

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**O CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA E A
CONSTRUÇÃO SÓCIO-CULTURAL DA
CONCEPÇÃO DE MULHER**

DALMI ALVES ALCÂNTARA

GOIÂNIA, 2002.

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**O CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA E A
CONSTRUÇÃO SÓCIO-CULTURAL DA
CONCEPÇÃO DE MULHER**

DALMI ALVES ALCÂNTARA

Dissertação apresentada ao Mestrado em Ciências da Religião, como requisito para a obtenção do Grau de Mestre em Ciências da Religião.

Orientadora:

Prof^a Dr^a Zilda Fernandes Ribeiro

GOIÂNIA, 2002.

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA EM
19 DE DEZEMBRO DE 2002
E APROVADA COM A NOTA _____ (_____)
PELA BANCA EXAMINADORA

1) Dr^a Zilda Fernandes Ribeiro (Presidente) _____

2) Dr. Marcos Silva da Silveira (Membro) _____

3) Dr^a Tânia Navarro Swain (Membro) _____

INSENSIBILIDADE

*Um coração insensível
É digno de compaixão
Não sente, não chora, não escuta.
E desconhece o perdão.
Só machuca, sangra e destrói.
Sempre dono da razão.*

*Um coração insensível
Não declama poesia
Nada entende de magia
É adepto da crueldade.
Suas batidas
Têm o estrondo de um vulcão
Não tem medo da paixão
Não sabe o que é saudade.*

*Um coração insensível
Não faz conta da lua
Cabisbaixo pelas ruas
De mãos dadas com a hipocrisia.
Seus pensamentos
São andorinhas ao vento
Jamais teve sentimentos
Jamais cantou uma melodia.*

*Um coração insensível
Não sabe falar de amor
Nem a beleza da flor
Consegue lhe tocar.
A insensibilidade
É uma muralha, uma armadura,
Uma venda bem escura
Que reprime seu olhar.*

(Ivoneide Alves. Crepúsculo da Solidão, p.45)

DEDICATÓRIA

Às mulheres que, mesmo silenciadas, não se cansam de acreditar e lutar na construção de um mundo mais integrado, humano e justo.

Às (aos) homossexuais, bissexuais, transexuais, (...) que sofrem na pele a dominação e a exclusão por parte das sociedades e religiões sexistas e dualistas.

A todas (os) que encontram na arte e na filosofia, na natureza e na civilização, na sensibilidade e na razão a possibilidade de integração e humanização.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus,

Que apesar de tantas injustiças, maldades e perseguições feitas em seu nome, continua sendo fonte de inspiração, sabedoria e vida.

À Prof^a Dr^a Zilda Fernandes Ribeiro que, com competência e dedicação nas orientações, muito contribuiu no desenvolvimento desta dissertação, em meu crescimento pessoal e intelectual, no decorrer destes dois anos.

A minha mãe, irmãs, namorada, amigas, companheiras de magistério e todas as mulheres que, em suas dores, lutas e conquistas, inspiraram e motivaram a construção deste trabalho tão importante em minha vida pessoal, profissional e acadêmica.

Ao meu pai que, com seu jeito simples e sincero, foi referência em meus estudos e meditações sobre as concepções sócio-culturais de homem.

Aos meus irmãos pelo carinho e espírito de colaboração em minha vida acadêmica.

À Dr^a Carolina Lemos, Dr^a Irene Dias, Dr^a Marlene Moura, Dr^a Ivoni Reimer, Dr. José Ternes e Dr. Marcos Silveira, pelas importantes leituras e reflexões no decorrer do curso.

À Prof^a Maria Cristina Reinato, Coordenadora Geral da CEAD/UCG, pela compreensão e incentivo durante a fase final desta pesquisa.

À Prof^a Maria Noleto pela disponibilidade em ler e revisar esta dissertação.

RESUMO

ALCÂNTARA, Dalmi Alves. *O catecismo da Igreja Católica e a construção sócio-cultural da concepção de mulher*. Goiânia: UCG, 2002.

Esta dissertação é o resultado da pesquisa, em que é apresentado o papel do Catecismo da Igreja Católica na construção sócio-cultural da concepção de mulher. Para traçá-lo, recorreu-se a aportes teóricos da filosofia, da história, da lingüística, mas, principalmente, da antropologia e da sociologia, gerando um embasamento teórico e metodológico interdisciplinar.

Sustenta-se que a construção da concepção sócio-cultural de mulher, no catecismo, se dá pelo processo dialético de construção da realidade (exteriorização, objetivação e interiorização), que reproduz o substrato patriarcal, dualista e hierárquico da cultura e sociedade judaico-cristã ocidental.

Como a cultura consiste na totalidade dos produtos materiais e não-materiais da humanidade, a sociedade e a religião estão entre esses produtos da atividade humana que atingiu o status de realidade objetiva a ponto de dirigir, sancionar, controlar e punir a conduta individual.

Portanto, a construção da concepção sócio-cultural de mulher se dá a partir da interiorização pelos indivíduos de um conjunto de instituições e papéis dotados de realidade objetiva legitimada pela religião, através da sacralização.

Palavras-chave: Cultura, Sociedade, Sócio-cultural, Religião, Igreja Católica, Catecismo da Igreja Católica, Gênero e Mulher.

ABSTRACT

ALCÂNTARA, Dalmi Alves. *O catecismo da Igreja Católica e a construção sócio-cultural da concepção de mulher*. Goiânia: UCG, 2002.

This dissertation is the result of the research, in which is presented the role of the Catechism of the Catholic Church in the social-cultural construction of the conception of woman. To produce it, it was appealed you arrive in port it theoretical of philosophy, of history, of linguistics, but, mainly, of anthropology and sociology, generating a theoretical and methodologic interdisciplinary basement.

The construction of the social-cultural conception of woman, in the catechism, occurs for the dialectic process of construction of the reality (externalization, objectivation and internalization), that reproduces the patriarchal, dualist and hierarchic substratum of the occidental Jewish-Christian culture and society.

As the culture consists on the totality of the material and not-materials products of the humanity, the society and the religion are among these products of the human activity that has reached the status of objective reality guiding, sanctioning, to control and punish the individual behavior.

Therefore, the construction of the social-cultural conception of woman happens because of the internalization for the individuals of a set of institutions and roles endowed with objective reality legitimated for the religion, through the sacralization.

Key-words: Culture, Society, Social-Cultural, Religion, Catholic Church, Catechism of the Catholic Church, Gender and Woman.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I	
1. CONTRIBUIÇÃO DE BERGER PARA A COMPREENSÃO DO PAPEL DO CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA NA CONSTRUÇÃO SÓCIO- CULTURAL DA CONCEPÇÃO DE MULHER	15
1.1. O Processo Dialético de Legitimação.....	18
1.1.1. Exteriorização.....	21
1.1.2. Objetivação.....	24
1.1.3. Interiorização.....	26
1.2. Legitimação: A Religião e a Manutenção da Nomia Social.....	27
1.3. A Religião e a Construção da Concepção de Mulher.....	36
CAPÍTULO II	
2. MULHER EM QUESTÃO NA IGREJA CATÓLICA.....	48
2.1. A Igreja Católica	48
2.1.1. A Identidade e a Fé Católica	51
2.1.2. Teofania: A Revelação	55
2.1.3. A Encarnação	57
2.1.4. A Igreja Católica: O Corpo Místico de Cristo	68
2.1.5. A Instituição e o Laicato	69
2.2. Mulher na Igreja Católica – Abordagem Sócio-Cultural.....	62

2.2.1. O Poder e a Mulher na Sociedade e na Igreja Católica.....	67
2.2.2. Os Papéis Sócio-culturais de Mulher na e para a Igreja Católica	79
2.3. Mulher na Igreja e na Sociedade.....	86
2.3.1. Mulher e a Questão Sócio-Cultural de Gênero	86
2.3.2. Aspectos Históricos do Debate de Gênero	90
CAPÍTULO III	
3. MULHER NO CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA – Uma Leitura Sócio- Cultural sob a Ótica de Berger	96
3.1. O Catecismo – Aspectos Históricos e Redacionais.....	107
3.2. O Catecismo e o Processo Dialético Bergeriano.....	101
3.3. Referências à Mulher no Catecismo.....	103
3.4. Berger e a Concepção Sócio-Cultural de Mulher no Catecismo da Igreja Católica	106
CONSIDERAÇÕES FINAIS	118
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	121
ANEXO	

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo refletir acerca do papel do Catecismo da Igreja Católica - CIC¹ na construção sócio-cultural da concepção de mulher. É uma análise sócio-cultural do catecismo para diagnosticar o papel que o mesmo exerce na construção da concepção de mulher. Ela será desenvolvida a partir da contribuição de Peter Berger e de autoras da tradição feminista sobre a compreensão do papel da religião na construção da cultura e da sociedade.

Ao perguntarmos pelo papel do Catecismo da Igreja Católica na construção sócio-cultural da concepção de mulher, não temos a preocupação em tomar uma postura de neutralidade: é uma leitura masculina da concepção de mulher. Pretendemos visualizar a realidade, contribuir para a emancipação da mulher, para o reconhecimento dos erros histórico-sociais da Igreja Católica², para a evolução do conhecimento e a construção de um universo mais humano e integrado, assim como oferecer mais um recurso para a compreensão e superação da concepção patriarcal, dualista e hierárquica de mulher, predominante na Igreja e na sociedade, hoje.

Estamos partindo da hipótese, portanto, de que o catecismo representa uma postura patriarcal, dualista e hierárquica da Igreja Católica em relação à sociedade, inclusive quanto à construção da concepção sócio-cultural de mulher.

¹ CIC – Abreviação do *Catecismo da Igreja Católica* usada no decorrer deste trabalho.

² Este trabalho restringe-se à análise da Igreja Oficial (institucional), analisa o CIC enquanto espaço de representatividade da participação da Igreja na sociedade de modo geral. Por outro lado, acreditamos que uma

análise de outros setores da Igreja, especialmente do catolicismo popular, pode levar a conclusões bem diferentes ou até mesmo contrárias.

O trabalho será desenvolvido em três capítulos. No primeiro, visualizaremos em Berger o papel da religião na construção da sociedade. Segundo o autor, instância legitimadora e justificadora das instituições e concepções sócio-culturais, através da sacralização. Isto significa que a mesma assume um papel ambíguo em relação às questões relacionadas à mulher, podendo contribuir tanto para a construção e manutenção como para a desestruturação da concepção vigente de mulher, dependendo do tipo de postura que representa. Conforme poderemos verificar, a religião esteve em nível sócio-cultural sacralizando posturas do tipo patriarcal, dualista, hierárquica, excludente e monopolizadora: é o que analisaremos se acontece no Catecismo da Igreja Católica.

Dessa forma, questões como a identificação do homem relacionada à exclusividade nas instâncias hierárquicas, a identificação da mulher marcada pela exclusão destas instâncias, redução da mulher à condição de esposa e mãe. Situações estas, silenciadas no ambiente religioso, se manifestam e podem ser questionadas.

A partir da leitura da contribuição de Berger faremos, no segundo capítulo, a apresentação da situação do debate sobre as questões referentes à mulher na Igreja Católica. Em primeiro lugar, nos ocuparemos em apresentar o perfil teológico e sócio-cultural da Igreja Católica como instituição, em conhecer sua estrutura e formação e em visualizar as formas de relações de seu corpo institucional com os leigos e leigas.

Apresentaremos também um breve relato sobre a forma como se tem tratado a questão da mulher na Igreja Católica: as questões mais relevantes e a concepção de mulher predominante na Igreja. A concepção de homem e de mulher, na Igreja e na sociedade, e seus respectivos papéis sócio-culturais; e ainda, reflexão acerca do debate de gênero em nível teológico, histórico e, principalmente, sócio-cultural.

Para desenvolver estas questões estaremos atentos à diversidade³ que compõe a Igreja. E, diante desta diversidade, delimitaremos nossa análise mais especificamente ao Catecismo da Igreja Católica, texto este que representa a Igreja Oficial, nesta pesquisa; mas, além do catecismo, faremos referência aos documentos “Mulieris Dignitatem” e “Ordinatio Sacerdotalis”, por serem documentos um tanto contemporâneos e que se referem imediatamente à questão da mulher na Igreja. Atentaremos, também, às análises feitas pela teologia feminista e por outras teólogas (os) contemporâneas (os) acerca desses documentos e da situação sócio-cultural, teológica e histórica da mulher na Igreja.

Destacaremos, num primeiro momento, o fato, um tanto comum, de aceitar que a Igreja se manteve “silenciosa” quanto às questões da mulher, em nível interno e de sociedade. Entretanto, verificaremos mais de perto se este corresponde ao posicionamento real da Igreja. O contexto nos faz enxergar que há na Igreja uma situação contrastante entre a realidade sócio-cultural e eclesial, patriarcal, hierárquica e dualista, em que a mulher se encontra frente à perspectiva evangélica da libertação.

Outra questão de destaque, ainda no segundo capítulo, se refere à concepção de homem e de mulher e seus respectivos papéis sócio-culturais, além de visualizarmos o debate de gênero, sua gênese e as principais questões que ele nos coloca.

No terceiro capítulo, nos ocuparemos em conhecer o papel desempenhado pelo Catecismo da Igreja Católica na construção sócio-cultural da concepção de mulher. Em primeiro lugar, apresentaremos um pouco da realidade histórica da construção/redação do próprio catecismo. Em seguida, buscaremos situar o

³ A diversidade a que estamos nos referindo pode ser vista em todos os níveis na Igreja Católica, menos quando se refere às suas verdades teológicas (dogmas). No entanto, inclusive do ponto de vista teológico, há um número

Catecismo da Igreja Católica no processo dialético bergeriano, no intuito de saber se o CIC pode ser considerado a efetivação do processo dialético exposto por Berger (1985/1990), no que se refere à questão da mulher, na Igreja Católica (instituição).

Entraremos também na questão das referências que o CIC faz à mulher, onde verificaremos a quantidade de referências que ele faz à mulher. Mas, também a forma com que o texto se refere à mulher, sua postura, a linguagem, e ao substrato sócio-cultural patriarcal, dualista e hierárquico que acreditamos poder ser visualizado quando ele fala da mulher ou de questões referentes a ela.

Enfim, relacionaremos o processo dialético bergeriano, de compreensão da participação da religião na construção da sociedade, à concepção sócio-cultural exteriorizada e objetivada, de mulher, no Catecismo da Igreja Católica. Estaremos partindo da hipótese de que o que vimos em Berger, quanto ao processo dialético de construção da realidade, pode ser aplicado ao catecismo, uma vez que o mesmo *“apela às capacidades espirituais e morais da pessoa e à sua conversão interior para promover as mudanças”*⁴ e as legitimações sociais, inclusive quando se trata de seu papel na construção sócio-cultural da concepção de mulher.

CAPÍTULO I

1. CONTRIBUIÇÃO DE BERGER PARA A COMPREENSÃO DO PAPEL DO CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA NA CONSTRUÇÃO SÓCIO-CULTURAL DA CONCEPÇÃO DE MULHER

significativo de modos de fazer teologia na Igreja. Esta diversidade pode ser entendida como heterogeneidade sócio-cultural, econômica, política e racial.

⁴ Cf. CIC, 1993, 1888.

A religião é uma realidade presente e atuante⁵ na sociedade - o que nos parece inegável numa leitura bergeriana⁶ do papel da religião na construção da cultura e da sociedade. O poder da religião pode ser notado em nível de importância e amplitude, de forma que sua presença já faz com que determinada sociedade tome novos rumos ou se fortaleça em seus ideais, coletivos ou individuais.

Olhando a história é possível ver os momentos em que a religião foi requisitada ou dispensada em função da necessidade de transformação ou manutenção da sociedade. Exemplo a ser citado é a relação entre a Igreja e o Estado⁷ na própria história do Brasil, desde o período colonial.

⁵ Em Boff (1991, 23) é descrita a importância da religião para a sociedade. Segundo o autor, “as sociedades definem para si os significados mais transcendentais de suas práticas e o destino das pessoas e da história. As religiões trabalham com símbolos poderosos, com arquétipos que possuem grande profundidade e também durabilidade histórica. É pela via da religião que se costuram as rupturas desagregadas e se encontram as pontes que unem um tempo ao outro. (...) Toda cultura elabora também a sua religião que se articula com as demais instâncias, como com o poder (as expressões religiosas dos grupos dominantes, dos grupos subalternos, etc.) e com os regimes de trabalho”.

⁶ A leitura bergeriana a que estamos nos referindo remete a “*O Dossel Sagrado*”, uma das mais significativas obras do autor quanto ao campo religioso e, à obra “*A Construção Social da Realidade*”, escrita em parceria com Luckmann. Esta leitura estaremos explicitando em seguida, neste trabalho.

⁷ Entre os autores que falam da relação entre Igreja e Estado, podemos citar Conblim (2002) e Correa-Pinto (1992).

No período da colonização houve momentos que o estado requisitou a participação da religião para a legitimação e momentos de expulsão⁸ da religião ou de seus representantes, daqueles que não correspondiam aos interesses da “sociedade” naquele momento.

Da mesma forma, a concepção de mulher objetivada na Igreja Católica⁹ também é exemplar. A mulher tem sido objetivada e legitimada na Igreja de acordo com as necessidades da sociedade. Historicamente, a Igreja não precisou de muito esforço para legitimar certa imagem¹⁰ da mulher, pois a postura hierárquica, dualista e patriarcal exteriorizada e objetivada na sociedade ocidental foi legitimada e assumida como a estrutura sócio-cultural do próprio catolicismo institucional.

A Igreja Católica¹¹ tem atuado como justificadora e legitimadora de uma concepção de mulher construída sob a estrutura sócio-cultural existente. Em contrapartida, a sociedade tem requisitado a função e a participação da Igreja em diversos momentos nas suas construções sociais.

Berger, em seus estudos sobre a religião, traça um perfil da relação existente entre a religião¹² e a construção da sociedade¹³, o que pode ser um rico instrumental para o estudo da concepção de mulher na Igreja Católica e, mais especificamente no CIC, como espaço de representação (apresentação) de verdades da Igreja.

Como se relacionam religião e sociedade segundo Berger? Como se dá o processo dialético de construção, legitimação e justificação a que se refere Berger?

⁸ Acerca da relação da Igreja com o estado. De quando a religião é requisitada ou expulsa, no processo de colonização e libertação, na América Latina. Cf. DUSSEL, Enrique D. *Caminhos de Libertação Latino-Americana*. Tomo I e II. São Paulo: Paulinas, 1984.

⁹ Enfatizamos mais uma vez que estamos falando da Igreja Católica enquanto instituição ou da Igreja Oficial, termos que poderão ser usados no decorrer deste trabalho.

¹⁰ O que trabalharemos no decorrer deste trabalho e, mais especificamente no capítulo dois.

¹¹ O ensinamento, a postura oficial da Igreja, do século XIX até João Paulo II, foi abordado por Santiso de forma bem completa no que se refere às questões da mulher. Cf. SANTISO (1993). Outra autora que aborda o tema é Ribeiro (1998a).

¹² Berger não trabalha especificamente com o catolicismo. Ele fala do processo dialético que envolve a religião e a sociedade.

Como a leitura de Berger pode responder à questão colocada neste trabalho – o papel do Catecismo da Igreja Católica na construção sócio-cultural da concepção de mulher? Estas são questões relevantes no desenvolvimento deste trabalho.

É importante começar por ressaltar que a religião e a sociedade são duas grandes instâncias de uma cultura milenar, de cunho hierárquico, dualista, patriarcal e “machista” em suas próprias raízes, o que vem se sustentando ao longo dos anos. À medida que há uma certa identificação e legitimação entre as duas realidades – religião e sociedade - não existem maiores problemas para a continuação da nomia¹⁴ sócio-cultural. Pensamos que aqui já é possível visualizar que religião e sociedade estão sendo vistas como entidades que assumem posições determinantes em uma cultura e, assim, sobre a construção da concepção de mulher.

Analisando sob o ângulo sócio-cultural, é possível perceber a manutenção da cultura, da estrutura da sociedade e da nomia existente, como algo natural. Nesse aspecto não é apenas a sociedade e a religião que exercem determinado tipo de influência na construção da concepção de mulher, mas a cultura ocidental como um todo também permite visualizar uma estrutura fundamentada na imposição, sectarização e exclusão¹⁵.

Olhando a partir da ótica bergeriana, a religião e a sociedade têm responsabilidades comuns na construção e manutenção da concepção de mulher, definida a partir de uma postura que geralmente tem legitimado as idéias dominantes, uma vez que religião e sociedade são partes de uma estrutura mais ampla, que prezam pela nomia nesta e desta estrutura, a que podemos chamar

¹³ A construção social da cultura, da sociedade e do homem é retratada por Berger mais diretamente em: *A Construção Social da Realidade, O Dossel Sagrado e Perspectiva Sociológicas*.

¹⁴ O termo nomia é usado na perspectiva de Berger, como ordem estabelecida, um processo contínuo e atuante.

¹⁵ Quem apresenta a realidade da religião quanto à mulher, gênero e raça em termos históricos é Bidegain (1996), Santiso (1993) e Erickson (1998), além de outras autoras da tradição feminista.

cultura ocidental e desta nomia dependem elas mesmas para se manterem em nomia e os seus próprios organismos sociais ou ainda para permanecerem em existência.

A contribuição da leitura bergeriana permite-nos enxergar uma dialética intrínseca ao processo de construção, manutenção e reconstrução da cultura como um todo, da sociedade em si, e da religião, isto é, a religião e a sociedade constroem e mantêm a cultura que constrói e mantém a religião e a sociedade. E conhecer este processo dialético é importante no desenvolvimento deste trabalho.

1.1. O Processo Dialético de Legitimação

Berger (1985/1990) nos apresenta um processo dialético que envolve a religião e a sociedade, queremos compreender como se dá este processo dialético de legitimação e justificação por parte da religião na construção da sociedade.

Mariz (1997, 99), fazendo uma leitura do papel da religião na sociedade segundo Berger, afirma que a religião ao oferecer à realidade construída socialmente um status sagrado e transcendental, vem sendo através da história o instrumento legitimador mais amplo e efetivo. Mas, por outro lado, a religião desempenha um papel ambíguo de legitimar a ordem social e de integração das experiências marginais. Somente consegue cumprir seu papel de legitimar a realidade porque oculta a origem humana e histórica da ordem social, mas não só, a religião através da integração das experiências marginais ao nomos social também reforça o *status quo*. Portanto, a religião busca explicar e dar sentido às experiências marginais do ser humano atribuindo a elas um status superior, transcendente.

O próprio Berger (1985) nos fala da atividade de construção do mundo como necessidade humana. Esta construção se dá exatamente pelo fato de o homem ao nascer, diferente dos demais animais, não encontrar um mundo pronto para si, ele precisa modelar seu próprio mundo. Mas o homem não só produz um mundo como também produz a si mesmo. Mais precisamente, o homem produz a si mesmo num mundo. Este autor nos ajuda a compreender que a construção do mundo se dá num processo dialético¹⁶ envolvendo o homem¹⁷, a sociedade e a religião. De forma que todos e cada um destes elementos exercem um papel fundamental que nos ajuda a compreender a questão da legitimação sócio-cultural.

Este processo dialético a que Berger está se referindo tem três momentos fundamentais (exteriorização, objetivação e interiorização). Estes momentos, desenvolvidos por Berger (1985), serão descritos a seguir. O primeiro é denominado exteriorização - o momento em que a pessoa dá sua contribuição para a construção da cultura, da sociedade, da religião e, conseqüentemente, da concepção de mulher¹⁸. Para este autor, a pessoa tem em si mesma um desejo de ser sujeito e de construir. Essa construção pode ser objetiva ou subjetiva. A linguagem e a sociedade, por exemplo, segundo Berger (1985, 19-20), são produtos da cultura não-material ou subjetiva. Frisa também que é trabalhando juntos que os homens fabricam instrumentos, inventam línguas, aderem valores, concebem instituições, e assim por diante.

Conforme vimos, no momento de exteriorização a pessoa contribui a seu modo e segundo suas limitações na construção da sociedade.

¹⁶ Berger nos dá uma descrição pormenorizada do que ele chama processo dialético de construção da sociedade, o que veremos a seguir.

¹⁷ Por homem Berger entende a espécie humana ou o ser humano, não deixando de ser coerente com a tradição generalizadora do contexto sócio-cultural vigente.

¹⁸ O autor não entra em questões relacionadas à mulher. Já estamos fazendo leitura da exteriorização relacionando-a a questão da concepção de mulher.

O segundo momento é a objetivação. Esta se dá quando aquilo que a pessoa construiu (exteriorizou) torna-se parte concreta da cultura, é o reconhecimento objetivo e subjetivamente por parte das outras pessoas de uma construção real e concreta, mesmo que subjetiva.

Depois da pessoa ter exteriorizado, ter sua construção reconhecida como parte da cultura, chegamos ao terceiro momento deste processo dialético - a interiorização. A interiorização é a ocasião em que a pessoa vai se construindo ao assumir elementos da própria cultura, é o que podemos chamar também enculturação¹⁹ ou socialização²⁰. A interiorização se dá de muitas formas. Algumas vezes consciente, outras inconscientemente, através de livre iniciativa, sob pressão ou mesmo por medo de receber punições da sociedade.

Em suma, afirma Berger:

O mundo da vida cotidiana não somente é tomado como uma realidade certa pelos seus membros ordinários da sociedade na conduta subjetivamente dotada de sentido que imprimem a suas vidas, mas é um mundo que se origina no pensamento e na ação dos homens comuns, sendo afirmado como real por eles (BERGER, 1990, 36).

