

Do convento à passarela: vida religiosa e emancipação feminina entre os anos 1960 e 1970

Caroline Jaques Cubas¹

Resumo: A proposta desta comunicação é apresentar relações entre as mudanças que atingiram a vida religiosa feminina a partir dos anos 1960 e os discursos sobre emancipação feminina, veiculados especialmente no ano de 1975, em função das comemorações do Ano Internacional da Mulher. A partir de documentos eclesiais e periódicos impressos, compreendidos, segundo Tânia de Luca, como fragmentadas versões do cotidiano, observamos em que medida os discursos que anunciavam a emancipação feminina foram incorporados por revistas e jornais brasileiros. Tais mídias buscavam tanto divulgar quanto explicar as transformações que atingiam a vida religiosa feminina no período. Neste sentido, especial atenção foi concedida aos debates em torno do gradual abandono do hábito religioso e sua substituição por vestes civis. Tais questões serão norteadas pela adoção do gênero como uma categoria de análise e de corporalidade, como um atributo identitário a partir do qual atribuem-se sentidos e definem-se espaços sociais.

Palavras-chave: gênero, vida religiosa feminina, emancipação feminina.

Passeatas, rock'n'roll, palavras de ordem, cartazes, panfletos, lutas e emancipação. Independente das imagens as quais recorreremos para caracterizar os anos 60 e 70 elas indicam, via de regra, mudanças. O ano de 1968 pode ser considerado um marco de desencanto coletivo acerca de arranjos pautados na tradição, dos universalismos, segregação e discriminação. No que se refere às mulheres, estes anos foram salutares. Coincidem com a noção de segunda onda do feminismo quando, além dos direitos sociais, políticos e econômicos reivindicados no final do século XIX e início do XX, elas exigiram o livre acesso ao corpo e ao prazer através da liberação sexual, do direito ao aborto e do uso de métodos contraceptivos. O reconhecimento das lutas e conquistas das mulheres foi oficializado pela ONU através da instituição do ano de 1975 como Ano Internacional da Mulher e do dia 8 de março, como Dia Internacional da Mulher. As décadas de 1960 e 1970 foram marcadas também pelo pontificado do papa Paulo VI. Considerado por muitos como um papa moderno, Paulo VI comprometeu-se com a renovação anunciada pelo Concílio Vaticano II ao mesmo tempo em que adotava certas atitudes compensatórias para com a ala conservadora da Igreja. A respeito da institucionalização do ano da mulher, proferiu quatro discursos específicos: em 17 de novembro de 1973, 6 de novembro de 1974, 18 de abril de 1975 e 31 de janeiro de 1976. Nestes, saudou e parabenizou a comissão responsável pelo programa do Ano

¹ Doutoranda em História pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professora do departamento de História da Universidade do Estado de Santa Catarina. E-mail: caroljcbuas@gmail.com.

Internacional da Mulher. Mesmo ressaltando a importância da mulher na construção de uma sociedade justa e pacífica, o papel atribuído a elas através dos discursos demonstra certo conservadorismo quando a família e a possibilidade de dar e criar vida são colocados como os poderes potenciais da mulher. Nas palavras de Paulo VI:

And since the fundamental and life-giving cell of human society remains the family, according to the very plan of God, woman will preserve and develop, principally in the family community, in full co-responsibility with man, her task of welcoming, giving and raising life, in a growing development of its potential powers. (Paulo VI, 1975)

Podemos perceber que a Igreja, tomada em seus posicionamentos oficiais, reconheceu as lutas empreendidas em nome dos direitos das mulheres, porém continuou a atribuir-lhes um papel baseado na concepção de uma essência (a constituição de uma família ao lado de um homem). O pertencimento à família aparece também nos outros discursos do papa direcionados a esta mesma comissão. No de 1975 o Papa afirma que "nous souhaitons aussi que les femmes soient encouragées et aidées dans le rôle primordial qu'elles assument pour leur famille"(Paulo VI, 1976). O discurso de 1976, por sua vez, saúda o trabalho da comissão e reconhece a necessidade de se lutar pelos direitos e pela igualdade entre homens e mulheres. O documento assume um tom de cautela e reconhece tais necessidades, sugerindo porém que elas sejam realizadas sem extremismos:

Nous savons bien que certains mouvements féministes nous soupçonnent de vouloir enfermer la femme dans des besognes familiales austères et limitées, l'empêchant ainsi de déployer ses virtualités en d'autres domaines sociaux. Pour cela, ils sont en réaction contre tout rappel du rôle de la femme au foyer. Est-ce réaliste, est-ce sage, de tomber d'un excès dans l'autre?(Paulo VI, 1976)

