

Memórias femininas enunciatórias da história estratégias de umbandistas e católicas em Santa Catarina

Clarice Bianchezzi

Professora de História da Universidade do Estado do Amazonas (UEA) e
mestre em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Cristiana de Azevedo Tramonte

Professora de Educação e doutora em Ciências Sociais
pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Resumo

Este artigo visa compreender o papel da memória na constituição coletiva de grupos femininos religiosos, especialmente umbandistas e católicas. O cenário do desenrolar dos fatos é a cidade de Florianópolis, estado de Santa Catarina, no sul do Brasil. O estudo centra-se essencialmente nos recursos da memória evidenciados pela história oral - como esta contribui para fundamentar estratégias de sujeitos e grupos, evidenciando identidades e destacando aspectos e momentos marcantes da história pessoal e coletiva, dando especial destaque à consolidação de espaços históricos e reconhecimento social que resultam de tais processos.

Palavras-chave memória, grupos religiosos femininos, reconhecimento social.

Abstract

This article aims to understand the role of memory in the collective constitution of religious female groups, especially Umbandistas and Catholics. The scenario where the facts progress is the city of Florianópolis, Santa Catarina State, in southern Brazil. The study focuses primarily on memory capabilities substantiated by oral history – in how these contribute to underlie subjects' and groups' strategies, demonstrating identities and highlighting crucial aspects and moments of ones' personal and collective history, with special emphasis on the consolidation of historical spaces and social recognition that result from these processes.

Keyword memory, female religious groups, social recognition.

O artigo examina a constituição coletiva de grupos femininos religiosos de umbandistas e católicas. Indagando os dados evidenciados pela história oral e possibilitados pela recuperação da memória grupal, busca-se desvendar como esta contribui para fundamentar estratégias de sujeitos e grupos. A constituição de identidades relevadas pelos aspectos e momentos marcantes da história pessoal e coletiva dos sujeitos participantes permite elucidar a consolidação de espaços históricos e o reconhecimento social que resulta de tais processos.

O grupo católico examinado no artigo é integrante da Congregação das Irmãs da Divina Providência e seus projetos sociais desafiam a orientação conservadora da Igreja católica à época estudada - anos do regime ditatorial militar - e ultrapassam as instituições escolares de elite em que atuavam. O outro grupo enfocado é o que se articula em torno das umbandistas pioneiras em Santa Catarina, dentre elas a então jovem médium Antonieta dos Passos.

O estudo das estratégias e articulação religiosa, identificados nas memórias orais destes dois grupos destaca momentos marcantes vivenciados: as católicas, respaldadas pela Conferência Episcopal de Medellín - Colômbia, expandem a atuação para setores sociais excluídos, o que, na prática, resultou em enfrentamento com a instituição que as abrigava. As umbandistas vivendo na profunda invisibilidade social apoiam-se na força espiritual dos Orixás para consolidar sua possibilidade de sobrevivência e articular possíveis grupos apoiadores que pudessem, com seu prestígio social e poder político, sustentar e impedir a perseguição religiosa sofrida por estas e permitir a expansão de seu campo religioso. Destacamos, assim, como os vestígios selecionados e evidenciados pela memória oral foram utilizados para construir referências históricas, memórias de sujeitos de sua própria história religiosa e social.

Umbandistas em Santa Catarina: memórias da violência institucionalizada

É em um contexto bastante repressivo para as religiões afro-brasileiras - anos 1940 - que Antonieta Maria dos Passos, 71 anos, inicia-se na Umbanda.¹ Praticante da religião desde a idade de 20 anos, Mãe Antonieta, 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 tinha pouco terreiro...as pessoas atendiam em casa, benziavam, faziam consulta, mas desenvolver médium não, porque não tinham terreiro. O primeiro terreiro de Umbanda que conheci

1 O contexto histórico era o Estado Novo, instalado em 1937, de caráter ditatorial, liderado pelo então presidente Getúlio Vargas que instaurou diversas medidas proibitivas também no campo cultural religioso.

foi Dona Clarinda... Mas não era um terreiro com atabaque, que naquele tempo era muito escondido porque a polícia, Deus o livre, se a polícia chegasse e encontrasse atabaque, ia preso.² Era palmas e muito silenciosas.³

O relato afirma 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 atuação. A esmagadora maioria dos terreiros, bem como de benzedores, era composta por mulheres.