Portanto, conforme Berger (1985), é neste processo dialético de exteriorização, objetivação e interiorização que se dá a construção, bem como a legitimação e a justificação da religião por parte da sociedade. Pode-se completar que, após a objetivação, mas como parte da mesma, há a sacralização, transcendentalização ou naturalização, onde determinada realidade recebe uma realidade exterior a si mesma que vai somar-se à própria realidade e que será

¹⁹ O termo enculturação com o sentido a que estamos nos referindo pode ser encontrado em Boff (1991). Segundo o autor, a enculturação quer “expressar o processo mediante o qual os membros de uma determinada cultura assimilam seus valores, seus códigos, seus hábitos e sua compreensão do mundo”. Cf. também os conceitos: Inculturação, Aculturação, Transculturação, Socialização e Civilização. Cf. BOFF, Leonardo. *Nova Evangelização. Perspectiva dos Oprimidos*. 4 ed. Fortaleza: Vozes, 1991.

geralmente mais significativa. Assim, algo humano passa a ser também divino, passa a ser parte da nomia social. É por ter recebido essa realidade exterior, chamada legitimação, que aquela realidade se “eterniza”. Ao fazer parte da “eternidade”, do campo das realidades sagradas de onde não se aceitam muitas mudanças, mesmo que estas realidades estejam sendo prejudiciais às próprias pessoas, porque a mudança para acontecer deve investir-se de um caráter sagrado – uma atitude divina.

No que concerne mais especificamente à construção da concepção sócio-cultural de mulher, a legitimação/justificação é o papel mais significativo desempenhado pela religião na sociedade. Mas a legitimação de quê? Daí anteciparmos, numa leitura do CIC, a legitimação de uma concepção fundamentada na situação binária, hierárquica e patriarcal da sociedade a que a religião não só sacralizou como assumiu para si e passou a propagar como modelo proveniente de uma realidade transcendente.

A compreensão do processo dialético bergeriano é de suma importância neste trabalho, uma vez que é o instrumental básico de leitura da atuação da Igreja aqui usado. Portanto, faremos em seguida, um pouco mais detalhadamente, a descrição de cada um dos momentos do processo dialético.

1.1.1. Exteriorização

A exteriorização, conforme mencionamos anteriormente, é o primeiro momento do processo dialético bergeriano, e se caracteriza acima de tudo por ser o momento em que o indivíduo dá sua contribuição na construção da sociedade. Berger (1985, 16) afirma que a exteriorização é a contínua efusão do ser humano

²⁰ Termo freqüentemente usado por autores da Sociologia: Durkheim, Berger e outros.

sobre o mundo, quer na atividade física quer na atividade mental dos homens. E ressalta que é através da exteriorização que a sociedade se torna um produto humano.

Pelo fato de a exteriorização ser uma contínua efusão do ser humano, ela é uma necessidade antropológica, ou seja, o ser humano não pode ser concebido senão como tal, conforme ressalta Berger:

O ser humano é exteriorizante por essência e desde o início. Esse fato antropológico de raiz com muita probabilidade se funda na constituição biológica do homem. O homo sapiens ocupa uma posição peculiar no reino animal. Essa peculiaridade se manifesta na relação do homem com seu próprio corpo e com o mundo. À diferença dos outros mamíferos superiores, que nascem com um organismo essencialmente completo, o homem é curiosamente "inacabado" ao nascer (BERGER, 1995, 17).

Assim como se pode ver, para Berger a exteriorização é um dos aspectos que diferenciam o homem dos demais animais. O homem não nasce pronto. Existe, conforme explica o autor, um processo de tornar-se homem. Este processo ocorre num tempo em que o infante humano se encontra em interação com o ambiente exterior, e que inclui o mundo físico e o mundo humano da criança.

Para frisar essa distinção que Berger faz quanto ao homem e ao animal, chamamos atenção para o fato de cada animal viver em um ambiente específico de sua espécie, enquanto a estrutura dos instintos do homem no nascimento é insuficientemente especializada e não é dirigida a um ambiente que lhe seja específico. Como escreve o autor (Berger, 1985, 18) não há um mundo do homem como no caso dos animais. O seu mundo deve ser modelado pela própria atividade do homem. Essa postura de criar um mundo é propriamente a exteriorização.

Portanto, é nesse processo que o homem constrói o mundo e, somente em um mundo que ele mesmo produziu é que o homem pode estabelecer-se e realizar sua vida.

Segundo Berger (1985, 19), biologicamente privado de um mundo do homem, o homem constrói um mundo humano. Esse mundo, naturalmente, é a cultura, sua “segunda natureza²¹”. A segunda natureza é por definição produto da exteriorização do homem, isto é, a cultura é definida por ele como a totalidade dos produtos do homem, tanto materiais²² como não-materiais²³.

Como se trata de entender o papel da religião na sociedade, reconhecemos em Berger que a sociedade é parte da cultura não-material.

A sociedade é aquele aspecto desta última (cultura) que estrutura as incessantes relações do homem com os seus semelhantes. Como apenas um elemento da cultura, a sociedade compartilha o caráter desta como produto humano. A sociedade é constituída e mantida por seres humanos em ação. (...) É trabalhando juntos que os homens fabricam instrumentos, inventam línguas, aderem valores, concebem instituições, e assim por diante (BERGER, 1985, 20).

Berger (1985, 21) também chama atenção para o fato de que um dos méritos do conceito de exteriorização, aplicado à sociedade, é obviar-se esta espécie de pensamento estático, hipostasiante, as figurações ilusórias da estrutura social a que freqüentemente se colocam frente aos homens.

Enfim, é importante ressaltar que a sociedade se radica neste primeiro momento do processo dialético bergeriano, na exteriorização do homem, ou seja, a compreensão de que ela é efetivamente um produto da atividade humana, que por sua vez se baseia na própria constituição biológica do homem. Contudo, só é

²¹ Segunda natureza tem um sentido de que é parte essencial e necessária para o ser do homem. Entretanto, é uma realidade bem diferente da natureza, segundo Berger, por ser criação do próprio homem.

²² Exemplos de produtos materiais são relacionados os instrumentos e as instituições.

²³ Entre os produtos não-materiais Berger relaciona a linguagem, a sociedade e os valores. Berger (1990) nos apresenta a compreensão da linguagem e do papel sócio-cultural que ela desempenha.

possível conferir esta aparência da realidade devido ao segundo momento – a objetivação – o que definiremos a seguir.

1.1.2. Objetivação

A exteriorização, conforme vimos, é a contínua efusão do ser humano sobre o mundo. Recordar este aspecto é importante fundamentalmente pelo fato de a objetivação ser, segundo Berger (1985, 16), a conquista por parte dos produtos dessa atividade (física ou mental) de uma realidade que se defronta com os seus produtores originais como facticidade exterior e distinta deles, ou seja, é através da objetivação que a sociedade (e toda a produção) se torna uma realidade *sui generis* e se coloca para o homem.

Conforme o autor afirma um pouco mais adiante, essa transformação dos produtos do homem em um mundo que, não só deriva do homem, como ainda passa a confrontar-se com ele como uma facticidade que lhe é exterior, está presente no conceito de objetivação (Berger, 1985, 22), isto é, o produto do homem se confronta com ele agora como realidade objetiva.

Berger nos apresenta a seguir esta realidade.

Essa objetividade adquirida dos produtos culturais do homem vale tanto para os produtos materiais como para os não-materiais. Ela pode ser prontamente entendida no caso dos primeiros. O homem fabrica um instrumento e com essa ação enriquece a totalidade dos objetos físicos presentes no mundo. Uma vez produzido, o instrumento tem um ser próprio que não pode ser modificado de imediato pelos que se utilizam dele. Na verdade, o instrumento pode até impor a lógica do seu ser

aos que o utilizam, às vezes de um modo que pode não lhes ser lá muito agradável (BERGER, 1985, 22).

É interessante notar que o homem produz instituições, instrumentos e valores que formam o mundo cultural, um mundo de coletividade que vem atuar sobre a própria atuação do homem. Neste mundo cultural coletivo, as formações sociais, a própria sociedade, são experimentadas pelo homem como elementos de um mundo objetivo, externo, subjetivamente opaco e coercitivo. Assim, a sociedade dirige, sanciona, controla e pune a conduta individual. Berger (1985, 24) enfatiza que a sociedade pode chegar a destruir o próprio indivíduo. Afirma também que:

As instituições políticas e legais podem servir de ilustrações óbvias deste fato. É importante, todavia, compreender que a mesma objetividade coercitiva caracteriza a sociedade como um todo e está presente em todas as instituições sociais, inclusive nas instituições que foram fundadas em consenso. (...) Esta coercitividade fundamental da sociedade está não nos mecanismos de controle social, mas sim no seu poder de se constituir e impor como realidade (BERGER, 1985, 25).

A objetividade da sociedade, portanto, se estende a todos os seus elementos constitutivos, uma vez que as instituições, os papéis²⁴ e identidades existem como fenômenos objetivamente reais do mundo social, embora seja produto da atividade humana. A sociedade, portanto, uma realidade objetiva, pode fornecer ao ser humano um mundo para habitar, um mundo que contempla a realidade social e a biografia do próprio indivíduo.

²⁴ Em Navarro-Swain (2000b), pode-se verificar a historicidade e a função dos papéis sexuais objetivados na formação do discurso sobre o corpo, a sexualidade e a divisão hierarquizada dos seres humanos em homens e mulheres.

A objetivação da atividade humana, para Berger (1985), significa que o homem é capaz de objetivar uma parte de si mesmo no espaço de sua própria consciência, defrontando-se consigo mesmo em figuras que são geralmente disponíveis como elementos objetivos do mundo social.

Portanto, para Berger (1985, 28) o mundo das objetivações sociais, produzido pela exteriorização da consciência, enfrenta esta como uma facticidade externa. É apreendido como tal. Mas essa apreensão não pode, por enquanto, ser descrita como interiorização, como tampouco o pode a apreensão da própria natureza. Quanto ao conceito interiorização veremos a seguir.

1.1.3. Interiorização

A exposição feita por Berger do processo dialético supõe três momentos, dentre os quais, a interiorização é o terceiro. No primeiro momento acontece a efusão da realidade, depois esta mesma realidade adquire um status ontológico, no segundo momento, para, enfim, ser reabsorvido pela consciência no mundo objetivado.

Afirma o autor:

A interiorização é a reapropriação dessa mesma realidade por parte dos homens, transformando-a novamente de estruturas do mundo objetivo em estruturas da consciência subjetiva (...). É através da interiorização que o homem é produto da sociedade (BERGER, 1985, 16).

Através da interiorização, a sociedade transmite às novas gerações tudo aquilo que se tem objetivado. Dessa forma uma nova geração aprende a participar das suas tarefas estabelecidas, assim como passa a aceitar os papéis e as

identidades que constituem a estrutura social vigente. O indivíduo se torna alguém que possui os sentidos, os representa e os exprime, um legítimo representante da sociedade.

Ao processo responsável pela interiorização dá-se o nome socialização. Caso a socialização não consiga interiorizar pelo menos os sentidos mais importantes de uma determinada sociedade, torna-se difícil manter esta como empreendimento viável, ou seja, a manutenção da sociedade depende de um eficiente mecanismo de interiorização.

Mas, o que é que Berger chama na realidade de interiorização? Em síntese, o próprio autor responde:

A interiorização implica, portanto, em que a facticidade objetiva do mundo social se torne igualmente uma facticidade subjetiva. As instituições se apresentam ao indivíduo como data do mundo objetivo exterior a ele, mas são agora também data de sua própria consciência. Os programas institucionais estabelecidos pela sociedade são subjetivamente reais como atitudes, motivos e projetos de vida. O indivíduo se apropria da realidade das instituições juntamente com os seus papéis e sua identidade (BERGER, 1985, 30).

Esse, portanto, é o momento em que o indivíduo assume o mundo construído como uma realidade sua e permite ser moldado²⁵ por esse mesmo contexto. Tudo em uma realidade dinâmica, envolvendo os três momentos do processo dialético: exteriorização, objetivação e interiorização. Dos três momentos depende a construção e a manutenção da nomia social.

1.2. Legitimação: A Religião e a Manutenção da Nomia Social

²⁵ O termo moldado não é usado por Berger e deve ser lido com o cuidado de não ver o indivíduo como algo estático. Moldado tem o sentido de ser construído.

A legitimação é o principal meio de atuação da religião na manutenção da nomia sócio-cultural. Entender o que é e como se dá, na compreensão bergeriana possibilita dar outros passos na compreensão do papel que a mulher assume na Igreja e na sociedade.

Mariz (1997, 97) comenta que, na visão de Berger, o social é bastante frágil, pois no momento em que alguém passa a duvidar de suas crenças ou redefine seus conhecimentos, a realidade social vacila. Os mundos socialmente construídos são ameaçados pelas situações marginais²⁶ que levam os indivíduos a questionar os pressupostos de sua realidade cotidiana.

Frente às ameaças de anomia, é fundamental buscar a manutenção do nomos social. Ela se dá através da legitimação, ou seja, do uso do saber socialmente objetivado para explicar e justificar a ordem social.

Ruether (1993) reflete acerca da situação de legitimação por parte da religião e fala da situação incômoda em que a mulher se sente frente a ela. Para a autora, através da linguagem²⁷, de estruturas institucionais e compromissos sociais, as Igrejas continuam a ratificar a mensagem oposta à nova realidade da mulher. E isso gera certo antagonismo de forma que, quanto mais a pessoa se aproxima do pensamento feminista, se torna mais difícil ir à Igreja e conviver pacificamente com esta situação.

Estamos posicionados frente a uma estrutura e uma teologia patriarcal que prevaleceu ao longo da maior parte da história do cristianismo oficial, na maioria das tradições cristãs e que tem barrado rigidamente o ingresso das mulheres nos ministérios e situações de poder. Os argumentos usados para tal exclusão são idênticos aos argumentos da antropologia patriarcal. Nega-se às mulheres a

²⁶ Por situações marginais pode-se compreender: a morte, as doenças e sonhos.

²⁷ Berger apresenta em “*A Construção Social da Realidade*” uma importante descrição da questão da linguagem e seu papel social.

liderança nas Igrejas pelas mesmas razões pelas quais nega-lhes a liderança na sociedade.

Os argumentos, conforme veremos, favoráveis à exclusão das mulheres dos ministérios e dos cargos de liderança são provenientes da instituição e da teologia de chefia masculina e da subordinação feminina. Uma subordinação, embora atribuída ao papel fisiológico da mulher na procriação, também se estende e é legitimada como inferioridade de mente e alma. Isso faz com que as mulheres sejam classificadas como menos capazes do que os homens de autocontrole moral e uso da razão, levando-as a desempenhar um papel passivo e a permanecer em silêncio ou executar as tarefas consideradas inferiores. Portanto, são argumentos fundados na estrutura sócio-cultural dualista.

A estrutura dualista de homem/mulher supõe os binômios alma/corpo, céu/terra, ação/contemplação: deste modo põe-se em correspondência, de um lado, corpo-terra-contemplação com a mulher, que fica vinculada à natureza, ao telúrico e à passividade, e, de outro lado, alma-céu-ação com o homem (varão), que se vincula ao intelectual (racional), ao urânico e a ação da história. (Portanto, “compete” ao varão a tarefa cultural no exterior e a tomada de decisões.) (SANTISO, 1993, 145).

Essa postura de exclusão/inclusão por parte da religião tem sido importante para a sustentação da nomia social, isto é, para a sustentação da ordem estrutural hierárquica, binária e patriarcal e de exclusão das mulheres das questões sociais como realidade natural.

Berger (1985) afirma que este mundo socialmente construído é, acima de tudo, uma ordenação da experiência. Nessa situação uma ordem significativa, ou nomos, é imposta às experiências e sentidos discretos dos indivíduos. E este mundo social construído constitui um nomos tanto objetivo como subjetivamente. Assim, o nomos objetivo é dado no processo de objetivação como tal, onde a linguagem desempenha um papel de suma importância como atividade nomizadora, pela sua

atuação através da imposição de uma diferenciação e de uma estrutura no fluxo ininterrupto da experiência.

O ato nomizante original é dizer que um item é isto e, portanto, não aquilo. Quando esta incorporação original do item numa ordem que inclui outros itens é seguida de designações lingüísticas mais distintas (o item é masculino e não feminino, singular e não plural, substantivo e não verbo, e assim por diante), o ato nomizante visa uma ordem compreensiva de todos os itens que possam se objetivados lingüisticamente, isto é, visa um nomos totalizante (BERGER, 1985, 33).

Pode-se compreender o fato de visualizarmos na cultura, na sociedade e na religião ocidental uma linguagem que representa a mesma estrutura: patriarcal, binária e hierárquica.

Além da linguagem e sem fugir da mesma, no que se refere ao conhecimento objetivamente socializado, Berger (1985) afirma ser em sua maior parte conhecimento pré-teórico, isto é, consiste em esquemas interpretativos, máximas morais e coleções de sabedoria tradicional que o homem da rua freqüentemente compartilha com os teóricos. Em síntese, participar da sociedade é partilhar do seu saber, ou seja, co-habitar o seu nomos.

O nomos objetivo é interiorizado no decurso da socialização. O indivíduo se aproxima dele tornando-o sua própria ordenação subjetiva da experiência. Berger chama atenção para o fato de que viver num mundo social é viver uma vida ordenada e significativa. A sociedade é a guardiã da ordem e do sentido não só objetivamente, nas suas estruturas institucionais, mas também subjetivamente, na sua estruturação da consciência individual.

Berger (1985, 37) ressalta que, para assegurar a nomia, a sociedade desenvolve procedimentos que ajudam seus membros a ficar orientados para a realidade (isto é, a ficar dentro da realidade como é definida “oficialmente”) e a “voltar à realidade” (isto é, voltar das esferas marginais da “irrealidade” ao nomos

socialmente estabelecido). No contexto deste trabalho, podemos afirmar que o Catecismo da Igreja Católica é um desses procedimentos produzidos que representa as orientações da Igreja quanto ao envolvimento de seus líderes e fiéis na realidade em que a mesma está inserida, visando, naturalmente, à manutenção do nomos sócio-cultural.

O papel sócio-cultural marcante da religião pode ser percebido a partir do momento em que o nomos estabelecido atinge a qualidade de ser aceito como expressão de evidência, momento em que há uma fusão do seu sentido com os que são considerados os sentidos fundamentais inerentes ao universo. Nomos e cosmos aparecem como co-extensivos. Nesse sentido, Berger afirma:

Quando o nomos aparece como expressão óbvia da “natureza das coisas”, entendido cosmologicamente ou antropologicamente, dá-se-lhe uma estabilidade que deriva das fontes mais poderosas do que os esforços históricos dos seres humanos. É neste ponto que a religião entra significativamente em nossa discussão (BERGER, 1985, 38).

Berger considera a religião como o empreendimento humano pelo qual se estabelece um nomos sagrado, ou ainda, a religião é a cosmificação feita de maneira sagrada. Por sagrado entende-se aqui uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem, todavia relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência. Essa qualidade pode ser atribuída a objetos materiais e artificiais, a animais, ou a homens, ou às objetivações da cultura humana.

O sagrado é apreendido, em Berger, como algo que salta para fora das rotinas normais do dia-a-dia, como algo extraordinário e potencialmente perigoso, embora seus perigos possam ser domesticados e sua força aproveitada para as necessidades cotidianas. Ainda que o sagrado seja assim compreendido, algo

distinto do homem, ele refere-se ao homem relacionando-se com ele de um modo diferente de como o fazem os outros fenômenos não-humanos. Concluindo, o cosmos postulado pela religião transcende e, ao mesmo tempo, inclui o homem. E tudo o que não salta para fora é profano, ou seja, o contrário do sagrado. Conclui Berger que o cosmo sagrado fornece o supremo escudo do homem contra o terror da anomia.

Achar-se numa relação “correta” com o cosmos sagrado é ser protegido contra o pesadelo das ameaças do caos. Sair dessa “relação correta” é ser abandonado à beira do abismo da incongruência. (...) Todas as construções nômicas destinam-se, como vimos, a afastar esse terror (BERGER, 1985, 40).

A manutenção da nomia é, portanto, um dos princípios ou fundamentos da atividade religiosa na sociedade, pois é a nomia que nos mantém próximos do sagrado e distantes do terror que o caos representa ao ser humano.

O autor nos chama atenção para o fato de a religião ter desempenhado historicamente uma parte estratégica no empreendimento humano da construção do mundo. Ela, segundo Berger (1985), representa o ponto máximo da auto-exteriorização do homem, pela infusão dos seus próprios sentidos sobre a realidade. A religião supõe que a ordem humana seja projetada na totalidade do ser; ela é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo. E consiste basicamente nessa infusão de sentidos a noção de legitimação, trabalhada por Berger.

É através da legitimação que a religião desempenha seu papel na sociedade. A legitimação é o saber socialmente objetivado, que serve para explicar e justificar a ordem social. Daí decorre que, por legitimação, Berger supõe: a) as legitimações pertencem ao domínio das objetivações sociais; b) as legitimações podem, além disso, ser de caráter cognoscitivo e normativo. Não se limitam a dizer às pessoas o

que devem ser; c) a legitimação começa com declarações quanto à “coisa real e genuína”; d) e, por último, as legitimações são, em sua maior parte, de caráter pré-teórico. Desta forma, todo saber socialmente objetivado²⁸ é legitimante.

Berger fala também em legitimações extras. Estas servem para explicar por que a resistência²⁹ não pode ser tolerada e para justificar os meios pelos quais é sufocada.

As legitimações não se restringem ao campo religioso, contudo, o objetivo essencial de qualquer tipo de legitimação é a manutenção da realidade. A religião legitima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas (BERGER, 1985, 45).

Quanto ao processo como se dá a legitimação em si, Berger (1985) dá a receita: a) interprete a ordem institucional de modo a ocultar o mais possível o seu caráter de coisa construída; b) que aquilo que foi formado *ex nihilo* surja como a manifestação de alguma coisa que existiu desde o começo dos tempos, ou ao menos desde o começo do grupo; c) que as pessoas esqueçam que esta ordem foi estabelecida por homens e continua dependendo de seu consentimento; d) que acreditem que, executando os programas institucionais que lhes foram impostos, limitam-se a realizar as mais profundas aspirações do seu ser e a se porem em harmonia com a ordem fundamental do universo; e) e, por último, estabeleçam legitimações religiosas.

As legitimações religiosas são o que basicamente nos interessa conhecer para compreender a construção sócio-cultural da concepção de mulher no âmbito do CIC. Conforme afirmamos e descrevemos anteriormente, a construção da sociedade

²⁸ Daí decorre-se que o *Catecismo da Igreja Católica*, enquanto saber objetivado, desempenha um papel legitimante na sociedade e na Igreja.

²⁹ A questão da resistência, ou a legitimação da força contra a resistência, é algo que pode ser visto claramente diante do contexto histórico da Igreja Católica e das religiões de modo geral. No tocante às questões de gênero é bastante evidente, através da exclusão das mulheres dos ministérios e do silenciamento.

se dá em um processo dialético. Berger (1985, 46) salienta que é às realidades objetivas que a religião legitima: infunde-lhes um status ontológico de validade suprema, situando-as num quadro de referência sagrado e cósmico; concebe a ordem institucional como reflexo direto ou manifestação da estrutura divina do cosmos (estrutura familiar e de poder, autoridade política, papéis sócio-culturais, etc). Tudo que existe "aqui em baixo" tem o seu análogo "lá em cima". Participando da ordem institucional, os homens estarão participando naturalmente do cosmos divino.

A representação dos sentidos humanos se torna mimesis dos mistérios divinos. O relacionamento sexual arremeda a criação do universo. A autoridade paterna arremeda a autoridade dos deuses, a solicitude paternal a solicitude dos deuses. Como as instituições, portanto, os papéis se investem de uma qualidade de imortalidade (BERGER, 1985, 51).

E vai além: coloca tudo o que vai contra a ordem na condição de desordem, do lado do caos. De forma que, segundo Berger, ir contra a ordem da sociedade é sempre arriscar-se a mergulhar na anomia, é aliar-se às forças da escuridão; e negar a realidade socialmente definida é arriscar a precipitar-se na irrealidade, pois o homem depende da estrutura social para viver.

Por outro lado, há situações, como o resultado de catástrofes naturais, guerra ou levantes sociais³⁰, que ameaçam a realidade previamente tomada como óbvia. Nesses casos a legitimação religiosa torna-se imprescindível para a justificação ou para legitimação da força de reação. Mais adiante, Berger chama atenção para o papel das teodicéias nas justificações e, ainda, na explicação das desigualdades de poder e privilégio que prevalecem socialmente.

Afirma Berger:

O mundo sócio-cultural, que é um edifício de significados humanos, é coberto por mistérios tidos por não-humanos. O véu da mistificação colocado pela religião impede essa compreensão. As expressões objetivadas do humano tornam-se símbolos obscuros do divino. E essa alienação tem um poder sobre os homens precisamente porque ela os protege dos terrores da anomia (BERGER, 1985, 103).

Com isso podemos entender que as instituições da sexualidade e do poder, por exemplo, aparecem primeiro como entidades completamente alienadas, que pairam acima da vida social cotidiana, como manifestações de uma “outra” realidade, assim como a representação implícita em cada papel social, segundo Berger (1985), é misteriosamente dotada do poder de representar realidades supra-humanas. Assim, o marido que fielmente canaliza seu desejo no desejo da esposa legal não só representa, nessa ação reiterada, todos os outros maridos fiéis, todos os outros papéis complementares e a instituição do casamento como um todo, mas também a ação prototípica da sexualidade conjugal como os deuses a quiseram e, finalmente, os próprios deuses.

Dessa forma, o autor conclui que:

A religião mistifica e, portanto, fortifica a autonomia ilusória do mundo que o homem produz, ela mistifica e fortifica sua introjeção na consciência individual. Os papéis internalizados levam consigo o poder misterioso que lhes é assinalado por suas legitimações religiosas. A identidade social como um todo pode então ser apreendida pelo indivíduo como algo sagrado, assentado na “natureza das coisas”, criado ou querido pelos deuses. Como tal, perde seu caráter de produto da atividade humana (BERGER, 1985, 103).

