

O PROCESSO DE RECEPÇÃO DO CONCÍLIO VATICANO II: ALGUMAS EXPERIÊNCIAS DE FORMAÇÃO NA CONGREGAÇÃO DAS IRMÃZINHAS DA IMACULADA CONCEIÇÃO (1960 – 1990)

Caroline Jaques Cubas*

RESUMO: O presente artigo apresenta aspectos do processo de recepção do Concílio Vaticano II no Brasil, especialmente no que diz respeito às transformações estruturais que este engendrou, através das memórias de um grupo de formandas da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição no período. Para tanto, abordaremos discussões acerca do conceito de Povo de Deus, da proposta de inserção social e de emergência da Teologia da Libertação, os quais motivaram diferentes posicionamentos a respeito do papel social que deveria, a partir de então, ser assumido pela Igreja como instituição.

PALAVRAS-CHAVE: vida religiosa; inserção social; Concílio Vaticano II.

ABSTRACT: This paper presents aspects of the reception of Vatican II in Brazil, especially with regard to structural change that engendered, by memories of a group of trainees of the CIIC in the period. To this end, we will focus discussions on the concept of the People of God, the proposal for social inclusion and the emergence of liberation theology, which motivated different positions regarding the social role it should, henceforth, be assumed by the Church as an institution.

KEYWORDS: religious life; social inclusion; Vatican II.

[...] igreja sem latim, sem o velho ritual e com todas essas novidades... Padre sem batina, música profana... Não, não é mais a Igreja de Cristo. [...] O Pe. Pedro Paulo preocupa-se demais com política. Já leu Marx e Lênin, isso para não falar em outros comunistas ateus. É um bom moço, reconheço, dedicado à sua paróquia, muito querido dos operários, não nego. Mas acho que está deslumbrado com todas essas reformas da nossa Madre Igreja. (VERISSIMO, 1997).

* Mestre em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC e Doutoranda em História Cultural pela UFSC. E-mail: caroljucubas@gmail.com.

Nem mesmo a ficção de Érico Veríssimo ficou alheia ao burburinho causado a partir do início da década de 60, por ocasião da convocação do Concílio Vaticano II e das modificações que este viria a engendrar. A cidade gaúcha de Antares, palco de hostilidades centenárias entre Vacarianos e Campolargos e de incidentes fantásticos onde mortos lutam pelo direito civil de um sepultamento digno também foi atingida por uma série de transformações estruturais e embates teológico-clericais. Em “Incidente em Antares”, publicado no ano de 1971, encontramos dois personagens bastante representativos dos impasses gerados pelas resoluções do Concílio. O primeiro é o padre Gerônimo. Vigário da Igreja Matriz da cidade, Pe. Gerônimo traz por predicado primeiro o conservadorismo. Homem de setenta e poucos anos, explicita seu respeito e estima pelo papa João XXIII, apesar de considerar exagerados os avanços propiciados pelas reformas feitas durante seu pontificado. São atribuídas a ele as palavras transcritas na epígrafe acima. O outro personagem é Pe. Pedro Paulo, aquele a respeito do qual as palavras se referem. Responsável pela paróquia da Vila Operária, mostra-se favorável às reformas. Luta por benfeitorias em Babilônia, favela localizada na periferia de Antares e, quando do incidente, toma lugar ao lado dos grevistas, os quais lutam por melhores salários e condições de trabalho.

As atitudes dos padres de Veríssimo podem ser compreendidas através da problematização do tempo em que vivem e da Igreja pela qual foram formados. Ainda que os dois estejam vinculados à mesma instituição, esta, a partir do Concílio Vaticano II, possibilitou posicionamentos bastante divergentes no que se refere ao seu papel social. Um religioso como o padre Gerônimo, em seus setenta e poucos anos, teria certamente passado por uma formação romanizada, afinal esta era a tendência preponderante nos seminários brasileiros da República Velha (cf. MICELI, 1988 e SERPA, 1997). Já o padre Pedro Paulo é a personificação das discussões que vigoravam desde o início da década de 1960. Sua formação foi perpassada pelas preocupações em relação à redefinição do papel social da Igreja. Seus posicionamentos em relação à periferia e as reivindicações sociais são condizentes com o momento dentro do qual se formou religioso.

Ainda que o texto literário não amplie tais questões, ele incita a reflexão sobre o quão determinante foi a formação religiosa dos padres/ personagens e a maneira como a mesma era estruturada, no sentido de adequar-se a Igreja Católica em um período particularmente dinâmico no que se refere a sua auto-compreensão institucional. A preocupação da Igreja em relação

às questões sociais não é, em absoluto, privilégio da narrativa ficcional de Veríssimo. Em 20 de agosto de 1961, o *Jornal do Povo*, semanário da cidade de Itajaí-SC, publica em primeira página a seguinte nota:

Igreja volta-se de novo aos trabalhadores:

Brasília – Padre Nobre, na câmara federal, presentes 88 deputados, discursou, dia 19 dêste, sobre a nova encíclica “Mater et Magistra” qualificando-a como “o maior documento social dos últimos tempos”. Padre Nobre felicitou particularmente “os trabalhadores, para quem a Igreja volta mais uma vez os seus olhos de mãe e mestra, vendo os seus problemas, compreendendo-os e procurando dar-lhes soluções, merecendo o aplauso da humanidade”.¹

A encíclica a qual a nota se refere, “Mater et Magistra”, foi escrita pelo papa João XXIII e publicada no terceiro ano de seu pontificado, em 15 de maio de 1961. Esta encíclica, dedicada a dissertar a respeito da “evolução da questão social à luz da doutrina cristã”, conforme consta em seu subtítulo, assume que a Igreja, “apesar de ter como principal missão santificar almas, [...] não deixa de preocupar-se ao mesmo tempo com as exigências da vida cotidiana dos homens”². Vale pontuar que a publicação desta encíclica influenciou de maneira abrupta os religiosos em processo formativo neste período, afinal seria responsabilidade deles implementar esta nova Igreja que parecia se constituir a partir dos documentos pontificiais.

