

**Entre discursos e representações:
Uma leitura da participação religiosa das mulheres nas
comunidades eclesiais de base no Brasil, 1960-1980**

**Between discourses and representation:
An interpretation of religious women participation in
ecclesial communities of base in Brazil, 1960-1980**

Marili Bassini

Doutoranda em História Cultural - UNICAMP

Bolsista CNPq

Correio eletrônico: marili.bassini@gmail.com

Resumo: Desenvolvemos aqui uma análise sobre a formação das identidades religiosas dos formadores e participantes, leigos/leigas, religiosos/religiosas, das Comunidades Eclesiais de Base, no Brasil, entre os anos de 1960-1980, a partir de sua produção textual. A utilização de outros conceitos, como gênero e identidade para pensar a formação das CEBs, sugere possíveis leituras quanto à historicidade dos discursos construtores dos fatos históricos.

Palavras-chave: Comunidades Eclesiais de Base; identidade; religião; gênero; discurso.

Abstract: We develop an analysis about the formation of religious identities of people that participated as clergy or laypeople in Ecclesial Community of Base in Brazil, between 1960 and 1980, in which we will analyse their textual production. The use of some categories like gender and identity to think the Ecclesial Community of Base formation suggests several possibilities of reading their discourses at the light of the historicity of the constructing discourses of the historical facts.

Key-words: Ecclesial Community of Base; identity; religion; gender; discourse.

Introdução

(...) Então chegou uma mulherzinha lá em casa, lá em X: ‘Olha Irmã, vamos fazer uma procissão pra chover’ (...) Eu tenho uma certa dificuldade em aceitar isso, porque eu sei que não vai chover! (...) eu fui, mas não tinha muita convicção. Tem hora que eu falo: será que eu tenho direito também de cortar do povo isso? Isso pesa. (Nunes, 1985: 149)

O discurso¹ (Foucault, 1999: 5ª edição) histórico de luta apresentado por diversas autoras², e simpatizantes ou pensadores da Teologia da Libertação, aplicados nas Comunidades Eclesiais de Base no Brasil, durante o período de 1960 a 1980, é o foco principal desse trabalho. Agregamos a esse pensamento o conceito de gênero, baseando nossa análise nos fundamentos teóricos da História Cultural, entendendo o movimento histórico como plural. Propomos pensarmos em “teologias da libertação”, haja vista que os grupos envolvidos nesse processo, pessoas pobres, intelectuais, teólogos/as, freiras, padres, entre outros, interpretaram de forma variada as propostas da Teologia da Libertação e desenvolveram diferentemente seus projetos e práticas pastorais³ (Lima Silva, 1994).

¹ Aproveitamos a noção de construção do discurso de Michel Foucault, que em nosso caso vai ser tratado como discurso religioso, que compõe identidades para legitimá-las e fazê-las circular perante a sociedade. Considerando ainda, a idéia de “economia dos discursos”, no qual o autor propõe que os discursos circulem e são distribuídos na sociedade.

² Entre autores/as que escreveram sobre a questão da religião conjuntamente ou não à categoria de gênero selecionamos alguns com os quais vamos trabalhar. Figuram em nosso trabalho Maria José Rosado Nunes, Zaíra Ary, Maria Izilda S. de Matos, Rachel Soihet, Terezinha Zanlochi, Sílvia Regina de Lima e Silva, Cristina Aparecida Bolhani, Márcia Thereza Couto, Leila Mezan Algranti, Linda Woodhed, Elisabeth J. Lacelle, Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Michel Foucault, Eliane Moura da Silva, Leandro Karnal, Roger Chartier, Margareth Rago, entre outros, todos citados ao longo do texto ou como bibliografia consultada para auxiliar a reflexão.

³ Em seu estudo a autora propõe uma leitura crítica da teologia Feminista em conceitos como Teologia da criação, da salvação, da redenção, bem como conceitos como pecado e sacrifício. A visão teológica apresenta a imagem da mulher identificada pelo sacrifício, renúncia, resignação. Para ela, uma maneira de superar esta forma de dominação e subordinação das mulheres nas Igrejas é questionar estas estruturas a partir de uma releitura das tradições religiosas e da Bíblia, tendo como referencial a realidade das mulheres, ou seja, a realidade de sofrimento e com perguntas levantadas no contexto em que vivem. Seria uma teologia plural, dialogando com outras teologias que tomam como referência o mundo de homens e mulheres oprimidos.

Ampliando ainda mais a pluralidade desse movimento, pensamos que para essas categorias elencadas acima, caberia uma definição pluralizada, uma vez que o vizinho e mesmo o marido, a esposa e o filho dos participantes das CEBs, tenderiam a ter posições e entendimentos diferenciados sobre um mesmo assunto. Assim, a idéia de um movimento homogêneo proposto pela historiografia engajada (Teixeira, 1987; Arns, 2001; Tangerino, 1997; Gutiérrez, 1976) pode ser revista. Entendendo grupos diferenciados entre os padres, as freiras, as pessoas em geral.

Faz-se necessária a investigação da participação das freiras no processo de formação das Comunidades de Base no Brasil (CEBs), durante o período proposto, já que foram deslocadas da produção historiográfica como personagens desse período (Nunes, 1997: 495-496), tornando-se invisíveis, inexistentes por essa época na explicação eclesial⁴ (Bolhani, s/d).

