

Memórias e experiências: mulheres religiosas na Grande Florianópolis

*Cristiana Tramonte**

*Clarice Bianchezzi***

Resumo

O artigo aborda a trajetória de resistência e luta pelos direitos humanos, especificamente, pelo direito ao pluralismo de credos religiosos, de dois grupos de mulheres que se organizaram a partir de diferentes experiências e identidades espirituais: as freiras (religiosas) da Fraternidade Esperança e as yalorixás (mães-de-santo) das religiões afro-brasileiras, ambos os grupos atuantes na periferia da Grande Florianópolis. Busca-se analisar as estratégias de resistência que se configuram a partir de sua trajetória social e espiritual no enfrentamento de obstáculos que se interpuseram às suas práticas em diferentes momentos do século XX. Na história das religiões afro-brasileiras locais destaca-se a repressão física e simbólica impetrada por diferentes agentes, tais como o poder público, a medicina oficial, algumas outras práticas religiosas, mídia e, conseqüentemente, a opinião pública. A luta pela minimização das perseguições e preconceitos gesta-se no bojo da construção da democracia no Brasil e da garantia dos Direitos Humanos. Quanto às religiosas católicas, destaca-se a luta pelo direito de viver seus votos religiosos coerente com as diretrizes da Teologia da Libertação, em meados dos anos

1970, o que se configurava contrário à tradição hierarquizante da Igreja Católica enquanto instituição. Uma das alternativas para essas mulheres serem respeitadas, em sua opção religiosa, experiência e identidade de vida, foi o apelo aos Direitos Humanos através do apoio e defesa da Comissão Pontifícia Justiça e Paz – Seção Brasileira. Ambos os grupos de mulheres- yalorixás e católicas – utilizam-se da memória e sua explicitação através da oralidade como instrumento de conservação da experiência, e é através de seus depoimentos, principalmente, que se pode reconstruir e compreender parte desse processo de luta para garantir o respeito ao direito de livre expressão religiosa.

Palavras-chave: Pluralismo religioso. Liberdade de expressão. Experiência religiosa.

Introdução

Na luta pela democratização e pelos Direitos Humanos, frequentemente a experiência de grupos de mulheres foi silenciada ou relegada a segundo plano, notadamente aquelas que agruparam-se por credo e opções religiosas. Dentre estes grupos, destacam-se as religiosas católicas da Fraternidade Esperança e as yalorixás (mães-de-santo) das religiões afro-brasileiras, ambos os grupos atuantes na periferia da Grande Florianópolis no século XX. Diferentes estratégias de resistência se configuram a partir de sua trajetória social e espiritual no enfrentamento de obstáculos que se interpuseram às suas práticas.

Na história das religiões afro-brasileiras locais destaca-se a repressão física e simbólica impetrada por diferentes agentes, tais como o poder público, a medicina oficial, algumas outras práticas religiosas, a mídia e, conseqüentemente, a opinião pública. Esta repressão intensifica-se a partir da década de 1940 do século XX, quando surgem os primeiros terreiros de portas abertas ao público. A luta pela minimização das perseguições e preconceitos gesta-se no bojo da

construção da democracia no Brasil e da garantia dos Direitos Humanos deste grupo, duramente violados.

Quanto às religiosas católicas, destaca-se a luta pelo direito de viver seus votos religiosos coerentemente com as diretrizes da Teologia da Libertação, em meados dos anos 1970, o que se configurava contrário à tradição hierarquizante da Igreja Católica enquanto instituição. Uma das alternativas para essas mulheres serem respeitadas, em sua opção religiosa e identidade de vida, foi o apelo aos Direitos Humanos através do apoio e defesa da Comissão Pontifícia Justiça e Paz – Seção Brasileira. A decisão de viver a “opção pelos pobres” faz com que, institucionalmente, acabem rompendo com a congregação originária, e fundando uma nova organização, a Fraternidade Esperança, apoiadas na experiência desenvolvida em áreas de periferia da cidade de Florianópolis.

Ambos os grupos de mulheres - yalorixás e católicas – utilizam-se da memória e sua explicitação através da oralidade como instrumento de conservação da experiência, conforme foi aludido por Michael Pollak “a referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irreduzíveis” (POLLAK,1989, p.7). Enfocamos algumas das narrativas de ambos os grupos de mulheres, buscando compreender seus processos de luta pelo reconhecimento social e pela legitimidade de expressão religiosa.

Religiões afro-brasileiras e direitos humanos: nas brechas do nacionalismo

A partir do caso ocorrido com a yalorixá Maria Antonieta dos Passos, é possível compreender o ambiente político da época e as estratégias das classes populares - especialmente as mulheres umbandistas, pobres e negras - de enfrentamento da violência repressiva. É enfocada, especificamente, a tática da não violência-ativa empregada, parte de um conjunto de estratégias diferenciadas

de resistência apropriadas a cada contexto histórico e social. O relato emblemático da yalorixá sobre um fato ocorrido na década de 1940, em Florianópolis, em um terreiro de umbanda, confirma o caráter de atuação na “clandestinidade” e a necessidade de elaboração de estratégias por parte das religiões afro-brasileiras em Florianópolis para garantirem seu espaço de expressão religiosa como direito humano fundamental.

Ao observarmos o que ocorria em nível nacional, com reflexos em âmbito estadual, pode-se constatar que a tônica imperante do momento era a construção de um sentimento de brasilidade e identidade nacional. Este nacionalismo emergente nas primeiras décadas do século XX apresentava duas faces antagônicas, mas com pontos de contato oriundos dos resultados que provocava e das transformações que desencadeava. De um lado, apresentava-se um nacionalismo que reivindicava o reconhecimento de um Brasil mestiço, cuja noção de brasilidade negava as teorias de “embranquecimento para a prosperidade do país” - propostas na passagem do século XIX para o século XX - e propunha, em seu lugar, a concepção de um tripé formado pelo negro, índio e branco europeu, que, alicerçados no pilar da mestiçagem sustentariam a identidade nacional.

A outra face do nacionalismo foi o cunho fascistizante do Estado Novo de Getúlio Vargas, cujo propósito homogeneizador e xenófobo resultou em uma política totalitária, com reflexos inclusive em Santa Catarina, nos níveis público e privado. Apesar da ruptura entre estes dois tipos de concepção, estes ventos nacionalizantes trouxeram à tona a contribuição das etnias negras e indígenas à formação brasileira. Em nível estadual, o nacionalismo fascistizante perseguia, estigmatizava e bania as práticas culturais dos povos descendentes de europeus nos núcleos coloniais de Santa Catarina - notadamente os descendentes de alemães e a prática do idioma - para afirmar e explicitar a vinculação brasileira getulista em nível mundial com a política dos Aliados na Segunda Guerra Mundial.