Se 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 entre si, 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.⁴

Entretanto, se as políticas e lutas por afirmação identitária da primeira metade do século XX afirmaram um Brasil “mestiço”, cuja identidade incluía a participação negra, de origem africana e suas práticas o que permitiu que os terreiros religiosos afro-brasileiros

- 2 Braga relata o caso de Aninha Obábii, fundadora do famoso Ilé Axé Opô Afonjá, do São Gonçalo do Retiro que, utilizando-se de seu prestígio, conseguiu chegar até o então presidente Getúlio Vargas e solicitar-lhe a permissão para o uso dos atabaques nas festas dos candomblés, que tinha sido proibido com a instalação do Estado Novo em 1937. Osvaldo Aranha intercedeu a favor e o Decreto 1202 liberou então os instrumentos de percussão. O relato da mãe-de-santo umbandista Antonieta Maria dos Passos, de Florianópolis, revela que, ainda nos meados dos anos 50 do século XX, esta proibição permanecia vigente apesar do fim do período autoritário getulista e aparente “redemocratização” do país. BRAGA, Julio. *Repressão e resistência nos Candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.
- 3 TRAMONTE, Cristiana. *Com a bandeira de Oxalá!:* trajetória, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. Florianópolis: Lunardelli; Itajaí: Editora da UNIVALI, 2001. p. 81.
- 4 A este respeito declara Ortiz: “O que quero mostrar é que a operação Casa Grande e Senzala possibilita enfrentar a questão nacional em novos termos, daí eu ter afirmado que o sucesso da obra se encontra também fora dela. Ao permitir ao brasileiro se pensar positivamente a si próprio, tem-se que as oposições entre um pensador tradicional e um Estado Novo não são imediatamente reconhecidas como tal, e são harmonizadas na unicidade da identidade nacional”. (grifo nosso). ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1985. Ortiz refere-se a um dos mais importantes estudos sobre a constituição nacional, especialmente a estrutura cultural e étnica do povo brasileiro. Denominado “Casa Grande e Senzala”, o estudo de autoria de Gilberto Freyre, marcou simbolicamente a dualidade nacional que determinava as relações sociais no Brasil de então e contribuiu decisivamente para inserir o tema da constituição étnico-racial do povo brasileiro, especificamente a mestiçagem, seus fundamentos e implicações.

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 sobre 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.

O depoimento de Mãe Antonieta⁵ representa um verdadeiro documento de época sobre a questão. “Naquela época [refere-se a 1948, quando iniciou] a polícia não aceitava a Umbanda. A única religião espírita que a polícia e a sociedade aceitavam era o kardecismo”.⁶

As religiões mediúnicas – aí incluídas a Umbanda e o Kardecismo - foram meios alternativos de adaptação do homem brasileiro à vida urbana, cumprindo papéis de fontes de orientação (substituindo a tradição e a autoridade) aceitação de valores urbanos e profanos, busca de coerência com a ciência e a atitude científica etc.⁷ Entretanto, embora haja um “continuum” entre as duas religiões, em nível social o tratamento dado a estas foi completamente diferenciado. O kardecismo, originário das camadas médias brancas intelectualizadas, inspirado nas ideias do francês Allan Kardec, terá aceitação e tolerância maior pelo pensamento hegemônico da sociedade de classes e suas instituições. Ortiz⁸ 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. Entretanto, a aceitação do kardecismo será muito maior do que a Umbanda, considerada mais “africanizada”, além da diferenciação em sua composição social. Historicamente, quanto mais africanizado o ritual, mais “baixo espiritismo” foi considerado.

Braga aponta que, na aceitação dos kardecistas e rejeição aos umbandistas estava subjacente “a relação das classes sociais reproduzida no contexto das disputas religiosas que

5 Em Florianópolis, já na primeira década do século XX havia publicações espíritas kardecistas. O kardecismo foi aceito muito antes do que Umbanda, da qual as primeiras publicações de que se tem notícia datam da década de 1960. Note-se que a linha do jornal espírita era bastante hostil à Igreja Católica publicando matérias como “Bigamia implantada nesta capital pelo Frade Evaristo”; (SCHLICHTING, 1989, p.176). Os kardecistas enfrentavam de frente as forças hegemônicas do governo e Igreja Católica. Embora não saibamos quais as perseguições que o jornal sofreu, e se as sofreu, é extensa sua permanência no tempo. Os kardecistas tinham força suficiente já à época - 1917 - para enfrentar as forças repressoras, situação muito diversa da Umbanda, que, décadas após, ainda não logrará vitórias significativas neste enfrentamento, como aponta o depoimento de Mãe Antonieta.

6 TRAMONTE, Cristiana. *Op. cit.* p. 83.

7 CAMARGO, Candido. *Procópio Ferreira de kardecismo e umbanda: uma interpretação sociológica*. São Paulo: Liv. Pioneira Editora, 1961.

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

colocava a população pobre e negra e a classe média baixa como praticantes de um baixo espiritismo”⁹ que deveria, portanto, ser eliminado da sociedade.