Análises sociológicas e documentos de época apontam as necessidades básicas das pessoas pobres sendo discutidas enquanto tomada de consciência nas CEBs a partir do viés ideológico da Teologia da Libertação⁵ (Mundo e Missão: 2000). Nossa proposta é mostrar que junto a isso se desenvolvem identidades e discursos dos participantes leigos ou religiosos munidos de um referencial religioso que se chama “fé” e crença na montagem do Reino de

⁴ Cristina Aparecida Brolhani aponta que as CEBs estavam ligadas aos movimentos sociais condicionados pelo momento histórico. Salienta que apesar das práticas sexistas da teologia da Libertação, as CEBs conseguiram trazer para os movimentos sociais as mulheres que, além da opressão classista, também eram oprimidas em suas condições de mulheres. Portanto, mulheres que até então só apareciam na complementação de renda nos espaços masculinos, com as CEBs, passaram a predominar no espaço religioso, voltadas na esfera pública, na conquista da cidadania, ainda que não consciente disso. A análise da autora é interessante, contudo está presa a idéia de que só os acontecimentos exteriores ao grupo é que impulsionaram o movimento e a participação. Consideramos que o problema aqui é a falta de entendimento quanto à formulação das identidades, especialmente a identidade religiosa e o sentimento de pertencimento dessas pessoas que possibilitaram sua adesão e crença nesse fim.

⁵ Em vários pontos do texto a análise remete a existência de uma sociedade carente, pobre, necessitando de conscientização quanto ao seu sofrimento, construção de gênese humana e não cristã: “Nos anos 70 e início dos 80, falava-se muito no impacto da atuação das CEBs no campo sócio-político, enquanto geradoras de uma nova consciência das camadas populares e fator de grande importância no processo de libertação dos pobres. Em outras palavras, essas pequenas comunidades cristãs, de 20 a 100 membros, eram consideradas um novo sujeito popular (...), capaz de reverter a situação de pobreza e apontando para uma nova sociedade mais justa e fraterna”. p. 1.

Deus na terra, que segundo sua leitura, sem essa perspectiva, não teria qualquer sentido. Por isso, novas categorias de análise, bem como a explicitação dos novos paradigmas religiosos que moldaram os acontecimentos deste período da história, são necessários para ampliar o enfoque e mostrar que nem tudo tem um impulso simplesmente econômico e político.

Isso significa dizer que este trabalho espelha um questionamento enquanto organização cultural que entende o mundo social através de suas práticas e representações (Chartier, 1987: 14). Procuramos incorporar à análise tais paradigmas, categorias que ampliam a possibilidade de entender as construções e representações sociais. Dito de outro modo, a construção histórica é entendida como discursiva, subjetiva, com olhares que se diferenciam, portanto, a análise cultural, que não está isenta de posicionamentos políticos, pode incorporar outras categorias e ampliar as possibilidades de análise.

Posto o enfoque teórico, passamos agora a entender como os discursos foram produzidos, como podemos lê-los a partir do referencial teórico que escolhemos e a produzir outros elementos também discursivos com nossas conclusões.

Religião e gênero elaborando identidades⁶

(...) a incorporação da categoria de gênero cruzada com as de classe social e etnia, não só é sutil para a elaboração da história das religiões, é também uma chave essencial para a compreensão da história invisível das mulheres nas religiões e das relações com as formas de estruturação do poder. (Bidegain, 1996: 28)

A revista “Mundo e Missão” explica a composição das CEBs como grupos de pessoas que, morando no mesmo bairro ou nos mesmos povoados, encontravam-se para refletir e transformar a realidade, ou seja, seu mundo

⁶ Parte dessa discussão foi apresentada no II Simpósio Internacional sobre Religiões, Religiosidades e Culturas, realizado em abril de 2006, em Dourados, Mato Grosso do Sul.

social de fome, miséria, desemprego, tendo como base a Palavra de Deus e as motivações religiosas – entendidas como a construção de um mundo fraterno e justo perante o Criador⁷. Faustino Teixeira aponta que a formação das CEBs é motivada por diversos fatores. Entre eles, destacam-se os contextos sócio-cultural e eclesial brasileiro. As experiências pastorais (entre as décadas de 50 e 60) e seu movimento popular, assim como as motivações do Concílio do Vaticano II reforçadas em Puebla e Medellín, podem expressar o fermento para o surgimento da CEBs. Porém, essas comunidades nascem, muitas vezes, com elementos originais e de ruptura com os movimentos que as antecederam (Teixeira, 1987: 304-305). Avalia, ainda, as seguintes questões, ocorridas durante os anos de 1980 e 1990, como determinantes da alteração dos planos, resultados e identidade das CEBs: a abertura democrática, o fim da ditadura, a crise no Leste europeu, a queda do modelo socialista burocrático, a afirmação do capitalismo de corte neoliberal, a exclusão e pobreza (Teixeira, 1987).

Essa identidade, mantida no singular, considerando um grupo que trabalha em torno de um projeto de Deus para um mundo melhor, exigindo e tomando consciência de sua pobreza a partir da idéia que isso não configura o projeto original de Deus para seu povo, pode ser revista, pensada através de outros conceitos. Isso se daria a partir da investigação do processo de formação das Comunidades Eclesiais de Base no Brasil, procurando entender as criações e representações e entendendo a sua articulação com a teologia por parte das pessoas envolvidas: religiosos/religiosas e leigos/leigas. Uma discussão que apresente, entre outras coisas, um estudo referente à subjetividade das pessoas, suas motivações para esse tipo de trabalho, seus conflitos com os órgãos superiores da administração, os impactos de seu trabalho, suas frustrações, medos e perspectivas que motivaram assumir um trabalho em um ambiente diferente daquele que antes era o conhecido e moldaram, segundo suas convicções religiosas, as formas de representatividade.

⁷ Revista “Mundo e Missão”. *Op. cit.* p. 1.

Nessa perspectiva, interessa-nos a vida e atividades das religiosas nas CEBs, por serem elas as responsáveis pela formação dessas comunidades através do trabalho de formação de liderança, conscientização e animação (Nunes, 1987: 15-20). Logo, um estudo que contemple a formação de identidades que se formam a partir de uma esfera religiosa entrelaçada por questões de gênero.

