cuja legitimidade deriva de sua subordinação aos interesses da nação. Esta concepção de indivíduo se dá no elo entre liberdade pessoal e propriedade. A sociedade é teorizada como conjunto dos indivíduos livres e iguais diante da lei e dos direitos (Rossi-Doria,1995:112). Estas concepções se dão no espaço público do homem branco e proprietário. A igualdade formal entre iguais se compreende dentro de um grupo que exclui, subordina e se apropria de outros. A construção do indivíduo livre e emancipado masculino funda-se sobre a construção da diferença feminina como complemento necessário (Saraceno,1995:208).

Para a mulher é reservado o espaço privado da família, condição para a existência do espaço público e dos indivíduos. A negociação de interesses entre iguais é própria da esfera pública dos cidadãos. No espaço privado, a mulher permanece submissa à jurisdição e proteção do marido, não podendo ser considerada indivíduo na mesma condição do homem. Seu acesso à cidadania dá-se na sua relação social de pertença a ele, que assume as responsabilidades e a mantém na minoridade. Teóricos representantes do pensamento moderno como Locke e Rousseau (Molina,1995:195-211) continuam a justificar a exclusão da mulher e sua subordinação a partir de sua natureza biológica, diferença em relação ao mundo dos iguais (Groppi,1995:21). A modernidade cria, assim, uma hipoteca tanto para os

direitos da mulher quanto para a dinâmica das interdependências entre indivíduos concretos na família e no espaço social mais amplo.

Dentro dos próprios princípios revolucionários do século XVIII, o feminismo faz a crítica à ideologia, desmascarando a incongruência entre princípios e práticas e apontando a não causalidade dessa incongruência mas sim sua coerência com a construção de uma sociedade patriarcal (Galeotti,1995:239). Os princípios liberais considerados universais, ao ser confrontados com as discriminações, levam à crítica que provoca a ampliação dos direitos e da cidadania. O feminismo vai conquistando direitos como o voto e a educação para as mulheres, mas é o feminismo que surge nos anos sessenta que contestará de forma radical o modelo masculino de cidadania, revelando que as condições para a igualdade passam pela desconstrução da ordem social que hierarquiza as diferenças e as transforma em desigualdades (Avila,2002:129).

As polaridades abstratas como masculino e feminino, público e privado devem ser colocadas em relação como realidades que têm sua especificidade mas também sua reciprocidade, saindo do universalismo abstrato para um universalismo que leva em conta os direitos à diversidade e às várias formas de interdependência, da qual depende a possibilidade da vida individual. Considerar óbvios, ‘naturais” alguns papéis significa negá-los como fonte de direitos e vínculos reais para a cidadania de quem os desempenha. Trata-se de “garantir a cada uma, juntamente com direitos individuais de sobrevivência, suficiente autonomia para poder negociar a satisfação (e a definição) das necessidades, mas também para poder doar a própria disponibilidade e reconhecer a interdependência dentro de relações de reciprocidade autênticas e não unilateralmente definidas esperadas como tais” (Saraceno,1995:228-229).

Uma possibilidade de autonomia para as mulheres requer, para Varikas, condições para que cada uma possa falar por si mesma e escolher suas próprias adesões e assim garantir uma confrontação autônoma e democrática, “assentada no reconhecimento mútuo das particularidades que constituem o universal”. Ela propõe uma reinvenção da democracia, com novos princípios e se pergunta se somos capazes de dar às reivindicações particulares a conotação universal que já possuem; se seremos capazes de formular as exigências de nossa autonomia nos termos compatíveis com a autonomia de todas. O perigo é curvar-se às evidências da lógica do sistema. (1996,92-94).

As teorias levantadas nos permite uma maior aproximação do objeto estudado. Nos próximos capítulos estaremos valendo-nos deste recurso para analisar os dados empíricos recolhidos na pesquisa de campo.

Capítulo 3

RELAÇÕES ENTRE INDIVÍDUO E COMUNIDADE NA TOMADA DE DECISÕES

Mudanças na tomada de decisões

Após o Concílio Vaticano II, a VR abriu-se ao processo de democratização, caminhando de um primado da instituição para um primado do indivíduo. Nas décadas que precedem o Concílio, tinha-se consolidado um modelo de VR que podemos considerar tradicional em relação ao que o seguiu. Neste modelo, claramente estabelecido e fixado, considerado também pré-moderno, a VR tinha uma organização hierárquica. Esta é própria de sociedades tradicionais, com uma economia familiar, baseadas na semelhança e uniformidade da vida social e cultural de seus membros e legitimadas pela tradição e pela religião, características do que Durkheim entende por sociedades organizadas pela solidariedade mecânica. Nessa organização de VR, a que chamamos tradicional, a sociabilidade se dá dentro de um espaço limitado de significado e atende a necessidades e questões colocadas por camadas da sociedade de seu tempo.

O exercício da tomada de decisões na VR tradicional feminina ficou sob a responsabilidade das superiores, irmãs à frente de uma comunidade, congregação ou província. Havia também as que, no exercício de sua profissão ou cargo, tinham uma ampla autonomia que lhes permitia tomar decisões no âmbito de seu trabalho e entravam em relação com outros setores da sociedade e com o mundo da política e da economia (Rezende,1999).

Mas, dentro da organização interna que regia a VR, continuavam sob a autoridade das superiores.

Nesse modelo de VR a coesão da congregação se baseava em cumprir regras disciplinares, impostas com toda a normalidade e aceitas, em geral, sem discussão. Cabia aos membros seguir docilmente as decisões da superiora. Ainda no presente, seja pela congregação ter-se mantido nos mesmos padrões do passado, seja pelas pessoas ou grupos que não mudaram dentro das congregações, podemos ainda encontrar este tipo de atitudes:

Muitas viveram sua vida dentro de uma estrutura de vida comunitária, organizada, como viveram a questão do poder, da coordenadora, nem era coordenadora era superiora. (...) Por exemplo, antes, e há comunidades ainda nas quais a coordenadora decide tudo, as irmãs não tinham certa autonomia, tudo passava pela coordenadora. Um exemplo bem simples, há lugares onde só a coordenadora pode abrir a correspondência, se a coordenadora não está, não se abre a correspondência (Agnes).

O treinamento para esse modelo de VR acontecia, principalmente, no processo de formação inicial. A autoridade encontrava sua legitimidade como representante e mediadora da vontade de um ser superior que transcendia o grupo e representava valores estáveis que apareciam como naturais e criavam uma harmonia dentro daquele contexto.⁴⁸ Diálogo, liberdade e direitos da pessoa não faziam parte da organização. Uma consciência coletiva, orientada por esses valores, tornou possível a institucionalização da VR tradicional nesse tempo.

O Concílio Vaticano II deu um novo rumo para a Igreja ao abrir-se às mudanças da modernidade, trazendo para seu discurso e sua prática o respeito e a dignidade do indivíduo no sentido moderno. Na América Latina e, especialmente no Brasil, as Conferências de Medellín e Puebla leram a modernidade a partir da revolução socialista e colocaram no centro a mudança de estruturas injustas, a partir do lugar social do pobre. Setores da VR, objeto deste estudo, seguiram principalmente essa orientação, apoiados pela hierarquia da Igreja nessa época. Estes grupos de VR, por sua vez, apoiaram e secundaram o projeto da hierarquia e

⁴⁸ Parece contraditório que dentro de uma sociedade moderna, a VR pudesse manter-se como uma organização pré-moderna e aparecer como uma organização harmoniosa. Entrevistas que fiz com pessoas que viveram esse período assim o vivenciaram. Essa sensação, porém, pode não ser aparente se levamos em conta a relação que a religião estabelece com as necessidades da sociedade moderna. Besse (1999) nos lembra que, enquanto a economia e a política se orientavam pelos valores modernos, a família e conseqüentemente a educação e os papéis da mulher continuavam se orientando por valores tradicionais. A religião também se alocou principalmente no mundo privado quando as outras esferas se tornara autônomas. Instituições como a religião, a escola, a família e a VR não entram em conflito nesse período, enquanto uma sustentava a outra.

passaram a atuar no espaço eclesial das CEBs, num tempo em que encontraram condições favoráveis para sua afirmação.

Dentro desse projeto, a mediação para conhecer e seguir a vontade de Deus passa a ser a libertação do pobre como orientada pela TdL, no espaço eclesial e sob a liderança da hierarquia da Igreja, principalmente quando se tratou das grandes decisões. Há um deslocamento da mediação da superiora para as mediações que levam a implementar o projeto da OpP nas CEBs. Uma agenda de reuniões, estudos e compromissos com agentes de pastoral e movimentos sociais, com bispos, padres e religiosas entre si, organiza o dia-a-dia, os projetos, enfim, a vida das religiosas que se inseriram nos meios populares⁴⁹.

Mesmo não tendo colocado o indivíduo no centro e se colocando como crítico em relação ao individualismo, a orientação do processo libertador do povo, trabalhado pela TdL, faz do indivíduo pobre o sujeito de sua libertação e lhe deixa a escolha da adesão. Este sentido aprendido e profundamente vivido pelas religiosas que se envolveram nessa prática libertadora muda sua concepção de participação no mundo e acaba influenciando também concepções e práticas da VR em suas próprias congregações.

Como vimos, esta ideologia e orientação, num primeiro momento, dirigia-se mais ao trabalho junto ao povo e menos às estruturas da VR e às das congregações. De fato, quando o Concílio Vaticano II muda as bases da ideologia que sustentavam a VR tradicional, esta procura e encontra espaço para seu sentido no projeto eclesial da OpP. Deste modo, resolve e, em parte, adia a crise que se tinha instalado com a mudança. Nos últimos anos, quando perde força a liderança da Igreja em relação ao projeto da OpP, assim como o incentivo por parte da hierarquia da Igreja ao envolvimento das congregações nesse mesmo projeto, as religiosas e suas congregações têm que assumir seu sentido e ação a partir delas mesmas e de suas congregações.

Entra nesse momento um intenso trabalho de reorganização interna das congregações. A questão do indivíduo, enquanto sujeito de decisões, forjado nas CEBs, faz-se especialmente presente nas congregações aqui estudadas e tem um papel fundamental na reorganização interna das mesmas.

Recapitulando, assistimos a um processo de desregulação institucional da VR. Orientações e concepções pré-modernas que a sustentavam vão sendo minadas pela mudança da sociedade e incorporadas pela Igreja e pela VR. Deste modo, o que lhe dava autoridade e legitimidade antes passou a ser questionado.

⁴⁹ Este processo encontra-se mais amplamente descrito e analisado no trabalho de Rosado Nunes (1985) e em trabalhos mais recentes: Rezende (1999), meu (1999). Os últimos refletem a mudança do contexto que tinha favorecido este projeto.

Essa perda de autoridade tem lugar especialmente quando o sentido, o espaço e a ação se deslocam da congregação para as CEBs. Irmãs que desempenhavam um alto poder na hierarquia em nível de congregação, por exemplo, superiores em âmbito de congregação ou província, em geral, ficaram distantes das concepções e práticas que estavam sendo vividas nas CEBs e distantes, portanto, como autoridades. As funções das que ocupavam um nível mais próximo de autoridade, como superiores das pequenas comunidades, desapareceram ou se dissolveram diante da recomposição da nova agenda. A legitimidade era dada pela libertação dos pobres, e as decisões dadas pelos vários programas e compromissos demandados por essa libertação, não no espaço da congregação, mas no espaço das CEBs; lideranças como padres, bispos e leigos passaram a ser um referencial de proximidade e amizade, e a casa de residência das irmãs era uma parte das CEBs, o que dispensava, parcialmente, uma autoridade para o espaço doméstico.

A reorganização da VR não tem mais a conotação do passado, de “afastamento do mundo”, acontece inserida na sociedade. Os muros de contenção que a protegiam dentro de concepções pré-modernas tinham caído. O próprio espaço das CEBs já tinha favorecido um primeiro contato com os movimentos sociais,⁵⁰ que também influenciaram as concepções de poder, afirmando a autonomia individual e adotando valores de mais igualdade e participação. Estes valores não estavam entre os que estruturavam o poder na VR tradicional. Neste modelo de VR, sob o véu da homogeneidade, escondiam-se desigualdades vividas como naturais. A renovação do Concílio apontava na direção de maior participação e formas de governo colegiado, mas práticas cristalizadas nas épocas anteriores só conseguiriam mudar lentamente.

Estas várias situações corroem o poder hierárquico e suas representações sobre as quais se assentou a VR tradicional, quando as decisões podiam ser tomadas de cima. A recomposição que tenta hoje a VR tem que contar especialmente com a dinâmica que se desenvolve a partir de seus membros.

Apresentamos aqui como o indivíduo se faz presente nas congregações religiosas pesquisadas e como sua presença modela estas instituições em decorrência das novas relações que acontecem na distribuição do poder, entre os indivíduos e seu projeto de vida coletivo. Procuramos responder às questões referentes à participação na tomada de decisões, às práticas, concepções, dificuldades, limitações, buscas e processos, assim como às concepções

⁵⁰ Castells apresenta uma percepção sobre a influência na recomposição do poder trazida pelos movimentos sociais de fins dos anos 60 e início dos anos 70. Trata-se de movimentos culturais que repercutiram em todas as esferas da vida, dando lugar a inovações na área da cultura. Trouxeram um espírito libertário contra o capital e o Estado, preparando a crise de legitimidade institucional. Mesmo tendo auxiliado a esquerda, não eram nem de esquerda nem de direita (1999,III:415-416). Podemos supor que estes movimentos também influenciaram o discurso e a prática das CEBs.

que as orientam. Em algum momento situaremos estas apresentações no contexto maior da VR ou em relação a outras congregações que ainda mantêm práticas mais tradicionais, colocando assim em evidência os dados deste estudo. Algumas referências também serão feitas a estudos da VR em outras partes como Estados Unidos, onde mais avançou o processo modernizante da VR.

O exercício da tomada de decisões atualmente

Dentro do perfil geral das congregações estudadas, cada uma tem sua trajetória com características próprias. Encontramos pluralidade de situações em função de vários fatores entre os quais aparecem: estruturas mais ou menos complexas de acordo com o maior ou menor número de membros; os países de origem da fundação das congregações também exercem influência a partir de sua tradição cultural ser mais ou menos democrática; congregações entrevistadas com menos tempo de fundação, mostram uma maior proximidade com os ideais que as inspiraram no começo⁵¹.

Dentro do perfil contemplado para este estudo, as respostas obtidas nas entrevistas deixam claro que a tomada de decisões se dá de maneira participativa, com o envolvimento de todos os membros. Vejamos alguns depoimentos.

A forma como o governo provincial administra é bem colegiada. Temos uma forma de governo participativo tanto da pastoral, na qual nós trabalhamos com planejamento participativo, como do próprio governo provincial que faz um trabalho bem colegiado. Além das reuniões do governo provincial, tem o conselho ampliado provincial que convoca todas as coordenadoras duas vezes por ano para participar das reuniões do conselho. Elas não têm poder de decidir, mas opinam e ajudam na reflexão. Dependendo do tema participam também as responsáveis pelo campo de atuação. Estamos numa caminhada nesse sentido (Agnes).

As grandes decisões são tomadas no Capítulo Geral que acontece a cada quatro anos. A preparação para o capítulo é feita pelas comunidades, onde todas as irmãs têm oportunidade de expressar-se e dizer o que acham que deve ser mudado ou continuado na província. O resultado desse trabalho vai para o capítulo. Ali retomamos juntas novamente, votamos e tomamos as decisões. Procuramos que não se tomem decisões por maioria de votos mas por consenso (Vilma).

⁵¹ Sobre a configuração das congregações ver anexo 2.

Quando nos encontramos em assembléia, praticamente, digamos 90%, participam efetivamente. Enquanto província do Brasil, nós temos uma tradição. Desde as primeiras irmãs que vieram aqui nós temos o sistema da assembléia anual. Nesta assembléia participam todas as irmãs da província. Todos os anos, nós reunimos e trabalhamos de uma semana a 10 dias entre formação, vários encontros, secretariados, assembléia, convivência e trocas (Inês).

As congregações entrevistadas seguem esse padrão. Nos exemplos, referem-se a casos de fechamento ou abertura de casas, administração de bens, compra venda de imóveis, formas de atuação, planejamentos, informações, eleições de suas representantes e assim por diante. O grau de participação nas decisões varia de uma congregação para outra, assim como mudam os processos em relação a estas práticas, as quais, para muitas, são uma aprendizagem.

Em algumas congregações aparece uma consciência mais explícita da busca e desejo de participação de cada uma:

Eu acho que o que as irmãs mais querem é participar. Inclusive durante muitos anos nós falamos em liderança participativa. E no último capítulo fizemos uma reflexão um pouco mais aprofundada e percebemos que não é bem liderança participativa, mas cada uma ser liderança. Então a liderança está em todos os membros (Marisa).

As decisões gerais são tomadas nas assembléias, ou por consulta. (...) Cada irmã tem direito de participar e tem o dever de assumir. Nas assembléias vamos todas. Temos claro que nós não vamos programar para as outras. (...) Dois terços já foram coordenadoras gerais. De três em três anos, troca a coordenadora geral e a responsável pela formação. Desta forma, tem muita gente mexendo na congregação. Nós procuramos que todas desenvolvam algum tipo de liderança possível. (...) A maior parte puxa junto porque somos nós como grupo que queremos isso como projeto de vida. Que não é só alguma que puxa. É o grupo todo que pensa (Amélia).

Entre as congregações mais abertas, observa-se um maior fluxo entre as instâncias de decisão superiores, intermediárias e o conjunto do grupo em geral. As propostas ou iniciativas podem partir da base ou de outras instâncias, num movimento de idas e voltas de acordo com o teor da coisa. Os seguintes depoimentos ilustram isto:

Tudo parte da base das comunidades, então lá (na assembléia) se gera um consenso, se vota e se tomam as decisões. Agora, mesmo assim, a coordenadora regional e o conselho tentam realizar isso, mas, se talvez se começa e depois se vê que não dá certo, aí, na seguinte assembléia, se coloca todo o processo, os passos que se deram, as dificuldades que

encontramos e se continua refletindo e encaminhando; quando dá certo, realiza-se (Agnes).

A gente toma as decisões juntas e nunca assim sem consultar. Há um processo participativo da nossa parte e que ajuda a gente na nossa vivência (Andréia).

Em algum grau, dependendo da complexidade do grupo, encontramos a criação de equipes, equipe ampliada, setores, núcleos, coordenadorias, secretarias, assessorias, enfim, nomes diferentes dados a diferentes instâncias intermediárias de participação. Estas fazem a mediação entre o governo da província formado pela coordenadora e as conselheiras e as bases que contemplam as irmãs em geral. Algumas destas instâncias atendem à complexidade de funções e especializações e outras à distribuição das irmãs ou comunidades em grupos menores, em geral, por proximidade territorial. Estas instâncias são indicadoras da necessidade de multiplicar a interação e da distribuição de poder evitando sua concentração e, conseqüentemente, maior dominação⁵². Se pudermos comparar com o que acontece na sociedade mais ampla, vemos como a descentralização da autoridade dá lugar a uma nova estrutura de poder, uma geometria em rede que leva a uma nova forma de institucionalização – a congregação em rede (Castells, 1999, II:423).

A participação aparece como um fato evidente nestas congregações. É como se tendo assistido nas últimas décadas à derrubada dos muros que davam a impressão de solidez, coesão e força, essa derrubada da segurança colocou em cena os membros das congregações, levando-os a assumir sua condição de sujeitos⁵³.

Com referência ao processo que estes grupos vivem, poderíamos dizer que normas que organizavam a vida comum, vindas, em outros tempos, de fora e aparecendo como absolutas e perenes, agora mudam e são construídas com a participação dos membros das congregações. A partir da modernidade, essa maneira de criar as relações sociais é compreendida como promotora da dignidade e direitos das pessoas, incluindo-as com sua capacidade de reflexão, de crítica e de responsabilidade, tendo como referência valores presentes em suas tradições e o compromisso com o bem comum, o que no geral parece estar presente nestes grupos. A recriação dos laços de solidariedade é uma tarefa assumida agora por cada religiosa

⁵² Guardadas as devidas distâncias, se pudermos fazer uma comparação, estas instâncias de participação lembram o que Durkheim entendia por grupos organizados - poderes intermediários - com capacidade representativa que mesmo deixando o Estado agir, não o deixassem ser autoritário. Cohn (1997) considera que o critério de Durkheim, da organização em poderes intermediários, mediando entre a sociedade e o Estado é o que se tornou comum na sociedade civil.

⁵³ Bauman diria que a modernidade é transgressora ao romper fronteiras firmes e seguras (2000:68).

emancipada, poderíamos dizer, de algum grau de infantilização; de certas desigualdades sociais quando hoje há um esforço para dar a cada uma condições de maior igualdade e respeito pela pessoa; de confinamentos em tempos e espaços fixados, permitindo agora maior liberdade e possibilidades de escolha. Tudo isso pede um trabalho constante, que supõe interação com as constantes mudanças externas e internas ao grupo e, ao mesmo tempo, pede uma apropriação coletiva dessa dinâmica de recriação de laços, de organização e de representações. Uma reconstrução assim leva em conta tanto metas individuais, liberais, como comunitárias que Durkheim não veria como incompatíveis, mas possíveis de serem conjugadas de acordo com diferentes momentos e situações (Cladis,1992:1-5). Nisbet (1996) entende que Durkheim, mais do que falar da sociedade em geral, está falando de algo possível em âmbito de comunidade.

A solidariedade como valor que orienta e constrói as relações é fundamental para pensar uma tal construção coletiva, que leve em conta as diferenças, necessidades e interesses de cada pessoa dentro de limites. Era justamente em oposição a um individualismo centrado nos interesses “egoístas” que Durkheim estava refletindo a possibilidade de reconstrução da sociabilidade no contexto da modernidade. Ser chamada para participar, assumir liderança, refletir junto e todo o envolvimento que pedem as formas de participação colocadas pelas entrevistadas, pressupõe que as decisões favoreçam o grupo e as pessoas individualmente, libertem da subordinação, sejam emancipadoras, ampliem o campo de visão e de possibilidades, coloquem normas flexíveis e dêem aos sujeitos a possibilidade de reflexão a partir dos valores e do projeto que os une.

Tudo isto tem um custo e uma exigência. Por um lado, tira os indivíduos da alienação e de outros lastros do passado e, por outro, a construção da solidariedade e do bem comum, numa ordem moderna de comunidade, onde as relações interpessoais tornam-se fundamentais para estabelecer o consenso e dispensar a centralização de decisões numa autoridade hierarquicamente constituída, não deixa de ser altamente exigente. Pede capacidade para questionar e ser questionada; assumir limites e deficiências próprios e comuns; responsabilizar-se pelas escolhas e pela capacidade autônoma de escolher; acolher o provisório dessa construção que perdeu garantias e certezas. Pede um constante estar a caminho em busca do melhor possível para cada uma e para o coletivo, tarefa sempre perpassada por uma dialética. A capacidade de comunicação é um dos elementos freqüentemente apontados como fundamental nesse processo.

Comunicação como processo na tomada de decisões

Para Habermas, a razão pode ser um instrumento para chegar ao consenso pelo falar e ouvir. A coesão que em Durkheim permanece em relação ao sagrado, pode ser alcançada pela ação comunicativa, que liberta da normatividade própria do rito e abre para a crítica (Habermas,1987,II:112). Dada a fragmentação do religioso na modernidade, o consenso pode ser alcançado comunitariamente pela comunicação (Habermas,1987,II:118).

Mesmo que em assembléias e em outras reuniões das congregações sejam celebrados rituais e crenças que informem a ação das congregações, a tomada de decisões não se passa necessariamente como um ritual religioso propriamente dito, mas, o religioso, como o Habermas entende, permanece no chão da hermenêutica cotidiana (Habermas,1987,II:464). Crenças religiosas orientam a tomada de decisões, mas não enquanto certezas vindas de fora e impostas ao grupo. Os membros exercem uma ação interpretativa sobre a religião, retrabalhando seus sentidos e possibilidades.

Dillon, que vê a importância da comunicação e se apóia na teoria de Habermas, considera que a religião continua tendo uma função vital. Defende que os sentidos religiosos são produzidos deliberada, reflexiva e conscientemente e que há uma produção interpretativa e autônoma da religião que a torna relevante na sociedade contemporânea (1999:26-27). Referindo-se ao Catolicismo, entende que o Concílio ofereceu fontes simbólicas para uma transformação institucional; deu espaço para procurar a verdade com abertura à razão e viu a importância do diálogo para a missão da Igreja e da comunidade (1999:51).

As nossas informantes falam constantemente de conversa, de expor seu pensamento, de colocar sua opinião. O diálogo aparece em todos os depoimentos como o meio facilitador nos espaços de tomada de decisões, nas assembléias e outros espaços:

Priorizamos mesmo a reunião em assembléia. Refletimos sobre todos os assuntos que dizem respeito à nossa vida. Eu diria que a vida nossa, nós que decidimos. Há uma participação efetiva de todo mundo. Também se contempla se uma não concorda, porque não concorda. Mas se vá pela maioria não porque é a maioria, mas se vota depois de ter refletido e ter dado chance para refletir, para que se possa expor as idéias e depois se vai para o consenso do grupo (Marta).

Outras comparam com o passado:

Eu sinto que hoje está sendo assim, mais exigente. A experiência que as irmãs contam para a gente era uma vida de esquadrão. Hoje não, hoje

você tem que falar o que pensa, se você magoou você pede perdão e continua a vida, e antigamente você não tinha que se preocupar de ficar questionando, de falar. Obedecia-se, estava ótimo. Hoje em dia não, você tem que obedecer e questionar (Salette).

Há muitos anos não se exigia tanto porque tinha muito silêncio. Não tinha reflexão, não tinha questionamento. Hoje a sociedade, o mundo te pede outras coisas. O diálogo, você tem que saber questionar e questionar sem machucar a outra (Isabel).

Outro depoimento reflete a tomada de decisões quando envolve a vida pessoal, mudanças que tocam na liberdade das pessoas, em seus sentimentos com os quais nem sempre é fácil de lidar:

Entre nós já é uma coisa internalizada tomar as decisões com diálogo. Isso não evita que eu possa me sentir ansiosa quando tenho que tomar uma decisão muito radical na minha vida. Posso estar acomodada e não querer mudar. Eu tenho que enfrentar esse problema, o que ele exige de mim. Um processo pessoal de tomada de decisão pode ser muito penoso. Mas é um processo aberto que respeita o ser humano, mas não elimina as tensões de tomar uma decisão. A formação que temos nos prepara para saber discernir e conhecer os elementos para tomar uma boa decisão, levando em conta minha vida, a comunidade, Deus e a missão. Entre nós seria uma traição dar uma ordem arbitrária, que pede uma resposta predeterminada, que só admite um sim. Não conheço uma experiência assim. Entre nós é uma coisa dialogada. Pode haver falhas no diálogo, mas não como algo desejado ou proposital (Marta).

Podemos perceber que os membros das congregações compartilham o “mundo da vida”, como entende Habermas. Além de partilhar uma base comum de tradições próprias e da congregação, juntas criam relações, constroem laços de pertença, adquirem conhecimentos e práticas comuns de vida e ação. Esta base comum entrelaçada com as intuições e o ser pessoal de cada uma permite estabelecer um diálogo, que leva a tomar iniciativas diante de questões e situações que se apresentam, e estabelecer valores e planos de ação comum.

Ao mesmo tempo, este “mundo da vida” tem limites fluidos de complexidade. As relações possíveis de serem estabelecidas mediante a comunicação incluem também áreas de não entendimento mútuo, conflitos, imprevisibilidades e limitações várias (Habermas,1987,II:211).

O ideal de uma comunicação sem dominação, uma reciprocidade na igualdade e reciprocidade de direitos e deveres vinculados por normas estabelecidas em comum acordo,

assim como a possibilidade de expressar-se sem coações e de maneira equitativa (Habermas,1989,II:197) fica como meta desejada mais do que como realidade em muitas circunstâncias e momentos como expressado nas entrevistas. Estas apontam várias dificuldades: *“pessoas com seus dons, ao mesmo tempo competitivas e poderosas, entre aspas, que tendem a dominar as outras”*; *“a questão do poder informal que sempre tem, claro!”*; *“resistência e não colaboração quando não está de acordo com a decisão tomada”* e assim seguem:

A liberdade existe, mas nem sempre acontece. Existe dificuldade muitas vezes. Algumas mais outras menos, mas existem as dificuldades de conversa, de diálogo. Não precisa ser por diferença de idade. Às vezes pessoas da mesma idade tem um modo muito diferente de pensar sobre um mesmo assunto (Ester).

E outras: *“Há algumas que têm facilidade para propor e facilidade para impor. Quem tem facilidade para dizer o que pensa acaba dominando a outra parte do grupo que tem menos facilidade de expressar suas propostas, seus pensamentos e sonhos”* (Vilma). Outra defende que todas se expressam e têm espaço para isso mas *“Depois, na prática, umas se expressam mais, outras se expressam menos. Se não se quer expressar é porque não quer, é porque sei lá o quê”* (Marta).

Congregações fora do perfil estudado, com grande pluralidade entre os membros, mas que caminham para uma participação efetiva, contam como há irmãs que *“gostam de participar e dão contribuição”* mas, *“tem muita gente que se omite”*. Outra fala da necessidade de trabalhar a parte humana, as relações para chegar ao consenso e, em sua congregação, encontram muita dificuldade com a co-responsabilidade, por mais que procurem trabalhá-la.

Podemos ver que a participação de todas ainda é um processo, uma conquista que passa por tensões, ambigüidades, conflitos velados ou não e constante aprendizado nesta construção a caminho. O diálogo é visto como uma possível saída, mas nem sempre as palavras são transparentes, precisam de um lento processo de desvendamento de seu verdadeiro sentido. Poderá acontecer quando as condições reais de vida possibilitem um diálogo entre iguais. Para Foucault, a linguagem produzida institucionalmente contém a sujeição internalizada e não conduz para a saída da dominação e da desigualdade. Ele valoriza atitudes e posturas a partir de formas de vida experimentadas e a própria opção do silêncio.

Trata-se menos de uma oposição de termos que se bloqueiam mutuamente, do que de uma provocação permanente (Foucault,1995:245).

Decidir sobre dinheiro

O voto de pobreza na VR implica não ter bens próprios, mas participar dos bens comuns da congregação. Na VR tradicional a vivência e o que se entendia por pobreza estavam determinados institucionalmente. O direito individual de ter ou usar até nas mínimas coisas passava pela permissão da superiora. Assuntos de economia e administração de bens ficavam a cargo de uma ou poucas pessoas. Pessoalmente, cultivava-se a dependência, a confiança em Deus e o desprendimento das coisas. As congregações religiosas do século XIX e primeira metade do século XX viveram do trabalho que realizavam em obras da própria congregação ou administradas por ela, tais como escolas, hospitais e outras obras de caráter assistencial.

Nas últimas décadas, as congregações pesquisadas trabalhavam também nas CEBs. Cada comunidade que atuava na pastoral recebia uma contribuição comum com a qual procurava se manter, vivendo de maneira muito simples. Muitas vezes o salário não dava até o fim do mês ou não cobria todos os seus gastos. Nesses casos, a província ou outras comunidades ajudavam. Era a opção que estas religiosas fizeram, no entusiasmo de viver o mais próximo das condições de vida do povo, situação que ainda algumas mantêm⁵⁴.

Várias províncias têm também renda proveniente de aluguéis, algum colégio, pensionato, obras sociais e aposentadorias com a qual cobrem necessidades como formação dos novos quadros, gastos com o governo da província, apoio para as comunidades que não têm recursos suficientes. Com a saída das CEBs, aumentou a tendência de viver do trabalho assalariado. Nesta nova situação, a questão do dinheiro é mais individualizada e foi escolhida como um dos indicadores para observar a relação entre o pessoal e o comunitário. Para algumas aparece como uma questão relativamente tranqüila ou simples: *“Sinto que entre nós a questão da economia é muita aberta. (...) É algo em que não existe briga interna por essa questão, mas não deixa de ser delicada”* (Vilma). Um dos motivos para não ter problemas nessa área é a escassez de recursos: *“Nós não temos problema com isso de recursos, ter mais,*

⁵⁴ Maiores informações sobre esta vivência com o dinheiro ou a pobreza encontram-se em Rosado Nunes (1985:136-140) que reflete a passagem de como se dava esta vivência da VR tradicional para o momento das CEBs. Meu estudo (1999:161-167) reflete um segundo momento, quando a Igreja começa a retrair-se do projeto das CEBs e as religiosas começam a avaliar com um olhar crítico essa mesma vivência.

ter menos, porque não tem como, não tem mesmo. Não existe esse negócio de ganância porque não há como ter” (Célia).

A maioria coloca num fundo comum o salário ou outra fonte de renda e, depois, há uma redistribuição de bens. Em âmbito de província, em geral, há uma pessoa ou um conselho econômico que administra, discute as questões, informa sobre a situação financeira e recolhe o parecer de todas. Em se tratando de comunidade, pode existir uma irmã que administra ou fazem rodízio de administração entre as irmãs. Em outros casos, cada uma recebe mensalmente de acordo com o que precisar ou de acordo com um orçamento que fez e presta contas. Outras ainda administram, cada uma, seu próprio dinheiro ou orçamento.

As práticas adotadas mostram senso de responsabilidade, não constrangimento, consciência das possibilidades, critérios para o uso e sentido do comum. Em alguns casos, vive-se com o mínimo necessário, o que nem sempre é cômodo. A necessidade pessoal fora do orçamento ordinário da comunidade precisa ser negociada. Em uma congregação, as irmãs estipulam em assembléia uma quantia igual para cada uma e sobre os gastos especiais, como tirar uma carteira de motorista, fazer uma faculdade: *“Conversamos, nem sempre é fácil, tem que esperar para quando é possível”* (Marta). E em outra: *“De repente se alguém precisa ir ao dentista, precisa de alguma coisa, a gente tenta negociar se dá para fazer esse mês, se não dá a gente deixa para o mês que vem, é um pouco que nem família mesmo”* (Salette).

Outra jovem da mesma congregação sente assim:

Nunca vi a questão financeira como um problema e isso considerando que eu saí de uma realidade onde eu tinha o meu dinheiro, quer dizer, tinha minha independência, ganhava relativamente bem, então eu fazia e pronto. Então nunca vi problema nisso, porque aí a própria proposta que você se faz, quer dizer, não é você querer ter, ter, ter, ter. Então você vai precisar gastar à medida que você tiver uma necessidade realmente. Eu acredito que nisso há uma certa busca de vivência nesse sentido. Às vezes, algumas têm um pouco mais de dificuldade de lidar com a questão financeira. Às vezes, dificuldade pessoal mesmo de lidar (Isabel).

Se comparado com os depoimentos que aparecem na minha pesquisa anterior (1999), é possível perceber mudanças. Cessam os elogios da pobreza pela pobreza e do viver a vida do povo mais pobre, entra o vocabulário da cidadania, do viver com certa dignidade, além da mudança em relação à remuneração na pastoral, que veremos no próximo capítulo.

Outro aspecto novo, em consonância com o momento hoje, é a atenção e vigilância frente ao consumo. Aparecem referências tais como *“Usar o dinheiro com critério, sem criar necessidades”*. Mais atenção a este aspecto, aparece entre as jovens, as quais mostram a

preocupação de ter as coisas necessárias para os serviços que irão prestar no futuro. Também as irmãs que hoje trabalham no meio popular defrontam-se com necessidades diferentes das que tiveram anteriormente:

A gente é chamada a andar nessa contra-mão. Eu vejo como um grande desafio da vida religiosa. Porque se a gente não cuidar, você cai num consumismo velado. De repente se você não estiver muito atenta, o apelo é tão grande que, às vezes, você pode consumir algumas coisas que, talvez, sejam mais supérfluas ou que a sociedade faz mais propaganda, mas sob a máscara da necessidade você também cai num consumismo. Então eu vejo que isso é um grande desafio e acredito que há uma busca muito grande nesse sentido. É aquela coisa da vigilância, realmente existem necessidades necessárias e necessidades desnecessárias, por que a gente faz necessidades. Acho que é o desafio da vida religiosa hoje. Não dá para você estar fora do mundo, não dá para você simplesmente dizer – não, eu não vou ter nada. De repente você precisa (Isabel).

As entrevistadas ainda partilharam dificuldades decorrentes das práticas adotadas como grupo. Sempre há algum membro que não consegue acompanhar o processo tal como estabelecido. Práticas como ficar com o próprio dinheiro causa um incômodo:

Claro que há também algumas pessoas que não se encaixam nesse sentido, que acham que devem ficar com o seu dinheiro e aí há um conflito e é muito chato, porque não é isso a nossa função. A nossa função é colocar tudo em comum como fizeram os primeiros cristãos. Porque quando a gente precisa desse dinheiro, se eu preciso usar eu vou pedir se precisar para uma consulta, para uma viagem, eu vou ter esse dinheiro. Se outra também precisar, vai ter. Ele é nosso, não é meu. aí quando a pessoa diz: - “O dinheiro é meu”, isso gera um clima não muito legal na comunidade (Andréia).

Uma das congregações está sentindo o problema de ter caído no individualismo também no uso de dinheiro. Neste momento, estão reconsiderando a questão e fazendo um trabalho de recomposição de novos laços, dentro de uma dinâmica participativa e estabelecendo acordos entre elas.

Entre os depoimentos, alguns ilustram especialmente a mudança de mentalidade e os esforços que fazem para participar, tomar consciência do que implica a economia e assumir a responsabilidade:

O que se refere ao dinheiro é bem discutido, porque tudo o que mexe no dinheiro já não é como a espiritualidade. A gente fala bastante,

especialmente quando a gente se encontra com um grupinho maior, a gente discute muito. Depois de muito batalhar, cada ano, quando corre assembléia da entidade civil, se estimula que quanto mais irmãs puderem participar que participem para perceber que a coisa não é tão simples mas cheia de responsabilidade. Durante muitos anos prevalecia uma idéia assim, -ah isso é muito difícil, mas elas lá resolvem. Hoje não suportamos mais isto: “Elas lá resolvem” Quem são elas lá? Até rimos (Ida).

Nas entrelinhas, ou claramente dito, as questões que envolvem dinheiro passam por mudanças de mentalidade, pedem maior transparência, partilha e melhor distribuição dos recursos. Isto tanto amplia a participação quanto corta ou controla certos privilégios, mas exige um claro esforço. Entre os depoimentos e debates maiores está o destino do dinheiro para projetos:

Conflitos acontecem. Quando se fala em dinheiro não é porque somos irmãs que aí não começamos (a brigar) e pronto. Aí todo mundo discute e participa mesmo (risadas). Mas isso é bom, isso é interessante. Então discute e uma quer que envie para ajudar a fazer a casa do fulano, outra para outra pessoa. E a gente sempre prioriza uma ação que vai ser multiplicadora, transformadora etc. E então esse mais que temos, chegamos a um ponto comum para ser destinado. Nem sempre com todas plenamente satisfeitas; mas chegamos a um ponto comum para decisões econômicas. Buscamos ser transparentes. Todo ano temos uma assembléia, que chamamos de conselho ampliado. Fazemos uma prestação de contas e prestamos contas nas casas e é aberto para todas verificar (ri) (Vilma).

Duas congregações recebem dinheiro de um fundo para ser aplicado em projetos. O que seus membros contam mostra que a prática atual mudou. Por meio de conversa e participação chegou-se a uma maior igualdade e distribuição dos recursos recebidos. Uma conquista de direitos iguais ao sentir-se membros da mesma congregação:

Ao nível de congregação temos um fundo de solidariedade formado pelas ofertas de benfeitores e familiares. Desse fundo todo mundo pode conseguir ajuda. Faz o pedido por escrito e coloca para que vai ser utilizado. Duas vezes por ano se faz prestação de contas e se faz o pedido. Isso para evitar diferenças entre, por exemplo, as irmãs X que têm um nível econômico mais alto, e têm mais dinheiro para seus projetos, para suas atividades, e as irmãs Y que teriam menos dinheiro, porque têm menos condições. Então para que todo mundo tenha as mesmas possibilidades fazemos assim. O pedido é feito em comunidade. A gente senta, vê a situação concreta das pastorais, do bairro e conversa sobre os critérios, como ajudar para que não seja assistencialismo (Joana).

Onde vejo que encontramos mais dificuldade é na parte econômica. Porque aí, às vezes, as coisas se acirram. Sabes quando mexe com dinheiro. (...) Às vezes em torno de um projeto que a pessoa quer encaminhar, ou quer encaminhar para a comunidade onde ela está. Então é nesse sentido que a gente está lutando, dizendo: coloca-se tudo em comum e a comunidade apresenta (Inês).

Nas questões que envolvem dinheiro, o espaço entre o discurso e a prática nestas congregações não permite subterfúgios. Quando a realidade se torna transparente e exposta, e os indivíduos de posse dela, conscientes de seus direitos, acontecem práticas mais igualitárias.

Matizes diferentes e maior ou menor grau de individualidade encontramos em algumas congregações. Quanto maior a margem de liberdade, mais atenção se coloca na conversa e nas regras estabelecidas em comum:

A maioria de nós procura se sustentar por meio do próprio trabalho. Algumas das irmãs recebem verba do governo de X. Uma verba que é até mais do que precisa para viver. Decidimos em assembléia que quem recebe essa verba de fora contribua com uma certa quantia cada ano e essa quantia é determinada depois de fazer o orçamento da região que contempla gastos com: formação, administração e ajuda a pessoas que não tem outros recursos. Esse tanto de que precisa a região é dividido entre as pessoas que recebem essa verba. Conversamos muito sobre isso. Nós temos como critério podermos nos manter com dois a três salários mensais, fazendo tudo. Eu diria que 99% fazem isso. Nós procuramos estimular o senso de responsabilidade em comum, de que nos todas somos responsáveis para a partilha, para manter a região inteira. Em vez de dizer “Todo mundo tem o direito de ter tal quantia”, surge uma mentalidade bem diferente quando as pessoas começam a dizer: “Eu tenho a responsabilidade de partilhar para que todas tenham as necessidades supridas” (Marisa).

A partilha real parece ser também decorrente da transparência do grupo sobre as várias situações existentes e da formação de uma nova mentalidade, que avança do sentido de ter direito a uma quantidade de dinheiro para o sentido da responsabilidade ou do dever pelo bem comum entre elas.

Outra riqueza de detalhes encontra-se ainda no seguinte depoimento:

Nós vivemos do que as irmãs ganham. A professora ganha como professora. A enfermeira como enfermeira. Tudo que é renda por venda de algum imóvel, tudo isso se coloca num fundo comum. Esse fundo comum está na sede geral da congregação. Tudo o que uma irmã ganha vai para esse fundo comum. Cada casa e cada pessoa faz o orçamento do que precisa. Nos pleiteamos do fundo comum e recebemos essa quantia em doze parcelas. Eu não recebo o dinheiro que eu ganho, mas recebo do

fundo comum. (...) Cada pessoa administra o dinheiro que solicitou no orçamento como ela quer. Mas nós nos sentamos em comunidade e partilhamos o orçamento que fizemos. Se uma diz que quer um casaco de pele, por exemplo, a comunidade vai questionar se isso está de acordo com o estilo de vida simples que a comunidade se propõe. Mas diante de um evento que ela vai precisar de uma roupa melhor, a pessoa é estimulada a comprar uma roupa melhor, por exemplo. Então, a pessoa administra como ela quer e pode dentro desse olhar pessoal e comunitário. Se a pessoa precisa de um computador porque está fazendo uma faculdade, por exemplo, como é um gasto grande, a orientação é que seja colocado em comum e discutido. Então se vê se é necessário para essa pessoa e se pede ao fundo comum o que é preciso. Mas não é ela que decide sozinha uma coisa dessa quantidade. Também temos que dizer com quanto vamos contribuir com o fundo comum. É um jogo de equilíbrio e responsabilidade pessoal e comunitária (Maria).

Perguntada como conseguem esse equilíbrio, respondeu que conversam muito sobre essas coisas. –“Uf! (ri muito) O dinheiro é... Mas tem que conversar. Nós somos responsáveis umas pelas outras”. Levam em conta as necessidades diferenciadas mas as confrontam a partir dos critérios comuns. A entrevistada repetiu várias vezes: “Eu não preciso mas você precisa, então vamos pedir”, tudo aberto e discutido. Dão e recebem. Uma consciência clara do que posso contribuir e pleitear. O grupo questiona, coloca limites ou apóia. Como critério, um estilo de vida simples, de acordo com a opção feita.

O depoimento de outra irmã revela oposição aberta à mentalidade e prática predominante na VR tradicional:

A gente colabora com as outras, com o regional como um todo“. “A gente manda a taxa que a gente acha bom mandar”. “Cada ano faz orçamento e vê quanto vai mandar para o regional. (...) Se tem, por exemplo, uma Irmã que fica doente e se decide que precisa uma funcionária para cuidá-la, todas nós vamos contribuir economicamente”. Achamos que não é bom ninguém viver sob dependência de ninguém. Cada uma tem seu salário ou aposentadoria e ela é que põe em comum. A economia faz parte do direito de decidir sobre as coisas, de decidir para onde vai o dinheiro, o que se compra. Por aí passa muito atrito entre mulheres, muito. Entre nós temos a orientação de que quem põe em comum sou eu. Pode ser pouquinho, mas eu que ponho, eu que quero pôr. Na hora das doenças, das dificuldades a gente põe no fundo comum para o que precisa (Amélia).

Vemos aqui uma inversão da prática tradicional da VR. A regional, como centro administrativo e distributivo perde sua posição vertical em relação aos seus membros que, a partir de autonomia e participação, criam o fundo econômico da regional e se responsabilizam pelo seu cuidado. A regional, por sua vez, também cumpre a função de coordenar e cuidar das necessidades comuns do grupo. Cada uma cuida e supre as necessidades das outras e do todo

como atos de liberdade e de partilha. Perguntada se o fato de cada uma administrar os seus bens não abre espaço a diferenças entre elas, a entrevistada respondeu que pode haver alguma diferença, mas não chega a incomodar. Se perceberem abusos conversam sobre isso e os combatem. O espírito que as anima está mais concentrado na dignidade de cada uma administrar aquilo que ganha e de dar do que tem do que naquilo que cada uma possa dispor e gastar. Essa prática, por sua vez, está apoiada nos valores e compromissos que as unem nessa rede de partilha, cujo critério é a opção pelos pobres.

Em congregações fora do perfil estudado aqui, também se percebe uma mudança. Em entrevista com uma congregação que mantém estruturas mais centralizadas aparece uma tendência para dar mais espaço às necessidades individuais. A partir do trabalho de Análise Institucional⁵⁵, foi detectado que havia um incômodo entre as irmãs por ter que prestar conta de tudo o que gastavam, mesmo tratando-se de coisas pequenas. Em comum acordo chegaram a mudar a norma para cada irmã poder ficar com a liberdade de dispor de pequenas quantidades sem ter que prestar conta. A coordenadora da província reconheceu “*As irmãs têm que ter essa liberdade*”. Esta maior abertura é uma tendência em outras congregações. Há um estímulo por parte da CRB ao promover o trabalho da Análise Institucional, que caminha nesse sentido.

Um artigo recentemente publicado (Mourão,2005) trata sobre uma pesquisa feita por uma equipe que trabalhou a partir da Análise Institucional em algumas congregações. Neste artigo se afirma que, de acordo com o trabalho feito nas congregações, o dinheiro é uma das questões mais complexas, fonte e origem de inúmeros conflitos na vida cotidiana. Os conflitos referem-se a: diferentes compreensões sobre a economia e o uso de dinheiro – uma prática que para uma corresponde ao compromisso assumido com a pobreza, para outra é uma necessidade básica; diferentes vivências e visões entre idades; diferentes práticas e compreensões também entre quem viveu nos meios populares e quem permaneceu no trabalho dentro das instituições; diferenças de cultura; tratamentos diferenciados de acordo com a classe social. Além das diferenças, há problemas com: a autonomia humana negada por instâncias superiores; desconhecimento de custos que levam à irresponsabilidade e desinteresse pelo tema. Esta problemática chega a dividir comunidades. A autora aponta a necessidade de muita conversa e maturidade para que o voto de pobreza, enquanto compromisso livremente assumido, possa ser um ato humanizante e de fé e possa expressar a liberdade evangélica.

⁵⁵ Sobre Análise Institucional ver páginas 46 e 47 deste trabalho.

Este artigo coloca em evidência a entrada de uma nova mentalidade que atinge também a questão da economia nas congregações. As situações referidas nesse artigo mostram que essa nova mentalidade ainda não é acolhida, o que pode acontecer devido a vários fatores: interesses de poder; falta de diálogo sobre necessidades e possibilidades; não transparência na administração dos bens; falta de confiança na maturidade dos membros para lidar com a realidade econômica; falta por parte dos próprios membros para lutar para participar e ser responsáveis.

As diferenças que aparecem são parte da desregulação que sofrem as instituições no mundo moderno contemporâneo. Elas revelam os sujeitos à espera de outra regulação construída por eles mesmos, quando possam dialogar sobre suas aspirações, necessidades e sentidos, e possam colaborar para a VR alcançar expressões mais inclusivas.

Dado que esse artigo não estabelece diferenças entre umas congregações e outras, e, entre as masculinas e femininas, apenas podemos suspeitar que a problemática levantada atinja as congregações aqui estudadas, mas de forma diferenciada. Nestas, até onde é possível perceber, a maneira de se colocar diante das questões sobre o dinheiro testemunha a mudança de práticas que estavam ou ainda estão presentes num modelo de VR tradicional. Em geral, os depoimentos mostram que há uma passagem muito elaborada que pede ou pediu mudança de atitudes, custosas e conquistadas, para sair do lugar comum, da “uniformidade” que escondeu diferenças como privilégios; para conquistar respeito à diferença, mas com sentido partilhado de justiça e de transparência. Uma certa infantilização e dependência foram superadas, em seu lugar aparecem maior responsabilidade e capacidade para influenciar na realidade de sua congregação. Todas expressam ter acesso livre e responsável ao dinheiro, que passa pelo sentido e compromisso de viver com simplicidade, com o necessário.

A participação no caixa comum da comunidade tanto para dispor do dinheiro com responsabilidade, como para colocar tudo em comum, não aparece como diminuição do espaço individual. As entrevistadas concordam com essa forma de organização. Ao mesmo tempo, manifestam desconforto com casos isolados que se desviam desse acordo e fazem ainda observações do que isso exige, custa ou nem sempre é bem assumido. Essa prática parece responder à margem de necessidades esperada por esses grupos e contemplar o espaço da individualidade e construção do bem comum. As limitações vêm pelos bens escassos, pelos acordos comuns de levar uma vida simples em consonância com a população pobre a quem servem e pelas representações do carisma lido à luz da OpP. Se comparadas com práticas tradicionais, de fato, vemos um avanço e mudança. Não têm que pedir à superiora ou

ecônoma da comunidade. Têm margem de escolha para determinar quanto cada uma pode administrar individualmente, sempre dentro de limites, com diálogo e participação.

Os depoimentos sobre a tomada de decisões a respeito do dinheiro representam para mim um dos avanços no processo de mudança que vive a VR, se comparado à situação mais presente ainda hoje como indica o artigo acima citado. Estes depoimentos estão entre os dados que evidenciam mais concretamente a possibilidade de equilibrar necessidades individuais com necessidades comunitárias, assim como existirem estruturas participativas e igualitárias na VR dentro de certos limites.

Formar e formar-se para tomar decisões

Observar como as congregações estudadas trabalham a construção das relações entre indivíduo e comunidade na transmissão de seu legado às novas gerações demandaria um trabalho de observação atento aos vários movimentos e relações que se estabelecem no processo de formação. A partir do meu acompanhamento de grupos e da participação em cursos e encontros que tratam desta problemática, assumo os depoimentos feitos pelas irmãs entrevistadas como representativos do processo que se tenta construir, hoje, nas congregações aqui estudadas, sem pretender, não obstante, contemplar sua complexidade e abrangência. Tratamos aqui da formação para a participação e autonomia nas escolhas entre jovens que se iniciam na VR.

Numa concepção da VR tradicional como uma totalidade integrada e perene, o processo de transmissão visava reproduzir o que estava instituído. Um processo funcional dava conta de treinar sem maiores questionamentos o que já estava pronto. Na observação de Grossi, feita a partir de estudos antropológicos sobre iniciação, os membros deveriam abandonar sua identidade de origem para adotar o modelo do novo grupo, passando por uma série de provações que servem para igualar todos os membros e mostrar que são dignos e capazes de pertencer ao grupo (1987:41).

Na VR inserida na sociedade moderna, talvez não diminua a exigência para formar parte de uma congregação religiosa, mas os processos mudaram. Uma congregação religiosa hoje não consegue mais se apresentar como uma organização pronta, capaz de oferecer a totalidade dos sentidos e das normas, dada a desregulação institucional que vive. Nesse contexto, é necessário que os membros entrem em relação com o grupo ao qual querem pertencer a partir da posição de sujeitos. Isto pede que eles participem de regras complexas de jogo com suas disposições, interesses, experiências e aspirações de um lado e as do grupo de

outro (Leger,1997:132). A relação criada será diferente para cada membro e no grupo, como um todo, haverá pluralidade.

Convém, entretanto, levar em conta o pensamento de Bourdieu, segundo o qual, podemos entender que o resultado do processo de formação não decorre somente das intenções subjetivas do agente. Este emerge das turbulências da confluência entre o agente e a estrutura, do 'encontro mais ou menos bem sucedido' entre 'posições e disposições'; nasce da relação obscura entre dois modos de existência o *habitus* e o campo⁵⁶, 'a história objetivada nas coisas' e a 'história encarnada nos corpos'. Citando Bourdieu, Wacquant entende que, onde se afirma o gosto, o que haveria de mais personalizado, "longe de estar a assinatura inimitável de uma individualidade livre, está a forma por excelência da submissão ao destino social" (1997:35-37).