Em 30 de outubro de 1962 o mesmo jornal, em Itajaí, noticiava a instalação de um novo Concílio Ecumênico exatos 97 anos após a proclamação de infalibilidade do papa em 1870, durante o Concílio Vaticano I. “O Papa da Paz” é o título da matéria de meia página publicada pelo semanário que ressalta a “pompa e esplendor medieval” e a presença de inovações como controle remoto para votações e transmissão dos trabalhos pela TV, via satélite “Telstar”, pontuando estes últimos como indicativos das atualizações pelas quais a Igreja Católica passava (cf. DUFFY, 1998. p. 271).

Inaugurado pelo Papa João XXIII, em 11 de outubro de 1962, com o objetivo de renovação pastoral, o Concílio foi alvo de críticas e desavenças dentro da própria Igreja. Incertezas sobre os procedimentos e as agendas de discussão geraram tentativas de sabotagem na organização e posicionamentos preocupados, como o do Cardeal Montini (Milão) que, alarmado, comentou:

¹ Igreja volta-se de novo aos trabalhadores. *Jornal do Povo*. Itajaí (Estado de Santa Catarina), 20 de agosto de 1961, p. 1.

² Papa João XXIII. *Encíclica Mater et Magistra*. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 24 out. 2006.

“Esse santo velho não percebe que está mexendo em um vespeiro” (cf. DUFFY, 1998. p. 271) ou o do Cardeal Lercaro (Bologna) que qualificou o anúncio do Concílio como sinal de imprudência e inexperiência (SOUZA, 2004). Reações adversas como a consternação ou o entusiasmo antecedem, na verdade, o ano de 1962 uma vez que o anúncio do Concílio fora feito três anos antes, em 1959. De junho de 1962 até dezembro de 1965 decorre, segundo José Oscar Beozzo, a realização efetiva do Concílio ou fase conciliar (composta por quatro períodos, um a cada ano, onde reuniões, discussões e decisões eram efetuadas em pleno outono Europeu) (BEOZZO, 2001. p. 40). Em sua primeira sessão pública, o Concílio Vaticano II contou com a participação de 2.540 padres conciliares. Ao longo dos quatro anos foi contabilizada a participação média de 230 bispos brasileiros nas aulas conciliares. Nestas, a participação do episcopado brasileiro foi composta por cerca de 262 intervenções escritas e 64 orais no decorrer das celebrações, intervenções e votações dos documentos conciliares, enfim, daquilo que se passava no interior da Basílica de São Pedro, onde o Concílio fora realizado (BEOZZO, 2001. p. 27). Um dos documentos centrais do Concílio, o decreto sobre a Igreja “*Lumen Gentium*”, pôs no centro da doutrina católica a noção de Povo de Deus, que teoricamente abrangia tanto o clero quanto o laicato e possibilitava uma maior participação do laicato na Igreja. Além disso, este decreto possibilitou o reconhecimento da reformabilidade da Igreja e de suas estruturas³.

As questões que vieram a compor a “*Lumen Gentium*” foram votadas e discutidas principalmente ao longo do segundo e terceiro períodos do Concílio (de setembro a dezembro de 1963 e de setembro a novembro de 1964, respectivamente). Entre as divergências e debates causadores de grandes polvorosas podemos ressaltar a exposição da doutrina da natureza de Igreja e, principalmente, a reforma interna da instituição. Foram cruciais porque representaram as resoluções da Igreja em relação ao seu próprio papel e sentido. Definições como a de Povo de Deus, por exemplo, tinham por objetivo romper com um conceito institucional unilateralmente jurídico e com a concepção de que a Igreja, ao se identificar com o clero, outorgava aos leigos um papel exclusivamente passivo (cf. SOUZA, 2004, p. 58). Ao longo da constituição é possível constatar claramente os meios através dos quais a Igreja Conciliar vinha tentando definir seu lugar e estrutura em con-

³ Cf. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. Capítulo 1. In KLOPPENBURG, Frei Boaventura. Introdução. **Compêndio do Vaticano II**: constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 1987.

cordância com as necessidades configuradas por um “novo tempo”. Ainda que fosse central na eclesiologia do Novo Testamento, a temática do Povo de Deus não tinha espaço na eclesiologia tradicional, segundo as palavras do teólogo José Comblin (2005, p. 57):

A eclesiologia tradicional definia a Igreja pela sua estrutura hierárquica. A Igreja definia-se pelos seus poderes. Os leigos eram simplesmente receptivos, passivos. O seu papel consistia em receber o que a hierarquia lhes dava. [...] O concílio quis explicitamente corrigir essa eclesiologia. De certo modo, podemos legitimamente pensar que o que estava mais na mente dos padres conciliares era exatamente a superação da eclesiologia tradicional, que já estava em contradição com todos os movimentos apostólicos do século XX.

A constituição dogmática “*Lumen Gentium*” é bastante explícita em suas referências ao Povo de Deus, afirmando o papel ativo de todos os batizados e, particularmente, dos leigos, e assumindo a santidade como uma possibilidade atingível não só pelos sacerdotes consagrados. Segundo tal constituição, “o sacerdócio comum dos fiéis e o sacerdócio ministerial ou hierárquico, embora se diferenciem essencialmente e não apenas em grau, ordenam-se mutuamente um ao outro; pois um e outro participam, a seu modo, do único sacerdócio de Cristo”⁴.