A conceituação de gênero se torna necessária nesse momento, uma vez que ela permeará questões religiosas, políticas, sociais e econômicas:

O gênero é uma das referências recorrentes pelas quais o poder político tem sido concebido, legitimado e criticado. Ele não apenas faz referência ao significado da oposição homem/mulher; ele também o estabelece. Para proteger o poder político, a referência deve parecer certa e fixa, fora de toda construção humana, parte da ordem natural e divina. Desta maneira, a oposição binária e o processo social das relações de gênero tornam-se parte do próprio significado de poder; pôr em questão ou alterar qualquer de seus aspectos ameaça o sistema inteiro. (Scott, 1995: 92)

Assim, a discussão de gênero se faz necessária uma vez que, tomando-a como categoria analítica, passamos à formulação de novos paradigmas e conseqüentemente um exame crítico dos trabalhos científicos existentes. Seria na verdade, uma

Redefinição e o alargamento das noções tradicionais daquilo que é historicamente importante, para incluir tanto a experiência pessoal e subjetiva quanto as atividades públicas e políticas. (idem, ibidem)

Fica claro que a proposta de Scott pauta-se na análise da construção das categorias que acabam por definir papéis sociais e legitimar projetos políticos. Partindo por essa análise, o contexto nada mais é que a produção discursiva engendrada em projetos intencionalmente elaborados e que promovem uma série de desigualdades que acabam, de acordo com a retórica, sendo naturalizadas.

Entendendo os meandros e os interstícios das relações de poder elaboradas, ou, nas palavras de Roger Chartier, *construídas e representadas*, os fenômenos religiosos tornam-se a preocupação em questão, uma vez que vemos alguns fatos ocorrendo e sendo justificados por crenças religiosas, elaborando, por conseguinte, identidades, maneiras de ser e estar no mundo. Isso significa dizer que

(...) como representações do mundo que aspiram a universalidade e são determinadas por aqueles que as elaboram, as religiões não são neutras e impõem, justificam, legitimam projetos, regras, condutas determinantes nas identidades culturais de pessoas, grupos, países e sociedades. (Karnal e Silva, 2003: 206)

Rachel Soihet, ao fazer algumas reflexões sobre as relações de gênero, relembra que essa categoria analítica, assim trabalhada por nós hoje, é um termo utilizado desde a década de 1970 para teorizar a questão da diferença sexual articulada com outras categorias como classe, raça e etnia – proposta de Scott – para evidenciar que as desigualdades de poder se organizam tendo por base pelo menos estes três eixos (Soihet, s/d: 1).

A falta de reflexão, sobretudo teórica, das pesquisas realizadas até então, deixam escapar uma série de relações que se perpetram como fatores de dominação e opressão, bem como a falta de uma análise das mediações pelas quais isso ocorre no tempo e no espaço. Escapam, portanto, questões acerca do corpo, da sexualidade, da maternidade, da fisiologia feminina, das profissões naturalizadas como femininas, dos discursos normativos que levem em conta as práticas sociais e as formulações que representam uma resistência a esses discursos e sua articulação com a história política e social (idem, ibidem: 1-7). Apesar de apresentada por alguns autores, falta ainda um estudo empírico, de experiência de vida das pessoas envolvidas, por exemplo, nas CEBs (Nunes, 1987: 261-267).

Como parte dessa amálgama está o trabalho das freiras nas CEBs durante as décadas de 1960-80. Entender como foi a participação das freiras

no processo de formação das CEBs significa, também, reconstruir sua história e como os papéis de gênero foram se modelando nesse momento. Significa, ainda, entender a mudança que isso provocou em suas vidas e na sociedade sob o ponto de vista de uma história que se pretende cultural (Karnal, 2004: 44).

A redefinição ou, pelo menos, a reinterpretção dos símbolos culturais pode esclarecer as formas de poder instaladas e naturalizadas. Esse estudo passa pela investigação dos papéis de gênero e das formulações de identidade religiosas nas ordens femininas católicas. Entender o trabalho das freiras e sua participação no processo de formação das CEBs, significa uma mudança na própria leitura da Teologia da Libertação, cujas categorias, penso, foram reformuladas em seu trabalho, imprimindo seu jeito de pensar a ação pastoral.

No livro *Gender and the politics of History*, Scott mostra que, ao estudar as teorias da linguagem, é possível perceber como a categoria *gênero* figura na construção dos significados políticos e sociais e que, a partir dessa perspectiva, as palavras ganham sentido à medida que recebem um significado elaborado dentro de um contexto cultural e historicamente variável (Scott, 1988: 55). Poderíamos dizer de uma outra forma: há uma conexão nos estudos de linguagem e de gênero. Assim, o que se propõe estudar nesse momento histórico é como o discurso da diferença opera e elabora estruturas que acabam por se justificar como naturais, como sempre existentes e que foram, na verdade, construídas e representadas ao longo dos anos e, por conseguinte, legitimaram as diferenças sociais e sexuais. Contudo, procuramos entender também, como essas diferenças operaram de forma a construir resistência.

Buscando essa análise haveria a superação do mero uso descritivo das análises de gênero que incorporam apenas temas como mulheres, crianças, famílias, e não a interseção entre gênero com questões políticas e de poder. A abordagem sobre as CEBs vem justamente nessa perspectiva e, insisto em dizê-lo, na tentativa não só de entender as formas de dominação, mas como as

freiras aceitaram, negociaram com elas e como elaboraram uma identidade de resistência ou não acerca dessa questão.

Isso significa ampliar também a noção de Scott e trabalhar na perspectiva de outro historiador, Roger Chartier, com o qual as sutilezas presentes nas relações entre os sexos promoveriam alianças e consentimentos por parte das mulheres. O aspecto simbólico, considerado de peso, ajuda a entender que a relação de dominação tem uma construção histórica, cultural e está baseada na linguagem que pressupõe a idéia de variações e manipulações por parte dos dominados. Trabalhamos numa perspectiva que incorpora a idéia de que a dominação e resistência pertencem aos dois lados e ultrapassam categorias tradicionais, incorporam a experiência como possibilidade de construção de identidades (Chartier, 1995: 40).