Nas primeiras décadas do século XX transformava-se a sociedade brasileira e junto com esta, ocorre também uma transformação cultural. Segundo Ortiz “as crenças e práticas afro-brasileiras se modificam tomando um novo significado no conjunto da sociedade global brasileira”.¹⁰

Embora o autor acredite que a religião umbandista se legitima à medida em que integra os valores da sociedade global, esta afirmação deve ser relativizada, pois se examinarmos a trajetória da Umbanda em Florianópolis veremos que, em nenhum momento ela legitimou os valores, mas ao contrário, enfrentou-os com diversas táticas resistindo à repressão em todos os níveis. É ilustrativo o relato de Mãe Antonieta:

A polícia chegava de supetão. Aí vinha a cavalaria. No terreiro que me iniciei a sessão começava às 2 e terminava às 6 da tarde. À noite não podia ter sessão. Mesmo à tarde a gente tinha que estar esperta para ver se vinha polícia ao longe... se a gente desconfiava encerrava. Minha mãe-de-santo... conhecida por Dona Mima foi muito judiada por causa da religião. Bateram muito nela, quebraram o altar, não ficou nada em pé. Isso foi mais ou menos em 1955... A polícia invadiu, o cavalo foi pisando as pessoas, com crianças e tudo dentro do centro.¹¹

Ortiz analisa que a Umbanda é fruto das mudanças sociais processadas após os anos 1930, exprimindo a consolidação de uma sociedade urbano-industrial. As antigas tradições afro-brasileiras desagregaram-se canalizadas para uma nova modalidade religiosa.

Claro está, pelo depoimento da mãe-de-santo Antonieta, a não consonância com os valores emergentes da nova sociedade urbano-industrial, o que explicaria a violência contra a prática umbandista. Assim, estamos de acordo com Ortiz quando afirma que a Umbanda é o resultado da desagregação das antigas tradições africanas – que tentam perpetuar-se no candomblé – mas, em Florianópolis, a Umbanda enfrentará dificuldades imensas e seus adeptos serão considerados uma “ameaça”.

Na liderança religiosa, bem como na liderança de toda e qualquer resistência à violência, estavam sempre as mulheres. Estas também são responsáveis por perpetuarem a memória do grupo. Entre estas, estará principalmente a mulher negra e pobre, impedida de manifestar suas práticas culturais espirituais de cura – ainda que isolada e discretamente – e mais ainda suas “africanidades”. Esta população feminina, invisível pela força da exclusão provocada pela herança escrava - agravada pela opressão secular da condição feminina - dos

9 BRAGA, Julio. *Repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995, p. 1.

10 ORTIZ, Renato. *Op. cit.*, p. 12.

11 TRAMONTE, Cristiana. *Op. cit.*, p. 84.

séculos anteriores e pelas práticas “higienizadoras e modernizadoras” do século XX será totalmente estigmatizada e a cultura da qual é portadora será impiedosamente reprimida.

A Umbanda representará uma alternativa adequada à esta população na Florianópolis pós-anos 1930. Sendo uma “síntese brasileira”,¹² portadora da herança cultural dos negros e indígenas, do catolicismo e abarcando também o kardecismo europeu das classes médias, atrairá 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, como veremos mais tarde. Esta elasticidade de seu campo de influência é perceptível ao constatar que, desde seu surgimento, com as enormes dificuldades que se depreende do depoimento de Mãe Antonieta, a Umbanda cresce vertiginosamente até os dias atuais, cobrindo toda a área urbana da Grande Florianópolis.

A entrevistada revela que a violência policial não arrefecia.¹³

Eles [os policiais] entraram, com criança e tudo lá e bateram na minha mãe-de-santo e deram ordem de ir presa. Nós, que éramos os filhos-de-santo¹⁴ e até o pessoal da assistência, falamos que se ela ia presa, nós caminharíamos junto com ela, sozinha ela não ia. Mas eles fizeram um cerco e nós não pudemos acompanhar. Levaram ela com a própria roupa do orixá. Nessa hora ela estava com a Cabocla Jurema. Daí ela já estava toda arreventada, tudo que foi dente que tinha na boca eles quebraram. Era soco ali, soco lá, o sangue correndo. Os dentes ficaram um caco. Mas a Jurema não subiu.¹⁵

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; de outro, a própria entidade espiritual, Cabocla Jurema, que não “sobe” (não desincorpora da médium) apesar das agressões sofridas:

Aí a Cabocla Jurema falou que ela era muito Cabocla para segurar o cavalo¹⁶ dela; que nós deixasse 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

12 ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

13 TRAMONTE, Cristiana. *Op. cit.*, p. 86.

14 Iniciado na religião: “que se submeteu ao processo de iniciação para servir de suporte à descida dos orixás entre os humanos”.CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. RJ, Forense Universitária, 1977, p. 130.