A religião, no empreendimento de construção da sociedade e na manutenção da ordem sócio-cultural, leva os homens a viverem no mundo que eles próprios fizeram, como se estivessem fadados a fazê-lo por poderes completamente

³⁰ Entre estes casos de movimentos que ameaçam a ordem está o movimento feminista, pois questiona a estrutura sócio-cultural hierárquica, binária e patriarcal. E nessa circunstância as legitimações religiosas assumem sua

independentes de seus próprios empreendimentos. Através da legitimação religiosa da alienação, aumenta a dependência desses poderes, tanto no nomos coletivo quanto na consciência individual. Enfim, os significados projetados da atividade humana cristalizam-se num gigantesco e misterioso “outro mundo”, que paira sobre o mundo dos homens como uma realidade alheia. O homem já não se encontra em sua própria criatura.

1.3. A Religião e a Construção da Concepção de Mulher

Apresentaremos aqui o debate relacionado aos papéis sócio-culturais agregados à mulher³¹ na religião e na sociedade ocidental, especialmente no âmbito do cristianismo e, mais especificamente, no catolicismo. Esse debate tem ganhado espaço nas últimas décadas³², desenvolvido sob vários enfoques e por uma série de autoras³³. Pode-se destacar a grande quantidade de material que tem sido publicado em diversas áreas no meio acadêmico, além de muitas outras instituições e movimentos sociais. Estaremos apresentando alguns autores e enfoques atuais relacionados à temática.

No âmbito da religião e da sociedade ocidental, os papéis sócio-culturais desempenhados pela mulher estão em grande parte relacionados à cultura judaico-cristã monoteísta masculina. Aí mulher assume, geralmente, a condição de servidora e dependente do homem na Igreja e na sociedade de formação patriarcal.

condição de sustentadora da ordem. Legítima, inclusive, a violência contra esses movimentos.

³¹ A questão relacionada à mulher não pode ser entendida senão a partir da entrada do debate de gênero. Só aí a mulher começa a “ganhar” espaço.

³² Cf. A entrada do debate de gênero, em Alves (1980) e Navarro-Swain (2000a/b). Segundo relatam estas autoras, o espaço para este debate foi colocado nos EUA a partir da década de 50, enquanto no Brasil só veio ganhar espaço na década de 60.

³³ É o caso de Ruether (1993), Correa-Pinto (1992), Santiso (1993), Ribeiro (1998a) e várias outras. Estas trabalham a temática no âmbito da Igreja Católica.

Em nível de América Latina, Santiso apresenta a situação da mulher.

Segundo ela:

A mulher pobre, apesar de seu papel fundamental na economia de auto-suficiência doméstica e da responsabilidade pelos trabalhos do lar, tem habitualmente péssimas condições de saúde pública e de educação: é relegada a plano secundário. Nos meios populares não goza sequer dos direitos mínimos que lhe cabem como ser humano. Fala-se de modos errados de viver “o feminino” na América Latina (SANTISO, 1993, 107).

Santiso (1993) destaca também as condições que ocorrem estas situações da mulher. Em primeiro lugar, enfatiza a submissão e a passividade que são realidades habitualmente aceitas pela mulher pobre da América Latina enquanto “destino da mulher” ou mesmo “vontade de Deus”, que se manifestam como resignação, passividade, aceitação de abusos sexuais, dependência. Enquanto realidades provenientes do destino da mulher ou da vontade de Deus levam as mulheres a se julgarem inferiores, não conhecerem suas possibilidades nem seus valores e, portanto, a não assumir suas responsabilidades. Elas acabam por adotar, inconscientemente, atitudes de menor, temores infantis de serem abandonadas, espancadas, de ficarem desprotegidas, sem apoio. Isto culmina na formação da própria identidade da mulher: *“sente-se inferior, mais fraca, e aceita, com fatalismo, os castigos impostos pelo varão”* (SANTISO, 1993, 107).

Em segundo lugar, a autora nos chama atenção para a questão da realização da mulher. A realização pessoal da mulher fica limitada ao fato praticamente biológico de “ter filhos”. Contudo, a maternidade muitas vezes, é fruto da violência, da promiscuidade ou do álcool. Destaca inclusive que, até em situações desumanas, a maternidade continua sendo fundamental para a autovalorização da mulher.

Segundo Santiso (1993), a situação de violência e dominação doméstica é amplamente conhecida, silenciada e justificada de forma fatalista, enquanto “ordem”³⁴ de coisas culturalmente imutáveis.

Além de Santiso, Ruether (1993) também nos apresenta a situação da mulher na religião e na sociedade. A autora começa por afirmar que o monoteísmo masculino reforça a hierarquia social de domínio patriarcal, através de seu sistema religioso. Deus é modelado de acordo com os interesses da classe dominante patriarcal, e pensa-se que ele se dirige diretamente a classe dos homens, adotando-os como seus filhos.

De acordo com a autora, os homens, na verdade, não são filhos, mas representantes de Deus, os parceiros responsáveis pelo pacto com ele, enquanto as mulheres, como esposas, tornam-se agora simbolicamente reprimidas como a classe servidora dependente. E mais: juntamente com as crianças e os servos, elas representam aqueles que são dominados e possuídos pela classe patriarcal.

Acaba-se por concretizar uma hierarquia de Deus-homem-mulher, onde a mulher se torna secundária em relação a Deus, o que lhe dá uma identidade negativa em relação ao divino, como enfatiza Ruether (1993). Nessa hierarquia o homem é encarado essencialmente como imagem do ego transcendente masculino ou de Deus, enquanto a mulher é vista como imagem da natureza inferior, do material.

Além da condição de servidora, dependente, secundária em relação a Deus, a mulher exerce objetivamente, na Igreja Católica, um papel especialmente preparado para ela, relacionado à realidade familiar, ao parentesco. Essa relação parental

³⁴ A concepção de ordem, a que a autora se refere, equivale à concepção de nomia social, de Berger, conforme vimos, necessária para a legitimação e manutenção da realidade.

serve exatamente para legitimar toda a teologia patriarcal³⁵. Conforme afirma Ruether:

A teologia patriarcal usa a imagem parental para representar Deus com a finalidade de prolongar o infantilismo espiritual como virtude e fazer da autonomia e da asserção da livre vontade um pecado. Exercer o papel de mãe / pai na sociedade patriarcal também torna-se a forma de nos inculturar aos papéis masculinos e femininos estereotípicos. A família torna-se o núcleo e modelo de relações patriarcais na sociedade. Nesta medida, a linguagem parental aplicada a Deus reforça o poder patriarcal ao invés de nos libertar dele (RUETHER, 1993, 64).

A religião e a filosofia³⁶, através da construção do público/privado em ação e constância, são importantes instrumentos que, além de legitimar uma representação social determinada, pela formação da instituição familiar e de suas possíveis conseqüências para os familiares, representa um contexto maior, em que, segundo Ruether (1993), os papéis fisiológicos e sociais femininos são considerados inferiores, perigosos e poluidores em relação à religião e à cultura masculina. Isso, conseqüentemente, reduz o mundo da mãe ao círculo doméstico³⁷ estabelecido que consiste em dar à luz, amamentar, cuidar das crianças pequenas, transformar o cru em cozido, fazer utensílios domésticos, etc.

Neste contexto doméstico, a mulher é levada a assumir uma identidade reducionista e cruel que a impede de perguntar por si mesma como pessoa humana. A mulher tem assumido de alguma forma, conforme salienta Ruether, a condição de assujeitamento:

Menina bonita com quem se brinca e a quem se louva por sua graciosidade; ou a mulher sexy que manipula sua atratividade física; ou a boa esposa que granjeia

³⁵ Cf. NAVARRO-SWAIN (2000a/b). A autora comenta os papéis de mãe e esposa que são atribuídos à mulher na sociedade patriarcal.

³⁶ Não entraremos propriamente nos méritos das questões filosóficas por não ser objeto deste trabalho.

³⁷ Aqui se situa importante discussão das feministas sobre a questão da “apropriação dos corpos” das mulheres.

elogios por ser uma dona-de-casa diligente e servir atenciosamente aos homens (RUETHER, 1993, 155).

Outro aspecto importante, salientado por Ruether (1993, 68), no que tange à inferiorização feminina, é a redução das mulheres ao silêncio. Depois de serem reduzidas ao silêncio discursivo, o monopólio masculino sobre a definição cultural faz delas objetos e não sujeitos dessa definição. O que pode ser visualizado no momento em que os homens definem as esferas masculina e feminina do ponto de vista masculino e hierárquico, restringindo ou eliminando interpretações provenientes do ponto de vista feminino. Quanto ao contexto religioso, a autora faz a seguinte constatação:

Na misoginia clerical, o corpo da mulher é descrito, com violento desgosto, como imagem da decadência. Sua presença física arrasta as almas dos homens para a luxúria carnal e, assim, para a condenação eterna (RUETHER, 1993, 73).

Outro aspecto importante a ser destacado quanto à formação dos papéis sociais femininos, no contexto cristão, se refere à concepção de pecado e virtude. Quanto a isso chamamos atenção para a colocação feita por Ruether, em seu trabalho.

Para as mulheres cristãs, particularmente em tradições mais conservadoras, uma das barreiras mais difíceis à consciência feminista é a identificação do pecado com a raiva e o orgulho e da virtude com a humildade e a abnegação. Embora essa doutrina do pecado e da virtude supostamente seja para “todas as pessoas cristãs”, ela se torna, para as mulheres, uma ideologia que reforça a subjugação e falta de auto-estima femininas. Elas ficam “semelhantes a Cristo” não tendo um eu próprio. Tornam-se as “servas sofredoras” aceitando o abuso e a exploração por parte dos homens (RUETHER, 1993, 155).

É assim que se vai construindo a concepção de mulher no campo religioso. Ela vai sendo relacionada com o mal, o pecado e o carnal³⁸ num complexo binário, hierárquico e patriarcal. E, na abordagem de Ruether (1993, 80), essa formação recebe grande contribuição da racionalidade masculina branca que tem predominado no Ocidente, que está baseada em padrões lineares e dicotomizados de pensamento que dividem a realidade em dualismos: um é bom e o outro é mau, um superior e o outro inferior, um deveria dominar e o outro ser dominado ou suprimido.

Sendo a religião e a sociedade produtos da exteriorização masculina, as mulheres, as crianças e os escravos, segundo Ruether, ocupam a condição de súditos do cabeça patriarcal da família, mais ou menos como a humanidade (Israel) é a esposa de Deus, filho de Deus e escravo de Deus³⁹.

Erickson (1998, 34) faz uma abordagem interessante e atual do papel que a mulher assume na sociedade e da forma como esses papéis são construídos, em uma releitura do papel da religião na vida social, apresentado por Durkheim, relacionando-o com a divisão sexual do trabalho. Para essa autora, o que Durkheim “via” quando examinava a vida social é extremamente importante para uma crítica feminista que compreende a cegueira metodológica daquela época com relação ao gênero.

³⁸ Em *A Invenção do Corpo Feminino ou A Hora e a Vez do Nomadismo Identitário*, Tânia Navarro Swain nos afirma que “a construção e a inferiorização do “ser mulher” aparece como resultado de uma essência atrelada a um corpo deficiente: fêmea, espírito fraco e superficial, moral escorregadia e duvidosa, exigindo vigilância constante e a domesticação de sua tendência para o pecado. Diabolizada desde a legendária Eva, a salvação, entretanto, está a seu alcance por intermédio de seu corpo, de sua fecundidade, da possibilidade de reproduzir o humano e sobretudo o masculino. Assim, em seu lado obscuro, as mulheres carregam o pecado e a fraqueza física e moral; em seu lado luminoso, o dever e a alegria da maternidade na dor e na abnegação, única saída para apagar o “pecado original” (Cf. NAVARRO-SWAIN, 2000b, 52-53).

³⁹ A analogia do cabeça patriarcal (pai) com a imagem de Deus para o povo de Israel, feita por Ruether (1993), retrata bem a condição da mulher no seio da Igreja Católica. Retrata a dimensão do poder (soberano) que o patriarca humano tem sobre seus súditos: mulher, filhos e escravos (empregados).

Depois de fazer uma breve apresentação relacionada ao pensamento de Durkheim, expõe sua compreensão acerca do pensamento desse autor e aquilo que ela mesma acredita sobre o assunto. Segundo ela, em seu trabalho:

Pretende desafiar a afirmação de Durkheim de que o que ele “via” representava uma experiência coletiva, mostrando, em vez disso, que o reconhecimento explícito na sociologia da religião de Durkheim de que o “sagrado” é genericamente masculino e o “profano” é genericamente feminino, traz consigo a interpretação implícita da violência contra as mulheres. Por conseguinte, é possível formular uma hipótese de que o que produziu a “religião” não foi uma experiência coletiva, mas uma experiência masculina (ERICKSON, 1998, 34).

Esta apresentação da autora nos dá a idéia de seu pensamento quanto ao papel da religião na construção de gênero; assim como, nos indica pistas de sua concepção das identidades masculina e feminina.

A autora (Erickson, 1998, 62) enfatiza, a partir da compreensão durkheiminiana e da realidade social da mulher, que neste dualismo estabelecido entre sagrado/profano uma das partes sempre sai sacrificada em nome da outra e em nome da equiparação dos sexos, de forma que a parte sacrificada diz respeito às mulheres, pois são elas que precisam estar preparadas para se tornar mais sociais, mais capazes de viver num mundo masculino.

A compreensão de Erickson (1998), como vimos, se aproxima do pensamento de Ruether (1993). Segundo Ruether, nas tradições sacerdotais, pode-se visualizar a postura dualista e repressora, de forma que a corporalidade feminina polui e macula o sacro. Estas tradições definem a “impureza” das mulheres em termos religiosos, onde elas devem ser mantidas à distância do Sagrado, representação do masculino.

Erickson destaca ainda outro aspecto importante no que concerne à religião, ao poder e à fragmentação das relações humanas, em sua leitura de Durkheim.

A religião gera o poder de fragmentar a rede de relações humanas em “indivíduos” distintos. Este processo então sacraliza certos “indivíduos”. A divisão do trabalho não só reforça esta fragmentação, mas tem o apoio de ritos e rituais religiosos (ERICKSON, 1998, 62).

Entendendo que a religião gera o poder que fragmenta as relações humanas, acreditamos que ela desempenha um papel significativo na construção de concepções fundamentadas no poder e socialmente fragmentadas.

Erickson (1998) nos chama atenção para os dualismos que se formam a partir da concepção de sagrado e profano no que tange à questão da divisão sexual, de forma que a influência desse dualismo foi definitivamente marcante no que se refere à concepção de mulher.

Quando as mulheres voltaram a envolver-se com as artes e a literatura, Durkheim constatou que os homens afastaram-se dessas disciplinas em prol da ciência. O trabalho da mulher e seu papel sexual estão amplamente relacionados com o seu estado inferior e menos desenvolvido, estado este que torna possível o casamento. A diminuição da divisão sexual do trabalho e o fortalecimento da vida psicológica da mulher fariam com que o casamento desaparecesse. (...) A sociologia do casamento de Durkheim insinua que o fortalecimento das mulheres ameaça o estado-nação moderno (ERICKSON, 1998, 64).

Estamos cientes de que a religião tem desempenhado seu papel no que concerne à construção e à manutenção da sociedade, através da legitimação da divisão social do trabalho que a autora vê em Durkheim ou da divisão sexual, segundo sua própria correção. Para ela, as diferenças entre masculinidade e feminilidade são mantidas pelas forças sociais que promovem e sustentam atos de violência. Essas forças criam a identidade social através de processos de sacralização (Erickson, 1998, 57). Ela afirma também que esta é uma relação dialética de complementaridade entre religião e sociedade, que a religião cria a vida

social e suas instituições, e a vida social cria a religião (ERICKSON, 1998, 56). Essa mesma idéia pode ser encontrada em Berger. Segundo ele:

As legitimações religiosas nascem da atividade humana, mas uma vez cristalizadas em complexos de significados e tornam parte de uma tradição religiosa, podem atingir um certo grau de autonomia em relação a essa atividade. De fato, podem em seguida retroagir nas ações de cada dia, transformando estas últimas, por vezes radicalmente (BERGER, 1985, 55).

Berger (1985, 15) nos chama atenção também para esta questão. Para ele, a sociedade é um fenômeno dialético por ser um produto humano, e nada mais que um produto humano que, no entanto, retroage continuamente sobre seu produtor.

A semelhança e a diferença entre Erickson (1998) e Berger (1985) estão na forma como cada um descreve esse processo dialético de construção da sociedade. Para ambos, a legitimação religiosa ocorre pela sacralização da realidade construída e objetivada.

Em Erickson (1998) o processo dialético acontece pela diferenciação entre o sagrado e o profano, em que o profano deve ser anulado para que o sagrado se manifeste. Enquanto em Berger (1985), o processo se dá em três momentos⁴⁰ que ele denomina: exteriorização, objetivação e interiorização, conforme descrevemos anteriormente.

Este é o processo dialético de Berger, que nos permite compreender a construção das identidades e o papel da religião na construção do mundo da cultura, da sociedade e do homem.

Salientamos também que mesmo estando nos referindo ao mundo da cultura, da sociedade e do homem, separadamente, não estamos querendo de forma alguma afirmar que são realidades distintas. Muito pelo contrário: estamos certos de que não é possível distinguir totalmente uma da outra, já que todas fazem parte em

suas construções do mesmo processo dialético, ou seja, uma sempre constitui e é constituída pelas demais.

O método dialético bergeriano dá uma explicação que acreditamos plausível para essas construções. Segundo ele, o homem produz a religião e a sociedade, mas é da mesma forma produzido por elas.

Acreditamos que Berger e Erickson poderão nos ajudar no que concerne à compreensão do papel do Catecismo da Igreja Católica na construção sócio-cultural da concepção de mulher; assim como, Erickson, mais diretamente, nos ajudará na visualização das concepções construídas e sacralizadas.

Além de Berger (1985) e Erickson (1998), outras autoras e autores, especialmente da tradição feminista, nos ajudarão a compreender, na trajetória do pensamento feminista, a questão da concepção de mulher na Igreja Católica. Segundo nossa compreensão, uma questão está intrinsecamente relacionada à outra.

Dentre as autoras a que tivemos acesso, Bidegain (1996), Donna Haraway (1994 e 1995), Erickson (1998), Bicalho (1998 e 2001), Jaggar (1988), Lemos (2001), Gray (1998), Fiorenza (2000), Gebara (1998), Muraro (1970 e 1983), Gonçalves (1998), Ribeiro (1998a/b), Wolf (1992) e tantas outras têm desenvolvido a temática de gênero.

No momento em que abordamos o papel da religião na construção da concepção de mulher, não podemos deixar de considerar a história e a tradição do movimento feminista.

Conforme afirma Gonçalves:

Só muito recentemente temos tido acesso a uma historiografia que nos permite conhecer como era a vida das mulheres ou os seus pontos de vista nas

⁴⁰ Conferir em BERGER, 1995, 16.

sociedades usualmente estudadas sob os paradigmas clássicos. Nesse sentido é possível falar, numa perspectiva ampla, em lutas das mulheres, mas não ainda em feminismo (GONÇALVES, 1998, 44).

Gomáriz (Apud Gonçalves, 1998, 44) fala do momento histórico, das circunstâncias em que aparece o feminismo. Conforme o autor, o feminismo nasceu nos marcos do liberalismo, do Estado moderno, com a formulação das noções de Direitos Universais.

Ribeiro afirma que, com um novo rumo e nova força,

O feminismo introduziu as mulheres na cultura secular, de origem (então) claramente masculina, da razão, da autonomia, do domínio sobre a natureza, rompendo justamente com a tradicional identificação da mulher com a natureza (RIBEIRO, 1998a, 14-15).

Rompe, portanto, com a identificação da mulher com o não-racional, o físico, o particular, o privado. E, ainda, junto a esta nova maneira de pensar o mundo está relacionada uma nova prática. Nesta, não é possível aceitar a idéia de apenas “um absoluto” ou “uma verdade”, pois é a variação nos métodos e objetivos que passa a caracterizar este novo modo de ser e pensar. Ao comentar o posicionamento de Scott quanto ao surgimento do debate acerca das questões relacionadas a gênero, Gonçalves chama atenção para a

Efervescência de discussões epistemológicas deste final de século e de milênio e ao esforço das feministas em encontrar terreno próprio de definição, diante da incapacidade dos paradigmas tradicionais em explicar as desigualdades entre homens e mulheres (GONÇALVES, 1998, 48).

Este novo jeito de ser e pensar que está nascendo não admite dualismos. Por exemplo, a separação da mulher e o homem, do social e o natural, da razão e o corpo, uma vez que está voltado para a pessoa como ser real e total, ou seja,

É preciso estar ciente de que não existe pessoa humana abstrata, isto é, um humano não corporal. O que existe são pessoas humanas encarnadas no corpo, e este corpo surge no mundo mediante uma história que é única, no sentido de ser pessoal (RIBEIRO, 1998a, 21).

E, ainda mais, as mulheres precisam recusar o eu egoísta, modelado com base no individualismo masculino, e sustentar, ao invés dele, o eu comunicativo, que está relacionado com outras pessoas e com o serviço mútuo, conforme salienta Ruether (1993, 158).

Gonçalves (1998) destaca as importantes contribuições de Foucault⁴¹. Segundo ela, Foucault nos ajuda a compreender a construção de uma nova concepção de mulher e gênero. Afirma:

As contribuições de Michel Foucault com sua concepção de poder - afirmando suas conexões com as estruturas sociais, explodindo a idéia de um poder que governa de cima para baixo, mostrando-nos como opera intersticialmente em todas as direções, formando relações de poder (GONÇALVES, 1998, 49).

A novidade que ela retrata no pensamento de Foucault se trata de sua concepção de poder. Ele trata o poder⁴² não sob o ângulo jurídico⁴³ ou econômico⁴⁴,

⁴¹ As contribuições de Foucault para a compreensão da questão de gênero podem ser vistas também em Navarro-Swain (2000a/b).

⁴² Não entraremos no pensamento foucaultiano sobre o poder, uma vez que não estarmos trabalhando especificamente essa questão. Para conhecer acerca da questão do poder em Michel Foucault pode-se consultar três grandes obras deste autor. Cf. *Microfísica do Poder*, *Vigiar e Punir* e *História da Sexualidade I*.

⁴³ Quem compreende o poder por este ângulo, segundo Foucault, são os filósofos iluministas.

⁴⁴ A compreensão do poder do ponto de vista econômico, afirma Foucault, provém de K. Marx e da tradição marxista.

mas como relação, dispersão⁴⁵, o que do ponto de vista sócio-cultural traz grandes alterações na prática e compreensão de Igreja, inclusive no que se refere à questão da mulher na Igreja.

CAPÍTULO II

2. MULHER EM QUESTÃO NA IGREJA CATÓLICA

2.1. A Igreja Católica

Apresentar o perfil sócio-cultural da Igreja Católica como instituição, conhecer sua estrutura e formação e visualizar as formas de relações de seu corpo institucional com os leigos e leigas é o que pretendemos aqui. Nesta perspectiva, são importantes as seguintes questões: O que caracteriza a Igreja Católica? Como se estrutura? Como atua? Como seus documentos oficiais chegam até os leigos e leigas? Qual é a postura da Igreja Católica em relação, especificamente, às questões da mulher?

Em primeiro lugar, nos ocuparemos em apresentar o perfil teológico e sócio-cultural da Igreja. Uma das características da Igreja Católica, detectadas pelo nosso trabalho, diz respeito principalmente ao fato de constatarmos que não há muito consenso no que tange às questões sócio-culturais; verificamos que há pontos de vista bastante divergentes; enquanto do ponto de vista estrutural e do fundamento

⁴⁵ A idéia de poder como dispersão pode ser compreendida quando visualizamos o poder enquanto força, relação, ação, movimento. O poder não é algo que possa ser localizado ou apropriado.

teológico⁴⁶ a Igreja se mantém única em todos os lugares onde se faz presente –

⁴⁶ Sobre a estrutura e a identidade teológica da Igreja Católica: Cf. Paulo VI, *Lumen Gentium*. In: *Compêndio do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1986.

fundada na tradição dos Apóstolos e Profetas⁴⁷.

Alguns estudiosos afirmam que Jesus foi o criador desta Igreja. Foi Ele quem preparou os primeiros administradores e deu-lhes o ensinamento que deveria ser propagado em toda a Terra. Enquanto outros estudiosos afirmam que a fundação da Igreja se remonta aos Apóstolos. Foram eles que, inspirados pelos ensinamentos de Jesus, institucionalizaram seus ensinamentos. Contudo, há uma predominância hoje quanto à compreensão de que a Igreja Católica é uma Igreja Apostólica.

Brantl (1964, 122) afirma que a Igreja nasceu no momento em que o Espírito Santo desceu sobre os Apóstolos, na ocasião de Pentecostes, permitindo-nos entender que os apóstolos, a partir da vivência com Jesus e pela intervenção do Espírito Santo, são os responsáveis pela fundação desta Igreja.

Boff (1994, 239-240) assegura que, segundo a doutrina comum, Cristo fundou a Igreja. Contudo, é preciso ter claro, segundo ele, o modo concreto como Cristo quis e fundou sua Igreja. Pois,

Nem todos os elementos institucionais da Igreja remontam a Jesus. Se repararmos bem, e isso o tem demonstrado a exegese mais séria e exigente, Jesus não pregou a Igreja, mas o Reino de Deus. (...) Na pregação e na realização deste Reino, Cristo introduziu realidades que mais tarde iriam constituir o fundamento da Igreja: a constituição dos Doze (Mc 3, 13-19); a instituição do batismo e da ceia eucarística (BOFF, 1994, 240).

Brantl (1964, 122) reafirma que Cristo fundou uma Igreja, transmitiu seus ensinamentos à sua Igreja e garantiu essa instituição contra o erro⁴⁸. Neste caso o

⁴⁷ Não entraremos em detalhes no que se trata das questões teológicas, uma vez que não é a perspectiva deste trabalho. No entanto, no que se refere a esta questão pode-se consultar às obras: SCHILLEBEECKX (1989), BOFF (1986/1991/1994), CONBLIM (2002), *Lumen Gentium* e outros. Nos deteremos nas questões sócio-culturais.