Ao final do documento, o papel das mulheres na humanização da sociedade e aprofundamento da fé na família e na comunidade eclesial é ressaltado. Se lembrarmos as proposições de Michel Foucault acerca das unidades do discurso, as palavras de Paulo VI ganham sentido a partir de noções que fomentam a temática das "continuidades", através das quais se organizam os discursos. A história das continuidades seria aquela que institui uma perspectiva global, que cria a expectativa de recomposição dos acontecimentos e da atribui uma lógica evolutiva e contínua ao processo histórico. Para Foucault, porém a "história é essencialmente

descontínua. É uma história cataclísmica, feita de rupturas e descontinuidades. Não é o desenrolar previsível do mesmo, e sim uma série de mutações inaugurais" (FOUCAULT, 1996). O Papa Paulo VI reconhece, em um primeiro momento, a necessidade de transformações do papel desempenhado pelas mulheres na sociedade (essa era uma das finalidades de se comemorar o Ano Internacional da Mulher). Por outro lado, dentre as novas possibilidades abertas às mulheres, exalta sua capacidade única de prover e criar a vida entre seus potenciais. Dessa forma, relaciona as potencialidades da mulher a uma idéia de tradição, a qual, por sua vez, caracteriza aquilo que poderia ser diferente e novo, como contínuo e temporalmente ancorado em uma verdade conhecida (o papel da mulher como progenitora). Segundo Foucault a respeito da noção de tradição, é "graças a ela que as novidades podem ser isoladas sobre um fundo de permanência, e seu mérito transferido para as originalidades, o gênio, a decisão própria dos indivíduos" (FOUCAULT, 2004). Sendo assim, ao reiterar o papel fundamental da mulher como partícipe de um núcleo familiar, relacionando-o com as transformações que ocorriam, percebemos na fala enunciada pelo papa a tentativa de atualizar a função social da mulher de acordo com os elementos discursivos da tradição católica.

Além do papel de procriadora, outra possibilidade de exercício da condição de mulher cristã dentro de Igreja Católica era a vida consagrada, que implicava em pertencer a outra estrutura e concepção de família. Esta, outrossim, não passou ilesa às transformações da década de 1960.

Um dos elementos referente à vida religiosa feminina que ganhou inúmeras referências em jornais e revistas, ao longo das décadas de 1960, 1970 e 1980, dizia respeito ao uso (e possibilidades de modificação) do hábito religioso. O decreto *Perfectae Caritatis*, resultado das reuniões do Concílio Vaticano II, a respeito do hábito religioso expõe o seguinte:

O hábito religioso, sinal que é de consagração, seja simples e modesto, pobre a ao mesmo tempo decente, além de consentâneo com os requisitos da saúde e circunstâncias de tempos e lugares, como ainda acomodado às necessidades do ministério. Tanto o hábito dos homens quanto o das mulheres que não se ajustarem a essas normas devem ser modificados.²

Estas possibilidades de adequação causaram diferentes reações, desde as mais radicais, que militavam pela absoluta abolição do hábito religioso, às mais comedidas ou mesmo desconfiadas. Nos países da América Latina, tal medida foi encarada por uma grande maioria dos

² *Perfectae Caritatis*. In VIER, Frei Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Vaticano II: Constituições, Decretos, Declarações*: Petrópolis-RJ, Vozes, 1987. p. 500.

padres e freiras como uma oportunidade de aproximação entre religiosos e leigos, conforme os objetivos proclamados pelo Concílio Vaticano II. Tal argumentação pode ser exemplificada através da nota “Saias comuns para as freiras”, publicada em 03 de junho de 1968. Ao relatar o retorno da provincial da Congregação do *Sacré-Coeur de Marie* ao Brasil, após um curso de renovação da Igreja, encontramos a seguinte afirmação: "a provincial informou que sua congregação já está estudando a adoção para as freiras, de saias comuns que permitirão “uma melhor integração com o povo”.³ Integração e aproximação não eram, porém, os únicos movimentos propiciados pelas modificações do hábito religioso. A reportagem “A freira e seus encantos”⁴, publicada pela revista VEJA em dezembro de 1968 e já citada neste capítulo, apresenta, entre as acusações feitas a mulheres que optavam pela vida religiosa, a noção de que a freira é uma pessoa que "precisaria se atualizar, pois mesmo agora que a Igreja está se atualizando ela teima em permanecer na Idade Média"⁵. Em resposta a esta acusação encontramos a afirmação de que um dos elementos que reforçam essa imagem é justamente o uso das vestes. No Brasil, algumas congregações, como a *Sacré-Coeur de Marie*, já iniciavam o processo de troca dos hábitos por trajes civis e justificavam tal atitude com dois motivos: "o primeiro, o Concílio Vaticano II que deu novos rumos a responsabilidade social da Igreja e o segundo, a própria emancipação da mulher."⁶ Tais possibilidades e transformações não foram, conforme pontuamos anteriormente, consensuais. Mesmo as irmãs que adotaram desde o princípio as modificações no hábito tinham consciência de que tal processo não ocorreria de forma rápida e absoluta. Na reportagem “A nova vida da freira”, publicada pela revista Veja em 13 de agosto de 1969, a freira franciscana e superiora na Casa da Infância da Liga das Senhoras Católicas, em São Paulo, Madre Maria de São Miguel, afirmava que o hábito religioso era um sinal de separação entre o povo e os que o trajam e que deverá ser abolido, ponderando, porém, que "em uma cidade grande uma freira sem hábito não impressiona, mas numa pequena cidade do Nordeste, seria um escândalo."⁷