O segundo capítulo da “*Lumen Gentium*” versa sobre o conceito de Povo de Deus. “Todos os homens são chamados a pertencer ao novo Povo de Deus”⁵. Este axioma, repetido algumas vezes ao longo da constituição é representativo na nova autocompreensão de Igreja que estava sendo institucionalizada através da elaboração e divulgação dos documentos conciliares. Esta teve fortes implicações na estruturação da formação religiosa neste período, a qual deveria se adequar a uma nova forma de ser/ estar da Igreja e preparar os futuros religiosos para que agissem coerentemente com estas novas determinações. A Igreja, ao apresentar-se como possibilidade única de salvação⁶, admitia e convocava agora os leigos à participação efetiva neste processo, através da prática da evangelização. Dessa forma, tornava-se mais próxima dos fiéis ao mesmo tempo em que reificava sua importância perante os mesmos como único instrumento salvífico.

⁴ Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. Capítulo 1. In KLOPPENBURG, Frei Boaventura. Introdução. **Compêndio do Vaticano II**: constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 1987.

⁵ Idem, p. 53.

⁶ Orientação assumida pela instituição desde seus primórdios.

Todos os homens, pois, são chamados a esta católica unidade do Povo de Deus, que prefigura e promove a paz universal. A ela pertencem ou são ordenados de modos diversos quer os fiéis católicos, quer os outros crentes em Cristo, quer enfim todos os homens em geral, chamados à salvação pela graça de Deus.⁷

Este Povo de Deus passa a integrar-se à Igreja de forma diferenciada. Luiz Roberto Benedetti sinaliza esta diferença ao constatar que as mudanças engendradas pelo Vaticano II foram de ordem estratégica. A postura fundamental da Igreja perante a sociedade continuava a mesma. Mantinha-se como a mediadora entre o povo e Deus, era a Luz dos povos, conforme o título que denomina a Constituição Dogmática cujo tema é a Igreja⁸. Ao longo de sua tese de doutoramento acerca da articulação do campo religioso católico no Brasil, Benedetti (2000, p. 64) afirma que a postura da Igreja frente à sociedade “não é mais a de proteger seus filhos do mundo, mas a de lançá-los ao mundo, enfrentar os valores do mundo. Formar cristãos convictos, cristãos que escolham a crença em meio a opções ideológicas diversas e conflitantes”. Para tanto, dever-se-ia investir na formação de religiosos aptos a evangelizar e preparar os leigos para este mundo ao qual a Igreja buscava se adequar.

Mesmo que institucionalmente venha propor uma nova forma de ser cristão, o teor de novidade das determinações do Concílio pode ser relativizado. Maria de Lurdes Gascho, ao dissertar sobre a Congregação das Catequistas Franciscanas, fundada em Santa Catarina na segunda década do século XX, pontua a atuação comunitária das mesmas como uma antecipação à idéia de aggiornamento (GASCHO, 1998). Luiz Roberto Benedetti corrobora tal assertiva ao afirmar que “o Vaticano II é significativo, primeiramente, por se inserir no interior de um processo como ponto de chegada que consagra idéias e práticas que fermentava no interior da Igreja Católica” (BENEDETTI, 2000, p. 59). A partir do momento em que o Concílio oficializa tais idéias como representativas do que a Igreja de fato era ou ao menos deveria ser, ele está enquadrando e dogmatizando as possíveis “brechas por onde poderiam ser refletidos contextos sócio-culturais particulares e diferentes entre si” (cf. MIRANDA, 1995, p. 219). Tal assertiva leva-nos a ponderar acerca da radicalidade e caráter inovador atribuído ao conclave. Neste movimento de oficialização de ideias e práticas podemos ressaltar a palavra italiana *aggiornamento*. Podendo ser traduzida por “colocar-se em dia” ou “atualizar-se”,

⁷ Idem, p. 55.

⁸ *Lumen Gentium*. do latim Luz dos Povos.

acabou por transcender seus significados semânticos e representar a nova forma de auto-compreensão da Igreja Católica enquanto instituição. Pensar nestes termos implica em compreender que a história da Igreja, ao longo dos séculos, passou por várias e significativas alterações. Isto porque a Instituição, em determinados momentos, assumiu posicionamentos políticos e tarefas diferenciadas, atribuindo-se destarte especificidades e características únicas em cada um desses momentos. Eis porque, corroborados pelas reflexões de Ivan A. Manoel (2000), podemos diferenciar a Igreja dos primeiros cristãos da Igreja Iluminista ou da Igreja Ultramontana. A compreensão da existência destas auto-compreensões permite, portanto, maior coerência na abordagem metodológica da Igreja Católica como instituição a partir de suas próprias singularidades⁹. Além disto, vale pontuar que a idéia de aggiornamento e de atualização ao mundo moderno implicou em reestruturações na formação religiosa ao mesmo tempo em que grande parte de sua disseminação acontecia entre aqueles que estavam nas casas e tinham acesso as discussões conciliares através de jornais, informativos ou outros meios. Os posicionamentos da Igreja a partir de 1960, através de suas cúpulas eclesiais, foram compreendidos por Danièle Hervieu-Légier como uma estratégia institucional frente a características da chamada modernidade, as quais vinham de encontro aos preceitos da Igreja. Para tanto, posturas críticas em relação à modernidade não seriam mais feitas em nome de valores da tradição, mas clamariam por questões éticas e de direitos humanos frente a uma situação de desigualdades e esgotamento de sentidos engendrados por promessas progressistas não cumpridas (HERVIER-LEGIER apud MARTELLI, 1995, p. 453ss). De qualquer forma, independente de suas causas ou intencionalidades, as resoluções do Vaticano II previam uma Igreja renovada, dialogando com a contemporaneidade e atuando na sociedade, através de trabalhos comunitários e de inserção. Aloísio Lorscheider, arcebispo de Aparecida, SP, definiu o Vaticano II como um concílio pastoral-eclesiológico, um momento de reflexão sobre a própria Igreja e as formas de atuação da mesma. A ideia de inserção, ao lado do aggiornamento e do diálogo, eram, segundo o bispo, os pilares “teóricos” desta nova forma de entender a Igreja que vinha se configurando (cf. LORSCHIEDER, 2005) e, além disso, passaram a ser tomados como referência nos documentos direcionados especificamente ao processo de formação de religiosos e religiosas.