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

16 “Pessoa que serve de suporte para a “descida” dos orixás e entidades. Médium, também cavalo-de-santo. Nos candomblés de caboclo e na Umbanda é chamado também de aparelho e na Quimbanda, burro”. CACCIATORE. *Op. cit.*, p. 87. Na Grande Florianópolis ouvi a expressão “médium”; raríssimas vezes “cavalo” e nenhuma vez “burro”.

na época. Não gosto de me lembrar. Foi uma época muito sacrificada aquela nossa. Aí, com a roupa da Cabocla - uma saia estampada com um saiote de pena por cima, de penacho, arco e flecha, tudo isso eles fizeram ela levar. Daí, saltaram com ela na Praça e subiram com ela na frente, fizeram ela desfilar como se fosse num carro de carnaval, uma fantasia, mas a Jurema não suspendeu. A polícia quis malhar nós, mas a gente enfrentou, não íamos deixar ela sozinha.¹⁷

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.¹⁸ 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 que envolve o grupo de médiuns e a mãe-de-santo agredida, podemos afirmar que este, no momento do conflito, utilizou a tática da “não-violência ativa”. Proposta pelo líder indiano Mahatma Gandhi¹⁹ 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. Embora em nível micro-estrutural e localizado, pode-se caracterizar desta forma a tenacidade do grupo de religiosos em torno da mãe-de-santo,

17 TRAMONTE, Cristiana. *Op. cit.*, p. 86.

18 Sodré analisa como em torno do índio surge e cresce, com o passar do tempo um conjunto de ideias reflexo do surto capitalista no mundo. Neste momento de transformação política e econômica algumas relações sociais declinam, outras ascendem e o mito do índio vai servir de motivo para as críticas sobre os problemas criados por esta fase de mudança, de rápida deterioração de valores. O autor demonstra como, no contexto da ascensão burguesa seria um contra-senso valorizar o negro, que fornecia o trabalho e estava no extremo inferior da hierarquia social. Como os leitores pertenciam, em geral, à classe dominante podiam aceitar a ideia de valorização do índio. “Numa sociedade escravocrata, honrar o negro teria representado uma heresia”. SODRÉ, Nelson Werneck. *História da Literatura Brasileira*. São Paulo: DIFEL, 1982, p. 268. Apesar deste quadro contraditório em relação à valorização do negro, o mito do indígena apresentado como um indivíduo puro, leal e corajoso sobreviveria muito tempo após a falência do movimento literário que o popularizou, o Romantismo. Este imaginário permanecerá, atingirá as camadas populares e será fundamental na constituição da figura dos “caboclos” da Umbanda e dos “candomblés de caboclo”.

19 No contexto da luta contra o colonialismo inglês na Índia, propõe a resistência não-violenta tenaz e incansável dos povos. Por exemplo, o povo indiano deveria protestar contra o domínio inglês recusando-se a comprar e usar os tecidos fabricados pela indústria daquele país. A Índia foi colônia da Inglaterra até 1947. Em Florianópolis, na mesma época, as religiões afro-brasileiras foram duramente reprimidas, resquícios de um colonialismo que ameaçava destruir as bases culturais da população negra para afirmar suas raízes, racionalistas e brancas.

acompanhando-a durante toda 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.

Fica claro, pelo episódio relatado, que três modalidades de forças complementares concentravam-se nos religiosos: uma, a força social do grupo em torno da mãe-de-santo Jurema, posto máximo na “hierarquia do 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.

O relato prossegue em detalhes do embate violência x resistência, mas não caberia analisar todo o caso aqui. Importa perceber que a estratégia coletiva do grupo está presente na memória feminina da opressão e da violência institucionalizada e daí nasce também a força mítica religiosa.

Memórias da vivência da “educação libertadora”:²⁰ do religioso ao social

O segundo caso no qual a memória tangencia a história dos sujeitos e do grupo religioso do qual atualmente fazem parte, passa-se na mesma região de Mãe Antonieta. Trata-se de lideranças da Congregação das Irmãs da Divina Providência, grupo de religiosas católicas atuantes em Florianópolis desde 1897, e também proprietárias do Colégio Coração de Jesus, tradicional na educação de meninas da elite catarinense. Ao assumir a direção do referido colégio a religiosa Flávia Bruxel, em 1968, incentiva e desenvolve princípios educacionais que diferiam dos até então praticados dentro dessa unidade educacional católica. Estas diretrizes se aproximavam dos princípios da educação confessional oriundos do Concílio Vaticano II e, posteriormente, da definição adotada para América Latina a partir da II Conferência Episcopal Latino-americana ocorrida em Medellín - Colômbia em outubro de 1968, a educação libertadora:

Propormos uma visão da educação mais conforme com o desenvolvimento integral que propugnamos para nosso continente; chamá-la-íamos “educação libertadora”, isto é, que transforma o educando em sujeito de seu próprio desenvolvimento. [...] A educação em todos os seus níveis deve chegar a ser criadora, pois deve antecipar o novo tipo de sociedade que buscamos na América Latina;

20 Definição presente no documento das conclusões da Conferência Episcopal Latino-americana de Medellín, que no *item 4 da Promoção Humana*, vai descrever os indicativos para o desenvolvimento de uma educação que promova o ser humano à condição de libertação tanto das opressões sociais como fanatismos religiosos. CELAM. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio: conclusões de Medellín*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

deve basear seus esforços na personalização das novas gerações, aprofundamento a consciência de sua dignidade humana, favorecendo sua livre autodeterminação e promovendo seu senso comunitário.²¹

A Igreja latino-americana passou por um processo de transformação e redefinição de identidade, desde os anos 1960. A Conferência de Medellín tornou-se o marco principal ao delinear essas linhas identitárias, “Medellín dará uma expressão oficial e uma dimensão eclesial a processos históricos já existentes”.²² O momento de Medellín é destacado como o ponto no qual os textos resultantes do Concílio Vaticano II, foram “reinterpretados pelos religiosos a partir do contexto dos países subdesenvolvidos”,²³ redimensionando os caminhos para a Igreja latino-americana.

Esse documento [Medellín 1968] tornou-se a Magna Carta do catolicismo progressista latino-americano, ensejando o desenvolvimento da Teologia da Libertação, da chamada opção preferencial pelos pobres e das CEBs. A declaração de Medellín exacerbou as divisões na Igreja. Levou os conservadores a iniciar uma campanha contra a teologia da libertação e o envolvimento do clero em ativismo social.²⁴

Serbin,²⁵ ao apontar esse documento como a “Magna Carta” do catolicismo progressista, localiza no tempo e espaço o referencial religioso adotado pelas lideranças que se identificam com a Teologia da Libertação e a chamada linha progressista da Igreja. Delineava-se, nesse momento da História da Igreja, mais uma identidade que visava superar o formalismo institucional ao optar pela prática católica no meio das pessoas pobres e sua realidade.

Ressaltamos também que na “II Assembleia Geral do CELAM em Medellín, Colômbia, em 1968, os bispos elaboraram uma declaração na qual clamavam por justiça social e condenavam o subdesenvolvimento e a violência na América Latina”²⁶ assumindo a ‘opção preferencial pelos pobres’, que motivou as ações sociais-militantes- religiosas de integrantes de setores da Igreja católica latinoamericana e brasileira.

21 CELAM. *Op. cit.*

22 ARAUJO, Camilo Buss. *A sociedade sem exclusão do Padre Wilson Groh*. Florianópolis: Ed. Insular, 2004, p. 25.

23 *Idem.*

24 SERBIN, Kenneth. *Diálogos na sombra: bispos e militares, torturas e justiça social na ditadura*. Tradução: Carlos Eduardo Lins da Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 242.

25 *Idem.*

26 SERBIN, Kenneth. *Op. cit.*, p. 98.

O professor Tito Lívio, que atuou no colégio como professor de Filosofia, relembra um dos momentos marcantes dessa nova prática educacional, com as turmas de alfabetização que são criadas e atendidas dentro das dependências do Colégio no centro da cidade:

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.²⁷

O fato de permitir o acesso ao tradicional colégio da elite de um público composto por pessoas oriundas das classes empobrecidas de Florianópolis gerou descontentamento das classes médias e elite por colocar no mesmo espaço social pobres e ricos, eliminando a distinção social que proporcionava às famílias que tinham filhos que estudavam no Colégio Coração de Jesus - CCJ.

A lembrança selecionada por este professor enfatiza a mudança de público atendida neste colégio, com a entrada desta diretora. É uma memória de ruptura, que evidencia o conflito que passa a se configurar no interior da unidade educacional e conseqüentemente, na unidade da Congregação religiosa.

Mirian Schlickmann, ex-diretora leiga do Colégio aponta outros elementos de mudança desencadeados por Irmã Flávia enquanto diretora do CCJ:

Na direção da Flávia ela tratou de trabalhar muito as questões de participação, liberdade com responsabilidade, abriu um pouco o Colégio de uma perspectiva de classe econômica social alta de Florianópolis, atendendo a burguesia de Florianópolis, para um espaço que fosse mais popular e mais acessível à população. Esse trabalho teve por base: no âmbito religioso, por se tratar de uma Escola confessional, a Teoria da Organização Humana, os escritos de Medellín, a influência do Vaticano II e, isso eram textos que eram também analisados e refletidos em reunião de professores entendendo uma outra lógica de escola confessional, não voltada à burguesia, mas podendo ser aberta a toda a população.²⁸

Ao falar do CCJ, Schlickmann, nos traz a informação de que os primeiros passos rumos à modificação da atuação religiosa se deram dentro da unidade do Colégio, espaço educacional de grande representatividade social em Florianópolis, que era respeitado e reconhecido não só pela sua tradição católica na educação *esmerada* das filhas de elite política

27 MENEZES Jr., Tito Livio de Bem. *Depoimento concedido a Clarice Bianchezzi, em maio 2005*. Florianópolis - SC. Acervo da autora, p. 01.