A produção discursiva quanto às Ordens Religiosas Femininas, considerando o século XX até meados da década de 1960, mostra que estas tinham certo suporte financeiro e atuavam em diversas obras assistenciais e educativas. A vida nos conventos significava a tentativa de construção de um ambiente sagrado, de oração. O isolamento da sociedade e a negação dos costumes “mundanos”, tidos como pecado, conferia às freiras a criação de um modo específico de vida, que passava não só pela vida em conventos, mas um modo próprio de se vestir, horários rígidos em suas atividades, silêncio, obediência e penitências.

Esse foi o “mundo” que as freiras construíram para representar suas crenças que, normalmente, era caracterizado pelos altos muros que rodeavam os conventos. Suas vidas se restringiam ao trabalho e recolhimento nesses locais, ou nas “obras” que realizavam em orfanatos, colégios, hospitais e asilos (Nunes, 1997: 495-496).

Percebe-se com essa dimensão de projeto de vida que a significação das palavras passa por um conjunto de modelos e relações que constroem a compreensão de um sistema cultural. Retomando os pensamentos de Michel Foucault, Joan Scott propõe uma leitura da linguagem como multidimensional,

em que seus significados são estabelecidos por meio de relações em um campo discursivo já existente, por ser dirigido a mais de um ouvinte, estabelecendo com isso novos campos ao mesmo tempo (Scott, 1988: 59-60). Como os significados geram relações, os campos discursivos passam a ser objeto de análise. É nesse espaço que se produz identidades, subjetividade são representadas dentro de um contexto que, como já dito, é construído histórica e culturalmente, como a vida nos conventos e nas CEBs.

Essas identidades, representadas historicamente segundo Scott, são construídas politicamente (idem, *Ibidem*: 61). Por isso, devem ser relativizadas e enfocadas em análises multidimensionais, para que se perceba a pluralidade de significados que ela pode adquirir ao ser gerida dentro de outros significados previamente elaborados, considerando ainda seu tempo e espaço e a correlação entre eles.

A redefinição ou, pelo menos, a reinterpretção dos símbolos culturais elaborados tanto por religiosos e religiosas, leigos e leigas, pode esclarecer as formas de poder instalados e naturalizadas. Nossa leitura passa pela investigação dos papéis de gênero e das formulações de identidades religiosas nas ordens femininas católicas. Entender o trabalho das freiras e sua participação no processo de formação das CEBs, significa uma mudança na própria leitura da Teologia da Libertação, cujas categorias foram reformuladas em seu trabalho. O que estamos interessados é em observar como foram feitas. E, diante dessa possibilidade, torna-se oportuno e essencial entender como a linguagem, ou linguagens, produzem esse aparato ideológico através da definição e legitimação das categorias, que passam a ser elaboradas e representadas através do discurso. Daí, teologias da Libertação, para ampliar e agregar as diferentes experiências e subjetividades vividas.

A participação feminina, na estrutura de uma instituição religiosa, é entendida como dependente dos espaços que esta lhe confere. Dependendo da estrutura funcional da sociedade, ou seja, como ela está construída e representada, a participação feminina se dá por um caminho, um modo

(Woodhead, 2002). E é nessa participação que as diferentes atuações, representações e identidade são construídas, delineadas e modificadas. A proposta de Scott vai derrubar tais considerações, mostrando que a participação no espaço social religioso, se analisada a partir da formulação da categoria *gênero*, permite uma outra abordagem (Scott, 1988: 53-67).

A mudança da mentalidade dessas freiras se traduz na própria alteração da construção de sua identidade religiosa e como elas se caracterizaram no movimento após tantas transformações. Tentaram criar, ao que tudo indica, uma identidade no deslocamento de seu espaço social de atuação, seguindo conceitos de subjetividade construídos através de uma prática discursiva. A identidade é, portanto, construída, e passa por critérios de formulação do que seja, inclusive, gênero. Há uma circularidade nessas representações que conferem sentidos múltiplos, diferentes e divergentes em alguns momentos, que criaram diferenciações no “ser freira” em um Convento e no trabalho nas CEBs. Procuraram construir sentidos para suas ações, abrindo espaço para expressão de seus sentimentos, projetos de vida, pensamento e moldando o que achavam que deveria ser seus espaços sociais, seguindo seus preceitos religiosos, em uma estrutura majoritariamente dominada pelo homem. O que estava também em discussão era a luta para a mudança das condições de vida da população e a transformação da sociedade seguindo critérios de justiça⁸ (Nunes, 1997: 495-502; Arns, 2002: 328-329), como elaborados e considerados apenas em si por autores já mencionados.

De acordo com Maria José Rosado Nunes, foram substanciais as alterações internas que foram marcantes nas ordens femininas, mudando toda

⁸ Diante das transformações no seio da Igreja começou, por parte do clero, a difusão de atividades para a “renovação das mentalidades” das religiosas. Começava a se delinear a idéia de que a ação pastoral ficaria a cargo das ordens religiosas femininas e os trabalhos que insistiam nessa perspectiva começaram a se intensificar entre as décadas de 1960-70. O convencimento na participação do trabalho pastoral, o qual, mais tarde, as freiras assumiriam completamente, veio a partir de um documento do Concílio do Vaticano II sobre a vida das religiosas. Segundo um outro documento elaborado na época, ficava estabelecida a renovação através de uma reelaboração das leis internas que regiam os grupos de religiosas. Roma chegou a interferir diretamente, através dos bispos locais, naquelas congregações que não cumpriam as ordens de mudanças.

estrutura da organização. Entre essas alterações, destacam-se as mudanças da indumentária, a transferência da vida nos conventos para pequenas casas e o trabalho vinculado nas dioceses e paróquias como parte das ações desenvolvidas nas obras assistenciais, em colégios e asilos. Isso também significou uma alternativa de trabalho, uma vez que se constatava o enfraquecimento de algumas instituições e escolas dirigidas pelas freiras devido, entre outras coisas, à diminuição no número de religiosas para a realização das atividades (idem, ibidem: 497-502).