Quando jovens ingressam numa congregação, passam por um processo de formação inicial que normalmente compreende um a dois anos de postulante, dois anos de noviciado e até nove anos de juniorato. Neste tempo, conhecido como formação inicial, é exercitado um comportamento regulamentado pessoal e de grupo, do qual dependerá, em boa parte, a possibilidade de viver relações entre irmãs de modo responsável. Espontaneamente no decorrer da conversa ou introduzido com uma pergunta, as entrevistadas trazem aportes importante sobre o processo de iniciação à VR, no sentido de orientar a jovem para a responsabilidade, autonomia, participação em consonância com o carisma da congregação. Pelos depoimentos podemos ver experiências diferentes entre as congregações, de acordo com a maior ou menor abertura de cada congregação em relação à participação entre os membros.

Cada congregação tem feito nos últimos anos um investimento muito grande nessas etapas da formação inicial. A partir do Concílio Vaticano II e dentro da caminhada da Igreja e da VR na América Latina, a formação em todos os níveis tem recebido uma grande atenção por parte das congregações. As mudanças trazidas nesse tempo assim o exigiam. Contudo, vemos aparecer, nos últimos anos, exigências novas nesse sentido. Vejamos por meio dos depoimentos expressivos, como estas congregações entendem e ensaiam o processo de formação orientado pela presença do indivíduo na VR, a partir das lideranças das congregações. Alguns colocam o acento na experiência vivida, em fazer o processo junto com as próprias irmãs:

⁵⁶ *Habitus* é constituído de esquemas incorporados de julgamento e ação. *Campo* são modos sociais nos quais os indivíduos são socializados, investem seus desejos e suas energias e renunciam sem fim ao reconhecimento da existência social (Wacquant,1997:35).

As jovens que entram, depois de um certo convívio, passam a participar das mesmas responsabilidades que as outras, inclusive do dinheiro. Às vezes as deixamos escolher logo que entram, às vezes, não; - ainda não dá, espera um pouco. Elas entram nesse processo, é muito educativo (Mônica).

Uma congregação de origem estrangeira está concluindo as primeiras etapas de formação inicial com jovens brasileiras e tem consciência de que é preciso respeitar o ritmo dessas jovens até elas poderem se apropriar dos valores e da visão que as irmãs da congregação foram adquirindo ao longo dos anos com sua vivência:

Eu acho que não é fácil preparar as jovens que ingressam na congregação para o nível de responsabilidade, maturidade e construção de sentido de pertença. Eu acho que é bastante complicado. Também acho que envolve uma questão cultural. Nós precisamos ver como vamos oferecer uma experiência válida de vida comunitária. Não é justo esperar que essas novinhas cheguem a esta altura de conscientização e de comunidade. Nós temos toda uma caminhada atrás de nós. Então, nós temos que respeitar a caminhada delas também (Marisa).

Ao ingressar na congregação, as jovens, de fato, não têm ainda o alcance sobre o processo vivido pelas irmãs. Outro depoimento traz uma riqueza de situações, desafios, posturas e a visão de um processo de iniciação:

Formar-se hoje para nosso estilo de VR é um processo de aprendizagem. Cada uma vem de uma experiência. Por exemplo, como educar para o uso do dinheiro, se sempre receberam de mamãe e papai, se nunca precisaram ser responsáveis? Se fui de uma casa muito autoritária – pai fala, mãe fala e não se discute? Se a pessoa vem de uma situação onde não teve limites e dentro da vida religiosa existem coisas sérias que eu tenho que saber lidar com os limites? Tem pessoas com histórias diferentes. Nós temos pessoas de níveis de maturidade diferente. É uma tarefa complexa de desenvolvimento do ser humano. Eu como adulta posso ser mais livre para dialogar porque eu já tenho uma certa maturidade, alcançado uma experiência. Agora, preciso educar essa jovem, conduzi-la para que vá nesse caminho. Isso é o desejado. É uma etapa de crescimento, não é fácil. O esperado é que a pessoa dê os passos necessários. Não é automático. Nós queremos pessoas responsáveis pelas suas decisões e capazes de tomá-las dentro do ideal que nos estamos propondo ou, dito de outra forma, nós não queremos pessoas imaturas que dizem sim à autoridade ou que ficam como crianças batendo pé. Cada pessoa é um caso que se apresenta e não é fácil conduzir. Porque na nossa vida têm responsabilidades comuns e temos que responder por elas. Não posso viver só para mim. A proposta é educar e caminhar (Maria).

A fala desta entrevistada não deixa margem de dúvida quanto ao propósito desta congregação em relação aos seus membros, assim como o desafio em que isto implica. Outro depoimento testemunha também o processo feito e ilumina sobre outras dificuldades:

Eu gosto trabalhar na formação. Trabalhei com jovens de 22 a 25 anos. As jovens trazem o que se passa e desafiam a VR. Nesse trabalho com as jovens eu observo que ao mesmo tempo querem participar, mas há quase que uma contradição. Querem participação e responsabilidade, mas muitas vezes quando você deixa a coisa aí, quase que há uma retração. Então tem que trabalhar muito com essa questão de dar responsabilidade mas exigir que de fato realizem aquilo a que se propõem fazer. Nesse sentido, é um caminho muito exigente com as jovens. Fazemos juntas, decidimos, chegamos a um consenso sobre algumas coisas, mas depois vamos também levar a cumprimento juntas. Isso já é mais difícil, precisamos ficar insistindo e cobrando. Isso é muito chato. Então, tratamos de nos educar um pouco para aquilo que eu assumo pessoalmente e comunitariamente. Eu acho um desafio grande na formação (Inês).

Normalmente, o processo de formação inicial é confiado a pessoas especialmente escolhidas e preparadas para esta tarefa difícil. Inês foi mestra de noviças durante vários anos e fala do significado de sua experiência com emoção. Temos a confissão do esforço feito para introduzir as jovens, de fato, na responsabilidade e participação, para que orientem seu futuro. Com frequência se escuta que, nas primeiras etapas de formação, as jovens caminham e avançam, mas logo encontram dificuldade em meio ao conjunto das irmãs que já estão mais acomodadas. A partir daí surge nova preocupação com a necessidade de um contínuo processo de formação abrangendo todos os membros, preocupação relatada por Inês:

Não é que a jovem que ingressa na congregação é a que tem que cumprir regras de vida, as irmãs todas (ri). Muitas das coisas que as jovens desejam continuar no processo de sua vida, não encontram depois o ambiente nas comunidades aonde vão, para continuar mantendo e reforçando aquilo que elas iniciaram. O nosso capítulo focou bastante essa questão de estar fazendo uma reflexão bem ampla sobre a formação para todas as irmãs, sobre comunidades formativas. Nós estamos pegando isso um pouco mais profundamente pois a gente fez uma caminhada na formação inicial que não é acompanhada na formação permanente (Inês).

De fato, várias congregações hoje estão vendo a necessidade de fazer um trabalho de formação com todos os membros para dar passos de qualidade dentro das exigências da VR atual. Este processo é apoiado e incentivado pela CRB e conhecido como refundação. A Análise Institucional aplicada à VR trabalha nessa direção. Suas metas se encaminham no

sentido de acompanhar hoje a formação de maneira personalizada, levando em conta a relação dialética entre o sujeito enquanto instituinte e a instituição.

Uma das entrevistadas contou como vivem essa dinâmica de formação entre as irmãs de sua congregação.

De três em três meses nós nos reunimos por áreas para refletir, para ver os temas que vamos trabalhar, para preparar os retiros que vamos fazer, para preparar assembléias. Aí a gente partilha muito e trabalha numa linha juntas. Nós procuramos trabalhar muito essa idéia de que eu tenho meu espaço individual, mas nós temos que respeitar a comunidade. Eu sou parte dela e estou nela (Amélia).

Como nos depoimentos acima, também Amélia conta que não é simples preparar jovens para assumir o nível de compromisso que elas foram adquirindo. O processo desta congregação rompe com regras oficiais e se centra especialmente na pessoa:

Para as novas, que vem vindo procuramos passar este testemunho. Desde que uma jovem entra conosco, desde o começo é viver juntas essa busca de comunicação, aquela vontade de você construir junto com outras pessoas, ser presença, amar. A juventude gosta muito do nosso modo de vida, mas não são muito perseverantes. Não temos muitas candidatas. Primeiro porque o nosso nível de exigência é muito forte. Elas chegam e até ampliar a maneira de sentir a vida, a Igreja, ser essa presença de querer bem é difícil. Às vezes têm problemas de personalidade, não conseguem viver esse compromisso. Quer dizer, a pessoa tem que ser muito translúcida, muito transparente no grupo e às vezes não consegue. Entre nós não tem alguém que vai fazer pela outra; cada uma vai fazer. Não é chegar num lugar e ficar acomodada lá. Você tem que conquistar, criar laços, ir ao encontro do povo.

A flexibilização das regras oficiais, como é o caso desta congregação, coloca mais a nu limites e contradições do ser humano. As jovens gostam do modo de vida das irmãs, como ela contou, mantém uma relação depois de deixar um compromisso mais estreito com a congregação, mas nem todas se sentem livres para viver o ideal que este grupo se propõe. A transparência necessária, o expor-se uma à outra, pede certa coragem e nem sempre as pessoas têm a segurança emocional para arriscar. Vale lembrar aqui o pensamento de Foucault quando observa que a luta contra a submissão da subjetividade, precisa ser acompanhada da recriação da subjetividade, livrando-se da individualidade que foi imposta durante séculos (1995:239).

Amélia continua contando detalhes de como fazem esse processo personalizado, da ajuda, empenho e capricho que colocam:

Nós acompanhamos as jovens a partir do ponto que estão. Fazemos uma formação personalizada. A primeira etapa elas convivem conosco para conhecer nossa vida e nós conhecermos como pensam, sentem. Depois fazemos um planejamento junto com elas. As jovens fazem vários cursos fora, também na área profissional. Caprichamos no acompanhamento no sentido da integração como pessoa, dos valores que a pessoa quer viver e construir. Para isso tem ajuda, pode solicitar o tipo de ajuda que precisar. De três a cinco anos é o tempo mínimo que pedimos nesse processo.

Neste grupo, a formação permanente ou contínua faz parte de sua experiência de vida, todas se sentem em processo de formação:

Todas nós nos formamos junto com elas (as jovens que ingressam). Ninguém é formanda ou formadora, todas somos formadoras e formandas. A gente está sempre fazendo a formação permanente. Então a gente quer que a pessoa crie esse processo e espiritualidade que nasce de dentro e não que venha de fora, imposto.

Vemos desaparecer aqui a hierarquia entre formadora e formandas, assim como uma consciência da necessidade de formação para uma VR diante de um mundo em constantes mudanças. Esta consciência é ainda um programa a ser procurado e conquistado em outras congregações:

Principalmente com as mais jovens se faz todo esse trabalho para que cada uma se expresse, participe. Agora ainda vejo que as irmãs mais antigas que foram formadas no sentido de só obedecer tem mais dificuldade de dialogar, de expor suas idéias, de questionar. Mas o grupo mais novo, que já recebeu uma formação diferente e não têm essa dificuldade dialoga inclusive com o conselho, com a provincial. Nós até questionamos a provincial (Agnes).

Esta mesma impressão, em relação às irmãs de mais idade é expressa por uma das entrevistadas, ela mesma perto dos 70 anos: *“Sinto que a maior dificuldade com a que nos esbarramos é a formação tradicional de obedecer e não tomar iniciativas”* (Ida).

O projeto Novas Gerações elaborado e coordenado pela CRB, orientado preferencialmente para jovens iniciantes na VR, propôs um roteiro de perguntas com o tema:

Poder e Participação na VR e como questão de fundo: Como analisar e propor as relações de poder na VR em nossos dias?

Como observadora participante deste trabalho percebi alguns dos anseios e denúncias a partir das conversas das jovens. Um dos grupos formados para discutir a questão reuniu várias congregações com pluralidade de visão e caminhada. No público, a maioria era mulheres⁵⁷. Suas reflexões e partilhas partem de um grupo de estudantes com uma profunda busca, capacidade de crítica e reflexão, apostando para que seu projeto de vida dê certo, na forma que acreditam. Trazemos aqui aspectos ressaltados no relatório final.

A partir de alguns estudos de textos, o grupo acolhe uma visão positiva do poder, presente em cada pessoa e necessário para construir a vida como relação. Entendem que o poder tem múltiplos sentidos. Na VR, o poder, como conselho evangélico, deve ser orientado para servir. Vêm o poder como ferramenta para construir relações de grupo, podendo estar distribuído em várias instâncias. Poder implica responsabilidade. Definem a VR como uma sociedade voluntária e livre, composta de pessoas adultas, iguais, o que implica direitos e deveres iguais, inspirada na comunidade de Jesus que é uma sociedade de pessoas iguais, onde não há dominadores que exercem o poder sobre os outros, mas todos são chamados ao serviço mútuo. Poder suscita a contribuição de todos para as coisas de todos. A autoridade existe para promover e completar vínculos que unem as pessoas. A função da autoridade na VR é a de possibilitar aos membros da congregação ou grupo um verdadeiro crescimento humano, para que sejam livres, autônomos e co-responsáveis pela vida. Destarte, a obediência não é uma alienação da própria liberdade e responsabilidade mediante a submissão, mas um exercício da liberdade na participação e cooperação.

A partir destas reflexões sentem falta de um cultivo maior da participação co-responsável com liberdade e autonomia, com abertura de canais para experiências de participação. Constatam que o poder piramidal e o conflito com o poder persistem nas comunidades religiosas e não é bem interpretado. Sentem que ainda é preciso superar a concepção de obediência como submissão e concessão, alargando-a para a participação co-responsável. O grupo também vê avançar o esforço de construir uma VR menos autoritária, mais participativa como fruto da caminhada das últimas décadas.

Um outro relatório de Novas Gerações, no qual predominam homens, destaca mais práticas de dominação, falta de diálogo entre formador e formandos e maneiras de lidar com o poder que impedem a autonomia e o amadurecimento.

⁵⁷ Esta mesma situação se repete em todos os eventos, reuniões, cursos de VR. Claramente, a VR é feminina. A grande maioria dos religiosos são padres e se identificam com esta função.

As jovens entrevistadas, pertencentes a congregações dentro do perfil deste estudo, afirmam que têm espaço de participação. Nas entrelinhas, contudo, percebe-se uma certa timidez nessa afirmação e no contexto da entrevista também é possível observar diferentes graus de aspirações autônomas e consciência dos direitos. Com suas palavras:

Com certeza, sinto-me incluída e contemplada nesse processo de tomada de decisões” (Andréia); “O espaço para participar a gente tem”; “Nós, irmãs somos consultadas e ouvidas e é levada em conta nossa situação pessoal, há atenção nesse sentido, há um diálogo” (Rosa). “Entre nós tem muita liberdade na questão do diálogo. A gente tem as reuniões, os encontros onde a gente fala, conversa, toma as decisões juntas. Às vezes, pode acontecer da gente não se sentir com vontade de falar e aí está o problema (Salette).

A maioria sente que tem espaço para participar, mas ainda está em processo de alcançar maior inclusão:

Existem coisas nas quais participo nesse processo de tomada de decisão sim. Só que eu não posso dizer que sempre participo. Eu participo, mas ao mesmo tempo eu percebo que diante de algumas situações as coisas mudam também. Então eu percebo que tínhamos programado tal coisa e de repente por a ou b eu não possa estar junto e foi decidido diferente. Então, isso também existe. Existe essa vontade, esse esforço de fazer de forma participativa, bonita, contando com cada uma mas também existem essas outras fragilidades ou esses momentos assim que as coisas pegam um pouco também (Ana).

Na leitura que estas jovens fazem de sua experiência, percebe-se uma diferença em relação às experiências partilhadas no grupo de Novas Gerações, por jovens provenientes de congregações com menos abertura para a participação:

Tem coisas em que me sinto livre para opinar, estar junto. Mas nas decisões assim gerais da província, não. É o conselho e a equipe que nós temos que decide. (...) Existe já mudança, de levar propostas para o capítulo geral, responder a vários questionamentos ao nível de província. Sinto-me da província. Mas no sentido mais geral, ainda existe um fechamento porque tudo se define nas mesmas pessoas. Acredito que isso deve mudar. É uma das mudanças que eu faria, a de colocar sangue novo em todas as lideranças e coordenações que têm (Cecilia).

A centralização do poder é claramente apontada e percebida por esta jovem. As jovens das congregações mais fechadas, que foram entrevistadas e participaram no grupo das Novas Gerações, apontam unanimemente para o desejo de uma vida religiosa mais autônoma, enquanto ainda não é realidade, ao menos para uma parte significativa das mesmas. Por parte das congregações contempladas neste estudo, não ficou dúvida quanto ao esforço feito para formar os novos quadros no sentido da responsabilidade e da autonomia, assim como o reconhecimento por parte das mesmas jovens do direito que lhes é concedido. Responsáveis pela formação manifestam que é um processo demorado, custoso e personalizado que encontra ainda dificuldades para o que seria desejado. As congregações que se manifestaram com mais clareza sobre o tema entendem que não cabe a posição de dependência ou de “*bate o pé*”, o que é indicativo da prática que cultivam na congregação, senão de todos os membros, ao menos dos mais influentes.⁵⁸

Processos demorados e custosos põem de manifesto que o aprendizado de formas de vida em comum, com participação e responsabilidade, não são feitos mais a partir de absolutos, responsáveis em outros tempos pela imposição de uma disciplina⁵⁹ externa à pessoa. A habilidade para controlar as próprias vidas, educar a vontade submetendo-a a comportamentos do projeto grupal não aparece mais como simplesmente imposto (Clausen,2001:75), mas é trabalhado a partir de discursos e práticas, estudo e reflexão, trabalho personalizado e grupal.

Limitações nessa tentativa mostram a dialética presente nos indivíduos e nas instituições, entre a busca de autonomia e de segurança, entre interesses pessoais e institucionais, entre a conquista de espaço por parte de quem está chegando e o segurar espaço por parte de quem está mais tempo.

As congregações, a partir do Concílio Vaticano II, tiveram que mudar suas constituições para terem governos mais democráticos, mesmo se ainda permanece uma estrutura hierárquica como a da própria Igreja. Não obstante, “o caminho se faz ao andar” e como diz Bauman, para as pessoas que precisam de autonomia ou aspiram a ela não basta o esforço do esclarecimento, da educação ou da propaganda para alcançá-la, “Faz-se necessária uma reforma profunda da condição existencial. A chave da autonomia não está nas mãos dos

⁵⁸ Estudo de Fernandez (2004) distingue tendências mais abertas ou “progressistas” entre as congregações, no sentido de ser mais ou menos abertas a temas sociais, o que seria responsável, no caso da pesquisa dela, para que as jovens se sensibilizem mais ou menos pelos problemas sociais. Paralelamente, no caso desta pesquisa, as jovens se sensibilizarão mais ou menos para a questão da autonomia de acordo à orientação da congregação. Contudo, hoje, a formação das jovens é influenciada por outras agências, como pode ser o caso das jovens aqui entrevistadas que freqüentam a faculdade. Precisaria um estudo mais aprofundado para afirmar algo mais consistente a esse respeito.

⁵⁹ Clausen se refere ao poder disciplinar na visão clássica de Foucault, entendendo que ao mesmo tempo em que perpetua o poder institucional, a disciplina fornece o sentido de auto-empoderamento.

filósofos. É sobretudo uma questão política”. As pessoas necessitam de segurança e possibilidade de controle de suas vida para desejar o projeto da autonomia (Bauman,2000:92).

Obediência

Falar de obediência⁶⁰ remete diretamente à relação dos membros com a autoridade e o poder⁶¹. É lugar comum reconhecer que a renovação da VR nas questões de obediência trouxe como mínimo o bom senso para as congregações. Como era compreendida, a obediência soa como absurda e anacrônica por causa da ênfase colocada hoje na liberdade pessoal, na autonomia e autodeterminação. Vista a partir dessa mentalidade, sugere opressão de vida mais do que promoção, o que é ainda vestígio de uma repressão religiosa do passado, quando freqüentemente a obediência foi compreendida como seguir regras, conformar-se com obrigações ou com uma postura de mera docilidade infantil (Giallanza,2002:402).

O pensamento de Bauman lembra como a falta de liberdade é opressora quando os agentes são forçados a agir contra a própria vontade ou desejos, mas nem sempre é isso que acontece.

Nem toda falta de liberdade é sentida e vivida como opressiva; com bastante freqüência a obediência a regras e comandos que os atores não formularam nem escolheram não causa nem aflição nem lamento. Há um forte elemento de compulsão, isto é, de falta de liberdade, em cada conduta rotineira; mas a rotina, longe de ser sentida como algo tirânico, é subjacente aos sentimentos de segurança e conforto que no geral são profundamente gratificantes. (...) Ausência de liberdade significa heteronomia, isto é, uma situação em que seguimos regras e comandos impostos por outros, uma condição agenciada, na qual a pessoa age ou faz por vontade de outra. As pessoas podem responder de má ou boa vontade, gostar ou não. Nesses casos os agentes não são autônomos: não são eles que formulam as regras que guiam seu comportamento nem estabelecem o leque de alternativas que podem perfilar e examinar ao tomar suas grandes e pequenas decisões (2000:85).

⁶⁰ A obediência é um dos votos assumido por cada membro de uma congregação quando passa a fazer parte canonicamente da mesma.

⁶¹ Hannah Arendt apresenta a compreensão de poder: “Poder corresponde à capacidade humana não somente de agir mas de agir de comum acordo. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e existe somente enquanto o grupo se conserva unido. Quando dizemos que alguém está ‘no poder’ queremos dizer que está autorizado por um certo numero de pessoas a atuar em nome delas. No momento em que o grupo do qual se originou a princípio o poder desaparecer, ‘eu poder’ some também” (1973:123).

Se tal pode ter sido a condição dos membros na VR, hoje podemos dizer que as coisas mudaram. Um depoimento expressa-o com muita vivacidade:

De jeito nenhum a obediência significa para nós alguém mandar e outras obedecerem. No começo de nossa organização nós nos perguntamos se ainda queríamos obedecer. Porque nós achamos a obediência um crime. Porque a obediência é a Deus e a superiora também tem que obedecer. Não é um superior mandar no outro. Lógico que nós temos coordenação e respeitamos, porque a nossa coordenadora é como a que é encarregada de levar adiante as nossas decisões de grupo, executá-las, ajudar, fazer acontecer. A coordenadora é uma pessoa que está a serviço do que foi decidido como grupo. E ela junto conosco obedece a Deus igual a nós. A gente acha que devemos obedecer aos sinais dos tempos, à história, ao Espírito Santo. Nesse sentido a gente acha muito importante a obediência. Uma obediência à minha história, à minha vida, a tudo que recebi de graça. Não tem que ficar obedecendo de uma forma dependente, subserviente; não tem ninguém em nosso grupo com essa postura. Tem que saber tomar iniciativa; tem que saber negociar a proposta que tem; tem que saber respeitar a das outras; tem que saber colaborar. A obediência é uma colaboração com isso (Amélia).

Podemos observar uma elaboração das irmãs, posicionando-se contra a concepção de obediência como viveram no passado e a descoberta de outra relação com a autoridade concedida pelo grupo a uma pessoa que as representa. Em outras congregações se mantém o sentido da obediência, mas matizada pelo diálogo, o respeito pela pessoa, pelos seus desejos e limitações, ao mesmo tempo em que se pede uma correspondência do outro lado:

Para nós a obediência parte do diálogo. É claro que na formação se colocam as bases para descobrir a obediência como valor, se não, não teria sentido. Mas nós tentamos dialogar muito com a pessoa e respeitar os desejos, os anseios, as limitações. Também a pessoa respeita as condições da congregação, do lugar concreto onde vai dar o serviço. É lógico que tem muitos momentos que pesa muito a obediência, não porque falte ter dialogado antes, mas a última palavra é da superiora. Porque tem que tomar alguma decisão; porque tem outras informações e outras necessidades que tem que levar em conta. Obedecer, mesmo contrariando a vontade própria, é compreendido como possibilidade de oblação. Tem momentos que depois de ter dialogado, discutido e falado com todo mundo não chegamos a um acordo, alguma acaba tendo que ceder. Mas o fato de termos dialogado antes, isso ajuda a aceitar com mais serenidade a última decisão. O fato de dialogar incentiva a coresponsabilidade em tudo. Então acho isso muito positivo porque nos ajuda a caminhar com certa tranquilidade. E quando não tem (acordo), bom, paciência (Joana).

Numa congregação que faz um processo para sair da situação de poder hierárquico em que as irmãs viveram no passado e que deixou mau gosto no presente, vivenciam novas experiências para sair da concentração de poder, que acaba ficando em alguns membros:

Na questão de organização de estrutura estamos passando por uma mudança. Estamos fazendo uma experiência de não ter provincial, de não ter ecônoma, de não ter secretaria. Temos uma equipe de coordenação. Essa equipe vá distribuindo as funções entre elas. Não é fácil, há muitos desafios. É algo novo que a gente ainda está buscando como caminhar (Mônica).

Em outro momento, a mesma entrevistada referiu-se à insatisfação das irmãs com lideranças que se agarram ao poder e dificultam uma participação mais efetiva das outras. Percebe-se uma postura corajosa por parte das irmãs de tomar posição e querer mudar, mesmo com dificuldades, o que é indicativo do empenho que existe entre os membros para se equilibrar nesse processo.

A partir da mudança que vem ocorrendo no exercício da obediência, novos sentidos tentam resgatar o lugar da mesma na VR. Giallanza (2002: 144) reflete como pode ser compreendida hoje. A obediência passa a ser vista como caminho na construção do ser autêntico, humano, capaz de doação aos outros pelo reino de Deus. Obediência significa ouvir, *audire*. Obediência é menos se submeter que escutar efetivamente. Escutar o Espírito, com autêntica liberdade e integração. Obediência significa escuta fiel e atenta nos vários níveis de nossas vidas. Escutar os desejos do próprio coração é uma dimensão fundamental da obediência. Cavar profundamente nas verdades da própria vida até encontrar os desejos básicos que nos movem para viver no mundo, não é tarefa fácil. Essas verdades não são evidentes e quando são alcançadas, orientam a própria vida. Sem estas verdades, outras pessoas, instituições, expectativas sociais exercem sua autoridade sobre nós o que nos conduz a uma verdade fictícia, um falso self, irreal. Esta autora ainda entende que os desejos, certamente pessoais e individualizados, alcançam seu pleno desenvolvimento em referência às/os outras/os e, se a descoberta dos desejos é uma descoberta do self, é a descoberta da comunidade (Giallanza,2002:411).

Garapon pensa que há uma dificuldade com a obediência na democracia; é mais fácil falar de liberdade. Vê a obediência a partir de Hannah Arendt como “mais que um conselho e menos que uma ordem sem a qual não se pode passar sem sofrer as conseqüências” e a autoridade como a que dispõe junto, num espaço comum, o poder, o laço social e o sujeito. E continua falando de autoridade como a parte comum, indispensável a toda a diferença.

Distingue-se da autoridade tradicional porque encontra sua legitimidade na discussão, não no *a priori*, mas ela põe um fim ao debate (1996:186-187).

Bauman, diante do esvaziamento de autoridade, também afirma como outras “autoridades” – o mercado consumidor – passam a ocupar hoje o vazio deixado, revestido não de imposição mas de promessas de felicidade. Entende igualmente que sem a crença num destino e propósito coletivo de todo o social, os indivíduos ficam à mercê de si mesmos e fragmentados eles mesmos (Bauman,2000:76).

Pensadores sobre a VR levantam também aspectos críticos nas questões de poder diante do processo de modernização das congregações como o esvaziamento da autoridade comum e conseqüente dissolução do projeto comunitário fundamental ao modelo de VR implantado nos séculos XIX e XX principalmente (Wittberg,1994).

Um artigo recente (Tirimanna,2006) expressa a queixa da omissão das autoridades na tomada de decisões que vêm ao encontro do bem comum. Este artigo coloca a causa da omissão por parte de autoridades na busca de ser populares, não desagradar membros e pessoas influentes e assim, poder se manter em cargos. No mesmo sentido, Díez (1995:228) faz referência também à inibição das superiores, abrindo amplos espaços para a permissividade; superiores e súditos podem ser vítimas de suas inibições e de seus direitos individuais. Markham aponta, como problema, a fragilidade e o medo de lideranças que comprometem o bem comum diante de minorias articuladas, talvez pelo esforço mal orientado de respeitar os indivíduos e por não fazer a crítica ao que prejudica o bem comum da congregação (1998:37).

Comentando pesquisa feita nos Estados Unidos, que mostra dados de um período no qual 75 % das comunidades deixam de ter superiora, Wittberg (1994:244) traz o pensamento de autores, para os quais, a vida religiosa estaria negando qualquer autoridade comum legítima o que poderia levar à tirania do grupo ou do indivíduo, tornando as coordenadoras “impotentes”. Assim apontam alguns depoimentos:

Partimos de uma perspectiva de que todas têm poder. Todas nós temos poder. Isso foi criando uma proporção que acabou todas sendo governo. E isso fica um pouco difícil de administrar. Por outro lado ninguém quer ser governo. Ninguém quer ser provincial e aquelas que querem (ser governo), ninguém as quer. (ri) Vivemos um desafio. Porque a questão do poder, ele é nato. Se não temos poder eleito como deve acontecer dentro de nosso carisma, acaba tendo aquelas que mandam de fato, vamos dizer. Isso é um fato mesmo (Vilma).

Nós tivemos uma assessoria que veio nos ajudar justamente primeiro a diferenciar um pouco as funções e cargos sobretudo porque estávamos numa crise muito grande de autoridade na congregação. Chegamos num momento que ninguém queria assumir nada. Quando se falava de eleger uma provincial era o maior calvário, ninguém queria. Quem tinha capacidade morria de medo, dizia: eu entrar nesse fogo, nunca. A congregação chegou no momento de quase entrar numa intervenção da Itália, de colocar uma irmã italiana ou de pedir à CRB uma intervenção para assumir a província porque ninguém queria (Ceci).

Encontramos aqui uma ambigüidade no sistema mais aberto de tomada de decisões nas congregações. Já vimos nos depoimentos anteriores a esses últimos, possibilidades de viver a obediência com um sentido renovado e humanizador. Porém, aqui se aponta como certas posturas não bem administradas, podem inabilitar autoridades a fazer decisões vitais para VR não evitando que as conseqüências sejam sofridas. Nesse sentido Markham testemunha também:

Temos visto o bem comum comprometido por lideranças que têm se preocupado demasiado com o tormento da dúvida individual e têm desviado sua atenção do trabalho mais amplo de liderança, com seu potencial para alcançar maior transformação. Nós temos visto o bem comum sendo cooptado por lideranças que se têm tornado medrosas e paralisadas diante de uma minoria articulada cujos compromissos afastam eles e a outros da fé evangélica e depreciam a VR. Nesse tempo vimos lideranças – talvez no esforço mal orientado para afirmar os indivíduos – falhando na crítica dos movimentos culturais, religiosos e sociais que se chocam com o bem comum da congregação (1998:37)⁶².

Autores, refletindo hoje sobre questões de poder na VR, referem-se ao “excessivo e irracional uso do discernimento comunal” ou ao “muito tempo dedicado a convencer os demais a aceitar responsabilidades ou processar uma infinidade de trivialidades, de modo que não sobra mais tempo nem energia para a missão” (Wittberg,1994:244)⁶³.

Outros autores fora do campo religioso também observam essas contradições na sociedade. Castells afirma: “A política torna-se hoje um teatro e as instituições são mais agências de negociação que locais de poder”. E ainda percebe como o voto destitui o sistema político de poder uma vez que atua como meio de defesa de interesses (1999,II:424). E Bauman entende que a crise do atual processo político não estaria tanto na ausência ou pluralidade de valores, mas na “ausência de um agente efetivo o bastante para legitimar,

⁶² Original em inglês e a tradução é minha.

⁶³ Original em inglês e a tradução é minha.

promover, instalar e servir a qualquer conjunto de valores ou qualquer agenda de opções consistente e coerente” (Bauman,2000: 80).

Ainda Hannah Arendt escreve:

Isso, contudo, simplesmente significa, em essência, que as pessoas não querem mais exigir ou confiar a ninguém o ato de assumir a responsabilidade por tudo o mais, pois sempre que a autoridade legítima existiu, ela esteve associada com a responsabilidade pelo curso das coisas no mundo. Ao removermos a autoridade da vida política e pública, pode ser que isso signifique que, de agora em diante, se exija de todos uma igual responsabilidade pelo rumo do mundo. Mas isso pode também significar que as exigências do mundo e seus reclamos de ordem estejam sendo consciente ou inconscientemente repudiados; toda e qualquer responsabilidade pelo mundo está sendo rejeitada, seja a responsabilidade de dar ordens, seja a de obedecê-las. Não resta dúvida de que, na perda moderna da autoridade, ambas as intenções desempenham um papel e têm muitas vezes, simultânea e inextricavelmente trabalhando juntas (1997:240).

Essas análises perpassam a sociedade e a VR em geral. As entrevistas falam de esforço na formação, esforço de reflexão e conversa para incluir as pessoas no processo e avançar numa organização mais participativa. Mesmo não tendo sido percebidas, essas contradições na maioria das congregações entrevistadas, podem estar presentes como apontam os depoimentos acima ou observações assim: “*participar, todas participam, às vezes até demais (ri)*”.

A tomada de decisões é tecida em meio a uma complexa rede de relações fidelidades, acordos e desacordos, diferenças e conflitos, orientada pelas concepções, interesses, desejos dos membros individualmente e entre si, interagindo com o grupo maior, com o poder legal da congregação, seus símbolos e memória, assim como com outras agências de sentido e ação com quem entram em contato.

O poder reconhecido dos membros dessas congregações de participação, de ter a liberdade de ir atrás de seus sonhos, desejos e projetos, não se dá de maneira isolada do conjunto, mas se insere dentro de uma complexa rede de outros sonhos, projetos e desejos que interagem entre si para adaptar-se e encontrar sua forma e realização. Ao mesmo tempo, eles estão conectados com um sentido do passado, com o que eles mesmos dialogam e interpretam. E estão situados dentro de possibilidades e de condições do grupo, como meios, capacidades e acordos estabelecidos no grupo. Esse conjunto de relações limita o leque de possibilidades e, ao mesmo tempo, dá confiança e segurança a cada membro do grupo; dá a

possibilidade de optar, mas dentro de escolhas limitadas se comparado com o tudo o que a sociedade pode oferecer.

As religiosas, atualmente, contam com um espaço de liberdade individual e poder de participação que não tinham ontem em relação a poder decidir sobre a organização interna de suas congregações. No período da expressiva participação nas CEBs, elas estavam mais orientadas por concepções e lideranças da Igreja e da sociedade, mais externas em relação a elas mesmas. Sua participação num espaço mais amplo que o da própria congregação, num período favorável das CEBs revestiu-as de um poder maior. Hoje, elas perdem esse poder maior e parece se tornarem mais donas de si, mas “responsáveis pelo mundo” como veremos a seguir.

Capítulo 4

RELAÇÕES ENTRE INDIVÍDUO E COMUNIDADE NA AÇÃO

As relações entre indivíduo e comunidades constituem-se pela forma como é organizada a ação da congregação. Como outras dimensões da VR, neste momento histórico, a ação passa por uma recomposição que acompanha mudanças do contexto social e eclesial. Sob a influência da modernidade, ideais comuns traçados pela tradição da congregação passam a ser moldados pela autonomia reconhecida aos membros individualmente e sua interação com o grupo. Neste capítulo, olhamos para a dinâmica da ação, procurando observar em torno de que eixos se constrói a ação comum; o espaço de autonomia e responsabilidade dos membros nesta construção; conflitos e arranjos que surgem na relação entre a ação comum e os sujeitos; como os membros se colocam ou são colocados diante de seu processo de formação; e, finalmente, a relação das congregações femininas e seus membros com a Igreja e a sociedade.

A VR dos últimos séculos foi conhecida como *apostólica*, *missionária* ou *ativa*, diferenciando-a assim da VR monástica que a precedeu. Nesta, contemplação e oração constituíam o centro da vida organizada dentro de grandes casas religiosas, conhecidas como abadias, mosteiros ou conventos, em regime de clausura. O sustento podia proceder do trabalho interno realizado pelos membros, como artesanato ou agricultura, mas também de dotes, heranças e outras ajudas. Aos olhos da modernidade, do *homo faber*, este modo de vida passou a ser visto como ocioso, não produtivo e conseqüentemente, diminuiu o apoio que tinha na sociedade.

Por outro lado, à medida que caíam as estruturas feudais e começava a entrar o capitalismo, a mudança das condições de vida trazia outros desafios. Novas formas de pobreza e a necessidade de instrução despertaram já no século XVI um movimento

missionário, influenciado pela pujança dos jesuítas, a corrente de humanismo e o combate à heresia. Nessa época, mulheres sensíveis às necessidades tentaram organizar congregações religiosas dedicadas à educação, catequese e obras de caridade em suas terras e além mar. O modelo de vida e de organização melhor sucedido na época foi o da Companhia de Jesus. O silêncio e a oração da vida monástica foram substituídos pela disciplina espiritual e o serviço apostólico que, junto com um tempo de formação inicial sólido e os exercícios espirituais, preparavam os jesuítas para ser enviados a qualquer parte do mundo e manter um alto nível de compromisso (Wittber,1994:37).

Para realizar tais atividades, procuravam modos de vida compatíveis, como, por exemplo, não ter clausura estrita. A clausura tinha sido reforçada a partir da reforma de Trento. Esta novidade não foi compreendida e apoiada inicialmente pela Igreja da época⁶⁴, mas foi abrindo brechas para o reconhecimento, por parte da hierarquia da Igreja, da possibilidade de mulheres desempenharem atividades educativas e pastorais nas casas religiosas, extraindo também dessas atividades os recursos para sua manutenção. Todas as formas de VR sofreram forte repressão no tempo da Revolução Francesa e muitas chegaram a desaparecer. A partir da metade do século XIX, foram fundadas mais de 600 comunidades religiosas, ultrapassando em muito as fundações de tempos anteriores. Surgiu assim um novo estilo de VR conhecida como de vida ativa, dedicada a obras apostólicas orientadas para trabalhos específicos, mais de 90 por cento dedicadas à educação. Estas congregações adaptaram o modelo de vida monástica às necessidades de seu tempo, deixando, por exemplo, a vida fechada no claustro. No lugar de mosteiros surgem escolas, hospitais, e outras obras sociais, dentro das quais, uma parte é reservada para as necessidades de moradia das religiosas.

Congregações assim chegam ao Brasil a partir da República, acompanhando o projeto de romanização da Igreja e para responder às demandas da sociedade. Com a separação do Estado e a conseqüente perda de seu apoio, a Igreja, mesmo resistindo aos ideais modernos, desenvolveu estratégias para recuperar seu lugar na sociedade. Faltavam ao Estado equipamentos de saúde, de educação e assistenciais, em decorrência do processo de urbanização e industrialização. Para atender a estas necessidades, foram chamadas numerosas

⁶⁴ Entre as congregações fundadas nessa época que passaram por difíceis processos para sua aprovação junto à hierarquia da Igreja estão as ursulinas fundadas por Ângela de Mérici (1474-1540) as quais não usavam hábito, não tinham vida em comum e não emitiam votos. Elas se dedicavam à educação de jovens e faziam serviços nas paróquias e viviam nas casas com suas famílias. Após a morte de Mérici a Igreja forçou o grupo a assumir o modelo vigente de Vida Religiosa feminina com o uso de hábito, moradia em clausura e emissão de votos. Uma trajetória semelhante aconteceu com as Irmãs da Visitação (1610), a Congregação de Notre Dame (1597), e o instituto da Bem-aventurada Virgem Maria fundado por Maria Ward (1609). As Filhas da Caridade fundadas por São Vicente de Paulo conseguiram finalmente ser aprovadas dentro de um novo modo de vida, mas para isso tinham que negar que eram uma ordem religiosa (Wittberg,1994:37; Codina, et al,1987:52-54).

congregações religiosas femininas estrangeiras além de outras fundadas nessa época no Brasil⁶⁵.

Mesmo com resistência por parte de grupos liberais, estas congregações logo se afirmaram e desempenharam um grande labor em escolas, hospitais e abas assistenciais, acompanhando o desenvolvimento urbano e rural, o afluxo de migrantes. Algumas também se embrenharam em áreas afastadas e de difícil acesso. A confluência de vários fatores, tanto de caráter social como religioso, foi responsável pela multiplicação da presença destas congregações e da grande atuação que tiveram. Trabalharam a serviço da população em geral, a partir do lugar social da aristocracia rural e da burguesia emergentes. Atuar a partir de uma ordem hierárquica correspondia à visão tradicional de mundo, de sociedade e de Igreja. Estando bem formados e evangelizados os que estão acima, os grupos que lideravam, poderiam ser bons em relação a seus súditos e assim se estenderia uma ordem justa para o resto da população.

Podemos dizer que tanto a Igreja como a VR acompanharam o processo de modernização social e colaboraram com ele, mas a partir de valores e concepções tradicionais, que ainda encontravam acolhida na sociedade, principalmente nas questões que respondiam ao mundo privado da família e as suas funções também em processo de mudança. A organização da atividade desempenhada pela VR neste período não segue os moldes do mundo público moderno, mas os do mundo privado e doméstico, não podendo assim falar de indivíduo moderno na VR neste tempo. Uma visão sacralizada de mundo junto com estruturas modernas orientadas para o controle e a produção, tais como a contemplada no conceito de instituição total de Goffman ou disciplinar de Foucault, organizaram a atividade e foram responsáveis pela alta eficiência e coesão da VR nessa época.

O trabalho das religiosas somar-se-ia à crescente demanda de serviços feitos às mulheres para atender às necessidades postas pela modernidade. O progresso e a emancipação exigiam cidadãos masculinos capacitados para construir um mundo público. Esta construção substituía relações culturalmente dadas, que se reproduziam por si, como as de compadrio ou escravidão, por outras que precisavam ser trabalhadas mediante a educação. Isto pedia maior dedicação e preparação no espaço doméstico onde atuavam as mulheres, mantidas, entretanto, numa relação de desigualdade⁶⁶. Outras situações também traziam demandas para as quais as mulheres estariam atentas. O processo capitalista, voltado para interesses de produção de

⁶⁵ Duas congregações chegaram no período imperial - as Filhas da Caridade, 1849 e as Irmãs de São José de Chambéry, 1858. A grande afluência se deu a partir de 1891, chegando até 1930 um total de 76 congregações, além de 16 fundadas no Brasil (Rosado Nunes, 1985).

⁶⁶ Os estudos feministas entendem que a cidadania moderna se constitui com base na exclusão e no uso das mulheres em continuidade como tinha acontecido nas épocas anteriores.

maneira competitiva, num Estado não intervencionista, deixava sem assistência órfãos, idosos e doentes. A mudança da família rural extensa, com sua rede de relações, para a família nuclear urbana também foi responsável por essa situação. A preocupação com os pobres sempre esteve presente na VR e, também neste tempo. Há congregações especificamente dedicadas a atendê-los enquanto necessitados de caridade, contudo sem a consciência de um trabalho visando uma mudança social.

Tendo ficado fora do espaço público, a Igreja concentrou-se no privado, investiu nas mulheres brancas das classes privilegiadas e confiou-lhes a educação cristã da família. As mulheres foram um dos braços da Igreja para criar relações com o povo. O projeto de restauração da Igreja, acompanhando a modernização da sociedade, pede também um intenso trabalho de formação dos fiéis na catequese de preparação para os sacramentos e formação de associações religiosas para leigas e leigos.

A atividade das congregações estaria voltada para atender a estas necessidades. Biase (1995:160), a partir da metáfora das duas cidades, defende como mulheres religiosas do século XIX, fundadoras de congregações, sensibilizadas e mobilizadas pelas agruras e necessidades de sua época, de alguma forma, exerceram um protagonismo. Elas queriam ser e agir, empenhar-se e influenciar os fatos, assumindo em primeira pessoa novas tarefas históricas e desenvolvendo novas capacidades ao engajar-se no processo social, a partir de suas concepções religiosas. Mesmo tendo em conta os limites destas concepções e o enquadramento institucional em que se envolveram, não podemos atribuir-lhes uma passividade ou uma colaboração com a resistência antimoderna. Arendt (1995:195) percebe que “O estabelecimento de um novo início através da ação incide sempre sobre uma teia já existente” e “é em virtude dessa teia preexistente de relações humanas, com suas inúmeras vontades e intenções conflitantes, que a ação quase sempre deixa de atingir seu objetivo”.

Podemos entender que condições materiais, sociais e religiosas do seu tempo, entrelaçadas com a teia de relações preexistente tenham se constituído como mais um contexto da história de mulheres que não permitiu o reconhecimento e as condições para alcançar uma participação entre iguais, como sujeitos da história. Como explicam Berger e Luckmann, a ordem institucional deve ter sentido simultaneamente para os participantes, os quais reconhecem, a partir de sua subjetividade, um sentido global “por trás” de seus motivos individuais e os de seus semelhantes, o que torna a vida dos indivíduos subjetivamente significativa (1997:127). Se olharmos a VR dentro das concepções religiosas da “cidade de Deus” como entende Biase (1995), as religiosas podem ter encontrado sua vida significativa dentro do espaço institucional da Igreja e da VR. Dado, porém, o fechamento que estas

instituições mantiveram em relação à sociedade moderna, podemos suspeitar que as religiosas não alcançaram, em grande parte, a realização das aspirações que as moveram a ser e agir em seu tempo. No período pós-conciliar, alguns véus caíram e a “naturalidade” com que assumiram papéis e posições se tornou com frequência frustração⁶⁷ quando se instalou uma crise na VR, dando passagem para novas concepções e arranjos de sua ação.

Novas condições sociais e religiosas mudam o fazer e o que fazer da VR a partir da segunda metade do século XX. A entrada do capital internacional acelerou o processo de industrialização e, com ele, o êxodo rural e a urbanização. Houve necessidade de uma mão de obra mais qualificada. Além do aumento das exigências legais e burocráticas, o Estado ampliou seus equipamentos na área educacional e social. As obras apostólicas mantidas pelas congregações – escolas, hospitais e obras sociais - perderam a centralidade que tinham na sociedade e na Igreja no período anterior.

O Concílio Vaticano II acolheu uma nova concepção de Igreja como povo de Deus que já se vinha consolidando nas décadas anteriores. O estatuto da VR ficou igualado ao do povo de Deus, quando a VR deixou de ser vista como um estado especial de santidade, o que a distinguiu dos simples fiéis no âmbito da Igreja. A perda deste sentido e a possibilidade de olhar para o mundo e para suas realidades e possibilidades como positivas serão causa, para que muitas religiosas abandonem a VR. Foram caindo estruturas responsáveis pela coesão dos membros e o estilo de vida pautado por normas rígidas e centralizadas de governo, o que tornara possível uma mão de obra dócil, obediente e capaz de muito sacrifício, condições que possibilitaram um grande desenvolvimento das obras. A renovação que a Igreja pediu legítima valores modernos na VR. A valorização da pessoa, seu desenvolvimento como sujeito, o despertar da consciência crítica e aberta ao mundo, colocam outro contexto e possibilidades para as religiosas e suas instituições.

As Conferências de Medellín e Puebla olharam para o povo de Deus a partir do lugar social do pobre. A função social das obras apostólicas nas quais atuavam as religiosas não é mais o alvo do projeto que a Igreja se propõe. Estas obras passaram a merecer pouca atenção, foram desvalorizadas ou questionadas como lugares de poder, a serviço das classes favorecidas. Exortou-se a fechá-las. Concomitantemente, a Igreja convidou as religiosas para se inserirem na pastoral a serviço dos pobres. Muitas se sentiram atraídas e motivadas para engajar-se na pastoral, onde encontraram um sentido e valorização em meio à crise. Trabalhar pelos pobres já era um desejo, que tinha levado a procurar um espaço nas congregações para sua realização; como vimos, é uma motivação que está na origem das fundações e

⁶⁷ Por ocasião de um evento fiz várias entrevistas com religiosas de idade avançada que viveram este período intensamente e tanto expressaram alegria e naturalidade sobre suas vivências como frustração.

acompanhou sempre a VR. Já antes do Concílio, e das Conferências de Medellín e Puebla havia religiosas que se engajaram em movimentos de renovação como “Por um mundo melhor”, renovação litúrgica, acompanhamento de grupos de Ação Católica, entre outros. O apelo dos bispos veio ao encontro da busca e inquietações que já estavam presentes para algumas e foi contaminando outras.

Em muitas congregações, que estavam à frente de grandes obras, grupos de religiosas partem para os meios populares, rompendo com as atividades que vinham desempenhando dentro das obras próprias de suas congregações ou dirigidas por elas. No caso das congregações aqui estudadas, é a congregação como um todo que dá um novo giro ao seu projeto⁶⁸. Em geral, eram convidadas por algum bispo ou padre para inserir-se no trabalho pastoral de sua diocese ou paróquia. Um depoimento nos situa neste momento:

A nossa congregação tomou uma opção, opção pelos pobres, pela justiça, dando prioridade a tipos de trabalhos para os grupos, com os movimentos sociais, com profissionais (...) A grande maioria de nós optou mesmo para diminuir o trabalho, que nós estávamos fazendo dentro de um colégio grande. Nós somos realmente um grupo pequeno (...). Quando nós tomamos essa opção séria, tivemos um processo no nosso grupo, para realmente fazer que todo mundo assumisse essa opção, em conjunto com alguns objetivos claros, o que nós pretendíamos como grupo. Entrevistadora: O que levou vocês, como congregação a fazer isso? - Eu acho, muito honestamente, foi o que estava acontecendo dentro e fora, dentro da Igreja e fora da Igreja que fizeram um ‘cliquzinho’ bem grande. Foi justamente na época de Medellín, todo o Vaticano estava muito ainda presente na cabeça da gente. A nossa congregação, como congregação toda, já estava dentro dos resultados do Vaticano; como entrar nesse processo de renovação, de voltar ao carisma, de rever a vida religiosa que estávamos vivendo. Já estávamos questionando uma série de coisas, nós mesmas. A Congregação aqui no Brasil, os Bispos na época de Medellín, fizeram denúncias e declarações bastante fortes, sobre a realidade social, sobre o que estava passando no Brasil e junto com isso,

⁶⁸ Como mostra minha pesquisa anterior (1999), esta mudança muda de uma congregação a outra. Para umas foi um trabalho elaborado e assumido pelo grupo como um todo, mesmo encontrando dificuldades, para outras foi uma passagem mais lenta quando já estavam trabalhando com os pobres e pouco a pouco foi mudando o sentido e a metodologia deste trabalho. Rosado Nunes (1985) traça o percurso desta mudança das congregações em geral.

nós estávamos trabalhando com um grupo de padres X. Que era a experiência mais forte naquele momento.⁶⁹

Várias mudanças se afirmariam no discurso e na prática, nesta passagem das congregações. O espaço de trabalho deslocou-se da escola, hospital ou obra social, onde também estava a moradia, para o espaço da CEBs, com todo o movimento que implicou ou implica. Concepções que tinham motivado algumas a se dedicar aos pobres passaram a ser moldadas pela TdL. Os pobres deixam de ser vistos como necessitados de caridade, para eles mesmos serem sujeitos da mudança das estruturas sociais que os colocam nessa situação.

Este quadro de mudança na ação e nas concepções que a sustentavam moldou também a vida e a ação das religiosas inseridas nos meios populares. As religiosas saíram de um tempo e espaço conventuais, que regulava a vida e o trabalho dentro de formas e espaços sagrados restritos no interior de suas casas, para um espaço maior. O novo espaço de trabalho deixou de ser controlado e determinado por uma ordem externa vinda de cima. A ação comum passava agora a ser planejada em círculos nos quais participavam as religiosas. Mesmo que cada uma se engajasse nas CEBs com sua experiência e preparação profissional, as concepções de como trabalhar agora, no meio popular, pedia de todas uma aprendizagem e mudança de mentalidade para lidar com o novo espaço e desenvolver estratégias de ação; ao serem dirigidas para o pobre, estas estratégias eram orientadas para uma maior igualdade e participação, fazendo cair concepções que legitimavam hierarquias e estatus diferenciados. A causa da ação era abraçada a partir da conscientização e informação. As religiosas se tornavam agentes das pastorais e dos projetos ou movimentos sociais. Os laços de solidariedade que brotavam agora levavam a marca da liberdade, a colaboração era aberta e livre. Fazer e oferecer um cafezinho, bater de porta em porta convidando as mulheres para a reunião, abrir uma escolinha para as crianças ou adultos, organizar um posto de saúde ou um movimento para reivindicar saúde, moradia, escola, transporte público não era mais trabalho determinado de fora ou de cima, mas brotava do sentido e desejo de participar. Assim era vivenciado e sentido pelas religiosas.⁷⁰

Em certo sentido, as CEBs eram como uma extensão do espaço doméstico. Lá, principalmente, mulheres articularam discurso e prática procurando atender às necessidades familiares e de seu bairro como alimentação, água, luz, saúde e educação para os filhos, podendo contemplar também outras áreas como a do mundo do trabalho. Assim vivida, a

⁶⁹ Depoimento extraído da minha pesquisa (1999).

⁷⁰ Estudo de Rosado Nunes (1985), Rezende (1999) e o meu (1999) descrevem isso com riqueza de depoimentos.

militância ou participação mantinha o sentido de identidade e papéis tradicionais do espaço doméstico, sem alterar profundamente as relações. Só algumas líderes desenvolveriam uma ação característica do mundo público. Todas, contudo, tiveram um papel fundamental ao passar de um trabalho marcado pelo assistencialismo para a tentativa de conscientização, de respeito pela dignidade das pessoas, de conquista de direitos e cidadania. Por outro lado, os compromissos assumidos nas CEBs e movimentos populares tiravam mulheres e religiosas de casa e contribuíam para alterar as relações dentro e fora dela. Se as mulheres e religiosas compreendiam seu trabalho como natural, maridos e lideranças das congregações acusavam com frequência seu incômodo, chegando a causar rupturas e conflitos. A partir de seus papéis tradicionais e legitimadas por sua religiosidade, mulheres e religiosas ensaiavam a saída da subordinação, avançando na construção de relações mais democráticas. A ata da CNBB⁷¹ reconhece que estavam muito politizadas.