O cenário anteriormente descrito pode ter contribuído para que, na região de Florianópolis e adjacências, fossem afrouxadas as resistências e a violência contra as práticas afro-brasileiras, reflexo desta transformação na concepção de brasilidade que se construía nos círculos intelectuais e formadores de opinião em todo o país naquele momento. Entretanto, esta pequena brecha permitiu, por um lado, que os terreiros religiosos afro-brasileiros abrissem suas portas publicamente, por outro, não impediu que a violência, impregnada nas instituições, nos seus agentes e na sociedade em geral, continuasse a atingir seus adeptos. Na realidade concreta, batidas policiais nos terreiros, perseguições de toda ordem, violência com os religiosos, duras críticas nos meios de comunicação e a estigmatização pelo senso comum eram os companheiros constantes das religiões afro-brasileiras na Florianópolis da década de 1940 do século XX.

A guerra da polícia contra os orixás: a resistência feminina à violência

É neste contexto, ainda bastante repressivo, que Antonieta Maria dos Passos inicia na Umbanda. Praticante da religião desde seus 20 anos, Mãe Antonieta, como é chamada, revela as estratégias utilizadas pelos adeptos para transpor o estágio das benzeduras praticadas nas casas e chegar à abertura de terreiros, buscando driblar a repressão:

Na época [1948] tinha pouco terreiro [...] essas pessoas atendiam em casa, benziam, faziam consulta [...] não tinham terreiro [...] tinha um [...] mas não era um terreiro com atabaque [...] porque [...] se a polícia chegasse e encontrasse atabaque, ia preso. Era palmas e muito silenciosa [...] (PASSOS, 2000, p.2).

Ortiz (1978) analisa como se realiza a integração do universo religioso afro-brasileiro na moderna sociedade nacional e seu resultado mais originalmente brasileiro: a Umbanda. Ele demonstra que

a religião umbandista nasce junto com a consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes. Acerca da violência, relata Mãe Antonieta:

A polícia chegava de supetão. Aí vinha a cavalaria [...] à noite não podia ter sessão. Mesmo à tarde a gente tinha que estar esperta para ver se vinha polícia [...] se a gente desconfiava encerrava. Minha mãe-de-santo [...] foi muito judiada por casa da religião. Bateram muito nela, quebraram o altar, não ficou nada em pé [...] em 1955 [...] a polícia invadiu, o cavalo foi pisando as pessoas, com crianças e tudo no centro. (PASSOS, 2000, p. 2)

Em Florianópolis, a Umbanda enfrentou dificuldades imensas e seus adeptos foram considerados uma “ameaça”. Entre estes, esteve principalmente a população negra e pobre, impedida de manifestar suas práticas culturais espirituais de cura - ainda que isolada e discretamente - e, mais ainda, suas “africanidades”¹. Esta população, invisível pela força da exclusão provocada pela herança escrava dos séculos anteriores e pelas práticas “higienizadoras e modernizadoras” do século XX foi estigmatizada e a cultura da qual é portadora foi impiedosamente reprimida. A Umbanda representou uma alternativa adequada a esta população na Florianópolis pós-anos 1930. Sendo uma “síntese brasileira” (ORTIZ, 1978) portadora da herança cultural dos negros e indígenas, do catolicismo e abrangendo, também, o kardecismo europeu das classes médias, foi capaz de atrair grande número de simpatizantes majoritariamente das classes populares, atingindo, também, as classes médias e elites - ainda que de forma quase invisível aos leigos - rapidamente se estendendo por toda a cidade. Por possuir como essência a inclusão da diversidade da sociedade brasileira, a Umbanda conseguiu abarcar um vasto leque de grupos sociais com necessidades diferenciadas. A preocupação em manter a idoneidade, tornava parte dos terreiros um espaço que primava por uma série de orientações moralizadoras. Apesar de toda a moralidade, a violência policial não arrefecia, conforme o relato de Antonieta.

Eles [os policiais] entraram [...] bateram na minha mãe-de-santo e deram ordem [...] nós caminharíamos junto com ela, sozinha ela não ia. Mas eles fizeram um cerco e não pudemos acompanhar. Levaram ela com a própria roupa do orixá [...] a Cabocla Jurema. Daí ela já estava toda arrebetada, tudo que foi dente quebraram [...] ficaram um caco. Mas a Jurema não subiu² (PASSOS, 2000, p. 3).

O aspecto da solidariedade grupal combina-se a uma dupla resistência: de um lado, o grupo de filhos-de-santo e assistência do terreiro que decidem acompanhar a mãe-de-santo apesar das agressões:

Aí a Cabocla Jurema falou que ela era muito Cabocla para segurar o cavalo³ dela; [...] que ela não ia morrer, mas também não ia subir. Botaram ela num carro e levaram. Nós acompanhamos, eles fizeram com ela um desfile na praça pública, em frente ao Palácio do Governo na época [...] aí, com a roupa da Cabocla [...]. Daí saltaram com ela na Praça [...] fizeram ela desfilar como se fosse num carro de carnaval, [...] mas a Jurema não suspendeu. A polícia quis malhar nós, mas a gente enfrentou, não íamos deixar ela sozinha (PASSOS, 2000, p. 3).

Pode-se inferir a energia advinda da consciência étnica da mãe-de-santo: ser “muito cabocla”, neste contexto, significa ser forte e destemida, como os caboclos, descendentes mestiços dos heroicos e míticos indígenas do imaginário nacional elaborado no período do romantismo brasileiro. A ridicularização de roupas rituais e a exposição pública da médium demonstram a impunidade dos agressores e a condescendência pública com a humilhação sofrida pelo grupo, já que a entrevistada não menciona qualquer ato de apoio por parte dos transeuntes da praça.

A expressão “não ia morrer, mas também não ia subir” reúne duas manifestações sobrepostas da resistência: a da pessoa física da mãe-de-santo, que tranquiliza o grupo afirmando que “não ia morrer”, e a da entidade Cabocla Jurema garantindo que “também não ia subir”. Quanto ao conjunto de médiuns e a mãe-de-santo agredida, no momento do conflito, utilizou a tática da “não-violência ativa”⁴. Embora em nível microestrutural e localizado, pode-se

caracterizar, desta forma, a tenacidade do grupo de religiosos em torno da mãe-de-santo, acompanhando-a durante a trajetória do terreiro até a praça onde foi exposta publicamente e permanecendo a seu lado nos momentos de maior tensão, apesar do rechaço violento e ameaça por parte dos policiais.