⁹ Sobre a questão das autocompreensões cf. POULAT, E. Compreensão histórica da Igreja e compreensão eclesial da história. *Concillium*, n. 57, 1971/7; SAUCERROTE, A. As sucessivas autocompreensões da Igreja vistas por um marxista. *Concillium*, n. 57, 1971/7.

No Brasil, a difusão dessas idéias se dava, especialmente, através de órgãos como a CLAR (Conferência Latino-Americana dos Religiosos), a CNBB (Conferência Nacional de Bispos do Brasil) e a CRB (Conferência dos Religiosos do Brasil), órgãos estes responsáveis pelos aspectos que regiam oficialmente a vivência institucional da religião no país. Em 1969 foram aprovados pela IV Assembléia Geral da CLAR, em Santiago, Chile, uma série de documentos referentes à formação religiosa e seu direcionamento às necessidades da América Latina. Esses documentos versavam, principalmente, sobre enfoques específicos às questões políticas, econômicas e sociais da América Latina e qual o papel ativo que os religiosos poderiam assumir perante esta situação. Tais documentos foram publicados no Brasil pela CRB e distribuídos como manuais a serem utilizados durante os cursos de formação em diferentes congregações e institutos religiosos. Dentre as justificativas para a elaboração e publicação dos textos encontramos a seguinte:

ouve-se muito dizer que a vida religiosa na América Latina (e possivelmente em outras partes do mundo) perderá sua significação e chegará a desaparecer se não se renovar profundamente – como pede o Concílio Vaticano II – encarnando no mundo real uma vida autenticamente evangélica.¹⁰

Esta vida autenticamente evangélica gerava, no entanto, controvérsias. Na tentativa de compreendê-las, deter-nos-emos sobre a experiência de algumas mulheres que, neste conturbado contexto, vivenciavam a formação religiosa na Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição. O trabalho desta Congregação recebeu, nos últimos anos, bastante visibilidade devido à Canonização de Madre Paulina, sendo que sua história está intimamente imbricada à biografia da Santa.

Inúmeras fontes sobre a biografia de Amábilis Lúcia Visintainer e a emergência da Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição foram organizadas com o intuito de encaminhar o processo de beatificação de Madre Paulina e resultaram no livro “Madre Paulina: biografia comentada”¹¹. Esta obra, composta por cartas, registros pastorais, relatos e pronunciamentos oportuniza, indiretamente, o acesso a documentos que

¹⁰ *Formação para a vida religiosa renovada na América Latina*. Publicações da Conferência dos Religiosos do Brasil, 1970. p. 09. Cf. ainda *Pobreza e vida religiosa na América Latina*. Publicações da Conferência dos Religiosos do Brasil, 1970.

¹¹ Congregação para a Causa dos Santos. *Madre Paulina*: posotio sobre a vida e as virtudes. Biografia Documentada. Roma, 1986.

seriam disponibilizados apenas em arquivos italianos e possibilita, dessa forma, pensar acerca da congregação em conformidade com o contexto dentro do qual esta se constituiu. Nesse sentido, Ana Maria Marques, ao dissertar sobre a formação de uma cultura religiosa na cidade de Nova Trento, possibilitada, entre outros motivos, pelo fervor religioso dos colonos italianos que se estabeleceram na região, dedica várias páginas à Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição e seu papel na formação dessa cultura religiosa (MARQUES, 2000). A história da congregação, principalmente em seus primeiros anos, confunde-se com a de sua fundadora Amábile Visintainer, a Santa Paulina, canonizada pelo papa João Paulo II, em 19 de maio de 2002.

Vindos do Trentino (norte da Itália), região disputada na guerra Austro-Ítalo-Prussiana em 1875, os Visintainer se estabeleceram nas terras onde hoje se localiza o bairro de Vígolo, na cidade de Nova Trento. Tinham por meio de subsistência, assim como a maioria dos imigrantes da época, a prática agrícola e a construção civil, uma vez que o pai de Amábile era pedreiro por profissão.

A menina Amábile, ao lado da colega também imigrante Virgínia Nicolodi, costumava cuidar de tarefas relacionadas à Igreja como catequese, limpeza da capela local e visita aos doentes da região. Cuidava também de seus irmãos e dos afazeres domésticos. Ao completar 25 anos, seus irmãos já crescidos, e seu pai, envolvido em novo casamento - já que a mãe de Amábile havia falecido - possibilitaram que as atenções da jovem se voltassem novamente às tarefas relacionadas à Igreja. As duas colegas cogitaram a possibilidade de trazer para Nova Trento uma congregação religiosa, à qual pudessem se integrar. Frente à impossibilidade, pela falta de recursos, argumentada pelo padre Rossi, jesuíta responsável pela região, decidiram então morar em um casebre, onde pudessem vivenciar os preceitos morais da religião, apesar de temerem a reprovação dos pais em tal empreitada.