Mais politizadas, mais democráticas e, portanto, não passíveis de serem enquadradas nas atuais estratégias de evangelização da Igreja, pergunto sobre as relações entre os membros e suas congregações, referente às práticas treinadas e assumidas nas CEBs, levando em conta que atualmente, não contam, em geral, com o apoio da hierarquia eclesial. Tendo agora perdido o incentivo por parte da Igreja e de importantes forças sociais, como se articulam o discurso e a prática da OpP entre os próprios membros e suas congregações?.

A OpP como eixo articulador da ação comum

A OpP continua sendo afirmada vigorosamente, por todos os grupos, como o eixo articulador da ação. As linguagens que expressam este projeto hoje, nas várias congregações, se mantêm em continuidade com os ideais que moveram a VR inserida nos meios populares nas últimas décadas, não obstante, as expressões deste projeto mostrarem agora uma elaboração própria a cada congregação. Ou seja, o projeto da OpP que moveu a VR e que era em grande parte liderado por setores hegemônicos da Igreja, hoje tenta se re-articular a partir de cada congregação e em busca da construção de outras redes de apoio e não mais ligado ao grande projeto eclesial.

Várias congregações continuam atuando em alguns espaços eclesiais:

⁷¹ ATA da 16ª Assembléia da CNBB Regional Sul 1. 15-16/09/1993.

A gente busca estar inserida em paróquias, atuando nas dioceses, priorizando paróquias bastante pobres, onde há menos condições e aí trabalhando a formação de lideranças para que as lideranças tenham mais condições de assumir realmente o seu lugar na Igreja, assumir o compromisso cristão. Toda a nossa missão gira em torno disso, ir atrás do povo mais marginalizado, mais necessitado que tem menos condições de assumir. (...) A gente procura realizar uma missão muito do ponto de vista da inculturação, não é levar pronto, não é “a gente sabe, a gente é formadora de lideranças então vamos formar lideranças em qualquer lugar”, não é assim (Salette).

Para nós, o projeto da Congregação, da Região e da comunidade tem um sentido muito grande porque saiu de nós e volta para nós, um pouquinho mais organizado e como reflexo da nossa reflexão, dos nossos anseios. Não são receitas, mas linhas de ação que a gente concretiza e procura atualizá-las na nossa realidade cotidiana. É um grande incentivo. Então é uma grande linha que temos em todo o mundo. Por exemplo, participamos sempre do grito dos excluídos, das iniciativas sociais, pastorais sociais etc. Mas sempre vamos juntos com a caminhada da Igreja local (Joana).

Outras se referem a espaços de atuação não diretamente eclesiais:

Nós temos como uma das prioridades JUPIC. Damos muita atenção às questões de, por exemplo, a questão da Reforma Agrária, Movimento dos Sem-Terra, buscamos estar presentes nos movimentos sociais e nos grandes momentos como Fórum Social Mundial, Intereclesial, nessa perspectiva. Por exemplo, onde eu estava, nós temos uma missão bem específica, trabalhava com DH. Então nós fomos desafiadas por um poder econômico internacional que é de uma empresa que construiu uma barragem e a gente participou inteiramente desse processo. Os latifundiários de um lado e do outro os marginalizados, dependentes do poder econômico, devido à tradição mesmo da região. Então os latifundiários são os que tomaram conta da terra, do poder político e econômico. Então eu vivi muito essa tensão e a comunidade foi a base de sustentação. Da mesma forma a outra irmã que morava comigo tinha um trabalho de combate à desnutrição infantil e à questão da fome, todo um trabalho nessa perspectiva (Vilma).

Da mesma forma, as entrevistas vão se referindo a despossuídos, aos mais necessitados, à questão da negritude, sofrendores em situação de rua, trabalhadores, desempregados, trabalhadoras domésticas, indígenas, posseiros, sem-terra, mulheres e trabalhos em periferias. Outras congregações expressam seu projeto no sentido de estar junto às pessoas menos favorecidas em função do carisma que é considerado como “*Sensibilidade para perceber e disponibilidade para a gente servir as pessoas que estão em situações de maior injustiça*” (Andréia). “*Afirmar a dignidade da pessoa humana e se opor a toda*

discriminação do ser humano”. “*Nós procuramos onde nós estamos detectar a realidade da exclusão, da discriminação*” (Odete).

Algumas congregações, que tinham deixado obras sociais, voltam agora a recuperar o foco de sua ação primeira com novas formas . Uma nos conta:

Nós tínhamos educandários para meninas abandonadas, órfãs que ficavam até os 18 anos em regime de internado. Foi assim até a década de 80. Nesses anos começa a ser feita uma avaliação, a sociedade foi mudando, as exigências começam a ser maiores, o governo dificulta para ajudar. Então se fecharam os educandários e essa forma de trabalhar com as meninas e as irmãs foram para pequenos centros de acolhida da mulher em situação de prostituição, mas não internatos. Esses centros ficam abertos no horário comercial e lá as mulheres encontram toda uma estrutura, o que precisam, é mais nesse sentido. Essa é nossa forma de atuar hoje nos centros de acolhida, de visitar as ruas onde elas estão, nos hotéis, nas boates, nos bares. As equipes vão, visitam e convidam para conscientizar e ajudar um pouco (Agnes).

As entrevistadas sentem que o que mais une e norteia o grupo é a missão, o carisma, que por sua vez se identifica com a causa dos e das que estão fora do sistema econômico; expressam-se a partir de seu coração: “*A nossa opção é pela causa do oprimido*”. Isso cria e fortalece a integração do grupo, orienta um jeito próprio de ser e viver, de participar e dialogar, buscar critérios comuns para desenvolver uma ação conjunta. O sentido é buscado também na religião: “*Claro que a força da oração, os encontros, isso também ajuda*” (Andréia). Hoje, as próprias congregações sustentam seu ser e seu projeto, como opção mantida e trabalhada por elas, o que representa uma maior autonomia em relação ao período anterior, quando foram apoiadas pela Igreja.

Colocada a pergunta para as jovens sobre o que mudariam hoje na VR, as respostas se orientam na mesma direção:

Voltar à radicalidade do passado. Essa coragem de abraçar, de arregaçar as mangas; essa opção pelos pobres que tanto aflorou em Medellín e Puebla (Isabel). Eu acho que precisaríamos ser mais ousadas, lançar-nos mais aos desafios, às frentes, às fronteiras de risco, caminhar mais nessa linha (Elena). Aquilo que nós sempre recebemos na formação, viver uma vida muito próxima junto com povo. O nosso lema: Cristo enviado para que todos tenham vida e vida em plenitude. Isso ressoa em mim, me anima (Ana). Teria muita coisa na VR que a gente mudaria: aburguesamento da VR, falta de comprometimento social, intimismo, uma VR vazia, a vulnerabilidade porque depende da sociedade; uma VR que busca um estatus, uma estrutura e não uma opção (Elena). Eu gostaria que a gente pudesse fazer um trabalho missionário; tirasse as estruturas,

essas construções que à vezes atrapalham para ser mais livre, mais dinâmica, mais missionária (Sandra).

As jovens mostram também a preocupação de quem irá futuramente aos lugares de maior desafio; como manter a abertura que a VR tinha anos atrás; perguntam-se se as jovens que chegam hoje na VR abraçarão esse espírito missionário; como conciliar a necessidade de estar preparadas, de usar a tecnologia sem se tornar escravas dela e pondo-a a serviço dos mais pobres. Uma de suas expressões:

Vou ter computador para quê? Vou ter um carro para quê? Para ficar andando bonitinha para cima e para baixo ou para ir para o sítio, para rezar, para dar formação numa comunidade distante, aí é que eu vejo o sentido da coisa, não é não ter nada, mas não é atrás do slogan de que é necessário e a gente acaba tendo tudo (Isabel).

Os depoimentos das jovens apontam preocupações e desafios trabalhados amplamente no estudo de Rezende (1999) sobre as comunidades religiosas inseridas no Nordeste. Este conta como as jovens destas comunidades aderem à inserção, mas vivem uma série de situações diferentes das pioneiras, quando o contexto social e eclesial era favorável aos movimentos sociais que se desenvolveram na época. Num contexto menos favorável e mais complexo, estas jovens não mostram o mesmo entusiasmo, espírito aventureiro e pioneirismo das que correram para o Nordeste quando fizeram uma mudança de lugar social. Diante da não renovação de quadros nas congregações, as jovens passam a ter responsabilidades pela instituição e conseqüentemente necessidades que a geração fundante da inserção não teve. Os aspectos apontados nessa pesquisa indicam a necessidade de estudos mais aprofundados sobre os novos quadros que ingressam hoje na VR procedentes em sua maioria do meio popular.

Recolho aqui, para este estudo, o depoimento de jovens elaborando seu processo, ensaiando seu caminho. Testemunham que as congregações a que pertencem continuam sendo animadas pelo projeto da OpP. Algumas de suas aspirações podem ser sonhos e idealizações, mas, no conjunto, apontam para o cultivo de identidade.

De acordo com Wittberg (1994) através da maior parte da história do catolicismo, os períodos de maior crescimento nas congregações religiosas aconteceram, ao menos em parte, quando surgiam novas formas de VR como resposta a dilemas-chaves ou preocupações emergentes trazidas pelas mudanças culturais e sociais. A adesão dos membros em torno de um compromisso comum decorria da busca e engajamento para responder aos desafios percebidos pela coletividade. Os membros encontravam na VR respostas que os compeliavam

para assumir lutas, deficiências, e problemas de risco de seu tempo. Não havia necessidade de fazer grandes investimentos para conseguir a adesão dos membros à ideologia e ao projeto comum do grupo. A VR estava conectada e respondia às necessidades, deficiências, e problemas de seu tempo.

A situação atual não parece ter as características apontadas acima, ao menos em parte. Como explicar que num tempo quando as condições sociais e religiosas não são favoráveis ao projeto da OpP, estas mulheres continuam afirmando com vigor que o que as une e identifica é a causa a favor dos mais pobres e desfavorecidos? A ampla pesquisa de Castells identifica uma nova forma de organização social, globalizada, que sacode instituições, transforma culturas, concentra riqueza e pobreza, esperança e desespero, e que decorre da revolução tecnológica e seu impacto na transformação do capitalismo. Por outro lado, identifica uma poderosa expressão de identidades coletivas que desafiam a globalização em favor da singularidade cultural e o controle das pessoas sobre suas próprias vidas e desenvolvimento, organizando-se numa multiplicidade de movimentos que visam à transformação das relações humanas em níveis fundamentais da vida. Ele encontra movimentos de transformação social como o feminismo e o ambientalismo e outros movimentos de caráter reativo a partir de referenciais religiosos, étnicos, nacionais e outros (1999,II:17-18).

Este autor entende que, com a derrocada das instituições, o significado para a ação brota hoje das identidades. Estas, por sua vez, organizam significados, entendidos como identificações simbólicas dos atores sociais. Reconhece que as identidades são construídas pela religião, as instituições e a história, e afirma que os agentes, em cada contexto, resignificam esses elementos e constroem a identidade em função de tendências sociais e projetos culturais (1999,II:23).

Identidades encontradas constroem projetos de vida diferentes. Podem surgir de uma identidade oprimida mas, ao expandir-se, trazem novas formas de transformação social. Estas novas formas organizam-se entre a oposição a fluxos não identificados e identidades segregadas (1999,II:26-27).

Creio encontrar aqui uma chave de leitura para o que acontece nestas congregações religiosas. As religiosas, enquanto mulheres, constituem um grupo oprimido atuando junto a grupos oprimidos. A “dedicação ao outro” que sempre orientou a VR feminina, também aparece como uma contradição social e até religiosa, de acordo com concepções presentes, hoje, na Igreja e na sociedade. Neste momento, quando a hierarquia da Igreja traça estratégias de evangelização com as quais as religiosas das congregações aqui estudadas não se identificam, elas, pessoal e grupalmente, ocupam espaços possíveis dentro da pluralidade

existente na Igreja, resistem como congregação, seguem seu ser e, apoiadas em sua experiência, constroem e cultivam significados que as movem a assumir a causa da OpP. Na classificação de formas atuais de construção de identidade feita por Castells⁷² poderíamos situá-las na de resistência, uma vez que ocupam posições desvalorizadas e se apóiam em princípios religiosos e princípios diferentes daqueles da lógica dominante, mas sem ser grupos fechados ou entrincheirados, nem fundamentalistas como veremos em outras partes deste estudo. Também têm características das identidades de projeto uma vez que visam a transformação social.

Ilustrativo foi um momento no Congresso das Novas Gerações⁷³, no mês de junho de 2006, que congregou principalmente jovens e mulheres. Tratando o tema do poder social, uma religiosa, testemunhou a trajetória de sua vida junto aos moradores em situação de rua e levantou a platéia. O comentário geral foi: “Chegamos ao ponto alto deste congresso; valeu pelo que aconteceu nesta tarde”; o depoimento desta religiosa tocou no que Castells considera uma identidade primária das religiosas ali congregadas – “a dedicação ao outro” – que dá sentido a suas vidas.

Projeto individual x projeto coletivo

Na expressão das informantes, o projeto da congregação não é visto como obstáculo, mas como incentivo. A OpP orienta de maneira ampla e genérica de modo que permite a inclusão de interesses, inclinações e aptidões das religiosas da congregação. Com palavras diferentes todas dizem ter liberdade ou uma certa liberdade dentro do projeto comum, ou, com outras palavras, dentro de linhas gerais, perspectivas ou critérios comuns. Dentro desse âmbito se vê para que a pessoa tem mais habilidade, se leva em conta o desejo das irmãs e as

⁷² Castells distingue três formas de e origens de construção de identidades: “Identidade legitimadora: introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais, tema este que está no cerne da teoria de Sennet e se aplica a diversas teorias do nacionalismo. Identidade de resistência: criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios deferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos, conforme propõe Calhoun ao explicar o surgimento da política de identidade. Identidades de projeto: quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar transformação de toda a estrutura social. Este é o caso, por exemplo, do feminismo que abandona as trincheiras de resistência da identidade e dos direitos da mulher para fazer frente ao patriarcalismo, à família patriarcal e, assim, a toda a estrutura de produção, reprodução, sexualidade e personalidade sobre a qual as sociedades historicamente se estabeleceram” (1999,II:24).

⁷³ Este congresso é um dos eventos do projeto Novas Gerações organizado pela CRB como referido no primeiro capítulo.

necessidades da província. A maioria não expressa ter o desejo de construir um projeto pessoal que se afaste muito do projeto comum e não parece que tal prática seja estimulada. Em outros casos, parece que a iniciativa para a ação procede do governo, mesmo se há diálogo e se levam em conta as aptidões da pessoa. Outras expressam mais explicitamente que o projeto comum “*Nasce de nós, é organizado e volta para nós*” (Joana) ou “*Somos nós mesmas que o criamos*” (Marta).

A possibilidade da diversificação e saída da homogeneidade a partir dos membros, representa um avanço em relação ao que foi uma VR feminina. Um maior respeito pela diferença, pelo espaço da outra, não na expressão de “deixar viver” que Venturin (2001:152) afirma estar presente hoje ao se referir às congregações em geral, mas na construção entretecida de possibilidades e aspirações individuais e comuns: “*Podemos ter trabalhos diferentes, mas a causa é a mesma*”.

Outros indicadores mostram também a interação entre pessoa e congregação, como é a mudança de uma atividade ou local para outro, conhecida, para muitas, como transferência.

Na medida do possível, quando vai fazer uma transferência de alguma das irmãs para algum lugar, coloca-se a necessidade e aí, ou a pessoa se dispõe a ir para aquele lugar ou então a provincial faz a proposta para as pessoas que já tem o seu próprio carisma ligado àquela atividade. (...) Você olha a aptidão pessoal, para a pessoa ser feliz na missão que ela assume (Andréia).

A abertura de um novo projeto pede também interação entre os membros e a congregação. Aqui encontramos também o estabelecimento de critérios, limites e participação:

Normalmente, para abrir uma frente nova, se uma Irmã quer ir, tem que colocar na assembléia e perguntar a opinião se é bom assumir essa tarefa. Aí se tem outra interessada que quer mudar de lugar, quer se unir a ela, se abre uma nova frente. Se não aparecer ninguém, certamente não se começa num lugar novo. (...) Mas vai quem quer, ninguém é mandada. Mas é feito um acordo, com o apoio de todas (Amélia).

Para abrir um projeto seguimos alguns critérios. Que seja com as pessoas pobres, mais abandonadas; que tenha um grupo de duas ou mais que se dispõe a assumir; que seja discernido e assumido por todas “como nosso”. Temos outras pessoas que se envolvem em projetos fora da congregação. São pessoas aptas que se engajam, por exemplo, com a equipe pastoral de Direitos Humanos. Não é um projeto nosso, mas também faz parte de nossa missão. Quando ela deixar esse compromisso, nós não temos que substituí-la por outra (Maria).

Outro depoimento, referindo-se ao projeto geral da congregação e das pessoas, expressa também uma maior liberdade:

Nós temos uma certa liberdade dentro dos critérios. Tenho que ficar sublinhando isso, dentro de certos critérios. O que nós criamos em comum é a visão é geral. Temos como critérios trabalhar sempre no meio popular com os excluídos, tanto no campo como na cidade; temos um enfoque de trabalho com a mulher e a mulher marginalizada. Dentro dessa visão geral é que as pessoas têm a liberdade de escolher, de apresentar seu próprio projeto para a assembléia e aí recebem o apoio e a validação da assembléia. Existe todo um questionamento, não existe a atitude de “*laissez faire*” (Marisa).

Apenas alguns depoimentos se referem a escolhas que saem do âmbito de práticas comuns entre as irmãs; nestes últimos também vemos pessoas tomando iniciativas e construindo projetos dentro do compromisso geral da congregação. Esta postura pede capacidade de conversa e de coragem para ter a ousadia de ir para o meio e expor-se. De outra forma, não seria possível avançar na construção de ações sociais comuns e significativas. A maneira tímida ou cúmplice como as irmãs se colocam diante da autoridade que representa a instituição, no momento de fazer suas escolhas, aponta que estas congregações e seus membros estão ainda a caminho de poder afetar e deixar-se afetar tanto individual como grupalmente pelas possibilidades de desenvolver um maior potencial que pode vir delas. Para isso, é preciso, mais uma vez, a coragem individual e grupal para que os membros sejam eles mesmos, capazes de se distinguir e de revelar umas às outras sua identidade singular e distinta (Arendt,1995:209), desenvolvendo a partir daí um poder que brota de um agir comum, da construção de teias de relações humanas e de *inter-esses* comuns que interliguem as pessoas. Castells também afirma como, na sociedade em rede, um ator social se reconhece e constrói seu significado, principalmente, com base na identidade e como as relações sociais hoje se definem *vis à vis* as outras (1999,I:57-58).

À medida que assim for, estaria acontecendo nestas congregações a construção de sujeitos capazes de fala e de ação, que procuram escapar assim à reificação ou instrumentalização que viveram no passado, mesmo no passado recente das CEBs, em algum sentido. Na falta de condições individuais e grupais para acolher e fomentar tais relações pode estar um ponto de estagnação e/ou insatisfação não muito explicitado e consciente tanto pessoal como grupalmente. Dada a perda de potencial das instituições, apanhadas nos remoinhos das lógicas da política informacional pela que passam, há a necessidade de recriar

laços, levando em conta a individuação e contando com a participação efetiva de sujeitos que pensam e se assumem como distintos, que partilham sua experiência para desenvolver uma dinâmica social e religiosa renovada em seu discurso e em sua ação.

Dessa forma, é possível sair do agir isolado ou individualista e construir algo que identifique o grupo, fazendo frente às mudanças, saindo da impotência em que facilmente o sistema dominante joga os sujeitos. Neste sentido, poderíamos afirmar que entre as religiosas aqui estudadas e suas congregações há uma busca para construir a liberdade individual como produto do trabalho, da participação e da co-responsabilidade coletiva enquanto a lógica dominante do mercado aponta para a privatização “dos meios de garantir/assegurar/afirmar a liberdade individual” (Bauman,2000:15). Ou, como o expressa Castells, o espaço de fluxos que liga redes em todo mundo, cria códigos culturais e decide o poder, ao mesmo tempo, fragmenta funções e pessoas, segregando e desconectando uns dos outros, o que aparece como uma meta-desordem social para a maior parte das pessoas (Castells,1999,I:572-573).

Nos casos fora do perfil estudado, quando houver menor grau de participação e autonomia dos membros, ou maior pluralidade e fragmentação e membros que lutam para afirmar seus projetos, com frequência acontecem tensões e até afastamento da congregação. Na assembléia da CRB-SP, 2004, na oficina sobre profissionalização na VR, foram partilhadas situações apontando neste sentido. Quanto a isso, segue o depoimento de uma religiosa pertencente a uma congregação fora do perfil aqui estudado:

Eu fiz um processo de muita independência. (...) Avancei muito nesse sentido na província. (...) Não me senti acompanhada pelas outras. Fiz um projeto para uma comunidade de inserção inter-congregacional, foi engavetado. Propuseram-me fazer um projeto dentro da província, podia pedir às irmãs que quisesse para realizar esse projeto. Não chamei ninguém, se quiserem vir, que venham. Não queria que viessem por minha causa, por causa da minha liderança, do meu potencial. (...) Eu disse, não acredito mais, não dou mais conta (Olga).

Além da dificuldade das congregações para integrar seus membros, este depoimento mostra como hoje, novos atores sociais procuram inserir-se dentro de uma nova dinâmica transformadora, interligados com outros sujeitos capazes de tomar iniciativa, capazes de palavra e de ação, de empreender novos projetos de transformação social. Nossa informante sente que tem muita independência e capacidade criativa, ao mesmo tempo, busca companhia numa construção entre iguais. Os sujeitos procuram sua autonomia, mas procuram também construir novas formas de conectividade. Isto, para Castells, é indício de que, no contexto atual, com indivíduos se sentindo isolados e perdidos, estes procuram conexões que permitam

a partilha da identidade. Esta, por sua vez, indica existir uma crise do ser limitado à concepção individualista ocidental (Castells,1999,I:59).

No caso de congregações recentes com um cunho emocional e tendência fundamentalista, a dinâmica é outra, uma vez que as pessoas abrem mão, em maior medida, de sua individualidade.

Corre-se o perigo também de um estreitamento de perspectivas e de possibilidades das pessoas dentro das congregações. Tradições do grupo podem ser fator inibidor e limitador no desenvolvimento de potencialidades e capacidades pessoais e grupais. Isso pede a construção de um adequado grau de coesão mediante uma dinâmica aberta, constante e fluente. Uma das medidas, tanto para sair do estreitamento institucional, como para responder à situação de fragmentação e dispersão, é procurar construir relações em rede com outros grupos e instituições, perspectiva continuamente estimulada em encontros de CRB ou nas diversas congregações, como testemunham as entrevistas.

Outro aspecto sempre presente na agenda de encontros e reflexões sobre VR é a perda de visibilidade da mesma e o enfraquecimento das lutas. Talvez seja por isso que as entrevistadas expressam o projeto comum ser mais incentivo do que obstáculo, tanto pela força que emana dele como por ser construído por elas mesmas. O espaço de construção coletiva é uma forma de sair da fragmentação e perda de poder. As religiosas que atuavam nas CEBs, ao perder esse espaço organizado em âmbito social e religioso, experimentaram uma perda de poder ainda não recuperada, quando sua ação fica principalmente em pequenas ações locais. Ganhos, por um lado na autonomia das congregações e das religiosas para recriar seu projeto, e perdas por outro no sentido já apontando. O Congresso Novas Gerações tenta responder a estes desafios, quando congrega jovens e menos jovens das congregações do Brasil e, numa perspectiva de abertura e diálogo, aponta metas e compromissos próprios da VR. Entre eles, o compromisso da OpP, agora apresentado com linguagens e necessidades mais próximas do contexto atual.

A tensão entre o que a pessoa deseja e o que a congregação pede

Constantes mudanças nas últimas décadas, pedem um intenso exercício de ensaios e elaboração, assim como capacidade de enfrentar situações novas e viver com o provisório e com as diferentes compreensões e disposições dos membros. Dificuldades e conflitos são parte desta trajetória da VR:

A gente tem muitos conflitos. Às vezes, há pessoas que fazem seu projeto individualista; nesse caso, a coordenação e nós, as colegas, procuramos ganhar a pessoa. Não é a coordenação só que vai questionar, também nós questionamos umas às outras, também procuramos a correção fraterna, também procuramos apoiar; se vemos que a proposta é boa, vamos ver o que podemos fazer para apoiar. Mas quando é um projeto muito individualista, temos dificuldade. Têm pessoas que de repente não colaboram mais com o conjunto, ficam assim muito alheias. Agora também não se impõem. Existem também pessoas que se afastam, pessoas que não cumprem, nunca vem à assembléia, deixam passar. Mas em relação ao conjunto das Irmãs são poucas. Agora tensão existe. Entre o que eu gostaria que acontecesse, o meu ideal e o tanto que acontece. Porque a visão é essa, o objetivo é esse, mas nós, os nossos passos são pequenos assim. Tudo isso é realidade (Amélia).

Temos acima o depoimento de uma religiosa que reflete a posição de uma congregação que vem se construindo a partir de uma intensa interação ente os próprios membros, embora, sem atingir ainda o ideal. Poderíamos dizer que o fato de não acontecer, de viver conflitos, é um indicador do esforço que fazem para construir o comum em liberdade, expor-se e corrigir uma a outra na tentativa de acertar. O depoimento a seguir coloca outra dinâmica:

Quando X assessorava o projeto, ele disse, eu percebo esse desejo de autonomia. Eu me pergunto, mas como fazer isso com equilíbrio, porque como dizem: “Que uma que nunca comeu mel, quando come se lambuza”. Quem nunca ousou usar a sua liberdade pessoal, tem momentos que pode não dar certo. Eu fico olhando, que têm criaturas que têm seus projetos pessoais: “ah, eu quero fazer isso, quero estudar aquilo, depois quero ir para lá, depois quero ir para cá”. Eu as percebo um pouco descomprometidas. Não por má vontade, nem sei porquê. Então como que a gente vai fazer com que essas criaturas assumam toda a liberdade, mas uma liberdade co-responsável (Ida).

Desejo de autonomia e desejo de participação entre as religiosas aparecem tradicionalmente como o fruto proibido da VR, comido nas últimas décadas. Isso, decorrente da experiência de inserção nas CEBs ou de sutil penetração pelas brechas, a não ser em casos de congregações que mantêm um isolamento intencional ou uma resistência à sociedade contemporânea. O depoimento desta congregação, como as outras estudadas aqui, procura olhar de frente a necessidade apresentada pelos membros. Permanece a busca e o aprendizado do equilíbrio desejado, mas depois de ter comido o fruto proibido, só possível na promessa, na

busca e no perdão. Outro depoimento ainda mostra atitudes diferentes frente à ação e tomada de iniciativas:

Claro que a gente encontra de tudo. Gente que dá a vida pelo projeto, se expõe, tem a coragem de colocar seu ponto de vista, como também tem aquelas que não têm coragem e depois, muitas vezes, se frustram por não ter tido coragem, não estão satisfeitas e não colaboram com o projeto. Mas diria, que de forma geral, têm grande participação, pedem a participação e gostam da participação (Célia).

Podemos ver como a empolgação para a ação não vem automaticamente ou por efeito mágico da instituição. Ela parte hoje de sujeitos que se sentem movidos a partir de seu ser, seu desejo e que procuram com outros sujeitos uma ação comum. Nesse caso é possível que nem todas as irmãs se sintam motivadas igualmente como parece ser o caso presente em maior ou menor proporção nas congregações estudadas. Talvez, naquelas que têm dispositivos de maior participação e inclusão, o número das insatisfeitas seja menor. Mas, em que pese o intenso investimento feito, desistências, projetos individuais ou individualistas, assim como diferenças no acompanhar os processos, parecem ser conseqüência de vários fatores como a desregulação institucional das congregações, a dissolução em grande parte do projeto das CEBs que integrava essas congregações, disposições e até condições diferentes das pessoas para acompanhar as mudanças, assim como possibilidades que se abrem hoje para os indivíduos em meio a toda a situação.

Essas várias posturas ou situações causam desconforto e inquietação. De um lado, temos indivíduos encontrando uma saída por si mesmos sem uma relação mais estreita com o grupo como um todo, quando este ainda se debate na construção de uma nova relação de solidariedade, treinando para construir, em seu meio, teias de relações humanas capazes de acionar o discurso e a ação comum e procurando, no recurso a suas tradições, novas respostas para os desafios de hoje. Posturas individualistas podem ser ainda uma forma de resistência à desregulação não total das instituições, e uma resposta ao processo pessoal de liberdade, em suas muitas dobraduras, tanto por parte da instituição como dos sujeitos. Num tempo em que a autoridade institucional fica, em parte, deslegitimada pela dissolução que vive a instituição, compreende-se que “Atores sociais e cidadãos em geral maximizam as chances de representação de seus interesses e valores, utilizando-se de estratégias nas redes de relações entre várias instituições, em diversas esferas de competência” (Castells, 1999, III:423).

Um depoimento, referente a uma congregação aberta, mas com muita pluralidade entre os membros e os projetos, ou seja, fora do perfil estudado, mostra uma certa fixação ou

saudade da compreensão do que era trabalhar juntas no mesmo espaço físico, sob a mesma autoridade, ao mesmo tempo:

Entre nós tem conflito e muitas vezes julgamentos, falando que fulana está trabalhando com um projeto individual, pessoal dela. Mas quando a gente vai ver com um olhar desarmado a gente não vê essa realidade. Então, as irmãs, de fato, buscam integrar-se no projeto da província. Têm liberdade, têm autonomia e a nossa busca, quer dizer, na nossa teoria, é que todas assumam a missão de todas e quem está na missão está em nome da província. Eu estou no Vale do Jequitinhonha, estou em nome da província. Tem uma irmã que está direto numa faculdade, numa escola, ela está em nome da província. A outra que está na luta com os posseiros, está em nome da província (Vilma).

A mudança de concepção do que seja assumir juntas o projeto, para algumas, ainda é discurso desconectado da experiência, ou seja não é realidade. Para outras, discurso e prática estão conectados, compreendem o que já experimentam, uma nova maneira de ação comum que não consiste em estar juntas no mesmo local, ou fazer as mesmas coisas, mas na relação que as une em torno de um projeto comum, pensado e acionado por elas mesmas.

Diante da sensação de um estado de crise da VR, que não aparece como sendo tão forte nas congregações pesquisadas, são também de ajuda, advertências apresentadas por Bauman, referindo-se ao individualismo e conseqüente fragmentação presentes hoje na sociedade em geral e que vêm também ao encontro de advertências feitas por pensadores sobre a VR. Para este autor, o indivíduo ficou totalmente liberado e livre para usar ao seu bel-prazer os recursos de que dispõe. A grande cédula confiada à coletividade, com liquidez garantida, não está mais garantida, uma vez que privatizar os bens também causa o fim do bem público e sua obrigação de aliviar o peso dos indivíduos privados. Só que, a confiança e onipotência da espécie humana na era moderna se assentam sobre a sociedade, também poderosa e autoconfiante enquanto haja uma “densa rede de deveres e obrigações em que todos os membros da sociedade eram gradual mas inexoravelmente apanhados à medida que cresciam e conquistavam seus direitos de adultos”. Essa sociedade perde solidez e substância na medida que não pede nem oferece muito em troca e “evola-se da vida individual como os mandamentos outrora proferidos em seu nome e as redes de segurança que levam seu selo de fabricação” (Bauman,2000:75). Nessas condições, o individualismo passa a significar um antiindividualismo. Para tornar possível a sociedade livre e o indivíduo livre “É preciso retomar o discurso interrompido do bem comum – que torna a liberdade individual tanto factível quanto digna de luta” (Bauman,2000:113).

Não foi possível detectar o antiindividualismo referido acima nas congregações estudadas, mesmo se presente em casos isolados. A dialética entre o projeto individual e o projeto comum, aparece como uma busca constante na dinâmica destas congregações. Em assembleias e encontros de discussão da VR, porém, apontam-se posturas que caminham na direção de um individualismo descomprometido com o bem comum da instituição. Situação compreensível em meio à dissolução pela que passam as instituições da sociedade em geral e a VR como parte dela.

Em relação ao pensamento de Bauman acima, cabe lembrar que, na densa rede de deveres e obrigações da sociedade moderna, os deveres penderam mais para grupos subordinados como mulheres, trabalhadores e não brancos os quais garantiam o trabalho doméstico e a produção sem tantos direitos. A conscientização por parte das mulheres sobre sua opressão vem avançando e desafiando a ordem que legitimava essas relações. Certos desequilíbrios talvez formem parte da aprendizagem para construir formas de vida mais igualitárias como alicerce para ações sociais novas.

Formação para a missão

Ao longo de séculos, tudo o que se refere ao uso e capacitação da razão foi considerado como impróprio ou suspeito para mulheres. Ao renunciar às funções consideradas da “essência” da mulher – a sexualidade e a maternidade – as religiosas se situaram num espaço liminar e foram consideradas pendendo para o lado masculino. Uma renovada vigilância procurou fixar limites a esta situação⁷⁴. Contudo, muitas mulheres, de fato, fizeram desse estado de vida uma possibilidade para cultivar o saber. A religiosa mexicana, Juana Inés de la Cruz, que viveu no século XVII, foi uma das que desafiou, magnânima, os limites impostos à mulheres do seu tempo. Ela mesma conta que entrou para o convento para poder cultivar o saber. As condições sociais hoje se alteraram profundamente neste campo. Mesmo se ainda continuam marcadas pelo gênero⁷⁵, em nossa sociedade, a formação acadêmica está aberta às mulheres.

⁷⁴ Estudo de Salisbury (1994) ilustra o movimento de mulheres nos primeiros séculos da Igreja. Acolhidas ao espaço de liberdade que o cristianismo lhes permitiu, partiram em busca de sua independência em relação aos papéis fixados para sua condição e serviram à comunidade. Ao mesmo tempo, foram elaborados discursos e estabelecidas práticas para limitar essa liberdade, e dessa maneira, evitar a desordem que tais mulheres pudessem vir causar na sociedade.

⁷⁵ O estudo de Schienbinger, *O feminismo mudou a ciência*, ao discutir se o feminismo está mudando o conteúdo do conhecimento humano, ilustra o grande afluxo da mulher às diferentes áreas do saber assim como as condições diferenciadas e limites que elas enfrentam.

A formação de tipo acadêmico profissional na VR feminina passou por mudanças constantes de acordo com as necessidades a que as religiosas e suas congregações sentiram-se chamadas a responder na sociedade e na Igreja. Também mudou de uma congregação a outra de acordo com os tipos de ação que desenvolveram. Entre os próprios membros das congregações há diferentes formas de formação de acordo ao tipo de trabalho a que se destinavam ou eram destinadas.

Enquanto a VR dedicou-se às obras de educação, saúde, assistência social e formação religiosa nos séculos XIX e primeira metade do século XX, a formação restringiu-se a estes ramos (Rosado Nunes, 1958:181). Parte desta formação acontecia na prática, principalmente na área de saúde e assistência social. As próprias congregações, além de formar o espírito de seus membros pela espiritualidade, disciplina e costumes de vida, preparavam as religiosas para os serviços que iriam realizar. Uma das iniciativas, principalmente no início das fundações, consistia em organizar escolas na própria congregação que, além de equipar os membros com a escrita, cálculo, gramática, religião, conhecimento de língua estrangeira, música e outras habilidades manuais, preparava também especialmente algumas para exercer o magistério em escolas (Alt, 2005)⁷⁶. Havia em muitas congregações, uma formação diferenciada entre as que se destinavam ao ensino e as que se destinavam a outros tipos de serviços. Em muitos casos essa diferenciação estava mais institucionalizada, distinguindo as religiosas entre as de coro – as que rezavam o ofício litúrgico - e as conversas – as que estavam liberadas de rezar o ofício litúrgico e realizavam os trabalhos domésticos -, tradição já existente que continuava nessa época de maneira adaptada. Frequentemente, esta diferença vinha dada pelas condições familiares de onde procediam os membros.

As congregações no Brasil seguem o mesmo padrão. Grande parte de seus membros chega já com uma preparação feita nos lugares de origem. À medida que corriam as primeiras décadas do século XX e o governo colocava novas exigências, principalmente no campo da educação, as congregações também tiveram que qualificar seus membros profissionalmente para responder a essas exigências e ter o reconhecimento de suas escolas. Outra iniciativa foi a abertura de faculdades para formar professoras, uma vez que parte significativa da educação ocorria por conta das congregações e estas precisavam preparar seus quadros. As áreas de saúde e assistência social também demandaram formação “com diploma” o que levou a abrir escolas para formar enfermeiras e assistentes sociais. Algumas congregações enviaram

⁷⁶A prática de organizar escolas nas congregações para formar seus membros nesse tempo parte da realidade da época quando ainda eram escassos os equipamentos para a educação escolar. Deve-se também levar em conta que muitas religiosas que ingressavam nas congregações procediam das áreas rurais onde esses equipamentos eram ainda mais escassos.

religiosas para fazer doutorado fora do Brasil a fim de poderem abrir tais faculdades ou escolas ⁷⁷. Outro impulso na preparação profissional das religiosas veio com o avanço do capitalismo e a necessidade de mão de obra especializada após a segunda Guerra Mundial. A própria Igreja, na voz do Papa Pio XII, urgiu as congregações para oferecer a seus membros uma boa preparação profissional igual ou melhor a de seus colegas de trabalho e até fundou a escola Regina Mundi em Roma para formar mulheres religiosas nas ciências e disciplinas (Wittberg,1994:211).

Após o Concílio Vaticano II e com o incentivo das Conferências de Medellín e Puebla, a ida para os meios populares de muitas religiosas e a conseqüente saída do trabalho das obras próprias ou dirigidas por elas introduz novas situações. Os papéis se alteraram em função da urgência do novo campo de atuação em meio à população pobre da área rural ou das periferias das grandes cidades. Para atender ao trabalho pastoral em paróquias ou comunidades sem padre, assim como a necessidades da população carente visando seu desenvolvimento, as religiosas, em geral, tinham uma formação que lhes permitia fazer empreendimentos inovadores, como abrir ou trabalhar em escolas e centros de saúde e nos vários serviços de pastoral.

De acordo com a orientação mais ou menos politizada das dioceses ou à medida que avançaram na consciência do lugar social que estavam assumindo junto às CEBs e de seu papel nesse meio, as religiosas foram ampliando sua formação, orientada agora para uma visão crítica da realidade – o ver – para adquirir conteúdos da Teologia da Libertação e da Bíblia na ótica dos pobres; em resposta a essa realidade – o julgar - e para apropriar-se de novas habilidades e estratégias para a ação – o agir. Ver, julgar e agir constituiu o método que orientou ou orienta a ação nas CEBs e movimentos populares. O amplo campo de possibilidades de atuação que se abria, a urgência de organizar as CEBs e os movimentos populares, a tensão posta na libertação ou conscientização do povo parecia ser mais bem acompanhada com uma ampla agenda de reuniões, cursos, palestras e assembléias.

Estudos de tipo acadêmico não estavam no foco dos interesses. Vistos a partir das urgências, novidades e entusiasmo do momento, esses estudos chegaram a ser negados e questionados porque vistos como excessivamente teóricos e dissociados da prática ou porque criavam uma verticalização ou diferença entre quem estudava e quem não, como mostra estudo de Rosado Nunes (1985:183) e o meu (1999:169). Havia também as que não podiam

⁷⁷ Rezende lembra as primeiras faculdades abertas por congregações religiosas femininas: em 1932 a Faculdade de Filosofia Ciências e Letras (FFCL) em São Paulo pelas Cônegas de Santo Agostinho; em 1937 a FFCL no Rio de Janeiro pelas Ursulinas. Seguiram-se outras muitas FFCL, assim como escolas de Enfermagem e Serviço Social, em várias regiões do país. Muito provavelmente, até início da década de 60, a proporção de mulheres religiosas pós-graduadas ultrapassava a porcentagem da população feminina em geral (1999:27-28).

estudar por falta de recursos e as que renunciaram a fazer uma faculdade para não ser coagidas a trabalhar nas escolas da congregação, pois para os meios populares iriam somente as que não tinham faculdade.

Muitas porém exerciam cargos de liderança em escolas ou outros centros e tinham feito estudos superiores, contudo não se dedicaram ao trabalho profissional para o qual estavam preparadas, o que não foi visto como problema, pois serviam para o trabalho que estavam desenvolvendo. Um levantamento feito pela CRB do Nordeste em 1996 mostra que 54% têm formação profissional na área escolar e apenas 5,30% exercem atividades nessa área. A maioria – 89,24% dedica-se ao trabalho pastoral, enquanto só 5,90% têm formação acadêmica para o mesmo⁷⁸.

Rosado Nunes percebe o grande valor da formação que acontece no meio popular neste período, mas questiona uma “uniformização às avessas” quando as religiosas se orientam para o trabalho das CEBs, deixando sua formação profissional. Indica possibilidades de ampliar as formas de atuação e formação para uma maior eficiência (1985:184).

O estudo de Jurkewicz (1997:95-96) mostra como a formação acadêmica das mulheres que trabalham em ONGs, apresenta-se como um atrativo que lhes brinda reconhecimento social e profissional, atribuindo-lhes poder e minimizando seu estado de subordinação frente aos seus companheiros. Esta consciência não estava ainda presente para a maioria das religiosas nos primeiros anos nas CEBs, também porque havia práticas que apostavam na construção de relações igualitárias, mas na perspectiva de classe social e não de gênero. As religiosas valorizavam o trabalho junto às bases o que lhes dava amplo espaço e poder de atuação. Também os padres e bispos que optavam por um trabalho semelhante, assumiam posturas de companheiros na mesma luta. O próprio trabalho desenvolvido nas CEBs era um espaço, onde as mulheres sentiam-se em casa, ao final, eram comunidades e de base.

A democratização política do país abre novos canais de participação e de ação social os quais alteravam as estratégias da ação popular que vinham sendo organizadas a partir das CEBs. A transformação do capitalismo desestimula também os movimentos populares os quais mudam, podendo institucionalizar-se ou desaparecer. A Igreja se adapta a esta situação, as CEBs passam a ser mais um movimento dentro da Igreja. Ao deixar de priorizar as CEBs, deixa também de ser priorizado o trabalho no qual as religiosas vinham-se empenhando dentro delas. Esta situação, acentuada nos anos 90, altera a mentalidade e a maneira de encarar o tema da formação nos anos seguintes para responder à complexidade que as mudanças pedem.

⁷⁸ Ver no meu trabalho (1999:170).

Nas assembléias de CRB era recorrente o incentivo para as religiosas se capacitarem em áreas como teologia, pastoral, bíblia, relações humanas, e outras profissões. A pesquisa de Brunelli (1990) mostra a necessidade de maior preparação e especialização para poder enfrentar realidades mais complexas da pastoral. Rezende (1999) ressalta o mesmo a partir das necessidades sentidas pelas jovens que ingressam na VR. De fato, uma das saídas para o impasse que se cria, tais como a necessidade de buscar novos caminhos e situar-se na nova conjuntura com sentido, será para muitas religiosas a realização de estudos acadêmicos.

Formação acadêmica e profissional

O levantamento feito por mim (1999), sobre o número proporcional de membros com um grau de estudo superior, aponta que as congregações aqui estudadas dão uma atenção à formação acadêmica dos membros superior à média de outras congregações.⁷⁹

A maneira como estas congregações se orientam hoje em relação à formação acadêmica foi escolhida como um dos indicadores para observar as relações entre a instituição e seus membros. Segundo as informações das entrevistas, a maioria ingressa hoje na VR com ensino médio, conforme indicado também pela pesquisa de Fernandes (2004:28). A tendência observada é que, a possibilidade de formar-se no ensino superior está aberta a todas ou à grande maioria. Mostra-se com isso, uma maior valorização deste tipo de formação a partir dos anos 90. O mesmo estudo de Fernandez indica que, ao ingressar na VR, algumas moças têm como principal projeto o interesse em adquirir conhecimento para uma atuação mais qualificada (2004:245).

Em geral podemos perceber que a escolha por parte dos membros para empreender uma formação de tipo acadêmica e profissional segue as tendências apontadas nos indicadores acima. Para todas, prevalece como critério que a escolha seja dentro da missão, oferecendo margem para cursos como Teologia, Ciências da Religião, Psicologia, Sociologia, Antropologia, Medicina e Advocacia, que, pouco mais de uma década atrás eram solicitados menos. Serviço Social, Pedagogia e Enfermagem continuam também presentes. Em

⁷⁹ De fato, se observamos o anexo quatro, sobre o número proporcional de irmãs com ensino superior, podemos perceber que entre as colunas B e D quase se iguala a proporção do número de irmãs com estudo de nível superior. Não obstante, no anexo três, a coluna D, mostra que o número de membros abaixo de 50 anos é superior ao da coluna B. Levando em conta que são as irmãs mais jovens que têm, hoje, maior acesso ao estudo superior, podemos deduzir que nas congregações contempladas neste estudo, com perfil representado pela coluna B, com número menor de jovens que a coluna D, a proporção que faz estudos de nível superior é maior em relação ao grupo da coluna D. A mesma comparação entre as colunas A e C mostra também que as congregações que investiram mais nos meios populares favorecem mais a formação de ensino superior dos membros.

congregações orientadas para o trabalho pastoral, que incluem uma ampla gama de necessidades, a possibilidade de escolha também é ampla:

Eu faço teologia. Normalmente, na nossa missão, é ombro a ombro com os pastores da Igreja. (...) O Fundador dizia, “Eu não tenho medo que vocês não entendam a vocação de vocês. Tenho medo que não se preparem bem para ela”. Então ele sempre incentivou numa época onde não era tão comum. Então a formação nossa é bem próxima a dos pastores. Porque a gente vai estar trabalhando ombro a ombro nessa interatividade. Não é obrigatório, mas é priorizado. Como eu já entrei formada e também tendo estado cinco anos no interior, sempre senti falta de uma formação nessa área. Aí você tem que lutar, tem que correr atrás porque o povo tem sede. Não tanto pela teoria, mas pela teoria acompanhada pela prática. Então eu corri muito esses anos para ter uma experiência pessoal que valesse a pena para ajudar e estar passando. Sempre foi um anseio meu fazer. Surgiu a oportunidade e estou fazendo. Foram-me oferecidas outras coisas para fazer e eu escolhi o Pio XI, foi reconhecido pelo MEC. Nós temos inclusive outra irmã que fez Direito por causa da pastoral. Uma das irmãs que estão em X. Como elas atuam na questão das barragens, dos remanescentes, então é muito necessária essa questão jurídica. Então ela estudou, fez faculdade e atua hoje como advogada nessa área. Então, partindo da necessidade pastoral. Lógico, não simplesmente um desejo pessoal, mas dentro de uma necessidade pastoral. Eu mesma, eventualmente, se um dia achar necessário ou refletindo na comunidade vemos que precisa alguma especialização nesse sentido, tem plena liberdade para o que precisar estar fazendo. Então a gente procura ter essa atenção também com o carisma pessoal das irmãs (Isabel).

Com a formação profissional nós não temos problemas. Primeiro se da uma boa base de teologia ou Ciências Religiosas. E depois alguma especialização: enfermagem, medicina, assistente social, pedagogia. Às vezes chegam já na Congregação com alguma faculdade, mas se não, fazem logo. Normalmente, quando alguém vai iniciar os estudos se pergunta o que você gostaria de estudar, onde se sente que poderia ser melhor e também com a ajuda da coordenadora ela vê o que é melhor, estuda, se prepara e parte logo para trabalhar (Joana).

Outra congregação, também voltada para uma ação específica, tem um campo aberto de possibilidades:

Não tem uma norma fechada, (para os estudos) mas o que procuramos e a província incentiva é que seja um curso que vai ser útil na pastoral com as mulheres em situação de prostituição. Então a área é um pouco ampla, cada uma escolhe de acordo com sua aptidão; tem umas formadas em Psicologia, outras em Serviço Social, Sociologia, Teologia, Pedagogia, Antropologia. Há muito diálogo também. Houve um tempo que estava difícil estudar, não era prioridade da província, o estudo. Foi uma conquista de um grupo que buscou e lutou por isso, mas até pouco tempo

não era. Ainda não sei se é muita prioridade, porque estudamos mas sem interromper o que fazemos na pastoral. Estamos criando uma consciência que é importante o estudo (Agnes).

Em todas há um processo de diálogo. A proposta, mesmo partindo da pessoa, pode ser questionada pela autoridade:

Existe por exemplo pessoas que gostariam de estar fazendo isto ou aquilo outro. Ela faz, apresenta um pedido, um projeto, mas por outro lado a Congregação pode dizer, enxergar mais longe e dizer, mas aqui não seria bom, você tem esse e esse outro campo. Nesse momento a pessoa pode passar por uma certa crise, sofrer uma certa frustração, outras vezes pode errar. Mas tem um retorno, a gente volta a conversar, a dizer - nós estamos com você e vamos recomeçar, vamos (Célia).

Em outros casos a responsabilização pela escolha recai sobre a própria pessoa e só em casos de uma proposta que foge do comum, vai para um diálogo ou confronto maior. Fundamental em todos os depoimentos é “olhar as capacidades e inclinações da pessoa” ou “para onde sente que Deus a conduz”.

A escolha pode ser mais ou menos orientada. E, em que pese toda a liberdade que foi expressa nas entrevistas, a fala de uma jovem aponta o problema da tensão sempre existente entre o desejo pessoal e as necessidades ou desejos das autoridades:

Agora eu vejo que existe esse meu gosto e existe também aquilo que a congregação espera daquelas que fazem esse curso. Então agora já se está pensando para o próximo ano fazer uma complementação pedagógica para que eu eventualmente possa exercer a profissão do magistério. Assim que eu não sei até que ponto ainda vai ao encontro àquilo que eu desejo, está em consonância com aquilo que eu desejo. Então aí também eu vejo essas duas forças. Tem essa tensão também. Por um lado tem esse crisma meu e por outro tem aquilo que a congregação espera também de mim. Porque meu gosto, meu fogo é estar lá junto com aquele povo, numa comunidade muito inserida, junto com os pobres, pobres, pobres, tanto geográfica como financeiramente e tudo isso. O meu desejo é esse. Mas eu também tenho que ter assim, ser realista se é isso que esperam de mim. Percebo que existe essa tensão. Eu vejo muito claro isso (Ana).

Esta mesma jovem se refere também à falta de maior capacidade para se posicionar e decidir: “*Mas às vezes eu percebo assim que nem todo mundo pensa: - mas e eu, o que eu gostaria de fazer? Está mais dentro do que lhe é proposto e tem que responder depois*” (Ana). Claramente aparece uma postura de certa passividade ou dependência típica de quem espera a ordem de fora; esta postura pode ser justificada pelo conforto e segurança que dá, mas, como

já assinalamos, não cria as condições de criatividade para o agir e a responsabilização comuns.

Uma das dificuldades que apareceu em várias congregações é a falta de dinheiro para cursar uma faculdade, mesmo que em nenhum caso houve uma negação do estudo por esse motivo, contudo, em duas congregações é preciso esperar até conseguir os recursos ou procurar algum tipo de ajuda fora da congregação.

Outra observação pode ser feita em relação às áreas escolhidas pelas jovens. A maioria das escolhas continua dentro das funções tradicionalmente próprias de mulheres, ou do estereótipo feminino: cuidado com a educação, saúde, assistência, funções que prolongam o espaço doméstico e com elas a perpetuação da lógica da divisão sexual do trabalho e de seu universo simbólico, da forma como se constroem as relações de gênero na sociedade e na Igreja.

As entrevistas com congregações fora do perfil mostram um percurso mais complexo e conflitivo no processo que a VR vem fazendo para acertar seu percurso. Em duas delas houve uma parte das irmãs que foi para a inserção nos meios populares e outra continuou trabalhando nas obras da congregação. Na primeira foi priorizado que todas tivessem uma boa formação, mas sem uma definição comum dos cursos. Acabou causando um sentimento de dispersão e falta de sentido coletivo. Recentemente conseguiram dar um rumo e colocar critérios dentro da missão a que se propõem, ficando agora mais tranquilo.

Outra conta que houve bastante conflito em relação à formação profissional. Elas partiam do pressuposto que tinham a missão da congregação e dentro dessa devia-se optar. *“Tinha uma época que dizíamos assim, tem que optar dentro disso”*. Num dado momento perceberam que tinham muitas teólogas e *“A inserção era uma coisa...”*, ou seja, causava ruído e provocava conflitos que dificultavam acordos comuns para dar conta dos trabalhos da congregação. As obras da congregação ficavam descobertas, tinham poucas irmãs trabalhado nos colégios. *“Tínhamos problemas enormes”*. Hoje sentem que estão chegando a um maior equilíbrio e têm boas experiências. Contaram, por exemplo, o caso de uma irmã formada em Psicologia que tem seu gabinete próprio para atendimento – uma situação que não seria bem vista e nem aceita – mas agora também atende num centro social da congregação e colabora em programas de formação com as jovens que ingressam na congregação. Esta experiência passou a ser vista como positiva. No começo rejeitaram muito uma formação de atuação fora dos trabalhos da congregação. Em relação às jovens, agora se têm como critério dizer-lhes o que a congregação está precisando. Contudo, relataram o caso de uma que quer fazer outro

curso. Com esta jovem dialogaram muito e, afinal, cederam à escolha dela. Esta prática, considerada como “*deixar mais aberto*” tem três anos (Lúcia).

