

JEITO DE FREIRA: ESTUDO ANTROPOLÓGICO SOBRE A VOCAÇÃO RELIGIOSA FEMININA*

MIRIAM PILLAR GROSSI
da Pós-Graduação em Antropologia Social/UFSC

RESUMO

A construção da vocação religiosa feminina é aqui analisada sob três ângulos: o das famílias camponesas, de onde provém a maioria das freiras, o das próprias freiras – que encontram no convento um espaço de realização individual – e o da Igreja Católica e sua necessidade de reprodução social. A forma como é construída a identidade da freira, a partir do estudo empírico em conventos no Sul do país, é investigada pelos rituais de iniciação e pela veiculação de valores como trabalho, santidade e hierarquia.

ABSTRACT

The construction of religious female vocation is here analyzed under three angles: that of peasant families where most nuns come from, that of the nuns' themselves – for whom the convent opens the possibility of individual growth – and that of the Catholic Church and its social reproduction needs. Based on empirical observation in convents in the South of Brazil, the construction of the nun's identity is investigated by focusing on the initiation rituals and the transmission of values such as work, sanctity and hierarchy.

* Extraído de pesquisa em andamento, que contou com apoio financeiro da Fundação Ford através do IV Concurso de Dotações para Pesquisa sobre Mulher da Fundação Carlos Chagas, em 1986/87, e com apoio atual do CNPq.

Este artigo é fruto de uma pesquisa que vem sendo desenvolvida desde 1986 em Santa Catarina sobre a vocação religiosa feminina¹. Meu interesse pelo tema surgiu a partir da constatação de que havia um "ressurgimento" de vocações religiosas femininas após um período de "abandono dos conventos", e que era em Santa Catarina que se observava o maior número de novas vocações. Fazem parte de meu universo de investigação freiras e ex-freiras de diferentes congregações atuantes na região Sul do País. Além de entrevistas formais e informais, a metodologia privilegiada neste trabalho foi a de observação de diferentes atividades e rituais de algumas congregações.

UM CHAMADO DE DEUS?

A construção da vocação religiosa feminina é aqui analisada sob três ângulos: o das famílias camponesas, de onde provêm a maioria das freiras, o das próprias freiras e o da Igreja Católica e sua necessidade de reprodução social.

Pelos depoimentos de freiras de diferentes gerações (25 a 80 anos), foi possível detectar alguns fatores comuns que as levaram a abraçar a carreira religiosa. Para as mulheres, o celibato leigo parece ser condenado e quase inexistente nas famílias das freiras estudadas, a maior parte oriundas do meio rural. Infelizmente, são poucos os estudos sobre a existência de mulheres solteiras no campo, como o de Fonseca (1989) a respeito das "solteironas" em meio urbano. Tudo indica que, dentro do *ethos* camponês no Sul do País, o convento é a única opção para as mulheres celibatárias.

Vocação: Projeto Familiar

A saída de filha de família camponesa para o convento implica, além de seu desejo de escapar ao casamento e à condição camponesa, o exame das necessidades estruturais da pequena propriedade rural, pois a questão da divisão da terra está na raiz da saída de alguns filhos do universo camponês para a cidade. Moura (1978), em seu estudo sobre a herança da terra num grupo camponês de Minas Gerais, salienta que a contradição fundamental na reprodução da área camponesa é que uma prole numerosa é uma exigência essencial para a manutenção da propriedade (uma vez que aos 7 ou 8 anos se tornam mão-de-obra dentro da propriedade familiar), mas ao mesmo tempo ameaça a fragmentação desta propriedade no momento da divisão de terras por herança.

Tal contradição também se manifesta nas famílias camponesas das religiosas estudadas, a maioria com mais de 10 irmãos, e ajuda a entender a hostilidade dos pais à opção religiosa de suas filhas. Várias vezes foi relatado o seguinte conflito: a menina deseja ingressar na vida religiosa a partir do início da adolescência, mas o pai se opõe. O conflito parece se resolver pela ruptura da filha com a família, ao atingir a maioridade. Para o pai, dois fatores estão em jogo: a necessidade de poupar o dote, que a filha é obrigada a levar quando entra no convento, e a necessidade real da mão-de-obra da filha para reprodução da unidade doméstica.

Há, de fato, um paradoxo inerente ao sistema pois, se a eliminação de uma herdeira beneficia a economia familiar, o dote a ameaça.

Comecemos pela questão do dote. Este, sob o ângulo do pai, é o pagamento à filha da parte que lhe cabe na herança familiar, uma vez que esta, ingressando no convento, não precisará de terras para sobreviver. Como uma parte do pagamento deve ser feita em dinheiro, exige do pai uma poupança que pode provir do excedente da produção agrícola ou da venda de animais. O dote representa, portanto, um investimento importante da família na definição da opção religiosa por parte da filha. Mas de que se compõe, e para que serve?

O primeiro período da permanência da jovem no convento, o aspirantado, deve ser assegurado economicamente pela família. Sob o ângulo da congregação, o dote servia no passado para produzir algumas demarcações simbólicas das futuras freiras: primeiro funcionava como elemento de triagem do número excessivo de aspirantes e, segundo, realimentava a tradição européia camponesa, da qual compartilhavam tanto as freiras vindas da Alemanha e da Itália, quanto as famílias camponesas, da necessidade de dotar a filha para o casamento. Neste sentido aponta o estudo de Ellen Woortman (1988) sobre a família camponesa de origem étnica alemã no Rio Grande do Sul, onde mostra como, a partir dos anos 30, modifica-se a estrutura do parentesco e é necessário que haja filhos celibatários para manter a unidade familiar.

Hoje, o dote pode servir, segundo o discurso oficial de algumas congregações, para pagar as despesas com a escolarização e a alimentação da menina. Mas, em realidade, o dote serve, e tem funcionado, como estímulo compulsório para que a filha possa adaptar-se a viver fora do mundo rural. Pois, mesmo que a menina abandone a carreira religiosa, ela terá o "estudo" que lhe permitirá sobreviver no mundo urbano. Não consegui chegar a dados reais a respeito deste dote atualmente, pois nenhuma das aspirantes quis falar dele, umas controlando as outras quando eu tocava no assunto. Parece haver, por parte das aspirantes, uma minimização da importância do dote necessário para a entrada no convento, como se falar em dinheiro desmerecesse sua vocação. No entanto, passado o período de iniciação e tendo feito os primeiros votos, as jovens freiras têm a exata dimensão do valor monetário investido na carreira religiosa. Uma destas jovens conta que precisou esmolar para acumular o dote exigido pela congregação do Sul do país:

Eu não tinha como conseguir o dinheiro do dote, que era de 4 mil cruzeiros em 1980. Eu já trabalhava com as irmãs lá em Santa C., mas minha família não podia me ajudar, era muito pobre mesmo, agora eles emigraram para M. onde mora um irmão meu. Ah, eu fui pra rua, esmolar com o povo para conseguir a quantia necessária. Não foi fácil. Irmã I., 23 anos

Uma outra lembra que conseguiu o dote trabalhando como operária numa indústria local:

Meu pai não queria de jeito nenhum me deixar ir pro convento, que era a coisa que eu mais queria no mundo. Ele dizia que não ia me dar nada... Ah, eu resolvi ir trabalhar na fábrica para juntar o dinheiro que precisava e comprar todo o enxoval necessário. Fiquei quatro anos trabalhando, mas não me arrependo. Irmã M., 28 anos

1 Retomo aqui as idéias centrais do trabalho apresentado ao Concurso de Professora Adjunta em Antropologia Urbana em dezembro de 1989 na UFSC.