Para melhor compreender o fervoroso debate a respeito do hábito religioso é necessário considerar as suas significações, uma vez que o incomodo atingia tanto aqueles que o trajavam quanto aqueles habituados a olhar. É preciso pontuar que o hábito era um forte elemento de reconhecimento daqueles/ daquelas que optavam pela vida institucionalmente atrelada à religião. Diríamos até o elemento primeiro, afinal, o visível. O hábito religioso pode ser

³ Folha de São Paulo. Saias comuns para as freiras. Edição da tarde. 03/06/1968. p.1.

⁴ Op. cit. p. 44-45.

⁵ Idem, 44

⁶ Idem, 45.

⁷ Revista Veja. *A Nova Vida da Freira*. Ed. 49. 13/08/1968. p. 56

compreendido como signo que agregava e distanciava, como um atributo identitário na medida em que era um meio através do qual estabeleciam-se relações com o mundo e com os outros. É compreensível que a possibilidade de ausência do hábito causasse estranhamento, não pela roupa “em si”, mas pelo que simbolizava. Através do hábito e da batina constituíam-se formas de identificação socialmente estabelecidas e codificadas por meio do corpo escondido, e, diríamos até, dessexualizado. Seu uso carregava consigo um peso secular, peso de uma Igreja construída sobre a égide da hierarquia, do autoritarismo e do poder verticalizado. O despir do hábito era o mesmo que neutralizar tais predicados e sem eles, os sentidos da vida religiosa, outrora tão marcadamente estabelecidos, tornavam-se difusos. Conforme Maffesoli: "As roupas são máquinas de comunicar (MAFFESOLI, 1996, 161).

Ao falar sobre conventos e recolhimentos no Brasil colonial, Leila Mezan Algranti pontua que a honra das mulheres era questão tanto pública quanto privada e que a manutenção da mesma dependia da aparência. Manter a honra era, antes de tudo, manter as aparências e o uso do hábito cumpria esta função (ALGRANTI, 1999, 112). Aparência, segundo o dicionário Houaiss, refere-se à configuração exterior de alguém ou de algo, aquilo que se mostra imediatamente, o aspecto. Ora, a aparência é aquilo que é visto. A partir da aparência, permite-se a construção de diversos sentidos e significados relacionando aquilo que é visto, com diferentes referenciais, os quais vão terminar por definir o ser. Ao pensar a questão da aparência, Guacira Lopes Louro afirma que

[...] a determinação das posições dos sujeitos no interior de uma cultura remete-se, usualmente, à aparência de seus corpos. Ao longo dos séculos, os sujeitos vêm sendo examinados, classificados, ordenados, nomeados e definidos por seus corpos, ou melhor, pelas marcas atribuídas aos seus corpos.(LOURO, 2003)

Neste sentido, além de transformar a autocompreensão da Igreja, o Concílio implementou alterações no que se refere ao estilo de vida, votos, serviço apostólico, formação e relações dentro de cada congregação. Ao possibilitar alterações no hábito religioso, os documentos conciliares propunham uma realocação dos religiosos em suas comunidades e, especialmente, nas relações estabelecidas com a comunidade. Tais propostas podem ser observadas na reportagem “Padres Conciliares querem renovar ordens religiosas”, publicada pela Folha de São Paulo em 12 de novembro de 1964. A reportagem noticiava as considerações do Concílio Vaticano II acerca de uma série de propostas para a modernização das ordens religiosas, "inclusive das freiras, frades e monges, sendo de opinião geral dos padres conciliares a

necessidade de uma renovação ampla na vida religiosa."⁸ Entre os itens pontuados como importantes para esta renovação tiveram grande repercussão as intervenções do arcebispo de Agra, na Índia e do cardeal Léo Suenes, de Mallinas, na Bélgica, que pediram a "supressão de certos costumes, como o uso dos hábitos religiosos"⁹.