Podemos perceber as dificuldades destes grupos para fazer suas escolhas por causa da pluralidade de visões e metas que se criaram, quando os membros partem para projetos diferentes e conflitantes entre si. O objetivo de todas fazerem uma boa formação acadêmica é positivo, mas se revela logo problemático quando falta um planejamento de conjunto. No último caso, ficou claro que os muitos problemas e o desinteresse de uma boa parte, pelo trabalho nas obras da congregação revelam a falta de partilha de uma visão e compromisso comuns em que basear as escolhas. As mudanças que acontecem a partir dos anos 90 é que levaram as religiosas a procurar novos campos de trabalho fora das CEBs, o que fragmenta ainda mais estas congregações, e facilita o surgimento de projetos individuais ou individualistas. Por outro lado, lentamente vemos que voltam a estabelecer critérios convergentes e a aproveitar experiências válidas e menos estreitas como o caso de congregações que se mantiveram, em algum grau, fechadas sobre suas obras.

O depoimento de uma jovem pertencente a uma congregação mais fechada, na qual as irmãs só atuam em obras da congregação, mostra que na escolha da formação acadêmica não há tanta negociação. As pessoas são consultadas, mas a decisão final é da autoridade estabelecida de modo hierárquico. Essa decisão pode coincidir com a proposta da jovem, mas o diálogo e sua participação não estão em pauta. O fato de estes grupos poderem existir no contexto atual mostra que ainda há espaço para o que Durkheim chama de solidariedade mecânica, própria de sociedades tradicionais. Neste caso não há partilha da ação comum, ela simplesmente vem dada pronta, de fora, o que sim pode vir ao encontro de pessoas que se adaptam a essa situação, que pode ser confortável para elas, quando não sentem a falta de autonomia como subordinação (Bauman,2000:85). Em contatos esporádicos com jovens pertencentes a estas congregações, porém tenho observado que, quando participam de espaços mais abertos, tendem a abandonar as congregações. Contudo, dada a pluralidade e complexidade das atuais formas de socialização, só um estudo sistemático poderia dar conta de afirmar algo mais objetivo sobre estas formas de socialização hoje na VR.

Voltando às congregações citadas neste estudo podemos perceber como a experiência da passagem da VR pela inserção nos meios populares, ampliou a visão e os espaços, abriu para novos discursos e práticas, permitindo outras possibilidades de participação na Igreja e na sociedade. No que se refere à formação acadêmica, as novas situações sociais e eclesiais nesta passagem de milênio e as demandas que daí se seguem têm levado as congregações e seus membros a intensificar o interesse e a preocupação com a formação e a procurar novas

formas de atuação. Estudo de Venturini, referindo-se à VR, em geral, situada no Rio Grande do Sul, também aponta que há um movimento de transformação e uma tendência para novas formas de VR que repercute em práticas formativas, promove e fortalece o papel de agentes de formação (Venturin,2001:155).

O estudo de Venturini, porém, questiona se o esforço que está sendo feito leva somente a qualificar as pessoas ou se as mantém dentro de um campo religioso ainda limitado que não favorece o que considera como competência. Castells também distingue entre mão-de-obra genérica e mão-de-obra autoprogramável. Entende que uma educação para as necessidades de hoje, não pode parar na aquisição de conhecimentos especializados, estes podem se tornar obsoletos com a rapidez das mudanças. Diferente é uma educação que faz com que os trabalhadores adquiram a capacidade de redefinição constante das especialidades necessárias e dê acesso para as fontes de aprendizagem das qualificações especializadas (Castells,1999,II:417). Neste sentido ficam as perguntas se ainda faltariam a consciência e o espaço para uma maior criatividade e liberdade; se a VR protegendo seus membros e favorecendo certas seguranças facilita a adequação e/ou acomodação que não levam à luta por uma eficiência maior dentro das atuais demandas da sociedade.

Relações das mulheres religiosas com a Igreja

Não pretendo entrar aqui na vasta discussão sobre o tema de gênero e sobre a menos trabalhada discussão de suas manifestações na religião e na Igreja. Apenas quero levantar alguns aspectos da relação entre mulheres religiosas, que atuam ou atuaram nas CEBs, e a Igreja, em continuidade com a minha pesquisa (1999) quando analisei os efeitos sociais do discurso e da prática da OpP na VR feminina, numa perspectiva de gênero, observando como foram ambíguos para as religiosas.

A possibilidade de entrar em contato com um discurso e prática transformadores nas CEBs, orientados pela TdL e a leitura da Bíblia na ótica dos pobres deu às religiosas a possibilidade de encontrar um espaço com características do privado, mas também do público, favorecendo que novas práticas, discursos e visão da realidade se tornassem possíveis por esse meio. Desta forma, a VR fez a passagem e foi introduzida num grande período da história da modernidade que tinha sido vivido, em parte, à margem desta, mesmo que dentro de seu contexto. Essa passagem ou introdução teve características tanto da revolução liberal como da socialista. Foi possível fazer essa experiência de maneira significativa e legítima para muitas,

abrindo por essa via as congregações para que esses mesmos discursos e práticas entrassem para suas agendas.

A experiência das CEBs é ampliada, hoje, com outras dimensões que se tornam necessárias no contexto atual e que foram, em parte relegadas ou adiadas, dada a urgência do trabalho da libertação, tais como maior capacitação dos membros, formação personalizada, capacidade para conversa, novas perspectivas na releitura de suas fontes, mediante as quais poder apoiar e legitimar o melhor para o que os tempos atuais podem oferecer e chamar mulheres que optem por esta forma de vida. Estas dimensões abrem perspectivas para a recomposição de uma VR na passagem que vive.

A entrada das religiosas no projeto eclesial, teve também um preço a pagar. Elas foram para um espaço de desiguais, mas sem a consciência de que assim fosse. Firmaram contratos, sentaram-se na roda de participação com bispos e padres, mas eram reconhecidas e se reconheciam como mulheres, valorizadas nos seus papéis de mulheres que construíam comunidades e velavam pelas comunidades mas no seu estatus de mulheres. A experiência da novidade, do entusiasmo, da entrega à causa da libertação, encontrando o sentido no vazio que se tinha aberto na VR fez com que entrassem neste espaço, sem nenhuma defesa. Alguns conflitos e decisões externas a elas, não chegavam a incomodá-las, diante da intensidade do que era possível viver e da causa para lutar.

No fim da década de 80 e ao longo da década de 90, acompanhando a retração do projeto eclesial da OpP, a clericalização e paroquialização da Igreja, foi aflorando a consciência de gênero entre as religiosas dos meios populares e suas congregações, também pelo contato e influência do pensamento feminista que chegava até elas. Foi a partir daí, do conflito que se foi criando, que as religiosas começaram a se confrontar consigo mesmas, seus papéis e identidade enquanto mulheres e religiosas, na relação com a Igreja. Sentiram que tinham dado tudo de si mesmas para construir “um novo jeito de ser Igreja”, que desempenharam funções reservadas ao clero até esse momento, tiveram uma presença qualificada, sem a qual teria sido inviável a ação da Igreja nas CEBs, contaram com um grande espaço e apoio, mas, de repente, tiveram que acordar para a realidade de estar numa estrutura na qual não tinham direitos a reivindicar, apesar de tantas vezes terem reivindicado direitos junto com o povo das CEBs. Associado ao veto canônico da ordenação de mulheres estava também o veto oficial a qualquer jurisdição e exercício de poder (Azevedo1977:174; Tierny,1976:41). Elas estavam lá como mão de obra qualificada, desempenhando serviços e papéis sagrados, mas “sua condição profana permanecia” (Erickson,1997:87-88). A liderança que lhes foi dada no momento de profecia desaparecia quando as relações voltaram a ser

regulamentadas (Weber,1984:391). Sentiram-se utilizadas quando não violentadas. Tinham assumido um projeto criado pela hierarquia e seus interesses e foram levadas a abraçá-lo como próprio. Pouco a pouco entenderam que se tratava de estruturas milenares, construídas na história, como as questões de classe social que aprenderam a desconstruir na TdL e na leitura popular da Bíblia. Tinham adquirido uma consciência crítica reconhecida pelos bispos,⁸⁰ impensável antes de fazer essa passagem pelas CEBs. O discurso e a prática da libertação e sua participação neles não tinham mudado as estruturas de poder hierárquico e masculino e, mesmo tendo-as vivenciado como quem participa plenamente, era só por um tempo.

Perguntamo-nos agora como continua esse processo de tomada de consciência entre as congregações estudadas aqui. Entendemos com Rosado Nunes que qualquer tentativa de estabelecer relações igualitárias na Igreja, esbarra numa estrutura hierarquizada e masculina, em que apenas homens têm acesso às instâncias de poder (1985:247). Mesmo assim perguntamos em que medida as religiosas e suas congregações teriam avançado na construção do ser sujeitos tendo como meta o direito a uma participação entre iguais na Igreja. Observamos isso em alguns aspectos que apareceram nas entrevistas.

Êxodo e permanência nas CEBs

Lentamente muitas religiosas e congregações foram-se retirando do trabalho nas CEBs, a partir dos anos 90:

Antigamente fazia mais porque tinha mais espaço na Igreja para fazer um trabalho pastoral, popular. Nos últimos anos, muitas de nós fizemos a opção de uma pastoral mais específica por causa do fechamento da Igreja. Porque não era tão possível trabalhar em equipe com os novos párocos que estavam entrando e a gente também não queria que o nosso sustento e todo o nosso trabalho dependesse do agrado do padre. Não sei se estou me expressando. Nós temos irmãs, no Pará, que desenvolvem trabalho junto, nas comunidades. Não tem nada que proíbe isso. É mais uma questão do espaço eclesial no momento (Marisa).

Estas religiosas, como acontecia em geral nas CEBs, tinham a experiência de trabalhar em equipe. A presença de mulheres religiosas, que fiquem próximas do povo e queiram trabalhar entre iguais ou com um poder que procurava incluir e dar espaço para participar,

⁸⁰ Ata da assembléia da CNBB, Regional Sul 1 1993, na qual participaram também superiores maiores da CRB.

torna-se incômoda e desnecessária, no momento que entram bispos e padres que voltam a centralizar o poder no clero e a introduzir práticas e discursos que negam a construção de uma Igreja a partir do povo pobre. Neste momento, querem religiosas que voltem para um lugar subordinado. Assim vimos, na década de 90, nas dioceses de São Paulo, chegarem novas congregações e as que estavam atuando anteriormente pouco a pouco se tornaram invisíveis. Diante dos novos padres, cabia-lhes adaptar-se ao novo jeito que se introduzia, perdiam espaço e reconhecimento. A postura destas religiosas nega essa relação. Na minha pesquisa anterior (1999), entre 13 religiosas entrevistadas, uma liderança forte sofreu acusações infundadas como estratégia de pressão para que se retirasse. Outras congregações permanecem ou resistem no trabalho das CEBs, em áreas onde a Igreja não atuou com mudanças tão bruscas ou permanecem ainda bispos ou padres de congregações que continuam na perspectiva de um trabalho pastoral de CEBs.

Questão do dinheiro

Um dos aspectos que demonstrou mais claramente a nova política dos novos bispos no final da década de 80 ou ao longo dos anos 90 foi a retirada das pequenas ajudas que recebiam algumas comunidades religiosas dedicadas à pastoral. Uma religiosa relata um fato que ilustra isso:

Com D. X eles cortaram tudo, menos umas poucas irmãs que não tinham realmente nenhuma condição de arcar com as despesas de sua casa e etc. E a gente precisava pagar aluguel, pagar tudo e a condução que usávamos para trabalhar na diocese e não recebíamos nada. Teve um momento que nós, as freiras inseridas fizemos um monte de reuniões sobre a injustiça que a gente achava que estava no meio disso. Sentamos com o bispo e conversamos para ver propostas, um pouquinho de ajuda pelo menos e etc. E o bispo dizia que não tinha nenhuma condição, que a diocese era uma das mais pobres etc. Eu acho que não era verdade. E aí a gente via que não tinha nenhuma condição. Os padres recebem e principalmente os padres diocesanos têm cozinheira, têm limpadeira, têm casa boa, carro, têm tudo que precisam e ainda mais recebem salário para suas despesas. Para nós se alegava sempre, vocês são de congregação grande, de congregação que tem possibilidade. Então vocês devem isso ao povo, poderiam as congregações arcar com tudo (Lena)⁸¹.

⁸¹ Depoimento da pesquisa realizada em 1999.

Pesquisa da CRB do Nordeste já referida, mostra que a remuneração pelo trabalho de pastoral contribuía pouco para a manutenção das religiosas, mas era uma forma de colaborar com as que trabalhavam nas CEBs. Era muito apertado para a sobrevivência⁸², mas permitia liberar-se para o trabalho nas CEBs ou dava uma certa autonomia para não depender das congregações. A retirada dessa ajuda era uma maneira clara de dizer para estas religiosas que a diocese tinha outras prioridades, como a de investir em seminários para formar padres.

A situação hoje não parece ter mudado para algumas congregações que permanecem trabalhando no espaço eclesial:

Nós claro que temos essa preocupação (receber ajuda para o próprio sustento) e muito grande. Primeiro por justiça. Eu, por exemplo, acabo de falar com o pároco dois ou três meses atrás porque não dava para sobreviver. Eu disse, nós estamos tentando dar um serviço de qualidade, mas não temos meios (...). Mesmo que cortamos com muita coisa, vivemos com aquilo que nos é verdadeiramente indispensável, mas mesmo assim não dá. (...). Só dá para o dia-a-dia e nem conseguimos pagar os gastos do cotidiano (Joana).

Perguntada se isso não causa desgaste, se não se sentem desvalorizadas, responde:

Olha, tem muita tensão. Nós escolhemos viver assim por solidariedade com as pessoas com as quais convivemos. Claro com a autorização do bispo, etc, mas é claro que os bispos querem. Mas por solidariedade com esse povo nós tentamos viver com aquilo que a gente ganha. (...). Tem uma grande tensão. A gente é desvalorizada, mas isso não pode determinar o nosso agir, não pode diminuir o entusiasmo pela missão. O entusiasmo para servir o mais desprotegido. Então a gente pede e luta para que seja o salário justo. Nunca é justo mas mesmo assim a gente confia também na providência.

O depoimento continua contando que expuseram a situação para o grupo da comunidade responsável pelas finanças, o qual entendeu a necessidade e viu ser uma injustiça o que elas recebiam. Esta religiosa também expressou como ela se sentiu pedindo ajuda: *“Nós ficamos sem jeito porque tem que tirar de vocês. Só que precisa trabalhar, não para tirar o pão de vocês, mas trabalhar para conseguir recursos e também ajudar, se não, a gente não da conta”*. Aqui é apontada uma nova tendência por parte das religiosas que não querem deixar de prestar seu serviço ao povo nas comunidades, em que pese às situações incômodas pelas que passam. Pedem, mostram que têm necessidades e não se escondem atrás do

⁸² Os depoimentos da pesquisa passada (1999) e os que veremos a seguir mostram isso.

estereótipo de que mulheres trabalham de graça. Expõem-se e expõem em público o problema, procurando saídas para a relação de dependência do padre.

Outro depoimento de uma congregação que tem como ação específica o trabalho em paróquias:

Muito difícil o trabalho nas paróquias porque nós temos irmãs preparadas que não são valorizadas como deveriam ser. Até mesmo em trabalhos que devem ser remunerados e pouco se faz. Então, de fato, isso desperta muita preocupação, muita indignação também, porque a exclusão começa aí. Até mesmo nessa relação. Isso tem sido tema de muita discussão, de muita cabeça quente. Até mesmo essa questão do trabalho para nossa manutenção. Um tempo atrás isso não se concebia, hoje não (Celia).

A entrevista continua contando de uma irmã que trabalha na Cúria Metropolitana com curso superior, é muito atuante e causa indignação o que acontece. Uma leiga no mesmo trabalho recebe o salário estipulado e todos os direitos, mas para a religiosa ficam lamentando que não têm, que deve trabalhar na gratuidade. Mas “*hoje não*”, ela disse, “*you não entra mais na fila para mendigar*” temos a necessidade de cursar uma faculdade, de pagar um plano de saúde.

As entrevistadas, hoje, não expressam mais surpresa, como alguns anos atrás, quando estava mudando a política da Igreja. Naquele tempo, em São Paulo, os bispos remuneravam as religiosas. Aqui se trata de padres à frente de paróquias ou de outras estruturas de diocese. Os três depoimentos são muito expressivos. Quatro congregações que se mantêm trabalhando em estruturas de Igreja assumem uma postura de reivindicar, para poder viver com um mínimo de dignidade, - incluindo necessidades como cursar uma faculdade - e continuar trabalhando nesses espaços. Principalmente no primeiro caso, vivem em condições precárias. Chama a atenção porque elas recebem verbas para projetos, mas não investem em necessidades ou infraestrutura para elas mesmas. A dor de manter-se na relação de injustiça e a indignação que sentem são justificadas pela maneira como elas entendem que podem estar com o povo. A resistência de estar com o povo nas comunidades vem, sem dúvida, ao encontro do que está no mais profundo destas religiosas, e onde encontram um sentido para sua vida. Ao mesmo tempo que permanecem nessa relação, elas lutam para sair do imaginário que coloca as mulheres voltadas para o outro, sem necessidades, enquanto o homem é para si mesmo. Esse imaginário em relação às mulheres do trabalho gratuito, do cuidado dos afetos, da dedicação sem limite que está impregnado tanto nos homens como nas mulheres, hoje passa por uma relação de conflito; as mulheres estão lutando para sair dessa relação, reivindicando sua

cidadania. Guillaumin (1992) vê essa relação como uma apropriação das mulheres pelos homens, individualmente no casamento e coletivamente nas instituições. Bologh (1990) e Erickson (1997) analisando as concepções presentes na Sociologia dos clássicos – Weber e Durkheim – também apontam como a emancipação do homem branco e proprietário é feita a custa das mulheres, dos trabalhadores e de outros grupos explorados.

Várias destas congregações se mantêm atuando nas paróquias com consciência do problema e do desafio que têm, mas diante da impossibilidade ou perspectivas de não ser mais possível, procuram outros modos de realizar seus compromissos. Os depoimentos focalizam vários motivos:

Agora nós estamos também partindo para um trabalho mais independente e remunerado, não ficar só presa à paróquia. Nós temos, por exemplo, algumas obras e nós estamos afiliadas ao sindicato dessas obras. Não depende mais da paróquia (Célia).

Temos uma tradição do trabalho pastoral nas Comunidades de Base, nas Paróquias. Isso alguns anos atrás era bastante definido. Fazíamos contratos a tempo pleno, três irmãs na pastoral, nas comunidades, trabalhando com formação de lideranças. Nos últimos cinco anos estamos sentindo que as coisas estão muito diferentes, porque as paróquias, as dioceses já não estão muito a fim de pagar uma irmã para estar numa pastoral. Segundo, que também na sociedade, na Igreja passa-se por uma transformação (Inês).

Um dos motivos para pensar outras formas de presença destas congregações é o econômico, mas também a abertura de novos espaços onde podem atuar no momento que a Igreja as dispensa.

Sintetizando um pouco, depois de muitos anos de trabalho pastoral nas Igrejas, hoje nós estamos com esta compreensão: que o lugar da VR nem sempre é bom que fique à sombra das torres. As religiosas têm que se profissionalizar, ir para o mundo do trabalho e mostrar a força do trabalho lá. Porque muitas vezes, dentro de um clima paroquial, não sentimos muito espaço. Dada ainda a compreensão que os reverendos têm (Mônica).

Às vezes as religiosas podem se ter acolhido confortavelmente à “sombra das torres” ou se clericalizado, motivos que vem sendo alegados para sair do espaço eclesial. Chega o momento de arriscar outros espaços e também experimentar outra autonomia. Ao final, a sociedade e a Igreja estão abertas hoje para isso.

Atualmente acho que está sendo feita uma reflexão grande nesse sentido de uns cinco anos para cá de que não basta só ficar às vezes grudada na Igreja. Porque dependendo da Igreja... (...). Então se nossa opção se encaixa com a da Igreja e a gente consegue trabalhar junto e viver realmente esse carisma de estar junto a essas pessoas, tudo bem. Só que ultimamente estamos fazendo alguns processos, pensando alguns projetos que levem a gente a estar com essas pessoas, mas não muito ligado à Igreja como era antes. A gente busca outras formas porque a Igreja vai fechando como vem mostrando a realidade (Andréia).

Problemas como a não remuneração pelo trabalho, a acomodação de ficar num espaço pronto e o fechamento da Igreja que não corresponde ao que as religiosas buscam, apareceram nas entrevistas como os motivos do novo deslocamento das religiosas, agora em sentido inverso, após 30, 40 anos ou mais de atuação no espaço eclesial. Estaria voltando dessa forma o fechamento das congregações nas suas próprias obras, tão questionado nos anos 70? E a VR feminina que é da Igreja, para a Igreja, como entenderá esse discurso frente ao também deslocamento da mentalidade das religiosas em respeito a sua relação com a atual hierarquia da Igreja?

Formação de uma consciência de gênero

Tendo perguntado como se situam na Igreja enquanto mulheres, foi possível perceber que estas congregações fazem reflexões e estudos sobre as questões de gênero:

A questão de gênero (...) é uma das linhas inspiradoras. (...) que nós estudamos a partir de 2001, ser mulheres. Têm irmãs competentes que conduzem essa reflexão. Mas foi um pouco sofrida. Custa a gente se emancipar como sujeito mulher. Uma porque também é assim, têm as que buscam se emancipar no sentido de levar o homem também a se emancipar e também a se humanizar. Mas têm aquelas de mais idade ou pela simplicidade de vida, então, aquilo que se reflete nesse nível -ah, isso é idéia doida delas. Então vai lá e qualquer idéia, que qualquer padre diz, isso é mais sagrado que qualquer coisa. Então sobre a questão de gênero temos feito também retiros, cursos, encontros para tratar a questão de gênero (Ida).

Eu acho que já caminhamos muito, mas tem muito mais (para caminhar) no sentido da consciência de gênero. Por exemplo, nós, como congregação, até antes do Concílio não havia muito essa consciência da mulher como sujeito ou protagonista. Essa tomada de consciência entre as irmãs também não é homogênea. Então entre nós têm também aquelas

que ainda..., entre as mais idosas, na comunidade é aquela coisa, ela iria lavar até... e outras que não querem nem ver homem, nem padre... Se tiver padre já estão indo embora. (ri) Então tem esses extremos. (...) Já se caminhou, mas não sei se 50 por cento, não arrisco dizer. (...) Na formação eu procurei, procurava e procuro sempre dar essa visibilidade, mas que não é fácil, não é. Por isso passa por uma mudança da gente de parâmetros também dentro da gente. (...) Essa mentalidade, não é que os homens têm essa mentalidade e nos não. É entre nós. Eu vejo muito mais a coisa entre nós. Você vê o linguajar, os livros de oração... A gente propõe, onde está escrito homem, vamos falar ser humano, vamos falar pessoa... Aí protestam, está escrito assim, vamos deixar, isso é besteirada. São coisas tão pequenas, mas mostram que a gente ainda não está aberta a modificar o que foi coisa de milênios. É uma tomada de consciência que vai lentamente. Eu vejo como precisa assim ter bastante paciência até encontrar meios para que a coisa não se torne pesada na comunidade. No noviciado eu gosto porque as jovens chegam e são mais abertas. Você faz a proposta e logo é acolhida, enquanto que esse tipo de proposta numa comunidade, com pessoas de mais idade, às vezes custa (Inês).

Se na opção pelos pobres há consenso, na questão de abrir-se à nova consciência das mulheres parece haver divergência. Sendo uma questão que só recentemente está entrando na pauta das congregações, e sem o apoio e incentivo da hierarquia da Igreja, como aconteceu com a TdL, é compreensível que pessoas de idade avançada tenham mais dificuldade para acolhê-la. Sentimos um compromisso e sinceridade ao reconhecer que não é fácil acolher a crítica de gênero e fazer mudanças, dada a maneira como estas relações encontram-se incorporadas no profundo das pessoas e nas estruturas sociais e religiosas, que as fazem aparecer como naturais. Bourdieu nos ajuda a entender que as paixões de *habitus* dominado, “estão inscritas no mais íntimo dos corpos sob a forma de predisposições e se vivenciam dentro da lógica do sentimento e do dever” (1999:51). É preciso levar em conta a inércia que resulta dessa condição.

Diante da dificuldade, a leitura dos fundadores vem dando uma mão para legitimar e acordar para relações diferentes:

O fundador, quando quis as irmãs para a missão, dizia que a mulher é indispensável para a missão. Ele não falava como tapa buraco, mas indispensável. Justamente pensando em reciprocidade no trabalho missionário. Ele tinha isso muito claro e acho que respeitava bastante o papel da mulher. Valorizava o papel da mulher consagrada. Mas depois, os sucessores do fundador, não foram tanto assim. Até hoje nós encontramos isso por aí (ri como quem conta algo que não se deve dizer). Mesmo hoje, entre nossos irmãos, que trabalhamos junto, há muita dificuldade. No sentido de que o homem é o que diz a última palavra, aquele que sabe, aquele que manda, é tudo (Inês).

E outra

O nosso fundador nos formou para sermos muito independentes, reconhecer nosso valor como mulheres para trabalhar justamente a questão da dignidade da mulher africana. É muito interessante. Na época que nós fomos fundadas, em 1924, eu acho que a grande maioria das congregações feminina tinha suas finanças administradas pelos padres. E ele falou que isso não seria o nosso caso. Nós teríamos que administrar as nossas próprias finanças. Quando as irmãs foram para a África do Sul, conta a história que o padre da paróquia onde elas foram trabalhar, começou a dizer: “ah, eu quero o quarto arrumado até tal hora; o café da manhã pronto até tal hora”. As irmãs falaram que de jeito nenhum e isso com todo o apoio do fundador. Ele nos fundou não para sermos submissas aos padres ou à autoridade eclesial. Claro que tem que trabalhar em conjunto. Eu acho que isso vem um pouco da nossa tradição de congregação. O fato de dizer somos mulheres, temos nossos direitos, isso faz parte da nossa história de congregação (Marisa).

Como já relatou um depoimento acima, várias entrevistas revelam outras iniciativas que começam a ser trabalhadas nas congregações sobre a questão de gênero:

Nós temos um grupo de teologia que é em nível geral e está mais voltado para isso. Mas começou há pouco tempo a fazer essa reflexão mais forte. Até agora tinha essa reflexão do juniorato que vinha participando, encontros que fazíamos, mas agora tem uma equipe voltada para isso e com retiros, oração, com tudo, mais voltada para o feminino. Isso vai ajudando a gente a fazer a reflexão. Até então era cada uma fazer do seu jeito para se virar (Andréia).

Fazer retiro e cursos sobre as mulheres; aceitar-se enquanto mulheres; celebrar, às vezes, sem padre e usar linguagem inclusiva nas orações são práticas que vêm sendo adotadas recentemente em algumas congregações.

Eu poderia dizer, uma das coisas das quais nós somos excluídas é que nós não podemos ser sacerdotisas. Mas a gente não pode ser. Mas eu me sinto feliz de estar nas comunidades, de poder dar a vida junto ao povo sendo uma religiosa que não fica naquele esquema. Por exemplo, se eu fosse sacerdotisa para fazer a mesma coisa que alguns padres fazem, eu preferia nunca ser. Porque ao invés de abrir, acaba tolhendo a capacidade das pessoas e mostra uma religião mais fechada e não é o nosso objetivo que é abrir e dar espaço para as pessoas (Andréia).

A atitude de estar a serviço caracteriza a presença das religiosas que atuam junto ao povo nas comunidades. O serviço é para elas uma maneira de relacionar-se com o povo, não

uma forma de dominação. Não se colocam numa postura hierárquica e, pelo contrário, tentam democratizar as relações dentro da Igreja. Procuram empoderar os paroquianos como mostra também estudo de Wallace (s/d) sobre mulheres que atuam em paróquias nos Estados Unidos.

A mesma entrevistada acima assume que é preciso também ser combativa para tentar mudanças dentro da Igreja:

A gente tem que brigar às vezes para as coisas acontecerem de forma menos machista porque a própria Igreja é muito machista, os cantos que a gente canta, a missa... é tudo ele, ele, ele. Então quando a gente começa a estudar a questão de gênero, a questão da mulher, você percebe que tem que brigar para as coisas acontecer. Brigar de forma construtiva, uma briga que faça as pessoas pensar, refletir. Isso a gente faz, por exemplo, quando prepara uma oração, por ali a gente pode entrar com alguma reflexão que ajuda nesse sentido. E estar marcando presença isso também independente se a Igreja é machista ou não. Claro que é mais difícil quando ela é mais fechada, mais machista. Mas a gente não pode deixar de estar ali, porque se a gente se distancia, a gente vai dar mais espaço para que cresça esse machismo (Andréia).

Ainda outra das entrevistadas avalia a Igreja como sendo atrasada na maneira como considera as mulheres. Mas vai mais longe quando entende que a Igreja vai continuar nesse ponto enquanto “*nós mulheres não nos unirmos para mudar as leis que têm na Igreja*”. Ela reconhece o grande valor das mulheres na Igreja e está lá por causa delas. E continua:

Então eu acho que mudar isso aí só no momento que a grande maioria das mulheres lutarem por isso. Agora acho que as religiosas como religiosas pouco fazem por isso. Eu acho que as congregações, cada uma puxa por defender suas obras, suas coisas, seu espaço na Igreja e esquece isso. (...). Eu confio muito no movimento mundial das mulheres. Quer dizer esse momento de valorização das mulheres, de respeito, de participação, que é um movimento que vai mexer com a Igreja futuramente (Amélia).

Estas religiosas mostram um discurso elaborado e consciente sobre a questão de gênero, sobre a qual estão trabalhando, mesmo com dificuldades. Como elas mesmas contam, só recentemente essa temática é assumida ou tratada como congregação. Mesmo usando termos como mulheres, feminino, os quais parecem indicar um discurso moderado, uma mudança está em curso. A situação aparece colocada em âmbito interno destas congregações, com uma certa militância por parte de alguns membros, dadas as diferenças de visão que existem entre elas.

Talvez possamos dizer com Markham que as mulheres religiosas estão avançando em sua consciência e maturidade, capacitação e criatividade. Movem-se em direção à saída de estruturas e sistemas que oprimem e diminuem as mulheres e os mais necessitados. Há um aprofundamento da compreensão do feminismo em relação à Igreja e à sociedade. Procuram formas de liderança, participação, tomada de decisões que sejam coerentes com o compromisso de mulheres que se orientam pelo evangelho (1998:37).

Não aparece nas informantes uma ação organizada entre as congregações. Como aponta o último depoimento, sem este tipo de ação, visando a mudanças concretas, a VR feminina pode perder o momento da história ou ficar reduzido a minorias. Mais uma vez, Bourdieu adverte que não basta formar as consciências e vontades, uma vez que as disposições são modeladas pelas estruturas de dominação que as produzem. Por tanto, para chegar a uma ruptura com essas disposições, é preciso “uma transformação radical das condições sociais de produção das tendências que levam os dominados a adotar, sobre os dominantes e sobre si mesmos, o próprio ponto de vista dos dominantes” (1999:54).

Uma recomposição da VR feminina, seu sentido e ação significativa passam hoje pelo desafio de recriar as relações de gênero, tarefa, como aponta nossa entrevistada, que a VR poderá enfrentar com o movimento mais amplo das mulheres. Acredito com Castells que a redefinição das relações de gênero é um alicerce necessário para a reconstrução da sociedade pela base (Castells,1999,II:426). Ele disse isso falando da família, mas creio que se possa dizer da VR.

A seguir, vamos ver as relações entre as próprias religiosas no âmbito de pequenas comunidades.

Capítulo 5

RELAÇÕES NO COTIDIANO DAS COMUNIDADES

Formação das pequenas comunidades

Nos dois capítulos precedentes, tratamos das relações que se constroem nas congregações colocando o foco nas questões da tomada de decisões e da ação. Vamos agora observar algumas dimensões no cotidiano das comunidades. Antes de prosseguir queremos situar essas comunidades na trajetória das últimas décadas.

Assistimos nas décadas de setenta e oitenta ao movimento de formação de pequenas comunidades inseridas nos meios populares. Essas comunidades se formam a partir de irmãs que participavam de comunidades já existentes no modelo que consideramos de VR tradicional e respondem à tentativa de criar novas formas de vida religiosa, acompanhando a dinâmica de renovação e o apelo da pastoral para formar comunidades de base junto à população carente das periferias ou do meio rural⁸³. Vários movimentos estão presentes, de um lado, o desejo de sair de um cotidiano marcado por formas de vida “afastadas do mundo”, superando assim o formalismo de que se revestiam as relações na VR tradicional, regidas por regras. Estas “pequenas comunidades” introduziam também um novo modelo de comunidade ao separar o local de trabalho e moradia, como vimos no capítulo anterior, ampliando o espaço e a liberdade de movimentos. Além do espaço, os papéis ou funções também se alteravam; a professora, a cozinheira, a porteira e outras, expressão de uma rígida divisão de tarefas, cediam agora o lugar a novos papéis: as irmãs a serviço do povo, da pastoral, que iam ao

⁸³ Um primeiro estudo sociológico sobre as pequenas comunidades encontra-se em Brito (1971) e Rosado Nunes (1985:95-97). Em 1999 seguem novos estudos, o de Rezende e o meu.

encontro de novas formas de estar presentes e conviver para formar a comunidade eclesial de base. As comunidades, colocavam assim as religiosas em contato com a vida concreta de vizinhos e vizinhas, do povo das CEBs.

Junto com tudo isso, está também presente o movimento de construir novas formas e expressões de VR para os tempos modernos, mediante a busca de participação nas coisas do dia-a-dia, saída da alienação de um cotidiano determinado de fora, procurar uma realização pessoal e construir relações interpessoais significativas. De fato, a VR tradicional tinha colocado as religiosas fora do mundo real e concreto. Havia práticas que favoreciam a dependência e a infantilização ao ter que pedir licença para tudo e pedir tudo.

O engajamento e a aceitação dessa forma de vida se davam em nome de um absoluto também distante da vida⁸⁴. As pequenas comunidades alteram essa relação, como vimos no capítulo três, a partir do momento em que todas se sentiram responsáveis pelo acontecer de um pequeno grupo de religiosas, morando numa casa simples e onde o papel da superiora torna-se secundário ou desaparece. Acabado o tempo de “silêncio” que perpassava as horas e suas rotinas no modelo de comunidade anterior, a conversa entre elas se introduzia para estabelecer o quê, como e onde fazer, conviver, rezar, passear e assim por diante. Outro cotidiano afetava, deste modo, a vida pessoal e social destas religiosas, introduzindo um novo modo de ser da VR em sua organização interna. Leal o expressa assim:

As recentes condições permitiram às novas gerações de religiosas a tomada de consciência do valor da pessoa humana e de seus direitos e possibilidades. A consciência das irmãs, antes voltada para fora e obedecendo a valores e verdades externas, sofreu um deslocamento para a própria experiência. É a descoberta da subjetividade, que favorece a liberdade e a experiência pessoal. É a humanização da Vida Religiosa, permitindo-lhes descobrirem-se como ‘pessoas’, criando mecanismos de participação igualitária, distribuindo poderes, discutindo projetos pessoais e qualidade de vida para todas as irmãs (1998:75).

As pequenas comunidades distinguem-se das comunidades maiores dos colégios, hospitais, internatos. Agora eram formadas por dois a cinco membros, predominando as de

⁸⁴ Otten entende que decorrente do teísmo, a VR tradicional, assim como a Igreja, perdeu sua base vital na modernidade ao afastar-se do mundo. Daí segue que “O fiel é advertido a fugir deste mundo e, por práticas religiosas, preparar sua entrada no outro. Quanto às realidades deste mundo, em questões de sociedade ou política, ele é ensinado a cultivar a neutralidade, o desapego, a impassibilidade. É advertido a submeter-se e a obedecer à autoridade hierárquica, especialmente ao papa. Assim, surge um modelo do fiel e do religioso bem na contramão do ideal de ser humano moderno. Ele não tem noção da liberdade e da ação humanas. Não chega a ser sujeito de sua história. Parece mais um ser dominado, dependente do poder da Igreja, dos sacramentos, do Direito Canônico”. Nesse mesmo artigo, Otten entende por teísmo o paradigma teológico elaborado em defesa contra o pensamento moderno e coloca como características desse paradigma: dogmatismo, fé sobrenaturalista, racionalismo sobrenaturalista e essencialismo transcendente (2004:86-88).

três. As casas que as acolhem têm um estilo simples, semelhante às casas do bairro ou povoado. Muitas vezes são casas sem muita privacidade. A “casa das irmãs” se torna, com frequência, um lugar para crianças brincar, receber visitas e para fazer reuniões de comunidade e de movimentos. Elas adotam um estilo de vida simples, em parte pelo ideal de ser pobres como os pobres e em parte pelos recursos escassos de que dispõem. No tempo disponível, os trabalhos domésticos são feitos por todas: lavar, passar, cozinhar, fazer compras, e limpar a casa. Um carro pode auxiliar para a pastoral e estar a serviço de todas. As pequenas comunidades ligadas a congregações com mais recursos viveram o conflito de deixar as obras e tentar ficar autônomas. Nas congregações estudadas aqui, com menos recursos econômicos em geral, a situação pode chegar a ser precária, como tive possibilidade de ver em alguns casos⁸⁵. A ascese conventual mudou em ascese pela causa do pobre. Consideraram normal e até graça igualar-se com os pobres. Quanto mais, melhor. O ideal de viver como os pobres dá sabor e sentido às dificuldades e apertos de vida.

Gebara tem uma percepção de outro ângulo que explicita a passagem das religiosas da VR tradicional para a inserção nos meios populares. Ela sente que as religiosas estão lá por causa delas mesmas; porque lá encontram um sentido mais palpável da vida. Mesmo que o discurso seja de “sacrifício” para estar junto aos pobres, ela sente que: “estamos lá porque isto nos dá prazer, porque é lá que nos sentimos bem, porque deles recebemos o calor e o carinho que nos ajuda a viver. Com as mulheres pobres aprendemos o que não conhecemos da vida”. Os pobres são como uma porta de entrada para a vida, que torna possível viver a compaixão, tocar a dor, estar perto das crianças, das mulheres, sentir o palpitar da vida, pisar o lixo e a lama. Tudo isso porque “nossas forças se exauriram na contradição em que vivem nossas instituições, porque precisamos de ar, do ar da vida que cresce, se desenvolve, fenece” (1999:67-69).

Passadas duas, três décadas, ensaiado esse novo modo de ser da VR e a OpP continuando a ser hoje uma dimensão viva e presente nestas congregações, a uma certa distância do entusiasmo que causou a novidade da passagem e tendo cedido a urgência utópica da “libertação”, qual o movimento nas pequenas comunidades e o que as move? Supostamente “redimidas” da possível a-historicidade, ou alienação de si mesmas que imprimia a VR tradicional e moldadas pela concretude da vida e suas contradições, na tentativa de tornar-se sujeitos de sua história, que sentido teria a vida comunitária? No contexto de globalização e suas formas de resistência entre os pobres que correm para expressões religiosas diferentes do credo da “libertação” e provocam todos e todas a se

⁸⁵ Uma descrição maior sobre estas situações ver no meu trabalho, (1999: 109).

confrontar consigo mesmas, com seu ser, sua individualidade ou a refugiar-se em grupos que dêem segurança, como as pequenas comunidades tecem suas relações, sua organização enquanto procuram conciliar a liberdade individual e a segurança comunitária?

A comunidade como valor

A comunidade na VR feminina passou nas últimas décadas por uma desconstrução. As formas do passado como morar juntas muitas mulheres no mesmo espaço, dedicadas à mesma obra, orientadas por rígidas normas externas e uma configuração homogênea, com relações interpessoais formais e com dependência de superiores não se sustentavam mais quando a VR saía da “fuga mundis” para inserir-se no mundo. A uniformidade e ritmos se alteravam nas novas condições de vida em que se inseriam. O mundo moderno fazia aparecer arcaicas formas antes rodeadas de uma auréola sagrada, separada, que assim encontrava seu sentido.

Desacralizadas essas formas pela autoridade da Igreja no Concílio Vaticano II, sua recomposição dar-se-ia agora entre o dentro e o fora da comunidade, entrando numa relação legítima, a qual lentamente fazia evaporar o que existia antes. Os ensaios para viver de maneira diferente partiam da certeza da negação do que tinham experimentado no passado.

O tipo de comunidade que se cria no modo de vida de inserção nos meios populares encontrou um rumo e uma coesão moldados por seus compromissos, militância, entusiasmo, novidades, motivações, apoios e incentivos que mereceram a entrega, uma vida simples, pobre, trabalho duro e criatividade. A comunidade era uma parada ou um dos momentos enquanto sua tensão estava voltada para fora, para a comunidade eclesial de base. Nela convergiam interesses, objetivos, tempo, dedicação, energia, alegrias e dores.

No momento em que as CEBs não são mais o impulso que move, identifica e dá apoio, a comunidade parece ocupar parte do vazio que o grande projeto eclesial da OpP deixou: “*Ela ajuda e ajuda bastante, facilita e, como dizia, humaniza*” (Joana); “*É uma fonte de riqueza*” (Amélia); “*A comunidade é um ponto central, o que nos une. É aquilo que nos caracteriza, que nos dá força, que nos anima para a missão, que nos dá coragem de viver, de consagrar a vida pelo povo, porque é a família, é a segunda família*” (Salette); “*É o fundamento*” (Vilma); “*Sem ela não saberia viver*” (Marta); “*Para mim, pessoalmente, eu vejo como essencial*” (Isabel).

De alguma forma parece que as pequenas comunidades experimentam efeitos do que autores como Castells (1999) e Bauman (2003) apontam hoje como causas que levam à busca da comunidade. Essa busca responde hoje a formas de resistência por parte daqueles e

daquelas que se sentem deslocadas dos espaços construídos dentro da lógica moldada pela sociedade industrial, pela sociedade do contrato social, que se sentem também ameaçadas e inseguras numa sociedade sem pais e padrões, onde os sentidos que moldavam as formas de conviver e de se orientar sofrem a invasão das mensagens que viajam em alta velocidade na rede de fluxos das informações.

De alguma forma e em algum grau, as religiosas perderam as autoridades – bispos e grandes figuras da VR, ficaram embaralhados os sentidos que alimentavam as CEBs, basta pensar no quase silêncio da TdL; perderam a utopia da transformação da sociedade levando em conta a chegada do império capitalista neoliberal globalizado; perderam o sonho de uma Igreja que nasce das bases, do povo, dos pobres, delas, que com freqüência se viram no símbolo da mulher grávida e, agora, só marginalmente contam para a hierarquia da Igreja que se clericalizou e busca seu apoio nos Novos Movimentos Religiosos. A comunidade torna-se um espaço privilegiado entre estas religiosas para re-compor sentido, coragem, afetos, estratégias, apoios que permitam continuar afirmando sua crença e sua ação, agora no espaço de um cotidiano que, em certo sentido, encolheu mas que também pode abrir outros horizontes.

Em escritos sobre a VR nos Estados Unidos, encontramos uma inquietação com a comunidade. Consideram que a renovação afetou o conceito de vida comunitária da forma tradicional e com isso se perdeu a experiência imediata de comunidade; agora, após quatro décadas, seria tempo de reconsiderar o papel da vida em comum. Galvan acredita que uma certa inversão está acontecendo em relação a dados apresentados no estudo de Nygren e Ukerits⁸⁶ sobre o futuro das ordens religiosas nos Estados Unidos. Ela disse escutar que um número significativo de membros na VR está insatisfeito com o individualismo que se apoderou de muitas comunidades e, em encontros de congregações, percebe um movimento de busca comum (1997:138).

Gottemoeller teme que a vida comunitária seja o tendão de Aquiles da VR, pela dificuldade de assumir o que exige o viver em comum. Só mencionar o tema, já causa um incômodo. A seguir discute o pensamento de outras autoras. Refere-se ao estudo de Johnson que lembra como a possibilidade de construir laços, normas e redes de trabalho, na sociedade atual, constitui um “capital social” que facilita a coordenação e cooperação para o bem comum. A pesquisa de Johnson sobre comunidades indica que 69% das casas religiosas têm

⁸⁶ David J Nygren and Miriam Ukeritis, “Future of religious Orders in the United States”, *Origins* 22, n° 15, 1992. Este estudo se refere ao individualismo e a ausência de um claro projeto comum que leva ao isolamento, separação e perda de sentido, o que contrasta com a busca original das expectativas da VR. Falta presença que constrói comunhão devido ao excesso envolvimento com o trabalho. E assim continua em relação a outras dimensões da VR (Galvan, 1997:135).

um a dois membros. Já 45% preferem comunidades com quatro a sete irmãs. Comparar a prática com a aspiração, intriga. Para Johnson, a reconstrução da comunidade é essencial para a missão e o futuro da vida religiosa nos Estados Unidos. Fiand, autora a quem Gottemoeller se refere, coloca o contraponto da necessidade de considerar as mudanças e novas experiências, por causa da diversidade de situações de vida; também questiona que uma volta para a vida comunitária poderia significar um restauracionismo, nostalgia do passado, cortina que esconde as disfunções do que foi a realidade da comunidade na VR tradicional. Para Gottemoeller, uma velha prática, saudavelmente renovada, pode ser valiosa. Em relação à consideração que a vida comunitária foi imposta às mulheres no passado, avalia serem necessárias mais pesquisas, pois também houve, ao longo da história, mulheres que resistiram às práticas impostas (2005:273-274).

A retomada do valor da vida comunitária se deve à busca dos novos membros? É o sentimento de que algo se perde na VR hoje? É uma reação à perda de valores, de sentido comum, visão comum? Resultado da desilusão com um mundo que passa pela experiência de desintegração pessoal e comum? Bauman pensa que os valores intrínsecos dos outros como seres humanos singulares estão quase desaparecendo de vista, junto com a preocupação com eles por si mesmos e sua singularidade. Há uma perda de solidariedade humana atribuída ao triunfo do mercado consumidor (2004:96).

No contexto social vivido pela sociedade contemporânea, Santos olha hoje para a comunidade como espaço vital na sociedade. De acordo com a nova teoria democrática esboçada por Santos, a emancipação se constrói na luta democrática em todos os espaços que estruturam a prática social⁸⁷. E a nova cidadania tanto se constrói na relação vertical entre cidadãos e Estado, como na relação horizontal entre cidadãos. Isto revaloriza a comunidade como possibilidade de criar relações de solidariedade que contemplem autonomia, autogoverno, descentralização e participação democrática, no que vê novas energias de emancipação (1997:263-264).

Para Bauman, espaços de comunidade podem fazer possíveis "...a solidariedade, a compaixão, a troca, ajuda e simpatia mútuas"; onde se suspende a escolha racional e a busca do auto-interesse. E onde se possa não ser concorrente, nem objeto de uso e de consumo, mas colaboradores "...no esforço contínuo e interminável de construir vidas compartilhadas e torná-las possíveis" (2004:91). Visto assim, a sociedade e a comunidade podem ser olhadas como complementares, e misturadas em diversas proporções nos grupos humanos. A *comunitas* é, para o bem ou para o mal, o revestimento de todo conjunto de *societas*. Na falta

⁸⁷ Os espaços referidos por Santos são: a cidadania, o doméstico, a produção e o mundial (1997:125).

da *comunitas*, a *societas* se desintegraria. Uma cooperação relutante e conflitiva entre as duas, fazem a diferença entre a ordem e o caos (2004:93-94). Para a sobrevivência de ambas, este autor invoca a “economia moral” referindo-se a valores como cuidado recíproco, viver para os outros, entretecer a trama dos compromissos, relações e vínculos humanos, entender direitos como obrigações, partilhar responsabilidades pelo bem da coletividade; tudo isso, indispensável “...para tapar os buracos escavados e conter os fluxos liberados pelo empreendimento, eternamente inconcluso, da estruturação” (Bauman,2004:94). Quase um século depois, vemos ecoar, nestas palavras, o individualismo moral de Durkheim, lembrado por Cohn por ocasião dos 80 anos de sua morte.⁸⁸ Vejamos mais concretamente de que valores de comunidade nos falam as religiosas entrevistadas.

Comunidade para a “missão”?

Como vimos no capítulo anterior, a “missão” é o que mais mobiliza e une as congregações aqui pesquisadas. Entre as entrevistadas, a comunidade aparece, sim, voltada para a missão:

A comunidade sinto que é um trampolim para caminhar juntas na construção do Reino. É uma fonte de riqueza. Às vezes você sente-se incomodada, mas ao final de contas é para caminhar juntas. Sozinhas não conseguimos, emocionalmente, psiquicamente... Em todos os aspectos eu vejo que sozinhas não conseguimos e a comunidade é uma grande riqueza. Também porque no serviço pastoral nos unimos, num evento, uma fica responsável por uma coisa, outra pela outra; uma pede para uma equipe fazer... e assim vamos. Sinto que nos ajuda muito porque é uma co-responsabilidade (Teresita x).

⁸⁸ Não estamos afirmando que a trajetória ou as bases teóricas em que se assenta o pensamento de Bauman sejam as mesmas da construção do pensamento de Durkheim. Apenas estamos apontando a confluência de conclusões a que chegam em suas elaborações, nas quais, ambos, assim como Santos, vêem a comunidade relacionada ou misturada com a sociedade. Segue uma parte do discurso que Durkheim pronunciou por ocasião da defesa que tomou no caso Dreyfus e que Cohn (1997) nos apresentou: “O individualismo, essa religião da humanidade, tem tudo de que precisa para falar aos seus fiéis num tom não menos imperativo do que as religiões que substitui. Se a dignidade do indivíduo adviesse das suas particularidades distintivas, seria de se temer que ele se fechasse numa espécie de egoísmo moral e tornasse impossível qualquer solidariedade. Mas, na realidade, ele a recebe de uma fonte mais alta, que compartilha com todos os homens. Se ele tem o direito a esse respeito religioso é porque há nele algo da humanidade. É a humanidade que é respeitável e sagrada. Ora, ela não está toda contida nele. Ela se reparte entre todos os seus semelhantes. Em consequência, ele não pode tomá-la como fim da sua conduta sem sair de si. Assim entendido, o individualismo não é a glorificação do eu, mas do indivíduo em geral. Não é o egoísmo que o move, mas a simpatia por todo ser humano, uma compaixão maior por todas as dores, por todas as misérias humanas, uma necessidade mais ardente de combatê-las e suavizá-las, uma maior sede de justiça”.

Para Vilma, a vida comunitária “...*existe para a missão. A missão é central na vida comunitária. A vida comunitária nos anima a ir para a missão e é o lugar de trocar dificuldades, desafios, partilhar as alegrias da missão onde estamos*”. Não obstante estas e outras manifestações, referindo-se ao valor da comunidade voltada para a “missão”, percebemos um deslocamento neste sentido; a “missão” não é a prioridade que articula outras dimensões ou, não aparece com a mesma ênfase como na pesquisa de Rosado Nunes há duas décadas (1985:164). A comunidade ocupa hoje maior centralidade como lugar de partilhar e de acalantar valores adquiridos com a experiência:

Olhando nossa história, sabemos que demoramos anos para tomar consciência de uma Igreja diferente, de uma visão da justiça, do Reino. E essa visão não é uma coisa que se faz sozinha. Por isso a nossa comunidade é uma graça só; é uma grande bênção. Pessoas reunidas, que pensam desse jeito, gostam de trabalhar nessa linha. Isso não é todo dia que se encontra. Tem que ter o gosto de continuar (Amélia).

A comunidade aparece como elemento constitutivo da VR. A maior centralidade que a comunidade ocupa está em relação a outras dimensões, como a espiritualidade e a missão. Ela mesma é vista como missão:

Desde que entrei achei a vida comunitária fundamental. Para mim, um dos pés da VR; sem vida comunitária, não há VR. A vida comunitária, a espiritualidade e a missão. Acho que são os três pés onde se sustenta. Não dá para falar de VR sem vida comunitária. A missão pode até fazer bem sem estar numa congregação. Pode estar trabalhando em qualquer coisa. Mas não tem a dimensão da consagração que passa pela vida comunitária. Então, para mim, pessoalmente, eu vejo como essencial. Sempre achei isso, mesmo nas dificuldades de cada uma vir de um lugar, com a cultura, com os dons que se complementam, esse entrar em relação com. Eu acho que é uma beleza. Beleza que estrutura a VR (Cristina).

Acho a comunidade fundamental, é o que vai-nos diferenciar. Hoje a vida de oração, a espiritualidade é algo que os leigos também buscam, cultivam. Tem grupos de oração, de vivência, de partilha. Eu vejo que é importante a vida de oração, mas acho que um dos pontos mais fortes é a vida comunitária e é o que é mais difícil de ser vivido. A sociedade forma mais e mais para o individualismo; a família está cada vez menos estruturada e as dificuldades de convivência são cada vez maiores; os casamentos não duram muito. Na VR eu acho que a vida fraterna é um dos grandes testemunhos hoje (Agnes).

A integração entre vida comunitária e “missão” aparece como um sentido comum nas entrevistas. Andréia também disse que elas fazem um esforço para conviver bem e assim construir o reino lá fora: *“Viver primeiro entre nós, lá fora é fácil”*. A comunidade aparece assim não como um acessório, mas como algo que constitui a própria vida e ação das irmãs. Ela amplia a identidade da pessoa para além do individualismo, tão presente hoje na sociedade, levando a treinar constantemente relações, preocupação com as outras e busca do bem comum.

Concepções semelhantes, mesmo se com uma trajetória e condições de vida diferentes, aparecem também na reflexão da VR nos Estados Unidos. Franck entende que a VR não encontra seu sentido primeiro e sua visibilidade nos serviços que ela possibilita que sejam feitos, mas a VR é uma estrutura visível de comunhão; uma comunidade já é “missão”, ela não é funcional em vistas da “missão”. Esta visão experimenta hoje um renascimento nos debates comuns sobre VR (2001:173). A comunidade ser suporte ou alívio para a “missão” também é questionado. No passado, de fato, uma parte das estruturas da comunidade estava organizada como verdadeiro suporte para as que “iam para a missão”. Harmer considera isso uma ilusão para os tempos atuais. Hoje é preciso construir consensos conscientes, responsabilidade e discernimento, uma ajudando a outra onde for necessário. A comunidade, nesse sentido, se torna núcleo da missão (1998:425). Ou seja, a estrutura paternalista se retrai para construir outra que parte das relações entre os sujeitos, que pede interação e atitudes como cuidado e preocupação mútuas, comportamentos e ações que mostrem respeito e apreço, criando relações de interdependência e sentido de pertença.