⁴⁸ A infalibilidade é uma questão muito discutida na Igreja. A discussão se coloca quando por Igreja está se entendendo o papado. O Papa como o representante legítimo e infalível da Igreja na terra. *Lumen Gentium* 25 – ao falar da infalibilidade declara: “Esta infalibilidade, porém, da qual quis o Divino Redentor estivesse sua Igreja dotada ao definir doutrina de fé e moral tem a mesma extensão do depósito da Revelação divina, que deve ser santamente guardado e fielmente exposto. Esta é a infalibilidade de que goza o Romano Pontífice, o chefe do

autor afirma que o nascimento está em Jesus e ainda reforça a origem da autoridade desta mesma Igreja.

As questões relacionadas à autoridade e hierarquia são importantes e, posteriormente, nos ocuparemos delas nesta pesquisa, uma vez que traduzem grandes implicações de cunho sócio-culturais, especialmente no que se refere à mulher.

O Catecismo da Igreja Católica (CIC, 1988, 2⁴⁹) nos permite compreender que havia uma intenção fundante, de continuidade daquele grupo por parte de Jesus quando escolheu os apóstolos e os enviou para anunciar o evangelho e fazer discípulos.

Franca enfatiza o aspecto da Igreja como instituição terrena, afirmando:

A misericórdia de Deus realizou a obra da Redenção; o poder e a sabedoria de Deus perpetuaram-lhe os frutos divinos. Depois da cruz, a Igreja. Depositária fiel da doutrina de Cristo, prolongamento natural de sua missão na terra, a Igreja será o órgão destinado a assegurar a salvação do homem e a imortalizar entre nós a presença do Redentor. Cristo instituiu-a e deu-lhe a forma de sociedade visível, orgânica, hierárquica⁵⁰ (FRANCA, 1952,18).

O autor reafirma posteriormente que a origem da estrutura sócio-cultural da Igreja está em Jesus Cristo. Franca (1952, 99) escreve que Jesus Cristo fundou a sua Igreja como uma grande sociedade. Um pouco à frente Franca (1952,132), remetendo-se ao texto bíblico⁵¹, afirma que quando Jesus diz que todo o poder lhe foi dado no céu e na terra e, que como o Pai o enviou, Ele também envia os seus,

Colégio dos Bispos, em virtude de seu cargo, quando, com ato definitivo, como pastor e mestre supremo de todos os fiéis confirma seus irmãos na fé”.

⁴⁹ As referências feitas ao catecismo seguem à numeração a partir do ano e da numeração própria dos parágrafos do catecismo.

⁵⁰ Fizemos questão de grifar o final do texto onde o autor afirma a instituição da Igreja em Cristo.

⁵¹ Cf. Mt 28, 18-20. Outros textos que se referem à constituição e envio de apóstolos e discípulos por parte de Jesus: Mt 16, 18-19; Lc 9, 1-2; Lc 10,1; Mc 3, 14-15; At 10, 42; Jo 17, 18.

para ir e ensinar a todos os povos. Com este pronunciamento acabava de fundar sua Igreja - sociedade humana, espiritual e visível dos filhos da redenção.

Destacaremos, além do dado fundacionista, outros aspectos fundamentais para compreender a Igreja Católica, sua história e sua fé. Dentre esses aspectos, desenvolveremos as questões relacionadas à identidade e à fé católica.

2.1.1. A Identidade e a Fé Católica

A Igreja Católica é uma instituição milenar, marcada por pensamentos bem diversificados, conforme nos referimos anteriormente. Percebe-se, também, que sua identidade está diretamente relacionada à própria diversidade⁵², à possibilidade de convivência de pensamentos e ações diferentes em praticamente todos os setores da Igreja.

Contudo, essa convivência a que estamos nos referindo não nos parece muito pacífica, mesmo entre os primeiros cristãos. Vejamos, por exemplo, as divergências narradas pelo próprio texto bíblico⁵³ já nas primeiras comunidades. Essa diversidade reflete os pontos de vista de cada um em suas próprias circunstâncias, isto é, transparece a forma como eles viram e ouviram a Jesus.

Na maioria das vezes, essa diversidade tem um custo alto para a própria instituição, para os crentes (leigos e leigas) ou para a sociedade⁵⁴ de modo geral. Para os grupos e membros mais “conservadores”, na Igreja e na Sociedade, essa diversidade é tida na maioria das vezes como problema; algumas vezes e por grupos mais “transformadores” ela é vista exatamente como o de mais rico e

⁵² Quanto à diversidade e divergências estamos mencionando as questões relacionadas a: ministério, hierarquia, Igreja Oficial e alternativas criadas dentro da Igreja. Sobre isto existem trabalhos importantes dos teólogos, como: Schillebeeckx (1989), Conblim (2002), Boff (1986/1994) e outros.

⁵³ Exemplos de textos bíblicos que se referem aos conflitos já na Igreja primitiva (Cf. At 15, 1-2.38).

precioso no interior da própria Igreja. Isto significa, por outro lado, a amplitude e a complexidade do fenômeno da fé que não se deixa captar apenas por uma única percepção, mas por uma multiplicidade.

Quanto à identidade da Igreja Católica, sua origem e o processo de formação, Brandão (1992) destaca a existência oficialmente, na Igreja Católica, de apenas uma possibilidade de se viver a Igreja, participar dela e controlar algumas de suas mediações: é o pertencer a ela, associar-se de algum modo às unidades hierárquicas de produção e distribuição do seu trabalho religioso e afirmar com ênfase, apesar das diferenças, a sua inquestionável vocação unitária. Contudo, ao lado desta Igreja Oficial única, as frentes progressistas procuram abri-la ao povo através de comunidades de base e sistemas comunitários de trabalho agenciado do catolicismo popular.

As relações que se estabelecem entre a Igreja oficial e as formas “alternativas”⁵⁵ de viver o catolicismo não são realidades esporádicas, mas uma marca da identidade desta Igreja, principalmente tratando-se da América Latina, o que posteriormente estaremos chamando de situações internas de conflito. Quanto a esta realidade, Brandão ressalta o que temos afirmado acerca da relação entre Igreja Oficial e outras realidades na Igreja.

O trabalho desenvolvido pelo catolicismo popular e por outros sistemas, conforme escreve Brandão (1992, 32-33), é um trabalho nem sempre legitimado pela própria Igreja, e que está entregue a redes de agentes leigos individualizados, ou aos cuidados de pequenas confrarias de especialistas-devotos. Assim, o autor mostra a realidade de exclusão legitimada na Igreja. É, portanto, nessa condição

⁵⁴ Conforme Berger há um processo dialético em relação à religião e a sociedade. Daí falarmos nas influências de uma instituição sobre a outra.

⁵⁵ Estamos chamando “formas alternativas” a todas as formas diferentes da forma oficial de se viver na Igreja. Formas de se sentirem membros, partes, mesmo não sendo aceitas oficialmente. O termo usado por Brandão para falar destas alternativas é catolicismo popular.

que encontramos as mulheres na Igreja, na condição de leigas e prioritariamente no catolicismo popular.

A mulher, mesmo sendo notavelmente a maioria entre os fiéis na Igreja Católica, não tem reconhecida sua cidadania dentro dela. Conforme se vê no próprio catecismo quando fala das diferenças que o Senhor quis estabelecer entre os membros de seu Corpo (1993, 873), as mulheres sequer são citadas.

Em seguida, na constituição hierárquica da Igreja o CIC⁵⁶ cita as partes que a compõem: o Papa, o Colégio dos Bispos, os Bispos, os Presbíteros e os Diáconos. Além da hierarquia, compõem o corpo da Igreja os leigos. Mas, quem são os leigos na Igreja? Os leigos, segundo o CIC (1993, 897), são todos os cristãos, exceto os membros das Sagradas Ordens ou do estado religioso reconhecido pela Igreja.

O catecismo define a atuação dos leigos na Igreja da seguinte forma:

É específico dos leigos, pela sua própria vocação, procurar o Reino de Deus exercendo funções temporais e ordenando-as segundo Deus (...) A eles, portanto, cabe de maneira especial iluminar e ordenar de tal modo todas as coisas temporais, às quais estão intimamente unidos, que elas continuamente se façam e cresçam segundo Cristo e contribuam para louvor do Criador e Redentor (CIC, 898).

Um pouco mais adiante o catecismo (1993, 903) descreve outras funções que os leigos podem executar caso tenham as qualidades exigidas.

Formam outro grupo específico na Igreja os fiéis do chamado estado religioso. Para o catecismo, são os fiéis, da hierarquia ou não que, pela profissão dos conselhos evangélicos⁵⁷, consagram-se a Deus, no seu modo especial, pertencem à vida e santidade da Igreja, embora não façam parte da estrutura hierárquica.

⁵⁶ Cf. CIC n.871-896. No que se refere aos leigos, aqueles que estão fora da hierarquia, mas que fazem parte da Igreja o texto fala em seguida.

⁵⁷ Os Conselhos Evangélicos ou votos são promessas que os membros de Ordens ou Congregações professam, são eles: Pobreza, Obediência e Castidade.

Dentre as três categorias abordadas, (hierarquia, estado religioso e leigos), a mulher não pode ocupar lugar na hierarquia, instância de poder e decisões, embora possa fazer parte no estado religioso e entre os leigos.

Retomando a situação do leigo na Igreja, destaque para o trabalho de Follmann (1992), ele conseguiu identificar em seus trabalhos, no que se refere à postura dos fiéis no catolicismo, seis características ou um conjunto de identidades católicas com que monta um quadro geral.

As características ou identidades católicas a que Follmann (1992, 166-73) se refere em seu texto são: a) existem aqueles que se identificam com o catolicismo pretendido pelo clero; b) os católicos simplesmente cumpridores formais dos deveres tradicionais da religião, dentro da paróquia; c) os católicos cumpridores formais dos deveres tradicionais da religião que procuram desincumbir-se deles em locais mais convenientes; d) os que apresentam freqüência mais ou menos rara às celebrações litúrgicas; e) aqueles católicos sem nenhuma participação nas celebrações litúrgicas; f) e aqueles que não têm clara referência ao domínio institucional e sacramental. Estes apresentam características próprias, inclusive em alguns casos de participação em outras religiões (afro-brasileiras, por exemplo).

Essas características descrevem a diversidade de formas de participação dos leigos na Igreja. Entretanto, é importante destacar que esta classificação não é reconhecida pela Igreja oficial, pois, conforme destacamos anteriormente, a Igreja oficial reconhece apenas uma forma de participação.

Por outro lado, no que se refere à fé, no contexto da Igreja Católica, destaca-se o fato de a mesma ser tida como uma resposta estritamente pessoal a Deus, como revelador, fruto de discernimento; é formalmente um ato intelectual de adesão a tudo o que Deus revele como verdade, simplesmente porque Deus o revelou, conforme afirmação de Brantl (1964, 133). Desta afirmação concluímos que a fé é

um ato de entrega à autoridade divina seguindo a própria vontade. Afirma também que a autoridade de Deus e a autoridade da Sua Igreja são convicções racionais sobre as quais o homem estabelece o motivo para a sua fé.

Em resumo, Brantl afirma que o raciocínio fundamental do compromisso de fé do católico é claro:

Deus é autoridade suprema, digna de crédito intelectual; Cristo é Deus e, portanto, o sujeito de crédito; Cristo fundou uma Igreja, prometeu a presença do Espírito na Igreja e assegurou a sua infalibilidade; o episcopado, com o Papa à cabeça, é a corporização da autoridade transmitida por Cristo à Sua Igreja catequizante. A Igreja é, portanto, o legítimo e necessário corpo docente para a redenção, santificação e doutrina; é a localização imediata da Revelação divina e é a regra de fé (BRANTL, 1964, 135-6).

Dessa forma, conseqüentemente, fica a cargo da Igreja determinar e definir o que está contido no depósito de fé e na tradição, a sua doutrina. E a transmissão do depósito de fé fica sob os cuidados de pessoas autorizadas pela Igreja.

Algumas verdades⁵⁸ são importantes na crença católica: Morte, Julgamento, Inferno, Céu, Purgatório e Ressurreição do Corpo.

Além dos aspectos citados quanto à identidade e à fé católica, faz-se necessário chamar atenção para o significado da Revelação na e para a Igreja. Isto é o que desenvolveremos na próxima seção deste trabalho.

2.1.2. Teofania: A Revelação

A revelação de Deus é uma das características mais importantes da fé dos fiéis na Igreja Católica, está no fundamento da fé. Brantl (1964, 18) afirma que existem três fases da revelação de Deus aos homens e elas constituem os pilares

centrais da crença católica: a revelação natural de Deus pela razão, a revelação sobrenatural de Deus em Cristo e a revelação na Igreja. A relação entre estas fases da revelação marca a centralidade da experiência de fé na Igreja Católica.

O centro está no fato de que há um Deus que se revela; a natureza e o homem são dois grandes sinais da revelação desse Deus. Segundo Brantl (1964, 19) há uma natureza que se assemelha a Deus, mas que no homem essa semelhança se torna imagem. A Revelação na natureza provém da gratuidade de Deus em dar a razão ao homem, o que possibilita ao mesmo ter acesso a essa verdade.

Assim, a imagem de Deus na Igreja Católica tem duas características que lhes são peculiares. Mesmo sendo um Deus que se revela, Ele é transcendente, isto é, vai além de tudo aquilo que existe e das competências do homem finito de conceituá-lo. Mas, além de ser transcendente, Deus é imanente, ou seja, está presente e justifica a própria natureza.

Enfim, segundo afirmação de Brantl (1964, 34), no pensamento católico Deus é simultaneamente transcendente e imanente. Sua transcendência não pode ser afirmada independentemente de Sua imanência, nem a Sua imanência independentemente de Sua transcendência.

Ressaltamos ainda outras características de Deus sob a ótica da Igreja Católica, a partir da leitura de Brantl (1964): Deus é infinito, onipotente, pessoal, necessário, livre, uno, bom, verdade e beleza. Estes, para o autor, são alguns dos atributos que traduzem a condição da transcendência divina.

⁵⁸ Estas verdades estão relacionadas e explicadas na obra de Brantl cuja leitura fizemos (Cf. BRANTL, 1964, Capítulo IX).

2.1.3. A Encarnação

A encarnação adquire como mistério na fé católica uma importância primordial. Para Brantl (1964, 59) o momento da encarnação, quando “O Verbo se fez Carne e habitou entre nós⁵⁹”, é, para os católicos, um momento supremo, um ponto focal, de onde toda a história humana, desde Adão ao último homem, deriva o seu significado. E mais: a encarnação e os ensinamentos de Cristo revelam o mistério supremo da natureza e vida de Deus – a Santíssima Trindade⁶⁰. Na Trindade a natureza de Deus está inteiramente presente em cada Pessoa, embora cada Uma seja distinta das Outras.

Outra característica notável é a importância de Maria⁶¹ na devoção da Igreja Católica, a qual marcou praticamente todas as épocas; é um fenômeno de destaque na identidade da própria Igreja e em todo o processo de encarnação de Cristo, o filho de Deus. Brantl (1964, 64) ressalta o fato de Maria ser considerada pela Igreja Católica como a nova Eva profetizada no Gênesis. Aquela que destruiria o pecado, do qual a primeira Eva fora instrumento, e restabeleceria o homem através do nascimento do Redentor.

Entretanto, no que se refere à definição do papel da mulher na Igreja, a imagem de Maria tem desempenhado diferentes funções⁶² principalmente relacionadas à maternidade como serviço.

⁵⁹ Aqui o autor se refere ao texto bíblico Jo 1, 14.

⁶⁰ A noção de Deus Trino, isto é, de Trindade faz parte das verdades de fé (dogmas) defendidas pela Igreja Católica. Trindade – é a concepção de um Deus em três pessoas.

⁶¹ Pela imagem de Maria a Igreja tem criado a figura ideal de mulher. O que pode ter contribuído tanto para o fortalecimento e encorajamento da mulher como para a manutenção de uma figura materna, virgem, silenciosa da mulher na sociedade ocidental. A questão da imagem de Maria será trabalhada na ocasião da leitura da concepção de gênero no catecismo.

⁶² Quanto a estas funções (papéis) da mulher na Igreja e sua relação com a imagem de Maria abordaremos mais adiante, entretanto pode-se ver em: BINGEMER, Maria Clara L. *O Lugar da Mulher*. São Paulo: Loyola, 1990.

2.1.4. Igreja Católica: O Corpo Místico de Cristo

Através da imagem da Igreja como o Corpo Místico de Cristo encontram-se resumidos, segundo Brantl (1964, 87), os elementos distintivos da Igreja Católica: a realidade e a necessidade de uma Igreja visível e invisível; o significado da graça; a função da autoridade e da hierarquia; a unidade e a unicidade da Igreja. Nessa concepção de Corpo Místico, Jesus Cristo assume a condição de cabeça – Deus-homem; todos os batizados são considerados os membros desse corpo cuja cabeça é Cristo; e o Espírito Santo é reconhecido como o princípio vital do corpo. O autor resume em seguida que a Igreja, como Corpo Místico de Cristo, é a união; portanto, de muitos com cada um e de todos com Cristo, através da vida em Graça.

Esse Corpo Místico tem uma formação fundamentada em dois aspectos: o invisível e o visível. Brantl (1964, 92) explica que o corpo místico revela um aspecto orgânico e um organizacional; um eterno e um temporal; uma natureza espiritual e uma física, isto é, seu lado divino e seu lado humano.

Conforme vimos, o sentido da Graça como aquela que possibilita a união do Corpo Místico de Cristo, portanto, é o princípio vital da Igreja, é o que possibilita a participação efetiva na vida do próprio Deus. Brantl, no mesmo texto, destaca duas formas de obter a graça: a) pela oração em Cristo; e, b) pelos sete⁶³ sacramentos.

Outra característica da Igreja se refere ao culto. Faz-se necessário citar que, no que se refere a ele, destaca-se o sacrifício da missa como a oração fundamental e central do culto católico. Brantl (1964, 106) escreve que o Sacrifício da Missa é, para os católicos, o mesmo que o Sacrifício da Cruz: a Vítima é a mesma, o Sacerdote é o mesmo; só a maneira é diferente. Mais adiante, este autor chama atenção para o fato de que a missa tem quatro finalidades neste contexto: glorificar a

Deus, expiar o pecado, exprimir mágoa e arrependimento por erros cometidos e fazer pedidos de ordem espiritual e temporal. O sacerdote é aquele que oferece o sacrifício como se falasse em nome de todo o povo (Brantl, 1964, 108). Nesse sentido fala-se ainda que, na Quinta-feira da Paixão, Cristo, o Supremo Sacerdote, pegou o pão, rendeu graças a Deus Pai, proferiu as palavras da Instituição Eucarística⁶⁴, partiu o Pão e deu-O aos apóstolos. Assim foi fundada a estrutura básica da Missa, tal como se pratica na Igreja até os dias de hoje.

Além da missa, outras formas de manifestações de culto⁶⁵ na Igreja Católica são: adoração ao Santíssimo, reza do terço, novenas perpétuas – Nossa Senhora do Perpétuo Socorro.

2.1.5. A Instituição e o Laicato

A Igreja tem suas bases no duplo aspecto - visível e o invisível, ou seja, a instituição, o organismo da Igreja está fundamentado na unidade sobrenatural, onde todos partilham da vida divina e do modo humano como esta vida se exprime na Terra. Isto Brantl nos explica:

Como instituição, a Igreja é a forma humana da vida interior do corpo místico. É uma instituição legal, uma estrutura social que está nitidamente hierarquizada e funcionalizada. Seu chefe visível é o Papa, sucessor de São Pedro como Vigário de Cristo. O Papa não é o sucessor de Cristo, mas Seu Vigário; Cristo é o eterno chefe da Igreja, servindo do Papa como Seu representante visível (BRANTL, 1964, 120).

⁶³ Os sacramentos são sete: Batismo, Confirmação, Eucaristia, Penitência, Unção dos Enfermos, Ordem e Matrimônio.

⁶⁴ Referência ao texto bíblico (I Cor 11, 23-26) que Jesus pronunciou, na quinta-feira santa, em sua última ceia com seus apóstolos.

⁶⁵ Na instituição oficial as formas de culto são mais reduzidas, enquanto que, no catolicismo popular há uma maior diversidade de manifestações do culto.

Conforme acabamos de ver, a Igreja é uma instituição social e cultural com estrutura hierárquica objetivada. O catecismo (1993, 896) explica que “os fiéis devem estar unidos a seu Bispo, como a Igreja a Jesus Cristo, e Jesus Cristo ao Pai”. Na estrutura hierárquica da Igreja não há lugar para a mulher nos cargos de administração, isto é, nas instâncias hierárquicas de poder a mulher não é vista.

Quanto à estrutura funcional da Igreja Católica, Brandão (1992, 46) enfatiza que o catolicismo é a grande Igreja hierárquica e hegemônica, subdividida em Igrejas particulares, suas dioceses, e está pulverizada em uma miríade de Igrejas locais, suas paróquias.

Na estrutura hierárquica dos cargos e funções, o primeiro lugar, conforme afirma Brantl (1964, 121-2), é ocupado pelo Papado sob o argumento de que isso foi estabelecido por Jesus na ordem a Pedro para “apascentar o seu rebanho⁶⁶”. Diante disso, afirma-se que com o Espírito Santo falando através do Vigário de Cristo, não poderia este ensinar erro, daí a condição de infalibilidade nas questões de fé e moral de que goza o papado na Igreja Católica.

Lembramos que a participação de leigos e leigas na Igreja Católica tem uma característica bem peculiar, a partir da leitura do catecismo, conforme mencionamos anteriormente.

Outra contribuição para visualizar a participação dos leigos na Igreja vem de Brandão. Ele nos chama atenção para a forma unitária de participação dos leigos. Segundo esse autor:

No caso católico, existe uma possibilidade de se viver a Igreja, participar dela e controlar algumas de suas mediações: é o pertencer a ela, associar-se de algum modo às unidades hierárquicas de produção e distribuição do seu trabalho religioso e afirmar com ênfase, apesar das diferenças, a sua inquestionável vocação unitária. Mais do que salvação, fora da Igreja não há Igrejas (BRANDÃO, 1992, 32).

⁶⁶ A afirmação de Jesus a Pedro está em: Jo 21,15-17; Mt 16, 17-19.

Com isso, o autor ressalta o fechamento da Igreja em torno de si mesma. É importante destacar que ele está se referindo à Igreja institucional. O próprio autor mostra sinais de frentes de abertura aos leigos (as), além simplesmente de se colocarem sob o poder hierárquico oficial.

Brandão relata que:

Ao lado de uma Igreja oficial única, as frentes progressistas procuram abrir ao povo através de comunidades de base – cujo controle canônico e simbólico permanece em mãos da hierarquia sacerdotal – a outra alternativa de experiência da religião dá-se apenas através de sistemas comunitários de trabalho agenciado do catolicismo popular (BRANDÃO, 1992, 32).

Conforme citamos anteriormente, o próprio Brandão (1992) chama atenção para as formas de participação dos leigos (as) e para o fato de nem sempre seus trabalhos serem legitimados pela instituição. Isto se dá exatamente pelo controle imposto pela instituição aos leigos.

As formas de participação ou de relacionamento entre os leigos e leigas para com a instituição são bastante diversificadas. Brandão explica que:

Os lugares legítimos da prática e da participação na vida religiosa são as instituições de controle eclesial abertas ao laicato: da paróquia tradicional à comunidade de base, de um antigo apostolado da oração, ou de uma mais antiga confraria de Nossa Senhora do Rosário, a um moderno e não contestador grupo de renovação carismática (BRANDÃO, 1992, 33).

Brandão (1992, 47) destaca ainda outras formas de participação dos leigos (as) na Igreja Católica: fala das confrarias e irmandades, provenientes do período colonial, Congregação Mariana, Pia União das Filhas de Maria, Legião de Maria, Apostolado da Oração, Cursilhos de Cristandade, Casais com Cristo, Comunidade Eclesial de Base, Círculos Bíblicos, Grupos de Jovens, Grupos do Evangelho,

Comissão Pastoral da Terra, Conselho Missionário Indigenista; estes últimos, criados pela própria CNBB, são bem característicos do Brasil.

De certa forma, pode-se afirmar que na relação dos leigos (as) com a Igreja Oficial os lugares comunitários e populares de vivência da crença e prática católica oscilam entre a proibição ativa por parte desta (muito freqüente no passado), o desconhecimento intencional, a tolerância consentida e, em certos casos, a aproximação dos lugares comunitários e populares aos grupos litúrgicos e cultos oficiais da Igreja. Tudo isso marca o contexto de diversidade que forma a Igreja Católica.

Frente a uma identidade baseada na diversidade, Brandão (1992, 47) relaciona o papel desempenhado pela Igreja Católica na sociedade com as teorias weberianas⁶⁷ da religião. Afirma o autor que Igreja, seita, agência de serviços e sistema difuso de ação comunitária caracterizam a Igreja no Brasil, sempre e agora, realizando todas as possibilidades weberianas de existência social da religião na sociedade.

2.2. Mulher na Igreja Católica – Abordagem Sócio-Cultural

Apresentaremos aqui um breve relato sobre a forma como se tem tratado a questão da mulher no interior da Igreja Católica, nas últimas décadas. O que foi mais relevante? O que predominou como verdade? Qual é a concepção de mulher que tem prevalecido na Igreja Católica? Podemos falar que a mulher foi preocupação da Igreja? Por que a questão da mulher foi ou não preocupação da Igreja? Para desenvolver estas questões estaremos atentos à diversidade de idéias e práticas que compõe a formação da Igreja, pesquisaremos especialmente em documentos do

pontificado de João Paulo II, mais especificamente no Catecismo da Igreja Católica e no documento *Mulieris Dignitatem*, textos estes que representam a Igreja Oficial, e abordaremos análises feitas por algumas teólogas (os) contemporâneas (os).