Com a crise de vocações que existiu durante a década de 70, parece que foi diminuído o valor do dote, tal como era exigido para aquelas que ingressavam nas congregações na primeira metade do século. Antigamente, como nos relatam as freiras mais idosas, a questão do dote era central na escolha de uma congregação, pois algumas exigiam-no elevadíssimo. O mesmo ocorria na Itália do século XVII, conforme estudo de Judith Brown. (1987). O dote era composto não apenas por dinheiro mas por móveis (cama, colchão, armário, cadeiras etc.) e por sacos de alimentos produzidos na propriedade familiar: os mesmos bens que levavam as meninas para o casamento e que permanecem sendo parte do contrato em meio semi-rural do litoral catarinense, conforme Rial (1988). No passado, o dote em dinheiro devia ser devolvido para a freira caso ela abandonasse mais tarde a vida conventual, o que garantiria a sobrevivência na cidade. Garantia, aliás, muitas vezes negada ilegalmente pela congregação às freiras que saíam.

Mas a própria pauperização do campesinato, que praticamente extinguiu a possibilidade do pai dotar os filhos quando estes atingem a independência, transformando grande parte do campesinato em trabalhadores rurais sem terra, parece forçar as congregações a aceitar meninas sem dote. Duas aspirantes bóias-frias, oriundas do Rio Grande do Sul, contaram terem sido "ajudadas" pelas irmãs, o que não implicou a eliminação total do dote. Por menor que seja a quantia em dinheiro que a menina traga, o dote ainda parece ser uma exigência ritual fundamental para ingressar em uma congregação.

Além do dote é preciso confeccionar o enxoval necessário à entrada no convento que constava, na época desta pesquisa, de quatro saias, quatro blusas, uma calça jeans, um abrigo; roupa íntima, meias, sapatos, lençóis, toalhas, cobertores. É verdade que a maior parte destas meninas aos 15 anos já tinha confeccionado parte de seu enxoval de casamento: lençóis, toalhas e panos de prato bordados (prática comum entre as adolescentes ainda hoje na região), a este respeito é ilustrativo o trabalho de Alice Inês Silva (1987). Muitas vezes elas trocam com suas irmãs, primas ou até em lojas da cidade estas peças de casal por peças de solteiro e outros itens necessários à entrada no convento, como relatou Irmã J.:

Minha família era muito pobre e nem minha mãe, nem meus irmãos queriam me ajudar a entrar no convento. Então eu fui trabalhar como doméstica na casa de uma senhora para fazer um pouco de ginásio, porque eu não tinha como pagar os estudos do aspirantado à congregação. Depois que eu acabei de estudar, eu precisava ainda de todo o enxoval para poder entrar, aí eu fui nas lojas com os jogos de lençol de casal bordados que eu tinha feito na casa de minha mãe e consegui trocar pelo que precisava trazer para cá. Irmã J., 28 anos

Dote e enxoval remetem inevitavelmente ao universo do casamento e fazem lembrar que não há celibato que independa da unidade familiar, assim como sugerem pistas no sentido de ver a opção pela vida religiosa como escolha de um tipo particular de casamento, casamento com Cristo que se materializa em uma "família de mulheres".

Investigando o imaginário do clero católico sobre a vida religiosa, observei que a representação do celibato/casamento não é a mesma para freiras e padres. Na verdade, a escolha da vida religiosa, como exclusão do casamento,

só diz respeito às mulheres, pois os homens que escolhem o sacerdócio compartilham de outro imaginário. Os discursos femininos e masculinos sobre a vocação religiosa estão centrados na problemática da exclusão e da renúncia. Mas, enquanto no discurso feminino exclui-se o casamento (sentido de vida das mulheres), no discurso masculino exclui-se carreira profissional individual (sentido de vida masculino): as mulheres falam de sua renúncia afetiva ligada ao casamento e os homens discorrem sobre o abandono de outros projetos profissionais. Nestes discursos observa-se a reprodução dos valores relacionados a identidades de gênero, onde o sentido de vida dos homens é o trabalho, e o das mulheres é o casamento.

Vejam agora a questão da mão-de-obra da filha na unidade familiar. Na maior parte das famílias camponesas, as meninas passam a ajudar a mãe desde pequenas, a cuidar dos irmãos menores e, a partir dos 12 anos, a ajudar o pai e os irmãos no trabalho da roça. Por causa da necessidade da mão-de-obra de toda a família é que os pais raramente podem dispor de uma filha entre os 13 e 20 anos, principalmente se há irmãos menores na família. Mas, como a partir dos 20 anos, a filha já é considerada "de maior", se ela não quiser se casar parece haver um acordo tácito em permitir que vá para o convento. Acordo que implica também negociações por parte de padres e familiares religiosos. Observei que entram mais cedo no convento, entre os 14 e 16 anos, as últimas filhas (caçulas), enquanto que as filhas mais velhas raramente ingressam antes dos 20 anos. Alguns depoimentos servem para ilustrar esta afirmação.

Quando a filha é órfã de mãe, seu compromisso é cuidar dos irmãos e só quando encontra uma substituta para as tarefas domésticas — a madrastra — é que as jovens obtêm sua liberação para seguir a carreira religiosa:

Meu pai ficou viúvo quando eu tinha 18 anos... meu irmão estava com tifo negro... eu tinha 7 irmãos para criar porque minha irmã mais velha era casada... O pai não deixava eu ir pro convento. Quando eu tinha 24 anos ele casou de novo e, aí, a minha madrastra pediu para ele deixar eu vir... Irmã S., 76 anos, segunda filha de 9 irmãos

Num outro caso, o compromisso pai/filha se coloca nos termos de que é preciso devolver ao pai, na forma de trabalho familiar, o que foi despendido durante a infância:

Eu tinha 14 anos e queria ir pro convento mas o pai dizia — (tu é muito preguiçosa, não trabalhaste ainda que chega). Aí, eu fiquei lá ajudando o pai na roça, até meus irmãos crescerem; com 18 anos eu saí, fui pro convento com minha prima. Irmã H., 28, nona filha de 12 irmãos

A exceção que reforça a observação desta regra é o relato de uma menina que, apesar de ser a caçula, se vê impedida, por doença, de trabalhar em casa. Aí sim, obtém bem cedo sua liberação:

Eu vim mais de vinte vezes aqui com meus pais, porque eu sou caçula, para visitar Irmã Clotildes, minha irmã (a terceira); as outras duas irmãs mais velhas também vieram pro colégio mas saíram... Eu só estudei até o 4º ano na escola rural, mas nunca trabalhei na roça porque sempre fui doente. Fiquei esperando completar 15 anos para poder vir pro aspirantado, antes as Irmãs não deixam. D., aspirante, filha caçula de 15 irmãos

Vale, no entanto, salientar que esta tensão que antecede a entrada no convento é quase sempre um conflito com o pai, a mãe (e até a madrasta em um caso) tendem a se colocar ao lado da filha para a continuidade de seu projeto religioso. Apesar de ver no conflito econômico uma das razões centrais do antagonismo entre pai e filha a respeito da entrada na vida religiosa, creio que limitar a questão a este conflito seria reduzir demais a relação pai/filha no meio rural. A razões de ordem prática aliam-se, evidentemente, razões de ordem simbólica que se formulam ainda enquanto hipóteses nesta investigação. Em primeiro lugar, pergunto-me se esta oposição do pai não seria apenas uma variante do código de honra observado em várias regiões do Brasil, que leva o pai a se opor ao casamento da filha, obrigando-a a "fugir" ou ser "raptada"? Código de honra visto por inúmeros antropólogos como traço cultural determinante das relações de gênero nas sociedades ditas mediterrâneas (Pitt-Rivers, 1983). Por outro lado, pergunto-me também se o conflito com o pai não seria, em alguns casos, construído no imaginário da filha para dar maior valor à sua opção? Ou então, se a escolha do casamento com Cristo não destruiria concretamente o desejo do pai de expandir sua família e seu nome, ameaçando seu poder?