Importante salientar também que, sendo a renovação uma obrigação estabelecida pelo Concílio, como toda imposição, gerou conflitos e desconfortos. Tais desconfortos deviam-se ao fato de que as transformações exigidas pelo Concílio faziam referência a elementos e hábitos consolidados, a partir dos quais muitos e muitas haviam construído os sentidos que atribuíam à vida religiosa. Ao mudarem tais hábitos, a vida religiosa, muitas vezes, perdia sentido. Segundo Maria de Lourdes Gascho, em dissertação de mestrado sobre a atuação das Catequistas Franciscanas em Santa Catarina, "o Concílio mexeu não só com estruturas, obras, constituições, mas também com a identidade, com o subjetivo dos membros da congregação" (GASCHO, 1998, 149). Ao abandonar costumes e práticas institucionalizados, temia-se que o sentido da vida religiosa fosse deixado para trás.

O fato de o hábito gerar diferenciação e, muitas vezes, distanciamento, era um dos elementos que deveriam ser alterados. Isso porque a postura que deveria ser adotada era a de igualdade, em contraposição à categoria de superioridade a qual a Igreja vinha se auto-creditando há séculos. Agora não eram apenas aqueles que se dedicavam à vida religiosa, mas todo o povo de Deus que teria acesso à santidade. Essa tentativa de busca por igualdade, porém, obteve alguns resultados diferentes daqueles esperados. Em 1971, seis anos após a finalização do Concílio, a Folha de São Paulo continuava a publicar reportagens referentes ao debate sobre o uso do hábito. Em "O debate sobre a batina no Sínodo" percebemos que a questão continuava gerando opiniões bastante divergentes. Bispos e cardeais, entre eles Karol Wojtila, arcebispo da Polônia e futuro papa João Paulo II, argumentavam que era "desejo dos fiéis que os sacerdotes ajam e se vistam como sacerdotes"¹⁰ e que os padres e freiras com roupas seculares têm provocado escândalo entre os fiéis."¹¹ Ponderam também que "o hábito não faz o monge, porém o defende e lhe permite oferecer um testemunho o testemunho (sic) dado por Cristo ao mundo".¹² Mas contra quais perigos padres e freiras precisariam defender-se? De acordo com Michel Maffesoli, *aquela que usa uma roupa curva-se a um modo de viver em especial*. "Quando o senso comum declara que o

⁸ Folha de São Paulo. *Padres conciliares querem renovar ordens religiosas*. Primeiro caderno, 12/11/1964. p. 2.

⁹ Idem, ibidem.

¹⁰ Folha de São Paulo. *O debate sobre a batina no Sínodo*. Primeiro Caderno. 14/10/1971. p. 6.

¹¹ Idem, ibidem. P.6.

¹² Idem, ibidem.p. 6 (grifo meu)

hábito não faz o monge, ele lembra, ao contrário, que tradicionalmente o hábito e o monge são um só."(MAFFESOLI, 1996, 172). A partir do momento em que, incitadas pelas modificações implementadas pelo Concílio, as irmãs trocaram o hábito religioso por vestes civis, o signo que as distinguia dos leigos foi extinto. A identificação pelo uso do hábito, pela aparência que acabava por determinar aquilo que eram, não acontecia mais. Se as representações sobre a vida religiosa feminina eram construídas a partir da imagem vista, a partir do momento em que a aparência não demonstrasse mais distinção, quais e a partir do quê seriam as representações construídas? O que diferenciaria irmãs e leigas?

As transformações na vida religiosa foram igualmente objeto da revista *Veja* em 4 de agosto de 1971, na reportagem "Os hábitos do novo monge". Nesta, os hábitos referenciados no título e discutidos ao longo da reportagem dizem respeito tanto às vestimentas quanto aos elementos característicos da vida religiosa, como os votos de pobreza, obediência e castidade. A sentença "Se o hábito não faz o monge, pelo menos mostra o que ele pensa"¹³ introduz o texto e anuncia a sutil ironia que caracteriza a forma como a temática é abordada. A apresentação das transformações defendidas por determinados grupos é antecedida e ilustrada pela descrição detalhada de novas vestes, enfatizando o terno azul claro de casimira inglesa do frei Constâncio Nogara, secretário executivo da CRB (Conferência dos Religiosos da Brasil), "que jamais o revelaria como um franciscano preso a um voto de pobreza."¹⁴ As roupas, segundo a reportagem, eram representativas das mudanças que marcavam a vida religiosa na época. Segundo Guacira Lopes Louro aprendemos a classificar os sujeitos pelas formas como eles se apresentam corporalmente. No que se refere às freiras, a reportagem ressalta mudanças no cuidado com a castidade, afirmando que anteriormente as congregações envolviam as freiras em proteções desnecessárias, sendo que a preocupação excessiva com o voto limitava ações junto ao povo de Deus.