Comunidade como espaço de convivência, partilha e afeto

Um dos valores que aparece é a comunidade como espaço de convivência, de relações estáveis, mesmo que como veremos adiante, é uma construção difícil e nem sempre possível:

Para mim me dá o sentido de fraternidade, de afetividade, de preencher-me também como mulher, como irmã. Então, não sei, para mim me dá sentido na vida. É o lugar onde posso ser eu. Claro que depende também das circunstâncias. Mas poder chegar em casa e partilhar a missão, poder chegar em casa e poder dizer quatro coisas, poder escutar e dizer: - não te preocupes ou você tem razão e... Então, a vida comunitária faz parte da minha vida consagrada (Marta).

Eu vejo que amo a comunidade. Eu tenho vocação para a vida em comunidade. Eu admito que sou uma pessoa que não faço problemas para a convivência e procuro essa graça de não ser tanto problema. Problema, digo assim, fazendo que a nossa casa seja bom de se viver, que as irmãs se sintam realizadas, sintam-se contentes. É nesse sentido que eu digo. O que também isso não quer dizer que não existam dificuldades (Ana).

Mesmo percebida como família, - várias usam essa expressão -, a comunidade não é vista como preenchendo todas as necessidades, como algo fechado, mas como “*lugar para onde sempre voltamos, por mais que tenhamos os nossos amigos*” (Vilma). A comunidade também aparece como lugar de apoio para a formação e integração pessoal, facilitado pelas relações que ela possibilita:

Desde que eu entrei sempre me atraiu muito a comunidade. Um dos fundamentos de VR que sempre me atraiu. Depois fiz um acompanhamento e participava da vida com elas (as irmãs). Depois quando eu entrei fiz experiências muito fortes de apoio em momentos de dificuldade; encontrei realmente apoio na vida comunitária; fiz experiência de superação de conflitos, foi uma das experiências mais fortes que fiz na minha vida, de não transferir porque tem conflitos, mas de haver uma luta para superar os conflitos. Isso aconteceu na minha caminhada, e eu trago assim como coisas muito ricas que realmente me sustentam. Não tenho isso de não moro com uma ou com outra. Tudo bem, afinidades você tem mais com uma ou com outra natural, mas essa experiência também me ajudou para ver que é possível morar com todas. Porque o objetivo é o mesmo. Para mim é muito forte você ter claro o objetivo onde você quer chegar. Da valorização da vida comunitária em si e investir na vida comunitária. Eu acredito muito, pessoalmente (Isabel).

A comunidade tem um impacto no desenvolvimento pessoal dos membros. Dada a construção de relações não pautadas por normas fixas e rígidas, os sujeitos ficam mais expostos e precisam sentir a segurança de uma base social – estrutura de plausibilidade - contínua e coerente para manter sua realidade subjetiva (Berger e Luckmann, 1985:204-205). A comunidade parece assim como uma possibilidade da pessoa construir-se em relações autênticas. Isto aparece como busca hoje entre as que se iniciam à VR como o expressa Isabel. Também Elena aponta nesse sentido:

Quando a comunidade vai bem dentro da normalidade, que não é cem por cento perfeita, mas que consegue caminhar, ela se torna um ponto base para fazer todo o processo de caminhada. Ali tem um espaço de partilha, um espaço de alimento, um espaço de fortificar, espaço de compreender,

espaço também de discutir, de divergências, de clarear caminhos, de trilhar caminhos (Elena).

Um dos aspectos mais ressaltados nas entrevistas que torna a comunidade significativa é o da troca, partilha, complementaridade, valores colocados em comum como sentido que traz felicidade e realização: *“Aí que a gente se sente feliz de poder estar vivendo essa vida de consagradas”*.

Eu acredito que há essa busca, essa abertura para o outro, esse viver em fraternidade. Desse colocar tudo em comum, não só bens materiais, as qualidades que cada uma tem mesmo, a questão do relacionamento, há uma busca muito grande. Então eu acho que nós estamos num caminho e acho que o caminho é por aí (Salete).

Estar junto na partilha da vida é apontado por várias como o que fortalece e como um valor fundamental como conta Vilma: *“Para mim a comunidade (...) é uma fonte de abastecimento; desse vai e vem da missão e onde nós partilhamos nossa fé, nossa mística, onde a gente busca essa força; estar voltando para casa e encontrar alguém com quem poder partilhar o que vivemos”*.

No lugar da homogeneidade e disciplina, da segurança de uma rotina de vida e da certeza das verdades prontas que caracterizou a VR antes do Concílio Vaticano II, aparece agora uma rede de partilhas que criam o chão do dia-a-dia. Zajac, a partir de uma pesquisa feita nos Estados Unidos, vê como central na vida das comunidades a partilha de fé, de tarefas, de apoios e empatias. Para a autora, *“...a partilha inclui incertezas pessoais, fragilidades, inabilidades em primeira mão (...)”* e *“...é mediante a partilha, mesmo de coisas ordinárias, que as conexões cruciais pessoais são criadas e mantidas (2002:378)⁸⁹*. Interesses, sentimentos, idéias e projetos partilhados constituem o tecido que dá vida e densidade à comunidade em meio à diversidade de visões, de atividades e de papéis.

Enquanto todas falam que há uma relação de afeto e amizade entre elas, também se expressa: falta de humanização na VR; falta de tempo para cultivar mais as coisas simples do dia-a-dia, *“Estar juntas, conversar, fazer momentos de lazer, porque a gente se preocupa demais com o trabalho e a gente acaba passando por cima de coisas simples da comunidade que ajudam a gente”* (Andréia). Outra sente que a palavra afetividade foi riscada do dicionário enquanto ela acredita *“Numa religiosa mais humana, mais fraterna, mais irmã de verdade”*

⁸⁹ Original em inglês, tradução minha.

(Salete). Afeto e amizade entre as irmãs não são com todas iguais e podem ser com outra de outra comunidade.

Quanto às amizades fora da comunidade, todas sentem a liberdade de mantê-las e essas podem também ser apresentadas na mesa e formar parte da oração. Maria diz que na sua congregação há uma postura de não fazer distinção entre pessoas de fora ou de dentro e as irmãs têm boas amizades dentro e fora da congregação.

Entre as jovens aparece também a necessidade de conquistar o direito de ter amizades fora. Ou seja, haveria a liberdade em geral, mas uma liberdade que também deve ser conquistada, dando lugar à confiança. Uma jovem sente ter conquistado esse direito e ganhado a confiança na sua comunidade - *“Hoje eu acho que elas confiam em mim”* (Ana) - para viver amizades fora da comunidade, o que para ela ajuda muito, ou seja, o espaço da comunidade fica pequeno. Outra disse ter liberdade, mas às vezes, as amizades fora, não são bem compreendidas, principalmente com o outro sexo, o que segundo ela se deve ao processo que as irmãs viveram. Outras se referem mais à experiência de ter amizades dentro e fora da comunidade o que facilita a vida. Também aparece o tema do ciúme que elas acham deve ser superado.

Quanto às questões de se assumir como mulheres, encontramos um processo sendo trabalhado e conquistado, mas nem sempre bem integrado ainda. Algumas dizem ser felizes por ser mulher; outras sentem que há, todavia, algumas irmãs que não compreendem bem o assumir e o cuidar do corpo e ser femininas.

O tema da afetividade e da sexualidade ocupa especialmente espaços de formação das jovens nos programas da CRB. Este foi também o tema do projeto *Novas Gerações*⁹⁰. A esse respeito, o relatório de um grupo⁹¹ faz fortes denúncias da experiência vivida. Esses jovens têm uma demanda que contrasta com a realidade presente, ainda hoje. A sexualidade e a afetividade, dizem, é vivida com conflito, com fechamento, desconfiança, medo, tabu, desumanização e repressão. A revolução sexual, como conquista posterior da liberdade individual parece que apenas está batendo à porta da VR.

Sentimos, por parte das entrevistadas deste estudo, que há abertura para a pessoa poder se manifestar, viver relações satisfatórias de amizade e afeto, mas, as condições de trabalho e falta de tempo colocam limites. O relatório - desconhecemos o perfil das congregações que representa - mostra que a subjetividade das pessoas que ingressam na VR está ainda em busca

⁹⁰ Projeto da CRB ao qual já nos referimos ao longo deste trabalho, principalmente no capítulo primeiro, página 46.

⁹¹ O grupo deste relatório se identifica assim: Centro de Belo Horizonte, formado por cinco mulheres e três homens.

de encontrar seu espaço para fazer o processo de maturação afetiva e sexual, sem a qual as pessoas na VR poderão ficar num estágio infantil ou adolescente.

Comunidade igual a lugar de moradia?

Enquanto a vida comunitária é considerada como algo fundamental, tratando-se deste aspecto, as opiniões e práticas são diferentes. Vemos nas entrevistas uma mudança em relação ao passado que se refere ao morar ou não no mesmo espaço. Para a maioria das entrevistadas, a comunidade como lugar de moradia comum de um grupo de irmãs não é colocado em questão. Contudo, para duas, a comunidade não expressa o sentido de morar no mesmo espaço físico.

Essas contam que há comunidade quando moram juntas e também quando moram sozinhas. Na congregação de Marisa, para algumas, comunidade é morar juntas, já outras não vêem isso como fundamental e entendem comunidade como relação, apoio, viver um projeto comum e seguir os mesmos valores. Nessa congregação, não agendam encontros semanais ou mensais para se encontrar. Faziam isso, mas acontecia como uma obrigação e não dava certo. Agora, a convivência acontece espontaneamente por ocasião de aniversários, reuniões de trabalho, datas comemorativas e, desse modo, dão e recebem apoio umas às outras, e se encontram para refletir, planejar, rezar juntas e comer uma refeição.

No caso de Amélia, a comunidade “pequenina” de uma, duas ou três irmãs, depois se reúne, e podem ser quatro ou cinco e se comunicam; marcam e priorizam os encontros marcados como compromisso entre elas. O grupo cobra e não falta: *“Porque é um ambiente tão gostoso, tão construído junto, que é difícil faltar”*. Lá encontram: *“...comunicação, aquele amor, aquela vontade de você construir junto com outra pessoa, esse contato, essa presença”* (Amélia).

Sem parar para ponderar o que é melhor, a comunidade que mora ou não mora no mesmo espaço físico, o fato de ser uma possibilidade de escolha e não algo dado como normal, expressa um maior grau de autonomia e liberdade em relação às formas de vida comunitárias conhecidas na VR tradicional e mesmo nas pequenas comunidades nos meios populares⁹². Por outro lado, aponta como o sentido de comunidade se amplia para além de

⁹² Morar sozinha não é novidade na história da VR. As primeiras experiências do que veio a se constituir como VR, as conhecidas virgens e viúvas dos primeiros séculos do cristianismo viviam em suas casas e mais tarde, no período pré-monástico, foram também morar no deserto. Outra forma, talvez menos reconhecida, é a vida das beguinhas no norte da Europa. Estas levavam uma vida semelhante à das virgens e viúvas dos primeiros tempos. Após a reforma de Trento, quando se tenta impor a clausura, como já vimos, novas formas de VR tentaram ser

morar no mesmo espaço físico. Não se trata de pessoas que tenham que morar sozinhas por deficiências ou alienação, mas trata-se de pessoas responsáveis, lideranças em suas congregações, comprometidas na ação com o povo e com a caminhada do grupo de irmãs. O sentido de comunidade para as religiosas tende assim a ampliar-se. Coloca-se o foco, não no residencial enquanto espaço que limita e controla ou refúgio para pessoas imaturas. O sentido relacional aparece com mais força, mediante um conjunto de compromissos entre um grupo, como: rezar juntas, encontrar-se para refletir e planejar, conviver em ocasiões especiais ou outras, apoiar-se mutuamente, articular idéias e projetos, uma história e herança comuns.

Uma das entrevistas também se referiu à vida de comunidade como: “*A experiência que eu tenho de comunidade é a de irmãs adultas, autônomas, vivendo e trocando experiências, sobretudo nos últimos tempos*” (Vilma). Mas ela reconhece que há outras comunidades onde as irmãs não são tão autônomas; onde tudo tem que passar pela comunidade e esse passar pela comunidade não é tanto a construção do bem comum, “*Mas a comunidade é um controle*”. Esta entrevista corresponde a uma congregação fora do perfil estudado aqui; com muita honestidade, expressa um papel da comunidade que está presente. Na congregação de Marisa, a experiência de algumas morarem sozinhas é recente e não conta com total acolhida.

Uma das entrevistadas ainda apresentou o mal estar pela dispersão dos membros, não por morar sozinhas, mas pelos elos perdidos que fizeram do espaço físico comum um lugar apenas de moradia, pensão, “*Viver e deixar viver*”, “*Não me incomodes e eu não te incomodo*” (Ceci). Isso possivelmente apareça como reação a uma concepção funcional da comunidade na pastoral que ultimamente desestimulou ou desintegrou o sentido da pequena comunidade. Ou pode ainda ser reação ao passado, quando viviam em comunidades mais fechadas como expressado por Vilma, a comunidade – como morar no mesmo espaço físico - pode ter sido um controle.

Muitos dos valores da comunidade, apontados nas entrevistas, supõem as pessoas morarem no mesmo espaço físico, o que de fato, pode permitir a existência de apoio; uma maior partilha econômica, o cuidado quando alguma está doente, a companhia e a ajuda mútua no dia-a-dia no sentido das coisas físicas, emocionais e mentais que aparecem nas entrevistas. Algumas usam expressões referindo-se ao espaço físico: “*Estar voltando para casa e encontrar alguém com quem poder partilhar o que vivemos*”; “*Sou do tipo que fico doida para chegar em casa e encontrar com quem partilhar*” (Vilma). Mas também não

criadas saindo do esquema monástico ou conventual, entre as quais, algumas viviam em suas casas como as ursulinas e mais tarde também foram obrigadas a morar juntas.

temos garantias de que uma convivência mais estreita garanta maior qualidade nas relações. Arendt entende que o verdadeiro espaço da comunidade está entre as pessoas que vivem juntas para um propósito, não importando onde estejam (1995:211).

Práticas da VR das últimas décadas vão apagando a identificação da VR com características de “instituição total” descritas por Erving Goffman. Deixar de morar e atuar no mesmo espaço físico foi uma das rupturas das pequenas comunidades inseridas nos meios populares (Rosado Nunes, 1985). Mais ainda, para algumas congregações, morar embaixo do mesmo teto deixou de ser central. Em seu lugar, o cultivo de relações, projeto comum, apoio mútuo, partilhas de meios, afeto, freqüente convivência e sentirem-se membros de uma família cria laços também capazes de estabelecer uma identidade comum (Cf. Wittberg,1994:253).

Comunidade e estrutura

Antes de olhar para a organização da comunidade nas congregações que são objeto deste estudo, os depoimentos de duas jovens lembram uma mentalidade presente hoje na VR:

Nós temos horário para tudo: laudes todos os dias, oração pessoal, eucaristia, vésperas, terço, completas. Temos horários para as refeições e sempre as irmãs devem estar juntas nesses momentos comunitários. Às vezes não estou presente pelos trabalhos da faculdade que exigem uma ausência. Muitas vezes não há uma compreensão por parte das irmãs maiores. Por elas, eu tenho que estar em todas as refeições, todos os cafezinhos, na janta, no horário comunitário (Júlia).

Não é que tem essa flexibilidade. Somos obrigadas a cumprir os horários estabelecidos pela comunidade. Só se for algo extraordinário. Aí é diferente. Então são poucas vezes. Praticamente tem o horário definido e nós temos obrigação de cumprir. Se alguém não fizer é cobrado. Se alguém não chegou, vai bater na porta do quarto para ver o que está acontecendo. São coisas simples que eu vejo que às vezes desmotivam. Acho que por mais que a pessoa tenha boa vontade de ir para ver o que está acontecendo, por outro lado acho que é um jeito de cobrança. Ainda falta muito essa flexibilidade e compreensão para as pessoas. É um desafio. Outro ponto é a distribuição de responsabilidades. Claro que uma comunidade muito diversa, mas tem muita gente acomodada. Seria diferente se cada uma estivesse comprometida com alguma função. Não deixar só para uma, duas, três para fazer tudo (Vilma).

Nesses casos, a organização está pré-estabelecida sem que sejam levadas em conta as necessidades dos membros, o que eles pensam e o sentido que dão para viver dentro dessa

ordem que lembra bem o que foi a rotina da VR tradicional, mas que neste momento, entra em conflito com a realidade que as pessoas vivem. Esse modo de viver em comunidade, que em outros tempos pode ter dado segurança e aconchego, pede hoje abrir mão da flexibilidade e liberdade de que essas jovens precisam para conduzir suas vidas. A comunidade assim integrada e controlada deixa de ser significativa e possível para o ritmo de vida. Júlia, em outra parte da entrevista, refere-se a essa situação com lucidez:

Com toda essa estrutura para mim é muito desafiante porque parte da minha história, ou minha estrutura pessoal não vai comportando uma estrutura institucional como eu estou vivendo. Eu penso que se a organização da vida comunitária fosse mais consensual, mais redonda e não quadrada, acredito que seria leve, poderíamos alcançar o objetivo de cada um, e o objetivo comum também. Acredito que existiria mais caridade, que existiria mais partilha, que existiria mais amor entre os membros. Eu acredito que a vida não seria pesada por ter que cumprir determinada função, horário. Mas que a vida aconteceria num âmbito diferente, num âmbito de família, entre pessoas que são maduras e que acreditam em algo maior. Acho que precisa mais disso, relações mais circulares, relações de ajuda mútua, de crescimento mútuo. Não é relação de superior, submisso; de autoridade, não autoridade; de irmãs maiores e irmãs menores. Eu acredito que isso não cabe dentro da vida consagrada. Pelo contrário, isso infantiliza as pessoas. Para mim deve ser diferente. As coisas têm que ser mais dialogadas, mais comunicadas. Onde todo mundo possa decidir junto; onde todo mundo possa dar sua opinião, acrescentar (Júlia).

Na experiência desta comunidade, não se levam em conta a autonomia e autodeterminação da pessoa; seu espaço da privacidade é absorvido pelo coletivo; não há diálogo, pois os pareceres dos membros súditos não vêm ao encontro das normas, tal como estão instituídas em função de outros interesses.

Nas comunidades objeto deste estudo, essa situação aparece como uma lembrança do passado já superada:

Eu ainda peguei ainda um pouquinho o tempo que as comunidades eram todas organizadas, todas tinham o mesmo horário de oração, o mesmo horário de almoço; uma mentalidade de estar em sintonia na mesma hora que tal comunidade está rezando, a outra também, a outra também. Porém depois de um tempo a província vem refletindo sobre isso, que não são as regras, as normas, a organização é tão importante. É importante mas não ir além da pessoa, da comunidade (Agnes).

O processo de mudança vivido para chegar à experiência que aparece atualmente como mais presente entre as entrevistadas, certamente não foi linear e simples. Cada

congregação poderia contar ensaios, conflitos, idas e voltas experimentadas nas últimas décadas para ir se ajustando à realidade cambiante. Ceci conta uma destas passagens em sua congregação, quando chegaram à outra margem da lembrada por Agnes:

Eu acho assim que houve momentos que a estrutura vivia de horários, depois houve um segundo momento que houve uma contestação disso e tudo: - Esse negócio de rezar é bobeira; - O importante é responder ao trabalho como pedido aqui. Houve, eu diria assim, uma alergia à oração juntas; estudo nem se falava. Houve uma dispersão daquilo que antes era considerado como valor e sustentava a VR, diante de uma contestação da estrutura como estava estabelecida. Houve também aquela história como a gente diz, “joga a água fora e vai o bebê junto”. Acho que num determinado momento jogamos a água fora com o bebê, porque não conseguimos fazer um discernimento do que era a estrutura que não favorecia relacionamentos, não levava em consideração a pessoa, não tinha um discernimento das coisas. A gente acabou misturando tudo, colocando na mesma marmita, rejeitando as coisas como estavam. Então houve um momento que nós não tínhamos nem horário, cada uma por si, nem república éramos. Chegamos a um momento em que cada uma dizia, “salve-se quem puder”. (...) Eu acredito que houve um momento de uma rejeição total e a comunidade ficou totalmente desestruturada. (...) Chegou num individualismo tal, um individualismo que não respondia mais e as pessoas começaram a cair num vazio muito grande, não suportavam mais uma estrutura que nós mesmas criamos em protesto à estrutura estabelecida na qual ninguém de fato se encaixava. Eu diria que foi um dismantelamento de fundo e gerou uma crise. porque aquilo que existia nós não acreditávamos e protestávamos e aquilo que nós acreditávamos, não sabíamos como criar. Até para ter segurança, onde você pisar e ter essas coisas que você buscava, porque tudo era muito instável, muito fragmentado, muito secularizado. Então nós não tínhamos claro em nosso interior o que significava uma outra forma alternativa.(...) Depois houve um terceiro momento que é este que nós estamos vivendo da gente tentar buscar um discernimento do que de fato dá significado a nossa vida e o que alimenta e sustenta essa opção no brilho de ser pessoa, numa satisfação de relações, da consciência que você está respondendo a uma missão. Neste momento estamos retomando e sentando juntas para conversar e colocarmos a questão de porque estamos aqui, em nome de que, que sentido tem.

A dispersão e perda de referências comunitárias, tal como relatado por Ceci, não foi encontrada em outras pesquisas⁹³ e foi o único caso entre as minhas informantes. Mas segundo o conhecimento desta entrevistada, a mesma situação está presente em outras congregações. Para este grupo, a saída da estrutura fechada que não favorecia as relações e não levava em conta a pessoa, levou a uma experiência de desintegração e não foi satisfatória. Em reação ao vivido anteriormente, essa experiência levou cada uma a buscar seus interesses,

⁹³ Referimos aqui às pesquisas já citadas de Rosado Nunes (1985), Rezende (1999) e à minha (1999).

ao “*Salve-se quem puder*”, ao “*Fazer e deixar fazer*”. Isto mais parece lembrar uma postura do individualismo liberal, no qual faltaria a solidariedade orgânica capaz de criar novos laços, segundo Durkheim. A perda de laços, do bem comum do grupo se dissolveu e a liberdade individual procurada criou um mal-estar. A partir desse estado, sentido por todas ou algumas, reagiram e começaram um trabalho intenso entre elas, em busca de uma resposta. O grande investimento que fazem, como contado ao longo da entrevista, é indicador de que a nova comunidade que procuram não existe pronta. Fazer acontecer outra realidade, que persiga metas individuais – “*No brilho de ser pessoa*” - e comunitárias - “*Numa satisfação de relações*” tem que ser construído. Bauman, referindo-se à república, diria que se trata de uma liberdade expressa numa comunidade que se autofiscaliza e busca o bem comum (2000:169).

Talvez por caminhos diferentes, com maior ou menor consciência do processo, as entrevistas apontam para uma experiência elaborada, contada por Ceci. Todas falam da flexibilidade nos horários para adaptar-se à realidade das pessoas da comunidade: “*Não temos rigidez*”; “*Cada comunidade vê dentro da demanda da pastoral*”; “*Dentro das circunstâncias*”; “*De acordo com a realidade e os compromissos assumidos por cada uma*”; “*Irmãs maiores tem sua forma*”. Uma jovem nos fala de seu horário e da comunidade:

Nossos horários são muito flexíveis perante a realidade da qual as pessoas que moram nas fraternidades estão passando. O nosso cotidiano é: nós levantamos às cinco e meia da manhã. Sou a primeira que saio para trabalhar às 8 horas, das 8 às 5. Trabalho com carteira assinada numa ONG, trabalho na minha profissão como técnica em enfermagem. Primeiro, de manhã, a gente toma café juntas ou eu tomo primeiro e depois elas tomam e aí a gente tem um momento de oração da comunidade e depois cada uma faz o seu trabalho e quem fica em casa, fica em casa. Eu passo o dia todo fora e volto no final da tarde. Aí a gente está junto à noite. Algumas noites a gente faz estudos outras noites a gente resolve coisas que temos a fazer na comunidade, a questão do economato, tudo isso porque não tem uma pessoa designada que tudo é feito em mutirão. A oração pessoal é a cargo de cada uma que se disciplina e escolhe o seu momento propício a isso (Elena).

Nestas comunidades, o regulamento do dia a dia acontece a partir dos membros que participam na elaboração do projeto comunitário. Cada grupo organiza esse projeto de uma maneira própria. Umas das entrevistadas dá detalhes sobre esta dinâmica:

No projeto comunitário contemplamos, em primeiro lugar a espiritualidade da congregação, o objetivo da nossa vida lá, naquela missão. Depois vai colocando as coisas do dia a dia: as férias, as estruturas. A partir desse nosso objetivo a gente vai fazer o projeto

comunitário. Normalmente leva um mês, um mês e meio, porque a gente faz muita oração primeiro, antes de elaborar o projeto. Primeiro é feito um projeto pessoal e a partir do projeto pessoal a gente faz o projeto comunitário (Andréia).

Em geral, todas se comprometem com o projeto comunitário, referência que articula o grupo entre si e com os vários compromissos que cada membro tem. Dada a variedade de programas, horários, para manter-se ao longo dos dias cooperando umas com as outras, as irmãs têm que se esforçar constantemente para adaptar-se entre elas, o que pede capacidade de flexibilidade. Constroem um espaço de autonomia para os membros da comunidade enquanto procuram o que é bom para o grupo, mas sem estabelecer normas fechadas. Quando fazem a organização do grupo por meio do planejamento comunitário discutem, combinam, acertam horários, distribuem as tarefas e compromissos comuns. Depois disso vai sendo revisto e adaptado, “*Vai falando*”. Várias dizem que a comunicação é muito importante, assim como ter liberdade para falar, questionar, refletir e assumir o que foi proposto.

Essa flexibilidade em função das possibilidades, compromissos e circunstâncias limita também a possibilidade de escolhas para as moradoras da comunidade e, por vezes, exige uma certa pressão do grupo ou de cada membro para adaptar-se. Mesmo dando um valor significativo para a comunidade, essa pode ficar à mercê das possibilidades dos membros, cada um com sua agenda, seus compromissos, todos merecedores do respeito e acolhida do grupo. Manter um equilíbrio entre interesses e necessidades individuais e o bem comum do grupo pede um constante exercício para não subordinar o indivíduo às necessidades da comunidade e a comunidade às necessidades do indivíduo.

Outra interface em busca de equilíbrio é o dentro e o fora da comunidade. Num dos casos, em que é difícil reunir todas, colocam como critério privilegiar momentos para estar juntas. Em outro caso, o esforço chega a ser grande. Uma conta que dados os horários de estudo e trabalho, só é possível encontrar-se como comunidade nos domingos e feriados, quando têm o dia de “*descanso*” e “*Aí, vamos ver as coisas da comunidade*” e quando acontece algo especial esperam até todas chegarem à noite, para tratarem do assunto. Esse e outros casos semelhantes podem também levar a um certo cansaço e desgaste no esforço de acertar e acabar não sendo satisfatório. A flexibilidade tem também seu lado menos atraente.

Alguns grupos fazem o exercício de não ter coordenadora na comunidade e assumem as responsabilidades entre todas em forma de rodízio:

A que pensa a oração pensa toda a vida da comunidade no sentido de: que datas ocorrem, que responsabilidades, que preocupações temos que tomar.

Se cair na minha semana, eu tenho que puxar. Eu sou do tempo que tinha uma coordenadora que determinava e que depois mandava tudo e se depois não dava certo eu posso dizer não é culpa minha porque foi ela que mandou. No momento, eu confesso para você que nós temos que andar por aí. Só que o aprendizado às vezes é sofrido. Eu mesmo digo lá em casa: - ah!, que saudade de uma coordenadora que pense em tudo! Mas acho que a gente não pode voltar atrás. Nesse processo acontecem coisas bonitas, acontecem coisas não tão bonitas. É o risco da experiência. A gente faz esse esforço participativo em tudo (Ida).

O exercício para ser adultas e responsáveis não aparece aqui de maneira romântica, mas na sua concretude e no assumir as contradições. É desta maneira que expressões de comunidade que favorecem interdependência e co-responsabilidade pelo bem comum vão sendo ensaiadas e tornam possível assumir a autonomia numa relação solidária, respondendo assim às condições de vida que têm. O mesmo acontece com as tarefas de casa: cozinhar, lavar, limpar, fazer compras que também são assumidas por todas.

Como já vimos no segundo capítulo ao tratar do pensamento de Durkheim analisado por Jones, Durkheim defendia a necessidade de condições de justiça e igualdade para chegar ao interesse moral coletivo na sociedade de hoje. Já a análise feminista de Erickson vê seu pensamento moldado pelo gênero. Não é o mundo ideal coletivo que é recriado nos ritos, mas o mundo ideal dos homens, a experiência masculina e as respostas às necessidades dos homens. Seu mundo ideal parece possível quando as necessidades menos ideais - do cotidiano - são satisfeitas por quem está mais no profano - as mulheres. Manter o ideal também pede uma força de controle sobre outros e outras, do sagrado masculino sobre o profano feminino; pede uma divisão de papéis por sexo (1997,71-77). No mundo pequeno destas comunidades, o exercício da liberdade individual não aparece como privilégio de umas poucas que têm meios e podem se permitir tal liberdade, enquanto outras trabalham para elas, como acontece na prática liberal, predominantemente masculina. O ideal de comunidade entre iguais destas religiosas não se realiza em abstrato nem à custa de outros ou outras, mas torna-se possível à medida em que tentam ser indivíduos, tecem relações de responsabilidade, ajuda mútua e respeito pelo espaço de cada uma, e quando fazem o exercício de participar de fato. Nesse espaço pequeno, entre mulheres, torna-se possível um poder comunitário.

Comunidade conquistada

Ao referir-se à comunidade, algo significativo para as entrevistadas, quase sempre se fala da busca, da proposta escolhida pelo grupo; fala-se também de empenho, de dificuldades

e de conquista. Isto indica que a sociabilidade destas comunidades não se orienta pela solidariedade mecânica, própria de comunidades tradicionais e construídas sobre a semelhança e uniformidade das formas de vida, como lembrado por Marisa:

Eu acho que a cultura da VR abafou muito, anos atrás isso da individualidade e criou esse ambiente em que as pessoas se vigiavam muito e criou uma identidade na qual todo mundo parecia a mesma coisa, todo mundo fazia as mesmas coisas, se comportava do mesmo jeito.

A experiência de comunidade a que se referem as entrevistadas está mais próxima da que Durkheim entende estar fundada na solidariedade orgânica que pressupõe diferenciação dos indivíduos, liberdade de pensamento e dá lugar a uma nova sociabilidade com regras de conduta menos determinadas, maior reflexão e articulação dos indivíduos a partir de sua diferenciação.

Outra coisa que eu vejo que consegui muito, é essa liberdade dentro da comunidade, minha, pessoal - Eu me sentir livre com elas. Eu me sentir, assim, à vontade, de chegar e partilhar uma experiência minha, algo que eu fiz. Estou conquistando isso. Não consegui conquistar tudo. Em muitos momentos eu me sinto bastante sozinha, até pelo que vivencio na faculdade (Ana).

Então nas nossas reuniões de comunidade a gente está voltando sempre de novo para isso, para o que a gente está precisando, para que se tenha um bom relacionamento. Para que sejamos criadoras de comunhão primeiro entre nós, que lá fora é fácil. O problema é dentro da vida de comunidade (Ester).

A questão da comunidade como conquista, como vivência que pede esforço, decorre da emergência dos membros enquanto sujeitos. Para Ceci, depois que seu grupo passou por uma desintegração da comunidade - cada uma por si -, estão diante de uma encruzilhada entre levar em conta a pessoa em todo seu ser e integridade e, ao mesmo tempo, responder ao comunitário. Para isso, estão fazendo um trabalho para que cada pessoa se encontre consigo mesma, descubra-se em profundidade, com suas potencialidades e disposições. Ela acredita que isso tinha sido deixado de lado para responder à demanda da pastoral, da comunidade ou até para ser uma heroína diante de situações sociais. Segundo a avaliação que tem no momento, a pessoa que se descobre tem uma harmonia em relação a si mesma e aos outros, o que *“Traz uma vantagem muito grande para ela e para a comunidade”*. No longo relato feito sobre essa situação, vemos o empenho do grupo em tornar livres seus membros e, a partir daí,

enfrentar o desafio para que o grupo e seus projetos se recomponham de acordo com os membros agora preparados para serem livres, intervir, apresentar-se em sua diferença, potencialidades e disposições para construir a comunidade e seus projetos, a partir do significado que os membros atribuem a isso e o preço que estão dispostos a pagar.

Refletindo sobre a desarticulação da vida comunitária nos Estados Unidos, nas últimas décadas, Harmer acredita que a desconstrução da comunidade tradicional é possibilidade de avançar para um novo estágio de comunidade, não mais aquele automático, baseado no acidente, mas sobre a escolha consciente de criar relações que honrem os valores de cada membro e fortaleçam cada membro. A comunidade torna-se assim intencional, escolhida como um bem em vista de um propósito (1998:424).

Bauman questiona a busca de comunidade presente na sociedade de hoje, que tende a se fechar sobre si mesma, em busca de segurança. No seu livro, *Comunidade, a busca por segurança no mundo atual*, traça um percurso da perda da comunidade tradicional na modernidade até a situação atual. Para ele, a comunidade do tipo 'natural', subentendida não sobrevive "...ao momento em que o entendimento se torna consciente". De agora em diante toda unidade ou todo acordo deve ser construído, alcançado mediante uma "...tortuosa argumentação e persuasão e em competição com um número indefinido de outras potencialidades". E uma vez alcançado o consenso, pede ser constantemente renovado pela reflexão, contestação e discussão. Tratar-se-á de uma comunidade frágil e vulnerável, precisando de constante vigilância e esforço. Além do convívio a comunidade torna-se lugar de confronto, discussão e briga (2003:17-19).

Uma das entrevistadas, que vive a experiência de comunidade como algo de muito valor e construído com muito empenho e onde as pessoas procuram de fato ser livres, ser elas mesmas, conta circunstâncias no sentido apontado acima: diante das dificuldades ou crises que acontecem, "*Para não ficar se criticando, a gente procura refletir*". Dado o caminho ou percurso que cada uma tem, sempre podem acontecer situações onde as pessoas entram em crise, "*Trocam de serviço e não se acertam*"; ou o caso de pessoas difíceis que ficam doentes e não querem ninguém por perto. "*Dizer que tem isso na comunidade é duro, é triste, vamos dizer. (...) Eu sempre vejo que isso aí é o nosso testemunho de grupo. É muito mais importante do que brilhar. É o que a gente pode fazer* (Amélia). Em outro momento, fala também de "*Briga e briga feia*". Tudo isso é sentido e assumido como fazendo parte, como direito de expressar o que cada uma pensa e sente, sem o qual não haveria liberdade entre elas.

O valor da comunidade para Ester está no empenho que as irmãs fazem no dia-a-dia para viver os valores a que se propõem; muito passa pela escuta e respeito mútuos. Ela se sente mal se não consegue viver assim. Seu desejo é viver comunitariamente, como uma família, conviver com pessoas que ela não escolheu. Este sentido de construção de uma vida comum no dia a dia perpassa as entrevistas. Agnes o expressa assim: *“Cada irmã tem um perfil, tem limites e a gente procura na vida comunitária estar respeitando, acolhendo cada uma como ela é, como ela pode contribuir, valorizar cada uma”*; o que requer flexibilidade, respeito e acolhida.

A comunidade formada por indivíduos que procuram seu espaço de autonomia aparece assim como construção e intencionalidade, sempre de novo retomada, avaliada, corrigida e adaptada, o que se dá também em resposta a valores religiosos em que o grupo acredita. O exercício de respeitar cada uma com seus limites, suas necessidades, sua diversidade e seus valores, de um lado, e a busca de responder a ideais em que o grupo acredita, cria uma dinâmica de tensão e complementaridade que dá uma direção ao grupo e permite alcançar níveis de sociabilidade, que exigem uma ascética e, ao mesmo tempo empoderam o grupo e cada um de seus membros.

Questão das diferenças

Entre as dificuldades apontadas estão as diferenças de gerações: *“Existem aquelas que são mais lançadas e aquelas que gostam de algo mais estruturado. O pessoal dos 50 gosta de algo mais tranqüilo”* (Rosa). Outra mora na mesma comunidade com jovens e irmãs com 70 e mais anos e aí ela expressa: *“As irmãs com mais idade, mais experiência de vida, elas tiveram uma outra formação e às vezes elas não aceitam a formação de hoje. Isso cria dificuldade”* (Ester).

As mais jovens expressam sua vivência em relação a formar parte de comunidades com pessoas de mais idade de seguinte forma:

Às vezes eu chego aqui e até gostaria de falar, mas eu vejo que os interesses, as preocupações são outras, a cabeça, as idéias são outras. Elas têm a idade da minha mãe. Não é que isso não seja bom, que a gente tem que aprender, mas eu sinto essa necessidade de ter alguém por quem eu possa ser mais compreendida; uma pessoa que tem as mesmas inquietações e dúvidas que eu tenho, sonhos, tudo mais. A faculdade, isso me ajudou muito porque nos temos um grupo da mesma idade. De certa

forma, tenho que admitir que lá eles supriram essa minha necessidade (Ana).

Eu acredito que há essa acolhida do novo, do jovem, das outras idéias, da nova geração. Mas também não deixa de haver dificuldades, porque é uma outra mentalidade, outro pensamento. A gente escuta as irmãs falarem de como era, de como foi quando elas entraram, as dificuldades que tiveram. Interessante perceber que as nossas dificuldades foram grandes, mas foram outras. (...) Então essa é a busca de integrar e assumir. Se eu assumi a VR, a VR tem isso. Também esse respeito com aquelas que chegaram primeiro, com aquelas que ajudaram a formar as primeiras comunidades, as primeiras irmãs. Então essa busca desse respeito mútuo, essa complementaridade, esse respeito com o diferente. Diferente na idade, diferente no pensamento. Mas há essa busca (Salete).

Ao mesmo tempo em que há o respeito e a compreensão, as mais jovens entre as entrevistadas, fazem alusão a essa dificuldade. Outras se referem à diferença de mentalidade mais aberta ou fechada. No caso de Agnes, essas diferenças não passam tanto pela idade, pois há irmãs jovens que têm mentalidade fechada e há idosas que têm mentalidade aberta. O mesmo é observado por outras entrevistadas. Diferenças de visão e de cultura também foram citadas; em torno dessas, com freqüência, se formam grupos na província.

Para Dillon, diferenças e pluralidade fazem parte de uma sociedade democrática (1999:16). Discordar umas das outras não é obstáculo para a construção da comunidade humana; o obstáculo é fazer da verdade própria, a única realmente válida como reconhece Bauman (2004:178). Em outra ocasião, este autor também comenta que a demanda por igualdade e por reconhecimento não significa que todos os valores sejam iguais ou que todas as diferenças mereçam ser cultivadas pelo fato de serem diferenças. Tratar-se-ia mais do direito à participação e interação social em condições de igualdade, o que implica responsabilização, comprometimento mútuo, diálogo significativo que podem levar a ampliar o estreitamento da comunidade e trazer avanço na ética (2003:73).

A manifestação das diferenças, ou a consciência delas aparece como uma das dificuldades, uma fonte de tensão e motivo de empenho para viver a comunidade procurada, mas também se referem aos dons que cada uma tem e sem dúvida enriquecem o grupo. As diferenças são reconhecidas e respeitadas, diferente do que acontecia na VR pré-conciliar, quando prevalecia a uniformidade. Para que a pluralidade e as diferenças sejam possíveis na comunidade é preciso que trabalhem relacionadas entre si e com os sentidos de identidade do grupo. Esses sentidos comuns, na linguagem de Durkheim, podem ser as representações coletivas, as quais contêm a fé comum, os ideais e valores responsáveis pela unidade moral. Na leitura de Cladis, essa fé comum não significa uniformidade, mas permite a pluralidade e

até o conflito dentro dos mesmos conteúdos (1992:124-125). Compreendidas desta forma, as diferenças não só colocam exigências para o grupo mas, podem ser também uma fonte de mudança que enriquece; podem representar um avanço na inclusão mediante a qual as pessoas encontrem maior reconhecimento e afirmação.

Viver em comunidade, em meio a uma sociedade onde prevalece o individualismo, as divisões e a violência e trabalhar para criar relações e acolher as diferenças com suas limitações e seus dons, é parte também do sentido que algumas das entrevistas colocam, mesmo se visto como dificuldade e causa de conflito.

Diferenças de classe ou quanto à cor não são percebidas⁹⁴. Uma se referiu às diferenças na valorização das capacidades das pessoas, umas encontrariam mais reconhecimento que outras. A mesma entrevistada, contudo, diz ser difícil afirmar isso, pois o problema também pode estar na indisposição da outra parte. Maria disse não ter conhecido diferenças de classe na sua congregação. As diferenças se dão em função das capacidades, habilidades e disposições das pessoas. Quem tem capacidade tem a oportunidade de estudar ou se preparar de acordo.

Cecília, uma jovem fora do perfil aqui estudado queixa-se de tratamentos diferentes entre as pessoas. Ela disse não ter os mesmos direitos que outras quanto ao tempo disponível de estudo, com o que discorda. No conjunto da entrevista é possível perceber que, nessa congregação de fato, faltam abertura e diálogo entre os membros, e como ela disse, as decisões ficam para um grupo restrito.

Hoje parecem apagar-se da vida destas congregações distinções que outrora estabeleciam as posições nos espaços de trabalho e formação principalmente. Permanecem, contudo as feridas do passado. Os depoimentos sobre esta situação foram colocados por congregações fora do perfil deste estudo. Elas se referem ao passado, quando havia duas classes de irmãs, as conversas e as de coro⁹⁵. Ou as que se dedicavam aos serviços domésticos e as professoras. *“Tinha aquela divisão entre as professoras e as outras que ficavam cuidando de alunos ou fazendo a comida, limpando as salas.(...) Então ainda existem sinais. Nós temos irmãs que vêm ainda machucadas com isso”* (Vilma). O malestar que aparece em vários momentos é revelador da consciência que as pessoas estão tendo, o espaço que em meio ao vazio institucional se abre para as pessoas amargarem seu destino, suas vivências,

⁹⁴ Acreditamos, com tudo, que diferenças decorrentes da cor estejam presentes na VR como na sociedade em geral. Para poder afirmar algo nesse sentido precisaria de um estudo mas específico a este respeito.

⁹⁵ Este conflito gerado pelas diferenças de classe entre as irmãs tende a desaparecer nos anos que seguem o Concílio Vaticano II. Mas ainda persistem marcas com maior ou menor intensidade em muitas congregações enraizadas no Brasil nos séculos XIX e primeiras décadas do século XX ou fundadas no mesmo período no Brasil.

olhar seu passado à luz de outro tempo, o que o presente lhes permite, o que deixa o passado exposto, desvendado. Deixa a nu, um passado, agora visto à luz do presente como amargo. Nesta situação se fala de curar feridas.

Outro conflito nestas congregações, em parte superado, deu-se entre as que foram para a inserção nos meios populares e as que permaneceram trabalhando nas obras. Todas se esforçam hoje e procuram meios para sanar esse tipo de feridas. Devido à trajetória mais recente no Brasil, não encontramos conflitos deste tipo nas congregações estudadas como aconteceram em outras: *“Teve uma época, acho que ainda estava entrando na congregação, que havia um conflito grande com quem era de colégio e com quem era de inserção. Hoje já não percebo esse conflito. Acho que a gente caminhou bastante, crescemos bastante”* (Mônica)⁹⁶.

Conflitos como parte da comunidade

Limitações do dia-a-dia, diferentes maneiras de pensar, momentos de crise que as pessoas passam, diferenças culturais, de história de vida e de temperamento e apegos à rotina dão lugar a conflitos. Os motivos apontados se referem mais a problemas de convivência do dia-a-dia como ciúmes e competição, mesmo existindo laços que unem: *Mas também há competitividade, há dificuldades às vezes com as amigadas; ou, por exemplo, uma brilha mais e a gente gostaria de brilhar* (Amélia). Há dificuldade de algumas morar com outras: *“A gente percebe isso quando tem que transferir algum membro e se diz, - não, com aquela lá não me dou”* (Ester). Algumas se referiram ao conflito de poder entre lideranças: *“Temos conflitos sim. Faz parte de todo ser humano. Muitas vezes não é falado, mas eu tive um conflito bem claro”* (Mônica). Todas reconhecem que são situações humanas que podem acontecer em qualquer congregação: *“Eu acredito que em toda congregação, onde tem gente isso acontece”* (Ester), ou grupo humano: *“Porém o que eu sinto na minha província não existem conflitos além daquilo que as pessoas enfrentam na vida”* (Célia).

Em âmbito mais amplo de província aparecem grupos com tendências diferentes que se unem para defender suas propostas. Esses subgrupos, são conhecidos e identificados e não chegam a causar divisão porque todas se sentem unidas na causa comum.

⁹⁶ Uma descrição mais ampla de como se deu este conflito em congregações onde uma parte dos membros foi para a inserção nos meios populares e outra continuou trabalhando nas obras da congregação – escolas e hospitais principalmente – encontra-se em meu trabalho (1999:177-179).

Além de tensões e dificuldades, a presença do conflito é identificada, nomeada e vista como fazendo parte do processo junto com o diálogo e a busca de consenso. Está legitimado por motivos vários que podem ser humanos, de mentalidades, de gerações, de interesses ou de projeto.

Ceci mostrou preocupação de como fazer para que as estruturas de vida respeitem as pessoas e, reciprocamente, as pessoas atendam ao carisma comum. Nas outras entrevistas, o foco dos conflitos é colocado nos problemas pessoais:

Como digo, o processo que estamos fazendo não é de agora, já faz muitos anos. Nós tínhamos muitas coisas para sermos pessoas realizadas porque somos pequenas comunidades todas de quatro o máximo cinco pessoas. Então poderíamos, sei lá. Temos bastante abertura, nos comunicamos muito, nos conhecemos – talvez porque nos conhecemos demais – (ri) ou conhecemos as fraquezas mais que os valores. Mas um dos problemas mais sérios é o problema de relacionamento, sim. E eu não diria que é de gerações, mas de pessoas. Eu não diria que é: - ah! porque aquela é mais velha, não. São conflitos pessoais não resolvidos e depois, são nossas próprias fraquezas (Marta).

Pequenos problemas podem ser vistos como pessoais, devido a personalidades difíceis, a problemas não resolvidos e a transferência para as pessoas que têm poder:

Acredito que (o conflito) é problema pessoal (ri). Com certeza. A dificuldade da gente, ao nível de formação pessoal, de se aceitar. E aí eu coloco a dificuldade de todo mundo. De repente a minha dificuldade bate com a tua e a tua com a da outra. De repente têm um pouco dificuldade de assumir os próprios limites, de assumir os próprios dons. E vejo que é o grande motivo dos conflitos. Alguma coisa que eu não gosto, que não está bem trabalhada em mim, eu vejo em você e aí eu não assumo que está em mim e ataco em você. Isso em todos os níveis. Aí entra a responsabilidade de todo mundo, minha e da outra. Acredito que essa dificuldade que a gente tem de acolher o diferente, de acolher o outro. Que o outro também tem valor e o outro tem seu jeito. A gente tem a tendência muito forte de achar que o outro tem que ser como eu quero. De repente a vida comunitária não é isso. Não vejo o conflito como causado pelas estruturas, mas decorrente das limitações humanas, como tendo causa interna de cada uma, da vivência humana da proposta (Isabel).

Para Salete também, os conflitos acontecem por problemas pessoais e porque falta uma escuta mais profunda da outra. Falta de tempo pelas muitas ocupações faz com que as pessoas não se comuniquem bem com outras e isso pode dar lugar ao sentimento de não ser bem acolhida ou preterida. Para Ana falta trato fino principalmente por parte de quem ocupa um lugar de liderança. Elena, que apenas está iniciando seu processo de vida religiosa e já

morou numa comunidade onde tinha problemas, pensa que na comunidade pequena se torna muito mais fácil, porque são poucas para falar, escutar, divergir e discutir.

Zajac levanta uma série de outras circunstâncias que podem estar presentes nas comunidades religiosas tais como a presença de pessoas que exigem muito das outras e tornam a vida comunitária um peso. Isto pode acontecer quando há muita preocupação com interesses próprios; também quando se arrastam problemas não trabalhados ou assumidos e falta abertura e honestidade. Nesses casos, a vida comunitária é difícil. Cita também o caso de agendas carregadas de atividades, a priorização da convivência fora da comunidade, o não se sentir reconhecida em seus dons e capacidades. Um dos maiores obstáculos é a dificuldade para manter confidências. Isso causa uma desconfiança e leva pessoas ao isolamento (2002:392).

O relatório da oficina sobre a vida comunitária da assembléia da CRB-SP, na qual participei como observante, apresenta vários aspectos positivos na vida das comunidades que vem ao encontro do que já está sendo apresentado ao longo deste trabalho como: Pese as dificuldades há germes de esperança; as comunidades como lugar de curar feridas, de perdão, de valorização, diálogo, partilha e realização de valores que condizem com os colhidos nas entrevistas. Referentes às dificuldades, percebe-se um peso maior de situações conflitivas. Algumas destas manifestações falam de interpretação errada da autonomia; discriminação; tendência a excluir o diferente; comunidades que não aceitam novos membros ou pessoas consideradas difíceis; acento no individual; falta de transparência, entre outros problemas apontados. São levantados também problemas pessoais como: consumismo, acomodação, busca de promoção, retenção de salários, inconsistência, jovens inseguros como consequência da falta de estrutura familiar, e assim por diante (CRB,2004:20-21).

Estas situações expressam o momento de crise vivido na VR referente às relações entre a busca de emancipação e as contradições institucionais e individuais. Como disse Bauman, todo ato de autoqualificação está sujeito a pressões contraditórias (2003:163). Este autor entende que não é possível conciliar liberdade e segurança sem atrito, e atrito considerável; são qualidades ao mesmo tempo complementares e incompatíveis; o conflito e a conciliação entre a segurança e a liberdade sempre estiveram presentes no curso da história e nunca se encontrou solução perfeita para elas (2003:24).

Na saída da homogeneidade e da formalidade externas acontece que *“Ninguém tem afinidade com todo mundo. Mas a gente tem obrigação nesse sentido”*. Tornar-se indivíduo pressupõe que as diferenças apareçam, uma espécie de fragmentação que nem sempre pode ser integrada como seria de esperar numa instituição tradicional. O reconhecimento e acolhida

do conflito indicam uma tomada de consciência, superação do silêncio e coragem de sair da passividade ou omissão, de ser sujeito responsável e co-responsável, de luta para se expressar enquanto mulher com poder e capacidade de fala. Os conflitos mostram também a vitalidade dos processos de mudança que acontecem em congregações que foram moldadas pela VR tradicional. Já, nas congregações fundadas recentemente, adaptadas à corrente de espiritualidade emocional e estruturadas de maneira mais hierárquica, os conflitos não aparecem⁹⁷.

Comunidade pelo diálogo, o perdão e a promessa

Diferenças, como as relatadas acima, podem ser causa de fragmentação e tensão, trazem insegurança e instabilidade no grupo. Ao mesmo tempo, há o desejo de viver relações satisfatórias, transparentes, integradas com os ideais que buscam. As congregações fazem um intenso investimento para reagir à uniformidade própria do passado, persistente no presente e para acolher as diferenças, enquanto tentam equilíbrio em meio ao desafio que supõe. Para Dillon, tal procedimento só pode acontecer mediante processos que permitam as diferenças se expressarem e se integrarem na conversa contínua cujos resultados negociados não silenciam diferenças (1999:16).

Para Durkheim, as diferenças não representam um antagonismo essencial, mesmo se causam dificuldades (Cladis,1992:125-126). Sua teoria procurava o consenso opondo-se ao pensamento da “guerra de todos contra todos” de Hobbes e procurava a recriação da sociedade humana mediante a participação dos indivíduos em assembleia, quando se constituía um espírito comum (Giddens,1998:121), que permitisse, no limite, a plenitude da realização pessoal e a plenitude da participação na comunidade; nessa compreensão não há espaço para a liberdade no sentido de ser “senhora de si mesma” (Cohn,1997:6). O respeito e o reconhecimento da legítima diversidade e necessidade individual pressupõem que os sujeitos revelem suas diferenças e que, para isso encontrem o espaço na comunidade. No diálogo, os méritos e deméritos das diferenças podem ser discutidos e acordados sob o chão da realidade e da experiência.

⁹⁷ Como já foi comentado, congregações com este perfil não foram entrevistadas, mas, em várias oportunidades, pude observar o comportamento uniforme do grupo e o controle da autoridade. Também ao procurar conseguir alguma entrevista com um membro destas congregações, não foi possível, pois tudo tem que passar pela autoridade máxima. Um dos grupos explicou que não concedem esse tipo de entrevista porque já houve experiências negativas.

Quase todas as entrevistadas fazem referência à dificuldade nas relações e a conflitos vividos em alguma comunidade. O propósito e a busca de liberdade, de acolhida das diferenças não poupa da luta nas situações concretas. Mesmo com o empenho, nos melhores casos, para que cada uma seja valorizada, respeitada, tenha seu espaço individual, sua profissão, seu salário, e não seja dependente de ninguém, as dificuldades não faltam. Uma das entrevistadas, após relatar um conflito concluiu:

Essa coisa dos conflitos pede maturidade, conversar, buscar saídas juntas. Se a gente for segurar o jeito de cada uma ser a gente não chega em lugar nenhum. Conflitos existem e a gente tem que ser muito mulher para colocar as cartas na mesa e conversar sobre o que está acontecendo (Mônica).