Na realidade, deixar a filha ir para o convento, mesmo que sirva para solucionar problemas de herança de terra, implica algumas perdas significativas para a família de origem: ela não aumenta a rede de parentesco por aliança (fundamental para trocas sociais), nem se configura como elemento de apoio e sustento dos pais na velhice, uma das maiores queixas de famílias de religiosas.

Ora, o conflito pai/filha, que antecede a ruptura com a família, deixa de existir quando a filha se torna freira, após cinco anos de preparação à vida religiosa. Na verdade, uma vez que a filha está consagrada, ela se torna fonte de prestígio para a família. A filha se torna uma ponte para o sagrado. Os pais reelaboram a perda da filha — que, no início, era percebida como sacrifício a Deus — e passam a perceber a existência de uma filha freira como um dom de Deus. Pois, se não ganham genros (ao casarem as filhas), ganham pelo menos um lugar no céu, por terem sacrificado uma filha a Deus. Na verdade, na entrada de uma filha no convento, há uma perda do capital social, mas um aumento do capital simbólico da família. Possuir uma filha freira é fonte de prestígio nas comunidades camponesas da região, prestígio que eleva a posição da família frente a seu meio social. Resta ainda investigar quais vantagens materiais obtêm estas famílias, além da questão da herança apontada anteriormente.

Vocação: projeto individual

Seria, no entanto, falso considerar que a vocação é apenas um projeto familiar. Na busca do convento há, também, um importante projeto individual de ascensão social pela liberação da família e da vida camponesa por parte das meninas que vão para o convento. A vida da freira é vista não só como uma possibilidade de independência do pai, mas como uma vida cheia de aventuras, de descobertas e de viagens, fantasia reforçada pelas histórias, lidas no convento, de missionários na África e Ásia. Assim, elas relatam este desejo pelo desconhecido:

Quando eu resolvi ser freira, o meu sonho era ser missionária na África... A coisa que eu mais queria no mundo era viajar. Depois eu acabei entrando na congregação que tinha na minha cidade mesmo, e o máximo que eu fiz foi ir ao Nordeste do Brasil, mas hoje isto não me importa mais, eu estou vivendo feliz aqui. Irmã E., 45 anos

Quando eu vivia na casa do meu pai, eu queria tanto ir para longe que cheguei a escrever para a Madre Teresa de Calcutá que eu tinha visto na televisão quando ela esteve no Brasil. Eu recebi uma resposta dizendo que eu podia ir para a Bahia, viver nos Alagados, mas meu pai não deixou eu ir para tão longe e eu acabei sendo levada pelo padre da congregação que passava de caminhão todo ano na minha região, e levava um monte de meninas. Irmã H., 28 anos

Na realidade, a descoberta de outros continentes está reservada a uma minoria entre as freiras que estudei. Algumas privilegiadas na hierarquia da Congregação são designadas para viverem na Itália, Alemanha, Holanda, França sedes européias destas ordens religiosas. Mas todas elas fazem muitas viagens pela região sul, transferidas de uma obra à outra, segundo a imposição da Madre Superiora. Mas, tanto antigamente quanto hoje, o fascínio pelas viagens parece ser uma razão para o abandono da vida camponesa.

E, mesmo que esta busca de independência funcione como atrativo para a vida de freira, um dado no entanto parece fundamental: a jovem passa por um processo de ruptura com sua família de origem, ao ingressar na ordem religiosa. Ruptura que não é apenas desejada pela filha, mas é também imposta pela congregação, que impede que as meninas voltem para casa mesmo durante as férias escolares. Este período de isolamento é um período de socialização das candidatas à vida religiosa, período probatório na concepção da congregação, mas que funciona como treinamento do *habitus* da religiosa, que denomino "jeito de freira", e incorporação a uma "nova família", uma "família de mulheres".

Poucas são aquelas que percebem que o desejo de não casar é, no fundo, um desejo de independência, de autonomia em relação à família. Mesmo quando o reconhecem, a congregação é ainda a única opção conhecida e viável, como sugere o relato de uma informante:

Desde criança eu tinha este impulso de sair cedo de casa, impressionante, né? Hoje eu atribuo à educação repressora que tive... Eu queria me libertar, sair de casa. E o primeiro impulso que eu sentia, não sei se eu era influenciada, era de ser professora. E junto com isto uma vontade imensa de ser Irmã. Irmã T., 38 anos

Vocação: projeto da Igreja

A vocação religiosa feminina, além de se configurar como o projeto individual de algumas mulheres destinadas ao celibato e uma solução social para a reprodução do campesinato sem terras, é também uma opção construída pela Igreja, enquanto instituição que precisa se reproduzir material e simbolicamente.

A presença da Igreja Católica nas áreas rurais de Santa Catarina é bastante significativa numericamente. O trabalho catequético de padres e freiras nestas comunidades é

bastante intenso: todo sábado, à tarde, reúnem-se na igreja, além de grupos de primeira comunhão e crisma, grupos "vôcacionais" dirigidos a adolescentes. Estes grupos são visitados regularmente por padres e freiras da região em visita a seus familiares, que também aproveitam para recrutar novas vocações. Nestes grupos se reza a Deus pedindo vocações sacerdotais, se lêem histórias da vida de santos e são narradas histórias de missionários.

Paralelamente aos grupos vocacionais, há freiras que acompanham as meninas que manifestam interesse pela vida religiosa, seja por visitas regulares à família, seja por intensa correspondência. Os padres que atuam em áreas rurais são elementos fundamentais para detectar estas futuras vocações. São eles que irão indicar as meninas às congregações com as quais mantêm vínculos afetivos, seja por relações familiares, seja pelo contato com as freiras que trabalham no serviço doméstico de inúmeros seminários e casas paroquiais. A partir desta série de fatos, tendo a concordar com a análise que faz Suaud (1975) sobre a imposição da vocação sacerdotal. Segundo o autor, a "vocação" é na realidade "inculcação", e o que parece escolha é na verdade condicionamento. Isto é, as vocações religiosas são construídas socialmente pelos representantes institucionais da Igreja aliados a condições reais das famílias e das comunidades. As vocações não surgem espontaneamente, são fruto de necessidades materiais e simbólicas, tanto individuais quanto coletivas (a família e a Igreja). A investigação de Tagliviani (1984) sobre a "reprodução social do clero" aponta neste mesmo sentido e serve como campo de comparação entre o universo de vocações de padres e de freiras. Concordo com ele quando afirma que "o seminário, juntamente com 'as famílias cristãs', a comunidade paroquial e o clero são a base social necessária à criação e manutenção de uma estrutura de plausibilidade, que sustenta a 'vocação' do seminarista e garante a identidade do padre, dando um significado a seu papel social" (p.20).

A busca de novas vocações em regiões afastadas dos grandes centros parece uma constante na história das congregações apostólicas no Brasil. Antigamente, surgiam vocações no interior dos estados do Sul do País; hoje, surgem vocações no Centro-Oeste e no Nordeste do País. Apesar da maior parte das sedes das congregações se localizar em centros urbanos — onde mantêm colégios, asilos e hospitais e onde conseguem mais facilmente captar recursos para a manutenção das casas secundárias — seu objetivo continua sendo o estabelecimento em regiões afastadas dos grandes centros. Este objetivo tem certamente relação com a própria reprodução das instituições religiosas.