As propostas de novas formas de inserção das religiosas significaram o trabalho junto à população mais pobre, ou seja, nas CEBs, onde a atuação e composição foi quase que exclusivamente de mulheres religiosas (idem, ibidem: 504).

A presença maciça das mulheres nas CEBs é pouco estudada. Sua participação quase nunca lembrada pela Igreja Católica, a não ser quando se quer proclamar os insucessos de seu trabalho pastoral. Contudo sua participação foi grande e autêntica:

Desde o início da criação das comunidades, mulheres leigas e religiosas foram peças-chave na efetivação da nova estratégia pastoral da Igreja. As religiosas 'foram não somente as mais numerosas (...), mas também, a qualquer outro fator com que possa compará-las, as mais eficazes no estabelecimento de comunidades nos bairros pobres das cidades'. (Nunes, 1985: 504)

Dom Paulo Evaristo Arns faz menção a esse trabalho das freiras nas Comunidades Eclesiais de Base. Foram elas as primeiras que se apresentaram para a orientação desse trabalho.⁹ Entre suas atividades estava a organização da comunidade, a leitura e discussão da Bíblia, bem como a “missa sem padre”, que era justamente uma reunião de oração a fim de unir todos os presentes e participantes no trabalho comunitário (Arns, 2002: 328-329). A

⁹ Ou, foram escaladas para tal segundo o projeto da Igreja, implantado de cima para baixo?

participação da mulher, além de muito importante, foi o que orientou o trabalho nessas comunidades.

Maria José Rosado Nunes continua chamando a atenção para a diferenciação que se fazia entre o trabalho das religiosas e dos religiosos. O que normalmente acontecia e o que ficava mais evidente na diferenciação de seu trabalho era a remuneração. As freiras faziam o seu trabalho pastoral quase sempre gratuitamente. O seu sustento provinha das congregações. Quando recebiam remuneração pelo trabalho pastoral, este nunca era igual ao dos padres em suas paróquias. Mesmo o reconhecimento do trabalho era diferente para eles e para elas (Nunes, 1997: 504).

A pesquisa encontra-se em um período marcado por turbulências dos acontecimentos das décadas de 1960 a 1980. Nesse momento a Igreja Católica teve importante papel nos movimentos de ordem popular, formando pastorais e grupos assistenciais que serviram como meio de expressão em um momento de repressão ditatorial. Participando em sindicatos, associações, meio estudantil, grupos da Igreja Católica atuavam politicamente na sociedade brasileira, tentando reformar as estruturas políticas de acordo com seus preceitos, iniciando seu trabalho em um período anterior à década de 1960. A Ação Católica Brasileira, criada com a aprovação do Papa Pio XI em 1935, e também a Liga Eleitoral Católica, são provas eminentes desse processo de participação política dos setores da Igreja, ainda que cerceados com o golpe do Estado Novo. Uma mudança na sua forma de atuação e organização, voltando-se especialmente para as classes populares, deu à Igreja Católica uma diretriz mais politizada (Tangerino, 1997: 90-97).

A mudança e a utilização de novos conceitos de análise justificam-se porque o discurso sobre o trabalho da Teologia da Libertação expressava sua influência a partir da expansão da idéia de atuação nos meios populares, na tentativa de abolir a situação de injustiça e construção de uma sociedade justa. As classes sociais exploradas tinham a possibilidade de uma luta contra seus opressores e, de acordo com essa teologia, deveriam ser eles próprios,

agenciadores de sua própria libertação. De acordo com seu discurso, era uma tentativa de proporcionar, mediante reflexão, participação popular aos oprimidos, conferindo-lhes voz (Gutiérrez, 1976: 250). Entretanto, essa teologia era composta de aspectos e estruturas de classe, raça, sexo. Meu objetivo, a partir da leitura dos autores mencionados ao longo do texto, é pensá-la enquanto categorias construídas culturalmente. Nessa perspectiva, os problemas das mulheres pobres e a opressão social que sofriam, ficavam de fora da preocupação da crítica social da Teologia da Libertação. Pensava-se classe social enquanto gênero masculino e pouco ou nada se discutia sobre a opressão sofrida pelas mulheres. A voz era sempre do homem, o oprimido era o homem e nada era referido aos problemas, ansiedades e expectativas das oprimidas. Propomos pensar qual o significado disso.

No Brasil, essa ação se configurou no Plano de Pastoral de Conjunto, nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), que tinham por objetivo o trabalho em regiões periféricas das cidades, englobando leigos nas discussões das questões sociais. Essas comunidades que existiam desde o início da década de 1960, tornaram-se o espelho da “nova igreja” da década de 1970, a chamada Igreja Popular. O trabalho consistia, em outras coisas, na reivindicação de melhorias sociais durante o período de repressão no Brasil. Um trabalho realizado praticamente por mulheres e nada reconhecido pela Igreja Católica.¹⁰

¹⁰ Outra questão levantada é sobre o desmonte das CEBs. É freqüente a reclamação das pessoas que foram envolvidas no projeto, nas décadas de 1960-80. Dizem que hoje a pobreza é maior enquanto a mobilização e consciência das pessoas são menores, o que seria contraditório se comparado com o período em que foram atuantes no cenário social. (“Mundo e Missão”: 1-9). No entanto, se considerarmos o espaço religioso como criador de uma condição de construção de identidade que, no caso das CEBs, estaria voltado ao atendimento das necessidades de transformação da vida material das pessoas, com liturgia, lideranças e Igreja atuantes nesse sentido, possibilitando tomada de consciência e grupos de trabalho, isso pode ser entendido. Com o abandono do projeto pela Igreja, o meio pelo qual isso era possível em função de uma identidade religiosa formada, desmonta-se, desarticulando o movimento.