Três modalidades de forças complementares concentravam-se nos religiosos: uma, a força social do grupo em torno da mãe-de-santo, motivo maior pelo qual os médiuns e toda a assistência deslocaram-se; outra, a força espiritual do coletivo orientado pela Cabocla Jurema - incorporada na mãe-de-santo, tranquilizando e orientando o grupo afirmando que “não ia subir” e, por último, a pessoa física da mãe-de-santo também resistindo. Note-se que, para enfrentar a polícia - força hegemônica superior e constitutiva do poder - os religiosos invocaram outra força poderosa com a qual poderiam contar: a resistência enérgica da entidade espiritual. Era clara a consciência de que eles eram “pessoas pobres que nada podiam fazer”, como afirma mais tarde a entrevistada. Portanto, para enfrentar o poder instituído na sociedade humana, somente o poder espiritual. Do poder material da polícia para o poder espiritual da divindade Cabocla Jurema, o conflito deu-se no plano superior, de “chefe para chefe”, ou seja, do delegado (chefe da força policial no plano material) para a cabocla (chefe do plano espiritual). Visando a esta equiparação de forças é que a divindade Cabocla Jurema tranquiliza os religiosos avisando que “não vai subir”, ou seja, não deixará o corpo da médium, mas permanecerá “em terra” enfrentando a tropa policial. Isto indica que o povo-de-santo na época conhecia as limitações de sua força social, no contexto da perseguição e marginalização das quais eram alvos os cultos afro-brasileiros e aceitam que a divindade assuma o posto principal no enfrentamento do delegado. No momento em que a entidade espiritual pede aos filhos-de-santo que se afastem, porque “ela não ia morrer”, fala mais alto a voz do grupo social: *“Aí desobedecemos ao orixá, mas em benefício dela [...] que se ela era nossa mãe-de-santo, onde derramasse o sangue, o nosso tinha que ser derramado. Nossa lei é linda, tem moral, não podemos abandonar a mãe-de-santo”*.

Medo do feitiço: a força espiritual da Umbanda

O “medo do feitiço”⁵ também fica evidente por parte dos policiais e a violência surge como reação direta contra este temor:

Quando passou em frente à catedral, a Cabocla Jurema ajoelhou-se e movimentou a flecha em direção à Igreja [católica], salvando⁶ Oxalá. Aí veio um polícia num cavalo e deu um tapa nela na nuca. A Jurema caiu. Os policiais levantaram ela e iniciaram aquele desfile em frente ao Correio. Aí a polícia disse que ia prender todo mundo e prendeu ela. Não reagimos porque a gente ia apanhar muito e a Jurema disse que não continuássemos, porque ela sabia muito bem o que fazia na terra. (PASSOS, 2000. p.4).

Pode-se observar que é justamente no momento em que a entidade dirige-se ao poder católico - movimentando sua flecha em direção à Igreja - que a repressão se intensifica por iniciativa de um policial, o que demonstra que este gesto simbólico, que unia a mensagem de resistência e de afirmação da religião afro-brasileira diante do templo católico, foi captado pelo policial provavelmente como um gesto de “feitiçaria”, que deveria, portanto, ser contido. O jogo simbólico empreendido pelo grupo, pela médium e pela Cabocla Jurema incorporada nesta, é portador de um significado que, naquele momento, pode ser apreendido, tanto pelos filhos-de-santo, quanto por outros, que se colocavam fora do grupo, como a força policial, provocando reações antagônicas diante do mesmo fenômeno. O outro dado que está subjacente a este momento do conflito, é que, de fato, estava surgindo em Florianópolis uma religião popular, calcada sobre bases africanas e indígenas - e não romanizadas - capaz de enfrentar a hegemonia do catolicismo institucionalizado, identificado com as elites, cuja representação física mais importante é o edifício da Igreja enquanto espaço de dominação física e simbólica, guardião de seus mais intocáveis dogmas. Ora, uma “entidade mestiça” da Umbanda apontando “arco e flecha” em direção ao templo maior da Igreja católica trazia subjacente um sinal de “guerra

religiosa” que os filhos e a mãe-de-santo não demonstraram perceber, mas que os policiais captaram, desencadeando a extremização do conflito. A impunidade dos agressores é outro elemento digno de análise. É na continuidade dos fatos que Mãe Antonieta revela este aspecto, após a soltura da prisão da mãe-de-santo:

A gente foi na delegacia. O delegado era o SV- branco, galego de olhos azuis. Ele disse que a lei era esta: olho por olho, dente por dente! E que a lei não dava cobertura a macumbeiro. E ficou tudo por isso mesmo. Não saiu nem no jornal [...] Só saiu que foi fechado o Centro de Macumba [...] Mas não foi fechado não. Fizemos uma caixinha [...]. Conseguimos um dinheiro, aí o delegado não era mais o SV, tinha um outro. Ele disse pra gente procurar o cartório e registrar o terreiro [...] formamos a diretoria. Depois disso tudo, todo mundo da religião ficou com medo. E o que aconteceu com o SV? Depois de tudo que fez com a minha mãe-de-santo, foi ser filho-de-santo [...] passou a ser pai-de-santo. (PASSOS, 2000, p. 4).

Yvonne Maggie (1992) analisa os processos de acusação de feitiçaria no Brasil, apontando a proximidade e a familiaridade de todos os envolvidos - delegados, autoridades, acusados de feitiçaria - com os rituais e expressões das religiões afro-brasileiras. A autora percebeu desde 1890, uma coincidência entre algumas categorias do discurso jurídico-burocrático e do discurso da crença: “o texto legal e o da crença são homólogos”, afirma. Ela vai ainda mais longe dizendo que o Estado participa da crença, que não pertence apenas a “negros e ignorantes” e, no Brasil, “todos temem o feitiço enquanto produção cultural”. A autora afirma que a lei, em vez de suprimir a crença na feitiçaria, funda um sistema de crenças que todos compartilham. Este sistema baseia-se na crença dos espíritos e nos poderes ocultos de produzir malefícios. Então, associa-se espírito e capacidade de fazer maldade. Entretanto, é “na mistificação que está o ponto de concordância que fazem todos serem cúmplices da perseguição aos fraudulentos” (MAGGIE, 1992, p.187). Identificando a proximidade de origem social entre policiais e acusados, problematiza-se não estaria subjacente a estes a mesma crença, só que os primeiros

estariam na posição de perseguidores e os segundos perseguidos. “Aqui todos participam das mesmas premissas culturais, ou seja, participam das concepções que nós tentamos em vão colocar como crenças do passado, dos pobres, dos negros” (MAGGIE, 1992, p.186).