APRENDENDO A SER FREIRA

Em grandes linhas, a vida religiosa feminina desenrola-se em três períodos: o primeiro comporta o período de formação das futuras freiras; o segundo, o de vida ativa das freiras, que se inicia com a "vestição", passa pelo juniorato, mas só se concretiza com a realização dos votos perpétuos. O terceiro período corresponde à aposentadoria e caracteriza-se pelo afastamento das freiras das obras da congregação. Analogicamente, correspondem a estes três

períodos três etapas geracionais: a adolescência, a vida adulta e a velhice.

Creio que é no primeiro destes três períodos que vai se construir de forma definitiva a identidade da futura freira, a partir do aprendizado de uma série de comportamentos que vão configurar o "jeito de freira".

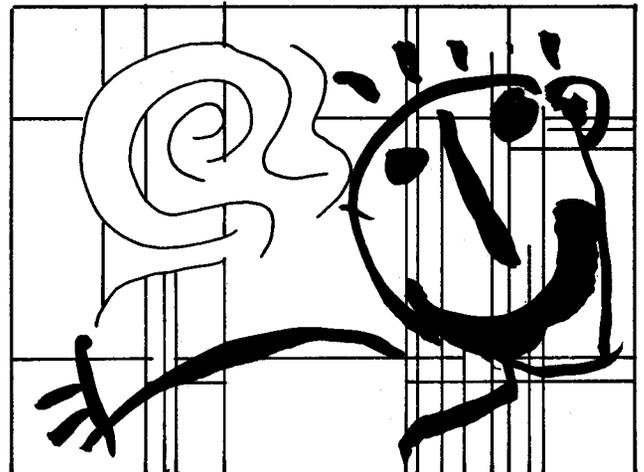
No segundo período, que corresponde à vida ativa das religiosas, elas vão pôr em prática o aprendizado deste "jeito", buscando a identificação pela prática dos três votos: obediência, castidade e pobreza. Dois são os preceitos fundamentais que vão marcar este período: a busca de santidade pelo sacrifício do trabalho e a obediência à hierarquia da congregação. Mas uma freira só se torna freira definitivamente na morte, porque é aí que ela assumirá seu lugar derradeiro ao lado de Deus.

No terceiro período, a velhice, observa-se verdadeira aproximação da freira com sua identidade de "esposa de Cristo". Neste período, as freiras já estão liberadas de grande parte das obrigações rituais de religiosa, mas seguem o cotidiano na espera do "encontro derradeiro".

O primeiro período da vida religiosa comporta três etapas rigidamente demarcadas — o aspirantado, o postulante e o noviciado — etapas que antecedem a entrada oficial na congregação, através do ritual dos Primeiros Votos, também chamado de "vestição". Este é um momento fundamental na construção simbólica da identidade da futura freira. Nesta etapa as candidatas entram em contato com tudo que define a vida da religiosa. É um período liminar que marca a separação do *ethos* familiar de origem e prepara a integração na congregação.

A duração do aspirantado é de um ou dois anos, a do postulante de nove meses e o noviciado dura dois anos. Na verdade, as duas primeiras etapas servem à escolarização das meninas, ao entrar no que denominam "colégio", aos 15 anos, tendo freqüentado, muitas vezes, apenas os quatro anos primários oferecidos na escola rural.

O aspirantado é considerado uma etapa de experiência, onde as candidatas à vida religiosa devem tomar contato com o cotidiano do convento e avaliar se estão interessadas ou não em seguir esta carreira. Do ponto de vista



das candidatas, elas já fazem parte da congregação, mas do ponto de vista da instituição, estão experimentando, razão pela qual as congregações não investem economicamente na formação escolar das meninas. Este primeiro período deve ser assegurado economicamente pela família da candidata, que paga regularmente uma quantia referente à alimentação e a gastos escolares da filha.

A entrada no aspirantado se faz atualmente no final de janeiro. As meninas são trazidas pelos pais, quando estes moram perto e têm condições materiais de acompanhar a filha, ou por irmãs das congregações, que atuam nos lugares de onde provêm as candidatas. Na congregação que tem servido como base de minha pesquisa, tenho observado que o maior fluxo de novas vocações é de meninas do Nordeste do País. Estas, antes de serem encaminhadas a Santa Catarina, já moraram com as próprias freiras por longos períodos, numa etapa que poderia se configurar como uma "seleção" das futuras candidatas.

Antigamente as "novas" entravam no convento no final do mês de fevereiro; hoje ingressam em janeiro, o que permite que assistam, logo ao entrar, ao principal ritual de instituição da vida religiosa: o ritual da vestição, momento em que se tornam freiras. Concordo com autores como Turner (1974) e Da Matta (1981) que vêem no ritual um elemento reforçador da identidade grupal. Para as novas, assistir a este ritual, logo ao entrar, reforça o desejo de seguir a carreira religiosa. Como todo ritual é fonte de emoções e de concentração de signos da vida religiosa, quanto mais elas os assistem, mais desejam se tornar freiras e se ver naquele lugar.

A entrada em janeiro, portanto antes da passagem das postulantes ao noviciado (que se dá logo após o ritual da vestição em fevereiro), vai servir também para o aprendizado de um dos preceitos fundamentais da vida religiosa, que é a obediência à hierarquia. Além do grupo de novas do Nordeste que chegam juntas e que, portanto, já têm uma história comum, as outras vão chegando no convento aos poucos, o que permite que as apresentações e a integração à vida do convento vá se fazendo aos poucos pelas aspirantes que já estão há mais tempo no aspirantado e pelas postulantes que só deixarão o convento em direção ao noviciado no mês de fevereiro. Estas meninas que já passaram pelo aspirantado têm um papel mediador muito importante entre as novas e as irmãs da congregação. Ao estarem mais próximas hierarquicamente das novas, as mais antigas conseguem treiná-las conforme às normas do convento, ao mesmo tempo que reproduzem e legitimam seu poder hierárquico frente às mesmas. Como em outras sociedades iniciáticas, cada antiga assume o controle de uma ou duas novas, reproduzindo com elas a subordinação à qual ela se submeteu anteriormente.

Da mesma forma, para Turner (1974 p.119), esta relação se caracteriza por "uma mistura de submissão e santidade, de homogeneidade e camaradagem... A liminaridade implica que o alto não poderia ser alto sem que o baixo existisse, e quem está no alto deve experimentar o que significa estar em baixo".

Como em todo ritual de iniciação, o futuro membro do grupo deve abandonar sua identidade construída dentro da comunidade de origem, adotando o modelo seguido pelas outras pessoas do grupo. Neste período de passagem, ou liminar, não se é mais o que se era, e ainda não se é

membro integrante da congregação. É um período que se reveste de humilhações, privações, provas e sofrimentos que servem para igualar todos os futuros membros do grupo. O que permite pertencer ao grupo, no caso, ser religiosa, é que todos os integrantes passaram pelas mesmas provas, mostrando que são dignos e capazes de pertencerem à comunidade.

Uma das marcas que esta primeira fase deixa nas aspirantes é a modificação física de seus corpos, a maioria delas engordando assustadoramente. Elas escrevem no próprio corpo uma das regras da vida religiosa que é a de transformar o "corpo desejante" em "espírito desejante". O trabalho de Clastres (1979) também ajuda a compreender porque ocorrem mudanças físicas: "é o corpo que a sociedade imediatamente designa como único espaço propício a transportar o sinal de um tempo, a marca de uma passagem, o cumprimento de um destino... O corpo mediatiza a aquisição de um saber, esse saber inscreve-se no corpo" (p.175-6).