Em 1890, com o apoio do Pe. Rossi, conseguiram um casebre de madeira com um comerciante italiano residente em Tijucas, onde fundaram o “Ospedaletto San Vigilio”, para cuidar de uma senhora idosa, enfraquecida pelo câncer, e outros doentes da região. O cuidado da senhora cancerosa acabou tornando-se o “mito fundador” do que viria a ser, posteriormente a Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição. Tendo nos padres jesuítas, presentes na cidade desde 1879, o elemento pedagógico de direcionamento, as moças que aos poucos abandonavam suas casas para juntarem-se a Amábile e Virgínia, aumentavam a cada ano sendo que, em 1899 (quatro

anos após a aprovação institucional da Congregação) somavam mais de vinte religiosas divididas em duas casas, ainda na cidade de Nova Trento. Em 1903 a Congregação começa a se expandir, fundando casas em outras cidades, como na grande São Paulo, onde atualmente localiza-se a casa geral da Congregação. Com o passar dos anos esta estendeu suas fronteiras para além da cidade onde foi instituída e atualmente encontra-se organizada em quatro províncias e uma regional, possuindo casas por todo o Brasil, além de comunidades na Colômbia, Bolívia, Nicarágua, Guatemala, Chile, Chad, Itália, Camarões e outros países da África.

Para ingressar efetivamente como irmã religiosa nesta congregação passava-se impreterivelmente por um processo de formação que durava não menos de quatro anos. A formação acontecia em casas específicas onde irmãs (as irmãs formadoras) responsabilizavam-se pelos aspectos morais, éticos, religiosos e práticos que deveriam ser ensinados àquelas que desejavam ingressar efetivamente na vida religiosa. A formação, no entanto, não acontecia integralmente no mesmo lugar. Cada etapa ocorria em uma casa diferente, a qual podia localizar-se em diferentes cidades ou mesmo estados, desde que pertencentes a uma única província¹². A formação deveria ser itinerante e tal característica estava de acordo com pressupostos que norteavam o ingresso na vida religiosa dentro da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição. De acordo com a Ir. Maria Cristofolini, a itinerância tinha um significado simbólico. As “irmãs não podem criar raiz”, disse-nos ela ao explicar que cada etapa de formação, assim como a vida religiosa, se dava de forma itinerante por seguir o ideal da vida de Cristo e de Madre Paulina. Este ideal, cujo objetivo maior deveria ser a busca por santidade, implicava na divulgação do evangelho e na disponibilidade para atender as necessidades dos outros¹³.

Conforme nos aponta Gil Filho, em sua tese de doutoramento dedicada à problematização dos elementos que conformam as fronteiras do discurso e a territorialidade do sagrado na Igreja Católica após o Concílio Vaticano II, a “territorialidade está presente em qualquer representação social cuja intenção seja definir as fronteiras de controle e apropriação de determinada realidade

¹² A CIIC está canonicamente organizada em províncias, regionais e comunidades. Sua coordenação geral situa-se em São Paulo e a província Nossa Senhora de Lourdes, (a qual as irmãs que cederam depoimentos e os documentos utilizados ao longo deste trabalho pertencem) possui sede em Itajaí e comunidades em RS, SC, PR, GO, BA, Argentina e Moçambique.

¹³ Entrevista realizada com a Irmã Maria Cristofolini por Caroline Jaques Cubas. Florianópolis, 07 de fevereiro de 2006. Acervo da Autora.

social” (GIL FILHO, 2002, p. 69). As implicações de tempo e espaço presentes nestas representações sociais remetem-nos, por sua vez, às relações de poder. Tal máxima é perfeitamente aplicável aos projetos da Igreja Católica a partir do Concílio Vaticano II, e, sendo assim, fazia-se/ faz-se presente nos quadros de formação de padres e freiras. A questão da formação tem sua importância potencializada quando consideramos que é na atuação do corpo sacerdotal que encontramos a base de sustentação simbólica do poder da Igreja. Isto porque são estes que possuem a legitimidade da manipulação dos bens e o monopólio do discurso religioso (GIL FILHO, 2002, p. 69). Assumem a identidade católica através de atos e ritos de consagração que vão instituí-los como representantes autorizados da instituição e possibilitar que sejam reconhecidos como tal.

Ao relembrar a vida em inserção, Onice Sansonowicz, aspirante da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição no Rio Grande do Sul em fins da década de 1980, descreve impasses: “... na verdade a gente sempre escutava: não podemos nos confundir com os leigos senão não haveria lógica em sermos freiras”¹⁴. Havia a preocupação em, ao se aproximarem demasiadamente dos leigos, acabarem confundindo-se com eles e, dessa forma, questionarem os sentidos da vida religiosa. Continuando seu depoimento, afirma que as irmãs não eram como vizinhos “normais”, uma vez que a “casa de freira” deveria ter uma lógica diferente, com horários para oração, refeição, atividades conjuntas, estudos e tudo isso poderia atrapalhar a prática da inserção (ou a inserção acabaria por atrapalhar estas práticas, dependendo do critério de importância e engajamento de cada comunidade)¹⁵.

No relatório de atividades da CRB, referentes ao triênio 1980-1983, encontram-se explicitamente preocupações em relação ao processo evolutivo da vida religiosa. O processo de mudanças pelas quais a estrutura da vida religiosa vinha passando é descrito tendo por predicados uma série de impasses e contradições. Segundo o relatório:

Em certo sentido, a teoria da vida religiosa avançou mais rápido que as práticas internas, tomando-se como medida a média da vida religiosa no Brasil. Isso pode significar positivamente o rumo que vai tomar a vida religiosa. Mas revela também uma contradição entre o

¹⁴ Entrevista realizada com Onice Sansonowicz em 26 de março de 2006 por Caroline Jaques Cubas. Acervo da autora.