Uma reflexão teórica

Se concluímos que não existe um fato histórico eterno, mas existe um fato que consideramos hoje um fato histórico, é lógico deduzir que o conceito de documento siga a mesma lógica. Fato e documento histórico demonstram nossa visão atual do passado, num diálogo entre a visão contemporânea e as fontes pretéritas. (Karnal, 2004: 45)

O terreno do historiador se assemelha pelo menos para nós, às nuvens do céu. Dependendo do lugar em que você a observa, ela se mostra em um desenho. Poderíamos até pensar: mas a nuvem está lá, fazendo uma referência à essência das coisas ou a existência do real. Mas não, nem mesmo as nuvens existem, porque os ventos modificam sua composição e elas deixam de existir no momento seguinte. E, seus desenhos, assumem formas variadas à medida que nos posicionamos para observá-las. Fato é que, entendendo o olhar sobre as nuvens na perspectiva de Stuart Hall (Hall, 1998), Michel Foucault (Foucault, 1999) e, em certa medida, Roger Chartier (Chartier, 2000), a visão sobre as nuvens dependerá das instituições, ou seja, das proposições dessas últimas. Contudo, eles não são relativistas como a idéia de se observar as nuvens.

Dito de outro modo, a história não possui um dado real, algo que está lá e que podemos encontrar ou não em função do tempo. O que existe na história são formulações, possibilidades que se constroem no tempo através de elementos variados e variantes e que, a depender das interpretações, assumem aspectos também diversificados. O que de fato podemos considerar são as produções discursivas que são as responsáveis pela elaboração das regras de comportamento, moral, ética, maneiras de ser e estar no mundo – que, segundo Stuart Hall, assumem formas diversificadas em um mesmo sujeito (Hall, 1998: 12). Portanto, de acordo com Hall, um único sujeito pode representar variadas identidades, ter conflitos (Idem, *Ibidem*). Por isso nossa insistência em tratar as categorias como plurais.

A proposta trazida por Roger Chartier quanto à representação (Chartier, 1987: 17) pode ser aproveitada com o próprio Stuart Hall, quando este último propõe uma identidade móvel, que passa a ser discutida justamente no momento em que a sua fixidez se tornou um problema (Hall, 1998). A partir dessa formulação, o sujeito se fragmenta, sendo composto de muitas identidades que podem ser contraditórias ou não resolvidas. Esse seria o sujeito pós-moderno (idem, ibidem: 11).

Até agora, a preocupação vem de encontro com as formas e variações que o sujeito assume na vida em sociedade e fica claro que a preocupação gira em torno da análise de como isso acontece, ou seja, observar as variadas maneiras de ser e estar no mundo. Logicamente, e decorrente disso, como as formas de poder que se estabelecem no meio social a partir de uma construção discursiva.

O caso das freiras, que abandonaram conventos e partiram para o trabalho nas Comunidades Eclesiais de Base, por instituição do Vaticano, mas que, ao que tudo indica, imprimiram uma maneira nova de ser cristã e mulher, pode ganhar novos contornos e abordagens se tratado como formador de opinião, por exemplo. Ainda que se diga que todo projeto tenha sido pensado pelos “homens da igreja”, o fato de terem sido as mulheres a implantá-lo e a abrirem à participação de pessoas, homens e mulheres leigos nessas comunidades, provoca um estranhamento no momento da realização da pesquisa e permite que questionamentos sejam feitos tomando como referencial a posição de um gênero feminino criador e não simplesmente repetidor de normas.

Diante dessas possibilidades pensamos que as condições produzidas historicamente: a trajetória da mulher na construção de uma consciência feminina, a conscientização em prol da cidadania e as conquistas sociais das mulheres no Brasil foram frutos do trabalho delas, modelados, redimensionados, criados por elas. Aceitar que todo movimento foi influenciado

e trazido de fora é factível, no entanto, acredito que adaptado à realidade em que viviam na época.¹¹

Logo, os espaços conquistados pelas mulheres são múltiplos, multifacetados, atuam nos meandros dos espaços masculinos, conquistando-os, alterando-os, reconstruindo-os. E, até mesmo, abrindo espaços outros, dentro e fora do universo masculino. Assim, os espaços da cozinha, culturalmente reservados ao poder da mulher, tornam-se mais um espaço, reconstruído, alterado, modificado naquilo que é “naturalmente” feminino. Entretanto, devemos lembrar ainda nas concessões e negociações entre homens e mulheres para o estabelecimento desses espaços – que ora podem sofrer alterações em suas práticas discursivas.

Por se tratar de práticas discursivas que estão no bojo da discussão, Chartier resolve problematizá-las.

Primeiramente, o autor recorre ao historiador e filósofo francês Michel Foucault, para analisar a produção do discurso. Para Foucault, tanto o discurso, quanto à análise do discurso estão embrenhados de interesses, o que significa dizer que não são neutros (Chartier, 2000: 124). Ainda de acordo com Foucault, a ação da análise do discurso e do próprio discurso têm uma função restritiva e impositiva. Essas seriam formas de controle e classificação, não existindo, então, algo neutro e universal. O que tentam fazer é “naturalizar” essas formas de poder como algo que sempre existiu, quando, na verdade, foram construídas e existem porque foram representadas ao longo do tempo (idem, ibidem: 125).

