



CORPOS PARA SERVIR: MEMÓRIAS, EXPECTATIVAS E ENFRENTAMENTOS DURANTE O PROCESSO FORMATIVO DAS IRMÃZINHAS DA IMACULADA CONCEIÇÃO APÓS O CONCÍLIO VATICANO II.

Caroline Jaques Cubas¹

Inaugurado pelo Papa João XXIII em 11 de outubro de 1962, com o objetivo de renovação pastoral, o Concílio Vaticano II foi alvo de críticas e desavenças dentro da própria Igreja. 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)². 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.³ 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 estruturas⁴.

As questões que vieram a compor a “Lumen Gentium” 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. Ao longo da constituição é possível constatar claramente os meios

¹ A autora é doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina.

² BEOZZO, José Oscar. *Padres Conciliares no Vaticano II: participação e prosopografia (1959-1965)*. Tese (doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas: USP, 2001. p. 40.

³ BEOZZO, José Oscar. Presença e atuação dos bispos brasileiros no Vaticano II. In LOPES, Paulo Sergio, GONÇALVES, Vera I. B. (orgs). *Concílio Vaticano II: análises e prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004.

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



através dos quais a Igreja Conciliar vinha tentando definir seu lugar e estrutura em concordância com as necessidades configuradas por um “novo tempo”.

É o segundo capítulo da “*Lumen Gentium*” que 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.

“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 a 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 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.”⁹ 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

⁵ Cf. LOPES, Paulo Sergio, GONÇALVES, Vera I. B. (orgs). *Concílio Vaticano II: análises e prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004. pg. 53.

⁶ Orientação assumida pela instituição desde seus primórdios.

⁷ LOPES, Paulo Sergio, GONÇALVES, Vera I. B. (orgs). *Concílio Vaticano II: análises e prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004. pg. 55.

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

⁹ BENEDETTI, Luiz Roberto. *Templo, praça, coração: a articulação do campo religioso católico*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/ USP, 2000. p. 64.



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*.¹⁰ 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.”¹¹ 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.”¹² 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”, 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.

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.¹³ De qualquer forma, independente de suas causas ou intencionalidades, as resoluções do Vaticano II previam uma Igreja renovada, dialogando com a contemporaneidade e

¹⁰ GASCHO, Maria de Lurdes. *Catequistas Franciscanas: uma antecipação do *aggiornamento* em Santa Catarina (1915-1965)*. Dissertação.(mestrado em História). Florianópolis: UFSC, 1998.

¹¹ BENEDETTI, Luiz Roberto. *Templo, praça, coração*. A articulação do campo religioso católico. São Paulo: Humanitas/ FFLCH/ USP, 2000. p. 59.

¹² Cf. MIRANDA, Júlia. *Horizontes de Bruma: os limites questionados do religioso e do político*. São Paulo: Maltese, 1995. p. 219.

¹³ HERVIER-LEGIER apud MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 453 e seguintes.



atuando na sociedade, através de trabalhos comunitários e de inserção. A idéia de inserção, ao lado do *aggiornamento* e do diálogo, eram os pilares “teóricos” desta nova forma de entender a Igreja que vinha se configurando¹⁴ e, além disso, passaram a ser tomados como referência nos documentos direcionados especificamente ao processo de formação de religiosos e religiosas.

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 a formação religiosa e seu direcionamento às necessidades da América Latina. Esses documentos versam, 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.¹⁵

Esta vida autenticamente evangélica gerava, no entanto, controversas. 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.

Inúmeras fontes sobre a biografia de Amábile 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”.¹⁶ Esta obra, composta por cartas, registros pastorais, relatos e pronunciamentos oportuniza, indiretamente, o acesso a documentos que 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. A história da congregação,

¹⁴ Cf. LORSCHIEDER. Aloísio. Linhas mestras do Concílio Ecumênico Vaticano II. In BEOZZO, José (et alli) *Vaticano II: 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005.

¹⁵ *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.

¹⁶ Congregação para a Causa dos Santos. *Madre Paulina: posotio sobre a vida e as virtudes*. Biografia Documentada. Roma, 1986.



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.