Esta proximidade social e cultural entre autoridades policiais e os acusados “feiticeiros” certamente explica porque o delegado torna-se, ele mesmo, um pai-de-santo, um tempo depois após haver empreendido esta violência contra a mãe-de-santo. Afinal, naquele evento ele estava na posição social de repressor e cumpriu este papel. O que nos indica que ele mesmo participe da crença é sua adesão à Umbanda posteriormente. Em sua visão, possivelmente se tratava de cumprir com “sua obrigação com a lei” que, determinava a proibição de “feitiçaria”. E, talvez, sua entrada na Umbanda fosse uma tentativa de “remissão dos pecados”.

O entendimento da relação entre fé e poder no Brasil é complexo, porque estes domínios relacionam-se diretamente com a interpretação da formação cultural do brasileiro, o que complexifica a análise e não permite o maniqueísmo de opor forças repressivas de um lado e, de outro, os umbandistas. Estes agentes sociais, fora de seus papéis específicos, têm muitas vezes imbricadas suas realidades culturais, o que demonstra a multilateralidade do fenômeno.

Este trecho esclarecedor revela-nos vários elementos da trajetória das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. Em primeiro lugar, a clara consciência do *conflito étnico* e da negatividade que pesava sobre o grupo devido à sua origem negra. Esta consciência está insinuada nas entrelinhas, quando a entrevistada descreve o fenótipo do delegado repressor, como um “galego de olhos azuis”. Em segundo, a *impunidade* dos agressores, quando relata que “ficou tudo por isso mesmo”; em terceiro, a *cumplicidade dos meios de comunicação* que registram o ocorrido apenas do ponto de vista dos agressores - o fechamento do terreiro, sem nenhuma menção às arbitrariedades cometidas; em quarto, a *resistência* do grupo, reconstituindo o centro após o ataque policial; em quinto, o insólito:

já estava constituída a possibilidade de registro legal do terreiro, ou seja, a *institucionalização* da religião já estava a meio caminho; por último, e o mais surpreendente: o *próprio delegado torna-se mais tarde um pai-de-santo*, de onde se pode depreender que é complexo e intrincado o processo de integração de um indivíduo a uma prática religiosa. Tal revelação rompe completamente a dualidade maniqueísta entre bem e mal, sendo o primeiro os umbandistas e o segundo, as forças policiais.

A lei umbandista e a legalidade instituída: a disputa pela hegemonia

Claro está a tênue fronteira entre estes dois domínios. A questão não se restringe aos bons ou maus instintos de indivíduos isolados; trata-se de uma disputa de forças sociais, com interesses antagônicos. De um lado, um grupo com expressão cultural própria, historicamente marginalizado e estigmatizado, lutando por espaços no campo religioso e pelo direito à sua existência enquanto tal. De outro, estão as forças institucionais ligadas aos interesses hegemônicos dominantes, cuja intenção é manter o controle dos campos estratégicos da sociedade para garantir o domínio, e o campo religioso é certamente um dos mais importantes.

Em Florianópolis, nas décadas de 1940 a 1950, período do qual estamos tratando, uma das formas de resistência possível era a já citada “não-violência ativa”, novamente acionada para a soltura da mãe-de-santo da depoente Maria Antonieta:

Nos reunimos para ver o que fazer, mas a Jurema tinha dito (...) que nós ficasse em concentração [...], porque ela [Cabocla Jurema] ia trazer ela [mãe-de-santo] de volta [...] e, de fato, a polícia trouxe ela, soltou em frente ao cemitério toda pisada [...] mas só tinha os caquinhos dos dentes. (PASSOS, 2000, p. 5)

A solidariedade silenciosa e sub-reptícia também é uma marca deste conflito. A presença constante do grupo de médiuns durante

todo o embate e o desenrolar dos acontecimentos demonstram que, nesta rede invisível à cidade naquele momento, havia fortes nós de apoio mútuo.

Todos, quando souberam, deram apoio [...] ficaram do nosso lado, **mas a gente era pobre e não podia ir contra a lei** porque a Umbanda na época era baixeza [...] diziam: **‘isso é coisa de negro’ e o branco que está lá é da mesma laia que os negros vagabundos** (PASSOS, 2000, p. 5).

O acontecimento narrado acima, oriundo de um fragmento do cotidiano é uma demonstração de como se expressavam as relações da sociedade e suas instituições com as religiões afro-brasileiras na Florianópolis da década de 1950, marcadas pelo estigma e marginalização. Revela, também, a consciência plena que o grupo possuía de sua inferioridade na escala social, não apenas pela sua condição étnica de pertencimento à população negra, mas também a percepção de que a marginalização a que sua cultura era relegada era extensiva a outros grupos étnicos que dela compartilhassem, como os brancos, por exemplo. Se lembrarmos que o Brasil vivia nesse momento histórico um período de redemocratização e de afirmação das expressões culturais nacionais, pode-se imaginar o quanto as religiões afro-brasileiras em Florianópolis permaneciam à margem dos benefícios desta abertura cultural e política, alvos diretos da violência física e simbólica das instituições. É interessante analisar a distância profunda entre a legalidade democratizante proposta em documentos e leis do novo período, e o autoritarismo de fato presente no cotidiano da população negra e pobre em Florianópolis. Se, atualmente, não existe de fato a repressão policial, tal como no passado, a marginalização das religiões afro-brasileiras e a estigmatização de suas práticas ainda permanece inúmeras vezes pela população não conhecer seus preceitos religiosos e, dessa forma, lhes atribuir alcunhas pejorativas e preconceituosas.

As religiosas da Fraternidade Esperança: desafios na opção preferencial pelos pobres

O grupo de religiosas católicas analisado nesta segunda parte do artigo, é composto por mulheres que faziam parte da Congregação das Irmãs da Divina Providência e que, a partir dos anos 1970, decidem assumir a “opção pelos pobres” da Teologia da Libertação (TdL) que emerge na América Latina a partir do Concílio Vaticano II e que se ocupa pastoralmente de um trabalho junto aos empobrecidos da sociedade, considerados como “fiéis depositários do Reino de Deus”. Faz-se importante salientar que o continente latino-americano foi berço da TdL, o que contribuiu para que essa Igreja adquirisse características próprias, que a diferiam da Igreja europeia, sob esse aspecto Camilo Buss Araújo destaca que

Impulsionado pelo Concílio Vaticano II e pelas Conferências Episcopais Latino - Americana (CELAM), fortalece-se, dentro da estrutura interna da Igreja Católica, uma ala progressista a qual defende a utilização dos discursos religioso enquanto contestador das desigualdades socialmente instituídas. Essa nova concepção de Igreja, conhecida mais tarde como teologia da libertação⁸, defende a inserção religiosa nas periferias e nos problemas materiais dos seres humanos desvinculando-se da idéia de Igreja enquanto instituição exclusivamente sacramental e celebrativa. (ARAÚJO, 2004, p.16)

Com essa linha teológica fortalecida no continente latino americano, inúmeras lideranças católicas tornam-se militantes sociais, inserindo-se nos espaços de periferia e de pobreza, visualizando aí a possibilidade da sociedade de igualdade. Isso teria contribuído para o repensar a vida religiosa feminina dentro dessa instituição, assim, buscamos compreender esse processo e resquícios deste na formação de um grupo de religiosas dentro desse contexto que vivia a Igreja católica.