Os processos para favorecer diálogo, encontro, reflexão e lidar com conflitos e diferenças também são relatados nos depoimentos, como exercícios que precisam ser sempre retomados. Um deles é o do conhecimento mútuo:

Na comunidade, tratamos de nos conhecer primeiro porque quando mudam as pessoas de uma comunidade, quando chega uma nova, pode entrar em confronto, pois o que é normal para uma não é para outra; mudam os costumes; as coisas significam uma coisa para uma, outra para outra. Então começamos por nos conhecer e ver juntas, na realidade que estamos, como é melhor fazer (Joana).

Outra expressa a clara consciência de que, enquanto seres humanos, há diferença e há conflitos, essa é a realidade; sendo assim, é preciso desenvolver a capacidade para trabalhar com os conflitos e resolvê-los. Exemplifica com situações do dia-a-dia da convivência humana, como ciúme ou sentimento de superioridade. Cada caso pede um trabalho para a pessoa entrar em contato com sua realidade e aprender a entrar no jogo das relações. A capacidade para viver juntas requer um trabalho constante além de desenvolver as habilidades necessárias para adquirir maior maturidade, integrar-se como pessoa e com o grupo. Essas capacidades têm que ser adquiridas mediante um processo educativo de formação e de vida. E conclui a conversa afirmando que *“Esse viver juntas não é uma coisa dada, é coisa adquirida pelo trabalho”* (Maria).

Markham também afirma que, para poder trabalhar com as diferenças e engajar-se na promoção da comunidade que reconhece a dignidade de cada pessoa, é preciso habilidade para lidar com os conflitos, normais nas relações humanas e parte da construção das mesmas. Disse que a atitude mais freqüente é fugir deles ou defender-se diante deles. Aconselha olhar

deliberadamente para eles e fazer o esforço de estabelecer uma relação pelo diálogo. Conversa e diálogo para estabelecer o sentido contemporâneo de uma identidade comum, não importando as divergências que possa haver, têm uma importância crítica e não podem ser deixadas de lado na esperança que as coisas se resolvam ou as diferenças desapareçam por si (1998:38). Já, a atitude de viver e deixar viver, parece reduzir a tensão e os conflitos na VR, mas não dá espaço para um diálogo que estimule e permita avançar nas relações (Cerulo,2002:274). Nesse sentido se expressa Salete: *“Aí é que está a beleza porque no diferente acaba percebendo a beleza da outra, a gente se perdoa, se reconhece como pessoa limitada. E isso que deve nos unir de verdade* (Salete). Zajac, falando das relações de um grupo estudado por ela, ilustra com um depoimento de Elaine: *“Um grupo de mulheres pode ser realmente lindo e poderoso ou pode ser terrível dependendo de como tratam as questões das relações interpessoais. A chave, em sua experiência, é manter a comunicação umas com as outras e não as queixas* (2002:380).

Para ilustrar a necessidade de comunicação, Bauman apresenta a imagem da *ágora*, espaço de comunicação entre o público e o privado que tinha o papel crucial de manter a cidade autônoma apoiada na autonomia de seus membros. *“A ágora é um território de constante tensão e luta, tanto quanto espaço de diálogo, cooperação e compromisso”* (2000:93) e o que torna a liberdade individual digna de luta é o discurso do bem comum (2000:113).

A necessidade de comunicação e diálogo, acordo de dar e receber, estar aberta às outras, procurar entendê-las, facilitar a comunicação com seus desentendimentos, desacordos e cooperações, está presente em todas as entrevistas. Joana sente que há um bom diálogo entre elas:

Não aquele diálogo formal, mas aquele diálogo que a gente se encontra no corredor e olha e pergunta aconteceu tal coisa. Na mesa também a gente conversa bastante nas refeições. Então, isso daí ajuda e ajuda bastante, facilita e como dizia humaniza bastante a vida comunitária. Sinto que nos ajuda muito porque é uma co-responsabilidade. A gente percebe que nos complementamos umas às outras.

O diálogo é visto como uma possível saída, mas para Foucault a razão não é caminho para estabelecer relações mais igualitárias por estar contaminada pelo poder como ação sobre os outros (1995:245). O desejo manifestado por uma das jovens entrevistadas faz ecoar algo deste pensamento. Ela reivindica um maior espaço para cada irmã, de ser escutada mais profundamente. *“Não sei de que forma, mas talvez sabendo ler para além de suas palavras*

que não parecem sempre fáceis; para talvez impor menos ou menos solapadamente e poder estar mais inteiramente” (Ana). Nem sempre as pessoas conseguem expressar seus desejos, escolhas.

Jung vê a ação comunicativa de Habermas como um instrumento importante para chegar ao consenso pelo falar e ouvir (1987:78). Para ela, não obstante, é impossível alcançar um ponto de vista imparcial capaz de atingir todas as expectativas e chegar ao consenso objetivo e completo. Isso pressuporia abstrair desejos e motivos. Aspectos corporais, afetivos também são formas importantes de comunicação não verbal para chegar ao entendimento (1987:79). Além do mais, lembra o discurso de Julia Kristeva, considerado por ela como uma concepção que supera a ética comunicativa. Esta autora entende que a necessidade de amar e ser amada perpassa mais as relações do que a necessidade de alcançar consenso e uma visão partilhada de vida como pressupõe a ação comunicativa (1987:82).

Ser capazes de linguagem e de ação ainda não é uma capacidade apropriada por muitas religiosas, apesar do exercício que vem fazendo. Falar abertamente quando há confiança, expor-se quando possível, confidencialidade, ser honestas umas com as outras e partilhar seus valores profundos é o desejado, mas não parece ser a realidade de todas as irmãs dos grupos estudados – *“Transparência é muito difícil. Mas eu acredito que no geral há uma busca muito grande. Porque nós somos humanas e somos limitadas”* (Claudia). As estruturas institucionais, em que pese todo o esforço, ainda estariam contaminadas pelo poder como entende Foucault? É possível entender que haja as que não participam, as que se calam, pois tradicionalmente foram educadas para não falar, não ter vontade própria. E, como se pergunta Jung, alcançar o consenso está no centro de interesses de todas as religiosas das congregações estudadas? Abordar a questão com maior profundidade pediria outro tipo de pesquisa com todos os membros de uma congregação. Acreditamos, entretanto, que a necessidade de amar e ser amada, num mundo onde faltam laços que dêem segurança pode ser um motivo central urdindo relações.

Outra prática presente nas congregações é a do perdão. Quase todas as entrevistadas relatam momentos estabelecidos na comunidade para avaliar as relações e expressar o pedido de perdão recíproco. Esses momentos podem acontecer junto com tempos de oração e silêncio durante os quais, cada uma se olha a si mesma:

Normalmente nas comunidades se faz assim. Tem os retiros mensais e depois dos retiros aí se faz esse momento da avaliação da comunidade. Agora, aqui, na casa provincial, às vezes, pelo menos da minha parte, a irmã chama se precisa conversar, se precisa falar alguma coisa, ou se alguma coisa percebe que não está caminhando bem, ou percebe, às

vezes, que tem alguma dificuldade, então tem esse diálogo. Nem sempre é fácil, que eu acredito que é até normal, mas a gente tem essa conversa. Depois a gente vê o que é meu e o que é dela, o que é nosso, o que a gente pode melhorar; o que às vezes foi mal interpretado como eu disse. Às vezes a dificuldade maior, aí eu me coloco; é essa escuta em profundidade. Às vezes a correria é tão grande que a gente não escuta. Está fazendo um serviço e está ouvindo, mas não escutando em profundidade e por aí pecamos na comunicação. Mas assim, acredito que há uma busca, um aprendizado de um diálogo maior (Salette).

As práticas referidas no depoimento estão presentes de diferentes formas, em quase todos os grupos. O perdoar e ser perdoada é parte das relações estabelecidas entre iguais no espaço da comunidade. Não é um pedido individual de perdão dirigido a um ser superior, externo ao grupo. Trata-se de uma expor à outra seus limites ou pecados na construção da vida em comum.

Para Arendt, no espaço onde todos têm a mesma capacidade de agir, o perdão e a promessa são como dois preceitos que fazem a vida prosseguir e a soberania de um grupo acontecer. Usamos aqui de maneira aproximativa o perdão e a promessa como entendidos por esta autora⁹⁸. “A disposição de perdoar e ser perdoado, de fazer promessas e cumpri-las” permite neutralizar os riscos da ação. O perdão é o que permite as relações serem recompostas sempre de novo. Pelo perdão as pessoas se sentem liberadas e podem continuar o processo de sua vida. Sem o perdão, a capacidade de agir “ficaria limitada a um ato do qual jamais nos recuperaríamos, seríamos vítimas de suas conseqüências”. O dever de perdoar deriva do fato de que “Não sabem o que fazem”; a necessidade de perdoar no cotidiano, por sua vez, da afirmação “Se ele pecar sete vezes no dia contra ti, e sete vezes no dia te vier buscar, dizendo: pesa-me, perdoa-lhe” (Lc.17:3-4). Esse dever de perdoar é uma necessidade cotidiana decorrente das relações sempre novas que surgem do agir comum.

Mesmo que estes grupos tenham laços estabelecidos institucionalmente, podemos ver que as relações construídas de maneira significativa e participativa dentro de limites, é o que os une de fato. Nesse sentido, também podemos falar de maneira aproximativa da promessa. Dada a “inconfiabilidade fundamental dos homens”, a promessa obriga e, sem ela, nos enrolaríamos nas contradições e equívocos humanos e seríamos incapazes de manter a identidade. A promessa torna-se a força que mantém unidas as pessoas que por sua vez gera a

⁹⁸ Arendt entende que o descobridor do papel do perdão no que se refere aos negócios humanos foi Jesus de Nazaré. Mesmo tendo sido enunciado num contexto e linguagem religiosa não é motivo para não levá-lo a sério num sentido estritamente secular. Os ensinamentos de Jesus “decorrem de experiências da pequena e coesa comunidade de seus seguidores”. No sentido inverso, cremos também poder usar estas categorias agora aplicadas ao espaço da política constituído pelo discurso e agir comum ao pequeno mundo da política da comunidade, ou às “experiências da pequena e coesa comunidade” que estas religiosas tentam construir.

soberania de um grupo de pessoas que se mantém unidas por um propósito acordado entre elas e em virtude do qual a promessa tem o poder de obrigar.

Perdão e promessa são os únicos preceitos morais que não são aplicados de fora mas brotam do “desejo de conviver com outros na modalidade da ação e do discurso” e são, assim, mecanismos de controle embutidos na própria faculdade de iniciar processos novos e intermináveis” (Arendt,1995:249-259).

De fato, promessas são constantemente renovadas, numa linguagem religiosa, referidas à experiência concreta do dia a dia. Com a promessa se expressa o empenho e o desejo de avançar para uma comunicação mais profunda, para um maior respeito pelo “jeito” de cada uma; expressa-se o desejo de alcançar um equilíbrio para que cada pessoa possa se expressar, ser ela e viver sua liberdade com responsabilidade e, ao mesmo tempo voltada para o bem da comunidade. Desta maneira se torna possível a liberdade individual. Como a utopia expressada por Bauman, que os membros possam reconhecer “sua autonomia junto com os laços de solidariedade que os unem” e que a comunidade possa tornar segura a liberdade (2000:159). Um dos desejos mais presentes é de uma VR mais humana, capaz de acolher a liberdade dos indivíduos com suas contradições. como equilibrar então o esforço para construir comunidade de indivíduos, com as exigências próprias da VR e o desejo desta ser, ao mesmo tempo, mais humana? Qual o conteúdo concreto dessa expressão?

Claro que ainda têm muitas coisas que a gente tem que avançar, tem que continuar crescendo, principalmente no nível das relações umas com as outras, mesmo em nível de comunidade, de ir nos trabalhando para sermos entre nós mais fraternas, mais amigas, mais irmãs umas das outras, eu vejo isso como necessário, principalmente estando responsável por uma comunidade (Ester).

Os ideais sonhados pressupõem pessoas maduras e capazes de comunicação. A VR destas congregações poderá avançar para estas metas? O que está ao alcance das congregações é buscar oferecer as condições para preparar seus membros para serem sujeitos de fato, uma vez que a comunidade é formada pelas relações. Isto é o que pode ser observado. Um grande investimento, assim como a transformação dos sentidos da comunidade está em andamento. Estamos diante de uma comunidade que é antes de tudo relacional, relações em rede entre os membros, entre os grupos de comunidades e com grupos fora da comunidade. Daí surge também a necessidade de estar preparando os membros para viver nessa rede de relações. Enquanto a comunidade passa a ocupar uma maior centralidade na vida das

congregações, ela também está aberta para outras relações, ela não se auto-sustenta, não preenche todas as necessidades.

Vemos cair cada vez mais as estruturas que obedecem às normas pré-fixadas para ceder lugar a formas adaptadas que respeitem as necessidades dos membros enquanto estes procuram um equilíbrio com as necessidades comuns ao grupo.

A exposição à mudanças constantes com a insegurança que causa e o constante empenho para se manter têm a experiência da fé na concretude da vida como uma de suas dimensões. Nesse movimento, a VR, como talvez em nenhum outro tempo, está empenhada em recompor suas relações ecoando, de alguma maneira o que Bauman afirma: “em nenhum outro tempo houve uma aguda procura por humanidade comum e a prática que a segue tem sido tão imperativa e urgente como agora” (2003:26).

Capítulo 6

ESPIRITUALIDADE E MEMÓRIA NA CONSTRUÇÃO DO SER INDIVIDUAL E COLETIVO

Neste capítulo será tratada a dimensão simbólica do processo de mudança da VR, levando em conta que o simbólico está profundamente entranhado nas dimensões de caráter organizacional já tratadas. Como observa Leger: “O religioso é uma dimensão transversal do fenômeno humano, que trabalha de forma ativa e latente, explícita e implícita, toda a espessura da realidade social, cultural e psicológica” (1999:19). Trata-se de olhar para a religião não em seu aspecto “essencial”, mas enquanto produto cultural e racional que orienta a ação e o sentido dos grupos estudados. Procura-se observar como a religião atua no processo de mudança no qual vivem as congregações religiosas na contemporaneidade; analisar algumas dinâmicas de como as congregações aqui estudadas interagem com as representações religiosas enquanto afirmam a individualidade de seus membros e constroem a vida em comum, ou seja, observar como o discurso religioso articula a relação indivíduo e comunidade.

Examinaremos aqui aspectos como o recurso à memória de suas origens, a vivência da espiritualidade e carisma, a partilha da vivência religiosa nos grupos, e, por fim, novos olhares que aparecem a partir da consciência da mulher nessa área. No olhar para a religião como movimento de integração e de mudança, serão utilizados o material coletado na pesquisa de campo e os referenciais teóricos já levantados, e outros que possam ajudar na compreensão do objeto.

Carisma e espiritualidade relidos hoje

O Concílio Vaticano II pede que as congregações se renovem e, para isso, voltem às fontes⁹⁹, entendendo a volta ao Evangelho e à experiência original que deu lugar à congregação, mas adaptando-as à mudança histórica. Como vimos, as congregações religiosas em geral, nas décadas que precedem a renovação conciliar, tendo colocado um forte acento em sua funcionalidade e legalidade, e se pautando por normas estritas e centralizadoras vindas do Vaticano, passaram a distinguir-se por suas vestes, costumes cotidianos e devoções privadas. Em suas origens, porém, dentro dos contextos e possibilidades de cada época, houve experiências religiosas que atribuíram um caráter original a cada congregação, uma experiência significativa feita pelo fundador, fundadora ou geração fundante. Esta experiência contém a dimensão de uma espiritualidade relacionada ao sentido, à experiência de fé e seu discurso expressa-se num carisma. Na compreensão interna à VR, denomina-se carisma fundacional¹⁰⁰, dom recebido para ser colocado a serviço.

Nas falas espontâneas colhidas ao longo das entrevistas, a referência ao carisma e à espiritualidade aparece indistintamente. Assim como as congregações consideram-se portadoras de um carisma, o mesmo acontece em relação à espiritualidade. Ambos, carisma e espiritualidade, formam parte da tradição, das fontes e da memória. O resgate dessa memória contida na espiritualidade e no carisma, com frequência, caminha junto. O que foi a espiritualidade e o carisma dos fundadores ou fundadoras tenta ser resgatado e relido como o carisma e a espiritualidade da congregação, a memória verdadeira. Ao longo dos últimos anos¹⁰¹, as congregações, em geral, fazem um grande investimento para resgatar as fontes em sua originalidade.

Publicações internas de algumas congregações sobre o desenvolvimento histórico de seu carisma e espiritualidade mostram como se perderam ou mudaram com o tempo os traços que indicavam os sentidos e motivações religiosas que moveram as primeiras gerações em seus empreendimentos. À medida que mudaram suas constituições¹⁰², na primeira metade do

98 A adequada renovação da vida religiosa compreende, ao mesmo tempo, um retorno constante às fontes de toda vida cristã e à primeira inspiração dos institutos e uma adaptação destes às mudanças dos tempos (Perfectae Caritatis 2).

99 Aqui se utiliza o termo carisma no sentido interno à VR, não como Weber o define “um dom que o objeto ou a pessoa possuem por natureza e que não pode ser alcançado com nada” (1984:328-329).

100 Desde o Concílio Vaticano II pede-se às congregações que voltem para suas fontes originais. Os empreendimentos de renovação das congregações procuram sempre de novo legitimar-se a partir de suas fontes. Na imersão nos meios populares, por exemplo, que rompia com muitas tradições e estruturas, muitas religiosas sentiram-se apoiadas nas intuições ou nas práticas que deram origem a suas congregações fundadas para atender os pobres. Este trabalho de voltar às fontes vem-se intensificando atualmente quando novas crises apareceram a partir dos anos 90.

101 Documento interno das congregações que regula sua vida, ação e organização.

século vinte, tendo que adaptá-las às prescrições vindas do Vaticano – principalmente a reforma do Direito Canônico em 1917 - esses documentos passaram a ter um acento marcadamente legal em detrimento de conteúdos expressando o sentido.

O Concílio Vaticano II convidou a VR a fazer mudanças doutrinárias e institucionais necessárias para a renovação que a história pedia. Nesse momento, a Igreja abre espaço para que seja re-trabalhada a tradição de maneira a poder ampliar os sentidos e as possibilidades das congregações religiosas no presente. Como parte desta mudança, a VR deveria abrir-se para estruturas mais democráticas, igualitárias e participativas, o que implica respeito pela dignidade da pessoa dentro de uma concepção moderna. O próprio Concílio oferece referências simbólicas para a transformação institucional em direção a esses valores.

O Vaticano II institucionalizou as fontes intelectuais e doutrinárias para uma agenda de emancipação fundamentada na discussão racional crítica. Afirmou os valores de igualdade, liberdade religiosa e diversidade; reconheceu a importância dos movimentos sociais para conseguir mudanças; enfatizou a cultura como produto humano e social; validou a legitimidade de diferentes instâncias interpretativas; afirmou explicitamente que os desentendimentos são para ser resolvidos pelo diálogo mais do que pela autoridade oficial; e defendeu uma compatibilidade entre valores igualitários e práticas institucionais (Dillon,1999:48)¹⁰³.

Esta tarefa representou e continua representando um grande esforço para as congregações que têm que fazer a passagem de uma organização e concepção de vida e sentido pré-modernos¹⁰⁴ para organizações e concepções modernas. Tornar significativa a VR dentro de concepções modernas que a história trouxe como irreversíveis, pede um novo começo, uma recriação. Mais ainda, dadas as constantes e rápidas mudanças que continuam no presente, não se trata mais de renovar-se, mas de estar em constante processo de renovação¹⁰⁵. É nesse sentido que o próprio Concílio Vaticano II pede à VR para voltar às

As constituições, segundo Weber, seriam o documento que cotidianiza o anúncio, nas religiões de convicção, quando ao profeta se juntam companheiros (sic) que se ligam a sua causa, formando uma sociabilização durável sob a forma de comunidade. “Em geral, a constituição de comunidades religiosas teve por efeito uma burocratização da religião, tornando-se esta em parte um negócio administrativo com regulamentos e diretrizes” (Freund,1987:140).

¹⁰³ Original em inglês. A tradução é minha.

¹⁰⁴ Sabemos como a Igreja Católica se manteve fechada à modernidade até este momento. A VR segue igualmente essa mesma orientação. Agora deve passar de seu isolamento do mundo “fuga mundis” para uma inserção no mundo; de ocupar um grau especial na hierarquia da santidade para ser igualada a todos os batizados. Rosado Nunes (1985) descreve este processo de mudança.

¹⁰⁵ Bauman expressa isso da sociedade em geral: “o trabalho enfadonho de construção da identidade parece interminável”. O trabalho de auto-identificação “parece antes uma série de novos começos guiados mais pela faculdade de esquecer que pela capacidade de aprender ou lembrar” (2000:28). Castells também vê como o contexto atual destituiu de significado as instituições baseadas nas ideologias tanto do liberalismo democrático

fontes, dialogar com seus símbolos e idéias de origem, a fim de responder às exigências presentes no mundo contemporâneo.

Enquanto instituição tradicional, a construção e reconstrução da VR, se dá mediante a fidelidade a uma tradição portadora do caráter absoluto da religião. “Como se o passado inaugurado pelo acontecimento histórico da fundação pudesse ser assumido em todos os momentos como uma totalidade de significados” (Leger, 2005:1). Observando os efeitos sociais que a memória religiosa tem para a vida dos grupos e dos indivíduos, Durkheim e logo, Halwachs, apontam para algo de eterno na religião. Na expressão de Leger, a continuidade que transcende a história “é atestada e manifestada no ato essencialmente religioso que consiste em fazer memória desse passado (anamnese) que dá sentido ao presente e contém o futuro” (2005:1). Para Castells o sentido se organiza em torno de uma identidade primária (uma identidade que estrutura as demais) auto-sustentável ao longo do tempo e do espaço (1999, II:23).

As instituições voltam ao passado para se manter vivas, mas, não é o passado que volta, porém, as respostas às necessidades do presente (Halwachs,1990:46). E como lembra Bauman a partir de Hannah Arendt e Paul Ricoeur:

É a narrativa histórica que extrai os ‘eventos’ da corrente da vida’ e os remodela, desordenada e verdadeiramente ‘noumênicos’ e contingentes, numa série significativa, pronta a ser interpretada, absorvida e memorizada. Arendt comparou o trabalho do historiador, que transforma a matéria-prima dos ‘meros acontecimentos’ numa história que pode ser contada, compreendida e contida, ao trabalho do poeta que transfigura ‘dor em lamento’ e ‘lamento em louvor’“(2000:167).

É com essa consciência que as entrevistadas referem-se ao trabalho que fazem hoje em torno da memória de seus fundadores ou fundadoras:

É viver o carisma como o fundador criou, como o fundador inspirou, mas com a cara de hoje. Na época do fundador era pedido para viver a espiritualidade de um jeito. O carisma de um jeito. Hoje é outro, o mundo pede para viver de outro jeito. Mas não pede que se viva outro carisma. Então é viver esse carisma, essa vida de espiritualidade com cara nova. Não é que mudou. O mundo que exige coisas novas. Da mesma maneira que você fazia antes, mas com a cara de hoje. Aí é que eu vejo o desafio. Mas a partir do momento que eu fiz essa opção eu tenho que seguir esse reino, ajudar na sua construção segundo a realidade de hoje (Ester).

quanto do socialismo e para sobreviver, as instituições “submetem-se a incessantes adaptações, estando sempre um passo atrás da nova sociedade” (1999-II:418).

Voltar às fontes, ao sentido primeiro, refundar seria a primeira coisa que eu faria. Deveria viver esse processo constantemente, tanto na vida pessoal, quanto das instituições. Esse refundar para mim tem essa dimensão de abrir para o futuro, estar atenta ao futuro, mas você resgatar o amor primeiro. O espírito que impulsionou. Eu acredito nisso (Isabel).

No relatório do grupo das Novas Gerações¹⁰⁶ aparecem expressões como: “é possível ir aos arquivos e perguntar a idosos ou idosas para perceber nessa história a força que moveu e é capaz de mover o momento que vivemos hoje” (CRB, no prelo). Todas as jovens de diferentes congregações são capazes de contar relatos edificantes das origens como algo presente em seu processo de identificação com o grupo congregacional ao qual pertencem. Ao expressar, porém, como isso move a ação do presente, as situações mudam, provocando reações diferentes de uma congregação para outra, de acordo à história e às estruturas que têm¹⁰⁷.

Aqui surge uma pergunta: poderíamos dizer que a mudança, no trabalho com a memória das origens da congregação, incorpora as demandas modernas de emancipação individual como participação, autonomia, liberdade, igualdade, ao mesmo tempo em que cria as condições de vida coletiva capazes de tornar possíveis essas mesmas demandas?

Carisma e espiritualidade como eixos de sentido

O fato de todas as congregações cultivarem com grande empenho a memória de suas origens fala da necessidade de buscar sentido e encontrar pontos de referência para sua ação e para orientar-se no presente, tanto em relação à organização do próprio grupo, como de sua ação para fora. O grande investimento visa a saída da crise em que as jogou o contexto de mudanças históricas e sociais, assim como o Concílio, em sua abertura para o mundo moderno. Um estudo de Wittberg (1994) mostra, amplamente, a perda de plausibilidade da VR diante da queda das estruturas, tanto ideológicas como de organização, que a sustentavam antes do Concílio. A VR ficou entregue a si mesma depois de uma longa tradição de atrelamento e dependência funcional em relação à hierarquia da Igreja. E, quanto maior for o desafio da mudança, com a correspondente crise que gera, mais intenso parece ser o empenho para cultivar a memória. É o que parece acontecer nesse movimento. Faz lembrar uma sentença do pensamento de Durkheim: “Uma sociedade não pode criar-se nem recriar-se sem

¹⁰⁶ Projeto da CRB referido no capítulo primeiro, pg. 46.

¹⁰⁷ Não analisaremos esses relatos por se referir a outros perfis de congregações que as estudadas aqui.

criar, ao mesmo tempo, alguma coisa ideal. Essa criação não é para ela uma espécie de ato suplementar com o qual ela se completaria a si mesma uma vez constituída; é o ato pelo qual ela se faz e se refaz periodicamente” (1989:500).

Esse renascimento, volta às origens para apropriar-se da força que moveu os antecessores ou as antecessoras, acontece mediante a experiência religiosa, o discurso e a ação como vemos no caso de nossas entrevistadas. Acontece através da criação de espaços comuns e estáveis de memória, criação de equipes de espiritualidade para aprofundar e transmitir as fontes, celebrações, escritos, cursos e obras de arte que vêm multiplicando-se nas congregações, principalmente nos últimos anos.

Eu acho que de uns anos para cá, principalmente, estamos tentando isso. Depois que começou também um processo para a beatificação e canonização do Fundador. Nos estudos preliminares se foi re-descobrimo muito a questão da nossa espiritualidade. Mas tem traços muito nítidos em nossa espiritualidade que é a contemplação do coração transpassado do Bom Pastor. É Bom Pastor, mas Bom Pastor Crucificado. E a contemplação deste crucificado nos pobres, nos excluídos, nos marginalizados. Então a espiritualidade nossa é uma espiritualidade da cruz, mas do coração. É a cruz mas com o coração, a misericórdia, a ternura. Então se está descobrimo muito isso (Inês).

Em 69 me lembro, como resultado do Concílio, a tal família franciscana teve que se acordar. Começamos a participar dos cursos da família franciscana. A partir dali, começamos a nos envolver com a questão franciscana. Hoje, nós temos a família franciscana bem organizada. Hoje, nós estamos assim como adolescentes que descobrem como é bonita a espiritualidade franciscana. Fizemos bons passos na espiritualidade. Eu tenho percebido muito esse trabalho nas programações, retiros franciscanos, franciscano. Tudo o que foi feito este ano, tudo envolve a espiritualidade franciscana. Que bonito. Agora precisa se alimentar daquilo que já tem (Ida).

Em artigo que re-visita o pensamento de Durkheim, Sanchis (1997) reflete que a religião tem a capacidade de fazer aparecer o novo, referindo-se principalmente a grupos que lutam por mudanças a partir de baixo. Este pode ser o caso de grupos de religiosas que, sendo elas mesmas relegadas enquanto mulheres, e, atuando junto a grupos que também vivem à margem, lutam para que mudem suas condições de vida.

Carisma e espiritualidade como eixo de mudança

Na origem das congregações acontece com certa frequência a experiência de rupturas com o meio e o impulso de tentar o novo. E, como afirma Rosado Nunes, “toda proposta de VR encerra certo grau de contestação, ao menos potencial, pois tem como inspiração primeira a tentativa de viver a mensagem cristã de forma radical” (1985:204). No processo de institucionalização do carisma, esta experiência tende a perder sua força e, diante de situações favoráveis trazidas por mudanças no contexto, pode voltar como memória significativa e provocar mudanças. Clara de Assis, por exemplo, em anos passados, era vista como uma mulher enclausurada, levando uma vida lânguida. Hoje, ela é percebida como uma mulher de coragem, a que rompeu com seu meio:

Na nossa congregação temos Francisco e Clara. Passamos um filme muito bom sobre Clara de Assis, um filme italiano muito bom. A gente viu que Clara, não obedeceu a todo mundo. Chegou a desobedecer ao Papa. Era uma mulher firme, decidida. Rompeu com sua vida aristocrática e partiu para outra, mas partiu mesmo (Ida).

O resgate de uma memória pode conter a força, tanto para tentar mudar realidades internas de emancipação das religiosas, quanto mudanças externas, em solidariedade com grupos excluídos.

Entendendo que a religião deriva sua realidade objetiva e subjetiva dos seres humanos inseridos em seus contextos sociais e históricos, os sentidos e as estruturas religiosas participam da contingência do contexto social onde estão inseridos. Desta forma, como reflete Halbwachs, a possibilidade de re-elaboração da memória religiosa se dá na síntese entre ritos e crenças passadas, feitos memória pelos agentes, dentro de realidades atuais (1994:182). A mudança e constante reconstrução se legitimam como retorno à tradição autêntica ou aprofundamento da mesma.

Foi assim que no decorrer dos anos 70 e 80 do século passado, as congregações, principalmente às quais pertencem as religiosas entrevistadas, fizeram uma re-leitura dos carismas de seus fundadores ou fundadoras, como legitimação para mudar seus discursos e suas práticas. Nos primeiros anos, a referência ao carisma de origem dava-se de forma genérica: “A congregação já nasceu para os pobres”, “Nós já nascemos assim”. Não obstante, agora se tratava de uma nova visão dos pobres que levava embutida uma nova visão sobre si

mesmas. Esta nova visão continha elementos modernos, principalmente da revolução socialista.

Era a Igreja dos pobres, Igreja da Teologia da Libertação, que convocava nesse momento e puxava o movimento que se criou. Dentro de limites institucionais e por meio do apoio e incentivo da Igreja, as religiosas ensaiaram a participação, o ser agentes de mudança, de reflexão e de criação de estratégias. Ensaíram também a liberdade em relação às estruturas de organização arcaicas em que viviam em seus conventos, experimentando, de maneira nova, o tempo e o espaço. O carisma de origem legitimava-as, mas nesse momento, principalmente o espaço eclesial acolhia-as e incentivava-as.

No momento atual, passados trinta anos, quando a Igreja se retrai desse projeto, conseqüentemente, cai o apoio e o incentivo por parte de setores progressistas dentro da Igreja. Mais ainda, as novas estratégias de evangelização contam com as religiosas, apenas de forma marginal. O próprio povo, hoje, corre mais atrás de outras soluções para suas necessidades imediatas do que atrás de discursos e práticas “libertadoras” (Comblin, 2004:85). O sem sentido parece hoje mais agudo do que ontem.

Como vimos nos capítulos anteriores, os ensaios de um novo modo de vida e ação, porém, foram-se firmando dentro da VR. As experiências que as religiosas fizeram, ocupando o espaço de autonomia para o discurso e a ação concedido aos fiéis da Igreja em geral, mesmo sendo mais limitado no caso das mulheres, também se firmaram. A unanimidade e segurança com que falam de seus carismas, hoje nos faz suspeitar que seja essa memória que constitui para elas um eixo de sentido para continuar se afirmando, a partir delas mesmas, nos projetos que acreditam ou pelos quais lutam em meio às incertezas e provisoriedade do momento presente.

Esta afirmação em torno do carisma partiria dos membros, enquanto indivíduos inseridos nesse processo de constante recriação? Em geral, os meios para cultivar a memória de suas origens, parecem partir do centro das congregações: “*Criou-se uma equipe de espiritualidade na congregação*”, “*Uma Irmã dedicou-se a pesquisar a vida da fundadora e depois passou para a congregação*”, “*A congregação promoveu cursos sobre a Geração Fundante*”. Ações assim se repetem nas entrevistas o que levaria a pensar que a mudança vem de cima. Não obstante, os processos nestas congregações têm um fluxo constante entre o que “vem das bases” e o que “vem de cima”, sendo assim difícil dizer de onde partem as mudanças. Pela experiência no contato com grupos de VR, tendo a concordar com Castells para quem as mudanças vêm de sujeitos que se mobilizam dentro das instituições - sujeitos transformacionais. A mesma visão tem a Análise Institucional como orientada às

congregações (Almeida,1999). Nela se fala de sujeitos instituintes, ou seja, membros que criam e promovem estratégias de mudança para além do que já está instituído e, que de alguma forma, fazem aparecer mudanças ou perspectivas de mudanças no conjunto.

Releitura das fontes: base para o projeto da opção pelos pobres

Clausen observa que, enquanto a religião em geral e o catolicismo em particular freqüentemente servem como forças conservadoras na vida social humana, o significado da espiritualidade das religiosas põe em evidência a fluidez de seu catolicismo, dadas as posições que elas tomam em favor dos grupos desfavorecidos. Entende também que a fé das religiosas, assunto estudado por ela, passa por um dinamismo de constante renovação (2001:217).

Woodhead (s/d) reconhece dentro do cristianismo uma tendência crítica do poder como dominação e opressão¹⁰⁸ que tem uma significativa capacidade de autocrítica e reinvenção. Esta tem servido para habilitar grupos socialmente menos favorecidos, como aconteceu com a TdL. Nas últimas décadas, o pensamento desenvolvido por esta teologia foi especialmente significativo ao resgatar temas bíblicos que se tornaram clássicos como aquele de Ex. 3,7-8 “Eu ouvi o clamor do meu povo, vi a sua miséria, me compadeci, desci...”

Otten fala da “mística da vida”, da missão de Deus que implica promover o respeito pelos direitos e dignidade de todos, lutar contra a injustiça e corrupção, a partir da manifestação de Jesus Cristo que aposta na recriação do mundo. Acreditar é ousadia que pode alimentar a coragem para responder aos desafios do mundo atual (2004:57-58).

A memória das congregações estudadas aqui é lida especialmente dentro do discurso e da prática que marcaram e marcam seu compromisso nos meios populares. As expressões das entrevistadas podem ser lidas neste mesmo sentido:

A espiritualidade que nos alimenta, o que nos motiva com força é na linha da OpP, de estar caminhando junto com o povo, da sensibilidade para a realidade em que as pessoas vivem. A partir disso, os

¹⁰⁸ Sobre a tendência crítica do cristianismo, Woodhead escreve: “... seu olhar está fixado sobre um homem chamado Jesus que viveu entre os seres humanos e partilhou sua finitude. Ele recusou o poder terreno e divino pra dominar sobre os outros e ele tratou outros seres humanos como iguais, não inferiores. Condenou os que fazem uso da religião para exercer poder sobre outros e amarrar pesos sobre eles, atacou a hierarquia do poder sacerdotal que existia em seus dias em Israel. Os favorecidos por Deus, ele proclamava, são mais os desfavorecidos, as viúvas, os sem lar, e as prostitutas que os que gozam de poder e prestígio religioso e temporal. Ele anunciou o reino de perfeita igualdade no qual os poderosos seriam derrubados de seus tronos e os humildes seriam exaltados e todos seriam reunidos numa família espiritual. Este homem Deus morreu de uma morte de cruz como criminoso e em sua humildade, sofrimento e impotência revelou a verdadeira divindade. Fazendo isso ele riscou de uma vez por todas uma identificação da divindade com o poder do alto.”

questionamentos da fé, da oração estão muito ligados à vida e nesse sentido nos motivam a caminhar, dão um sentido de identidade e não só aqui no Brasil, como na Congregação (Marisa).

Cada uma das entrevistadas expressa, com riqueza de detalhes, esta dimensão da memória da espiritualidade lida hoje. Uma congregação que trabalha com mulheres em situação de rua e prostituição, ressalta a dimensão da acolhida, misericórdia e alegria. As irmãs têm como compromisso vivê-las primeiro entre elas para depois viver com as mulheres, acolhê-las como chegam e ser presença misericordiosa para ajudar na transformação. A maneira de viver a espiritualidade não deve favorecer uma postura de pena por parte das irmãs em relação às mulheres, ou de favorecer a passividade nestas, mas deve ajudá-las a serem sujeitos de sua caminhada e sua história. São elas que têm que se lançar, relata Agnes.

Vilma conta que não existem lemas especiais em sua tradição, que é livre, que vão vivendo do seu jeito o seguimento de Jesus dentro da perspectiva do carisma, da missão que segue a orientação das causas de Justiça, Paz e Integridade da Criação (JUPIC) e dos acontecimentos do mundo, que pedem resposta de uma maneira especial, olhando para os empobrecidos e oprimidos.

A espiritualidade da congregação de Joana é cristocêntrica e mariana. Não é ficar contemplando, *“temos que sair às pressas como Maria para levar Jesus”*. Esse é um acordo que há entre elas. Até a reza tem que ser missionária, existe o horário de oração todo dia, a meditação da Palavra, para tomar força e levar Jesus para os outros. Esse ideal é que as entusiasma, empurra nas atividades e nas escolhas.

Outra congregação disse estar cultivando, especialmente, a visão da comunhão a partir dos últimos Capítulos Gerais. Desenvolver uma mística na união com Deus, na comunhão fraterna e na missão, com as dimensões da escuta e do discernimento. *“Tanto que nosso objetivo geral é: a comunhão, sonho de Deus e grito de hoje. Porque não podemos estar desvinculadas de uma missão. Grito do hoje é urgência que a gente deve responder”* (Elenice).

“Identidade de projeto” é para Castells saída para a resistência contra os padrões de dominação na sociedade em rede. Esta identidade que leva a reconstruir a sociedade mediante movimentos sociais culturais, passa por um longo caminho que parte de “comunas construídas com base na identidade de resistência até o auge de identidades de novos projetos nascidos dos valores acalentados nessas comunas” (1999-II:429). As falas acima apontam para valores acalentados em comum, ideais comuns constantemente representados em rituais, internalizados, mas também, estudados e discernidos.

Em nenhum momento, aparece uma busca da mística pela mística como caminho para o empoderamento individual, para a experiência de Deus como fonte de prazer, realização ou pragmatismo como mostram análises recentes¹⁰⁹. A espiritualidade aparece como ajuda, sustento para responder às necessidades do mundo de hoje.

Maria expressa-o com força: “*Momentos de reflexão bíblica, momentos para nos conscientizar não são para sermos espirituais, mas para nos entregarmos ao projeto de Jesus. Isto é a espiritualidade*”. Elas também não têm como enfoque cultivar uma espiritualidade para a santificação individual e espiritual, mas para dar uma resposta a Jesus que constrói o Reino. Conhecer Jesus significa, para elas, conhecer a pessoa de Jesus e seu projeto e responder a isso de acordo com a percepção que têm.

Carisma e espiritualidade como fonte de identidade e coesão do grupo

Para Weber, a religião pode criar “modos de vida” determinados de forma religiosa, por meio de um sentido central e orientados por valores unitários (1984:419). O conceito de consciência coletiva de Durkheim como “Um conjunto de crenças e sentimentos comuns à medida de uma sociedade”, sugere uma aproximação com o sentido que as entrevistadas dão para o que entendem por carisma e espiritualidade. A leitura que Jones faz deste conceito explicita ainda mais seu sentido: “...tipo de pensamento apoiado pela crença; ela identifica e constitui relações dentro de determinadas porções da realidade; simboliza e postula um conjunto de significações; é uma forma de memória e imaginação, sofre mudanças, é dinâmica, postula fins e ações e pode ser inconsciente” (2001:84-85). O interesse de Durkheim no conceito de consciência coletiva está voltado para o laço social moral capaz de criar a sociedade. Os valores comuns a todos os membros de uma congregação permitem a comunicação, criam as relações entre eles e o interesse moral coletivo.

Ao falar sobre o carisma, as entrevistadas referem-se ao cultivo de valores comuns que as identificam e que cultivam. Algumas das expressões sobre o carisma apontam para isso:

O que une mais a gente é o nosso próprio carisma, nosso jeito de ser e de viver. Essa participação conjunta. Isso ajuda a gente a se unir e aí a gente

¹⁰⁹ Carranza o expressa assim: “No discurso da sociedade de consumo, o bem-estar se encontra atrelado ao direito de sentir-se bem, sendo a qualidade de vida a bússola que norteia as buscas do indivíduo moderno. Os parâmetros que determinam o que é sentir-se bem encontram-se na própria pessoa e na compreensão subjetiva das suas experiências. A religião, se acomoda a essa visão, tende a oferecer experiências mais ligadas ao prazer, à emoção e à construção subjetivista do próprio eu, portanto, suscetível de serem apropriadas, nos discurso consumistas, como experiências que agregam valor ao próprio eu” (2004:39).

se torna responsável por aquilo que faz também. A gente leva isso com mais entusiasmo para a comunidade da gente e a gente acaba passando isso mais para as outras irmãs. Ajuda a unir-se mais (Andréia).

As Irmãs têm um sentido de pertença muito profundo porque fazemos quase todas as coisas em comum. A nossa espiritualidade é mantida através de retiros, de momentos de oração. De três em três meses, nos reunimos por áreas para refletir, para ver os temas, para preparar os retiros, para preparar as assembléias. Aí a gente partilha muito e trabalha numa linha juntas (Amélia).

Nos depoimentos podemos perceber elementos como crenças, pensamentos, símbolos e significações que estavam presentes no passado e, relidos no contexto de hoje, criam laços de solidariedade, pertença e interdependência entre os membros do grupo ao mesmo tempo que apontam objetivos para sua ação.

Atrás da convicção que se expressa sobre o carisma, seus símbolos e significados, podemos também ler o outro lado da realidade, a necessidade de fazer frente à fragmentação, perda de sentido de pertença ou enfraquecimento dos laços que unem o grupo. Daí o intenso cultivo do que as une, identifica e cria laços no grupo.

Para Wittberg, os projetos das congregações construídos a partir de seus carismas são vagos e genéricos o suficiente, de modo a incluir os vários interesses de uma congregação (1994:256). Com isso, parece dizer que tem bastante flexibilidade, mas pouca força para criar coesão entre os membros. Já vimos que, no caso das congregações entrevistadas, o carisma, de forma a ser assumido hoje, coloca limites e define metas para interesses individuais e coletivos. Fica mais claro em relação ao projeto da OpP, quando as entrevistadas repetem que têm liberdade para tudo, mas desde que esteja em consonância com esse projeto.

Uma guinada para a espiritualidade ou a mística

Percebe-se uma guinada para a espiritualidade decorrente da tendência de voltar-se para a subjetividade. Uma entrevistada conta que, no último capítulo, acordaram que precisavam trabalhar de novo a parte espiritual, observando, por exemplo: “*Como me acolho, que motivações me movem, interiorizar a experiência do dia-a-dia*” (Lúcia). Acrescentou que, hoje não basta a experiência que viveu, por exemplo, um grupo de jovens no acampamento dos sem-terra, mas que é preciso voltar-se para a experiência pessoal, interior e personalizar o que se vive.

Outra conta como, na década de 70, voltaram-se com todo o entusiasmo para uma ação intensa, junto aos movimentos populares e as CEBs. No decorrer da década de 80, sentiram que precisavam dar uma parada e trabalhar-se mais entre elas, olhar sua vida para não se perder e perder a eficiência do seu trabalho.

Amélia expressa essa interiorização assim:

A gente tem essa espiritualidade do Êxodo, onde não há caminho pronto, onde é deserto, onde falta água, falta pão; onde você tem que todo dia olhar para o céu para você se segurar mesmo no caminho. E essa não é uma espiritualidade que ampara muito a gente, que deixa a gente muito fácil, muito bem confortável, todo dia a mesma coisa (ri) É o provisório, por isso que ela é desafiante. Porque você nem sempre se sente bem com essa espiritualidade. (ri) É que, às vezes, a espiritualidade não é estar bem, estar em paz, pode ser estar preocupado com o passo que você vai dar, com a caminhada. Essa é uma coisa que acho muito linda na nossa congregação e muito complicada também. Mas é por isso que tem gente que fica encantada.

A afirmação segundo a qual, as pessoas voltam-se mais para a subjetividade com a queda das utopias, tornou-se lugar comum. Para Castells, no contexto da sociedade em rede, a busca pelo significado ocorre no âmbito da reconstrução de identidades¹¹⁰ defensivas, em torno de princípios comunitários (1999-II,27). Nesse contexto, os sujeitos não se constituem com base na sociedade civil, mas como prolongamento da resistência comunitária em torno de valores. Estes valores podem ser os religiosos, entre outros. Haveria uma opção “por estabelecer sua autonomia em sua própria resistência comunitária, uma vez que não têm força suficiente para tomar de assalto as instituições opressoras às quais se opõem”. São formas de resistência que caminham em outra direção alternativa à de “projetos individualistas resultantes da dissolução de identidades que constituíam a sociedade civil da era industrial” (Castells,1999-II,419).

Certamente, esta guinada que mostra a experiência religiosa mais recente situa-se no contexto de mudança da sociedade e da Igreja nos últimos anos. A hipótese de Castells nos

¹¹⁰ Identidade para Castells: “processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, os quais prevalecem sobre outras fontes de significado”. Significado: “a identificação simbólica por parte de um ator social, da finalidade da ação praticada por tal ator”. O significado se organiza em torno de uma identidade primária (uma identidade que estrutura as demais) auto-sustentável ao longo do tempo e do espaço. Uma identidade se constrói a partir da matéria prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Porém, todos estes materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como em sua visão de tempo/espaço (Castells,1999-II,23).

oferece uma possível chave de leitura para compreender esta mudança. Estas religiosas, em sua maioria, estavam inseridas nas CEBs e movimentos populares que guardavam relação com a sociedade civil. Num certo momento, sentiram a necessidade de voltar-se mais para si mesmas, ir mais a fundo em sua história e seu ser, para resistir e firmar-se em sua opção. Quando uma assembléia sente a necessidade de afirmar que os membros se voltem mais para sua experiência pessoal interior e não só para a experiência junto aos “sem terra”; quando um grupo ativo nas CEBs sente que tem que cuidar mais de “*Olhar para si mesmas*”, “*Olhar-se no espelho dos valores de sua Fundadora*”; colocar-se numa atitude de deserto para re-criar os sentidos e a ação juntas, porque outros sentidos e práticas foram arrancados, estes movimentos sugerem também o esforço para constituir-se desde dentro, agarrando-se em sentidos religiosos ou culturais comuns ao grupo, para serem capazes de resistir às novas forças opressoras da sociedade em rede, às novas estratégias pastorais da Igreja com as quais não se identificam e para não se refugiar na construção de projetos individualistas.

Numa primeira etapa do seu processo, as práticas e os discursos modernos, vividos e assimilados a partir das práticas e do ideário dos movimentos sociais¹¹¹ presentes nas CEBs e encaixados na sociedade civil, contribuíram para que estas congregações alterassem as práticas e as ideologias que sustentavam a VR até esse momento e para dar passos, inserindo-se no mundo moderno. Deram grande contribuição à Igreja e aos meios populares. Mas houve, ao mesmo tempo, uma certa apropriação de seus ideais e dedicação¹¹² uma vez que elas foram para o espaço eclesial - um espaço de desiguais - e para um projeto não criado por elas, mas para elas.

As congregações, apoiadas nos setores progressistas da hierarquia da Igreja – Concílio Vaticano II, Medellín e Puebla -, e em movimentos da própria sociedade, ficaram suspensas, fora de si mesmas. Num segundo momento, vão descobrindo com mais profundidade suas raízes, sua história e fazendo uma síntese entre o que é próprio delas mesmas e o que vem de fora. Fazendo a releitura das fontes, descobrindo valores do passado, poderão assumir o presente como próprio e encontrar legitimidade para as mudanças a partir delas mesmas.

¹¹¹ Castells disse não rejeitar a possibilidade de que movimentos sociais diferentes dos que ele apresenta possam exercer papel fundamental para a transformação da sociedade do futuro (1999-II:420).

¹¹² Ver meu trabalho (1999:165). Guillaumin (1992) entende que há uma “apropriação coletiva”, referindo-se às “instituições religiosas” pela “classe dos homens”, dadas as condições de existência e a posição que as instituições religiosas femininas têm dentro da estrutura social da religião.

A referência à espiritualidade como aparece nas entrevistas também parece apontar para o sentido dado à mística. Não é uma expressão freqüente encontrada nos depoimentos das entrevistadas, mas, recentemente, o termo vem sendo usado em espaços de VR¹¹³.

Nas duas últimas Assembléias da CRB de São Paulo, o tema da mística esteve presente em oficinas, uma em 2004 e duas em 2005. Numa delas, por exemplo, o tema foi “Mística que sustenta o ser consagrado”. O enfoque dado, como aparece no relatório, refere-se a uma vivência espiritual profunda que se manifesta no amar e ser amada; requer cultivo permanente; deve motivar a viver a vida consagrada no seguimento de Jesus, na paixão pelo seu Reino e levar a humanizar as relações fraternas, de forma transparente e em atitude de fé.

Escritos sobre VR, que fazem propostas para uma refundação da VR, dentro de uma visão crítica, apontam como saída a necessidade de uma mística. Susin, no texto que reflete o programa da CRB para o triênio 2004-2007 e leva o título sugestivo: *Para onde vamos?* expressa-se assim com a metáfora do “Horizonte”: “Mas se uma luz para além da luz em que a visão passeia e volta para si ingressar ‘desde além do horizonte’, então um ‘horizonte transcendente’ torna cega a visão anterior para que ela veja melhor desde o novo horizonte transcendente a todo o horizonte” (2004:39). Otten, como vimos, no mesmo caderno fala da “mística da vida” (2004:57-58).

Conforme Woohead (s/d), a experiência mística tem como uma de suas características ir além das representações que moldam a vida social. Abre brechas nos jogos de linguagem e introduz uma crise no que foi cunhado sobre a experiência humana, sobre a identidade do eu e a concepção de mundo, tensionando-o, para que exprima a realidade escondida nos jogos de linguagem adaptados a contextos sociais, na pessoa e na religião institucionalizada. Essa experiência dá ao sujeito uma autonomia no sentir e pensar, uma forma de individualismo religioso. Mística pode referir-se à experiência de aniquilação da alma, que passa por um processo de transformação de si e do mundo, para alcançar a união com Deus e ver a realidade como Deus a vê. Este percurso passa por uma ascese. Woodhead (s/d) ainda vê em determinadas formas místicas cristãs do momento presente o potencial para a afirmação do ser humano e sua divinização.

Leger identifica nessa mística um individualismo religioso extra-mundano que passaria por uma transformação nos últimos séculos, dando lugar, a um individualismo religioso moderno (1999:161-163). O individualismo religioso moderno coloca a experiência

¹¹³ Uma das expressões encontradas: “Ser misticamente profetas e profeticamente místicos é o maior desafio para a Vida Religiosa, num tempo marcado pelo neoliberalismo, a globalização e a pós-modernidade” – Introdução ao 3º volume “Pelo caminho de Emaús”, texto contendo roteiros que muitas congregações seguem hoje como instrumento de revitalização.

afetiva de Deus ao alcance do ser humano, ao mesmo tempo que afasta Deus da esfera das realidades temporais, deixando o indivíduo livre para a ação no mundo (Leger,1999:166). Esta autora chega a identificar traços do individualismo religioso moderno em várias manifestações religiosas contemporâneas, que, levadas ao extremo, reduzem a relação com Deus a uma experiência intimista, privada, que enfraquece a comunidade e exclui a presença atuante de Deus no mundo (1999:172-174).

Este sentido da mística guarda relação com o apontado acima em relação à vivência da espiritualidade relatada nas entrevistas. Quando caem sentidos e projetos externos às pessoas e grupos, estes procuram, por outros caminhos, a maneira de fazer frente ao momento. A mística, como uma forma de empoderamento do indivíduo mediante sua relação com Deus, ao mesmo tempo que lhe permite uma autonomia na ação, pode vir de encontro à necessidade de recriação que é procurada pela VR e de que fala também o pensamento sociológico.

Por ocasião de uma das oficinas de mística na assembléia da CRB, entrevistei um assessor perguntando sobre a possível relação entre a mística, a emergência do sujeito e o projeto de vida em comum da VR. No decorrer de sua resposta, ressalta vários aspectos. Reconhece que os processos de individuação e subjetividade foram trazidos pela modernidade e vieram para ficar. A partir daí o ideal de viver em comunidade torna-se um desafio maior. Se a subjetividade for levada ao extremo do individualismo “*seria um câncer na VR*”. E continua sua reflexão voltando a destacar o valor da mística também como ascese, esvaziamento:

A modernidade traz à tona o sujeito com os seus desejos, com as suas aspirações, com os seus sonhos. Tudo isso é muito positivo. Agora, a subjetividade traz à tona não só desejos bons, mas também desejos que não constroem. A natureza humana tem como fundamento uma certa ambivalência. Nessa subjetividade nós temos que discernir o que é bom e o que é ruim. O bom, se for pleno, é para todo mundo. Querer o que é bom para mim e querer o que é bom para o próximo também. Então, para o outro poder comer, eu tenho que comer um pouco menos. Então, eu serei menos subjetivo, estarei menos satisfeito comendo menos, claro. Mas eu tenho que estar satisfeito porque o outro também comeu. E aí está a diferença fundamental de uma subjetividade que se constrói numa sociedade de iguais, numa sociedade de fraternidade; numa sociedade que eu reconheço o outro como sujeito também. Eu creio que aqui está, por exemplo, a dimensão da renúncia, a dimensão da mística, a dimensão de ascese, a dimensão da kenosis, de esvaziamento. A subjetividade não pode ter como espelho o individualismo, o egoísmo. A subjetividade tem que estar ao mesmo tempo em sintonia com o social, com o outro, com uma sociedade de justiça. E é por isso que há uma falsa interpretação da subjetividade. Essa falsidade consiste justamente em identificar a subjetividade com o egoísmo e com o egocentrismo.