O hábito era o signo a partir do qual se articulavam emoções. Aquilo que era dito e demonstrado inseria-se numa ordem organizada pelo que o hábito representava. O hábito exercia efeito pedagógico, tanto sobre as irmãs que o vestiam quanto sobre os leigos, cujas falas e gestos tornavam-se mais ponderados na presença de uma religiosa (in)vestida por tudo aquilo que o hábito representava. Com as transformações do hábito o signo havia sido alterado. Segundo Guacira Louro, "os significados das marcas dos corpos se alteram, pois, ao longo da existência das sociedades e dos sujeitos: mudam as fontes da autoridade, mudam os discursos, mudam os

¹³ Revista *Veja*. *Os hábitos do novo monge*. 04/08/1971. Edição 152. p. 54.

¹⁴ *Idem*, *ibidem*.

códigos, muda a medicina, a tecnologia e a moda, mudam os hábitos, os sujeitos envelhecem, adoecem, morrem” (LOURO, 1996, 2).

Os tempos haviam mudado e a Igreja enquanto instituição, na tentativa de manutenção de seu lugar, precisava mudar também. Tal mudança significava uma alteração na forma de se compreender e de atuar. A Igreja não deveria ser apenas uma instituição que se bastasse em si mesma, mas deveria ser “para os outros”, para todo o povo de Deus. Nesse sentido, transformações de regras, comportamentos, compreensões e, é claro, hábitos também precisavam ser efetivadas. A mudança de hábito trouxe dúvidas, desconfortos e preocupações. Compreensível quando lembramos que o hábito era um elemento de identificação, sobre o qual as irmãs construía sentidos e, muitas vezes, depositavam aquilo que representava pertencer a uma congregação religiosa feminina. Sem o hábito, apesar dos conflitos, das inquietudes e até mesmo das desistências, a vida religiosa feminina continuou a existir.

Um outro aspecto bastante recorrente em jornais e revistas na época, relacionado a problemática das transformações no hábito religioso, diz respeito a noção de emancipação das freiras, em confluência com a ideia de emancipação feminina difundida especialmente na década de 1970. Ainda que esse movimento tenha obtido maior visibilidade entre os anos de 1960 e 1970, é importante pontuar que a luta por emancipação antecede esses anos. Segundo Joana Maria Pedro, o feminismo, como movimento social, pode ser percebido por meio de ondas, sendo que a primeira se desenvolveu no final do século XIX, com as lutas por direitos políticos, civis e sociais e a segunda tem seu início no final da Segunda Guerra Mundial, com reivindicações relacionadas ao "direito ao corpo, ao prazer e contra o patriarcado." (PEDRO, 2005, 3) Em meio as reivindicações advindas desta segunda onda, cujo mote “o privado é político” representa as reivindicações e bandeiras de luta, é que, a partir da década de 1960, o movimento feminista ganhou visibilidade. Os livros “A mística Feminina” de Betty Friedan e “O Segundo Sexo”, de Simone de Beauvoir tornaram-se ícones destes movimentos. As religiosas, que viveram as transformações institucionais da Igreja Católica a partir do Concílio Vaticano II, não ficaram alheias a estas discussões. A busca por novos espaços e possibilidades foi incorporada através do debate sobre o hábito, sobre os espaços destinados à atuação da freira e, até mesmo, sobre o que significava ser freira e mulher.

Entre os jornais e revistas consultados, nos deparamos com algumas reportagens que abordam o tema de maneira bastante explícita. A reportagem “Os hábitos do novo monge”, da revista *Veja*, citada anteriormente pelas descrições detalhadas das novas vestes dos sacerdotes em suas relações com as modificações na vida religiosa, apresenta uma coluna específica sob o título

“Libertação da freira”. Nesta, o processo de emancipação das freiras é enunciado como uma evidência ao se observar as salas de reuniões da IX Conferencia dos Religiosos da Brasil, à qual a reportagem se refere de uma maneira geral. Entre as evidências desse processo emancipatório, a reportagem pontua a crescente busca das religiosas por aperfeiçoamento e especialização em faculdades leigas ou religiosas e a superioridade numérica de freiras em relação aos padres. Em 1971 havia cerca de 41.181 freiras para 13.135 sacerdotes (padres seculares e religiosos). A superioridade numérica traria como consequência uma inegável influência das habilidades e ideias femininas. Vale pontuar que a reportagem não esclarece quais seriam essas ideias e habilidades específicas das irmãs. A certeza era que elas eram evidentes uma vez que em pequenas paróquias, muitas vezes, as irmãs acabavam assumindo tarefas e suprindo a falta de padres.¹⁵ Na reportagem “A freira e seus encantos” a questão da emancipação é pontuada de forma mais objetiva quando a emancipação da mulher é colocada lado a lado com as propostas do Concílio Vaticano II, na tentativa de explicar as mudanças que vinham ocorrendo nas congregações femininas, especialmente no que se refere ao uso do hábito e direcionamento social. A reportagem transcreve as palavras de Frei Spindeldreier, que afirma que “no século XX o ideal de mulher mudou de maneira radical. Ela abandonou seu papel tradicional de passividade, assumindo cada vez mais um papel acentuadamente ativo”¹⁶, e o desabafo da monja carmelita inglesa, Irmã Margareth Rowe, sobre a submissão a regras construídas por homens. Para a irmã “a que horas nos levantamos, a que horas comemos, que roupa usamos, tudo isso decidem os homens. Certamente as monjas estão mais qualificadas para tratar desses assuntos”¹⁷.