¹⁵ Idem.

grosso das práticas que ainda se orientam por padrões tradicionais apenas modernizados de relacionamento e de trabalho apostólico, e as novas práticas que definem a direção das teorias. Noutros termos, corre-se o risco de casar uma teoria renovada com práticas conservadoras.¹⁶

A idéia de viver em inserção, articulada durante a reunião do Conselho Episcopal Latino Americano, em Medellín no ano de 1968, cuja intensificação no Brasil acontece a partir do desenvolvimento da Teologia da Libertação, preconizava o estabelecimento dos religiosos nas comunidades dentro das quais iriam inserir-se. Isto implicava viver de acordo com aquela realidade, com as dificuldades, problemas e tudo o que estivesse envolvido, no sentido de difundir a “verdade cristã” e agir frente a uma realidade de desigualdade social. Ao relembra tal assunto, Onice admite que:

Apesar de tudo o que fazíamos, do envolvimento que tínhamos com a pastoral nos sentíamos engessados, lembro que reclamávamos da estrutura. Hoje penso que como jovens que éramos queríamos estar mais envolvidos, estar ainda mais inseridos nos acampamentos, na pastoral o tempo todo e que as congregações assumissem como um todo essa luta.¹⁷

Problemas estruturais são ressaltados também no relatório da CRB referente ao triênio de 1983 – 1986, o qual pontua a existência de tensão entre as comunidades inseridas e congregações, provocadas pela incompreensão por parte das comunidades tradicionais e pela absolutização e/ou triunfalismo das comunidades inseridas¹⁸. Segundo Onice, a vida em inserção trazia uma série de exigências que, muitas vezes, configuravam-se como incompatíveis com algumas das regras impostas àqueles que se dedicavam a vida religiosa. Horários de oração, meditação, retiros e estudos ficavam comprometidos em detrimento da disponibilidade que se exigia dos religiosos para com a comunidade na qual estavam inseridos. Irmã Eni, formada no Rio Grande do Sul pela mesma congregação, rememora algumas das interpelações às quais era sujeitada em relação a sua dedicação à vida em inserção:

Vocês que são da inserção não tem organização nenhuma, vão qualquer hora, saem de manhã, voltam de tarde, não tem hora para sentarem juntas para almoçar,

¹⁶ Conferência dos Religiosos do Brasil. Relatório de atividades 1980-1983.

¹⁷ Entrevista realizada com Onice Sansonowicz em 26 de março de 2006 por Caroline Jaques Cubas. Acervo da autora.

¹⁸ Conferência dos Religiosos do Brasil. Relatório de atividades 1983–1986.

que é uma prática comum, que é a hora que as irmãs se reúnem na hora do almoço, vocês vão lá, dizem que trabalham o tempo inteiro e porque não tem sucesso, nunca tem dinheiro, não tem horário. Enquanto nós estamos trabalhando vocês estão passeando, andando nas casas, no grupo não sei de que, falam de quê?¹⁹

Vale pontuar que as críticas eram tecidas por religiosas ou formandas que demonstravam inconformação com o que consideravam ser um verdadeiro descaso em relação às normas e regras necessárias para a formação religiosa. Tais religiosas sentiam-se exploradas uma vez que a congregação era mantida através do trabalho desempenhado pelas irmãs em colégios e hospitais (pertencentes, muitas vezes, a própria congregação) e, sendo assim, as religiosas que se dedicavam à inserção não estariam dando a contribuição necessária.

Percebe-se, portanto, que a recepção do próprio Concílio não foi consensual, uma vez que a ala mais conservadora da Igreja não aprovou aquilo que qualificavam como abertura excessiva à modernidade²⁰. As palavras de João XXIII ao anunciar o Concílio soava, aos ouvidos dos mais conservadores, excessivamente otimistas e progressistas, bastante característica, portanto, dos anos 1960. Falar em atribuir uma nova forma à substância da doutrina católica era fazer uso da linguagem do modernismo e, segundo Duffy (1998, p. 272), tal possibilidade era deveras preocupante.

Obviamente, ao pensar o processo de recepção e mesmo da tentativa de aplicação no Brasil das idéias que foram debatidas durante o período conciliar, nos anos subseqüentes, não podemos olvidar a realização das Conferências Episcopais Latino-Americanas de Medellín, em 1968, e Puebla, em 1979. Ambas foram extremamente significativas no que se refere ao posicionamento adotado por parte do clero latino-americano que assumia efetivamente a “opção preferencial pelos pobres”, mote principal do que poderíamos caracterizar como a política eclesial, conhecida por Teologia da Libertação. Na América Latina, em torno dela, articularam-se as formas mais explícitas da divergência entre religiosos, no que se refere ao papel e atuação da Igreja. Importante salientar que a Teologia da Libertação não é

¹⁹ Ir. Eni (CHIC). Entrevista realizada por Caroline Jaques Cubas. Itajaí, 07/09/2005. Acervo da autora.

²⁰ A denominação como conservador ou progressista, e mais ainda como moderado, é sempre ambígua, pois há que primeira se estabelecer uma referência. Em segundo lugar, bispos que poderiam ser caracterizados como progressistas numa determinada conjuntura, em outras podem ser listados entre os conservadores ou – classificação ainda mais difícil – entre os moderados, e vice-versa (SOUZA apud MIRANDA, 1995).

resultado do Vaticano II, afinal, caminha dentro de outra proposta teológica. Apresenta-se não como renovadora, mas libertadora e, nesse sentido, revolucionária.

Leonardo Boff, procurando definir a teologia da libertação, qualifica-a como sendo “o reflexo de uma práxis anterior e uma reflexão sobre essa mesma práxis”. Respalhada pela análise da situação social latino-americana, ela propunha-se a ser uma teologia libertada dos moldes europeus e enquadrada a uma nova situação. Uma “teologia pé no chão” como definiu Clodovis Boff ou uma “teologia da enxada”, nas palavras de José Comblin²¹. Inspirada na idéia do Êxodo Bíblico, da luta de um povo escravizado por sua libertação, tal teologia era antes uma reflexão religiosa e espiritual que um discurso social e político, no entanto as preocupações com o social estão presentes e são fundantes dessa nova teologia. Conceitos como o de “libertação” ou “pastoral” podem ter interpretações políticas ou religiosas, espirituais ou materiais, cristãs ou sociais (LOWY, 2002, p. 62).