Numa primeira abordagem pode-se perceber que é um tanto comum falar que a Igreja se manteve “silenciosa⁶⁸” quanto às questões da mulher. Entretanto, pretendemos verificar mais de perto se isto corresponde ao posicionamento real da Igreja. Estaremos dando destaque à concepção de homem e de mulher e seus respectivos papéis sócio-culturais.

Ultimamente têm-se levantado muitas questões em torno da temática relacionada à mulher e gênero⁶⁹, sobretudo depois da década de 50. Vale destacar que em 1988, época da preparação para a redação do CIC, um período marcado por forte debate acerca das questões relacionadas à emancipação da mulher, a Igreja não abriu perspectivas internas para este debate, apenas reconheceu que, sócio-culturalmente, o cotidiano da mulher tem sofrido significativas mudanças, principalmente no que se refere às questões econômicas e políticas. De certa forma, a Igreja Oficial tem se esquivado em debater questões relacionadas à mulher e gênero.

Schillebeeckx (1989, 322-5) fala em um descontentamento das mulheres quanto à Igreja, o que para ele é uma realidade muito expressiva no interior desta⁷⁰. Ressalta que esse descontentamento não é resultante apenas das experiências negativas das mulheres nas Igrejas organizadas, mas uma acusação plenamente

⁶⁷ Este aspecto da religião como resposta às necessidades da sociedade se enquadra também no pensamento bergeriano. Cf. BERGER, P. *O Dossel Sagrado*. São Paulo: Paulinas, 1985.

⁶⁸ Não concordamos com a aplicação do termo silenciosa para a atuação da Igreja; pois, segundo nossa compreensão a Igreja tem se manifestado em alto tom, através das tomadas de posição, silenciando e ocultando vozes que falam destas e outras questões relacionadas.

⁶⁹ Sobre a abordagem desta temática: Cf. Santiso (1993), Ribeiro (1998a), Ruether (1993), Hust (1999), Harding (1996), Correa-Pinto (1992). Estas autoras apresentam análises em diversos níveis: teologia, história, moral, Ciências, Antropologia, e leva-nos a refletir também sobre o poder e a sexualidade.

consciente. As mulheres acusam o caráter patriarcal, machista da Igreja e dos seus chefes, como também da sociedade.

Por outro lado, Santiso explica que a realidade levou a mulher a uma situação bastante paradoxal - enquanto algumas reagem, outras preferem a inconsciência.

O estado de postergação real em que a mulher tem vivido foi tão bem justificado “pela natureza – e tão universalmente difundido, aceito e interiorizado” inclusive pelas mulheres – que hoje a situação é paradoxal. Muitas mulheres não desejam ter consciência de sua marginalização social e pessoal. Pressentem que o passar da consciência ingênua para a consciência crítica acarreta, inevitavelmente, sofrimento e muitas mulheres rejeita; preferem a inconsciência e a falta de informação à crise de crescimento pessoal (SANTISO, 1993, 31).

Schillebeeckx, após constatar a realidade da mulher e da Igreja e da mulher na Igreja, também nos chama atenção para os fatores ideológicos que estão relacionados à condição dessa na Igreja e na sociedade. Segundo ele:

Não é tanto uma questão de homens que oprimem as mulheres; o problema é a violência estrutural, que recebe além disto uma justificativa ideológica por parte da filosofia e da teologia. O antigo código familiar romano-helenista declarava que as mulheres e os escravos eram propriedade dos homens (do sexo masculino) e que, por este motivo, elas estavam sujeitas a eles e lhes eram inferiores em tudo! O cristianismo, contrariamente à tendência fundamental da primitiva inspiração cristã, adotou este código pagão da casa, introduzindo-o na Igreja e legitimou-o⁷¹ teologicamente (SCHILLEBEECKX, 1989, 323).

Na citação acima, encontramos muitas questões importantes que vêm ao encontro das perspectivas desta pesquisa: a relação entre a Igreja, a cultura romano-helenística e a questão da legitimação daquela sobre esta; as

⁷⁰ A identificação de idéias e interesses comuns relacionados à Igreja e à sociedade aparece de maneira bastante clara nas acusações das mulheres em uma leitura deste texto de Schillebeeckx, o que de certa forma contribui para o fortalecimento da idéias defendidas em nosso trabalho.

⁷¹ A teoria de Berger quanto ao papel legitimador da religião encontra sustentabilidade, como vemos, nas idéias de Schillebeeckx.

características marcantes da identificação da mulher na Igreja católica e na sociedade ocidental: casa, sujeição e inferiorização.

Conforme verificamos aí, o papel da mulher se mantém vinculado à condição sócio-cultural que a mesma tem ocupado na sociedade e na Igreja há mais de dois mil anos: do lar⁷² (mãe e esposa). O próprio Schillebeeckx afirma ser contra esta estrutura que a mulher tem manifestado.

No que se refere às funções sócio-culturais da mulher, Santiso (1993, 63) fala que a Igreja parte da consideração positiva das funções da mulher. Especifica que a função materna não só é valorizada pessoalmente, como socialmente.

A mulher, subjetivamente, sentiu-se considerada através de um “destino biológico”: ou ser esposa ou mãe, ou renunciar a isto por causa do chamado à virgindade. Hoje, momento histórico da sociedade em que a mulher realiza funções intelectuais, culturais, sociais e políticas, que desenvolvem suas capacidades pessoais próprias, há reação negativa da teologia feminista contra este “valor” da mulher ligado à função biológica (SANTISO, 1993, 96).

E, ainda:

No mundo de hoje, de comunicação e informática, de trabalho e ciência, de desenvolvimento e personalização, esta imagem de mulher a “limita” ao doméstico e ao familiar, que é onde se desempenham os “papéis” de esposa e mãe (SANTISO, 1993, 96).

Schillebeeckx (1989, 326) reforça sua análise ao dizer que as mulheres combatem o patriarcado como sistema político-sócio-cultural de domínio, o qual impregna em graus diversos todos os níveis da vida, e que dominou as mulheres, privando-as de voz⁷³.

⁷² Schillebeeckx não usa a terminologia “do lar”. Entretanto, é possível compreender assim, pelo fato de estar se referindo ao código familiar.

⁷³ Esta realidade tem-se transformado nas últimas décadas. Através de duras lutas, a mulher tem conseguido conquistar maior espaço na sociedade e no catolicismo popular; entretanto, esta realidade não nos parece evoluir assim quando se trata da Igreja Oficial.

A essa situação (hierárquica, dualista e patriarcal) em que se encontra a mulher na Igreja e na estrutura sócio-cultural Boff (1986) chama discriminação, a qual, segundo o autor, é proveniente de uma cultura do império da racionalidade, onde se identificou o homem com a racionalidade e a mulher com a irracionalidade, ou a emotividade⁷⁴.

Esta discriminação possui larga tradição dentro do pensamento ocidental e teológico. Santo Agostinho, por exemplo, argumentava: “É de ordem natural entre os homens que as mulheres estejam submetidas aos homens e os filhos aos pais; porque é questão de justiça que a razão mais fraca se submeta a mais forte”. Santo Tomás não pensava outra coisa: “A mulher é por natureza submissa ao homem, porque o homem, por natureza, possui maior discernimento de razão” (BOFF, 1986, 14).

O contexto nos faz enxergar que há na Igreja uma situação contrastante entre a realidade sócio-cultural e eclesial, patriarcal, hierárquica e dualista, em que a mulher se encontra frente à perspectiva evangélica da libertação.

Conforme afirma Schillebeeckx:

O feminismo cristão sente penosamente o dualismo que existe entre a esperança libertadora oferecida pelo evangelho e as estruturas patriarcais opressoras da Igreja hierárquica, que não se harmonizam com tal evangelho (SCHILLEBEECKX, 1989, 326).

Inseridos nesse contexto sócio-cultural e eclesial de legitimação da repressão e da exclusão das mulheres dos poderes decisórios, principalmente, não se poderá falar, em absoluto, de verdadeira libertação das mulheres na Igreja e através da Igreja, segundo Schillebeeckx. Tudo não será mais que discurso “vazio” ou representante das estruturas legitimadas e legitimadoras.

⁷⁴ Santiso apresenta a realidade de dominação da mulher a partir da corporeidade, isto é, da negação de seu corpo e, fala da necessidade de personalizar, humanizar e teologizar o corpo da mulher. Cf. SANTISO, 1993, 34-5.

Boff (1986) resume a relação da religião e da sociedade com as questões referentes à mulher demonstrando que há uma postura ingênua da teologia frente ao debate sobre a mulher, pois a ideologia vigente toma a mulher e o feminino na acepção comum, geralmente no horizonte da compreensão patriarcal que reprime o feminino ou o considera sempre dependente do homem. Contudo, ele afirma que isto não o surpreende, uma vez que, em sua própria concepção, a visão de feminino construída pelo homem será sempre do homem e não da mulher, embora o feminino não seja exclusivo da mulher, mas também realidade do próprio homem.

2.2.1. O Poder e a Mulher na Sociedade e na Igreja Católica

Como se situa a mulher em relação ao poder na sociedade e na Igreja é o que investigaremos neste momento. Trabalharemos de forma que se possa visualizar a situação em que se encontra o ser mulher, mas não só. É necessário entender como a realidade tem sido construída sócio-culturalmente.

Correa-Pinto (1992, 78) fala em um quadro político desfavorável à mulher. Deixa claro que o substrato patriarcal é responsável por esta situação de dicotomia hierarquizante que divide a humanidade em seres humanos que se sentem no direito (natural) de dominar outros e aqueles que naturalmente são dominados. E isso se torna, segundo a autora, uma questão antropológica a ponto de atingir a esfera religiosa. Existe aí um processo de inferiorização da mulher e de supervalorização do homem, formando uma concepção que permite ver como natural a dominação deste e a submissão daquela e, ainda, esta concepção rejeita que o governo do mundo caiba a todos sem exclusão da mulher.

Essa realidade explicitada acima perpassa toda a realidade sócio-cultural do mundo ocidental. O que vai formando uma concepção de feminino relacionada à

afetividade, ao não-racional e a um nível humano de categoria inferior. Rubio (1992, 8) afirma que juízos de valor unilateralmente masculinos permeiam a estruturação e a vivência social do mundo moderno reforçando o patriarcalismo e o androcentrismo do mundo greco-romano e do mundo medieval.

A concepção de mulher, quando se trata de poder, é “reconhecida” numa situação inferior, desconfortável, chegando a ser privada de situações que envolvem economia, política e religião, no que se refere ao âmbito sócio-cultural. De certa forma pode-se resumir assim: ao homem tudo é lícito, enquanto à mulher tudo depende do homem. Essa concepção de humanidade do tipo binária, hierárquica e patriarcal é assumida como parte da cultura cristã.

Ruether (1993, 38) acrescenta que todas as categorias da teologia clássica em suas principais tradições (ortodoxa, católica e protestante) foram distorcidas pelo androcentrismo. Isto tornou o homem imperativo de uma forma de poder que reduz as mulheres à invisibilidade, assim como distorce todos os relacionamentos dualistas de bom/mau, graça/natureza, alma/corpo, Deus/natureza, modelando-os com base numa polarização de masculino e feminino. Rubio ressalta alguns fatores significativos: necessidade de superação da condição em que a mulher se encontra e as exigências advindas com a tomada de posição pela superação por parte da mulher, na sociedade. Afirma:

Na difícil caminhada da mulher para atingir sua real maioridade importa muito que os homens e mulheres não fiquem limitados à revisão das relações mútuas mediatizadas pela sexualidade. Sem dúvida, é de fundamental importância que a mulher possa, de fato, assumir sua vocação de parceira do homem, superando a sua condição de objeto da voluptuosidade deste. Entretanto, este crescimento da mulher como sujeito no encontro pessoa-pessoa da relação sexual é inseparável da exigência de uma nova presença da mulher na sociedade (RUBIO, 1992, 10).

O texto acima relaciona a questão da posição social de poder e a sexualidade quando se trata da formação e manutenção da concepção de mulher na sociedade. Contudo, o autor também ressalta que o pensamento cristão reconheceu sempre que homem e mulher têm o mesmo valor. Mas, por outro lado, o pano de fundo sócio-cultural de cunho patriarcal condicionou fortemente o desenvolvimento da concepção de mulher, determinando a sua situação num plano subalterno em relação ao homem.

Rubio reconhece, portanto, a relação entre religião e sociedade na formação da concepção de mulher. Nesse sentido, afirma que:

A doutrina da criação do homem e da mulher à imagem de Deus, por uma parte, e a pressão condicionante da sociedade estruturada de maneira patriarcal, por outra, explicam a ambigüidade que perpassa toda a tradição cristã a respeito da mulher: equivalência ao homem (tema da imagem) e, simultaneamente, subordinação (perspectiva patriarcal) (RUBIO, 1992, 11).

A saída da mulher desta condição a que está submetida depende em muito dela mesma, entretanto, conforme nos diz Correa-Pinto (1992, 15), a história tem um peso; o patriarcado, como sistema de pensar dualista e hierárquico, autoritário, sexista, cerceia as mulheres. Segundo ela, o pensamento cristão, influenciado pelo judaísmo e pelo helenismo, desenvolveu sobre um pano de fundo patriarcal a sua concepção de mulher. A autora, ao tratar a situação específica do Brasil, resume:

O estatuto da mulher brasileira atual enraíza-se no regime patriarcal brasileiro influenciado pelo patriarcalismo cristão cuja origem remonta à mescla da tradição judaica com a cultura grego-romana" (CORREA-PINTO, 1992, 65).

Em Navarro-Swain (2000a) compreende-se que é a divisão sexuada do mundo que traz à luz a construção dos papéis sociais naturalizados em torno da matriz sexista e dualista. Sendo, portanto, uma divisão binária, a sexualidade é parte

integrante de suas definições, pois as práticas sexuais são os componentes que ancoram os papéis sexuais.

Além da mulher, que tem uma concepção reconhecida, mesmo que distorcida, temos outras pessoas que não estão relacionadas nos dois pólos, que envolvem a questão de gênero na cultura ocidental católica. Dentre estas podemos citar as lésbicas, os gays, os bissexuais, aqueles e aquelas que preferem não “fazer” opção sexual, e outras⁷⁵. Esses, segundo Navarro-Swain (2000a), são engendrados enquanto sexualidades múltiplas anômalas. O que nos chama a atenção é que, em meio a uma diversidade de condições, apenas o homem e a mulher foram objetivados e legitimados, ou seja, reconhecidos oficialmente como gênero, neste contexto.

Uma vez que apenas o homem e a mulher são reconhecidos nesse contexto sócio-cultural enquanto concepções de gênero, as perguntas que nos colocamos no momento são: qual é a concepção de homem e de mulher que é reconhecida? Essas concepções estão relacionadas às estruturas sócio-culturais de poder?

As concepções de que homem e mulher estão investidos, em nosso contexto, refletem a concepção dualista, hierárquica e patriarcal de poder “inerente” à sociedade e à religião, proveniente do continente europeu e imposta pelos processos colonizadores e civilizatórios por que passou esta cultura, inclusive a religião.

Quanto ao poder no interior das Igrejas, pesquisas recentes⁷⁶ confirmam as relações assimétricas entre os gêneros e o predomínio da lógica cultural androcêntrica.

⁷⁵ Deixamos em aberto a possibilidade de reconhecemos outras pessoas que eventualmente não enquadrem nestes grupos a que nos referimos.

⁷⁶ MACHADO & FERNANDES (2000) falam desta realidade e apresentam exemplos a partir do contexto das Igrejas Pentecostais que sugerem algumas mudanças que indicam o crescimento do número de Igrejas fundadas por mulheres e a ampliação do conjunto de denominações com pastorado feminino.

Outro aspecto importante a ser considerado, no que concerne à questão do poder, pode ser visualizado a partir das concepções de mulher e do homem, fundamentadas nas relações dialéticas de legitimação que se estabeleceram historicamente entre a Igreja e o Estado⁷⁷. Nessas relações o poder apresenta as mesmas características: autoritário, dualista, hierárquico, patriarcal, centralizado e centralizador.

Essa concepção de poder presente na cultura ocidental, conforme nos referimos anteriormente, foi determinante para a formação da estrutura política e religiosa no universo eclesial católico. Aconteceu o que, antropologicamente, se denomina aculturação⁷⁸, isto é, a imposição de uma estrutura cultural de poder a outros povos e a desvalorização ou depreciação da manifestação cultural dos mesmos. Esse processo aconteceu de forma auto-legitimadora na religião, não afetando apenas a concepção de mulher, mas toda a estrutura cultural, especialmente os grupos minoritários por não estarem do lado dos detentores do poder.

Conblim (2002) explica que a Igreja Católica tem assumido um papel ambíguo na sociedade. Leva-nos a reconhecer que do ponto de vista teológico, e também sociológico, a Igreja, ao passo que legitima a sociedade, não fala a linguagem dela. Ela coloca a reflexão sobre as questões que se referem à mulher e legitima a sociedade patriarcal. Não fala a linguagem de uma parte da sociedade que busca a transformação, ou seja, mantém a estrutura eclesial e social de forma que não tenha espaço para o rompimento dessa estrutura.

⁷⁷ Quanto à relação dialética entre a Igreja e o Estado tem um importante estudo intitulado “*A Dimensão Política da Mulher*”, de Maria da Conceição Correa-Pinto e outro trabalho que aborda a temática, intitulado “*Um Novo Amanhecer da Igreja?*”, de José Conblim. Cf. CORREA-PINTO (1992) e CONBLIM (2002).

⁷⁸ O sentido do termo aculturação provém também de Boff (1991), citado anteriormente.

Neste aspecto, Conblim expressa a linguagem bergeriana de que a religião legitima a sociedade e cuida para que a mesma não entre em situação de anomia⁷⁹. A religião atua, segundo estes, através da legitimação da ordem, dando-lhe fundamentos sagrados e sacralizando os comportamentos de submissão e integração da ordem. Esse autor afirma que há na Igreja,

O princípio sacerdotal que é força de integração na ordem, tanto na ordem cósmica como na ordem social. Nesta face, a religião legitima a ordem, dando-lhe fundamentos sagrados e sacraliza os comportamentos de submissão e integração na ordem global e de modo geral todas as formas de ordem (CONBLIM, 2002, 67).

Em nível mais geral, completa o autor:

Houve movimentos proféticos, mas estes foram sempre minoritários e a face dominante do cristianismo foi a face de reconciliação com a sociedade estabelecida, supostamente cristã. O que as Igrejas ensinaram foi o mérito da submissão total à cristandade como o único caminho de salvação (CONBLIM, 2002, 68).

Desta forma, a construção dessa estrutura de sociedade (dualista, hierárquica, patriarcal, autoritária, centralizada e centralizadora) tem distanciado homem/mulher e negado quaisquer possibilidades de novas concepções de gênero, de homem e mulher fora da estrutura objetivada e legitimada.

Pretendemos conhecer o que identifica a mulher e o homem no edifício sócio-cultural objetivado e legitimado pela religião. Qual é a concepção de mulher e de homem objetivadas na sociedade ocidental e no catolicismo?

Em primeiro lugar, percebe-se que na sociedade ocidental e no catolicismo, nas partes onde predominam a visão patriarcal e machista, as concepções de

⁷⁹ Conblim não fala em anomia, mas em uma falta de abertura da Igreja para com as questões que possam levar a mudanças nas estruturas eclesiais, a quebra na ordem estabelecida.

homem e mulher têm sido pensadas como dualismo fechado⁸⁰, sendo difícil falar separadamente da mulher ou do homem⁸¹; pois, a mulher encontra-se em oposição, mas diretamente em uma situação de dependência em relação ao homem.

A concepção objetivada de mulher, conforme leitura de grande parte das autoras da tradição feminista⁸², está relacionada à natureza, ao primitivo e ao dependente. A mulher não tem em si as condições de suprir as próprias necessidades, é frágil e precisa de cuidados, estando, portanto, em “paridade” com os animais de estimação, isto é, *“as imagens que as constituem mostram mulheres sedutoras, belas, magras, e sobretudo mães, ou expressando seu desejo de sê-la”*, conforme explicita Navarro-Swain (2000b, 58). Por outro lado, dela depende a realização dos desejos, caprichos e necessidades de seu marido (senhor) a quem deve estar servindo.

No que concerne aos serviços, a mulher está em páreo com os animais de utilidade doméstica - serve pela utilidade e eficácia em cumprir com seu papel, ou o que se espera deles (dela). Como vimos, tem que ser bela e “angelical”, sendo igualada às peças e plantas ornamentais. De preferência que não fale, fale pouco, ou apenas o necessário ao desempenho de seus papéis. Não deve ter ambições, pois cabe ao homem perceber suas necessidades – o que dificilmente faz por não poder desenvolver a sensibilidade.

Segundo as feministas, na concepção objetivada, a mulher não tem inteligência (razão), portanto não deve se meter em estudos, pesquisas ou sequer pequenas invenções domésticas. Barroso (Apud Correa-Pinto, 1982, 73) confirma, ao comentar acerca da justificativa para a baixa percentagem de mulheres no campo

⁸⁰ Na perspectiva feminista a que estamos refletindo aponta hoje para a possibilidade de superação dessa estrutura sócio-cultural dualista, sexista e arbitrária, conforme temos ressaltado no decorrer deste trabalho.

⁸¹ Estas concepções passam a ser pensadas numa nova perspectiva mais aberta e integradora, através das feministas.

científico, que nesta perspectiva a mulher se dá à intuição, o homem à razão e à lógica. Enquanto ela fala, ele pensa.

A mulher é tida como dotada de sensibilidade mais aguçada, o que faz com que caiba a ela a responsabilidade pela procriação e criação das filhas e dos filhos até o início da adolescência, quando devem ser entregues aos cuidados de tutores fora do ambiente doméstico, enquanto as meninas não devem sair do espaço doméstico e merecem cuidados diferenciados para que não se desvirtuem da concepção objetivada de mulher, em formação.

Correa-Pinto (1992, 66) analisa a função reprodutora da mulher que ao mesmo tempo justifica sua existência e é motivo de sua subordinação, porque ela é presa a esses dois primeiros elos (existência e subordinação) da corrente que ata as mulheres, confinando-as à esfera doméstica e afastando-as das funções públicas, anulando ou minimizando seus direitos à propriedade e seus direitos civis, excluindo-as de toda função civil pública, relativizando e até desconhecendo sua participação na economia.

Seguindo esta lógica, do trabalho ou da política, o homem encontra-se em oposição, mas proporcionalmente em posição superior à mulher. Correa-Pinto, em seu trabalho sobre a dimensão política da mulher, sintetiza a situação em que esta se encontra. Segundo ela:

Somos tantas mulheres. Metade da população brasileira, como metade da humanidade. A maioria de nós está, umas mais, outras menos, nessas situações de inferiorização. Ainda hoje. Mas o mal vem de longe (CORREA-PINTO, 1992, 65).

⁸² Citaremos apenas algumas: Alves (1980), Bicalho (1998), Bidegain (1996), Erickson (1998), Gonçalves (1998), Grossi (2000), Harding (1996), Lemos (2001), Ribeiro (1998a).

Como é possível perceber, a autora está se referindo à situação brasileira. Entretanto, esta situação nos parece ser a realidade de muitos outros contextos que envolvem a mulher.

A concepção de homem, segundo algumas das autoras da tradição feminista⁸³, está relacionada ao social, ao evoluído, à superioridade, à capacidade de administrar, manter e distribuir o poder, de governar, e as grandes conquistas estão intrinsecamente relacionadas ao homem. O simples fato de ser homem já lhe dá poder frente à sociedade. Ele tem em si as condições necessárias para suprir suas próprias necessidades e as da mulher, é forte e independente. Correa-Pinto (1992, 65) diz que o pai de família é o varão que deve perenizar-se em sua descendência. E reforça que, a partir daí, é legitimada a sua autoridade e proeminência sobre tudo que se relaciona com ele e os seus, incluídas as mulheres.

Por outro lado, como afirmamos anteriormente, este mesmo homem poderoso se mantém dependente da realização dos seus desejos, caprichos e necessidades por parte da mulher (esposa-amante-empregada). Mas, quando sua mulher não consegue suprir suas necessidades ou foge ao que se espera dela, ele tem sócio-culturalmente “livre acesso⁸⁴” a outra.

Especificamente no que concerne ao trabalho, o homem deve manter uma aparência⁸⁵ de força e ter as condições para desenvolver uma multiplicidade de atividades, de preferência pesadas e que dêem condições econômicas para manter a casa, no que se refere às necessidades básicas, e quando não consegue é merecedor da compreensão e tolerância por parte da mulher. É necessário ao

⁸³ Estamos nos referindo as relacionadas na nota anterior, autoras que remetem a identidade feminina/masculina. Trabalho de destaque quanto à concepção de mulher e de homem na sociedade brasileira é o livro “*A Dimensão Política da Mulher*”, de autoria de Maria Conceição Correia-Pinto.

⁸⁴ Esta situação tem sofrido pequenas alterações nas últimas décadas, especialmente nos grandes centros. Nestes contextos mais específicos as mulheres têm reagido a esta situação de forma a reivindicar seu direito de não aceitar simplesmente a condição do homem, mas buscar também ela sua realização.

⁸⁵ Esta é uma situação que tem gerado um certo mal-estar no homem, segundo constata Boris (2000).

homem, ainda, que seja comunicativo, para se relacionar socialmente, é livre para comunicar-se com todos, indiscriminadamente. Faz parte da concepção objetivada de homem ser ambicioso, sonhador e provedor. Tem poder e inteligência (razão) para desenvolver-se nos estudos, pesquisas ou aventurar-se. A concepção legitimada de homem defende a necessidade sexual de muitas mulheres e a obrigação de ser “machão”⁸⁶.

Entre uma e outra, as concepções de homem e de mulher retratam uma concepção de poder com bases religiosas. Correa-Pinto (1992, 66-67) exemplifica com o caso do patriarcado brasileiro, que tem suas raízes fundadas em princípios lusitanos do tempo da colonização. O que sofreu influências do catolicismo pós-tridentino desde o final do século XIX até a renovação da Igreja com o Concílio Vaticano II.