Ao considerar a leitura intencional, Foucault lança o primeiro desafio para o entendimento de sua argumentação. Outro ponto iria a ser a recusa dos

¹¹ DUARTE, C. L. Feminismo e Literatura no Brasil. *Estudos Avançados – Mulher, mulheres; Geração de empregos; História Cultural; Rússia hoje*. São Paulo: USP, 2003. nº 49, p. 152. Cf. também: MARSON, M. I. Da feminista “macha” aos homens sensíveis: o feminismo no Brasil e as (des) construções das identidades sexuais. *CADERNOS AEL*, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, AEL, 1995/1996. n.3/4: 70. Para uma outra discussão a ser desenvolvida, considerar que o que a mulher conquistou foi porque o homem permitiu é mais uma das estratégias do discurso masculino para provar sua superioridade. Essa prerrogativa me faz pensar ainda que, ao considerar o movimento feminista no Brasil como vindo de fora apenas, seria, na verdade, concordar com esse discurso.

conceitos classicamente aceitos pela “história tradicional das idéias”. De acordo com isso, as categorias são construídas discursivamente. A leitura para Foucault, na observação de Chartier, poderia ser explicada da seguinte forma:

Consiste em tratar, não das representações que podem existir por detrás dos discursos, mas dos discursos como séries regulares e descontínuas de acontecimentos (...). E que “(...) permite introduzir na própria raiz do pensamento, o acaso, o descontínuismo e a materialidade. (idem, ibidem: 126)

Chartier passa a propor dois caminhos para problematizar essa idéia discursiva: opor a obra de Foucault nas próprias categorias que ele considera impotente para dar conta do discurso; ou, analisar sua obra segundo critérios de crítica e genealogia, delimitando em sua unicidade e singularidade. (idem, ibidem: 126).

Para fazer isso irá tratar da origem como uma quimera, algo que não tem importância dentro das novas formulações de como se interpretar a História. Para referendar essa idéia vai utilizar novamente Foucault. Para esse último a noção de genealogia se torna fundamental para o entendimento dessas questões.

Além do mais, o que existe são descontinuidades, discordância, diferentes discursos e práticas. Considerar a origem dos fatos é caracterizar a história como uma totalidade homogênea, onde há uma continuidade, um fluxo, onde um fato encadeia-se em outro (idem, ibidem: 126-127).

Ao descartar a possibilidade de um encadeamento natural, o que seria mais adequado e menos ocasional na idéia de movimento, poderiam ser as transformações das relações de dominação – o que, de acordo com Scott, são produzidas a partir das construções das categorias utilizadas nos movimentos sociais, responsáveis pela exclusão/inclusão, no caso, das mulheres (Scott, 1988: 53-67). As forças estariam ao acaso, no jogo da história. Não há uma destinação mecânica para seus acontecimentos, é o acaso da luta que as compõem.

Não existe um sistema de determinações, portanto, não há o universal. A história “efetiva”, nova categoria para sua designação em oposição à “história tradicional das idéias”, desvincula-se da noção de totalidade, continuidade, de qualquer coisa fixa. O que se pretende é uma desmontagem, um reconhecimento dos pedaços (Chartier, 2000: 128). Ainda que muito questionável a leitura de Chartier, pensamos ser útil se aproximada aos saberes e discursos pensados, por Foucault, no interior de um sistema geral de poder: disciplinar, normalizador.

Chartier entende que a articulação entre singularidade dos fatos acontecidos e o que chama de “regularidades que governam as séries temporais” podem ser discursivas ou não (idem, ibidem: 130).

Os fatos se formam por meio de tramas, interesses, discursos. Portanto, mesmos os acontecimentos políticos, as instituições, as práticas e processo econômicos se tratam de acontecimentos que são dados pelos discursos. Caso contrário, não haveria necessidade de se estudar a constituição das categorias – proposta por Scott –, já que há algo dado.

A formação discursiva pode ser entendida como um grupo de enunciados em que se pode determinar e descrever um referencial, um tipo de variação enunciativa, uma rede teórica, um campo de possibilidades estratégicas. Os referenciais dos discursos são definidos pelas regras de formação e de transformação dos objetos móveis e múltiplos, construídos e estabelecidos pelos discursos como seus referentes. Nada existiria fora dessa esfera. E aqui aplicamos os conceitos, anteriormente defendidos por Chartier, de construção e representação.

Reconhecer que o acesso a essas práticas [acontecimentos da Revolução Francesa e que ele acredita existir uma exterioridade e especificidade fora do campo discursivo] sem discursos só é possível graças à decifração dos textos que as descrevem, prescrevem, proscvem, etc., não implica, no entanto, identificar a lógica que as comanda ou a ‘racionalidade’ que as informa àquelas que governam a produção do discurso. (idem, ibidem: 132)

Sua proposta visa considerar a prática discursiva como uma prática específica, o que não reduz os outros “regimes de prática” às suas formulações (estratégias, regularidades e razões). Considerar que tudo, toda a realidade social está descrita a partir das práticas discursivas, anula a diferença entre a “formalidade das práticas” e as regras que organizam a positividade dos discursos. Dessa forma, Chartier propõe a partir de duas possibilidades de análise, a dedução e a tradução, uma articulação dos conjuntos de discursos e dos regimes de práticas. Essa articulação é feita pelo modo da variação, ou seja, a variação que existe entre “*a especificidade singular das práticas discursivas e todas as outras*”. Os discursos que representariam o mundo social e são concorrentes entre si, propõem sua refundação, e as práticas novas divisões. Isso só seria possível porque considera que as construções sobre o “real” passam a existir em fragmentos (idem, ibidem: 133-134).

A idéia vai se completar ao mostrar como a reviravolta lingüística dos historiadores dos textos e das práticas considera a linguagem. Em sua interpretação, a linguagem é tida por eles como um sistema fechado de signos que passam a produzir sentido através de suas relações. Com isso, as formulações propostas fogem ao discurso no momento em que se reduz tudo às práticas discursivas, às práticas constitutivas do mundo social à “racionalidade” que governa os discursos. Desconfiança à categoria “texto” que, além de não seguir “a ordem do discurso”, foi utilizada para designar práticas oriundas dele. Portanto, tais práticas estariam circunscritas fora do discurso, uma vez que a formulação dessas categorias fugiria à lógica das operações que constroem instituições, dominações e relações (idem, ibidem: 137), modelados pela linguagem.