Este período que vai do aspirantado ao noviciado implica enorme investimento afetivo por parte das meninas, que deixam pela primeira vez o lar paterno, seu único referencial até então, ao qual só poderão retornar após terem assumido o compromisso com a congregação no ritual da vestição e interiorizado todos os códigos da vida conventual. Antes do Concílio Vaticano II, as que ingressavam na carreira religiosa só podiam voltar à casa dos pais depois de terem feito as bodas de prata (25 anos de vida religiosa); hoje elas podem voltar três ou quatro anos depois. Nem todas suportam o duro aprendizado da vida de freira e algumas saem espontaneamente nas primeiras semanas de aspirantado. Estas saídas não preocupam a instituição pois o aspirantado "separa o joio do trigo", eliminando naturalmente aquelas que não se adaptam às rígidas regras da vida comunitária. O problema para a mestra das aspirantes é outro: são as consideradas "frutas podres", aquelas que permanecem no "colégio" e põem em risco a integridade da vocação de toda a turma de aspirantes. A "fruta podre", no dizer de uma informante, é *aquela que estraga a turma, não faz nada certo, não obedece, não trabalha com afinco, gosta de vida fácil... O problema é que, se a gente não joga fora logo, ela vai levar pro mau caminho outras, mas a gente também não pode expulsar imediatamente porque a gente sempre tem fé que Deus vai pôr de novo a menina no bom caminho da salvação.*

Há, portanto, meninas desviantes que não seguem as principais regras da vida de freira: obediência e trabalho. As responsáveis pela formação vivem o dilema da expulsão, que significa a perda de uma nova candidata, mas por outro lado, se não o fazem, talvez percam várias outras que podem ser contaminadas pelo "efeito fruta podre". Interessante observar que outro tipo de comportamento desviante, como o de algumas meninas acusadas de manterem namoros, não é punido porque a "mestra considera que isto é um teste para a vocação". Se os namoros são tolerados no início, preguiça e desobediência, no entanto, são indesculpáveis.

O noviciado dura dois anos, durante os quais as meninas precisam parar os estudos regulares. No primeiro ano, dedicam-se única e exclusivamente a estudos religiosos, no segundo vão trabalhar nas comunidades mantidas pelas congregações. No noviciado separam-se, aparente-

mente, as atividades sagradas das profanas, atividades que nos primeiros anos estão totalmente interligadas no cotidiano da vida conventual. De fato, a construção da identidade da freira se dá pela permanente articulação entre o universo das representações do sagrado (ligado à eterna busca da santidade) e a realização de tarefas seculares, como o ensino e a saúde, que vão demarcar simbolicamente o campo de atuação e reconhecimento social das freiras. O *habitus* (Bourdieu, 1978) das religiosas se constitui a partir desta articulação permanente entre sagrado e profano.

Sair do convento neste período só é possível pelo abandono, pela expulsão ou por razão de morte de pai ou mãe. Mas por que é proibido sair do convento neste período?

Impedindo que elas voltem à casa da família durante os períodos de férias escolares, como o fazem aquelas que já se consagraram a Deus pelos primeiros votos, evita-se que as meninas coloquem em dúvida os preceitos e as normas da instituição, pré-requisitos para a vida religiosa — e se fortalece a vocação de cada menina. Assim, o período preparatório, concebido como experiência da vida religiosa, tem, na realidade, o caráter de “inculcação” do sentimento de terem “sido escolhidas por Deus” tal como Tagliavini (1986) demonstrou a respeito da vocação religiosa masculina no Brasil e Suaud (1978) constatou ao analisar a vida nos seminários franceses.

Se este fosse realmente um período de “experiência” isto implicaria a possibilidade de escolha do projeto de vida. Ora, na realidade, este período probatório funciona como um treinamento do *ethos* de freira e não permite o confronto desta experiência com outro tipo de realidade. A proibição de sair do convento antes de feitos os primeiros votos funciona no sentido de impedir recaídas e a possibilidade das meninas serem questionadas, por gente de fora da instituição, sobre sua opção. Este é o princípio que rege todo ritual de iniciação (Van Gennepe, 1974; Turner, 1974), assim como a regra central das instituições totais analisadas por Goffman (1974) e Foucault (1975).

HÁBITOS E AVENTAIS

Além de pontuar seu cotidiano, o trabalho define a identidade da freira, sendo o fator que demarca se ela é ou não uma boa esposa de Cristo. É o trabalho que constitui o “jeito de freira” e define suas relações, tanto interior como exteriormente ao convento.

Inexistem dados estatísticos precisos sobre a ocupação profissional das freiras, seja a nível regional ou nacional. Uma estatística aproximada, feita em 1983 pela Conferência dos Religiosos do Brasil em Santa Catarina, registra que, entre as 1.812 irmãs recenseadas, havia uma expressiva concentração profissional nas seguintes atividades: trabalhos domésticos (30%), ensino (23%) e enfermagem (21%).

O trabalho doméstico para o clero masculino é o exemplo maior da subordinação das religiosas aos homens da Igreja, pois reproduz a subordinação da mulher casada e dona de casa. Mas, diferentemente da relação conjugal, onde há reciprocidade, mesmo que desigual, a

relação freira/padre assume um caráter de total submissão sem grande recompensa material ou afetiva. Esta crítica “militante” da subordinação das freiras ao clero masculino católico é feita por algumas publicações feministas canadenses, francesas e italianas. Num filme intitulado *Empregada de Padre*, as canadenses documentam o trabalho das freiras que auxiliam os padres nas paróquias, mostrando o quanto são exploradas enquanto mulheres. No livro *La casalinga di Cristo* (Dona de casa de Cristo), um grupo de italianas investiga, a partir de histórias de vida de 15 freiras, as razões psicanalíticas de sua subordinação, partindo do pressuposto que “as freiras, como as mulheres, são preparadas para serem subalternas... Um equivalente desta tradicional subordinação, da mulher laica ao homem, nós encontramos na dependência da freira ao padre espiritual” (Bernardi et al., 1976, p.203).

Este mesmo tipo de crítica à exploração da mão-de-obra feminina religiosa pela Igreja mal começa a ser formulada por algumas irmãs progressistas, ligadas à Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), críticas ainda muito reservadas ao espaço restrito das próprias religiosas.

No que tange ao trabalho legal, atualmente as irmãs se beneficiam dos direitos trabalhistas assegurados pela legislação brasileira. Mas, dos 22 dias de férias a que cada uma tem direito, oito são utilizados num retiro espiritual obrigatório. Quando se aposentam legalmente, continuam trabalhando para as congregações. Muitas freiras nem sabem qual é seu salário enquanto professoras ou enfermeiras do Estado. Recebem apenas uma pequena quantia para a compra de produtos de uso pessoal (sabonete, pasta de dente, shampoo, absorventes etc.) e a congregação se encarrega de todos os outros gastos. Cria-se uma situação de enorme dependência, porque é preciso pedir dinheiro à Madre mesmo para comprar roupas. Ao mesmo tempo, as freiras vivem uma situação de bastante segurança econômica, não precisando se preocupar com a produção de seu cotidiano. Ensina-se também às freiras a economizarem o máximo possível, criando uma hierarquia interna dos gastos. A respeito de dinheiro, ouvi recentemente o depoimento de uma ex-freira contando que, anos após sair do convento, não se permitia comprar nada, vivia sustentando pessoas necessitadas e levou alguns anos de terapia psicanalítica para ter coragem de comprar coisas supostamente caras. Creio que esta compulsão à economia é um dos traços diacríticos da identidade das religiosas.