A religião⁸⁷ se destaca, em primeiro lugar, por atuar como instância legitimadora⁸⁸ como esclarece o processo dialético bergeriano de exteriorização, objetivação e interiorização, ou seja, ao mesmo tempo a religião representa e é o poder sacralizador e legitimador de concepções e papéis de gênero na sociedade ocidental.

No que se trata da legitimação, Correa-Pinto exemplifica através da história da formação do patriarcado brasileiro, a relação entre o Estado Português e o catolicismo.

A coroa recorreu aos simbolismos feudais da “investidura” de autoridade do “senhor” representante de Deus. Em primeira instância, estava o papa, representado pelo rei, por sua vez representado pelos senhores de engenho. O objetivo era

⁸⁶ Cf. BORIS, 2000. *Do Mal-Estar Masculino na Contemporaneidade*. Um texto que fala da condição do homem frente aos desafios do mundo contemporâneo, especialmente quanto às questões referentes à identidade e sexualidade.

⁸⁷ Estamos nos referindo à religião em nível genérico, entretanto entraremos no contexto específico da Igreja Católica.

legitimar a posse das terras descobertas e tomadas dos índios e, sobretudo, fomentar a economia colonial. Mas em todo esse processo um dos componentes culturais que mais se reforçou foi à estrutura mental hierárquica (CORREA-PINTO, 1992, 67).

Exercendo uma função legitimadora, a religião⁸⁹ caminha com a humanidade⁹⁰ para acelerar os passos rumo à libertação, mas também para moderá-los⁹¹: da civilização ocidental (patriarcal, hierárquica e dualista), que afinal se impôs ao mundo, nasceu na Igreja Católica.

A Igreja é a instância mediadora do transcendente para que determinada realidade assuma também a condição de ir além de si mesma. A religião é uma realidade deste mundo – construção humana – que dá possibilidade para que os indivíduos possam ir além da concreticidade dele⁹². A própria religião está relacionada com o humano e o transcendente – é uma realidade exteriorizada, objetivada, sacralizada e sacralizadora.

No momento em que a religião tornou sagrada a realidade sócio-cultural, legitimou os dualismos (sagrado/profano, não-material/material, homem/mulher, bom/ruim, Deus/diabo). Estes dualismos⁹³ são construções que trazem consigo uma concepção hierárquica e binária de poder.

A realidade sagrada, nesta construção, conforme Erickson (1998), passa a ter um status de superioridade em relação à realidade profana; assim como os demais “opostos” citados anteriormente, recebem a mesma conotação. No entanto, quando se distingue o que pode e o que não pode fazer parte da instância sagrada, acrescenta-se outro dado cultural e claramente de poder - a mentalidade patriarcal.

⁸⁸ A religião enquanto instância legitimadora (sacralizadora) pode ser encontrada tanto em Berger (1985) como em Erickson (1998) e Conblim (2002), nas obras citadas anteriormente.

⁸⁹ Aqui estamos nos remetendo especialmente à tradição judaico-cristã-católica.

⁹⁰ Cf. GS 40, DP 155.

⁹¹ Cf. CORREA-PINTO (1992), 74-79.

⁹² Cf. BERGER (1985) e ERICKSON (1998).

⁹³ A estes dualismos estamos chamando concepção binária e dualista de mundo e de poder.

Pode-se perceber portando que a religião é uma instância legitimadora. Sua legitimação se dá através do ato de tornar sagrado, “naturalizar” determinada realidade objetivada, aquela construção sócio-cultural que representa uma concepção de poder, um poder binário, hierárquico e patriarcal. Nesse aspecto notamos uma contribuição marcante da religião na construção das concepções de mulher e de homem.

A influência da religião na sociedade é tão grande que tanto o homem quanto a mulher, assim como outras identidades, criam este universo de poder divino de criação. Chega-se a tratar as realidades sócio-culturalmente criadas como sendo (literalmente) criadas por uma entidade superior, geralmente chamada de Deus-Pai. Desta forma, inclusive o homem e a mulher, com seus respectivos papéis, como se apresentam em nossa cultura, foram pensados e criados por Deus exatamente como são ou pensamos que são. Desconsidera-se a historicidade e a pluralidade de concepções que assumem tanto o homem quanto a mulher, a participação do contexto em que nasceram e foram criados e, ainda, a participação que homem e mulher têm nesse processo dialético de construção a que Berger esclarece.

Como se vê, a religião, em muitos casos, é bastante eficiente em seu papel de naturalizar as ideologias objetivadas, de forma que venham a fazer com que o ser humano veja na ação humana a ação divina, ou seja, Deus “está” legitimando no momento exato da criação ou até mesmo antes - pela legitimação dos papéis sociais - legitima os seus intermediários no processo criador. Assim, espera-se que o homem e a mulher desempenhem exatamente os papéis sociais que têm sido legitimados culturalmente. Qualquer ação diferente da esperada tanto pode ser legitimada quanto punida. A punição geralmente acontece em casos de atitudes novas, inesperadas ou ilícitas.

Diante de novas situações, a religião atua como legitimadora do julgamento, da punição, do perdão ou da consagração. Nas novas construções sócio-culturais a religião se faz presente para abençoar, tornar realidade nova (divina) a nova edificação. Nesse sentido, a religião esteve sempre, implícita ou explicitamente, julgando (aprovando ou punindo) as ações e criações humanas, inclusive a própria religião, como instituição ou não-instituição.

A Igreja Católica, conforme temos confirmado, reflete, reproduz e legitima com certo grau de eficiência a concepção binária, hierárquica e patriarcal de poder e de gênero construída sócio-culturalmente no universo ocidental judaico-cristão. Ela insiste em colocar e reconhecer a mulher na condição de “outro” em sua estrutura de poder. E, na mesma condição da mulher na Igreja, encontram-se os travestis⁹⁴, as lésbicas, os transexuais, as drags e os bissexuais. Estes não são reconhecidos como parte da estrutura canonizada (legitimada) da Igreja e da sociedade.

Visualizar uma nova concepção de poder, reconhecer novas concepções de gênero e desmascarar a estrutura sócio-cultural vigente, são elementos fundamentais para se construir uma nova ordem e obter seu reconhecimento ou legitimação. Todavia, enquanto permanecer o modelo atual de estrutura que sustenta e legitima a hierarquia, o dualismo, o patriarcalismo e o silêncio, certamente não veremos mudanças significativas.

2.2.2. Os Papéis Sócio-culturais de Mulher na e para a Igreja Católica

Os papéis da mulher, construídos sócio-culturalmente e fortemente presentes na Igreja Católica, é o que se busca apresentar nesta parte do trabalho. Para tal,

⁹⁴ Segundo Navarro-Swain, estes estão no domínio do “abjeto”, do espaço marginal ao “verdadeiro sexo” binário. Ela afirma que “outras identidades (além do binário) florescem nesses espaços: a “verdadeira lésbica”, o “verdadeiro travesti”, transexual, drags e outros. Todos girando em torno da sexualidade e do sexo,

pesquisaremos esses papéis especialmente na literatura produzida pelas teólogas e/ou pensadoras do movimento feminista.

No âmbito da Igreja Católica, os papéis sociais desempenhados pela mulher são provenientes da cultura judaico-cristã monoteísta masculina, onde, em princípio, a mulher assume a condição de servidora e dependente do homem, na Igreja e na sociedade de cultura patriarcal.

Ruether (1993) comenta que o monoteísmo masculino reforça a hierarquia social do domínio patriarcal, através de seu sistema religioso. Deus é modelado de acordo com a classe dominante patriarcal, e pensa-se que ele se dirige diretamente a essa classe de homens, adotando-os como seus filhos. Eles, na verdade, são seus representantes, os parceiros responsáveis pelo pacto com ele. As mulheres, como esposas, tornam-se agora simbolicamente reprimidas como a classe servidora e dependente. Elas juntamente com as crianças e os servos, representam aqueles que são dominados e possuídos pela classe patriarcal. E ainda, como afirma Santiso:

Fala-se da mulher do “eterno feminino”, cuja designação, por si só, indica que se ignoram os efeitos condicionantes da cultura ou do social. “A mulher”, como guardiã do lar, é posta em lugar eminente. Em nome da complementaridade (“iguais mas diferentes”), chega-se a justificar muitas vezes a idéia: “diferentes, logo, desiguais”. Com efeito, as características do feminino são extraídas da linguagem “corporal” (centralizada na sexualidade e na maternidade), ao passo que as características do masculino decorrem do mental associado à racionalidade, à agressividade, à competitividade. (...) A estrutura dualista de homem/mulher supõe os binômios alma/corpo, céu/terra, ação/contemplação (SANTISO, 1993, 143-5).

Nessa estrutura naturalizada, acaba-se por concretizar, como afirma Ruether (1993), uma hierarquia de Deus-homem-mulher, onde a mulher se torna secundária em relação a Deus, o que lhe dá uma identidade negativa em relação ao divino. Nessa hierarquia o homem é visto essencialmente como imagem do ego

transcendente masculino ou de Deus, enquanto a mulher é vista como imagem da natureza inferior, material.

Na efetivação dos papéis sociais estruturados hierarquicamente é fundamental a formação e a manutenção dos dualismos. Santiso reforça que, quando se trata deles:

Põe-se em correspondência, de um lado, corpo-terra-contemplação com a mulher, que fica vinculada à natureza, ao telúrico e à passividade, e, de outro lado, alma-céu-ação com o homem (varão), que se vincula ao intelectual (racional), ao urânico e à ação na história (SANTISO, 1993, 145).

Nessa estrutura hierárquica e dualista são formados os papéis sócio-culturais masculinos e femininos. Buscaremos identificar agora alguns papéis que a mulher não pode exercer e os que ela pode exercer na Igreja Católica, segundo os parâmetros da instituição.

Em primeiro lugar, quando se fala do papel da mulher na Igreja, geralmente se lembra de sua exclusão dos ministérios⁹⁵. No que se refere à ocupação dos ministérios por mulheres, em *Mulieris Dignitatem*⁹⁶, João Paulo II explica que o fato de a Igreja não receber mulheres está diretamente relacionado à “*ação livre e soberana de Jesus, sem se conformar ao costume dominante e à tradição sancionada também pela legislação do tempo*”⁹⁷ (DP, MD, 1988, 26). Ele escolheu apenas homens para Apóstolos, conforme ressalta o documento.

forma de afirmar sua existência” (NAVARRO-SWAIN, 2000b, 70).

⁹⁵ Não entraremos no debate teológico da questão. Mas, visualizar a posição da Igreja no que se refere aos papéis sócio-culturais da mulher na Igreja e seus fundamentos teológicos é o nosso objetivo.

⁹⁶ *Mulieris Dignitatem*. Documento Pontifício, publicado em 15/08/1988, pelo Papa João Paulo II. Abreviaremos este Documento da seguinte forma: DP, MD. Citações da tradução retirado do site do Vaticano em 13/10/2002.

⁹⁷ Esse “distanciamento” de Jesus de sua cultura e de seu tempo, destacado aqui, pode ser questionado uma vez que nega a humanidade e a historicidade de Jesus. Como não se trata de nosso objeto de pesquisa não aprofundaremos nos méritos desta questão.

Em *Ordinatio Sacerdotalis*⁹⁸, João Paulo II comenta Paulo VI, na ocasião em que se referia à ordenação de mulheres na Comunhão Anglicana. Segundo aquele (o Sumo Pontífice):

Teve o cuidado de recordar aos irmãos anglicanos qual era a posição da Igreja Católica: Ela defende que não é admissível ordenar mulheres para o sacerdócio, por razões verdadeiramente fundamentais. Estas razões compreendem: o exemplo - registrado na Sagrada Escritura - de Cristo, que escolheu os seus Apóstolos só de entre os homens; a prática constante da Igreja, que imitou Cristo ao escolher só homens; e o seu magistério vivo, o qual coerentemente estabeleceu que a exclusão das mulheres do sacerdócio está em harmonia com o plano de Deus para a sua Igreja (DP, OS, 1994, 1).

Sob razões fundamentadas na Sagrada Escritura (Jesus Cristo), na tradição e no magistério da Igreja, o João Paulo II reafirma a posição da Igreja de não admitir a ordenação de mulheres⁹⁹. O Papa apresenta alguns argumentos contra aqueles que não vêem fundamento para a não aceitação de mulheres, em se tratando de contextos diferentes. Afirma o Papa:

A hipótese segundo a qual Ele (Cristo) teria chamado homens como Apóstolos, seguindo a mentalidade difusa no seu tempo, não corresponde em absoluto ao modo de agir de Cristo. (...) Eles estão com Cristo durante a última ceia, só eles receberam o mandato sacramental: “fazei isto em memória de mim” (DP, MD, 1988, 26).

Ele¹⁰⁰ afirma também:

⁹⁸ *Ordinatio Sacerdotalis*, Documento Pontifício, publicado em 22/05/1994, pelo Papa João Paulo II. Abreviaremos este Documento da seguinte forma: DP, OS. Citações da tradução retirado do site do Vaticano em 13/10/2002.

⁹⁹ Ribeiro fala das razões que excluem a participação feminina nos atos essenciais da Nova Aliança (da Igreja): agir “*in Persona Christi*”. Cf. RIBEIRO, Zilda Fernandes. *O Papel da Mulher como Pessoa nos Ministérios*. Roma, 1983. Dissertação de Mestrado em Teologia Dogmática, pela Pontifícia Universitas Urbaniana.

¹⁰⁰ O Papa não considera o fato de a “Sagrada Escritura” ter sido escrita e seus livros selecionados por homens. Os mesmos que desconsideram os textos apócrifos. Além disso, a marca de predominância da hermenêutica oficial, masculina e branca e, conseqüente exclusão da mulher, do negro e das interpretações populares.

O modo de agir de Cristo não fora ditado por motivos sociológicos ou culturais próprios do seu tempo. Como sucessivamente precisou o Papa Paulo VI, «a verdadeira razão é que Cristo, ao dar à Igreja a Sua fundamental constituição, a sua antropologia teológica, depois sempre seguida pela Tradição da mesma Igreja, assim o estabeleceu (DP, OS, 1994, 2).

Um pouco mais adiante, em uso da autoridade que lhe é de direito, “segundo a Igreja”¹⁰¹, João Paulo II dá por encerrada a discussão sobre o assunto. Afirma que “a Igreja não tem absolutamente a faculdade de conferir a ordenação sacerdotal às mulheres, e que esta sentença deve ser considerada como definitiva por todos os fiéis da Igreja” (DP, OS, 1994, 4).

Em segundo lugar, quando trata da mulher em *Mulieris Dignitatem*¹⁰² e

¹⁰¹ Queremos ressaltar o fato de ser uma afirmação que não é consenso na própria Igreja, entre teólogos e fiéis.

¹⁰² Cf. BINGEMER (1990). A autora apresenta um estudo intitulado “*O Lugar da Mulher*”, a partir de *Mulieris Dignitatem*, onde chega a estas mesmas conclusões: a mulher representa a totalidade dos seres humanos, mas é identificada principalmente pela maternidade, o que não é comum à todas as pessoas, apenas às mulheres.

Ordinatio Sacerdotalis, o Papa¹⁰³ apresenta a fonte da dignidade da mulher na Igreja a partir da encarnação de Jesus. Por um lado, a mulher passa a assumir a condição de representante e o arquétipo de todo o gênero humano: *representa a humanidade* que pertence a todos os seres humanos, quer homens quer mulheres. Por outro lado, põe em relevo uma forma de união com o Deus vivo que pode *pertencer somente à mulher*, Maria: *a união entre mãe e filho*. A Virgem de Nazaré torna-se, de fato, a Mãe de Deus.

A maior parte dos textos enfatiza a questão da maternidade e da virgindade como sinais da Revelação de Deus na mulher. A dignidade da mulher pode ser entendida nos documentos como estreita relação entre esses dois aspectos. A partir daí, coloca-se na imagem de Maria (virgem-mãe) o chamado especial de Deus à mulher. A maternidade e a virgindade como vocação da mulher.

O Livro do Gênesis permite entrever, como num primeiro esboço, este caráter sponsal da relação entre as pessoas, terreno sobre o qual se desenvolverá, a seguir, a verdade sobre a maternidade, como também sobre a virgindade, como duas dimensões particulares da vocação da mulher à luz da Revelação divina (DP, MD, 1988, 7).

A literatura bíblica é usada para descrever os papéis da mulher tanto sob o aspecto religioso, como sócio-cultural. Mas, além da Bíblia, considerável parte dos documentos da Igreja e o magistério buscam mostrar os fundamentos para a dignidade sócio-cultural e religiosa da mulher. A Bíblia, o Magistério e a Tradição da Igreja são as fontes inspiradoras da Igreja e conseqüentemente para a concepção de mulher.

¹⁰³ Em “*A Mulher e seu Corpo*”, Zilda Fernandes Ribeiro apresenta um estudo sobre a visão de corpo, sexo e mulher no magistério recente. Importante trabalho para compreendermos a condição da mulher na Igreja Católica.

Em *Mulieris Dignitatem* n. 11, as palavras de Gn 3,16¹⁰⁴ se referem diretamente ao matrimônio, mas indiretamente abrangem os diversos campos da convivência social: as situações em que a mulher permanece em desvantagem ou é discriminada pelo fato de ser mulher. Esta é nomeada em primeiro lugar no Proto-Evangelho como progenitora daquele que será o redentor do homem.

Além disso, identificamos na concepção de maternidade desse documento, a leitura de Berger (1985) acerca do papel da religião na construção da sociedade. Conforme é possível verificar, através da sacralização, por parte da religião, há uma transcendentalização¹⁰⁵ da maternidade. Afirma:

Tudo quanto os diversos ramos da ciência dizem sobre este assunto é importante e útil, conquanto não se limitem a uma interpretação exclusivamente biofisiológica da mulher e da maternidade. Uma tal imagem “reduzida” andaria de par com a concepção materialista do homem e do mundo. Nesse caso, ficaria infelizmente perdido o que é verdadeiramente essencial: a maternidade, como fato e fenômeno humanos, explica-se plenamente tendo por base a verdade sobre a pessoa. A maternidade está ligada com a estrutura pessoal do ser mulher e com a dimensão pessoal do dom: “Adquiri um homem com o favor de Deus” (Gn 4, 1), (DP, MD, 18).

Além das identificações relacionadas à maternidade e à virgindade, o citado documento¹⁰⁶ destaca a sensibilidade, como outra característica especial da feminilidade. A sensibilidade que, em princípio, é um dado bastante positivo na e para a mulher, muitas vezes tem levado, pela identificação fundamentada no dualismo reducionista, razão (boa) e sensibilidade (ruim), a conceber a mulher como naturalmente sensível e o homem naturalmente racional. Esta identificação da mulher pode ser notada tanto no CIC quanto em *Mulieris Dignitatem*. Uma crítica a

¹⁰⁴ “Sentir-te-ás atraída para o teu marido, e ele te dominará” Gn 3,16.

¹⁰⁵ A maternidade adquire um além da realidade humana, enquanto dom de Deus, ação de Deus na e pela mulher.

¹⁰⁶ Cf. DP, MD, 16.

esse dualismo hierárquico e reducionista e à identificação da perspectiva de atuação da mulher, encontra-se em Ribeiro. A autora afirma:

A labuta principal das mulheres é a superação dos usos e abusos desta categoria identificada com “natureza”, portanto, com o sexismo biologizante. Não se pretende mais respaldar este núcleo essencialista, identificado com o instinto, com o sensível, com o intuitivo, com o afetivo, que remete a pessoa da mulher para o domínio do privado, do não-poder, do doméstico, da nutrição, da procriação, da reprodução, etc (RIBEIRO, 1998, 138).

Enfim, além de mãe, virgem e sensível, outras características da mulher podem ser encontradas, numa leitura minuciosa, nos documentos da Igreja. Ela pode ser vista também como servidora, dependente, auxiliar, “secundária” em relação a Deus. Enfim, prevalece a mulher que exerce objetivamente, na concepção da Igreja Católica, um papel social especialmente preparado para ela, relacionado à família (mãe e esposa). Esta relação parental serve para legitimar toda a teologia patriarcal, conforme destaca Ruether:

A teologia patriarcal usa a imagem parental para representar Deus com a finalidade de prolongar o infantilismo espiritual como virtude e fazer da autonomia e da asserção da livre vontade um pecado. Exercer o papel de mãe/pai na sociedade patriarcal também torna-se a forma de nos inculturar aos papéis masculinos e femininos estereotípicos. A família torna-se o núcleo e modelo de relações patriarcais na sociedade. Nesta medida, a linguagem parental aplicada a Deus reforça o poder patriarcal ao invés de nos libertar dele (RUETHER, 1993, 64).

Além da legitimação de uma representação social determinada pela formação da instituição familiar e de suas possíveis conseqüências para os familiares, a Igreja representa um contexto maior, afirma Ruether (1993), em que os papéis fisiológicos femininos e seus papéis sociais são considerados inferiores, perigosos e poluidores em relação à religião e à cultura masculina. Esse pensamento, conseqüentemente, reduz o mundo da mãe ao círculo doméstico estabelecido que consiste em dar à luz,

amamentar, cuidar das crianças pequenas, transformar o cru em cozido, fazer utensílios domésticos, etc.

2.3. Mulher na Igreja e na Sociedade

2.3.1. Mulher e a Questão Sócio-cultural de Gênero

O debate sobre as questões relacionadas a gênero nasceu na perspectiva de emancipação da mulher e superação das concepções biologicistas e sexistas. Ele nasceu a partir das ambigüidades relacionadas às relações de gênero e dos papéis sociais do homem e da mulher na sociedade e na Igreja.

O conceito de gênero tem várias nuances históricas e casos de particularidades em uma mesma época. Entretanto, o mundo ocidental judaico-cristão e católico, um contexto cultural e religioso que sustenta e reproduz uma concepção binária, hierárquica e patriarcal de sociedade é que “determina” a construção da concepção e dos papéis de gênero, assim como as demais construções e relações sócio-culturais.

Destacamos a diferenciação entre a questão biológica e cultural com as quais se costumam fazer muitas confusões quando se trata do conceito e da identidade de gênero. Bidegain nos ajuda a compreender a distinção entre o biológico e o cultural, necessária pela quantidade de interpretações diferentes e tendenciosas que se têm desenvolvido historicamente. Afirma a autora:

Partimos da constatação de que, embora biologicamente nasçamos macho ou fêmea, a construção da identidade feminina, masculina ou homossexual, ou seja, a construção dos gêneros, é uma construção social e cultural e, portanto, um processo histórico e sujeito a ser historiado (BIDEGAIN, 1996, 22).

Entendido o aspecto social e cultural que a autora expõe do conceito gênero, ou melhor, a diferenciação que faz entre a condição biológica e a histórico-cultural, damos um passo significativo para compreendermos a questão de gênero. A mesma autora amplia suas idéias no que tange à dimensão da historicidade do conceito, o que será importante nesta análise sócio-cultural que pretendemos.

Para Bidegain, numa análise histórica, a categoria gênero:

Envolve o estudo da relação que se estabelece entre eles, relação que é hierarquizada; logo, a categoria de gênero torna-se chave fundamental para compreender a estruturação do poder social, econômico e político, e isto dá embasamento para o estudo histórico da sociedade (BIDEGAIN, 1996, 22).

Outra autora que apresenta estudos sobre o conceito de gênero e busca definir a problemática da identidade de gênero é Grossi (2000). Ela trabalha a questão a partir de várias instâncias: a aquisição da identidade de gênero primária, o aprendizado dos papéis sexuais, o vasto campo da sexualidade e as novas questões referentes à reprodução humana.

Grossi (2000) tem muito em comum, em sua análise, com Bidegain (1996), entretanto, diferenciam-se fundamentalmente em um aspecto que nos parece importante destacar para visualizarmos que não há apenas um ângulo de análise acerca da questão de gênero.

Enquanto Bidegain faz análise histórica, Grossi faz análise sociológica. Contudo, nenhuma nega o caráter cultural da formação de gênero. Por outro lado, convergem no que concerne à quantidade de gêneros. Bidegain (1996, 22), conforme citamos anteriormente, se refere à construção da identidade feminina, masculina e homossexual, e Grossi (2000, 30) reforça a mesma idéia buscando mostrar como as práticas homoeróticas não produzem um terceiro gênero (nem masculino, nem feminino). Ela destaca que também não se trata de distúrbios da

identidade de gênero, repudiando, segundo afirma, pensamentos de alguns psicólogos e educadores.

Esta nova forma de compreender as questões de gênero, segundo Scott (1995, 72), chegou até nós por meio das pesquisadoras norte-americanas. Estas passaram a usar a categoria “*gender*” para falar das origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas de homens e mulheres¹⁰⁷. Grossi (2000) comenta a ênfase colocada pelas norte-americanas na origem social das identidades subjetivas. Na seqüência da mesma obra afirma que, nas sociedades ocidentais, essa ênfase se faz necessária pelo fato de a biologia ter em suas explicações um grande peso ideológico.

Essa autora destaca ainda que é importante estar ciente de que, no Ocidente, o conceito gênero está estreitamente ligado ao conceito de sexualidade, o que gera grandes problemas para a teoria feminista. Constantemente se toma um conceito pelo outro. Faz-se necessário as feministas explicitar objetivamente que sexo está relacionado mais aos aspectos biológicos enquanto gênero diz respeito principalmente aos aspectos sócio-culturais, o que apresentaremos em seguida.

Outra autora que trabalha o conceito de gênero é Heritier apud Grossi (2000). Heritier (1996) apresenta o conceito de gênero e o de papéis de gênero. Tanto um conceito quanto o outro pode nos ajudar neste momento.

Quanto a gênero, afirma Heritier:

O indivíduo não pode ser pensado sozinho: ele existe em relação. Basta que haja relação entre dois indivíduos para que o social já exista e que não seja nunca o simples agregado dos direitos de cada um de seus membros, mas um arbitrário constituído de regras, onde a filiação (social) não seja nunca redutível ao puro biológico (HERITIER, 1996 apud GROSSI, 2000, 34)¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Cf. SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Rev. Educação e Realidade. Porto Alegre: UFRGS, 1995. pp. 71-99.