Em uma tentativa de compreender o desenvolvimento deste complexo fenômeno teológico e eclesial, com forte engajamento político-social, o teólogo Rosino Gibellini, observador atento desta teologia desde 1971, quando da publicação de “Teologia de la Liberacion”, de Gustavo Gutiérrez, identifica três etapas distintas: à primeira, de 1962 a 1968, denomina fase de preparação, a qual engloba desde as primeiras reuniões do Concílio Vaticano II até a realização da segunda conferência episcopal latino-americana, em Medellín; a segunda, fase de formação, que, de 1968 a 1975, representa o período de produção e publicação dos principais estudos respaldados por esta nova perspectiva e, a partir de 1976, a fase de sistematização quando os teólogos da libertação começam a refletir acerca do próprio método. Segundo Gibellini, a idéia de libertação adquiriu estatuto eclesial em Medellín, como uma forma de acolhida do Concílio Vaticano II e reformulação de algumas de suas conclusões, adequando-as as necessidades da América Latina. Tais necessidades eram percebidas a partir de análises sociopolíticas, nas quais a condição de subdesenvolvimento era compreendida como um subproduto dos países considerados desenvolvidos. De acordo com as palavras de Gutierrez (1986), “o termo libertação [...] exprime o necessário momento de ruptura, que não se pode encontrar no uso corrente do termo desenvolvimento”.

²¹ BEOZZO, José O. Igreja e Política. **História Viva**. A Igreja Católica no Brasil: Fé e transformações. Edição especial temática n. 2. Segundo semestre de 2005.

O conceito de desenvolvimentismo – entendido como crescimento econômico, porém, a partir uma perspectiva humanista – que já se fazia presente nos documentos eclesiais mesmo antes da realização do Vaticano II²², foi retomado ao longo do Concílio²³ e salientado em 1967 por Paulo VI através da máxima “o desenvolvimento é o novo nome da Paz.”²⁴ Ora, uma vez que a nova teologia que vinha se configurando atrelava a idéia de libertação ao tema sociopolítico da dependência econômica dos países subdesenvolvidos, ela contrapunha-se ao que havia sido definido nos documentos conciliares, pondo-se como uma alternativa e não como uma interpretação dos mesmos. Sendo assim, a definição de libertação pode ser compreendida a partir de um nível sociopolítico (a libertação dos oprimidos), um nível antropológico (a libertação para uma sociedade constituída sobre diferentes bases) e, finalmente, um nível teológico (a libertação do pecado). Para tanto, estrutura-se sobre uma opção política e ética em favor dos pobres. Tal opção justifica-se por partir de uma práxis vinculada à teologia, pela interpretação das escrituras a partir de uma situação política e social e por primar pela necessidade de articulação entre a teologia e a prática pastoral.

O envolvimento com a Teologia da Libertação e a difusão de suas idéias deu-se com mais vigor entre religiosos e religiosas do que com o clero diocesano. As ordens religiosas tiveram intensa participação nas novas pastorais sociais que emergiam a partir de então. Vale destacar também que a maioria dos teólogos da libertação eram religiosos e não diocesanos. Os diocesanos, menos coesos e articulados por não viverem em comunidades, apresentavam maior dificuldade em desenvolver um diálogo permanente. Suas relações com as idéias de libertação nasceriam através de experiências individualizadas ou dentro dos seminários (onde estão constantemente sob vigilância, controle e coerção). Os religiosos, por sua vez, ao viverem em comunidades, tinham intensificada a possibilidade de articulação social e estavam em constante diálogo com debates acadêmicos relacionados às ciências sociais, e, portanto com a crítica marxista da sociedade, bastante em voga nas décadas de 1970 e 1980. Tal perspectiva influenciou substancialmente a elaboração de alguns trabalhos de teólogos da libertação. Por outro lado, foi o argumento principal do Cardeal Ratzinger, quando prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, em meados da década

²² Cf. *Mater et Magistra*, 1961. Disponível em: <www.vatican.va>.

²³ Cf. *Pacem in terris*, 1963; *Gaudium et spes*, 1965. Disponível em: <www.vatican.va>.

²⁴ Cf. *Populorum progressio*, 1967. Disponível em: <www.vatican.va>.

de 1980, ficou responsável pelo processo de avaliação do livro: “Igreja: carisma e poder”, de Leonardo Boff (1982). O resultado do processo foi o silenciamento de Boff enquanto religioso por um ano e o argumento principal era o caráter materialista e ateu das análises respaldadas pela perspectiva marxista.

Em 1984, esta mesma Congregação publica a “Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação”. O texto, também assinado pelo Cardeal Joseph Ratzinger, postulava que a Teologia da Libertação deveria se referir, antes de qualquer coisa, a libertação do pecado. Tece desfavoráveis juízos à maneira insuficientemente crítica, baseada em conceitos do pensamento marxista que são assumidos pelo que chama de “certas formas de teologias da libertação”. Acusa o privilégio dado à causa dos pobres e das vítimas de opressão como formas de possibilitar concepções inconciliáveis acerca da significação cristã de pobreza, e afirma que elas, como movimentos de idéias, englobam posições teológicas diversificadas e possuem fronteiras doutrinárias mal definidas. Neste sentido, postula que os conceitos marxistas e a aplicação do racionalismo à leitura bíblica corrompem o que havia de generoso na opção preferencial pelos pobres, uma vez que é sobre o ateísmo e a negação da pessoa humana que estão fundamentados tais pressupostos. Assumir a luta de classes, segundo Ratzinger, é o mesmo que subjugar os domínios religiosos a ela, negando o caráter transcendente da distinção entre bem e mal e dos princípios de moralidade. Para o Cardeal, essas teologias apresentam um amálgama pernicioso ao aproximar o pobre das Escrituras ao proletariado de Marx, erigindo, dessa forma, uma teologia de classe, que reflete os interesses de uma classe e, por esse motivo, é, em princípio e por decreto, falsa (RATZINGER, 1986).