O Cotidiano no Convento

Do início do século XII, quando se criam as primeiras ordens religiosas femininas na Europa medieval, ao final do século XX, muita coisa evoluiu no cotidiano e nas práticas da vida religiosa. No entanto, os princípios fundamentais que regem instituições religiosas permanecem os mesmos ao longo dos séculos.

Poucas são as descrições acadêmicas sobre o cotidiano das instituições religiosas católicas (entre estas, as de Suaud, 1978; Baker, 1979, sobre freiras contemplativas; Brown, 1987, sobre congregações na Itália renascentista), mas inúmeros são os relatos literários, teatrais, cinematográficos, iconográficos sobre o assunto, que despertam profundo interesse entre os leigos. Sem dúvida, o best-

seller de Umberto Eco (1983), *O Nome da Rosa*, cristalizou a imagem dos monges beneditinos, regidos por sete rezas que começavam às 4h da manhã e terminavam às 20h, encerrando o dia do mosteiro. Hoje, nas congregações apostólicas, há apenas três rezas coletivas (6h30m /11h45m /18h) que continuam dividindo o dia das religiosas e alternando atividades profanas e sagradas.

Para uma pessoa de fora da comunidade, a rígida seqüência de atividades que as freiras realizam ao longo do dia constitui um exercício de submissão muito grande. No entanto, é apenas no primeiro período, que engloba aspirantado, postulante e noviciado, que a alternância de atividades sagradas e profanas é rigidamente regulamentada. A maior inadaptação à carreira religiosa provém justamente da incapacidade das novas se adaptarem às leis do convento. "Se a gente se sente bem aqui é porque tem vocação", me explicou uma postulante. Na verdade, é dentro do convento que a vocação será testada e sobretudo construída pelas normas, rezas e rituais. Em todas as rezas do dia há pedidos de vocações, um pedido que serve para consolidar a própria vocação das que suplicam.

No mural do refeitório de um dos aspirantados que estudei permanece afixado um quadro, no qual constam as tarefas obrigatórias diárias. As atividades, minuciosamente detalhadas, às vezes duram menos de cinco minutos. O importante é que não há nenhum tempo livre entre uma atividade e outra, lembrando o processo de trabalho estudado por Moser (1986) em inúmeras indústrias têxteis de Santa Catarina que só empregam mão-de-obra feminina. Na verdade, o cotidiano do convento é "uma sucessão de atividades profanas sempre pontuadas por tempos de reza ou atividades religiosas" (Suaud, 1978).

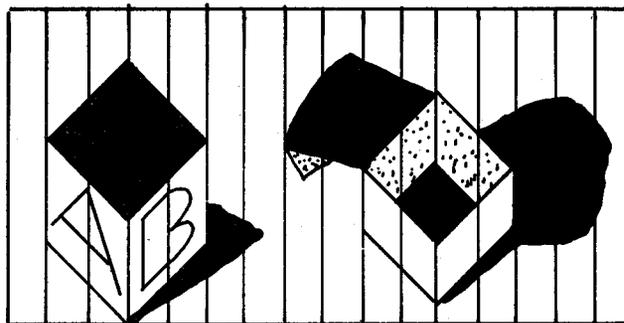
Vejamos, por exemplo, a seqüência de atos que caracterizam o "micro-ritual do despertar": acordar, ainda na cama rezar ofertando o dia a Deus, levantar-se imediatamente, vestir-se, lavar o rosto, escovar os dentes, ir à missa na capela, preparar o café, rezar em pé antes de sentar na mesa, sentar, comer em silêncio, levantar e lavar sua louça, guardá-la no armário pessoal (a xícara em cima do prato, o talher enrolado no guardanapo ao lado), rezar uma Ave Maria, ir à escola etc... Esta rígida seqüência de tarefas se enquadra na definição que Foucault (1977) dá ao "processo disciplinar", onde o corpo é tornado dócil. Observa-se que o cotidiano está intimamente associado à prática religiosa, e que com o passar dos anos ambos vão se tornando uma coisa só.

Uma outra forma de associar o cotidiano ao sagrado é pela transformação de todas as coisas em oferta a Deus. Para isto, as histórias de santos servem como exemplo lapidar. Em outro dos aspirantados estudados, a vida da padroeira, Santa Teresinha, tal como é ensinada, estimula este tipo de imaginário, segundo o depoimento de uma delas:

Todo dia, no entardecer, a gente estuda a vida de Santa Teresinha de Jesus, que é a padroeira do nosso postulante. Eu ainda não sei muito da vida dela, só que ela era de uma família rica e que largou tudo para entrar no Carmelo. Ela morreu de tuberculose com 24 anos, mas virou santa porque tudo que fazia no Carmelo ela oferecia a Deus. Juntava um alfinete no chão e dizia: 'para as missões de Jesus Cristo'.

"Casa de freira é assim, a gente aprende a arrumar tudo deste jeito", me explicava uma das irmãs diante de meu espanto no depósito de toalhas e lençóis, frase à qual se seguiu uma longa explicação prática de como se dobrava daquele jeito particular toda a roupa de cama do convento. Penso que elas aprendem a dobrar as toalhas, lençóis, roupas pessoais, de um determinado jeito para distinguí-las do resto das pessoas, caracterizando o "jeito de freira", que pressupõe limpeza, economia, perfeição, capricho e arrumação. Na verdade, este é o modelo da boa dona de casa, mas no convento aprende-se outro "jeito" de fazer as coisas de casa, que agora são as coisas do convento. Ao se distinguirem do "jeito de casa", reforça-se nelas o sentimento de grupo escolhido por Deus, o que consolida as vocações hesitantes. Este aprendizado é de tal forma introjetado, em todas que passaram pela vida dos conventos, que as marca para o resto de suas vidas, mesmo aquelas que abandonaram a carreira religiosa.

"É no aspirantado que se aprende o mais importante da vida de freira, todos os trabalhos que mais tarde a Madre vai nos chamar a fazer, seja de mestra de noviças, seja de faxineira", me explicaram algumas aspirantes nos seus primeiros meses de convento, demonstrando como já tinham aprendido a situar-se na hierarquia. Inicialmente, esta explicação pareceu-me mera justificativa ideológica para que pudessem suportar todo o tipo de tarefas que lhes eram exigidas mas, com o passar do tempo, fui percebendo que, de fato, elas estavam aprendendo o "jeito de freira" que é muito mais do que a mera execução de tarefas.



Junto com o "jeito de freira" aprende-se, em algumas congregações que estudei, um *ethos* germânico de ordenar o mundo; da mesma forma como em outras congregações impera um *ethos* italiano ou francês, estes bem menos vinculados a uma ordenação do mundo sagrado pela limpeza. Ao mesmo tempo que as camponesas são introduzidas na modernidade pela manipulação de máquinas desconhecidas em seus *ethos* de origem, como máquina de lavar roupa, de tirar leite das vacas, de trabalhar na cozinha (liquidificador, batedeira, aspirador etc.), elas também são introduzidas num mundo onde a limpeza, quase assepsia, é o centro de todos os valores. O "delírio de limpeza" imperante na maior parte das congregações onde predomina a etnia alemã é interpretado pelas irmãs progressistas (que viveram durante grande parte de suas vidas neste tipo de congregação) como uma forma de controle e superexploração de uma mão-de-obra barata que as congregações preferiram até bem recentemente manter desqualificada. De fato, para algumas das que entram atual-

mente nas congregações, é apenas no aspirantado que as tarefas de limpeza são realizadas alternadamente por todas as integrantes da comunidade pois, logo que as irmãs vão se qualificando profissionalmente e assumindo tarefas mais elevadas na escala social, vão deixando de executá-las, muitas vezes empregando mão-de-obra não-religiosa para este fim.