Logo passa a reconhecer que a VR reflete a sociedade. E que entrou para ela o mesmo tipo de individualismo que percebemos nesta:

Uma sociedade egoísta, uma sociedade centralizada numa subjetividade, assim, destemperada, em desequilíbrio, sem virtude na verdade. É algo que se reflete também na VR. Assumir a subjetividade hoje pode ser muito egoísta, pode ser: “ah, eu quero só fazer minha vontade”, “eu quero me realizar como pessoa e danem-se os outros”. Então não tem nada a ver com a VR, não tem projeto comum aí. Aquilo que é ruim na sociedade também entra na VR. E a resposta a isso só pode ser um revigorar dessa dimensão da mística. Quer dizer, centralizar a vida em Jesus Cristo. Centralizar a vida naqueles que experimentaram Jesus Cristo de um modo muito intenso, que foram místicos, que foram fundadores de congregações, aquelas pessoas que foram capazes de ir além de si mesmos.

Na mesma ocasião entrevistei uma religiosa que teve uma participação expressiva na oficina sobre mística, repetindo a pergunta acima, sobre a relação entre indivíduo, comunidade e mística:

Hoje, como religiosas, nós somos chamadas a testemunhar mais uma dimensão do ser e não tanto do fazer. Para que nós aprofundemos essa missão do ser, nós temos que ter uma mística muito forte e também visível. Mas esse visível, que é o testemunho, ele deve ser também comunitário, não pode ser individual. Não basta um religioso, uma religiosa ser um expoente de uma mística lindíssima. Ele tem que viver isso em comunidade e ser o enviado da comunidade (Elenice).

Markham (1998), depois de levantar os muitos desafios que enfrenta hoje a VR enquanto projeto de vida comum, vê como saída: “o núcleo mais profundo da comunidade cercado de mística”, no sentido de a VR acolher e responder aos desafios que surgem com a emergência do indivíduo.

Numa observação de Weber sobre a mística, encontramos também sua referência à comunidade:

Quando surge a ação comunitária, a partir de uma mística genuína, imprime-lhe seu caráter o acosmismo do amor místico. Neste sentido, a mística pode, em contra do redutível ‘logicamente’, atuar psicologicamente em direção formativa de comunidade. O firme convencimento de que o amor fraternal cristão, quando é bastante puro e forte, deve conduzir à unidade em todas as coisas, inclusive na crença dogmática, de que, por conseguinte, os seres humanos se amam o bastante

misticamente, no sentido de São João, também pensam de uma mesma maneira e, sobre a base da irracionalidade deste sentir, atuam também solidariamente como Deus quer, constitui o núcleo ideal do conceito de Igreja místico-oriental, que por tal razão pode prescindir do magistério racional infalível (...) Em certa medida, era a idéia comum ao cristianismo primitivo (1984:134-135).

Percebemos neste percurso como na mística há um potencial para a individuação, mas também para criar relações que permitam a formação da comunidade. Ambas as preocupações se encontram hoje presentes e entrelaçadas no processo que vive a VR. De um lado, a necessidade de potencializar o indivíduo e, de outro, construir a comunidade, o que pede uma ascética no sentido de se auto-limitar para dar lugar à outra, ao coletivo¹¹⁴. Para Durkheim, o individualismo moral também prevê que “não se deve viver para si mesmo mas para o próximo”. Desta forma, entre os indivíduos e a comunidade não há um antagonismo essencial, mesmo se há dificuldades (Cladis:1992:125-126).

A compreensão do individualismo moderno, que visa a realização do que a sociedade hoje oferece como saúde, bem-estar e beleza (Leger,2001:163) também está presente na VR, como observado a seguir:

Algumas religiosas adaptam um estilo de vida marcado por valores materiais, consumo e acomodação geográfica e têm abraçado um conforto que enfraquece o espírito missionário, isto é, a liberdade para ir além de si mesma em comunhão com o Cristo pobre e com outras pessoas (Harmer,1998,427).

Podemos suspeitar que esta tendência, ainda que influencie as congregações estudadas aqui, não aparece como orientação do grupo, mais voltado para a construção do projeto da opção pelos pobres. Estaremos tratando adiante da relação entre a mística e a comunidade.

Releitura das fontes a partir do indivíduo

Leger (2005:3) aponta o problema da fragmentação na memória religiosa, a partir da autonomia reconhecida ao indivíduo na relação com a tradição religiosa. Esse problema não estaria na desvalorização cultural da herança simbólica que, num mundo de incertezas, pode

¹¹⁴ Bauman se expressa assim: “A arte da política, se for democrática, é a arte de desmontar os limites à liberdade dos cidadãos; mas é também a arte da autolimitação: a de libertar os indivíduos para capacitá-los a traçar, individual e coletivamente, seus próprios limites individuais e coletivos. Esta segunda característica foi praticamente perdida (2000:12)”.

revestir-se de um poder singular de atração. O problema acontece na oposição entre a “memória verdadeira” e a “verdade subjetiva”, reclamada pelos indivíduos de acordo com sua própria trajetória.

A transmissão, de fato, nestas congregações, enfatiza a dimensão individual na relação com o carisma:

Então eu passo muito isso para elas. Vocês vão viver o carisma do Fundador, mas de acordo com o que vocês são. A partir da pessoa de vocês. Exige-se muito da formação de hoje porque a sociedade mostra muitos contravalores. Então essa é a minha preocupação. E são pessoas que, mesmo com pouca idade, já têm toda uma bagagem, toda uma experiência (Ester).

No trabalho da Análise Institucional em congregações, como tenho observado, também se reforça a dinâmica que parte da pessoa, leva em conta sua subjetividade e, ao mesmo tempo, é orientada para entrar em relação de diálogo com o carisma da congregação. A orientação dada por especialistas, atualmente, é de fazer um processo de vida personalizado, ao mesmo tempo que acompanhado. Esta tendência aparece nas entrevistas: “*Nós contemplamos dentro do projeto comum que cada uma tenha sua orientação pessoal*” (Celia).

Durkheim, assim como Halbwachs, dirigiu seu pensamento principalmente para responder à pergunta sobre a recriação, a coesão necessária para a existência da sociedade a qual tendia a se tornar sempre mais diversificada e fragmentada. Léger continua fazendo eco a essas perguntas: “A afirmação do sujeito autônomo e o avanço da racionalização dissipam o ‘cosmo sagrado’; o processo de diferenciação das instituições implica no fim das sociedades de memória” (2005:1-2). A confissão de Markham aponta também nessa direção. “Aprendemos com temor que, à medida que se aprofunda a dúvida sobre o sentido e validade de nossos mitos fundantes em nossas comunidades, somos sacudidas pela divisão e a dissolução” (1998:38).

Multiplicação de “meios de memória”, pluralização progressiva das instituições e sistemas de pensamento religioso assim como de seus projetos, a fragmentação do tempo e do espaço, que enfraquecem os laços entre os membros, que se reconhecem como parte de uma comunidade estão entre os fatores que apontam para o fim das sociedades de memória. O que acontece no campo religioso segue o curso do que acontece na sociedade em geral (Léger,2005:2).

Uma das formas que poderia indicar diversificação ou fragmentação entre os membros de uma congregação seria a participação em correntes de espiritualidade fora da própria congregação. Frequentemente, religiosas de congregações participam de grupos como Renovação Carismática, focolarinas, catecumenato, entre outros¹¹⁵. Isto é indicador das mudanças trazidas pela inserção da VR na realidade social do mundo moderno, quando caem as barreiras que encastelavam cada congregação, mantendo-as isoladas umas das outras e da sociedade em geral. Com a abertura das últimas décadas, os membros das congregações transitam com liberdade nos meios religiosos e sociais fora da congregação. Desta forma, a VR fica também exposta às mudanças que afetam o campo religioso. A pergunta sobre a participação em outras correntes de espiritualidade fora da própria congregação foi colocada de forma direta. Eis alguns depoimentos:

Somos centradas em Jesus Bom Pastor e tentamos seguir nossa espiritualidade. Mesmo que muitas vezes possamos deslizar para outras coisas. Mas o fundamento, eu vejo assim, que todas as irmãs nossas, da província que eu conheço mais, vivem essa espiritualidade. Graças a Deus (Claudia).

Nós, atualmente, temos na formação momentos fortes ao nível de congregação, de comunidade, quando trabalhamos nossa espiritualidade. Isso vem, de uns dez, 15 anos atrás, sendo trabalhado na formação, de forma que digamos assim, as que já têm 10, 15 anos na congregação, já têm muito mais introjetada essa espiritualidade. É muito mais delineada do que antes. Antes tinha algumas coisas, mas cada uma ia lá ver. Agora já está muito mais claro. Como membro da congregação eu tenho as fontes. Em qualquer lugar que eu vou rezar com uma irmã da minha congregação, eu me sinto identificada com essa espiritualidade. Isso tinha ficado escondido (Inês).

A tentativa de seguir e cultivar “nossa espiritualidade”, delineá-la e introjetá-la aponta o trabalho intencional que as congregações fazem para firmar-se hoje numa identidade, fazendo com isso frente à dissipação do “cosmos sagrado”, como à diferenciação institucional que as ameaça. Esse trabalho tornou-se mais intenso nos últimos anos.

Por outro lado, na quase totalidade das congregações entrevistadas, não foi possível perceber a participação e pertença a uma pluralidade de grupos, em busca de sentidos para afirmar a própria individualidade. Mesmo se encontramos nestas congregações uma atenção maior para a subjetividade, ao que parece, a experiência de fé orientada pela opção pelos

¹¹⁵ Silva fala de um acentuado trânsito de significativo número de religiosos/as para as espiritualidades dos Novos Movimentos Religiosos, o que interfere na identidade da VR (2004:88). Libanio vê também um deslocamento de formas de VR tradicionais para os Novos Movimentos Religiosos (2004:70).

pobres, feita nas décadas passadas, continua sendo significativa e diferencia estes grupos de outras correntes de espiritualidade de tipo “emocional” predominantes atualmente como a Renovação Carismática, ou outras voltadas para um pragmatismo de resposta a interesses individuais. Os depoimentos continuam apontando isso:

Eu sinto que a espiritualidade que nós temos nos satisfaz, pelo fato de que, é indicativo que nós não temos irmãs focolarinas, carismáticas. A nossa espiritualidade nos sustenta, não precisamos de outra. Se não sustentasse eu acredito que estaríamos procurando em diferentes grupos. Agora, eu acho que sustenta porque é um contínuo estar alimentando isso. Porque assim como vem da Direção Geral, ou da Regional todas estas linhas de ação, para refletirmos sobre nossa espiritualidade há um contínuo incentivar-nos umas com às outras para viver a nossa espiritualidade. Continuamente pegamos também o que dizem as nossas constituições e adaptamos à nossa realidade, ao nosso cotidiano. Pela minha experiência, eu vejo que nos sustenta (Joana).

Outros revelam a tolerância e liberdade com que algum membro participa de outros movimentos de espiritualidade, ou cultiva um certo contato, não chegando a firmar adesões significativas no grupo ou que chame a atenção das entrevistadas:

Nós temos irmãs que têm a tendência de participar de movimentos de espiritualidade, uma ou outra gosta. Mas nós não participamos efetivamente, não. Nós respeitamos, a gente respeita, não proibimos ninguém. Ninguém é proibido a fazer, a gente deixa essa liberdade, mas em consciência todas sentem que têm que respeitar essa caminhada carismática dos outros, mas também não vejo que elas sintam essa necessidade. Já teve gente que procurou ver, pesquisar, mas não se sentiu de estar no meio. Mas respeitamos muito (Célia).

Entre nós não há simpatizantes da RCC. Não se proíbe que as pessoas vão a outros lugares; também não se fica forçando a barra para dizer a nossa espiritualidade é esta, esta, esta. Também não é que há um trabalho nesse sentido. Mas automaticamente é um sentido suficiente ligar a fê com a vida, caminhando com o povo, a partir dos mais pobres (Claudia).

Um dos grupos entrevistados, passou pela experiência de fragmentação, quase a ponto de se dissolver. Nesse tempo, cada uma procurava apoiar-se e participar de grupos diferentes “*para se manter*”. Hoje, elas mesmas fazem um trabalho intenso para reconstruir o grupo. Um dos pontos de partida é o trabalho profundo que parte do ser e da história de cada uma para tentar essa reconstrução. A experiência deste grupo, representativa de outros neste momento, aponta como a recomposição individual e comunitária da religião parte dos mesmos indivíduos, enquanto sujeitos de seu processo, quando as pessoas passam a exercer um

controle sobre suas próprias vidas e ambientes para fazer frente à insegurança causada pela experiência anterior (Castells,1999-II:18). Não se verifica, nestes casos, limitação ou controle institucional de acordo com Léger (2005:3)¹¹⁶. A mesma autora admite que, códigos de sentido religioso tradicionais “podem exercer poder de sedução sobre grupos e indivíduos que, de maneira voluntária, se apropriam deles” (1999^a:300).

Seja pela estrutura destes grupos, seja pelo trabalho da construção de sentido a partir dos membros ou pela socialização que fazem para segurar a coesão no grupo, dentro de limites institucionais, no que foi possível observar, não aparece uma fragmentação interna a ponto de ameaçar estas congregações. Esta coesão pode ser decorrente também da relação com o grupo maior da congregação e pela ligação que mantém com CEBs sobreviventes ou a marca que a passagem por essa experiência deixou como eixo de coesão. A abertura ou expansão para fora, dentro do campo da experiência religiosa destas congregações, não parece ter-se dado, nos últimos anos, rumo aos Novos Movimentos Religiosos.

O mesmo, ou com a mesma expressão, não poderia ser dito de congregações com uma maior pluralidade entre os membros, maior complexidade em suas estruturas e, ao mesmo tempo, com uma margem de liberdade que permita tal pluralidade. De fato, é ampla e abertamente constatado como membros das congregações religiosas, hoje, participam de outras correntes de espiritualidade. Entrevistas feitas em congregações com este perfil, a modo de contraponto, revelam existir em algumas delas, uma atenção para evitar uma dispersão e pluralidade que torne difícil sua coesão. Numa das congregações, em processo de Análise Institucional, a busca de maior coesão em sua ação e relações parte de ampla consulta e reflexão dos membros. Este trabalho necessita de adesão de um grupo significativo para assumir esse processo.

Também não encontramos nestes grupos o acionamento de “um dispositivo autoritário que, assumindo a postura de garantia da verdade de uma crença qualquer, seja criado para controlar ao mesmo tempo as enunciações (...) e os conceitos enunciados” (Leger,2005:3). Por todo o contexto que vimos no desenvolvimento das várias dimensões da vida destes grupos, não há sinais de um movimento reativo apresentado também por autores como Castells e Bauman. As próprias entrevistadas afirmam sentir-se livres para participar de outros grupos. Novamente, esta tendência poderia estar presente em grupos de vida religiosa que adotam

¹¹⁶ Leger refere-se aos códigos de sentido que prevaleciam numa sociedade governada pela tradição em outros contextos e formas institucionais já cristalizadas.

formas mais autoritárias e hierarquizadas de organização e onde os membros são mais controlados¹¹⁷.

Não obstante o esforço feito, no contexto que as instituições religiosas e seus membros vivem hoje, não há como fugir à tensão entre a construção e constante reconstrução de sentidos e ideais comuns e aqueles de cada membro que participa, de alguma maneira, na multiplicação dos “meios de memória”. A pluralidade, tanto individual como coletivamente, é fonte de tensões e contradições nas representações e na ação. Essa mesma tensão trabalha as instituições e seus membros e os leva a viver em constante processo de reconstrução de sua memória no trabalho com suas crenças, seu pensar e seu ensaiar a ação sócio-religiosa.

Partilha da experiência religiosa

Uma outra dimensão observada nas entrevistas refere-se à partilha da experiência da fé¹¹⁸. Em que medida a experiência da fé, algo individual pode, ao mesmo tempo, constituir a comunidade a partir da partilha.

Recentemente, volta-se a apontar para o equilíbrio entre a manifestação interna e a externa da crença¹¹⁹, também como meio de coesão do grupo. Para Foley (1998:348), por mais que a fé individualizada seja profunda, é limitada pela tendência de exaltar a própria autoridade da crença até o ponto de tornar impossível permitir que o próprio sistema de crer seja afetado por outros, ou que pode fazer impossível caminhar junto com outras. No mesmo sentido se expressa Cerulo para quem a diversidade e o individualismo não podem expressar-se à custa da vida comum. Seria preciso identificar dentro das novas realidades o que é comum e dar-lhe uma expressão externa. Neste sentido, mitos, símbolos, ritos públicos e comportamentos comuns constituem marcas da identidade necessária para realizar o compromisso (2002:277).

¹¹⁷ Este tipo de comunidades reativas no sentido de fundamentalistas é freqüente hoje no campo religioso: “As comunidades religiosas podem se transformar em movimentos religiosos fundamentalistas que pretendem recuperar a moral da sociedade, restabelecendo os valores eternos de Deus e abarcando todo mundo, ou ao menos as áreas adjacentes, em uma comunidade de fiéis, fundando assim uma nova sociedade” (Castells, 1999-II:420).

¹¹⁸ Uma das expressões mais freqüentes de partilha da experiência religiosa consiste na leitura de um texto bíblico u outro texto edificante, em torno do qual cada participante partilha sua reflexão e vivência.

¹¹⁹ Libânio em conferência na assembléia da CRB-SP (2004) distingue três modelos de identidade: o modelo exterior tridentino – tudo definido a partir de fora; o modelo interior: evangélico reformador onde prevalece a experiência interior da fé sem vínculo e responsabilidade diante do corpo social e visível da congregação e, finalmente, o modelo sacramental: Concílio Vaticano II que tenta articular as convicções internas com as exigências sociais externas.

Gottemoeller entende também que são necessárias expressões e símbolos para partilhar valores e compromissos:

De tempos em tempos precisamos dizer o que acreditamos, o que questionamos e admiramos, o que amamos, e precisamos ouvir os outros fazer o mesmo. Cada local da comunidade terá seus pontos de interseção, seus próprios ritmos de estar juntas para falar uma para a outra e juntas falar para Deus. Precisamos expressões tangíveis dos valores e crenças comuns. Numa comunidade sadia, perspectivas regulares, acordos mútuos, são complementados com encontros espontâneos e eventos especiais. Orar juntas oferece momentos de especial intimidade. Perspectivas comuns devem contemplar festas, textos e tradições. É muito pesado para os grupos locais negociar cada coisa, cada ano ou cada vez que há mudança de um membro (1999:143).¹²⁰

Durkheim que já percebeu em seu tempo as aspirações “a uma religião que consistiria toda inteira em estados interiores e subjetivos e que seria livremente construída por cada uma de nós” (1989:79) e apontou a necessidade de que valores, que criam relações como a solidariedade, sejam representados contínua e internamente, para que cada uma conheça sua interdependência em relação ao todo (Jones,2001:90-91).

Para Leger, a busca de sentido individual encontra-se também com a necessidade de partilha da experiência com outros, para sentir-se afirmados e seguros da mesma (1999:180). Ela cita os tipos de validação do crer desenvolvidos por Willaime, a saber: 1) a autovalidação do crer, cuja única instância de validação está na subjetividade do indivíduo; 2) a validação mútua do crer fundada sobre a troca de experiências individuais e o testemunho pessoal; 3) o regime de validação institucional do crer pelo qual as autoridades constituídas orientam a interpretação da tradição e velam pelo seu fiel cumprimento e 4) o regime de validação comunitária do crer, no qual, a partilha do grupo, enquanto tal, constitui o critério da verdade que legitima comportamentos, normas e metas (Leger,1999:181-187). Acreditamos que, em alguma medida, todos estejam hoje presentes na VR. A autovalidação ou validação, a partir somente da própria subjetividade, encontra eco também na VR, dada a relevância da experiência religiosa interior, como característica do movimento religioso da modernidade, presente também na VR como visto acima. As pessoas tendem a acreditar mais por opção e se orientam por uma fé reflexiva individualizada. Esta tendência encontra ecos em escritos sobre VR, principalmente nos países do Norte. Fala-se de “privatização de Deus”. Markham (1998:37) constata que há na VR uma crescente pluralidade de expressões na espiritualidade e relação com Deus.

¹²⁰ Original em inglês. Tradução minha.

Em relatório sobre um encontro em que se abordava esta problemática numa congregação consta como as concepções individuais sobre as mesmas verdades de fé – Eucaristia e imagem de Deus – apresentam um leque muito diversificado que vai, desde concepções clássicas, passando pela Teologia da Libertação e chegando até concepções mais próprias de religiões como o budismo.

Na prática ordinária das congregações entrevistadas não é possível identificar este regime de validação do crer só a partir da própria subjetividade, mas podemos suspeitar que exista, mesmo que, em casos isolados.

O segundo tipo de validação, caracterizado pela troca de experiências individuais e o testemunho pessoal em grupos, não parece ser aplicável a estas congregações se relacionado à participação de grupos fora da própria congregação. Elas participam de outros grupos dentro do seu campo de ação como pode ser em CEBs, movimentos de paróquia onde atuam como lideranças e outros. Não aparece como uma busca direta por parte dos membros. Este regime de validação do crer, porém, está presente em congregações que participam de grupos como a RCC, focolarinas e outros.

Entre as nossas entrevistadas aparece tanto o acento na experiência individual como na comunitária:

Eu sinto assim, que há uma busca constante, uma esperança a partir da gente mesma, a partir de mim. Não vou esperar que a província mude, eu tenho que mudar. Então eu sinto muito essa harmonia. Estamos todas na mesma busca. Cada uma do seu jeito, cada uma colocando sua gota de água do seu jeito, mas todas na mesma direção. Isso que me identifica muito com a província, com a congregação. É a mesma busca (Ester).

A oração comunitária é organizada por nós três vezes por semana. A oração pessoal cada uma faz de acordo com a sua realidade. Uma tentativa que a gente faz é com que toda essa experiência de idas e vindas que eu aproveite para a minha espiritualidade, para meu momento espiritual. A minha oração não se limita a estar na capela. Eu pessoalmente tento uma atitude contemplativa durante o dia; tudo que perpassa a minha vida é elemento para minha espiritualidade, para a minha oração, para a minha experiência de Deus. Então a experiência de Deus perpassa o momento de oração. Eu procuro fazer essa experiência. Não é muito fácil, requer muito da gente, mas que vale a pena. Muitas vezes faço poemas a partir de realidades que vejo, que tocam o coração, sem caneta, sem nada, na memória. Muitas vezes vou pendurada no ônibus e não dá para escrever. Tudo isso é uma mística que me alimenta no cotidiano no dia a dia (Mônica).

Nestes e em outros depoimentos não identificamos também o terceiro regime de validação institucional, se por ele se entende que as autoridades constituídas orientam a interpretação da tradição e velam pelo seu fiel cumprimento. Este poderia ser o caso de congregações que mantêm, hoje, ainda formas fortemente institucionalizadas de VR.

Mesmo se tratando de instituições religiosas, o quarto regime de validação comunitária do crer, parece o mais próximo das congregações estudadas. Neste regime, a partilha do grupo, enquanto tal, constitui o critério de verdade que legitima comportamentos, normas e metas. Os depoimentos são ricos a respeito:

A oração pessoal temos todos os dias. Mas também todos os dias temos oração comunitária. Rezamos comunitariamente a oração da manhã e a oração da tarde. Acho que a nossa oração gera laços entre nós, porque o fato de falar já compromete. E mais em comunidade, porque estamos juntas no cotidiano, nas dificuldades. Por outro lado, quando surgem as dificuldades uma Irmã ou outra diz: “não é por nada, mas parece que a Palavra falou mesmo para nós.” Então lembramos. Tanto para nos ajudar a superar alguma situação nos nossos apostolados como também nos conflitos entre nós. Talvez não se fala na hora, mas depois quando a gente se acalma, voltamos e nos dizemos “Olha a Palavra da semana passada ou deste dia fala isso. Vamos em frente.” Outra coisa que acho também que ajuda muito é, por exemplo, o fato de refletir juntas a Palavra, ou alguma coisa das constituições. Isso nos compromete juntas e nos pomos de acordo para trabalhar um ponto. Na avaliação também partilhamos, se conseguimos, se tentamos. A gente não se sente sozinha na caminhada. Isto fortalece, porque constatamos, no dia-a-dia, que estamos juntas nesse esforço de caminhar na construção do Reino. Para mim isso é básico, positivo, me dá forças para continuar enfrentando com fé e fidelidade os desafios de cada dia (Joana).

Todas seguem esse ritmo de momentos de oração particular e momentos juntas, com uma duração aproximada, para a maioria, de uma hora diária. Nos momentos de oração juntas, algumas seguem orações como a oração litúrgica das horas, que consiste em recitar salmos, cantos e orações. Esta oração tanto pode seguir o ritual ou ser orientada de maneira espontânea. Todas se referem a “*Momentos fortes de vivência comum que nos marcam*”. Estes momentos podem acontecer semanal ou mensalmente. Costumam ser orientados por leitura e meditação de textos bíblicos ou outros seguidos de tempo de meditação individual e logo partilha no grupo. Na expressão de uma: “*Partilhamos como cada uma se sente, sobre o que a Palavra tocou e aquilo que a vida vai mostrando*”(Salete). Na expressão de outra, após contar como é o ritmo de oração no seu grupo:

Mas nos momentos de celebração da comunidade existe muita partilha. Temos uma abertura muito grande nesse sentido, graças a Deus. A gente se sente livre para partilhar. O momento da oração é sagrado. Todas procuram estar nesse momento. A partilha também é uma partilha daquilo que se vive dentro da Palavra de Deus. Depois de uma leitura da Palavra de Deus, nós refletimos, nós nos colocamos, nós nos examinamos diante dessa Palavra. Principalmente nos retiros que fazemos, partilhamos um momento para a gente se colocar e, como diria, não examinar, mas estar na frente da co-irmã, colocar o que foi um momento bom, um momento menos bom, para que se possa viver melhor o mês que entra. Acredito que quando a gente reza, somos levadas à conversão. E quando a gente partilha em comunidade, isso ajuda. Então um dos processos que a gente faz é de estar buscando, ir ao encontro daquilo que a gente tem de essência, de característica mesmo da minha co-irmã, da outra irmã e estar partilhando em comunidade. Estar partilhando as alegrias e estar partilhando os conflitos, estar partilhando os problemas que se tem. E aí em comum o que fazemos? A gente se escuta e escuta a outra. E isso vai ajudando na partilha da oração, na partilha da vivência do dia-a-dia (Andréia).

Um acento maior na partilha e no encontro e comunicação entre as irmãs aparece no grupo que tem menos estruturas de congregação:

Fazemos encontros onde abrimos muito o jogo uma com a outra. Partilhamos o que cada uma pensa sobre Deus; qual é a sua espiritualidade; qual é a sua história; o que cada uma sente sobre isso, sobre aquilo, sobre os votos. Não é só como eu vejo. E conversamos. (...) Fazemos encontros que nos propiciam partilhar coisas da vida íntima, encontros de renascer, de trabalhar a personalidade. Fazemos um grupo de 12, 15 e aí você vai soltando o que é, os dramas que carrega, as situações que vive. Você conhece a outra, entra numa cumplicidade de compreender a outra em maior profundidade. Isso nos une muito. Nós trabalhamos muito sobre a personalidade e o jogo aberto (Amélia).

E se referindo a um encontro recente de que participaram, esta religiosa continua contando como se animaram quando perceberam as coisas boas que fizeram, a caminhada personalizada de cada uma, as dificuldades e jeitos de ser, os traumas e as alegrias vividos. Outros depoimentos são acentuados como a partilha, o conhecer-se entre si, conhecer sua vida, história, família, ajudam muito: “resolve um montão de problemas”. Em depoimento uma jovem conta como essa forma de conviver e partilhar a vida é uma aprendizagem e treinamento que fazem logo que ingressam na VR:

Nós caminhamos para isso. É claro que depende da situação que esteja vivendo. Às vezes, não se consegue colocar uma partilha mais profunda. Mas na congregação isso é cultivado desde o aspirantado, essa oração comunitária, essa partilha. Então nós já trazemos dentro de nós esse

costume da partilha, de partilhar, de fazer oração comunitária... é cultivado e também é cultivado pelas jovens que estão chegando. Não temos grande dificuldade. Agora é claro que a gente tem que procurar sempre melhorar. Sempre tem caminho para melhorar (Isabel).

A prática de partilhar a oração aparece na quase totalidade das congregações entrevistadas. Como comunidades, cultivam a validação mútua do crer, que ajuda a criar laços de interdependência, pertença e compromisso entre elas mesmas. Nesta partilha, criam também os ideais que as unem e movem na ação e tornam esses ideais públicos para o grupo.

Os ideais, por sua vez, lembrando Durkheim, representam fatos sociais de uma existência partilhada. Nas expressões: “*Isso nos ajuda*”, “*Resolve um montão de problemas*” parece estar explícita a construção de consenso em torno de valores comuns, a conversa em torno de possíveis diferenças, a reflexão sobre o acontecer da vida humana em sua concretude, para poder acolhê-la como é ou tentar mudá-la, a possibilidade de estabelecer acordos mútuos. Os símbolos trabalhados na “*partilha da Palavra*”, a partir do que cada uma experimenta, sente e pensa constituem uma ferramenta para tornar possíveis relações de perdão, interajuda, solidariedade, partilha dos bens, partilha de poder, cumplicidade, compreensão, escuta, apoio, bem querer e proximidade.

Partilha da experiência religiosa ainda mais intensa?

A reflexão de uma entrevistada apresenta-nos uma aspiração bastante atual. Além de ter uma profunda relação individual com Deus por meio de uma mística e de essa mística ser voltada para fora da comunidade – “*para a missão*”, aspira-se a uma partilha, a um tornar pública a experiência de fé na comunidade. Tudo isso para superar o individualismo de hoje:

É muito importante que cada instituto, de acordo com o seu carisma, resgate a própria mística e leve os próprios religiosos, os próprios formandos, a terem a mística, a aprofundar. Há necessidade dessa mística, dessa relação com Deus. Uma mística que leve a um serviço. Não uma mística intimista que fique na pessoa, só na sua relação com Deus. Para que isso aconteça, para que não seja uma mística individualista, intimista, precisa que tudo isso seja feito de uma forma comunitária. Que a comunidade partilhe, vivencie a partilha da mística, que isso seja colocado em comum. E ao ser colocado em comum, a mística vai também aprofundar a vivência do carisma. E essa mística leva a um compromisso de serviço. Serviço de evangelização, de educação, no campo da saúde. Então o que eu vejo é assim: há necessidade de resgatar uma mística. Só que não pode ter um cunho individualista e intimista. Tem que levar a

pessoa a uma partilha comunitária e que leve a uma missão. Assim nós vamos fazer frente ao individualismo que está acontecendo na VR (Elenice).

Há na reflexão desta religiosa ou na proposta de sua congregação uma clara intenção de não cair em posturas individualistas e descomprometidas tão em voga em nosso tempo. O que faria sentir hoje essa necessidade, ao mesmo tempo, de uma profunda experiência de Deus e de partilha dessa experiência? Como vimos acima, uma das causas para Leger, é a necessidade de sentir-se aceita pelo grupo.

A aspiração a uma vivência e partilha profunda da experiência de Deus aparecem em outras entrevistadas: *“Eu acho que é impossível assumir um projeto assim de VR com autonomia responsável e tudo sem ter uma fonte muito fecunda onde você vai-se abastecer”* (Ida). Não obstante esta aspiração, para um número significativo das entrevistadas, ainda não é uma realidade:

Eu sinto falta na atual vida religiosa de pessoas – hoje não importa tanto que sejam padres – mas especialmente religiosas, mulheres, leigos com quem você possa trocar os seus anseios, os seus sonhos, aquilo que gostaria de viver e que, às vezes, sozinha fica difícil de viver. Então eu digo para as irmãs, - “olhem, vocês já perceberam que nós quando nos encontramos falamos de tudo, de tudo, de tudo menos daquilo que faz a nossa essência de vida: como estão as minhas relações com Deus, as relações com o próximo por causa de Deus, porque eu busco a missão, essas coisas todas.” Acho que há uma lacuna aí. A nossa fraternidade é até boa. Uma é assistente social, outra é... Eu sinto, eu gostaria de falar, mas penso: “meu Deus será que vou me expor, vou ser ridícula.” Eu sinto ainda que nós ficamos rodeando a coisa a nível social. Mas não se move naquilo que dá significado para todo esse trabalho social. Acho que essa busca está em mais pessoas. Discutimos de tudo: economia, política, globalização, mas onde estão os nossos papos sobre o que é o essencial para nós, que nos alimenta, que nos dá sentido? Eu sinto falta. Tem pessoa com quem daria, mas não é tão comum. A gente fica na periferia do problema. Eu digo que é respeito humano (Ida).

A confissão do desejo ou da necessidade de uma partilha mais profunda da experiência de fé aparece junto com as dificuldades: *“Pela pressa, a correria do dia a dia, ou pondo a desculpa nisso, eu sinto que ainda não está sendo como deveria ser”* (Ester). Outra disse que partilha muito na comunidade sobre *“aquilo que fazemos”* e se questiona se não teriam que partilhar mais a experiência de Deus em cada uma. Não é satisfatório como acontece (Marta). Outra classifica como timidez a ausência de partilhar *“a experiência de Deus, as mais profundas”* (Rosa). Agnes expressa também que não conseguem ser muito livres e têm um caminho a fazer nessa busca. Inês igualmente não vê isso acontecendo no cotidiano das

comunidades por onde ela andou e, com outras palavras, expressa o mesmo problema: “*Tenho medo de me expor, de julgamentos, de preconceito*”.

Nos depoimentos percebemos existir a consciência da falta e o desejo de que aconteça uma partilha da experiência de fé mais profunda. Não obstante, parece que há medo de se expor, de parecer ridícula, da falta de liberdade, há timidez, falta uma maior confiança. É como se as relações intersubjetivas baseadas na confiança, cumplicidade, empatia e amor não encontrassem ainda o espaço suficientemente desejado.

Uma possível explicação pode ser encontrada se compararmos estes grupos com os grupos emocionais, como os do pentecostalismo. Nesses, cada participante expõe suas emoções, dificuldades, temores e misérias sem censura. Será que nos grupos estudados a censura parte de uma concepção mais racional de Deus, de um Deus ético, que não permite a liberdade e cumplicidade para deixar aflorar emoções e desejos não bem vistos institucionalmente? Nestes grupos prevaleceria ainda uma opção racional em relação à crença e não estaria tão presente a emoção das profundezas ou o desejo? As entrevistadas, ao se referirem ao conteúdo da partilha ressaltam mais as suas experiências com o povo sofrido e os ideais sociais do que as experiências emocionais: “*Reza-se muito a vida e trazemos muito a realidade daquilo que fazemos. Em geral partilhamos mais a realidade que a experiência de Deus.*” “*Estamos mais unidas na visão sobre justiça social do que na partilha da oração.*”

Por outro lado, os relatos sobre a aspiração ou o reconhecimento da falta de partilha podem vir ao encontro de uma busca constante e profunda em meio à crise que vive a VR. A crise que “dilacera fachadas e oblitera preconceitos” ao mesmo tempo traz novas possibilidades na busca de novos sentidos para o ser e a ação. Se a VR perdeu as respostas em que se apoiava e que, em outros tempos, constituíam respostas a questões colocadas, hoje, pela crise, é obrigada a voltar às questões mesmas que exigem novas ou velhas respostas, mas de qualquer modo, uma nova apreciação (CF. Arendt 1997:223).

Durkheim viu na religião a possibilidade de criar e recriar os ideais por meio de rituais, que geram a energia que penetra nas consciências e permite ao grupo construir seu ideal comum. A recriação dos ideais acontece quando a comunidade está reunida, quando as subjetividades se encontram, comunicam-se entre si; quando criam símbolos para tornar externa sua prática e sua visão. Esta energia deve brotar da vida mesma, das aspirações e questões profundas do grupo. Especialmente em tempos de inovação social pode brotar nova criatividade o que, segundo Sanchis, acontece de modo particular nas classes populares (1997:23).

A crise obriga a voltar para as perguntas fundamentais, num tempo em que os sentidos e as instituições passam por mudanças rápidas. As respostas podem brotar das relações entretidas de confiança, confiança, cumplicidade e amor. Gebara, numa linguagem confidencial, falando para religiosas o expressara assim:

Trata-se de buscar mais profundamente nossa identidade de mulheres e de religiosas e assumir mais visceralmente nossas escolhas”. “Descobrir o amor a si como caminho de felicidade”. “É preciso ouvir as vozes dentro de nós, explicitá-las, refleti-las em conjunto, ousar amplificar seus sons para que sejam ouvidos por um maior número de pessoas. Saídas criativas poderão ser encontradas se nos colocarmos a caminho para buscá-las (1992:333-344).

Experiências religiosas profundas são as que estão na origem de congregações religiosas e são apontadas hoje como saídas para a crise em grandes e pequenos eventos da VR. Experiências religiosas assim são colocadas como testemunho nestes mesmos eventos¹²¹ e partem de pessoas ou de pequenos grupos. As congregações estudadas, ao mesmo tempo em que vivem a partilha de experiências significativas de fé, sentem falta de uma partilha de experiências que toque mais profundamente suas vidas, para que suas crenças se tornem ativas no revigoramento do grupo e de sua ação.

A este respeito, Jones, comentando Durkheim, afirma: “Crenças só se tornam ativas quando são partilhadas” (2001:208). Berger, falando de processos de alteração que pedem uma re-socialização, entende serem necessárias estruturas de plausibilidade, nas quais o indivíduo possa encontrar condições sociais e conceituais. É preciso que estas estruturas sejam oferecidas por outros significativos, os quais corporificam a estrutura de plausibilidade e com os quais o indivíduo deve estabelecer forte identificação afetiva (1985:208-209).

Poucos grupos expressaram essa dinâmica de partilha. Aparece mais um fervilhar de conversa e uma busca na reconstrução interna e externa, seja pela opção de se permitir ser indivíduos com um perfil mais liberal, saindo das ainda sempre presentes ou lembradas estruturas do passado de suas congregações, ao mesmo tempo em que se busca criar regras de convivência comum, seja pela relativa autonomia que constroem no sentido e na ação, em relação ao espaço eclesial clerical com que estão ou estiveram mais próximas.

No acontecer, mas ainda insuficiente acontecer de uma partilha, que toque o ser profundamente, poderíamos entender que não está havendo nesses espaços um recriar da vida e da ação de forma satisfatória? Ideais mais profundos ainda não tornados públicos se devem

¹²¹ Recente congresso internacional da VR reflete bem essa busca da VR hoje. O livro relatando o congresso leva por título: *Paixão por Cristo, paixão pela humanidade*, São Paulo, Paulinas, 2005.

à inibição causada pelo espaço institucional? Ou, possivelmente estas congregações, pela sua composição e trajetória recente, contornam a crise de maneira menos aguda?

Não percebemos um cultivo de valores e sentidos voltados só para dentro, mesmo que muitas lembrem a importância que vêm dando nos últimos anos para construir uma identidade própria. Além desse trabalho interno ou concomitantemente, é como se estes grupos estivessem se recriando no movimento que desenvolvem entre o povo e elas mesmas, entre os pobres a quem procuram servir e elas. Este encontro com o povo e todas suas as circunstâncias e movimentos, misturado com a própria vida das religiosas e seus grupos constitui o tecido dos sentidos e das relações que vão sendo construídas. Percebem-se assim os dois movimentos.

Espiritualidade e carisma com jeito de mulher

Uma longa tradição da VR feminina mostra como este espaço é marcado por contradições. Desde o seu começo, mulheres encontraram no cristianismo um caminho para conseguir emancipação e liberdade. Escolheram o celibato como uma forma de transcender o gênero e conseguir independência em relação às expectativas sociais de serem esposas e mães. Nas comunidades cristãs, que se beneficiavam de seus serviços, encontraram espaço para sua valorização. Estas brechas achadas pelas mulheres, não obstante, entravam em choque com o lugar social e a visão dominantes da sociedade. À medida que o cristianismo perde sua força de contestação, organiza seu estilo de vida de acordo com as concepções e os padrões sociais dominantes (Salisbury,1994), dando lugar a formas de vida institucionalizadas. Condizente com toda a história patriarcal e nos diferentes âmbitos da sociedade, os autores desta organização são homens. Ao longo dos séculos, em diferentes contextos, mulheres procuraram no cristianismo práticas de liberdade, ao mesmo tempo em que encontraram controle e limites que a sociedade e a religião lhes colocaram.

De fato, o estatuto das religiosas dentro da Igreja é, como o das mulheres em geral, um estatuto de subordinação e exclusão. Até nossos dias, é lhes proibido o acesso à ordenação sacerdotal. Dada a vinculação do sacerdócio com a tomada de decisões, somente sacerdotes e bispos participam das instâncias decisórias importantes. Os símbolos religiosos que

representam valores femininos e a maneira predominante como são apresentados para a memória não estimulam a saída dessa condição.

Enquanto homens de ordens religiosas enviam representantes para grandes conferências e sínodos da Igreja, as mulheres religiosas não são incluídas. Mulheres religiosas podem ser expulsas pelos bispos de suas dioceses. A imagem de Deus, popularmente, continua sendo concebida como masculina e ícone importante do poder feminino. A virgem Maria é, ainda, tipicamente assumida como incorporando o ser mulher de maneira idealizada e como restrição moral. Mitos católicos e simbolismo dificilmente encorajam o valor da mulher (Clausen 2001:220).

Para Dillon (1999), o poder da hierarquia é somente uma parte da tradição institucional e doutrinal da Igreja que dá lugar a muitas margens. Podemos dizer que margens limitam e condicionam a vida e ação das religiosas, mas estas são sempre de novo ocupadas por grupos dentro da Igreja. Numa destas margens, se situa a recente trajetória da VR feminina.

A questão da mulher começa a penetrar entre as religiosas inseridas nos meios populares acompanhando a trajetória dos movimentos sociais, entre os quais o feminismo. Nas décadas de 70 e 80 não compartilham, em geral, o ideário feminista mas entram em contato com ele, quando participam de eventos organizados por feministas, junto com mulheres das CEBs.

Em seu livro *Vida Religiosa nos meios populares*, Rosado Nunes (1985) já está indicando uma penetração de questões levantadas pelo feminismo, mas que ainda não formam parte do projeto das religiosas inseridas como um todo. O ideário feminista correu paralelo ou em conflito entre pensadoras feministas e mulheres das CEBs, entre as quais se encontram as religiosas. Timidamente começam a aparecer escritos sobre a prática de mulheres nas CEBs, às vezes exaltando os papéis e virtudes femininos, outras vezes procurando um diálogo entre o espaço e valores aportados pelas mulheres nas CEBs e a crítica do feminismo emergente. O entusiasmo que move as religiosas no trabalho junto ao povo das CEBs pode ter sido a causa da resistência para manter uma distância de posições consideradas de primeiro mundo. Ao final, importava a libertação do povo e esta era a causa mais urgente. Para o socialismo que influenciava essa trajetória, a emancipação da mulher decorreria da superação do modo de produção capitalista. Um olhar crítico, mas isolado, porém, esteve sempre presente:

A identificação que, de fato, se consolidou na tradição eclesiástica entre o exercício do poder e o credenciamento sacramental (Ordem), dos titulares da ordem na Igreja, adquiriu foros de universalidade e exclusividade...(...) a distinção de 'funções' acabou tornando-se uma separação de 'classes' e, sem uma revisão da teologia ministerial, há o perigo de uma 'utilização pastoral' das religiosas (Palácios, 1980: 32-37).

Azevedo (1977:115-116) adverte que não mudando as estruturas de poder da Igreja, o trabalho das religiosas no meio eclesial se presta a ser “um remanejamento atualizado da hegemonia masculina”. Tierny (1976:36) também reivindica uma participação das mulheres não em termos de quantidade, já que elas constituem a maioria das participantes, mas de qualidade, através de uma efetiva participação.

Será a mudança no contexto sócio-político-religioso que permitirá aflorar uma consciência mais crítica do lugar social da mulher na Igreja entre as religiosas. De fato, como vimos, a sociedade passava por mudanças rápidas. As esperanças de uma próxima libertação se frustravam com o avanço do capitalismo e o próprio povo correu atrás das esperanças que o sistema oferecia, enfraquecendo sua participação nos espaços eclesiais onde atuavam as religiosas. Os movimentos sociais, com o avanço da democratização, burocratizavam-se e os papéis que as religiosas tinham desempenhado também pediam mudanças. A conjuntura da Igreja, uma diocese após outra, também mudava, retraindo-se do projeto de ser “Igreja que nasce dos pobres” e frustrando as relações e práticas “igualitárias”.

É nesse momento que as religiosas começam a se fazer outras perguntas e a se confrontar com sua identidade no espaço eclesial. Na experiência de trabalhar nas CEBs e movimentos sociais fizeram um rico aprendizado que marca sua vida: abertura de horizontes, apropriação de uma consciência crítica de classe, releitura da tradição cristã bíblica e teológica, contato com uma sociedade mais ampla, ensaios de participação, liberdade e autonomia em relação ao que tinha sido sua experiência de VR anterior à inserção nos meios populares estão entre os muitos ganhos das religiosas e suas congregações nesse tempo. Na nova conjuntura e decorrente da consciência que adquirem, descobrem e falam entre elas não só da situação dos pobres, mas delas mesmas: do ser mão de obra barata, de não estar presente na tomada das decisões que extrapolam o espaço local das CEBs, de ser mais consumidoras do que criadoras de uma Teologia, de ocupar um espaço que, mesmo dando a vida por ele, estava sendo tirado sem direito a reivindicar. Por esse tempo, começam também a ensaiar novas formas de atuação autônoma e alternativa às que vinham desempenhando: começam a pensar, estudar e escrever por si mesmas, perdem o encanto de viver relações “igualitárias”, de ser sujeitos e ter autonomia no espaço eclesial. Estas ações são parte de uma passagem

entre perplexidades, frustrações, revoltas e criatividade que se iniciam no fim da década de 80 e que vêm até hoje. Vários trabalhos retratam aspectos desta travessia¹²².

Uma consciência de gênero não estava presente naquele momento entre as religiosas e não trabalhou as relações menos assimétricas que se tentava construir na Igreja a partir da base. A posição social dos pobres era entendido ser a base, não a posição desigual entre homens e mulheres. Desta forma, as relações entre religiosas e hierarquia esconderam a dominação/subordinação de gênero.

Em assembléia entre bispos e responsáveis por congregações religiosas em 1993, onde aparece público e oficialmente o mal-estar das religiosas em relação às posturas da Igreja, um bispo observou: “O que prevalece nessa síntese dos mini-plenários é a questão da religiosa. As questões dos bispos e religiosos, praticamente, desapareceram. E o que se vê é que é um momento histórico da valorização da mulher¹²³. A Igreja acolheu este clamor? O que aparece é bem mais uma mudança nas estratégias de evangelização para as quais as religiosas “conscientizadas e politizadas” já não correspondiam. Lentamente parecia chegado o momento de romper com a aliança que tinha sido estabelecida entre setores progressistas da Igreja e a VR feminina, especialmente em torno do projeto da OpP. As religiosas avançaram na consciência crítica, enquanto a renovação de quadros da hierarquia se orientava para um lado mais conservador. A VR feminina parecia ficar entregue a si mesma.

Como as congregações estudadas se orientam, a partir desta realidade? Nas entrevistas podemos observar uma lenta, mas perceptível, mudança de posição nos últimos anos em decorrência da nova consciência que as mulheres conquistam na sociedade, com seus reflexos na Igreja.

Comparando com a minha pesquisa anterior (1999), chama a atenção a pouca ou quase inexistente referência à Igreja como hierarquia. Nesta pesquisa, o conflito com a hierarquia estava muito presente e sofrido. Poucos anos depois, não aparece mais como foco de atenção. Tampouco levou a uma tensão como a questão do sacerdócio das mulheres no contexto norte-americano, que colocou de um lado uma corrente feminista católica e, de outro, a barreira de oposição do Vaticano, fechado à discussão do tema (Leger, 1999:311).

Entre as religiosas do presente estudo, as preocupações de querer mudar seu estatuto de dependência estrutural dentro da Igreja, parecem estar muito longe. Sua atenção está mais

¹²² Vários trabalhos refletem essa travessia: Rosado Nunes em artigo *Freiras no Brasil*; Rezende (1999) retrata esta situação no Nordeste; meu trabalho focaliza mais religiosas de São Paulo. Gebara (1992), numa linguagem teológica, por vezes poética, coloca o sentir de religiosas nessa situação.

¹²³ Ata da Assembléia da CNBB, Regional Sul 1, 1993

voltada para a formação e constante renovação de sua fé¹²⁴ e tentam viver da maneira mais significativa que podem junto ao povo que servem. Mantêm uma mentalidade crítica em relação às posições da Igreja, mas, sem desenvolver ações diretas para mudá-la. A razão para tanto seria o sentido comum de impotência ou a dor contida? Ou ainda a distância que não as afeta de acordo com sua consciência, ou a indiferença?

Há congregações que continuam, como vimos, em trabalhos dentro de CEBs e colaboram com projetos de dioceses. Mas, menos a convite da hierarquia e mais como opção e escolha das próprias religiosas. Ainda que haja as que fazem alguns trabalhos de colaboração, não estão mais no centro da liderança, porém à margem: “*Também, às vezes, a gente não é bem aceita na Igreja onde a gente está* (ri) (Amélia)”.

Várias religiosas, porém, fazem referência às dificuldades dentro da congregação, em relação às concepções de gênero e práticas no trato com representantes da hierarquia e às colaborações mútuas como assessoria, que predominantemente estão a cargo de homens. Cresceram a consciência e as práticas alternativas quando as religiosas procuraram afirmar-se enquanto mulheres e sair de uma postura de subordinação e dependência em relação ao vivido no passado. Esta nova mentalidade, porém, não afeta a todas por igual e, às vezes, é motivo de desacordo.

Entre as congregações que trabalham no espaço eclesial, uma foi criada para dedicar-se ao trabalho direto em paróquias. Hoje, tenta reler seu carisma:

A congregação é uma congregação recente, até que não morram as fundadoras, todas as fundadoras, diria que é um carisma que se está formando. Cada dia a gente vai descobrindo facetas. E ultimamente estamos aterrissando mais. Porque sempre dizíamos que é uma espiritualidade aberta, uma espiritualidade bíblica, uma espiritualidade de Igreja. (...) Hoje estamos vendo a necessidade de como atualizar essa espiritualidade. Nós falamos assim: nós nascemos para a paróquia e temos Jesus como um grande mestre que veio, que se encarnou para que todos tenhamos vida. Eu diria que seria este o fio condutor de nossa espiritualidade: o trabalhar em todos os segmentos para resgatar a vida. Então não precisa ser mais dentro da paróquia, dentro da Igreja, estritamente aí, e, sim onde existe uma fonte de vida, e resgatar uma fonte de vida é resgatar a vida (Célia).

Atualmente, uma releitura do carisma busca legitimar uma mudança para sair desta relação de desigualdade nas paróquias. A partir desta nova consciência, elas lêem o carisma que levou a congregação a trabalhar em paróquias. Entendem poder fazer, hoje em outros

¹²⁴ A fé confere poder, têm um toque pessoal, uma confiança e abandono incondicional à bondade divina diferente de simples adesão a dogmas e aceitação de normas práticas (Freund, 1987: 140-141).

espaços, com outros métodos, o mesmo que em outros tempos entenderam que era para fazer nas paróquias. A releitura do carisma é feita por elas, o que é indicativo da margem de liberdade que têm, mesmo tendo que dialogar entre elas e com as fundadoras ainda presentes.

O resgate da memória das fundadoras como referência de liderança e modelo para suas vidas chama também a atenção:

Nós levamos vários anos fazendo cursos sobre carisma e espiritualidade. Aprofundando a nossa espiritualidade que tem um traço franciscano. Depois há os traços próprios da fundadora que são baseados em Filipenses 2: Jesus aniquilado, a Trindade e a devoção a Maria. Isso também nos dá um jeito diferente de ver a verdade. Tentamos que a nossa espiritualidade seja, ela é, encarnada. A fundadora viveu essa dupla dimensão muito forte: Deus e a realidade. Então, isso temos trabalhado bastante (Marta).

Nós estamos aprofundando a espiritualidade da fundadora. Isso está sendo trabalhado quando preparamos os capítulos gerais. E nós aqui temos o nosso libreto, temos toda uma orientação. A nossa fundadora, quando fundou a congregação, foi orientada por um redentorista. Ela teve orientadores franciscanos, jesuítas (Lúcia).

Resgatar nossa fundadora fez a gente voltar a pensar que foi uma pessoa tão simples, mas que soube dar um significado naquele lugar onde ela estava, no local onde estava, nas coisas que fazia. Também, o que nos ajuda é ver a devoção do povo. O povo tem uma devoção tremenda que mexe com o coração da gente. Ela foi uma pessoa humilde, foi uma pessoa simples, mas ela conseguiu deixar sua marca no mundo. Então isso ajuda a gente olhar para o mundo e ver um sinal de que é por aí (Andréia).