Tais elementos sugerem a existência de inúmeras contradições dentro das quais se encontraram aqueles que se dedicaram a vivência institucional da religião católica nos anos que sucederam à realização do Concílio Vaticano II. Como viver efetivamente as propostas de inserção, de aggiornamento quando a própria estrutura organizacional tornava-se um empecilho?

Os projetos de inserção social, com claro engajamento político relacionado na maioria das vezes à Teologia da Libertação, provocavam explícito receio em diferentes setores da Igreja. Ainda que em algumas casas de formação, o engajamento, a inserção social e a Teologia da Libertação não fossem plenamente assumidos ou mesmo bem vistos, as discussões existiam e interessavam a alguns formandos. Neste sentido, Onice narra uma passagem em que, durante uma aula de Mariologia, na fase de formação, suas colegas e

ela começaram a discutir questões relacionadas ao contexto político brasileiro. Conta, com tom irônico, que tal discussão foi taxativamente encerrada com a afirmação de que política era coisa do PT²⁵.

Enquanto a oficialidade promulgava que a aproximação em relação ao povo deveria acontecer com o intuito da salvação da alma e que a oração e a meditação continuavam como longa e sinuosa estrada em busca do reino dos céus, para outros, como Onice e Ir. Eni, conhecidos ou não, a metáfora da salvação advinha de outro lugar. A atuação política e social era um pressuposto da vida religiosa. Inadmissível seria pensar na alma, descartando a constatação de que, naquele momento, quem sofria eram os corpos.

Artigo recebido em 13 de março de 2010.

Aprovado em 20 de agosto de 2010.

REFERÊNCIAS

BENEDETTI, Luiz Roberto. *Templo, praça, coração*. A articulação do campo religioso católico. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2000.

BEOZZO, José O. Igreja e política. *História Viva*. A Igreja Católica no Brasil: fé e transformações. Edição especial temática n. 2. Segundo semestre de 2005.

_____. *Padres Conciliares no Vaticano II: participação e prosopografia (1959-1965)*. 2001. Tese (Doutorado em História Social) “Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2001.

BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder*. Petrópolis: Vozes, 1982.

COMBLIN, José. As sete palavras-chave do Concílio Vaticano II. In: LORSCHIEDER, Aloísio et al. *Vaticano II 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005.

CONFERÊNCIA dos Religiosos do Brasil. Relatório de atividades 1980-1983.

CONFERÊNCIA dos Religiosos do Brasil. Relatório de atividades 1983-1986.

CONGREGAÇÃO para a Causa dos Santos. *Madre Paulina*: posotio sobre a vida e as virtudes. Biografia Documentada. Roma, 1986.

CONSTITUIÇÃO Dogmática *Lumen Gentium*. Capítulo 1. In: KLOPPENBURG, Boaventura. Introdução. *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. Petrópolis: Vozes, 1987.

²⁵ SANSONOWICZ, Onice. Depoimento obtido através de conversa informal e documentado através de anotações pessoais, com a autorização da informante, abril de 2004. Itajaí. Acervo da autora.

DUFFY, Eamon. *Santos e pecadores*. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.

FORMAÇÃO para a vida religiosa renovada na América Latina. Publicações da Conferência dos Religiosos do Brasil, 1970. p. 09.

GASCHO, Maria de Lurdes. *Catequistas Franciscanas: uma antecipação do aggiornamento em Santa Catarina (1915-1965)*. 1998. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. *Igreja Católica Romana: fronteiras do discurso e territorialidade do sagrado*. 2002. Tese (Doutorado em História) “Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Paraná, 2002.

GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986.

JORNAL do Povo. Itajaí (Estado de Santa Catarina), 20 de agosto de 1961, p. 1.

LORSCHIEDER, Aloísio. Linhas mestras do Concílio Ecumênico Vaticano II. In: BEOZZO, José et al. *Vaticano II: 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005.

LOWY, Michael. *Guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

MANOEL, Ivan A. A esquerdização do catolicismo brasileiro (1960-1980): notas prévias para uma pesquisa. In: *Estudos de história: dossiê religiões, religiosidades*. Franca: Unesp, 2000. v. 7, n.1.

MARQUES, Ana Maria. *Nova Trento in Canto de fé*. Itajaí: Editora da Univali, 2000.

MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas, 1995.

MICELI, Sergio. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

MIRANDA, Júlia. *Horizontes de Bruma: os limites questionados do religioso e do político*. São Paulo: Maltese, 1995.

O PAPA da Paz. *Jornal do Povo*. Itajaí (Estado de Santa Catarina), 30 de outubro de 1962.

PACEM in terris, 1963; *Gaudium et spes*, 1965. Disponível em: <www.vatican.va>.

PAPA João XXIII. *Encíclica Mater et Magistra*. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 24 out. 2006.

POBREZA e vida religiosa na América Latina. Publicações da Conferência dos Religiosos do Brasil, 1970.

POPULORUM progressio, 1967. Disponível em: <www.vatican.va>.

POULAT, E. Compreensão histórica da Igreja e compreensão eclesiástica da história. *Concillium*, n. 57, 1971/7.

RATZINGER, Joseph Cardinal. *Instruções sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1986.

SAUCERROTE, A. As sucessivas autocompreensões da Igreja vistas por um marxista. *Concillium*, n. 57, 1971/7.

SERPA, Élio Cantalício. *Igreja e poder em Santa Catarina*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1997.

SOUZA, Ney de. Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II. In: LOPES, Paulo Sergio; GONÇALVES, Vera I. B. (orgs.). *Concílio Vaticano II: análises e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004.

VERÍSSIMO, Érico. *Incidente em Antares*. São Paulo: Globo, 1997.