A Igreja Católica reorientou em grande parte sua ação e a interpretação de seu corpo doutrinal. Agentes eficazes de difusão das idéias católicas, as religiosas deveriam apropriar-se

desse novo discurso. O aparelho eclesiástico colocou então em ação um enorme conjunto de atividades, tendo em vista a ‘renovação de mentalidade’ das religiosas. O sistema organizacional rígido das congregações e seu discurso legitimador eram considerados ultrapassados diante das profundas transformações sociais e culturais havidas. A Igreja propôs mudanças estruturais na vida religiosa feminina, tanto na organização interna quanto em suas atividades externas, apresentando como objetivo dessa reestruturação a ‘a adaptação aos novos tempos’ e às novas proposições pastorais da Igreja. (NUNES, 1997, p.496).

Pelo que percebemos, a partir do fragmento acima, a Igreja Católica incentivou a “atualização” das suas religiosas tanto nos aspectos de conhecimento, quanto de prática religiosa, porém, há indicativos de que, no Brasil, esse processo de “renovação da mentalidade das religiosas” e atuação, incentivado pela instituição católica, teve seu ápice nas duas décadas posteriores ao Concílio Vaticano II, pois, Rosado Nunes, ao estudar as freiras no Brasil destaca que

Nas décadas de 1970 a 1980, multiplicaram-se os grupos de religiosas vivendo e trabalhando em bairros pobres, nas áreas urbanas e rurais. Elegendo a periferia das cidades grandes ou áreas rurais distantes e isoladas como campo prioritário de sua ação pastoral, essas religiosas assumiram condições de vida precária e duras em relação às condições em que viviam antes, quando trabalhavam em colégios e outras obras da congregação. (NUNES, 1997, p.504).

Assim sendo, as freiras que aqui apresentamos podem ser apontadas como um destes “grupos de religiosas que vivem e trabalham em bairros pobres”, que “assumiram condições de vida precária e duras em relação às condições em que viviam antes, quando trabalhavam em colégios e outras obras da congregação”, dando destaque para o comportamento e a prática social-religiosa destas mulheres consagradas.

A opção de inserção em meios populares destas religiosas, baseou-se na TdL e no desafio que o documento resultante de Medellín (1968), para que a prática religiosa não fosse voltada apenas para a elite social e econômica da sociedade. Atender a classe

economicamente estável da sociedade era a atuação, até então, desenvolvida pela Congregação das Irmãs da Divina Providência.

Ao estudar as comunidades de religiosas inseridas, Carlos Palácio (1980) destaca que

A opção pelos pobres, a inserção, é feita e vivida no seio de uma igreja particular, de uma comunidade cristã necessariamente vinculada, pela origem de seus membros, aos problemas concretos (sociais, políticos, econômicos, etc.) da comunidade humana mais ampla. Essa situação peculiar, característica das CEBs, nas quais a fé nasce indissolúvelmente vinculada à realidade social, obriga os religiosos a redefinir a sua situação na Igreja e na sociedade. (PALÁCIO, 1980, p.20).

Essa prática religiosa oportunizou o contato com realidades distintas, múltiplas, até então, vividas por muitas religiosas, como é o grupo que estudamos. Estar na periferia foi ter contato com a estrutura das CEBs, foi oportunizar-se a repensar a opção de vida e o modelo de prática pastoral até então vivido no centro da cidade, no Colégio Coração de Jesus CJ, que atendia as filhas da elite social, política de Florianópolis e Santa Catarina.

A lógica da inserção na igreja particular e numa comunidade sócio-política postula, pois, a reestruturação dos elementos tradicionais da Vida Religiosa. Sem se oporem à instituição, nem buscarem o conflito, e este é outro elemento significativo do amadurecimento da inserção, estes religiosos acabam tornando-se um questionamento incomodo, porque o ponto de referência da sua evolução não é mais a tradição petrificada (representada pela instituição), mas as exigências e desafios de uma caminhada na qual está inextricavelmente unidas a dimensão eclesial, sócio-política e religiosa. (PALÁCIO, 1980, p.20).

Ao se tornarem um “incômodo” para a instituição tradicional e sem condições para ajustes da prática pastoral, o caminho visualizado por essas mulheres, para viver a inserção, é a formação de uma nova comunidade religiosa, orientada pelos critérios da Teologia da Libertação.

Isto, contudo, gera sérios atritos com a Congregação, que se arrastam ao longo de 1968 a 1978, quando o grupo de 60 irmãs se desligou definitivamente da Congregação das Irmãs da Divina Providência, formando, em 28 de setembro de 1978, a Fraternidade Esperança⁹. Assim, o Projeto de Vida¹⁰ dessas religiosas destaca o espaço de trabalho pastoral por elas assumido a partir de então: “nossa atuação se desenvolverá no mundo do trabalho rural e suburbano, nas áreas pesqueiras e reservas indígenas, servindo-nos de ferramentas e metodologia próprias, para desencadear um processo de libertação, apoiando e integrando iniciativas e organizações populares” (PROJETO DE VIDA, 1989, p.16).

Dos fatores que levaram à formação da Fraternidade Esperança, o norteador foi a educação nas áreas periféricas da cidade de Florianópolis, algo que passa a acontecer a partir de 1975, quando ainda estavam na antiga Congregação. Isto porque havia o entendimento de que “a vida religiosa não era só trancada dentro das quatro paredes, mas tinha que se expandir para fora, para estar junto das pessoas mais necessitadas, sobretudo” (VOLPATO, 2005, p.1).

A opção foi levar o Colégio para a periferia, os professores do Colégio com o mesmo nível pedagógico, a mesma sistemática e a primeira experiência foi no Caieira. Então criou-se uma escola ali, uma creche, um Centro Materno-Infantil como a gente chamava. E quem trabalhava, aí quem orientava era o Colégio Coração de Jesus. [...] inclusive a Flávia na época ela quis abrir o Colégio à noite, que geralmente ficava fechado, para que as pessoas da comunidade pudessem estudar de graça, com os professores do Colégio com o mesmo nível dos turnos matutino e vespertino. (MENEZES Jr., 2005, p.1).

Dessa forma, a prática pastoral se amplia como horizonte de atuação religiosa, com ênfase na ação social, algo não meramente assistencialista, mas concretizado no desenvolvimento de um modelo de educação diferenciada no Colégio Coração de Jesus, que atravessa os muros e sobe os morros da capital catarinense.