Cabe aqui uma consideração interessante acerca da linguagem como forma constitutiva e constituinte desse processo.

Tratando essa linguagem como elemento discursivo, a memória seria o suporte inicial para sua produção.

Estudar a memória em suas diversas formas de manifestação e as estratégias pelas quais ela se apresenta nos textos parece-me de significativa produtividade para a construção da poética feminista. A **memória**, como categoria funcional de tal discursividade, manifesta-se tanto no texto de invenção, em prosa ou verso, como nos textos referenciais, compromissados com os registros históricos e culturais. (...) No conjunto, os contos selecionados comprovam a tese de que a “invenção”, aquilo que aparece no texto narrativo como ficção, tem suas raízes na memória. Memória nem sempre evocada voluntariamente, nem sempre explicitada, e muitas vezes fechada a sete chaves, mas que trapaceia com o sistema de consciência e, desliza, da individualidade ou da coletividade se desrecalca, em différance, como quer Derrida. Ponto de intercessão onde se interceptam os extratos do pessoal, os do social e os da cultura, promovendo um amálgama diferenciado que passa a ser visto como invenção. (idem, ibidem: 2-5)

Com isso, chegamos à conclusão que Chartier estabelece um campo com configurações discursivas e um campo com configurações não discursivas ao propor a existência do “real” fragmentado e capaz de ser estudo através de relações que podem ser feitas.¹²

Uma amálgama possível de muitos estudos.

Referências Bibliográficas

ARNS, P. E. *Da esperança à utopia: testemunho de uma vida*. 2001. Rio de Janeiro, Sextante.

BIDEGAIN, A. M. (org.). *Mulheres: Autonomia e controle religioso na América Latina*. 1996. São Paulo/Petrópolis, Vozes/CEHILA.

BOLHANI, C. A. *A atuação de mulheres em comunidades de base católica, reprodução ou libertação?* s/d. São Paulo, Universidade Metodista de São Paulo, s/d.

CADERNOS AEL, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. 1995/1996. Campinas, AEL, n.3/4.

¹² Implica-se ainda estudar e entender os campos não discursivos que Chartier menciona em sua obra “*À beira da falésia*” que não desenvolvemos aqui como categoria analítica, dado os limites do trabalho e de nossa análise.

- Cadernos Pagu – fazendo história das mulheres*. 1995. Campinas, Núcleo de Estudo de Gênero/Unicamp, n. 4.
- CHARTIER, R. *A história cultural: entre práticas e representações*. 1987. Trad. Manuela Galhardo. Lisboa, Difel.
- _____. *À beira da falésia – a história entre certezas e inquietude*. 2000. Trad. Patrícia Ramos. Porto Alegre, UFRGS.
- DEL PRIORE, M. *História das Mulheres no Brasil*. 1997. São Paulo, Contexto.
- Estudos Avançados – Mulher, mulheres; Geração de empregos; História Cultural; Rússia hoje*. 2003. São Paulo, USP, nº 49.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. 1999. Trad. Laura F. A. Sampaio. São Paulo, Edições Loyola. 5ª edição.
- GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação – perspectivas*. 1976. Petrópolis, Vozes.
- Mundo e Missão: Igreja – Comunidades Eclesiais de Base. [citado 22 março 2007]. Disponível na World Wide Web:
<http://www.pime.org.br/pimenet/mundoemissao/igrejacebs.htm>
- HALL, S. *A questão da Identidade Cultural*. 1998. Campinas, IFCH/Unicamp. Textos Didáticos, nº 18, fevereiro.
- KARNAL, L. (org.). *História na sala de aula*. 2003. São Paulo, Contexto.
- KARNAL, L. e FREITAS NETO, J. A. de. *A Escrita da Memória – interpretação e análises documentais*. 2004. São Paulo, Instituto Cultural Banco Santos.
- MATOS, M. I. S. de. e SOIHET, R (org.). *O corpo feminino em debate*. 2003. São Paulo, Editora da UNESP.
- NUNES, M. J. R. *Vida religiosa nos meios populares*. 1985. Petrópolis, Vozes.
- RAGO, M. 1995. O efeito-Foucault na historiografia brasileira. *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*. São Paulo, Volume 7 – nº 1-2.
- SCOTT, J. 1990. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, vol. 15, n. 2: 05-22.
- _____. *Gender and the politics of History*. 1988. New York, Columbia University Press.

SILVA, S. R.de L. *Teologia Feminista Latino-Americana. II Consulta de Teologia e Culturas Afro-americanas e Caribenhas*. [citado 22 março 2007].

São Paulo, novembro de 1994. Disponível na World Wide Web:

<http://www.peacelink.it/zumbi/afro/atab/cons22.html>

SOIHET, R. *História das Mulheres e Relações de Gênero: algumas reflexões*.

Núcleo de Estudos Contemporâneos. s/d. mimeo.

TANGERINO, M. R. P. *A política na Igreja do Brasil*. 1997. Campinas, Editora Alínea.

TEIXEIRA, F. L. C. *a gênese das CEBs no Brasil – elementos explicativos*.

1987. São Paulo, Loyola.

WOODHEAD, L. 2002. *Mulheres e gênero: uma estrutura teórica*. *Revista eletrônica REVER*. São Paulo, [citado 22 março 2007] nº 1 – Ano 2. Disponível

na World Wide Web: <http://www.pucsp.br/rever>

ZANLOCHI, T. *Mulheres Leigas na Igreja de Cristo*. 2001. Bauru, EDUSC.

Recebido em abril/2007.

Aprovado em junho/2007.