Para ingressar efetivamente como irmã religiosa 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 província.¹⁷ 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 outros.¹⁸

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 social.”¹⁹ 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.²⁰

¹⁷ 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.

¹⁸ Entrevista realizada com a Irmã Maria Cristofolini por Caroline Jaques Cubas. Florianópolis, 07 de fevereiro de 2006. Acervo da Autora.

¹⁹ FILHO, Sylvio Fausto Gil. *Igreja Católica Romana: fronteiras do discurso e territorialidade do sagrado*. Programa de Pós-graduação em História (doutorado). Curitiba: UFPR, 2002. p. 69.

²⁰ Idem.



Ao relembrar a vida em inserção, Onice Sansonowicz, aspirante da Congregação das Irmãs 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.”²¹ Havia a preocupação em, ao se aproximarem demasiadamente dos leigos, acabarem confundindo-se com os mesmos e, dessa forma, questionarem os sentido 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)²².

No relatório de atividades de 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 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.²³

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 relembrar 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.²⁴

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,

²¹ Entrevista realizada com Onice Sansonowicz em 26 de março de 2006 por Caroline Jaques Cubas. Acervo da autora.

²² Idem.

²³ Conferência dos Religiosos do Brasil. Relatório de atividades 1980-1983.

²⁴ Entrevista realizada com Onice Sansonowicz em 26 de março de 2006 por Caroline Jaques Cubas. Acervo da autora.



provocadas pela incompreensão por parte das comunidades tradicionais e pela absolutização e/ ou triunfalismo das comunidades inseridas.²⁵ Segundo Onice, a vida em inserção trazia uma série de exigências que, muitas vezes, configuravam-se como incompatíveis a 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 as quais era sujeitada em relação à 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, 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?²⁶

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.

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 subsequentes, 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.

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. 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

²⁵ Conferência dos Religiosos do Brasil. Relatório de atividades 1983–1986.

²⁶ Ir. Eni (CIIC). Entrevista realizada por Caroline Jaques Cubas. Itajaí, 07/09/2005. Acervo da autora.



dessa nova teologia. Conceitos como o de “libertação” ou “pastoral” podem ter interpretações políticas ou religiosas, espirituais ou materiais, cristãs ou sociais.²⁷

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, afirma que 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, onde a condição de subdesenvolvimento era compreendida como um subproduto dos países considerados desenvolvidos. De acordo com as palavras de Gutierrez, “o termo libertação (...) exprime o necessário momento de ruptura, que não se pode encontrar no uso corrente do termo desenvolvimento²⁸”.

O envolvimento com a Teologia da Libertação e a difusão de suas idéias deu-se com mais vigor entre religiosos e religiosas 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 de 1980, ficou responsável pelo processo de avaliação do livro: “Igreja: carisma e poder”, de Leonardo Boff.²⁹ 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.

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

²⁷ LOWY, Michael. *Guerra dos Deuses: religião e política a América Latina*. Petrópolis, RJ: vozes, 2002. p. 62.

²⁸ GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986.

²⁹ BOFF, Leonardo. *Igreja, Carisma e Poder*. Petrópolis: vozes, 1982.



sucederam a 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 alguns formandos. Neste sentido, Onice narra uma passagem em que, durante uma aula de Mariologia, durante a 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 PT.³⁰

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.

Bibliografia

BEOZZO, José Oscar. *Padres Conciliares no Vaticano II: participação e prosopografia (1959-1965)*. Tese (doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas: USP, 2001.

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

BOFF, Leonardo. *Igreja, Carisma e Poder*. Petrópolis: vozes, 1982.

CONGREGAÇÃO PARA A CAUSA DOS SANTOS. *Madre Paulina: posotio sobre a vida e as virtudes*. Biografia Documentada. Roma, 1986.

FILHO, Sylvio Fausto Gil. *Igreja Católica Romana: fronteiras do discurso e territorialidade do sagrado*. Programa de Pós-graduação em História (doutorado). Curitiba: UFPR, 2002.

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

³⁰ 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.



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

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

KLOPPENBURG, Frei Boaventura. Introdução. *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. Petrópolis: Vozes, 1987.

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

LOWY, Michael. *Guerra dos Deuses: religião e política a América Latina*. Petrópolis, RJ: vozes, 2002.

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