É importante referendar que, mesmo que as discussões sobre a emancipação das mulheres e conseqüentemente das freiras tenha ganhado espaço entre membros do clero e repercutido em jornais e revistas, os documentos da oficialidade católica não tratam do assunto com a mesma intensidade. Ainda que o papa João XXIII tenha considerado a emergência das mulheres no espaço público como um sinal dos tempos, o Concílio não enfatiza a questão e o mesmo ocorre em termos de America Latina, com a conferência de Medellín em 1968. Tal referência acontecera apenas na conferência de Puebla, em 1979, a qual dedica 11 parágrafos de seus documentos finais à problemática da mulher, defendendo sua participação na Igreja como discípula de Jesus Cristo a exemplo de tantas mulheres da Bíblia (TEPEDINO, 1996, 197-220).

A delimitação dos limites desta participação se construía através de linhas bastante tênues e, muitas vezes, referendadas na naturalização de características atribuídas ao feminino.

¹⁵ Revista Veja. *Os hábitos do novo monge*. 04/08/1971. Edição 152. p.55.

¹⁶ Revista Veja. *A Freira e seus encantos*. Edição 13. 4 de dezembro de 1968.p.45

¹⁷ Idem, *Ibidem*.

Características estas que secularmente foram utilizadas como justificativa para a submissão das freiras (e das mulheres de uma forma geral). A reportagem “Entre Eva e Maria”, publicada pela revista *Veja* em 20 de maio de 1970, é bastante representativa desta tensão referente a uma redefinição das possibilidades das mulheres religiosas em tarefas e atividades institucionais¹⁸. A questão da emancipação da mulher é discutida a partir de uma iniciativa do papa Paulo VI, ao atribuir a Santa Tereza de Ávila e Santa Catarina de Siena o título de doutoras da Igreja, até então outorgado apenas a homens. A atribuição do título foi considerada não apenas uma homenagem à contribuição intelectual das duas santas mas, especialmente, como "um passo a mais na luta pela emancipação da mulher na Igreja"¹⁹. A grande polêmica apresentada na reportagem era se a mulher deveria/poderia ou não dispor das mesmas funções e dos mesmos direitos que um homem. Entre os argumentos elencados, tendo por subtítulo “A culpa de Eva”, reconhece-se que as mulheres demonstraram aptidão em *quase* todos os setores para concorrer em condições de igualdade com os homens, porém, que a grande questão é a necessidade de se desconstruir a imagem de mulher naturalizada pela e para a Igreja a partir das noções de *auxiliadora do homem* e descendente de Eva. Nesse sentido, a Igreja, segundo constatações de Marlene Tuininga, então colaboradora da revista “*Informations Catholiques Internationales*”, reconhece apenas dois modelos de mulher: a mãe de família e a virgem consagrada. Ambas sempre sob a proteção masculina. O ativismo da mulher é considerado indispensável, desde que em espaços considerados apropriados para a natureza feminina.²⁰ A crença em uma natureza feminina é igualmente o grande argumento daqueles que assumem posição crítica e contrária a possibilidade de igualdade entre homens e mulheres no seio da Igreja. Um dos problemas, apontados por um sacerdote italiano em entrevista à revista *L’Europeo*, remonta a imagem da Eva sedutora e traiçoeira:

Quem pode me assegurar que nunca, por nenhum motivo, a feminilidade da mulher possa distrair o espírito do homem durante a Eucaristia ou prejudicar-lhe a sinceridade na hora da confissão? O senhor poderia me dar essa garantia somente supondo a imagem de uma mulher-sacerdote totalmente assexuada e tolhida de suas características tentadoras, próprias da mulher?²¹

É curioso perceber que os argumentos para impedir a participação das mulheres na celebração da Eucaristia são exatamente os mesmos usados no século XII para justificar a necessidade da clausura. A preocupação, na verdade, seria a de poupar aos homens a provação e

¹⁸ Revista *Veja*. *Entre Eva e Maria*. Ed. 89. 20/05/1970. p. 59-62

¹⁹ Idem, *ibidem*, p.59.

²⁰ Idem, *ibidem*. P.60.