Uma religiosa pertencente a uma congregação fundada por um homem, relata como hoje há uma tentativa de olhar para as primeiras mulheres que fizeram parte da congregação, tentando resgatá-las, elas mesmas, como portadoras do carisma. Dadas as condições do tempo, precisavam do apoio de um homem para poder organizar o grupo e sua ação. Da mesma forma tentam, a partir da consciência existente hoje, enquanto mulheres, ler os valores que as antepassadas tiveram e que ficaram ocultos, sendo significativos para sua afirmação hoje. Outra congregação conta o caminho que faz para resgatar a força das mulheres, que têm em sua memória com uma nova perspectiva:

Há três anos tivemos um simpósio para ver como o carisma foi vivido a partir das mulheres. Porque todos esses estudos, todas essas pesquisas foram feitos na figura do fundador. Agora estamos vendo as mulheres que viveram esse carisma, a começar pelas primeiras mulheres que passaram pela “Madia” aquela perseguição com uma experiência muito dura,

sofrida. Estamos vendo como o carisma sobreviveu, como ficou. Porque elas encarnaram profundamente essa espiritualidade da pedra escondida que morre, que desaparece para dar vida. Então, nesse simpósio, foram recuperadas figuras de Irmãs, de algumas vivas ainda. Ficou bastante delineada uma espiritualidade da encarnação e da figura de Maria aos pés da Cruz, das mulheres que resistem, da mulher que estão ali, da mulher que contempla. Nós, atualmente, estamos assim nessa formação, com momentos fortes ao nível de congregação, de comunidade. Hoje, nós estamos recuperando a história de nossas primeiras irmãs, quer dizer, a vivência do carisma feminino. Tivemos um simpósio sobre a nossa espiritualidade, na perspectiva do feminino. Como que elas viveram o carisma. Como nós temos que viver nosso carisma como mulheres. Estamos resgatando isso na espiritualidade e falando sobre essas coisas também (Inês).

A busca de uma origem feminina, seja pelo resgate da memória apagada da fundadora ou de mulheres significativas na história da congregação, vem sendo uma prática presente nas congregações, sem dúvida influenciadas pelo pensamento feminista que penetra cada vez mais na sociedade e vai legitimando que mulheres religiosas, hoje, resgatem sua auto-estima valorizando e se reconhecendo em suas antepassadas.

Qual seria o conteúdo e o que mudaria nestas congregações com a releitura do carisma na ótica do feminino, como elas mesmas dizem? No conjunto da conversa com as entrevistadas elas mostram uma postura de mudança crítica e tentativa de introduzir práticas diferentes. Por exemplo, elas mesmas dirigem as celebrações litúrgicas quando estão entre elas e não chamam um sacerdote para celebrar. Lutam por um salário justo e equivalente ao dos homens pelo mesmo trabalho.

Aparece uma autonomia, mesmo se relativa, para viver a espiritualidade a partir delas. Têm suas equipes de espiritualidade, fazem retiro na ótica da mulher, sentem-se livres para criar seus espaços e experiências de Deus:

Faz pouco tempo fizemos um retiro sobre a mulher. Trabalhamos as mulheres que somos, as mulheres que carregamos, que foram mulheres significativas para nós. E olha, abrimos o jogo, trabalhamos em grupos, desenhos, teatro. Trabalhamos a Miriam, fizemos bibliodrama. Vimos como fizemos coisas boas, como a vida de oração, a caminhada personalizada, o jeito de ser, a vivência, as dificuldades, os traumas e as alegrias que a pessoa viveu. E isso une muito (Amélia).

Acredito que a espiritualidade batalha muito para vivermos. A gente fez retiro no ano passado na ótica feminina. Este ano estamos fazendo um processo de busca de nós mesmas. Vamos ter um seminário no ano que vem. Preparando-nos para isso, estamos fazendo retiros para que a gente possa refletir a nossa própria vida, vivência neste mundo de hoje e como a

gente pode atuar sem perder a nossa esperança, sem perder a nossa identidade, sem perder a nossa consagração (Andréia).

Nós temos uma equipe de espiritualidade que prepara o retiro mensal, as nossas festas de congregação. Prepara um tríduo para que todas as comunidades celebrem. Nós temos uma orientação com uma equipe de irmãs teólogas que orientam até os retiros. Isso há uns 10 anos. As irmãs são livres de participar. Elas trabalham dentro do método dos jesuítas, mas dentro do nosso carisma. Tem um livro com os escritos da fundadora dentro da leitura orante (Lúcia).

Não vemos um atrelamento ou dependência da hierarquia da Igreja. As religiosas não estão se referindo à Igreja: como os bispos dizem, como o papa falou... Por outro lado, sua linguagem mostra a incorporação de discursos e práticas presentes nos últimos anos na Igreja e na sociedade, como a escuta aos acontecimentos do mundo, a atenção ao lugar sociológico e teológico do pobre, da mulher pobre. É como se elas estivessem fazendo um esforço para se dizer, construir-se e se reconstruir, juntando sentidos daqui e dali, velhos e novos, revestindo de novo o velho. Esta construção, mostra a autonomia destas mulheres que, confrontadas por uma crise no conjunto de mudanças rápidas, obrigam-se a fazer uma revisão, partindo de si mesmas.

Em algumas análises das relações entre Igreja e fiéis, as religiosas são citadas como reprodutoras do poder da hierarquia da Igreja: “Dado o foco estrutural da Igreja católica, acontece uma ‘autonomia negativa’ por parte de certos grupos (freiras) em relação à hierarquia da Igreja” (Dillon,1999:29). Contudo, aqui teríamos que fazer uma distinção entre as diversas congregações. A ação que estas congregações realizam não reproduz um poder de imposição. Talvez poderíamos falar mais de uma reprodução da dimensão do serviço.

Esta trajetória da VR é possível dentro do processo que a Igreja fez nas últimas décadas, a partir do Concílio Vaticano II. Dentro dos limites institucionais colocados para a VR feminina, o Concílio Vaticano II dá margem para uma renovação a partir das próprias congregações. As religiosas têm hoje uma relativa autonomia para interpretar as tradições de seus carismas que lhes permite, como produtoras de sentido, abrir novas possibilidades e dar novas expressões para suas instituições num mundo em mudança (Cf. Dillon,1999:26- 27).

Não obstante o claro compromisso das religiosas para estarem presentes e contribuir, elas permanecem secundárias dentro da Igreja. Para Clausen, a Igreja institucional não investe particularmente nelas e elas são marginalizadas pelo Vaticano (2001:220). Mesmo percebendo a posição liminar das religiosas em relação ao Vaticano, Clausen também

considera essa situação com uma ótica que nos parece também estar presente na consciência que mobiliza as religiosas aqui estudadas.

É importante notar que maior liberdade pode estar nas periferias de uma tão grande organização precisamente por causa das periferias serem tipicamente estimadas como insignificantes, e por isso são pobremente policiadas pelos que estão no topo. (...) Pessoas marginais podem ter um grande poder de transformação uma vez que elas estão bem situadas para experimentar com e introduzir mudanças potencialmente importantes dentro dos sistemas tradicionais. Posição subordinada pode também oferecer uma perspectiva privilegiada de vários tipos. Enquanto eu não desejo romantizar a condição subordinada, subjugada de pessoas posso adquirir especial insight dentro de formas nas quais o poder opera e dentro das formas nas quais estruturas hegemônicas podem ser mudadas (Clausen,2001:220).

A modo de conclusão deste capítulo, podemos ver que mesmo havendo uma atenção crescente nos últimos anos a elementos integradores do grupo tais como a busca de sua identidade feminina, atenção à identidade do grupo pelo resgate da memória de suas origens, o assumir como próprio o ideal da OpP numa clara definição de lugar social, a realização de assembleias e capítulos onde definem as grandes linhas de seu projeto de ação, seu ideário e sua organização institucional, mesmo assim, poderíamos dizer que a força integradora do grupo não vem só de dentro do próprio, mas das múltiplas relações “entre” o fora e o dentro; entre o “carisma” e a realidade de hoje.

O “entre” elas e o povo, cada uma e o povo, como ação comum é o que trabalha e alimenta predominantemente o grupo, suas partilhas, seus rituais. O poder de ser indivíduos, de dar passos para sua liberdade está mediado pela relação com o povo, pela realidade e a ação junto ao povo, pela realidade dos movimentos sociais e/ou grupos com quem elas entram em relação. O espaço de recriação do grupo é também trabalhado neste “entre” cada uma, elas e o povo; cada uma, elas e o mundo em seu entorno.

Muitos “entres” dão coesão ao grupo: a congregação mais ampla com os programas de renovação, intercâmbio, que cria periodicamente orientada pelas intuições, experiências reunidas do conjunto dos membros e a elaboração e reflexão que a acompanha. O “entre” organismos como CRB e/ou CLAR e ela ou elas com programas como Análise Institucional, Palavra Orante, Caminho de Emaús, além de assessorias da Equipe de Reflexão Teológica e da Equipe de Reflexão Psicológica.

A VR caminha entre a busca de construção do ser, sempre a caminho, e a construção de redes formadas pelos “entre” internos e externos ao grupo, religiosos e seculares. Desta

forma, se insere num processo de mudança que arrasta a própria Igreja e a VR, impossibilitando a previsão de seu futuro contorno.

CONCLUSÃO

A análise das relações em comunidades religiosas femininas contemporâneas permite observar como a construção da sociabilidade vem-se distanciando, nas últimas décadas, do que foi o modelo tradicional da VR. A centralização das decisões em poucas pessoas e a correspondente docilidade, como passividade e dependência por parte dos membros, abrem espaço para a organização de formas de vida e ação participativa tanto no âmbito dos pequenos grupos – comunidades locais – como naqueles mais amplos de província e congregação.

Parte significativa desse processo aconteceu quando a VR feminina foi confrontada pelo projeto eclesial da OpP e pelos movimentos sociais, entre os quais e mais recentemente, o feminismo. Esses movimentos exerceram e ainda exercem sua influência, desafiando a cultura e os padrões tradicionais dominantes, juntamente com práticas institucionais de desigualdade. Ao mesmo tempo, foi-se ampliando a consciência das religiosas inseridas nesse contexto e a pluralidade entrou na VR.

A trajetória percorrida nas últimas décadas pelas congregações estudadas permitiu o acesso a espaços fora daquele restrito à instituição, a ampliação de funções, assim como o reconhecimento dado aos membros para fazer escolhas e responsabilizar-se por elas. Isto fez com que as congregações perdessem o poder de legitimação total sobre seus membros. A relação desses com outros grupos, com a informação aberta, conhecimento e atuação profissional, igualmente, produziram a perda de controle total da instituição.

A recomposição da VR feminina, nestas congregações, acontece assim na inter-relação das várias dinâmicas internas e externas à VR. Uma vez que seus membros podem participar ativa e abertamente em projetos de mudança cultural e religiosa, eles exercem influência no conjunto do grupo ancorados, não tanto em papéis institucionais, mas em seu ser e identidade.

Mudanças assim provocadas, não tendo surgido a partir do próprio carisma e tradição institucional, não identificam os membros como um todo, causam pluralidade de visões e provocam conflitos.

Abertura, ampliação da autonomia e da consciência crítica, assim como treinamento na tomada de decisões decorrentes do discurso e da prática presentes no espaço sócio-religioso das CEBs constituem agora parte do ser e agir, assumido intencionalmente pelas religiosas e suas congregações, em que pese o retraimento da Igreja em relação ao projeto da OpP que abriu espaço para que tal acontecesse.

Nessa situação, a configuração das relações entre os indivíduos e a comunidade na VR feminina passa a ser elaborada a partir da experiência individual e grupal dos sujeitos que interagem com a instituição. Uma nova geometria em relação ao passado tece agora a construção de sentidos e projetos que passam a incluir buscas e interesses pessoais, compartilhados no grupo. Em decorrência do que a VR não se compreende mais como uma totalidade integrada, auto-sustentável, que reproduz simplesmente a tradição com seus costumes, normas e legados.

A diferenciação, a pluralidade e o conflito substituem a homogeneidade que predominava; potencialidades, iniciativas e poderes latentes aparecem entre os membros e articulam-se, dando lugar a novas formas de estruturar a instituição, que permitem a adaptação às necessidades colocadas pela mudança. Essas estruturas tendem a ser mais flexíveis e a estar em constante formação, entretecidas por afinidades, capacidades e metas individuais e coletivas. A centralização das decisões em poucas pessoas e a correspondente docilidade, bem como a passividade e a dependência por parte dos membros, abrem espaço para a organização de formas de vida e ação participativa tanto no âmbito dos pequenos grupos – comunidades locais – como naqueles mais amplos de província e congregação.

O projeto ou projetos do grupo se organizam mais a partir de indivíduos autônomos do que de mecanismos institucionais. O espaço construído, mais semelhante a uma rede que a uma pirâmide, é experimentado como libertador para os membros em relação ao que foi o modelo de VR tradicional. Neste, a integração e a funcionalidade do grupo obedeciam a normas externas que davam coesão e homogeneidade ao conjunto, mas podiam ocultar diferenças e negar necessidades e uma realização assumida pelos indivíduos sujeitos.

Levar em conta necessidades individuais, conjugadas com necessidades e metas comunitárias, pede um empenho por parte dos membros, treinamento e aprendizagem de habilidades como capacidade de envolvimento ativo e responsável da pessoa, atitudes de não dependência nem de dominação, sensibilidade para afetar e deixar-se afetar, relacionamento

com a alteridade e a realidade, coerência com as decisões tomadas e assim por diante. Estas disposições são adquiridas. As congregações fazem um grande investimento no sentido de treinar os novos quadros dentro dessa dinâmica e percebem a necessidade de fazer o mesmo esforço continuado com todos os membros.

A consciência da necessidade de renovada formação veio em resposta às mudanças conciliares e da nova atuação da Igreja na América Latina, mas, nos últimos anos, quando os apoios sociais e eclesiais cederam, essa necessidade reaparece em resposta ao momento que atravessa a VR, confrontada com uma nova face de crise. Essa situação se compreende, levando em conta que a dinâmica da desregulação institucional torna-se mais complexa no contexto de uma “sociedade em rede” (Castells). Nessa, os fluxos de informação e poder se distanciam das lógicas locais com suas representações e formas de sociabilidade, exigindo das pessoas o constante esforço de aprender a aprender e de recriar relações que têm no ser individual seu ponto de apoio.

Uma dinâmica de ação comunicativa (Habermas), como capacidade racional de expressão dos membros dentro do mundo da vida e em condições de igualdade, também está presente no processo de recomposição da VR feminina. Essa capacidade se manifesta, porém, em diferentes graus entre os membros, podendo estar associada também a graus de dominação; não se entrega sempre à transparência, reservando dizeres; pede uma complementação com outras expressões não verbais ou racionais, reivindicando maior profundidade na relação; necessidade de mais escuta, mais atenção, mais afeto que a comunicação racional e verbal possam dar; reivindicação de maior inclusão com condições de igualdade continua entre as aspirações em que pese o grande esforço e mudanças feitas. Contradições humanas e diferenças colocam fronteiras, ontem fixas e hoje, constantemente redesenhadas em complexos jogos de interação entre os membros e a instituição.

Práticas de VR como os votos de castidade, pobreza e obediência são resignificadas. Normas estreitas referindo-se a um sagrado absoluto foram substituídas pelo sentido que dava o projeto da OpP, pondo agora maior acento no ser das pessoas. O controle institucional, colocado como condição para a vivência da castidade, abre-se e deixa os membros livres para criar relações e manter amizades abertas. Referindo-se ao passado, houve uma mudança na expressão do afeto, quando era negado. Atualmente, contudo, há uma dificuldade para integrar a liberdade com a renúncia feita pelo voto de castidade.

Na questão do uso e administração dos bens, no campo da pobreza, aparecem práticas que supõem um processo de elaboração criativa. O que no passado estava sob a responsabilidade de poucas pessoas, passou a ser uma tarefa aberta a todos os membros,

quando foram para os meios populares. Nesse espaço, a administração de pequenos bens cotidianos encontra-se com a busca e sentido de partilha e justiça, o que trouxe outra visão e consciência para as religiosas. As práticas presentes nas congregações estudadas apontam maior liberdade e responsabilidade, atenção às necessidades individuais mediadas pelo diálogo, partilha e busca de igualdade. Essa vivência supõe estabelecimento de acordos criados entre os membros. Além do esforço da conversa, tensão e conflito estão presentes. Tudo isso matizado por expressões próprias de acordo com as circunstâncias de cada congregação.

A obediência perde gradualmente a verticalidade entre quem detém o poder de mandar e de obedecer, entre quem protege e é protegida. A expressão da obediência tende a se balançar na escuta da realidade, da fé, das/os outras/os e de si mesma. Busca-se uma expressão de autoridade constituída a partir das pessoas do grupo e não tanto de fundamentos externos a elas. Implica relações de diálogo e respeito pela pessoa; tem um sentido humanizador e, idealmente, é vista como caminho para construir o ser autêntico e para conquistar a liberdade. Por outro lado, tensões e dificuldades são também constantes. Nas entrelinhas e, em alguns casos mais claramente, ressurtem-se de expressões não totalmente abertas à participação dos membros e, em outros, mecanismos de resistência, poder paralelo u outros criam dificuldade para a autoridade cumprir a função que favoreça avanços significativos a partir do diálogo e da participação dos membros.

O projeto da OpP é o que mais integra e orienta o modo de ser e agir dos grupos estudados. No momento em que perdem o apoio por parte da Igreja e não se identificam com as novas estratégias de evangelização, as congregações religiosas ocupam espaços possíveis dentro da pluralidade que há na Igreja, seguindo seu ser e apoiadas em sua experiência. Orientam-se por princípios religiosos, diferentes daqueles da lógica dominante, mas ao mesmo tempo, não se constituem como grupos fechados ou fundamentalistas. Estão abertos à sociedade, em interação com outros grupos que também visam à transformação social ou religiosa.

A construção de um projeto comum está entretecida por possibilidades e aspirações individuais e coletivas, na qual cada membro é chamado a alcançar um grau satisfatório de autonomia, liberdade e capacidade de tomar decisões. Limitações podem ser observadas tanto por parte dos indivíduos como da instituição. As congregações situam-se a meio caminho entre a busca criativa e a limitação em vistas de novas dinâmicas de ação transformadora; entre a procura de autonomia e a procura de novas formas de conectividade para escapar à

dispersão e impotência em que joga o sistema dominante; entre um projeto comum que dá força e integra os membros e o estreitamento institucional de perspectivas e possibilidades.

As congregações investem muito para se manter enquanto instituições, adequando sua prática e seu discurso às mudanças e a novos desafios. A força criativa da ação e do discurso articula-se na relação vertical e horizontal, entre o centro e os membros que se envolvem a partir de seu ser.

Várias manifestações nas congregações estudadas indicam avanço na consciência de gênero na relação com a religião e a hierarquia da Igreja. Entre elas, estão a releitura da memória do grupo. Atualmente, resgatam-se figuras de mulheres significativas da história das congregações que ficaram apagadas ou foram lidas a partir de concepções de gênero estereotipadas; falas de fundadores que legitimam hoje atitudes de não subordinação são também trazidas à memória. Desta forma, as religiosas re-simbolizam sua história a partir de sua experiência atual e se afirmam na identidade que vêm reconstruindo enquanto mulheres. Outra manifestação recente do avanço na consciência de gênero em âmbito de congregação está presente na criação de grupos de irmãs da própria congregação, principalmente teólogas, para refletir e ajudar o conjunto do grupo a refletir conteúdos de sua espiritualidade e tradição. Esses conteúdos são trabalhados numa perspectiva de gênero. Tradicionalmente, esta tarefa foi considerada própria de homens e não estimulada entre as mulheres. A questão da mulher entrou mais recentemente na VR que a consciência de classe social e, em geral, não é assumida pelos membros como um todo, sendo em alguns casos motivo de conflito.

Com relação à hierarquia da Igreja, cessa o estranhamento que se fez presente há quase duas décadas quando tiveram início as rupturas de relações construídas em torno do projeto da OpP entre hierarquia e religiosas, principalmente nas CEBs. Essas relações foram vividas como positivas por parte das religiosas. Hoje, se situam mais conscientes da posição subordinada que têm frente à hierarquia da Igreja. Varias se mantêm ainda no espaço eclesial pela convicção de ter que trabalhar com o povo pobre que aí se congrega. Ocupam algumas brechas ou resistem em posições incômodas; fazem pequenas reivindicações individualmente, principalmente, em questões que envolvem gratificações ou salários pelos serviços prestados. Esse indicador da diferença ou desvalorização das mulheres religiosas é apontado hoje de maneira aberta e com clara consciência da injustiça. Ao mesmo tempo, se expressa uma postura ambígua entre a impotência e o conformismo com a situação. Falta uma ação organizada por parte das congregações para avançar coletivamente na construção de relações de gênero mais inclusivas na Igreja.

A pequena comunidade implantada para atender necessidades das CEBs e movimentos populares, e determinada pelos compromissos que isso demandava, atualmente parece ocupar o espaço de sentido, apoio e construção de relações deixado pelo projeto eclesial da OpP. A comunidade perde funcionalidade em vistas da ação e passa a ser central ao lado da espiritualidade e da missão. O valor dado à comunidade, no momento atual, não significa restauracionismo do que foi a comunidade do passado ou uma imposição para mulheres religiosas, mas constitui-se como espaço vital que oferece possibilidades de criar relações de solidariedade, entretecendo compromissos, direitos e deveres, partilhando responsabilidades e afetos.

A rede de partilhas cria um chão para a construção de relações autênticas que dão segurança, podendo assim ceder aos interesses; isso tem um impacto no desenvolvimento pessoal dos membros ao oferecer uma base social de segurança, necessária à realidade subjetiva em meio à diversidade de visões, de atividades e de papéis.

Características que marcaram a comunidade tradicional vem sendo substituídas: a homogeneidade, pela diferença articulada numa rede de partilha; a formalidade externa orientada por normas fixas, pela criatividade e flexibilidade; a concepção de comunidade como espaço físico, pela comunidade com sentido relacional; a centralidade das decisões pela autoridade numa pessoa, pela cooperação e entre ajuda; a comunidade subentendida, “natural”, pela comunidade intencional. O sentido da comunidade vai perdendo sua funcionalidade em vistas da missão para se tornar espaço vital do ser e viver. O controle recíproco, marca do passado, ainda persiste, assim como a existência, em certos casos, de comunidades pensão - “viver e deixar viver” -, próprio do tempo atual. Estas situações, porém, são insatisfatórias.

A construção de relações entre indivíduo e comunidade nas congregações religiosas pesquisadas não segue a lógica da afirmação individual às custas de ter as necessidades atendidas por outros indivíduos ou grupos subordinados, como prevalece no individualismo de corte liberal e masculino. Características que indicam avanços na construção da comunidade atualmente têm um preço. A cooperação de umas com outras exige um esforço constante de adaptação e comunicação. Acordos devem ser construídos e constantemente renovados pela argumentação e persuasão; a estrutura flexível é frágil e precisa de constante atenção; abrir espaço para a autonomia e construir o bem comum do grupo pedem um constante exercício para não subordinar o indivíduo às necessidades do grupo e o grupo às necessidades do indivíduo. Em decorrência, limitam-se as possibilidades de escolha e até pode levar à pressão do grupo ou de indivíduos para adaptar-se às circunstâncias.

O conflito se faz presente, começa a ser nomeado e acolhido nestas comunidades, o que indica superação de atitudes de passividade e dependência; é indicativo da possibilidade das diferenças se manifestarem o que permite avançar em processos de mudança mais inclusivos. Conflitos e desacordos tentam ser superados pela constante busca do diálogo, do perdão e da promessa renovados que tornam possível a convivência a partir de relações construídas de maneira significativa, no desejo de tornar a vida religiosa mais humana.

Novas visões e práticas se legitimam em função de um retorno autêntico às origens. A releitura das fontes, descobrindo valores do passado e assumindo o presente, oferece argumentos de autoridade para as mudanças. A memória é interpretada dentro do discurso e da prática que marcaram e marcam o compromisso com os pobres nos meios populares. As congregações com suas reservas de sentido, história e carisma, interagindo com projetos de mudança que atuam na sociedade e na Igreja, voltam a tornar-se uma referência para seus membros. A memória comum cria coesão ao constituir-se como um eixo de sentido para continuar se afirmando nos projetos que acreditam ou pelos quais lutam. O intenso cultivo da espiritualidade e do carisma destes grupos indica a necessidade de fazer frente ao enfraquecimento dos laços em meio à pluralidade e fragmentação tanto internas como externas. O cultivo de uma memória comum ao grupo é intencional, pede reflexão e necessidade de resignificação. Esse trabalho significa também a possibilidade de constituir-se internamente, a partir dos próprios membros e como expressão de maior autonomia em relação ao passado, não significando um movimento reativo. Agarrar-se aos sentidos religiosos e culturais dá a possibilidade de resistir a valores opressores da sociedade, a estratégias da Igreja com as que não se identificam e à construção de projetos individualistas. O carisma remete ao cultivo de valores comuns. As congregações como um todo buscam construir relações que visam a uma mudança acalentada muitas vezes por pequenos grupos, não tendo por base modelos de comportamentos convencionais, mas a constante reconstrução do ser na experiência real da relação. Dentro de todas as contradições, desafios e lutas que esse processo implica, a VR feminina investe com tenacidade para encontrar novas formas de amar, compartilhar e desenvolver sua ação.

Há uma atenção, que não parece ser tão central ainda, para uma partilha de vida recriadora do grupo, a partir da própria subjetividade; a partir das “profundezas” do ser coletivo. A necessidade de tornar públicos valores que unem e movem para a ação se expressa em rituais como a prática da partilha da fé. Essa prática porém não se expressa na profundidade desejada pelas religiosas devido à falta de liberdade ou confiança entre os membros. Parece haver um certo temor, um certo pudor para permitir o olhar para si, sentir o ser, escutar as

perguntas viscerais, a dor e o prazer dentro de si mesmas para logo expressá-lo coletivamente e fecundar novas respostas. Fica a pergunta se esta inibição seria conseqüência de condicionamentos próprios da dinâmica institucional, ou se a necessidade de recriar sentidos não é experimentada de maneira suficientemente aguda nessas congregações, dispensando o esforço que isso supõe, ou se modernidade e fé não se encontram de maneira satisfatória nestes grupos.

Este processo de reconstrução da VR nessas congregações está atravessado por limitações e se sustenta numa tensão e dialética. É inacabado e aberto às constantes modificações que a dinâmica das relações vai estabelecendo.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Dalton B. de. Radicalmente livres e fiéis em Cristo? In *A Vida Religiosa enquanto instituição*, Losada M. et al, Rio de Janeiro, CRB,1999, ps.167-220.
- ALT, Josef, Início das atividades das Missionárias Servas do Espírito Santo, in *Mulheres fazem História 1902 -2002*, Missionárias Servas do Espírito Santo, Martina M. E. González Garcia (Coord.), SSpS – Província Stella Matutina, Brasil Norte, 2005, ps.19-47.
- ALVAREZ, Sonia. E. *Women's participation in the "People's Church" A critical appraisal*. Presented at the XIV International Congress of the Latin American Studies Association, New Orleans, Louisiana, March 17-18, 1988, mimeo.
- ANJOS, M. Fabri dos. Vida comunitária e participativa. In: *Cadernos da CRB 25*, 1999.
- _____. Introdução, in Anjos, Marcio F. dos, *Novas Gerações e Vida Religiosa*, 2a. Ed. Aparecida, (SP), Santuário, 2004, ps. 9-14.
- _____. Vida religiosa no Brasil: pesquisa – visão geral dos resultados – in CERIS/CRB, *Vida Religiosa no Brasil*, Pesquisa e primeiros resultados, XVIII Assembléia Geral Ordinária da CRB, 20 a 24 de julho de 1998, São Paulo, ps. 9-25.
- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*, 7ª ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.
- _____. *Crises da república*, São Paulo, Perspectiva, 1973.
- _____. *Entre o passado e o futuro*, 4ª ed., São Paulo, Perspectiva, 1997.
- ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*, Brasília, Martins Fontes, 1967.
- AVILA, M. Betânia. Cidadania, direitos humanos e direitos das mulheres, in *Gênero, democracia e sociedade brasileira*, Cristina Bruschini e Sandra G Unbehaum (org.), São Paulo, Ed. 34, 2002, ps. 122-141.
- AZEVEDO, Marcelo de C. *Os religiosos: vocação e missão*. Um enfoque urgente e atual. Rio de Janeiro: CRB, 1977.
- AZZI, Riolando. *A neocristandade. Um projeto restaurador*. História do pensamento católico no Brasil- V, São Paulo, Paulus,1994.
- _____. *Sob o báculo episcopal: A Igreja Católica em Juiz de Fora, 1850-1950*. Juiz de Fora, Centro de Memória da Igreja de Juiz de Fora, 2000.
- BALDISSERA, Deolino P. SDS, O poder na vida consagrada, in *Análise Institucional na Vida Religiosa Consagrada*, Willian C. C. Pereira (Org.), Publicações CRB-Belo Horizonte, 2005, ps.135-149.

- BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido*. Sobre a fragilidade dos laços humanos, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2004.
- _____. *Comunidade*. A busca por segurança no mundo atual, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003.
- _____. *Em busca da política*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2000.
- BEOZZO, Oscar. *A Igreja do Brasil*. De João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo, Petrópolis, Vozes, 1996.
- _____. Decadência e morte, restauração e multiplicação das ordens e congregações religiosas no Brasil 1870-1930, in Riolando Azzi (org.), *A Vida Religiosa no Brasil*. Enfoques históricos, São Paulo, Pulinas/Cehila, 1983, ps. 85-129.
- BESSE, Susan K. *Modernizando a desigualdade*. Restauração da ideologia de gênero no Brasil 1914-1940, São Paulo, Edusp, 1999.
- BIASE, Paola G. De uma cidadania a outra. O duplo protagonismo das mulheres católicas, in Gabriela Boacchi e Ângela Groppi (org.) *O dilema da cidadania. Direitos e deveres das mulheres*, São Paulo, Unesp, 1995, ps. 159-203.
- BOLOGH, Roslyn W. *Love or Greatness*. Max Weber and masculine thinking – A feminist inquiry, London, Unwin-Hyman, 1990.
- BONACCHI, Gabriella. O contexto e os delineamentos, in *O dilema da cidadania*. Direitos e deveres das mulheres, Gabriella Bonacchi e Angela Groppi (orgs.), São Paulo, UNESP, 1995, ps.27-47.
- BOTTOMORE, Tom. *A marxist consideration of Durkheim*, in *Social Forces*, 59, n. 4, 1981.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1999.
- BRITO, Sebastiana R. Pesquisa sobre as pequenas comunidades, in *Convergência*, abril/maio/junho, Ano IV, nº 33-34-35, 1971, ps. 94-1001.
- BRUNELLI, Dellir (org.) *O sonho de tantas Marias*, Rio de Janeiro, CRB, 1992.
- _____. *A Vida Religiosa depois do Sínodo dos bispos*, Rio de Janeiro, mimeo, 1995.
- _____. *Libertação da mulher*. Um desafio para a Igreja e a Vida Religiosa na América Latina, Rio de Janeiro, CRB, 1989.
- CAMPOS, Angel S. *La construcción de la colegialidad en América Latina*. Dissertação de Mestrado, São Paulo, Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 1998.
- CARRANZA, Brenda, Lógicas e desafios do contexto religioso contemporâneo, in CRB, *Eis que faço novas todas as coisas*. Palestras da XX AGO, Publicações CRB, 2004, ps. 29-53.

- CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*, Vol. I, 7ª ed. São Paulo, Paz e Terra, 1999.
- _____. *O fim do milênio*. A era da informação. Economia, sociedade e cultura, 2a. Ed., V. III, São Paulo, Paz e Terra, 1999.
- _____. *O poder da identidade*. A era da informação. Economia, sociedade e cultura, V. II, São Paulo, Paz e Terra, 1999.
- CERIS – CRB *Vida Religiosa no Brasil*, Pesquisa e primeiros resultados, XVIII Assembléia Geral Ordinária da CRB, 20- 24 de julho de 1998, São Paulo, Publicações CRB.
- CLADIS, Mark S. *A comunitarian defense of liberalism*. Emile Durkheim and contemporary social theory, Stanford University Press, California, 1992.
- CLAUSSEN, Heather L. *Unconventional sisterhood*. Feminist catholic nuns in the Philippines, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2001.
- COHN, Gabriel, A busca da unidade num mundo dividido, in *FOLHA*, Caderno Mais, 1997, p. 5-6.
- COMBLIN, José. Os interrogantes da Vida Religiosa no século XXI, in *Covergência*, Ano XXXIX, no. 370, março 2004, ps. 76-95.
- CONFERENCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. *Nosso Boletim, Especial XL AGO*, 6 a 9 de setembro de 2004.
- CONFERENCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. *Projeto Novas Gerações*. O presente e o futuro em nossas mãos, Publicações CRB, 2004.
- CORNELL, Drucilla, BENHABIB, Seyla, *Feminismo como crítica da modernidade*. Releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher. Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1987.
- DILLON, Michele. *Catholic identity*. Balancing reason, faith and power, Cambridge, University Press, 1999.
- DROGUS, Carol. *Reconstructing the feminine: Women in São Paulo's CEBs*, Hamilton College, Clinton, New York, s/d, mimeo.
- _____. *We are Women making History: political mobilization in São Paulo's CEBs*. The University of Wisconsin – Milwaukee Center for Latin America – Center Discussion Paper Series n. 81. November, 1988, New York.
- DURKHEIM, Emile. *A divisão do trabalho social*, vol. I, 3ª ed., Lisboa, Presença, 1989.
- _____. *A divisão do trabalho social*, vol. II, 2ª ed., Lisboa, Presença, 1984.
- _____. *As formas elementares da vida religiosa*, São Paulo, Paulinas, 1989.

- _____. O problema religioso e a dualidade da natureza humana, in *Religião e Sociedade*, novembro, 1977, nº 2, ps.1-27.
- _____. *Sociologia e Filosofia*, São Paulo, Forense, 1970.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994.
- ERICKSON, Victoria Lee *Onde o silêncio Fala*. Feminismo, teoria social e religião, São Paulo, Paulinas, 1997.
- FERNANDES, Silvia Regina A “Ser padre pra ser santo”; “Ser freira pra servir”. *A construção social da vocação religiosa – uma análise comparativa entre rapazes e moças no Rio de Janeiro*, Tese de doutorado, UERJ, 2004..
- _____. A, *Vinho novo em odres velhos*, Uma análise da Vida Religiosa feminina na modernidade contemporânea, Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro, UERJ, 1999.
- FILORAMO, Giovanni e PRANDI, Carlo. *As Ciências das Religiões*, São Paulo, Paulus, 1999.
- FOUCAULT, Michel, Quést-ce que la critique?, in *Bulletin de la société française de Philosophie, Critique et Aufklärung*, Sèance du 27 de maio de 1978, 84 Annee, n 2, 1990, ps.35-63.
- _____. O sujeito e o poder. In Robinow, P. Dreyfus. *Uma trajetória filosófica*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995, ps. 231-249.
- _____. *Vigiar e punir*. História da violência nas prisões, 3a. Ed. Petrópolis, Vozes, 1984.
- FRANK, Usarski, Perfil paradigmático da Ciência da Religião na Alemanha, in *A(s) ciência(s) da religião no Brasil*. Afirmação de uma área acadêmica, São Paulo, Paulinas, 2001, ps. 67-102
- FRAZER, Nancy. Que é crítico na teoria crítica? O argumento de Habermas e gênero, in *Feminismo como crítica da modernidade*, Seyla Benhabib e Drucilla Cornell (orgs) Rio de Janeiro, Rosa dos tempos, 1987, ps. 38-65.
- FREUND, J. *Sociologia de Max Weber*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 4ª ed., 1987.
- GAIO, Olímpia. Vida Religiosa feminina, rompendo o anonimato, in *Convergência*, ano XXII, nº 205, setembro, 1987.
- GALEOTTI, Anna E., Cidadania e diferença de gênero. O problema da dupla lealdade, in *O dilema da cidadania*. Direitos e deveres das mulheres, Gabriella Bonacchi e Angela Groppi (orgs.), São Paulo, UNESP, 1995, ps.235-261.
- GARAPON, Antoine. *O guardador de promessas*, Justiça e democracia. Lisboa, Instituto Piaget, 1996.

- GARCIA, Sylvia Gemignani, Modernidade, identidade: notas sobre a tensão entre o geral e o particular. *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, Vol 5, No. 1-2, São Paulo, 1994 ps.123-143.
- GIDDENS, Antony. *As conseqüências da modernidade*, São Paulo, UNESP, 1999.
- _____. *Política, Sociologia e teoria social: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*. São Paulo, UNESP, 1998.
- GONZÁLEZ GARCIA, M. M. E. *Efeitos sociais do discurso e da prática da opção pelos pobres na Vida Religiosa feminina*, Dissertação de Mestrado, São Paulo, PUC, 1999.
- GROPPI, Angela. As raízes de um problema, in *O dilema da cidadania*. Direitos e deveres das mulheres, Gabriella Bonacchi e Angela Groppi (orgs.), São Paulo, UNESP, 1995, ps.11-25.
- GROSSI, Miriam, *Casar-se com Cristo*, São Paulo, Fundação Carlos Chagas, 1987.
- GUARESCHI, Pedrinho A CSSR. Chave de Leitura do presente, tendências da sociedade, in *Há uma esperança para o teu futuro*, Rio de Janeiro, CRB, 2001, ps. 11-30.
- GUILLAUMIN, Colette. *Sexe, Race e pratique du pouvoir*. L'idée de nature, Paris, Cote-femmes, 1992.
- HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1989.
- _____. *Teoria de la acción comunicativa* Tomo I e II, Madrid, Taurus, 1987.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*, São Paulo, Vértice, 1990.
- _____. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel, 1994.
- JIMÉNEZ, Angeles P. Igualdade, in *10 Palabras clave sobre mujer*, Celia Amorós (Dir.), Estella (Navarra),EVD,1995 ps. 119-149.
- JONES, Susan S. *Durkheim reconsidered*, Cambridge, Polity Press, 2001.
- LEAL, Graça, *O envelhecer na instituição religiosa feminina*, São Paulo, Paulinas, 1998.
- LÉGER Danièle Hervieu. e WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologies et religion*. Aproches classiques, Paris, PUF, 2001.
- LÉGER, Danièle Hervieu. Catolicismo – A configuração da memória. *REVER*, nº 2, ano 5, 2005, (tradução do texto em francês, L'enjeu de la mémoire).
- _____. La transmission religieuse en modernité: éléments pour la construction d'un objet de recherche". In *Social Compass* 44(1), 1997, ps. 131-143.
- _____. *La religion em mouvement*, Le pèlerin et le converti, Flamarion. 1999.

- _____. O bispo, a Igreja e a modernidade, in *Nem todos os caminhos levam a Roma*. As mutações atuais do catolicismo, René Luneau e Patrick Michel (Org.) Petrópolis, Vozes, 1999^a, ps. 291-322.
- LIBÂNIO, J. B. *As grandes rupturas sócio-culturais e eclesiais, sua incidência sobre a Vida Religiosa*, Rio de Janeiro, Vozes, 1980.
- _____. Cojuntura eclesial – CRB nacional, in *Palestras da XX AGO, 50 anos CRB 1954-2004*, Publicações CRB, ps. 55-75.
- LÓPEZ, Teresa P. Autonomia, , in *10 Palabras clave sobre mujer*, Celia Amorós (Dir.), Estella (Navarra),EVD,1995 ps. 151-188.
- LOSADA, Manoel. Desejo ou instituição. Leitura da Vida Religiosa a partir da Análise Institucional, in Losada et alii, *A Vida Religiosa enquanto instituição*, leitura psicológica, Rio de Janeiro, CRB,1999, ps. 13-86.
- LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses*. Religião e política na América Latina, Petrópolis, Vozes, Clacso, 2000.
- _____. *Marxismo e Teologia da Libertação*, São Paulo, Cortez,1991.
- MACHADO, M. das Dores C. e MARIZ, Cecília. Mulheres e prática religiosa nas classes populares: uma comparação entre as Igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos, in *RBCS* vol. 12 nº 34 junho/97, ps. 71-87.
- MACIVER, Charles H. P. Comunidade e sociedade como níveis de organização da vida social, in *Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação*. São Paulo, Editora Nacional e Editora da USP, ps. 117-131.
- MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e política no Brasil*. 1916-1985, São Paulo: Brasiliense, 1989.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo, Paulinas, 1995.
- MOLINA, Cristina P. Ilustração, in *10 Palabras clave sobre mujer*, Celia Amorós (Dir.), Estella (Navarra),EVD,1995 ps. 189-216.
- MONTEIRO, Luis G. M. *Neomarxismo: indivíduo e subjetividade*, São Paulo, Educ, 1995.
- MONTES, Maria Lucia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. *História da vida privada no Brasil*, 4, Contrastes da intimidade contemporânea, Fernando A Novais (coordenador-geral da coleção) e Lilia Moritz Schwarcz (org.), São Paulo, Companhia das Letras, 1998, ps. 63-171.
- NISBET, Robert. *La formación del pensamiento sociológico 1*, Buenos Aires, Amorrortu, 1996.

- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*, São Paulo, Brasiliense, 1994.
- OTTEN, Alexandre. A evangelização inculturada e a emersão do Espírito Santo, in *Caminhos de vida. A reflexão teológica na trajetória da CRB*, São Paulo, Paulinas, 2004, ps. 77-110 .
- _____. Mística enraizada na Palavra, in *Para onde vamos? Leitura teológica. Quadro Programático: Triênio 2004-2007*, Equipe de reflexão Teológica ERT, Rio de Janeiro, CRB, 2004, os. 52-58.
- PALACIOS, Carlos. Novas Gerações e o futuro da Vida Religiosa. Primeiras reflexões sobre a pesquisa “*Novas Gerações e Vida Religiosa*”, in Anjos, Marcio F. dos, *Novas Gerações e Vida Religiosa*, 2a. Ed. Aparecida, (SP), Santuário, 2004, ps 143-160.
- _____. *Vida religiosa inserida nos méis populares*. Texto apresentado para estudo e debate aos 688 Superiores maiores na XII AGO, Rio de Janeiro, CRB, 1980.
- PASSOS, C. Artur (org) *Indicadores, ONG's e cidadania*. Contribuições Sócio-políticas e metodológicas. Curitiba,: Plataforma Contrapartes Novib, GT Indicadores, 2003, ps. 158.
- PATEMAN, Carole. *O contrato sexual*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1993.
- PEDERSEN, Jean Elisabeth. Sexual Politics in Comte and Durkheim: femininst, history and the French Sociological Tradition, *SINGS*, Vol. 2,n. 1, Autumn, 2001, p. 229-263.
- PETIT, Cristina M. Ilustración, in Celia Amoros (Dir.) *10 palabras clave sobre Mujer*, Estella (Navarra), evd, 1995, ps. 189-216.
- REZENDE, M. Valéria V. *Vida Religiosa rompendo os muros*, Dissertação de Mestrado, João Pessoa, Universidade Federal da Paraíba, 1999.
- RIVERA, Paulo B. *Tradição, transmissão e emoção religiosa*, Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina, São Paulo, 2001.
- ROSADO NUNES, M. J. F. Freiras no Brasil, in *História da mulher no Brasil*, Mary del Priori (org.), São Paulo, Contexto, 1997, ps. 482-509.
- _____. Mulheres e catolicismo no Brasil: uma questão de poder. José J. Queiroz et alt., *Interfaces do sagrado em vésperas de milênio*. São Paulo, CRE/PUC/SP e Olho D'água, 1996, p. 74-96.
- _____. Práticas político-religiosa das congregações femininas no Brasil – uma abordagem histórico-social, in Riolando Azzi e José Oscar Beozzo (orgs), *Os religiosos no Brasil*. Enfoques históricos, São Paulo, Paulinas, 1986, p. 188-218.
- _____. *Vida Religiosa nos meios populares*, Petrópolis, Vozes, 1985.

- ROSSI-DORIA, Anna. Representar um corpo. Individualidade e “Alma coletiva” nas lutas pelo sufrágio. in *O dilema da cidadania*. Direitos e deveres das mulheres, Gabriella Bonacchi e Angela Groppi (orgs.), São Paulo, UNESP, 1995, p.109-128.
- SALISBURY, Joice. Padres da Igreja Virgens independentes, Colômbia, T/m,1994.
- SANCHIS, Pierre. Ainda Durkheim, ainda a religião, in *A religião numa sociedade em transformação*, Cartaxo Rolim Francisco (org.), Petrópolis, Vozes, 1997, p. 11-31
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice*. O social e o político na pós-modernidade, 3ª edição, São Paulo, Cortez, 1997.
- SARACENO, Chiara. A dependência construída e a interdependência negada. Estruturas de gênero da cidadania, in *O dilema da cidadania*. Direitos e deveres das mulheres, Gabriela Bonacchi e Angela Groppi (orgs.), São Paulo, UNESP, 1995, ps.205-234.
- SILVA, Antonio Aparecido da. Reflexão teológica em face aos desafios atuais à Vida Religiosa, in *Palestras da XX AGO, 50 anos CRB 1954-2004*, Publicações CRB, ps. 77-91.
- SCHMIDT, Maria Luisa e MAHFOUD, Miguel. Halbwachs: Memória coletiva e experiência, in *Psicologia USP*, 4(1/2),1993, ps. 285-289.
- SCHWERS, N. Inácio. As relações de poder na vida religiosa. *Revista CRB/RS*, Brochura n.06,2005.
- TIERNY, Jeanne M. Evangelização e libertação feminina, in *Convergência*, ano IX, nº 89, 1976. ps. 34-40.
- TIRIMANNA, Vimal. Are Religious superiors called to be “politically correct”?, in *Review for religious*, nº 65.2, 2006, ps. 166-176.
- TÖNNIES, Ferdinand. Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais in *Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação*. São Paulo, Editora Nacional e Editora da USP, ps. 97-116.
- VALERIO, Adriana. *La questione femminile nei secoli X – XII*, Napoli, M. D’Auria Editore, 1983.
- VALLE, Edênio SVD. Encruzilhadas e passagens, in Valle, E (Org). *Memória Histórica*. As lições de uma caminhada de 50 anos, CRB de 1954 a 2004, Publicações CRB, 2004, ps. 125-158.
- _____. *O século XX interpela a Vida Religiosa brasileira*, Aparecida/SP, Santuário, 1999.
- VARIKAS, Eleni. Refundar ou reacomodar a democracia? Reflexões críticas acerca da paridade entre os sexos, in *Estudos Feministas*,ano 4, no. 1/96, ps. 65-94.
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura*. Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. 7a. Ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2004.

- VENTURIN, Teresinha. *Formação religiosa para o século XXI*. Freira, mulher, cidadã., Petrópolis, RJ, Vozes, 2001.
- WALLACE, Ruth. Unanticipated consequences of appointing Women as Pastors: The american catholic experience, mimeo.
- WEBER, Max. Comunidade e sociedade como estruturas de socialização, in *Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação*. São Paulo, Editora Nacional e Editora da USP, ps. 140-143.
- _____. *Economia e sociedade*, México, Fondo de Cultura Econômica, 1984.
- WILLIANS, César Castilho Pereira, Análise institucional e VR, in *Convergência*, maio, 2003, Ano XXXVIII, no. 367, ps. 203-231.
- WIRTH, Louis. Delineamento e problemas da comunidade, in *Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação*. São Paulo, Editora Nacional e Editora da USP, 1973, ps. 82-95.
- WITTBERG, Patrícia. *The rise and fall of Catholic religious orders: a social movement perspective*, New York, The State University of New York Press, 1994.
- WOODHEAD, Linda. *Mulher e gênero: uma estrutura teórica*, in *rever*, www.pucsp.br/rever.
- _____. *The Future of Christianity*, s/d, mimeo.
- YOUNG, Iris M. A imparcialidade e o público cívico: Algumas implicações das críticas feministas da teoria moral e política in *Feminismo como crítica da modernidade*, Seyla Benhabib e Drucilla Cornell (orgs) Rio de Janeiro, Rosa dos tempos, 1987, ps.66-106.

Anexo1: Dados das entrevistadas

Nome	Escolaridade	Faixa de idade	Local	Congregação
Agnes	Superior	30-40	São Paulo	Paciência
Amélia	Superior	60-70	São Paulo	Amor
Ana	Superior	20-30	São Paulo	Esperança
Andréia	Superior*	20-30	São Paulo	Alegria
Catarina	Superior	60-70	São Paulo	Prudência
Ceci	Superior	30-40	São Paulo	Misericórdia
Cecília	Superior*	20-30	São Paulo	Revelação
Célia	Superior	50-60	São Paulo	Caridade
Claudia	Superior	30-40	Barretos	Esperança
Elena	Superior	20-30	São Paulo	Justiça
Elenice	Superior	50-60	São Paulo	Acolhida
Fátima	Superior	40-50	São Paulo	Temperança
Ida	Superior	60-70	São Paulo	Justiça
Inês	Superior	40-50	São Paulo	Paz
Isabel	Superior	30-40	São Paulo	Caridade
Joana	Superior	40-50	São Paulo	Sabedoria
Julia	Superior*	20-30	São Paulo	Criação
Lucia	Superior	50-60	São Paulo	Reconciliação
Maria	Superior	50-60	São Paulo	Perdão
Marisa	Superior	50-60	São Paulo	Fortaleza
Marta	Superior	60-70	Campinas/SP	Fé
Mônica	Superior	40-50	Belo Horizonte	Salvação
Odete	Superior	50-60	São Paulo	Temperança
Olga	Superior	30-40	São Paulo	Solidariedade
Rosa	Superior	50-60	São Paulo	Esperança
Salete	Superior*	20-30	São Paulo	Caridade
Sueli	Superior	30-40	Barretos/SP	Esperança
Vilma	Superior	50-60	Belo Horizonte	Libertação

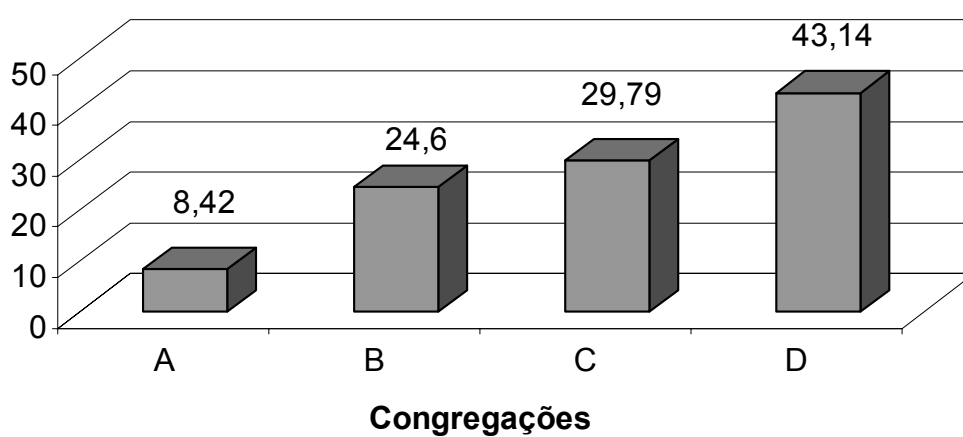
* Cursando o Ensino Superior

Anexo 2 : Nomes e dados das congregações

Nome	Número aproximado de membros	Número aproximado de comunidades	Ano de fundação no Brasil	Pais de origem da congregação
Amor	56	6	1978	Brasil
Esperança	50	16	1954	Espanha
Fé	48	10	1952	Espanha
fortaleza	16	8	1958	Irlanda
Prudência	35	6	1947	Estados Unidos
Temperança	24	4	1908	Espanha
Justiça	12	5	1976	Brasil
Alegria	68	15	1963	Brasil
Paz	45	15	1956	Itália
Paciência	39	10	1935	Espanha
Misericórdia	25	6	1952	Itália
Caridade	61	14	1946	Itália
Sabedoria	30	6	1956	Itália
Criação	40	5	1951	Espanha
Salvação	110	25	1927	Itália
Reconciliação	108	20	1849	Brasil
Libertação	40	7	1903	Brasil
Revelação	110	11	1910	Itália

Anexo 3

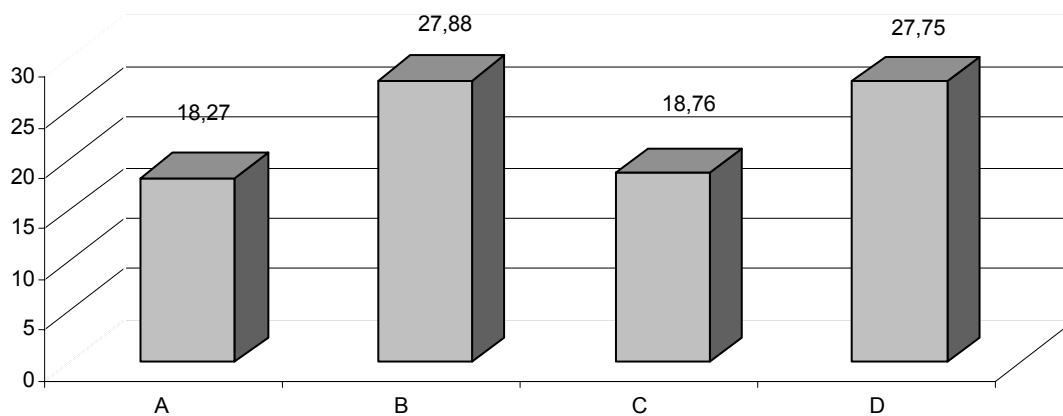
Número Proporcional de Irmãs com idade inferior a 50 anos



- A Congregações com mais de 100 membros e com formação inicial nos MP
- B Congregações com menos de 100 membros e com formação inicial nos MP
- C Congregações com mais de 100 membros e sem formação inicial nos MP
- D Congregações com menos de 100 membros e sem formação inicial nos MP

Anexo 4

Número Proporcional de Irmãs com Ensino Superior



Congregações

- A Congregações com mais de 100 membros e com formação inicial nos MP
- B Congregações com menos de 100 membros e com formação inicial nos MP
- C Congregações com mais de 100 membros e sem formação inicial nos MP
- D Congregações com menos de 100 membros e sem formação inicial nos MP