28 SCHLICKMANN, Mirian. *Depoimento concedido a Clarice Bianchezzi, maio 2005*. Florianópolis - SC. Acervo da autora, p. 01.

e social de Florianópolis, mas também pelo *status* de ser o tradicional colégio das Irmãs da Divina Providência na capital catarinense.

Temos, novamente, também na fala desta depoente, traços marcantes de memória de mudança, ruptura que, evidenciada, sinaliza o papel que esta unidade escolar passa a desempenhar na prática religiosa da Congregação, influências e referências que teriam contribuído para tal transformação educacional e a adoção de “outra lógica de educação confessional”. O espaço que ora atendia uma única classe social é apontado nestas memórias como um local que se torna mais “acessível à população”. Mas, porque isso é relembrado selecionando tais elementos?

Num tempo de transição de idéias e de métodos, de 1962 e 1974, sucederam-se [na direção do Colégio Coração de Jesus] Irmã Artúris Reckziegel, Irmã Marlise Furini, Irmã Ida (Ana Bertha) Fröhlich e Irmã Flávia Bruxel, a qual, no sexênio de 1968 a 1974, em plena efervescência da “revolução estudantil” e impulsionada pelas fortes idéias novas da época do Concílio e da conferência de Medellín, tornou o colégio “misto” e abriu-o a maior número de alunos carentes, sobretudo em cursos noturnos.²⁹

A memória oficial da Congregação, por sua vez, quando se trata da atuação de Irmã Flávia a frente do referido colégio, destaca que “*tornou o colégio “misto” e abriu-o a maior número de alunos carentes, sobretudo em cursos noturnos*”. O que merece nossa atenção é o destaque de que houve uma maior abertura a alunos “carentes”, sugerindo com isso que era prática anterior do colégio atender alunos “carentes” – seriam esses bolsistas?

Ao focar que durante essa abertura foram os cursos noturnos que tais alunos frequentavam, fazemos duas constatações em relação a essa memória oficializada: 1) alunos “carentes” que não frequentavam a mesma sala de aula que a das classes mais abastadas e 2) oportunidade educacional ofertada pelo colégio. Nenhuma exclui a outra, mas fica evidenciado que a abertura citada esteve cerceada ou pela prática educacional consolidada de longa data em tal colégio ou pela intenção de dirimir enfrentamentos com os pais e alunos que tradicionalmente eram “clientes” deste colégio.

A respeito da líder Flávia, o professor Antenor Napolini declara: “a Flávia era muito corajosa. Destemida, a palavra é essa mesmo”.³⁰ A memória deste professor enfatiza que enquanto diretora da instituição de ensino, a religiosa Flávia protagonizou ações “destemidas” que atendiam também às pessoas dos extratos sociais mais baixos da sociedade

29 KÖRBES, Irmã Madalena. *História da Congregação das Irmãs da Divina Providência*: de 1929 a 2003. Porto Alegre: Calábria, 2004, p. 83.

30 NASPOLINI, Antenor. *Depoimento concedido a Clarice Bianchezzi, em maio 2008*. Florianópolis - SC. Acervo da autora, p. 07.

florianopolitana; está também fazia questão de evidenciar que o Colégio Coração de Jesus estava vivendo outra forma de fazer educação, de vivenciar a vida religiosa, algo que não era somente compreendido e praticado por esta religiosa, mas por um grupo que se destacava por compartilhar estes mesmos princípios.

As atividades conjuntas reuniam as crianças das unidades infantis da periferia aos alunos do tradicional Colégio, como declara a ex-diretora (leiga) Mirian Schlickmann: “mas quando era festividade e tinha atividade conjunta essas crianças do Caieira do Mocotó eram alunos do Coração de Jesus, registrados, matriculados, tudo. Então se fazia comemorações conjuntas.”³¹ Há aqui vestígio da festa e da confraternização como referência de memória e da mudança que foram protagonizadas dentro deste colégio.

A ex-diretora rememora este reencontro entre grupos de alunos oriundos de locais sociais diferenciados demonstrando que esses momentos tinham um objetivo articulado com a proposta educacional agora proposta para este colégio.