A luta para viver a opção religiosa inserida

O processo para descolar o eixo de atuação religiosa-pastoral desse grupo de mulheres religiosas por consagração através de votos religiosos¹¹ se dá através de um longo debate dentro da Congregação das Irmãs da Divina Providência. Debate este que buscava conciliar distintas visões, rumos distintos dentro da instituição católica.

Como já exposto anteriormente, o documento resultante de Medellín (1968) influenciou os rumos católicos e também os colégios confessionais católicos que foram desafiados, na América Latina, a desenvolver uma educação libertadora¹². Com isso, a educação desenvolvida nesses educandários é chamada a repensar a sua prática visando a desenvolver sujeitos capazes de promoverem a própria libertação humana.

A educação latino-americana, numa palavra, é chamada a dar uma resposta ao desafio do presente e do futuro em nosso continente. Somente assim será capaz de libertar nossos homens das servidões culturais, sociais, econômicas e políticas que se opõem ao nosso desenvolvimento. Quando falamos assim não perdemos de vista a dimensão sobrenatural que se inscreve no próprio desenvolvimento o qual condiciona a plenitude da vida cristã. (CELAM, 1985, p.74).

Esse desafio é aceito nesse colégio católico, em 1968, quando entra na direção do Colégio Coração de Jesus uma das religiosas que seguem a linha da Teologia da Libertação, Irmã Flávia Bruxel, a qual, com outras religiosas inspiradas pelos documentos do Concílio Vaticano II e Medellín, alinha o trabalho da Província¹³, das Irmãs da Divina Providência de forma a atender os pobres. Irmã Emília conta-nos que

Dentro da Província tinha uma linha de formação ligada toda à libertação e à formação também, o patrimônio foi todo direcionado para fazer a socialização dos bens, a administração toda nessa linha. E as finanças, então financiando projetos, financiando bolsas, abrindo cursos noturnos para pessoal pobre, nessa linha toda. (SARTOR, 2005, p.2).

Salientamos que algumas representantes do grupo de religiosas da Congregação das Irmãs da Divina Providência, que se identificam com a TdL, foram eleitas para compor o Conselho Provincial para gestão 1975-1979, conforme nos aponta uma notícia da época:

A Congregação das Irmãs da Divina Providência encerrou hoje [29/01/1975], com Missa na Capela do provincialato do Colégio Coração de Jesus, mais um Capítulo Provincial. Reunido desde o dia 20 de janeiro, o encontro serviu para tomada de resoluções importantes, como por exemplo, a eleição da Madre provincial da Congregação em Florianópolis, Irmã Cacilda Mercedes Sauthier. (...) Já no cargo, levada por uma eleição democrática 'proposta pela base', a Madre Geral escolheu como conselheiras as Irmãs Clemilda de Bona e Helenira Vigarani. Permanecerão no cargo durante seis anos, quando será realizado um novo Capítulo. (CAPÍTULO DAS IRMÃS, 1975, p.42).

Com a elevação a cargo de decisão dentro da Província e empossado em fevereiro de 1975, já em abril desse mesmo ano o grupo redigiu o Projeto Caieira, visando à implantação de Centro de Desenvolvimento Infantil em área empobrecida da cidade de Florianópolis. Sendo o bairro escolhido a Caieira do Saco dos Limões. As intenções apontadas no documento são “O PROJETO¹⁴ pretende atingir as crianças do Morro do Caieira desde o seu nascimento até idade da obrigatoriedade escolar com atividades no Centro de Desenvolvimento Infantil, na Família e na Comunidade” (NASPOLINI, 1975, p.15).

Esse foi o projeto piloto, outros vieram após, aplicados em diferentes bairros da periferia da capital catarinense, e isso causou incomodo a membros da Congregação e da instituição católica da Arquidiocese de Florianópolis.

A atuação dessas religiosas nos meios populares não acumulava recursos financeiros, pelo contrário, apenas gerava despesas; a isso se somava a perda de *status* e ainda colocava em dúvida a respeitabilidade de uma Congregação religiosa tradicional em suas ações educacionais e saúde hospitalar, em função do espaço que

passavam a atuar. Houve falta de compreensão e muitas tensões, conforme relata irmã Emília:

O tensionamento maior foram as calúnias [...] isso foi assim a gente virou um bagaço na boca do povo. Florianópolis inteira falava, nós viramos umas vedetes para o mal, como se fôssemos as maiores proscritas da sociedade, tanto dentro da Igreja como fora. Nos meios tudo o que se falava era de nós. Nós éramos chamadas de 'irmãs rebeldes'; irmãs comunistas, as irmãs desobedientes. Nós tínhamos tudo que era apelido. (SARTOR, 2005, p.3).

Em meados do ano de 1977 será designada pela sede geral, localizada em Münster - Alemanha, da Congregação das Irmãs da Divina Providência a visitação à Província do Coração de Jesus da superiora geral, Irmã Dorotéia, e do Visitador Apostólico nomeado pela Sagrada Congregação dos Religiosos com sede em Roma. Para verificar a situação que se encontra essa Província devido à mudança de eixo e público¹⁵ a ser atendido na questão educacional e o próprio patrimônio da Congregação é aplicado ao atendimento de projetos em áreas empobrecidas. Ao final desse ano é nomeado um interventor canônico. Um leigo que acompanhou de perto essa situação devido ao envolvimento que tinha com os CDIs, relembra a situação:

Era muito comentada a semelhança entre o golpe militar brasileiro de 1964 e o '*golpe eclesial*' perpetrado sobre a Direção da Província. No Golpe Eclesial, havia um monge beneditino.¹⁶ O Interventor com plenos poderes foi o Bispo-auxiliar do Rio de Janeiro.¹⁷ Foi cassada a direção Provincial que tinha sido eleita em conformidade com os estatutos da Congregação. [...] Destituindo um grupo e nomeando outro. Governadoras biónicas usurparam os cargos de direção nos colégios e hospitais que eram ocupados por pessoas competentes e legalmente indicadas pela Direção Provincial. Houve religiosa banida e várias pessoas submetidas a sessões de tortura psicológica. (NASPOLINI, 2008, p. 7).

Quando uma das religiosas envolvidas com essa situação comenta o momento vivido, destaca a situação que muitas dessas coirmãs enfrentaram no momento da intervenção canônica na Província:

Um dia eu fui interrogada por Dom Romer. Eu fui conversar. Ele me chamou para dar uma intervenção canônica. Aí eu disse que eu não acreditava nessa Igreja [...]. Aí por fim a senhora assina o documento que a senhora está ciente de que uma próxima recorrência a senhora está expulsa da Congregação. Eu disse: eu não vou assinar! E não assinei [...]. Ele falou: então fulana e fulana vão assinar como testemunhas de seu conhecimento. Eu disse só isso? Ele disse: só isso, pode ir embora. Aí eu disse: muito obrigada, nunca eu fui tão maltrata e humilhada por um homem como fui agora, saudações. Fui embora. (SARTOR, 2005, p.4).