As aspirantes são freqüentemente chamadas a fazerem atividades árduas e inúteis, como tirar pedras do jardim, retirar graminhas entre os paralelepípedos da entrada do convento ou arrancar toda a grama de um canteiro para replantar uma de outra espécie. Nestes momentos, onde se observam manifestações de insatisfação coletiva, as mais velhas lembram as novas que “uma freira não pode ser preguiçosa”, que “a preguiça é um pecado”.

Antigamente a “vida de freira era apenas trabalho, era muito mais difícil, não havia férias nem fim de semana, nos hospitais a gente trabalhava dia e noite”, lembra uma informante idosa ao comentar a “moleza” das aspirantes. É bem verdade que, no passado, o trabalho das freiras era considerado “vocação”, o que fazia com que elas não tivessem nenhuma garantia profissional. A pesquisa de Juteau e Laurin (1986) também constatava que o trabalho de freiras “era orientado pela devoção e abnegação, tal como de mães e esposas” (p.76).

Aponta no mesmo sentido a reflexão de Bourdieu (1989) sobre o desinteresse material como *habitus* construído pelas instituições eclesiais. Para este autor, o universo monástico é um lugar privilegiado do desinteresse, mas é onde, também, existem interesses — o de ser santo e ganhar o céu, por exemplo. No entanto, cria-se a ilusão, para aqueles que estão fora, de que o religioso é um campo de desinteresse. Seguindo o raciocínio de Bourdieu, seriam os filhos de camponeses sem terra e as mulheres os grupos melhor treinados para o desinteresse em nossa sociedade. Partindo do pressuposto de que a maioria das freiras é oriunda do campesinato, pode-se inferir que as freiras se adaptam tão bem à vida religiosa por terem sido duplamente treinadas neste sentido.

Santidade

“Para seguir a carreira religiosa não precisa ser perfeita, mas tem que desejar a santidade”.

Esta frase, tirada de um manual da vida de santos, exemplifica como a identidade da religiosa é construída na busca da santidade. Este projeto, presente em todos os atos cotidianos, é no entanto negado no discurso habitual sobre a vida religiosa que mantinham minhas informantes. Junto com as freiras, escutei, numa missa, a pergunta do Padre: — “Quem de vocês já pensou em ser santa?” E face ao silêncio geral, ele dizia que este devia ser o ideal de todo mundo, especialmente das religiosas que dedicam suas vidas ao sacrifício pelos necessitados: — “Todo mundo deve desejar ser santo. Porque é pela dedicação total ao outro que se chega a Deus. Ninguém deve ter vergonha de querer ser santo”.

No entanto, as religiosas não podem desejar a santidade, uma vez que se deve ter muita humildade nos desejos e é preciso reconhecer permanentemente que não se é

perfeito. Ora, isto gera um sentido profundo de ambigüidade: deseja-se algo que não se deve desejar. Na verdade, não há solução para esta equação esquizofrênica (Bateson, 1977), porque a santidade desejada não tem valor.

Por que não se pode desejar nada no convento? Porque o princípio de base da freira, a humildade — que significa resistir a todo e qualquer movimento de orgulho e assumir uma postura de profunda indiferença frente aos elogios e ao reconhecimento dos outros — é um princípio que se confunde com a submissão à hierarquia da instituição eclesial.

Viver este projeto de santidade é, sobretudo, viver um intenso gozo espiritual e um prazer muito particular, tal como são descritas as vidas de santos. Histórias que são leituras obrigatórias nos aspirantados de inúmeras congregações. A vida de São Francisco, por exemplo, tal como é narrada por Joergensen (1982), com fins catequéticos, leva à crença de que se atinge a santidade pelo mais total e absoluto sofrimento, ao se fazer o que mais se odeia, o que mais se tem nojo. São Francisco, que bebia a água que usava para limpar as feridas dos leprosos e comia comida podre, encontrava em tudo isto o êxtase, justamente porque era o que havia de mais repugnante. A mensagem edificante deste tipo de leitura é que só se atinge a santidade pelo sacrifício gerado através da superação de si próprio.

Este prazer, estreitamente vinculado ao sofrimento, é, no entender da psicanalista Lorenz (1984), que estuda a relação das mulheres com o catolicismo, uma das marcas da ideologia da Igreja Católica, que impede o prazer sem culpa e sofrimento. Em sua análise de alguns textos de santas, sustenta que, para as mulheres, o prazer vem única e exclusivamente da dor e do sofrimento. No seu entender, os textos das santas “oferecem à leitora as descrições angustiantes de um corpo doente, de sofrimentos atrozes, de uma vida de calvário. Mesmo se estas ‘santas mulheres’ inauguram um tipo de alegria no seu martírio cotidiano, a impressão subsiste, no entanto, que o corpo feminino ‘na Igreja’ pode apenas expressar dor, mesmo que esta seja oferta a Deus para os irmãos humanos”.

A santidade é pois, um estado da alma que se reflete no corpo em sofrimento, tal o caso de Santa Teresa de Lisieux, que entrega seu sofrimento a Deus e morre aos 24 anos. Sofrimento explicado pela cosmologia da religião cristã, que tem um Deus morto numa cruz para salvar a humanidade. Assim, a irmã, ao se tornar esposa de Cristo, desposa também, simbioticamente, seu sofrimento.

Além do sofrimento, a construção da identidade da religiosa passa necessariamente pelo sacrifício. Para isto, os exemplos são multiplicados, a fim de que as candidatas à santidade saibam como chegar lá. O exemplo da vida da fundadora de uma das congregações estudadas é ilustrativo a este respeito. Inúmeras são as passagens de sua história de vida onde são relatados seus sacrifícios afetivos, espirituais e corporais.

Hierarquia

Inicialmente, a hierarquia se constrói a partir das próprias etapas da vida religiosa: aspirantado, postulante, noviciado, juniorato. Só a partir dos votos perpétuos todas as irmãs atingem uma igualdade formal entre si. Assim como

há uma hierarquia acentuada durante o período de “aprendizagem da vida de freira”, em função do nível de conhecimento e de acesso à vida religiosa, após a passagem das irmãs pelo período de formação estabelece-se uma hierarquia precisa entre as diferentes tarefas. Existem cargos de chefia, dos quais o de Madre é o mais alto. Mais abaixo há as chefias de comunidades, de escolas, de hospitais. A Igreja, instituição altamente hierárquica, é dominada pelo clero masculino e é a este que as freiras devem se dirigir para tomar toda e qualquer decisão. Cada congregação está sob a jurisdição de um prelado e grande parte das congregações foram organizadas e são mantidas por padres. O poder da Madre é, pois, limitado pelo do padre responsável pela congregação perante a Igreja. A Madre é eleita pelo Capítulo — reunião de um colegiado de freiras que vota, secretamente, numa delas para o cargo de Madre. Para ser eleita Madre basta ter cinco anos de votos perpétuos. Os mecanismos de luta pelo poder inexistem no discurso das freiras. A Madre é eleita “por inspiração de Deus”; aparentemente ninguém disputa o lugar com ninguém. Compreender estes mecanismos ocultos da tomada e do exercício do poder nas congregações é uma das pistas que esta pesquisa sugeriu.

Na realidade, tornam-se Madres aquelas que detêm o poder da palavra, as intelectuais do grupo, e não aquelas que se dedicam aos trabalhos de manutenção da comunidade. Antigamente, as carreiras intelectuais e manuais eram distintas e as freiras “sabiam o seu lugar” na hierarquia da congregação. Hoje, com a obrigatoriedade de que todas tenham o 2º Grau completo, o aprendizado do lugar é mais sutil.