¹⁰⁸ Em HERITIER, Françoise. *Masculi/Feminin: la pensée de la difference des sexes*. Apud GROSSI, 2000, 34.

Scott nos remete à questão do discurso, da linguagem que produz e sustenta não simplesmente idéias, mas a vida cotidiana como um todo, ressalta:

Por gênero eu me refiro ao discurso sobre as diferenças dos sexos. Ele não remete apenas a idéias, mas também a instituições, a estruturas, a práticas quotidianas e a rituais, ou seja, a tudo aquilo que constitui as relações sociais. O discurso é o instrumento de organização do mundo (SCOTT, 1995, 86).

Entenderemos gênero a partir de um contexto relacional mais amplo, implica as diferenças entre os sexos, as idéias, as instituições e as estruturas, conforme vimos em Scott, texto citado anteriormente.

Grossi (2000) faz referência a uma recente definição da categoria gênero de Scott que acrescenta a dimensão da historicidade; esta de certa forma já se faz presente na citação da autora. Segundo Scott (1995) gênero é uma categoria historicamente determinada, que não apenas se constrói sobre a diferença de sexos, mas, sobretudo, serve para “dar sentido” a essa diferença. Enfim, Grossi (2000, 35) afirma que gênero é uma categoria usada para pensar as relações sociais que envolvem homens e mulheres, relações historicamente determinadas e expressas pelos diferentes discursos sociais sobre a diferença sexual.

À medida que situamos gênero como uma categoria de pensamento relacionada às diferenças sexuais, uma categoria construída e difundida social e historicamente, faz-se necessário afirmar que não é possível aceitá-lo sendo algo definitivo ou imutável, algo fechado, categoria pronta. Pelo contrário, gênero se constrói a cada instante, em cada contexto, isto é, em cada realidade social e cultural específica. Grossi (2000) não só aceita a possibilidade de mudanças, como ressalta a necessidade de modificar cotidianamente o que é esperado dos indivíduos do sexo feminino; segundo ela, o gênero entendido como associado ao sexo

biológico está em permanente mudança e ajuda a reconfigurar as representações sociais de feminino e masculino.

Anteriormente nos referimos a duas contribuições de Grossi (2000): gênero e papéis de gênero. Veremos brevemente que a autora está entendendo os papéis de gênero intrinsecamente relacionados à questão da historicidade e a noção de gênero vigente na sociedade; que os papéis de gênero não vão influenciar diretamente a identidade de gênero. Isto leva-nos a concluir que os papéis de gênero poderão mudar de acordo com as exigências sociais, mas estarão condicionados à noção de gênero vigente.

2.3.2. Aspectos Históricos do Debate de Gênero.

Os aspectos históricos relacionados ao debate de gênero, na Igreja e na sociedade, têm sido bastante trabalhados, pois, a própria concepção de gênero como construção sócio-cultural é também histórica, isto é, pode ser situada historicamente em um tempo e um espaço determinados. Relacionaremos a seguir alguns acontecimentos que marcaram o debate de gênero e a luta das mulheres.

Grossi (2000) nos apresenta o histórico da preocupação e dos estudos de questões de gênero. Segundo ela, a problemática surge no bojo das lutas libertárias dos anos 60, e cita alguns movimentos daquele período:

As revoltas estudantis de maio (1968) em Paris, a primavera de Praga na Tcheco-Eslováquia, os black panthers, o movimento hippie e as lutas contra a guerra do Vietnã nos EUA, a luta contra a ditadura militar no Brasil. Todos esses movimentos lutavam por uma vida melhor, mais justa e igualitária e é justamente no bojo destes movimentos “libertários” que vamos identificar um momento chave para o surgimento da problemática de gênero, quando as mulheres que neles participavam perceberam que, apesar de militarem em pé de igualdade com os homens, tinham nestes movimentos um papel secundário. Raramente eram

chamadas a assumirem a liderança política: quando se tratava de falar em público ou de ser escolhida como representante do grupo, elas sempre eram esquecidas e cabia-lhes, em geral, o papel de secretárias e ajudantes de tarefas consideradas menos nobres, como fazer faixas ou panfletar (GROSSI, 2000, 30).

Além do que acabamos de citar, a mesma autora destaca também outras questões bastante significativas deste mesmo momento histórico, como o grande questionamento a respeito da sexualidade.

Segundo Grossi (2000), contribuíram para o questionamento da sexualidade naquele período questões como: a comercialização da pílula anticoncepcional, o questionamento da virgindade como valor para o casamento, a possibilidade do sexo como forma de prazer e não somente para a reprodução humana e o início do debate acerca destas questões na universidade. Nessas circunstâncias começa-se a perguntar pelo lugar das mulheres, até então invisível.

A autora afirma também que no Brasil¹⁰⁹ gênero ou relações de gênero, como campo de estudos, surge nos anos 1970/80 em torno da condição feminina.

A concepção de gênero tem nesse contexto uma forma binária – homem/mulher - onde não se admite qualquer variação hierárquica – o homem é superior à mulher, inclusive é ele quem detém o poder; e o que conseqüentemente não poderia ser diferente: a concepção de gênero acaba por reproduzir o modelo patriarcal da cultura ocidental.

A concepção de gênero exteriorizada, objetivada e legitimada está intrinsecamente relacionada ao contexto sócio-cultural e religioso vigente. E enquanto não se objetivar uma “nova concepção de gênero”, não é possível ampliar a concepção de mulher. Até pode acontecer de se invertermos os pólos, mas

¹⁰⁹ Sobre a história do feminismo e a luta das mulheres no Brasil pode-se consultar um importante trabalho de Maria Amélia de Almeida Teles. Cf. TELES, Maria Amélia de Almeida. *Breve Histórico do Feminismo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1999. Outro trabalho que analisa a situação da mulher no contexto social brasileiro é de Rose Marie Muraro. Cf. MURARO, Rose Marie. *Sexualidade da Mulher Brasileira. Corpo e Classe Social no Brasil*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

continuará binária e hierarquizada, o que para o ser humano e a cultura não implicaria em avanço¹¹⁰ significativo. Quanto à necessidade de não sustentar estes modelos, Bidegain (1996, 21) diz que é preciso introduzir novas categorias de análise que permitam compreender a origem e as características da exclusão e da invisibilidade para que se possa vencê-las.

Outra contribuição de Bidegain acerca dos excluídos/as¹¹¹ e do silenciamento que tem perpassado a historiografia¹¹², que nos ajuda a entender também a questão de gênero, ela fala de uma crescente conscientização quanto à exclusão das mulheres da tomada de decisões.

Exclusão esta que tem sido justificada e ainda legitimada pela historiografia, na medida em que as categorias de análise até agora utilizadas e a própria concepção historiográfica predominante centrada na história do poder, tornava invisível a história de quem eram os excluídos/as desse mesmo poder (BIDEGAIN, 1996, 13).

Dentre os de história invisível¹¹³ a autora¹¹⁴ visualiza a mulher. É notável aqui uma relação direta na historiografia entre a questão do poder e a identidade de gênero, uma vez que os excluídos pela condição de gênero são também os excluídos da estrutura do poder.

O processo de emancipação da mulher nas últimas décadas, conforme afirma Bidegain (1996), proporcionando-lhe a obtenção de direitos civis e políticos e a condição de agente sócio-histórico, se deu fundamentalmente pelo acesso à

¹¹⁰ Não significaria avanço devido ao fato de, mesmo aquele que fica na posição hierarquicamente superior, não fica numa posição muito cômoda. Boris (2000) fala, como citamos anteriormente, do mal-estar masculino.

¹¹¹ Quem desenvolve também a questão dos excluídos da história é Michelle Perrot em seu Livro *Os Excluídos da História*. Ela fala a partir dos operários, das mulheres e dos prisioneiros.

¹¹² Sobre a mulher na história e a história pela mulher: Cf. MILES, Rosalind. *A História do Mundo pela Mulher*. Rio de Janeiro: LTC: Casa-Maria, 1989.

¹¹³ Sobre o silenciamento da mulher na religião e na sociedade (a autora faz uma releitura de Durkheim) Cf. ERICKSON, Victória Lee. *Onde o Silêncio Fala. Feminismo, Teoria Social e Religião*. São Paulo: Paulinas, 1998.

¹¹⁴ Cf. BIDEGAIN, 1996, 13.

educação e a participação nas lutas sociais¹¹⁵. E ainda, segundo a autora, foi de considerável relevância nesse processo a multiplicação dos estudos que procuravam tirar a mulher da invisibilidade a que fora submetida¹¹⁶. Nessa retirada da mulher da invisibilidade, vemos sinais de reconstrução da concepção de mulher.

Ainda na perspectiva historiográfica, destacamos o fato de Bidegain (1996, 14) perceber que foi traço marcante a preocupação em escrever a história a partir da perspectiva dos que tinham o poder em suas mãos, seja este econômico, político, cultural, (religioso) do qual as mulheres, de modo geral, têm sido excluídas até este¹¹⁷ século.

Outro fato marcante na construção da identidade dicotômica de gênero pode ser verificado na relação explicitada por Bidegain entre o método científico¹¹⁸ baconiano e a justificação fundamentada na vontade divina. Segundo a autora:

O método experimental baconiano, central no seu projeto, se propõe uma dicotomia entre homem e mulher, pensamento e matéria, objeto e sujeito, razão e emoção, enquanto paralelamente conjugavam-se o masculino e o domínio científico da natureza, da mulher e do mundo não-ocidental (BIDEGAIN, 1996, 17).

Além dos dualismos reforçados pelo método experimental baconiano, importantes na formação da concepção binária de gênero, que contribuíram para a sujeição da mulher, a autora apresenta a violência legitimada pela religião, sob o pretexto do método científico, para a dominação e exploração inescrupulosa da natureza.

¹¹⁵ Outra autora que trabalha o processo de crescimento da mulher e suas lutas é Maria das Dores Campos Machado em seu texto *Carismáticas e Pentecostais: A Dimensão Feminina nos Movimentos Revivalistas*. Ela fala inclusive da contribuição proveniente de: aumento de separações, crescimento na chefia feminina das famílias e da maior participação das mulheres em atividades remuneradas.

¹¹⁶ Cf. BIDEGAIN, 1996, 13.

¹¹⁷ A autora está se referindo ao século XX.

¹¹⁸ Não pretendemos entrar aqui no debate científico e epistemológico. Contudo não podemos deixar de aproveitar a contribuição da historiografia apresentada por Bidegain (1996) para a construção da identidade de

As imagens de sujeição e domínio da natureza, criadas pelo programa baconiano e a revolução científica, eliminaram as relutâncias anteriores e se tornaram o aval cultural para a depredação da natureza e o avanço cruel e dominador do homem branco portador da ciência e da técnica, sobre milhões de seres humanos, utilizando como metáfora a vontade divina do domínio do homem forte e sábio sobre a mulher bela, porém fraca e incapaz. O uso da violência, em todas as suas formas, ficava justificado e legitimado (BIDEGAIN, 1996, 17-18).

Nestas últimas citações podemos verificar que há uma relação em nível mais amplo, entre a concepção de mulher e o contexto cultural, científico, técnico e religioso - como justificação e legitimação - sob o aspecto do poder/subordinação, dominação e exclusão.

Mas, não foi apenas a imagem da mulher que foi tornada invisível na cultura científica ocidental. Bidegain (1996, 18) afirma que o programa proposto pelos teóricos da revolução científica não incluía todos os seres humanos, pois na prática beneficiava somente o empresário europeu do sexo masculino, ao unificar a ciência, o poder econômico e o político e, acrescentamos também, o poder religioso¹¹⁹.

Quanto ao fato de o poder religioso estar unificado aos demais esquemas de poder, citados anteriormente, a própria autora lembra a caça às bruxas. Segundo Bidegain (1996, 19), a histórica caça às bruxas¹²⁰, dos séculos XVI, XVII e XVIII, visou aniquilar a mulher cientista e especialista, e se deu justamente durante a época da revolução científica.

Conforme afirmamos, o contexto de exclusão não é a única forma de atuação do poder e não envolve apenas as mulheres, podemos falar também da submissão. A submissão se destaca como outro elemento que, fruto da unificação dos poderes,

gênero. A autora tem como principais preocupações explicar a invisibilidade das mulheres no relato historiográfico e situar elementos para repensar a história das religiões com novas categorias.

¹¹⁹ Acrescentamos o poder religioso por não entendermos estar ele fora desta mesma história. O que trabalharemos com mais ênfase na leitura do Catecismo.

¹²⁰ A própria terminologia “bruxas” já nos remete a um contexto religioso de unificação.

não é aplicada apenas à mulher, mas se estende a outros grupos da sociedade, segundo afirma Bidegain.

O abandono da concepção materna da natureza por obra e graça da ciência moderna e o casamento entre o conhecimento e o poder, levaram igualmente à submissão da mulher e das populações não europeias (BIDEGAIN, 1996, 19).

Daí pode-se concluir que o processo dialético de que fala Berger (1985) acontece realmente na construção da cultura, da concepção de gênero e da concepção de mulher. Constrói-se uma concepção de gênero relacionada com as concepções de poder - econômico, político e religioso.

Estaremos enfatizando os aspectos relacionados à concepção objetivada de mulher no contexto religioso católico e à contribuição do Catecismo da Igreja Católica para a efetivação desta concepção. Outrossim, é necessário ter claro que esta ênfase se dá por questão metodológica; uma vez que, na realidade cotidiana o que prevalece está em nível mais amplo, é todo um processo dialético, segundo retrata Berger, de construção da cultura e da sociedade¹²¹.

CAPÍTULO III

¹²¹ Estamos nos remetendo ao processo dialético de construção da realidade (exteriorização, objetivação e interiorização) trabalhado por Berger (1985/1990), Cf. primeiro capítulo deste trabalho.

3. MULHER NO CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA¹²² – Uma Leitura Sócio-Cultural sob a Ótica de Berger

Apresentamos o que entendemos ser a contribuição de Berger para a compreensão da realidade, no primeiro capítulo deste trabalho. Aí foram apresentados os passos¹²³ (exteriorização, objetivação e interiorização) que, segundo o autor, compõem o processo dialético de construção da realidade, quando ele nos chamou atenção para a contribuição da religião neste processo.

A Igreja Católica e a mulher como realidades sócio-culturais, a entrada do debate de gênero, os papéis sociais que estão vinculados à concepção objetivada de mulher, na Igreja e na sociedade, foram questões apresentadas no segundo capítulo.

Neste capítulo, o terceiro, a partir da contribuição do processo dialético bergeriano, quando explicita a participação da religião na construção da sociedade, nos ocuparemos em conhecer o papel desempenhado pelo Catecismo da Igreja Católica na construção sócio-cultural da concepção de mulher. Contudo, em primeiro

¹²² Conferir esquema em anexo, a estrutura do CIC adaptada por Irmão Nery (1994, 23) da obra “*Il Catechismo della Chiesa Cattolica*”, de Sérgio Pintor.

¹²³ Aqui estamos nos remetendo ao que Berger (1985/1990) expôs enquanto os três passos do processo dialético de construção da realidade: exteriorização, objetivação e interiorização. Estes conceitos foram trabalhados no primeiro capítulo desta dissertação.

lugar, acreditamos ser necessário apresentar um pouco da realidade histórica da construção/redação do próprio catecismo, o que faremos a seguir.

3.1. O Catecismo – Aspectos Históricos e Redacionais

O Catecismo da Igreja Católica - CIC é o espaço de análise da construção sócio-cultural da concepção de mulher, nesta pesquisa. Ele representa aqui a Igreja Católica, enquanto instituição, mesmo que na realidade cotidiana dos fiéis possa não ter grande força de representatividade¹²⁴.

Antes mesmo de entrarmos na leitura do CIC, é importante ressaltar que, para o teólogo Conblim (2002), os documentos da Igreja não têm tido significativa receptividade por parte dos fiéis; entretanto, o autor também não fala de resistência. Ele não trata especificamente do catecismo, mas fala da pouca representatividade e da indiferença que, segundo ele, têm significado os pronunciamentos da Igreja Oficial para os fiéis. O CIC como documento oficial da Igreja pode ser inserido no contexto do pronunciamento abaixo, desse autor:

Poucas mensagens do Papa são populares, embora sua pessoa seja venerada. Todos aclamam o Papa, mas continuam divorciando-se, praticando a contracepção artificial, a esterilização, o aborto, a eutanásia, como se o Papa não falasse nada. (...) Na fase atual não há comunicação entre a mensagem da Igreja e o mundo. Apenas indiferença (CONBLIM, 2002, 65).

Mesmo tendo conhecimento desta realidade da Igreja Católica, a que se refere Conblim, acreditamos que a religião¹²⁵ continua a desempenhar seu importante papel na legitimação da sociedade, segundo nos apresentou a leitura de

¹²⁴ “Enquanto um Documento Pontifício, (o Catecismo) assim como outras mensagens do Papa, tem um caráter de pouca popularidade”, segundo Conblim (2002).

Berger. A análise a ser desenvolvida abordará o Catecismo da Igreja Católica como representação sócio-cultural da Igreja Oficial. Estamos tomando como referência para leitura e análise o texto publicado em português, de 1993, traduzido da edição francesa (Mame/Plon, Paris, 1992), pela editora Loyola.

O Catecismo da Igreja Católica é um documento relativamente novo, vigente, e de certa forma um ponto “forte”¹²⁶, um marco na história da Igreja. Segundo o teólogo Nery (1993a, 33), a primeira vez que se referiu a este novo catecismo, foi no Sínodo¹²⁷ de 1977, quando se falou da necessidade de produzir um novo documento em que estivessem contempladas as fórmulas das verdades ou mesmo que se reelaborassem as fórmulas que se referem ao Mistério da Trindade e à realidade do Mistério Pascal¹²⁸. Contudo, como se pode perceber, ainda não se trata explicitamente acerca da necessidade de um novo catecismo, mas de uma elaboração ou reelaboração das verdades da Igreja.

No dia 15/10/1977, na XI Sessão Plenária do Sínodo, segundo nos conta Nery (1993a, 34-5), houve um avanço nas conversas acerca de um novo catecismo para a Igreja Católica, conforme consta nos relatórios de vários grupos¹²⁹ lingüísticos.

¹²⁵ Preferimos falar da religião, mas no caso específico da Igreja Católica, pode-se perceber que a frequência com que tem sido chamada a si manifestar quando se trata de casos, principalmente, de moral social, família, aborto, contracepção e política.

¹²⁶ Por “forte” estamos entendendo o catecismo no sentido de ser marco na história desta Igreja, ou seja, não estamos em princípio, falando de sua força de expressão no interior desta instituição, pois, para falarmos de sua expressão teremos que avançar em nível mais amplo na história de sua produção, na história da Igreja e em sua realidade contemporânea.

¹²⁷ Sínodo é uma Assembléia de Bispos com a finalidade de tratar de temas relacionados à doutrina da Igreja Católica.

¹²⁸ Este texto provém do Sínodo de 1977, dia 07/10/1977. Em síntese apresentada por D. Aloísio Lorscheider a X Sessão Plenária, Item 8, parte II.

¹²⁹ Não entraremos nos detalhes do que afirma cada um dos grupos, para maiores informações Cf. NERY (1993a). Mas, Nery destaca pareceres dos seguintes grupos: C – Língua Inglesa, B – Língua Francesa, Grupo de Língua Alemã, B – Língua Espanhola e Portuguesa, Grupo de Língua Italiana.

Na XII Sessão Plenária, realizada no dia 17/10/1977, este mesmo autor (1993a, 35-6) nos relata um número significativo de reações¹³⁰ de participantes do Sínodo, daqueles que participaram dos debates sobre os relatórios.

Nery (1993a, 36-7) nos remete ao discurso do Papa Paulo VI no encerramento do Sínodo, pronunciado no dia 29/10/1977, onde o mesmo apresenta alguns critérios para elaboração do catecismo, são eles: integridade da doutrina, sistematização do conhecimento sobre as verdades de fé e a utilidade das fórmulas fundamentais das verdades de fé e da moral.

Além do Sínodo de 1977, outro evento marcante na história do CIC é o Sínodo Extraordinário de 1985. Nery (1993a, 38-9) apresenta um relato onde, segundo ele, naquela ocasião manifestam-se mais explicitamente e com mais vigor o desejo e a necessidade de um novo catecismo por parte dos participantes deste Sínodo.

Destacamos a afirmação de Nery sobre a atenção especial dispensada por João Paulo II à questão do “catecismo universal”, em seu discurso aos padres sinodais, na conclusão dos trabalhos, no dia sete de dezembro de 1985. Afirma o Papa:

A respeito das preciosas sugestões dadas neste Sínodo quero salientar (...) o desejo de se preparar um compêndio ou catecismo de toda a doutrina católica, o qual servirá de orientação para os catecismos das Igrejas Particulares. Este desejo corresponde a uma verdadeira necessidade da Igreja universal e das Igrejas particulares” (NERY, 1993a, 39).

Esse autor destaca também a ênfase colocada nas questões relacionadas ao catecismo no relatório final do Sínodo de 1985.

¹³⁰ Destaca algumas reações - todas favoráveis ao catecismo. Com isso nos perguntamos se realmente era desejo da maioria absoluta ou se há uma intencionalidade subjetiva na citação das reações.

A seguir relacionaremos outras questões e fatos importantes quanto ao processo de elaboração do referido catecismo.

Em primeiro lugar, Nery (1993a, 41) acentua o fato de que logo após o Sínodo de 1985, em 10 de junho de 1986, o Papa nomeou uma Comissão Especial¹³¹ de Cardeais e Bispos para dar encaminhamento a um projeto do catecismo ou compêndio da doutrina católica. Segundo nos conta este autor, o presidente da Comissão foi o Cardeal Josef Ratzinger (Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé), os demais membros foram: William Baum, Simon Lourdusamy, Josef Tomko, Antônio Innocenti, Bernardo F. Law, Jerzy Stroba, Neophytos Edelby, Henry Sebastian d'Souza, Isidore de Souza, Felipe Santiago Benitez Avalos e Juan P. Schotte.

Além dessa Comissão Especial, foi criada uma Equipe de Redação¹³² composta por sete bispos: José Estepa Laurens (Espanha), Jean Honore (França), Sandro Moggiolini (Itália), Jorge Medina Estevez (Chile), David Konstant (Inglaterra), William Levada (USA), Estanislau Esteban Karlic (Argentina) e Chritophe von Schonborn (Áustria).

Em fevereiro de 1987, segundo nos conta Nery (1993a), alguns esquemas de amostragem foram enviados às Conferências Episcopais. Em seguida foram escolhidos 40 especialistas¹³³ para compor um grupo de consultores, com a função de contribuir com a equipe de redação.

¹³¹ Como se pode notar na relação a seguir, não há nenhuma mulher integrando esta Comissão, apenas Cardeais e Bispos.

¹³² Voltamos a chamar a atenção para a ausência das mulheres nos trabalhos de construção do catecismo. Pois, na equipe de redação também não aparece o nome de nenhuma mulher.

¹³³ Não conseguimos acesso aos nomes destes especialistas, o que torna impossível saber se havia alguma mulher entre eles. Entretanto, tudo nos leva a crer que elas continuam ausentes.

Um Ante-projeto foi apresentado em 1987 e um Projeto em 1989, ambos com revisões e ampliações. Estes foram encaminhados¹³⁴, o primeiro para a Equipe de Consultores e o segundo aos Episcopos em geral. Somente em 08/12/1991 o catecismo recebe a versão de texto definitivo, sendo aprovado como Projeto Definitivo a ser levado ao Papa em 14 de fevereiro de 1992.

O texto recebe aprovação do Papa em 25 de junho de 1992, conforme nos relata Nery.

Nos dias 7, 8 e 9 de dezembro de 1992, em solenidade muito especial, com a presença dos que atuaram na elaboração do Catecismo e de muitos bispos responsáveis pela catequese nas Conferências Episcopais (caso de D. Albano Cavallin - Brasil), o Papa faz o lançamento do Catecismo da Igreja Católica. Já à disposição havia meses estava a edição francesa e aos poucos foram aparecendo traduções em várias outras línguas. A edição portuguesa para o Brasil ainda estava em elaboração, prevista a sua publicação para a Páscoa de 1993 (NERY, 1993a, 52).

Acerca de todo o processo histórico de elaboração do catecismo, apresentamos questionamentos quanto à participação da mulher: Onde a mulher participou? Qual foi sua participação na elaboração do catecismo? Por que não teve participação efetiva? A mulher não é efetivamente a maioria dos fiéis na Igreja Católica? Questões como estas (não levantadas pela Igreja Oficial), se pensadas, poderão nos ajudar a visualizar e entender a “ausência da mulher” no processo de redação, assim como compreender com mais facilidade as referências que o texto apresenta acerca da mulher.

3.2. O Catecismo e o Processo Dialético Bergeriano

¹³⁴ Neste caso também não fica explícito se o documento foi enviado a alguma mulher, pois, não temos informações quanto aos componentes da Equipe de Consultores, contudo, sabemos que não há nenhuma entre os episcopos da Igreja.

Como situar o Catecismo da Igreja Católica no processo dialético bergeriano? O CIC pode ser considerado a efetivação do processo dialético exposto por Berger (1985/1990), quando se fala da questão da mulher, na Igreja Católica (instituição)?

O ponto de partida para estudarmos o catecismo está relacionado ao seu significado, sendo um documento da Igreja que tem como meta chegar à sociedade em geral¹³⁵ e verificamos que é através do CIC que a Igreja Católica mantém sua relação dialética de legitimação com a sociedade. O catecismo afirma:

É preciso apelar às capacidades espirituais e morais da pessoa e à exigência permanente de sua conversão interior, a fim de obter mudanças sociais que estejam realmente a seu serviço (CIC, 1993, 1888).

Ressalta também que, *“Os presbíteros receberam um poder que Deus não deu nem aos anjos nem aos arcanjos. Deus sanciona lá no alto tudo o que os sacerdotes fazem aqui em baixo”* (CIC, 1993, 983).