²¹ Idem, *ibidem*. p. 60.

evitar uma possível (e aparentemente justificável) queda perante a tentação-mulher. O outro argumento para limitar a participação das mulheres, sintetizado por Frei Antônio, então religioso da paróquia de Porto Alegre e depoente na reportagem, é de que "Cristo não escolheu nenhuma mulher para ser seu apóstolo. Isso está escrito no evangelho e acabou-se a discussão"²². Tal argumento é reforçado pelo cônego Amaury Castanho, na época diretor do Centro de Informações Ecclesia, em São Paulo, para quem o sacerdócio não é uma tradição criada pela Igreja, como o celibato. "Diante disso, conclui-se ser mais fácil a Igreja permitir o casamento dos padres do que abrir as portas ao sacerdócio feminino"²³.

De fato, no início do século XX era impossibilitada às mulheres até mesmo a participação em coros da Igreja. Proibição esta que se estendeu até 1940, quando Pio XII permitiu que as mulheres cantassem, desde que fora do presbitério e da mesa de comunhão. O Código de Direito Canônico, em vigor desde 1983 explicita no cânon 230 que o ofício de acólito, o ministério litúrgico, pode apenas ser exercido por homens²⁴ e, ainda no princípio da década de 1980, o Papa João Paulo II chegou a vedar a participação das mulheres até mesmo das funções de ajudantes das missas. Tal decisão foi revogada em 1994 e, também no mesmo ano, exatamente em 22 de maio, o mesmo Papa ratificou a impossibilidade do sacerdócio feminino, recorrendo, como respaldo argumentativo, à declarações de Paulo VI, em 1975 (Ano Internacional da Mulher!), e à Bíblia. A não ordenação feminina foi negada em caráter definitivo, tendo como razões:

o exemplo - registrado na Sagrada Escritura - de Cristo, que escolheu os seus Apóstolos só de entre os homens; a prática constante da Igreja, que imitou Cristo ao escolher só homens; e o seu magistério vivo, o qual coerentemente estabeleceu que a exclusão das mulheres do sacerdócio está em harmonia com o plano de Deus para a sua Igreja.(PAULO VI, 1994)

O debate era realmente acirrado tanto para pequenas comunidades que assistiam as mudanças quanto para instâncias hierarquicamente superiores, que tinham poder de definição sobre a intensidade das mudanças. A reportagem "Freiras também querem reformas", publicada na Folha de São Paulo em 06 de julho de 1968, apresenta situação bastante conflituosa a respeito da implementação das mudanças em uma comunidade de freiras nos EUA. A reportagem descreve a inconformidade de um cardeal perante as atitudes de cerca de 500 freiras de uma ordem

²² Idem, ibdem. P. 60

²³ Idem, ibdem. P. 60

²⁴ Código de Direito Canônico. Disponível em www.vatican.va.

considerada progressista, que apelaram ao papa sobre a possibilidade de mudanças em seu cotidiano. De acordo com a reportagem:

O fato é que a atitude das monjas é realmente insólita. Vestem-se como querem, e levantam-se quando querem, também para fazer suas orações.(...) Elas querem muito mais do que isso. Pretendem entrar de verdade no torvelinho da vida real (...). Alguns observadores crêem que as freiras rebeldes estejam levando demasiadamente longe seus desejos de reforma, ao usar trajes normais, faltar a algumas missas, diminuindo as suas orações, discutindo a autoridade diocesana e trocando as suas tarefas docentes e hospitalares por outras alheias aos seus propósitos fundamentais já seculares, além de serem inimigas do madrugalar e terem suas luzes acesas até horas tardias.²⁵

Existiam, porém, opiniões que ponderavam a participação das freiras e defendiam uma vida religiosa mais atuante, perante a necessidade de renovação. Em 06 de setembro de 1967, a Folha de São Paulo noticiou a visita do Cardeal Suennes a São Paulo, e sua participação como palestrante em uma conferência sobre o tema “A religiosa na vida atual”, promovida pelo Instituto de Formação Religiosa de São Paulo, através da Confederação de Religiosas do Brasil. Durante a conferência, D. Suennes declarou que “as religiosas devem chegar à emancipação atingida pelas mulheres na vida profana, e sua atuação no mundo moderno, embora o objetivo seja alcançado como na direção de um carro, usando freio e acelerador, onde necessário e possível”²⁶. Percebemos, na descrição da fala do Cardeal, a defesa da emancipação dentro de certos limites. Ao mesmo tempo em que afirma que já no Concílio Vaticano II defendia a participação das mulheres e religiosas nas próprias discussões do conciliares, uma vez que “as mulheres eram responsáveis por metade da população do mundo”, sinaliza que as freiras devem adotar uma atitude ativa, devendo fazer valer também sua opinião própria perante o superior, “que continua tendo, porém, a última palavra.”²⁷

Além do debate entre religiosos que se posicionam contra ou a favor de uma maior participação das freiras através da noção de renovação, a Folha de São Paulo publicou algumas notas e reportagens bastante ilustrativas sobre o momento pelo qual passava a vida religiosa feminina. Algumas delas despertam-nos a curiosidade pelo simples fato de terem ganhado espaço nas páginas do jornal. Em 15 de janeiro de 1965, por exemplo, em uma reportagem sobre um encontro promovido pela CNBB para discutir questões referentes à situação da Igreja no nordeste, encontramos uma breve passagem narrando que durante os intervalos os participantes (...) “fazem

²⁵ Folha de São Paulo. *Freiras também querem reformas*. Ilustrada. 06/07/1968. p.1

²⁶ Folha de São Paulo. *D. Suennes diz às freiras como renovar*. Primeiro Caderno. 06/09/1967. p. 12.