Na Bahia, no século XVIII, nos conventos de contemplativas, as filhas da elite usavam o véu branco que as distinguia das freiras de véu negro, estas oriundas dos estratos subalternos da sociedade colonial, cuja função nos conventos eram os trabalhos domésticos. Em Santa Catarina, até os anos 60/70 havia uma estrutura similar a esta, mas com uma aparência bem diferente, com uma suposta igualdade. Segundo os depoimentos de irmãs de mais de 50 anos, já na entrada no convento havia uma divisão entre a maioria das “colonas” iletradas e as raras filhas dos estratos médios e altos da sociedade local, que já tinham concluído os estudos de 1º ou de 2º Grau, frequentemente tendo o diploma do curso Normal ao entrar na congregação. Estas últimas, oriundas do meio urbano, naturalmente ascendiam aos cargos de chefia da congregação, assumiam turmas nas escolas e jamais assumiam tarefas domésticas como limpar, lavar, passar, cozinhar etc. Automaticamente, reproduzia-se nos conventos o que as filhas da elite tinham vivido em suas famílias de origem. Ao lado destas, uma minoria das “colonas” mais brilhantes se escolarizavam rapidamente e se igualavam às “urbanas”. Hoje ainda, o traço urbano é fundamental na ascensão interna. Assumem cargos de chefia aquelas que detêm maior capital cultural, relacionado evidentemente ao conhecimento da modernidade.

O poder da Madre manifesta-se, sempre que necessário, para os interesses da congregação enquanto instituição. Ele é sentido anualmente em março, quando ocorrem as transferências das irmãs de um serviço a outro. “A

Madre sabe o que é melhor para a gente, ela expressa o desejo de Deus”, parece ser a assertiva recorrente a todas as minhas informantes. “Eu me ponho à disposição da Madre”, me explicavam todas elas na véspera das transferências, quando eu perguntava se elas tinham formulado algum desejo preciso à Madre. Algumas delas estavam profundamente descontentes com as mudanças ocorridas em suas vidas a partir da transferência obrigada pela Superiora. Ora, quebrando-se o desejo individual, que até poderia se enquadrar nos interesses da congregação, reforçam-se continuamente os interesses do grupo, que não podem assumir de modo algum a forma de “projetos individuais”, na medida em que a congregação funciona como instituição totalitária, buscando aniquilar individualidades e criando uma identidade única, segundo a análise de Goffman (1974) sobre as instituições totais.

Nas congregações tradicionais não há projetos individuais, que implicariam diferentes desejos individuais, mas unicamente uma vontade, a “vontade de Deus”. Assim o projeto da Madre superiora é implícito, pois tem a credibilidade da voz de Deus.

O poder da Madre não se limita a fazer com que as inferiores hierárquicas sigam a vontade de Deus; ele se estende ao controle total do que acontece no interior do convento e no interior de cada uma das irmãs. No aspirantado, por exemplo, as meninas devem escrever num caderno os resumos dos livros e outras reflexões pessoais. Este caderno deve ser enviado à Madre superiora, que aparentemente os lê e acompanha o desenvolvimento da vocação das aspirantes. De fato, com isto elas reforçam o poder da Madre, que além de todas as suas obrigações, vela sobre o próprio pensamento de suas pupilas. As meninas, ao saberem que a Madre vai ler o que escreveram, devem evidentemente construir um tipo de discurso possível de ser controlado. Elas aprendem com isto não apenas a pensar e escrever o que é “possível” e “louvável”, mas a interiorizar a própria lógica do sistema totalitário da Instituição. O que mostra como o controle é uma das formas de reforçar a hierarquia.

A hierarquia existente nos conventos fundamenta-se no modelo familiar; mais precisamente, nos modelos de relação mãe/filha e de relação entre irmãs, sobre os quais se constroem os exemplos de afeto e hierarquia estruturantes do convento. A relação madre/irmã é uma relação mãe/filha, sobretudo porque implica um modelo de obediência bastante importante nos modelos de organização camponesa, que servem de modelo à grande maioria das irmãs oriundas do meio rural.

A bibliografia lida pelas aspirantes reforça permanentemente o sistema de valores no qual a hierarquia é peça fundamental: a superiora é representada como mãe, responsável por suas filhas, mas que depende do apoio masculino, superior, para a resolução de seus problemas.

O convento, que representa para muitas das freiras uma libertação do poder paterno, acaba se construindo no mesmo modelo hierárquico das famílias camponesas de origem das freiras, com a diferença de que é apenas uma “família de mulheres”. É neste modelo familiar holístico que vão se construir os exemplos de afeto e de obediência que estruturam a vida no convento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAKER, C. *Les Contemplatives: des femmes entre elles*. Paris, Stock, 1979.
- BATESON, G. *Vers une écologie de l'esprit*. Paris, Seuil, 1977.
- BERNARDI, et al. *La casalinga di Cristo*. Roma, Ed. Delle Donne, 1976.
- BOURDIEU, P. *La distinction*. Paris, Minuit, 1978.
- _____. Notas de seminário no Collège de France. Paris, 1989.
- BROWN, J. *Atos impuros*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. Porto, Afrontamento, 1979.
- DA MATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
- ECO, U. *O nome da rosa*. Rio de Janeiro, Record, 1982.
- FONSECA, C. Solteironas de fino trato: reflexões em torno do (não) casamento entre pequeno-burguesas no início do século. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, 9(18) ago./set. 1989.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Petrópolis, Vozes, 1977.
- GOFFMAN, E. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo, Perspectiva, 1974.
- JOERGENSEN, J. *São Francisco de Assis*. Petrópolis, Vozes, 1982.
- JUTEAU, D. & LAURIN, N. Nuns in the labor force: a neglected contribution. *Feminist Issues*, 6(2), Fall 1986.
- LORENZO, B. Corps féminin et église chez les femmes mystiques. In: FEMMES et hommes dans l'Eglise. Paris, 1984.
- MOURA, M. *Os herdeiros da terra*. São Paulo, Hucitec, 1978.
- MOSER, A. *Nova submissão*. Porto Alegre, Paz, 1986.
- PITT-RIVERS, J. *Anthropologie de l'honneur: la mésaventure de Sichem*. Paris, Le Sycomore, 1977.
- RIAL, C.S. *Mar de dentro: o espaço social na Lagoa da Conceição*. Porto Alegre, 1988. Dissert. (mestr.) Antropologia Social/UFRGS.
- SILVA, A.I.O. Abelhinhas numa diligente colmeia: domesticidade e imaginário feminino na década de cinquenta. In: COSTA, A. & BRUSCHINI, C. (orgs.) *Rebelião e submissão: estudos sobre condição feminina*. São Paulo, Fundação Carlos Chagas/Vértice, 1989.
- SUAUD, C. L'imposition de la vocation sacerdotale. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. Paris, (3) mai. 1975.
- TAGLIMANI, J. *A reprodução social do clero: a origem sociocultural do clero e suas instâncias socializadoras; os seminários*. Campos do Jordão, 1984. mimeo. [Trab. apresentado ao Encontro Anual da ANPOCS, 1984].
- TURNER, V. *O processo ritual*. Petrópolis, Vozes, 1974.
- VAN GENNEP, A. *Os ritos de passagem*. Petrópolis, Vozes, 1974.
- WOORTMAN, E. Relações matrimoniais, família e patrimônio: uma análise preliminar do parentesco em um grupo camponês de descendência alemã no Rio Grande do Sul. In: SEMINÁRIO MULHER RURAL: identidades na pesquisa e na luta política. *Anais*. Rio de Janeiro, Publipur, 1988.
-