Entretanto, esta convivência não foi aceita de forma pacífica pelos pais, pela sociedade local, por parte da hierarquia da Igreja e pelo grupo de religiosas de postura mais arraigada à tradição educacional que anteriormente vinha se desenvolvendo no Colégio Coração de Jesus. Afinal, marcava uma mudança significativa no papel que o colégio desempenhava na educação da elite e, tais projetos, destoavam do cotidiano e tradição desta unidade escolar.

Uma ameaça como aquele pai que me disse: olha por um dia tá, mas não vira moda esse negócio, porque até sarna meu filho vai pegar. (Declaração de um pai por ocasião da reunião com os pais/mães das crianças matriculadas no CCJ/Centro, para informar que as crianças do Projeto Caieira e Mocotó iriam passar um dia no Colégio, usando o parque infantil). Na mesma reunião foi pedido aos pais das crianças do CCJ/Centro que o lanche fosse oferecido pelas crianças do CCJ/Centro, cada uma trazendo de casa o dobro do que trazia todo dia. (...) Uma [coisa] é o colégio nos bairros e vê que nós nunca criamos uma escola no bairro. É uma sala do Coração de Jesus lá no bairro. Então a criança do Caieira o que que ela é? É aluna do Colégio Coração de Jesus. Então, de repente, esses pais se perguntam: do Caieira, uma menina que é aluna do Colégio Coração de Jesus? Isso era uma ameaça para eles.³²

Novamente, professor Napolini reporta-nos a momentos por ele rememorados dos encontros de confraternização entre “as salas do CCJ” do Centro e dos bairros de periferia. Destaca elementos de solidariedade católica e de partilha nos quais as crianças eram incentivadas a praticar nestes encontros, mas também uma memória celebrativa e

31 SCHLICKMANN, Mirian. *Op. cit.*, p. 01.

32 NASPOLINI, Antenor. *Op. cit.*, p. 06.

fundacional, indicando que esses momentos podem dar a dimensão do que foi o trabalho educacional diferenciado desenvolvido por pessoas leigas, como este professor, e religiosas inspiradas pela Teologia da Libertação que congregava os chamados setores “progressistas” da Igreja católica.

Importante destacar que somada a algumas iniciativas adotadas dentro do CCJ - como abertura do colégio à noite para alfabetização de Jovens e Adultos pobres em 1969/70, estudo dos documentos de orientações teológicas e sociais da Igreja católica latino-americana - no ano 1975 ocorreu a eleição para direção geral da Província do Coração de Jesus,³³ o que contribuiu, significativamente, para definição das novas frentes de atuação da Congregação das Irmãs da Divina Providência em Santa Catarina, como por exemplo, as já citadas unidades de educação infantil.

Nesta Assembleia da Congregação das Irmãs da Divina Providência, em 1975, além da eleição, ocorrem modificações nos Estatutos e o Regimento da Província, “tanto pela necessidade de se adaptar a evolução de todos os setores no mundo moderno como para atender necessidades internas”.³⁴

O grupo de religiosas em questão, após desgastantes enfrentamentos, desentendimentos, posturas e compreensões divergentes sobre o papel da religiosa na sociedade da década de 1970, se desligam, aproximadamente sessenta e nove freiras, da Congregação e fundam a Associação de Vida religiosa Fraternidade Esperança, buscando viver os princípios da Teologia da Libertação e os novos referenciais apontados pela Igreja Latino-americana via Conferência de Medellín. Essas mulheres religiosas se mantêm unidas em torno de um novo “Projeto de Vida que para si escreveram: o da *Fraternidade Esperança*”,³⁵ no qual se identificam como prática religiosa.

No uso sereno e livre deste direito fundamental e inviolável de pessoas batizadas, em resposta consciente ao apelo de Deus, as Irmãs que hoje integram a *Fraternidade Esperança*, a um dado momento da história de sua salvação, resolveram *redefinir sua opção por vida consagrada*, à luz dos ensinamentos e dos apelos do Episcopado Latino-americano em Medellín.³⁶

33 Província é o nome que se dá a sede da Congregação das Irmãs da Divina Providência que tem sob sua jurisdição e administração várias casas, hospitais, colégios localizados em diversas cidades (tanto podem ser em um único estado, ou agregar dois ou mais estados).

34 *Revista Pastoral de Conjunto*. Ano II, n. 115, fev. 1975. Arquidiocese de Florianópolis. p. 41.

35 PANINI, Frei Fábio. *Carta redigida a Dom Gregório Warmeling*. Bragança Paulista, 17 de fevereiro de 1980. Arquivo sede da Fraternidade Esperança em Bragança Paulista - SP (grifos no original).

36 *Idem*.