Irmã Emilia narra um dos inúmeros momentos em que as religiosas são questionadas pela opção de viver a sua opção religiosa não mais no colégio localizado no centro da cidade, mas agora nos bairros onde residia a população empobrecida da cidade. Essa atuação já havia chegado ao ponto das mesmas estarem morando nesses bairros em casas alugadas exclusivamente para elas, com a intenção explícita de não mais estarem na residência oficial da Congregação que era o Provincialato, no centro de Florianópolis e anexo ao Colégio Coração de Jesus.

Essa mesma religiosa destaca que

Nós sofremos muito que tivemos que recorrer, nesse ano todo de 1977, nós tivemos que recorrer aos Direitos Humanos, ao Tribunal Eclesiástico de São Paulo, que Dom Evaristo Arns era presidente. Tivemos que recorrer aos Direitos Humanos¹⁸, do Tribunal Eclesiástico de São Paulo. Fizemos um ofício e recorreremos dizendo dos maus tratos que nós estávamos sofrendo, então era muito mau trato. (SARTOR, 2005, p.6).

Com essa afirmação, podemos inferir que a escolha e identificação religiosa com um trabalho pastoral, que diferia da tradicional atuação da Congregação das Irmãs da Divina Providência, não foi percebido como fruto das discussões da Igreja latino-americana e brasileira, mas como um indisciplinação religioso. Assim, essas mulheres religiosas precisaram recorrer a instâncias organizadas para atender aos perseguidos pelo regime militar, sendo um exemplo disso ao se valerem da atuação do Tribunal Eclesiásticos dos Direitos

Humanos de São Paulo, visando obter respeito e reconhecimento da instituição católica ao seu trabalho e opção religiosa de inserção nos meios empobrecidos da sociedade de Florianópolis. Experiência que influenciou a decisão de formar um grupo sob uma nova identificação religiosa.

Considerações finais

A análise dos dois grupos de mulheres religiosas aqui enfocados – as yalorixás e as religiosas da Fraternidade Esperança – indicam que, o direito à livre expressão religiosa como direito humano fundamental é uma árdua construção, notadamente quando se trata de mulheres que não pertencem às elites. Pode-se constatar que a tônica imperante foi a violência - física ou simbólica- sobre suas tentativas de organização e opção religiosas e espirituais.

As narrativas dos dois grupos de mulheres religiosas foram importantes para perceber aspectos importantes na consolidação das experiências grupais, conforme alerta Henry Rousso:

A memória [...] é uma reconstrução psíquica e intelectual que acarreta de fato uma representação seletiva do passado, um passado que nunca é aquele do indivíduo somente, mas de um indivíduo inserido num contexto familiar, social, nacional (ROUSSO apud FERREIRA; AMADO, 2002, p.94).

O autor chama atenção para a “inserção do sujeito aos diferentes contextos” que precisa ser considerado na análise das entrevistas, pois, mesmo em períodos distintos da Grande Florianópolis no século XX, ambos os grupos precisaram superar a desconfiança e estigmatização social para viverem uma experiência religiosa que nos sugere um projeto de opção religiosa que transcende a opção individual e assume a forma de coletiva social e especificamente religiosa.

Ambos os grupos sofreram duras perseguições no século XX em Florianópolis, cujas consequências, em termos de estereótipos

negativos e marginalização ainda permanecem. Fortalecidas moralmente pela crença absoluta no valor positivo de seus princípios, experiências e orientações espirituais e sociais, estas mulheres enfrentaram as instituições e suas ações repressivas nos planos físicos ou simbólicos – polícia, hierarquias eclesiais, opinião pública, mídia, etc. Lograram êxito, no sentido de fazerem valer o direito humano fundamental de expressar a sua fé religiosa e suas opções sociais, políticas, culturais.

Essa vivência religiosa pode ser apontada como elemento de vivência comunitária importante na formação do indivíduo como nos aponta Ecléa Bosi em seu estudo sobre memória:

Queremos apenas fazer pensar no lastro comunitário de que nos servimos para constituir o que é mais individual. De uma vibração em uníssono como as idéias de um meio passamos a ter, por elaboração nossa, certos valores que derivaram naturalmente de uma *práxis* coletiva (BOSI, 1994, p.407).

Assim, impulsionados pela ideia de “lastro comunitário” e de “construção de uma *práxis* coletiva”, ponderamos que a expressão de fé dos dois grupos de mulheres religiosas aqui abordados, mesmo de confissões religiosas diversas, teve em comum a atuação em espaços de periferia da Grande Florianópolis, onde havia grande concentração da parcela da população excluída dos bens materiais da sociedade. Além disto, a experiência vivida contribuiu para formação de um elo de pertencimento entre os adeptos da mesma religião numa luta constante de superação dos preconceitos e estigmas sociais.

Notas

* Mestre em Educação e Doutora em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina. Atua como docente do mestrado em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina.

** Graduada em História pelas UDESC e Mestre em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina.

¹ Poderíamos chamar ainda de “negritude”. Segundo Kabengele Munanga, a cerca de cinquenta anos nascia o conceito e movimento ideológico. O autor localiza, ainda, uma

definição cultural segundo a qual negritude seria a “*afirmação do negro pela valorização de sua cultura, a começar da poesia e outros*”. (1988, p.28)

² Quer dizer, a entidade não desincorporou do médium, não abandonou o espaço terreno.

³ “*Pessoa que serve de suporte para a ‘descida’ dos orixás e entidades*” (CACCIATORE, 1988, p.36)

⁴ Proposta pelo líder indiano Mahatma Gandhi e seguida pelo líder negro norte-americano Martin Luther King, consiste em ações de resistência coletiva sem que, sob nenhum pretexto, empregue-se a violência física.

⁵ Ver a este respeito Maggie, 1992, e Braga, 1995.

⁶ O mesmo que saudar, cumprimentar. (CACCIATORE, 1988)

⁷ Grifos do autor.

⁸ Teologia da Libertação marca seu nascimento na América Latina com a publicação da obra de Gustavo Gutiérrez, *Teologia da Libertação* em 1971. Essa Teologia tem uma base popular dentro da Igreja, que busca analisar temas bíblicos à luz de problemas contemporâneos sociais.