²⁷ Idem, ibdem.

exercícios de higiene mental, os bispos com cruz de madeira ao peito, os padres empunhando seus terços, e as freiras, de saia e blusa, dançando ao compasso de sambas de breque, ao som do violão entre dunas, coqueiros e mangueiras, na praia de Ponta Negra²⁸. A referência bastante sutil às transformações que afetaram especialmente a vida religiosa feminina é mais uma vez pautada pelo traje e pelo comportamento. Enquanto os religiosos homens (bispos e padres) foram descritos em seus momentos de intervalo empunhando insígnias características de sua função (o crucifixo e o terço), as freiras foram referenciadas pelas roupas que trajavam (saias e blusas) e por aquilo que faziam (dançando sambas de breque). A austeridade dos padres e bispos pode ser lida em contraposição à intransigência das irmãs, dançando ao som do violão entre dunas, coqueiros e mangueiras.

Ao acompanharmos os debates percebemos que a publicação destas curiosas reportagens é bastante coerente com os discursos que circulavam sobre a vida religiosa feminina. Notas sobre a presença de freiras em treinos e estádios²⁹, sobre uma freira que obteve permissão para ser bailarina³⁰, sobre freiras vistas fumando em público (inovação estupefante, segundo a reportagem)³¹, freiras presentes em desfiles de moda³², freiras jogadoras³³ e cantoras³⁴, pululavam nas páginas de jornais, insistindo em lembrar que os tempos e as freiras estavam mudando.

Referências

ALGRANTI, Leila M. **Honradas e Devotas**: mulheres na Colônia. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999. p. 112.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. P 24.

GASCHO, Maria Lurdes. **Catequistas Franciscanas**: uma antecipação ao aggiornamento em Santa Catarina. Florianópolis, 174p. Dissertação (Mestrado em História) PPGHST. UFSC, 1998.

LOURO, Guacira Lopes. **Corpos que escapam**. In **Labrys**: revista virtual de estudos feministas.n 4, 2003.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**: uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis: Vozes, 1997.

²⁸ Folha de São Paulo. *Bispos debatem posição da Igreja no Nordeste*. Primeiro Caderno. 15/01/1965. p. 7

²⁹ Folha de São Paulo. *Nota Alegre*. Primeiro Caderno. 03/06/1966. p. 24

³⁰ Folha de São Paulo. *Freira Bailarina*. Ilustrada. 18/06/1968. p. 2

³¹ Folha de São Paulo. *Paulo VI volta a condenar o aborto*. Primeiro Caderno. 05/01/1970. P. 2

³² Folha de São Paulo. *Presença de freiras em desfile de modas religiosas em Roma*. Ilustrada. 14/09/1965. p.1

³³ Folha de São Paulo. *O Vôlei da Freiras*. Primeiro Caderno. 21/07/1967. p. 1

³⁴ Folha de São Paulo. *As freiras do jipe conquistam sucesso*. Ilustrada. 03/05/1968. p.1.

MAFFESOLI, Michel. **No fundo das aparências**. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 161.

PAULO VI. **Address of the Holy Father Paul VI to the General Secretary of the International Women's Year**. Consultado em 06/02/2012. Disponível em http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1974/index_po.htm .

PAULO VI. **Discours du pape Paul VI à la commission d'étude sur la femme dans la société et dans l'église et au comité pour l'année internationale de la femme** em 31 de janeiro de 1976. Consultado em 06/02/2012. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1976/index_po.htm.

Paulo VI, citado por João Paulo II na carta apostólica **Ordinatio Sacerdotalis**, de 22 de maio de 1994. Disponível para consulta em http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jpii_apl_22051994_ordinatio-sacerdotalis_po.html consultado em 15/06/2012.

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. **História**. São Paulo, v.24, n.1, p.77-98, 2005. p.3.

ROUANET, S. P. A gramática do homicídio. In: FOUCAULT, M. et al. **O homem e o discurso**: a arqueologia de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. p. 111

TEPEDINO, Ana Maria. Mulher e teologia na America Latina: perspectiva histórica. BIDEGAIN, Ana Maria (org.). **Mulheres**: autonomia e controle religioso na America Latina. Petrópolis: Vozes, 1996. P. 197-220.