Um projeto construído para e com as comunidades periféricas, excluídas da distribuição de bens materiais e culturais, um projeto que foi decisão coletiva, mas também decisão pessoal ao escolher a opção por uma nova vida religiosa em conjunto, experienciado, vivenciado e assumido por nova identidade religiosa.

Considerações finais

Os dois casos apresentados acima – envolvendo o grupo de umbandistas e o das líderes católicas irmãs da Fraternidade Esperança – revelam a relação intrínseca entre a ação religiosa, a liderança sólida individual e coletiva e a possibilidade de exercer poder, não afinadas com os extratos sociais de elite predominantes. Melhor dizendo, apresentam a possibilidade de fazer frente às concepções excludentes quando estas significam restrição da ação religiosa/espiritual e/ou social e política em seus fundamentos essenciais.

As religiosas umbandistas e católicas revelam, através da memória oral, os bastidores do autoritarismo brasileiro nas épocas em que se ocorreram. Michael Pollak³⁷ afirma que “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.”³⁸ Essas mulheres na então provinciana Florianópolis atuaram como lideranças decisivas para alargar o espaço espiritual e social dos campos religiosos em que estão imersas. Religião, resistência e memória entrecruzam-se no Brasil pela liderança religiosa feminina decisiva e sustentam estratégias de alargamento do campo social das populações colocadas à margem da sociedade civil brasileira.

Referências bibliográficas

AMARAL, Rita de Cassia de Mello Peixoto. Povo-de-santo, povo de festa. Estudo antropológico do estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista. Dissertação de Mestrado, USP: São Paulo, 1992.

37 POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio”. In: *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.

38 *Ibidem*, p. 7.

- BIANCHEZZI, C. & TRAMONTE, C. A. (...) USP, Ano V, n. 7, p. 129-144, 2014
- AMARAL, Rita de Cassia de Mello Peixoto. *Povo-de-santo, povo de festa: estudo antropológico do estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista*. Dissertação de Mestrado, USP: São Paulo, 1992.
- ARAÚJO, Camilo Buss. *A sociedade sem exclusão do Padre Vilson Groh*. Florianópolis: Ed. Insular, 2004.
- BRAGA, Julio. *Repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.
- _____. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- CAMARGO, Candido. *Procópio Ferreira de kardecismo e umbanda: uma interpretação sociológica*. São Paulo: Liv. Pioneira Editora, 1961.
- Capítulo das Irmãs da Divina Providência – encerramento. Revista Pastoral de Conjunto. Ano II, n. 115, fev. 1975. Arquidiocese de Florianópolis.
- CELAM. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio: conclusões de Medellín*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- FERRETTI, Sergio F. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: EDUSP; São Luís: FAPEMA, 1995.
- JORNAL O ESTADO. Florianópolis, 5/5/1971; 19/5/1971; 30/12/1978.
- KÖRBES, Irmã Madalena. *História da Congregação das Irmãs da Divina Providência: de 1929 a 2003*. Porto Alegre: Calábria, 2004.
- LODY, Raul. *Candomblé: religião e resistência cultural*. São Paulo: Ática, 1987.
- MENEZES Jr., Tito Livio de Bem. *Depoimento concedido a Clarice Bianchezzi, em maio 2005*. Florianópolis - SC. Acervo da autora.
- NASPOLINI, Antenor. *Depoimento concedido a Clarice Bianchezzi, em maio 2008*. Florianópolis - SC. Acervo da autora.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- _____. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- PANINI, Frei Fábio. *Carta redigida a Dom Gregório Warmeling*. Bragança Paulista, 17 de fevereiro de 1980. Arquivo sede da Fraternidade Esperança em Bragança Paulista-SP.

R E V I S T A A N G E L U S N O V U S

- POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio”. In: *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.
- SCHLICHTING, Aída Melo. *Catálogo analítico-descritivo dos jornais de Florianópolis (1914-1930)*. Curso de Mestrado em História. Florianópolis: UFSC, 1989.
- SCHLICKMANN, Mirian. *Depoimento concedido a Clarice Bianchezzi, maio 2005*. Florianópolis - SC. Acervo da autora.
- SERBIN, Kenneth. *Diálogos na sombra: bispos e militares, torturas e justiça social na ditadura*. Tradução: Carlos Eduardo Lins da Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SODRÉ, Nelson Werneck. *História da Literatura Brasileira*. São Paulo: DIFEL, 1982.
- TRAMONTE, Cristiana. *O samba conquista passagem: as estratégias e a ação educativa das escolas de samba de Florianópolis*. Florianópolis: Dialogo/NUP-UFSC, 1996.
- _____. *Com a bandeira de Oxalá!:* trajetória, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. Florianópolis: Lunardelli; Itajaí: Editora da UNIVALI, 2001. p. 81.