⁹ BIANCHEZZI, Clarice. **Religiosas dissidentes**: memórias de tensões na Igreja Católica de Florianópolis (1968-1978). TCC (História) Universidade do Estado de Santa Catarina - UDESC, 2005. Nesse trabalho a autora desenvolve aspectos desse conflito que ocasiona a crise interna na Congregação das Irmãs da Divina Providência.

¹⁰ Aprovado na 1ª Assembleia Geral da Fraternidade Esperança de 29/12/1978 a 04/01/1979.

¹¹ Votos religiosos são pautados em três aspectos: castidade, obediência e pobreza. Onde a pessoa envolvida jura perante a comunidade presente que entrega sua vida aos princípios católicos que norteiam a congregação religiosa escolhida a qual ela passa a fazer parte como religiosa consagrada.

¹² A “*educação libertadora*” está presente no item número 4: Educação, do documento de Medellín que efine-a como a que “*transforma o educando em sujeito de seu próprio desenvolvimento*” e é vista como ‘*como o meio-chave para libertar os povos de toda escravidão*’. (CELAM. **Conclusões de Medellín**, p.74)

¹³ Província é assim definido na mesma matéria da revista citada: “*A exemplo da divisão dos Estados geográficos, como os da Federação Brasileira, as Irmãs da Divina Providência adotaram o termo ‘Província’, que seria o Estado onde está localizada a Congregação. No Brasil, elas possuem três províncias: a de Santa Catarina, com sede em Florianópolis e a mais antiga (1898); a do Rio Grande do Sul, com sede em Porto Alegre, e a do Paraná, sediada em Curitiba.*” (**Revista Pastoral de Conjunto**, 1975, p.42)

¹⁴ Grifo no original.

¹⁵ Segundo nos alerta Serpa (1997, p.135-136), “*A vinda de ordens e congregações religiosas estrangeiras, masculinas e femininas, em Santa Catarina está associada às necessidades religiosas de imigrantes alemães e italianos localizados nos vales do Itajaí-Açu, Mirim, no Norte e no Sul do Estado de Santa Catarina.*” E mais: “*A Congregação das Irmãs da Divina Providência chega a Santa Catarina no ano de 1895 e se instalaram em Tubarão e Blumenau.*” Em Florianópolis, ao instalar o Colégio Coração de Jesus no ano de 1898, passa atender as filhas da elite das cidades e do estado catarinense através de regime de internato.

¹⁶ D. Luiz Inácio Aciloli, monge beneditino do Rio de Janeiro.

¹⁷ D. Karl Joseph Rommer, suíço, Bispo-auxiliar do Rio de Janeiro.

¹⁸ Esse tribunal estava diretamente vinculado à Comissão Pontifícia Justiça e Paz – Seção Brasileira (SERBIN, 2001).

Referências

ARAÚJO, Camilo Buss. **A sociedade sem exclusão do Padre Vilson Groh** - a construção dos movimentos sociais na comunidade do Mont Serrat. Florianópolis: Insular, 2004.

BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. Igreja, Reino de Deus, CEB's. In: **Curso de Verão** BEOZZO, José Oscar (Org). **Ano II**, São Paulo: Paulinas: CESEP, 1998.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. 14 ed. São Paulo: Contemporânea, 1994.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1988.

CELAM. **A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio**. Conclusões de Medellín. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço**. Relações entre poder e magia no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MENEZES Jr, Tito Lívio de Bem. **Depoimento concedido** a Clarice Bianchezzi, maio 2005. Florianópolis - SC. Acervo da Autora.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude**. Usos e sentidos. São Paulo: Ática, 1988.

NASPOLINI, Antenor Manoel. **Crônica Dom Afonso Niehues** – o cardeal que São Ludgero merecia. Crônica. Semana Santa, 2008. Luanda, Angola.

_____. **Projeto Caieira** – Documento Base. abr., 1975. (Documento impresso).

NUNES, Maria José Rosado. Freiras no Brasil. In: PRIORE, Mary Del (Org.). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PALÁCIO, Carlos. **Vida Religiosa Inserida nos meios populares**. Rio de Janeiro: CRB, 1980.

PASSOS, Maria Antonieta dos. **Depoimento concedido** a Cristiana Tramonte, novembro, 2000. Florianópolis –SC. Acervo da autora.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Revista de Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 2 n. 3, 1989.

PROJETO DE VIDA Fraternidade Esperança. 2 ed. Jograf – Graficinas, 1989.

SARTOR, Emilia de Bona. **Depoimento concedido** a Clarice Bianchezzi, abr. 2005. Florianópolis - SC. Acervo da autora.

SERBIN, Kenneth P. **Diálogos na sombra**: bispos e militares, torturas e justiça social na ditadura. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

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

CAPÍTULO DAS IRMÃS da Divina Providência – encerramento. **Revista Pastoral de Conjunto**. Ano 11, n. 115, fev., 1975.

ROUSSO, Henry. A memória não é mais o que era. In: FERREIRA, Marieta Moraes, e AMADO, Janaína. **Uso& Abusos da História Oral**. 5 ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2002.

VOLPATO, Terezinha. **Depoimento concedido** a Clarice Bianchezzi, abr. 2005. Florianópolis - SC. Acervo da autora.

Abstract

The article boards the trajectory of resistance and fights for the Human Rights, specifically, for the right to the pluralism of religious creeds, of two groups of women who got organized from different experiences and spiritual identities: Give hope the (religious) nuns of the Fraternity and the yalorixás (saint's mothers) of the Afro-Brazilian religions, both active groups in the periphery of the Great Florianópolis. are looked to analyse the strategies of resistance that are shaped from his social and spiritual trajectory in the enfrentamento of obstacles that were interposed to his practices at different moments of the century XX. In the history of the Afro-Brazilian local religions there stands out the physical repression and symbolic petitioned by different agents, such as the public power, the official medicine, some other religious practices, media and, consequently, the public opinion. The struggle shears minimization of the pursuits and prejudices historical feat if in the bulge of the construction of the democracy in Brazil and of the guarantee of the Human Rights. As for the catholic nuns, the struggle stands out for the right of of surviving his religious votes coherently with the directives of the Theology of the Release, in the middle of the 1970 years, which was shaping opposite to the tradition hierarquizante of the Catholic Church while institution. One of the alternatives in order that these women were respected, in his religious option, experience and identity of life, was the appeal to the Human Rights through the support and defense of the Commission Pontiff Justice and Peace – Brazilian Section. Both groups of women - yalorixás and catholics – make use of the memory and his explicitação through the orality like instrument of conservation of the experience and it is through his testimonies, principally, what it is possible to rebuild and to understand part of this process of struggle to guarantee the respect to the right of free religious expression.

Keywords: Religious pluralism. Freedom of expression. Religious experience.