A partir do momento em que visualizamos o papel do catecismo enquanto construtor e legitimador da sociedade, torna-se necessário saber como isto se dá. No intuito de chegarmos a uma resposta plausível, apresentaremos a seguir, na leitura do catecismo, os passos do processo dialético de construção da sociedade a que se refere Berger. Este é, ao mesmo tempo, uma nova realidade construída na e pela Igreja, assim como é a objetivação “sintética e orgânica” das verdades de fé na Igreja Católica, segundo explica o próprio catecismo:

O presente catecismo tem por objetivo apresentar uma exposição orgânica e sintética dos conteúdos essenciais e fundamentais da doutrina católica tanto sobre a fé como sobre a moral, à luz do Concílio Vaticano II e do conjunto da Tradição da Igreja. (...) Destina-se ele a servir como ponto de referência para os catecismos ou compêndios que são elaborados nos diversos países (CIC, 1993, 11).

¹³⁵ Mesmo que (apenas) através dos responsáveis pela catequese.

Além de apresentar-se como exteriorização e objetivação, o catecismo também tem como fim o processo de interiorização da fé católica, pois seus destinatários são preferencialmente, segundo este, os responsáveis pela catequese na Igreja.

Em primeiro lugar, aos Bispos, enquanto doutores da fé e pastores da Igreja. É oferecido a eles como instrumento no cumprimento do seu ofício de ensinar o Povo de Deus. Através dos Bispos, ele se destina aos redatores de catecismos locais, aos presbíteros e aos catequistas. Será também útil para a leitura de todos os demais fiéis cristãos (CIC, 1993, 12).

O processo de construção da realidade, apresentado por Berger (1985/1990), visto enquanto dinâmica de exteriorização, objetivação e interiorização da fé católica, por intermédio do catecismo, traz intrinsecamente uma concepção sócio-cultural de mundo, gênero e mulher. Mesmo que o catecismo tenha a pretensão de servir para a Igreja inteira¹³⁶, na diversidade dos seus ritos e das suas culturas, mantém-se enquanto representante das concepções sócio-culturais predominantes da Igreja Oficial.

A seguir, nos deteremos nas questões referentes à mulher, encontradas no catecismo. Como ele apresenta ou se refere à mulher.

3.3. As Referências à Mulher no Catecismo¹³⁷

O texto não apresenta poucas referências¹³⁸ à mulher. O problema não se trata exatamente do número de vezes que ele se refere à mulher, mas

¹³⁶ Cf. CIC, 1993, 1075.

¹³⁷ Analisaremos no se que refere à precisão de números somente a primeira parte (A Profissão de Fé), entretanto, faremos referências às outras quatro partes do CIC, principalmente à terceira (A Vida em Cristo), por si tratar da relação do indivíduo com e na sociedade, segundo a Igreja.

¹³⁸ A estatística do documento será apresentada um pouco mais à frente.

principalmente da postura, da linguagem, do substrato sócio-cultural patriarcal, dualista e hierárquico que pode ser visualizado quando ele fala da mulher ou de questões referentes a ela.

Quanto ao número de referências à mulher no catecismo, como veremos em seguida, é expressivamente inferior em relação ao número de vezes que faz referências ao homem. Mesmo que este dado possa não dizer muita coisa, é no mínimo sintomático.

O Catecismo cita, na primeira parte, 372 vezes a palavra homem e 14 vezes a palavra mulher e, aparecem mais 36 vezes as duas palavras juntas¹³⁹. A mesma proporção pode ser verificada para as palavras pai/mãe e filho/filha. Chamamos atenção apenas para a palavra mãe, por se referir em grande parte a Maria¹⁴⁰, e à palavra pai, por se referir em maior parte a Deus. Algo é bastante significativo, a identificação entre alguns termos: Pai/Deus/masculino e mãe/Igreja/feminino.

Cabe ressaltar que uma primeira justificativa para que o homem seja citado em maior número de vezes pode estar relacionada à linguagem¹⁴¹, que também reproduz e legitima a realidade patriarcal. De forma que, quando o catecismo se refere ao homem, pode e está em grande parte falando do todo da humanidade. Isto pode ser verificado logo no início do catecismo.

¹³⁹ Das 36 vezes que as palavras homem e mulher aparecem juntos, apenas 2 vezes a palavra mulher vem antes de homem, sendo que a primeira fala de Maria e José (n. 564) e a segunda de Eva e Adão (n. 766). Portanto, a palavra homem aparece ao todo 408 vezes e a palavra mulher 50 vezes.

¹⁴⁰ Quanto à imagem de Maria, afirma Santiso (1993, 92-3): “A crítica generalizada da teologia feminista dirige-se à imagem de Maria elaborada por varões celibatários (desde a teologia patrística) e que adquire características nitidamente culturais – sobretudo a partir da Contra-reforma – na Igreja latina. Diante de uma mariologia considerada mítica na figura da Virgem Mãe e da Rainha dos céus, nos dogmas marianos católicos da Assunção e da Imaculada Conceição, a teologia feminista procura descobrir em Maria a mulher e resgatar o conceito de virgindade como a possibilidade de se autodeterminar”.

¹⁴¹ Berger (1985) apresenta de forma sucinta o papel que a linguagem desempenha na construção e manutenção dos papéis sociais. Outro texto que apresenta o papel da linguagem é: LEMOS, Carolina Teles. *Gênero na Agenda dos Movimentos Sociais – Idéias Religiosas como Ângulo de Análise*. In: Fragmentos de Cultura, v. 11, n. 3, Maio/Junho, 2001, pp. 439-468. Em Santiso (1993, 84-89) temos uma descrição da linguagem sobre Deus (Pai, Filho e Espírito Santo), sob a perspectiva da teologia feminista.

Deus é infinitamente Perfeito e Bem-aventurado em si mesmo, em um desígnio de pura bondade, criou livremente o homem para fazê-lo participar da sua vida bem-aventurada. Eis por que, desde sempre e em todo lugar, está perto do homem. Chama-o e ajuda-o a procurá-lo, a conhecê-lo e a amá-lo com todas as suas forças. Convoca todos os homens, dispersos pelo pecado, para a unidade da sua família, a Igreja. Faz isto através do Filho, que enviou como Redentor e Salvador quando os tempos se cumpriram. Nele e por Ele, chama os homens a se tornarem, no Espírito Santo, seus filhos adotivos, e portanto os herdeiros da sua vida bem-aventurada (CIC, 1993, 1).

No texto que acabamos de citar, a palavra homem é explicitamente usada por quatro vezes, todas elas expressando o todo dos seres humanos e, por duas vezes, a expressão filho, se referindo, uma a Jesus e outra aos filhos, em sentido genérico (homens e mulheres). Em momento algum esta citação se referiu ao gênero feminino, um texto relativamente longo e de expressiva significação. A partir da concepção bergeriana, podemos afirmar que o texto expressa o sentido legitimador do homem - uma obra divina voltada para a divindade. Entre as questões que estão relacionadas ao processo de legitimação, podemos citar: a criação, o parentesco, a família, a unidade e a proximidade.

A linguagem do texto acima, por ser explicitamente patriarcal, conforme se apresenta, reflete o todo do CIC. Ela enfatiza também, em praticamente todo o catecismo, as imagens e os personagens masculinos da bíblia e da tradição cristã católica.

Quanto às imagens e personagens, destacaremos a seguir, prioritariamente do texto referente à primeira parte do catecismo (Profissão de fé). O texto cita 76 nomes diferentes de personagens masculinos. Dentre eles: Abraão, Isaac, Jacó, profetas, Moisés, Salomão, Jesus, Apóstolos, João Batista, S. Agostinho, S. Tomas de Aquino, S. Ambrósio, S. Leão, S. Gregório, S. Jerônimo, Padres da Igreja, filósofos. Entretanto, entre as personagens femininas foram citadas apenas 16, são

elas: Maria, Sara, Rebeca, Raquel, Mirian, Débora, Ana, Maria Madalena, filha de Jairo, Judite, Éster, Eva, Ana, Prostitutas, Samaritana, Santa Joana D'arc.

3.4. Berger e a Concepção Sócio-cultural de Mulher no Catecismo da Igreja Católica

O processo dialético bergeriano de construção da realidade, pode ser aplicado ao caso do CIC, quando se trata de seu papel na construção sócio-cultural da concepção de mulher? Esta é a questão fundamental desta etapa da pesquisa.

Estamos partindo da hipótese de que o que vimos em Berger, quanto ao processo dialético de construção da realidade, pode ser aplicado ao catecismo, uma vez que o mesmo “*apela às capacidades espirituais e morais da pessoa e à sua conversão interior para promover as mudanças*”⁴² e as legitimações sociais, inclusive quando se trata de seu papel na construção sócio-cultural da concepção de mulher.

O catecismo é uma realidade exteriorizada e objetivada, por ser pronunciamento da Igreja. Mas, não representa apenas estes dois aspectos – exteriorização e objetivação: o CIC é também um instrumento de catequese da Igreja, o que está em relação à interiorização. Assim, o catecismo não é apenas o espaço de exteriorização e objetivação das verdades de fé da Igreja: é também instrumento de sua catequese, instrumento para interiorização das verdades exteriorizadas e objetivadas na Igreja.

Sendo o catecismo expressão por completo do processo dialético, não fica apenas nisso, ele é o próprio processo de legitimação e justificação das palavras e atos da Igreja Católica. Nele visualiza-se a transcendentalização ou sacralização e,

conseqüentemente, a naturalização dos dados exteriorizados e objetivados pela sociedade eclesial, ou seja, por parte da religião. É o caso da concepção de mulher.

A naturalização é o recurso usado pela religião e pela sociedade para legitimar as construções sociais, inclusive os papéis sociais. Sendo realidade natural, construção de Deus, é uma realidade a ser mantida em ordem.

Presente no coração de cada homem e estabelecida pela razão, a lei natural é universal em seus preceitos, e sua autoridade se estende a todos os homens. Ela exprime a dignidade da pessoa e determina a base de seus direitos e de seus deveres fundamentais (CIC, 1993, 1956).

A concepção de mulher exteriorizada e objetivada no catecismo é a representação sócio-cultural naturalizada do pensamento ocidental patriarcal, hierárquico e dualista. É a esta representação do feminino que o texto do CIC sacraliza e visa à interiorização, pela catequese.

Como tivemos a oportunidade de conhecer anteriormente, a mulher é vista prioritariamente no catecismo como mãe¹⁴³ (mãe de Deus e da Igreja) e, esposa (representação da Igreja em relação a Deus-Pai). Em ambos os casos, a mulher assume um papel secundário, reflexo da história de sua criação em Gn 2,18¹⁴⁴, a auxiliar e semelhante de que o homem necessita para não estar sozinho.

Aqui nos deteremos no papel desempenhado pelo catecismo, instrumento da Igreja Católica, na transcendentalização de uma concepção de mulher exteriorizada e objetivada sócio-culturalmente ao longo da tradição judaico-cristã e da história do catolicismo.

Santiso afirma que:

¹⁴² Cf. CIC, 1993, 1888.

¹⁴³ Estamos ressaltando o CIC, entretanto o mesmo acontece em praticamente todos os documentos pontifícios. Cf. Análise dos documentos pontifícios feita por Ribeiro (1998a) e Santiso (1993).

O discurso tradicional sobre a mulher na Igreja “define” a mulher por meio de funções e papéis. Ser mulher é ser “esposa e mãe”, e nesse “feminino” se encontraria o ser de toda as mulheres. Como resultado, as mulheres têm de ser material ou espiritualmente esposas e mães (1993, 370).

Essa relação de legitimação¹⁴⁵ entre a religião e a sociedade aparece por diversas vezes no catecismo. Por exemplo:

Ao designar a Deus com o nome de “Pai”, a linguagem da fé indica principalmente dois aspectos: que Deus é origem primeira de tudo e autoridade transcendente, e que ao mesmo tempo é bondade e solicitude de amor para todos os filhos. Esta ternura paterna de Deus pode também ser expressa pela imagem da maternidade, que indica mais a imanência de Deus (CIC, 1993, 239).

O CIC afirma que o nome Pai é designado pela linguagem da fé. Com isso, chamamos atenção para o fato de que antes de ser uma linguagem da fé, segundo Berger, é uma linguagem exteriorizada e objetivada pela sociedade. No sentido bergeriano, o recurso da fé é usado para legitimar uma concepção de sociedade objetivada – a sociedade patriarcal, neste caso. Além da legitimação da imagem paterna, o texto apresenta Deus-Pai como origem de tudo e autoridade transcendente. E, por fim, se refere à maternidade. A maternidade como representação da imanência de Deus.

Há, portanto, segundo o texto citado acima, uma identidade de Deus como Ser transcendente (Pai/espírito) e imanente (mãe/corpo). Com este aspecto legitima, além da sociedade patriarcal, a concepção sócio-cultural dualista (transcendente e imanente) e hierárquica. Uma sociedade em que a mulher é a representação do “outro” e inferior (imanente).

¹⁴⁴ “Não é bom que o homem esteja sozinho. Vou fazer para ele uma auxiliar que lhe seja semelhante” Cf. Bíblia Sagrada. Pastoral. São Paulo, 1991.

¹⁴⁵ A concepção de legitimação pode ser vista, além de Berger (1985/1990), em Erickson (1998). Nesse caso, legitima explicitamente a ordem androcêntrica da estrutura sócio-cultural.

Por outro lado, o catecismo n. 239 dá um passo significativo na construção de uma nova imagem de Deus quando afirma que “*Deus transcende a distinção humana entre os sexos. Ele não é nem homem nem mulher, é Deus*”. Isto significa realmente um passo adiante ou é apenas a representação de uma postura ambígua por parte da Igreja?

No momento em que a Igreja, por um lado, relacionou a imagem transcendente de Deus com o homem e, por outro lado, a imagem imanente de Deus com a mulher, não estaríamos diante de um posicionamento sexista por parte desta Igreja, em sua obra de construção da representação de Deus e da representação de mulher? Estas imagens não representam a postura sócio-cultural patriarcal do mundo judaico-cristão, conforme têm afirmado as autoras da tradição feminista? Estas são questões que surgem, neste momento, quanto ao posicionamento da Igreja Católica oficial.

Indo além, quanto à legitimação da sociedade patriarcal, hierárquica e dualista por parte do catecismo, destacamos a questão do processo de socialização. Segundo Berger (1985), a participação da religião na construção da realidade se dá especialmente no momento da socialização ou interiorização. Neste momento, ela exerce seu papel de criadora/sacralizadora da nomia sócio-cultural vigente. Vejamos, a seguir, como a Igreja Católica, através do catecismo, expõe a relação da pessoa humana com a sociedade.

Segundo o catecismo, a socialização¹⁴⁶ representa aspectos positivos para a pessoa, como também aspectos negativos. Um aspecto positivo está no fato de a socialização exprimir a tendência natural que impele os seres humanos a se associarem; é o caso da família e da cidade, para atingir objetivos que ultrapassam

¹⁴⁶ A Socialização é um termo próprio da Sociologia, usado por Berger (1985/1990) e outros autores, conforme nos referimos anteriormente. Este termo é usado várias vezes no catecismo, do n. 1882 ao 1948, no sentido sociológico mesmo.

as capacidades individuais. Como aspecto negativo, existe o risco de uma sociedade de ordem superior interferir na vida interna de uma sociedade de ordem inferior. Para evitar este aspecto negativo, a doutrina da Igreja elaborou o princípio da subsidiariedade, que *“visa harmonizar as relações entre os indivíduos e as sociedades. Tende a instaurar uma verdadeira ordem internacional”* (CIC, 1993, 1885).

Neste contexto, há a legitimação da sociedade e de suas estruturas de poder. Afirma o catecismo (1993, 1884):

Deus não quis reter só para si o exercício de todos poderes. Confia a cada criatura as funções que esta é capaz de exercer, segundo as capacidades da própria natureza. Este modo de governo deve ser imitado na vida social.

Dessa forma, o catecismo sustenta que Deus dá a cada um suas funções e poderes, segundo suas capacidades. Dando a entender que se a pessoa não tem mais poder é porque não tem capacidade natural para exercê-lo. Daí concluirmos a necessidade de que o catecismo reforce a importância do respeito à ordem estabelecida, ordem natural. Vejamos um pouco mais.

A autoridade exigida pela ordem moral emana de Deus: (segundo S. Paulo) “Todo homem se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se volta contra a autoridade opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que opõem atrairão sobre si a condenação”¹⁴⁷ (CIC, 1993, 1899).

Um pouco à frente, o catecismo faz a seguinte ressalva:

Qualquer forma de discriminação nos direitos fundamentais da pessoa, seja ela social ou cultural, ou que se fundamente no sexo, raça, condição social, língua ou religião deve ser superada e eliminada, porque contraria ao plano de Deus (CIC, 1993, 1935).

¹⁴⁷ Cf. Rm 13, 1-2; 1Pd 2, 13-17.

Frente a esta ressalva, interrogamo-nos pela condição sócio-cultural de submissão que a mulher ocupa na cultura ocidental e na Igreja, inclusive de cunho sexista. Esta situação em que a mulher é mantida não seria, portanto, contrária ao plano (social) de Deus? Ou no mínimo contraditória no contexto da Igreja?

Isto nos remete à questão das diferenças entre os seres humanos na Igreja, o que nos parece outro problema, pois, segundo o catecismo, as diferenças podem ser boas ou iníquas, mas necessárias.

As diferenças¹⁴⁸ estimulam e muitas vezes obrigam as pessoas à magnanimidade, à benevolência e à partilha; motivam as culturas a se enriquecerem umas às outras ou, por outro lado, existem também desigualdades que são iníquas, que atingem milhões de homens e mulheres e estão em contradição com o evangelho (CIC, 1993, 1937).

A problemática na relação entre mulher e homem no contexto sócio-cultural e eclesial estaria em nível de diferenças ou de desigualdades? Destacamos o fato das diferenças situarem em relação ao natural e biológico, enquanto as desigualdades estão relacionadas ao nível sócio-cultural. Daí concluirmos que o problema está localizado no nível sócio-cultural, portanto das desigualdades, mais especificamente quanto à sexualidade.

A mulher acredita descobrir temor universal, generalizado, diante de sua sexualidade: temor que provém de visão patriarcal do mundo e que ela percebe mediante as diversas culturas e religiões. No caso preciso das religiões, sexualidade e sacralidade se interpenetram de maneira que hoje acabam sendo ambíguas do ponto de vista de análise da história e da psicologia das religiões. A mulher terá “lugares separados” nos edifícios do culto; não poderá tocar objetos sagrados nem entrar em todos os âmbitos do santuário; se o fizer, e até onde lhe for permitido, fá-lo-á de acordo com o tempo, período ou ritmo do ciclo feminino (SANTISO, 1993, 34).

O catecismo n. 1975 voltando ao substrato sócio-cultural patriarcal, afirma que, segundo a Escritura, a lei é uma instrução paterna de Deus. Nesse aspecto, pode-se afirmar que o catecismo assume que há uma forma paterna de expor a autoridade e o poder.

Quando o CIC fala do quarto mandamento, procura construir e sustentar uma ordem social que vai além de honrar ao pai e à mãe, de forma que se estende ao todo da sociedade.

O quarto mandamento ilumina as outras relações na sociedade. Em nossos irmãos e irmãs vemos os filhos de nossos pais; em nossos primos, os descendentes de nossos avós; em nossos concidadãos, os filhos de nossa pátria; nos batizados, os filhos de nossa mãe, a Igreja; em toda pessoa humana, um filho ou filha daquele que quer ser chamado “nosso Pai”. Assim, nossas relações com o próximo são reconhecidas como de ordem pessoal (CIC, 1993, 2212).

Como fala Berger, há a construção no ideário religioso e transcendental de uma perfeição daquilo que encontramos em nossa realidade: há uma família humana e uma família divina. A família é, portanto, um exemplo importante dos elementos de legitimação da sociedade. Afirma o CIC que *“certas sociedades, como a família e a cidade, correspondem mais imediatamente à natureza do homem. São-lhe necessárias”* (1993, 1882). Formar família (parentesco) é uma forma de manter a nomia, a ordem natural da sociedade; é estabelecer estruturas naturais de poder¹⁴⁹. Isso pode ser percebido na concepção de família e quanto à distribuição dos papéis sociais¹⁵⁰ entre seus membros, que reforçam a docilidade e a obediência por parte

¹⁴⁸ Quanto às desigualdades, discriminações e diferenças, Cf. CIC, 1993, 1934-1938. Pode-se perceber uma falha da parte do catecismo pois, não explicita a diferença entre estes termos. Todos os termos estão situados em nível social e seriam, portanto, desigualdades ou discriminações e não diferenças.

¹⁴⁹ *“Aquele que fizer a vontade de meu Pai que está nos Céus, esse é meu irmão, irmã e mãe”* (Mt 12, 50) Cf. Bíblia Sagrada. Pastoral. São Paulo, 1991.

¹⁵⁰ Cf. CIC, 1993, 2221-2233.

dos filhos, aos preceitos e a disciplina do pai e às instruções da mãe. Assim, a forma de se tornar discípulo de Jesus é aceitar pertencer à família de Deus.

Para o CIC, o exercício da autoridade visa tornar manifesta uma justa hierarquia de valores, a fim de facilitar o exercício da liberdade e da responsabilidade de todos. De forma que,

Aqueles que estão sujeitos à autoridade considerarão seus superiores como representantes de Deus que os instituiu ministros de seus dons. Sujeitai-vos a toda instituição humana por causa do Senhor (CIC, 1993, 2238).

No texto acima aparece explicitamente a legitimação da realidade por parte da religião. Eleva todo tipo de exercício de poder e autoridade à condição de instituição divina. E, como se não bastasse, convida a todos a se submeterem “por Deus” às autoridades e instituições humanas.

Aqueles que exercem funções de poder são considerados ministros de Deus. Aqui o texto não está falando apenas dos ministros religiosos, mas de todos aqueles que exercem funções de poder na sociedade.

O CIC apresenta uma concepção de Deus como aquele Senhor Todo-poderoso, responsável por tudo quanto existe e como existe, por toda a ordem do universo. Com isso, o poder de Deus fez com que tudo fosse organizado e, é claro, não cabe às pessoas inverter, deturpar ou desfazer do que foi feito por Deus, apenas submeterem-se. Pois, (Deus) “*é o Senhor do universo, cuja ordem estabeleceu, ordem esta que lhe permanece inteiramente submissa e disponível; Ele é o Senhor da história; ele governa os corações e os acontecimentos à vontade*” (CIC, 1993, 269). Olhando por este ângulo, cabe ao homem e à mulher apenas assumir os papéis ou seus lugares já determinados pelo Senhor Deus.

Quando nos remetemos à concepção de Deus, não pretendemos entrar nos méritos teológicos da questão. Interessa-nos visualizar o tipo de relação (ordem)

sócio-cultural e estrutural que Ele mantém na sociedade e pela Sua representação, vinculada ao poder supremo, à condição de Senhor e Pai. Nota-se a vinculação da representação de Deus com a representação da paternidade humana no substrato sócio-cultural ocidental judaico-cristão.

A vinculação da paternidade de Deus com a estrutura de poder volta a ser enfatizada no CIC quando afirma: *“Deus é o Pai todo-poderoso. Sua paternidade e seu poder iluminam-se mutuamente”* (CIC, 1993, 270).

A paternidade divina e a humana passam a ser inter-relacionadas e legitimadas, o que possibilita uma representação de homem vinculada “naturalmente” às estruturas de poder na sociedade.

Outra questão assumida e legitimada pelo Catecismo da Igreja Católica é a concepção dualista de mundo, presente no substrato sócio-cultural judaico-cristão. Os dualismos determinam muitos aspectos da sociedade e da cultura, inclusive em relação à mulher.

Entre os dualismos¹⁵¹ que aparecem no CIC, podemos exemplificar: sagrado/humano¹⁵², Deus/homem¹⁵³, homem/mulher¹⁵⁴, masculino/feminino¹⁵⁵, diabo/homem¹⁵⁶, graça/pecado¹⁵⁷, intelecto/vontade¹⁵⁸, intelecto/fé¹⁵⁹, pai/mãe¹⁶⁰, Criador/criatura¹⁶¹, espiritual/corporal¹⁶², espiritual/material¹⁶³, sol/lua¹⁶⁴.

¹⁵¹ Faz-se necessário ressaltar que esses dualismos nem sempre estão em oposição, no catecismo. Algumas vezes estão numa posição de complementaridade. Cf. CIC, 1993, 271.340.355-384.

¹⁵² Cf. CIC, 1993, 106.

¹⁵³ Quanto aos atributos de Deus e do homem podemos destacar que: Deus é Todo-poderoso, Senhor, Forte, Valente, Pai, Onipotente, criou tudo, tudo governa. Enquanto o homem é criatura, filho, submisso, disponível. Cf. CIC, 1993, 143.154.269.299.307.370.396.

¹⁵⁴ Cf. CIC, 1993, 154.355.369-384.400.

¹⁵⁵ Cf. CIC, 1993, 372.

¹⁵⁶ Cf. CIC, 1993, 407.

¹⁵⁷ Cf. CIC, 1993, 388. No caso a que se refere o n. 388 há uma relação entre a graça em Cristo e o pecado em Adão.

¹⁵⁸ Cf. CIC, 1993, 154.

¹⁵⁹ Cf. CIC, 1993, 154.

¹⁶⁰ Cf. CIC, 1993, 219.

¹⁶¹ Cf. CIC, 1993, 279.346.

¹⁶² Cf. CIC, 1993, 293.327.360-367.

¹⁶³ Cf. CIC, 1993, 365-366.

Citaremos um exemplo, dentre esses dualismos, com suas respectivas conseqüências. É o caso da relação entre o homem e o diabo, uma relação que se estabelece pela oposição e dominação.

(Em conseqüência do pecado original) O diabo adquiriu uma certa dominação sobre o homem, embora este último permaneça livre. O pecado original acarreta a servidão debaixo do poder daquele que tinha o império da morte, isto é, do diabo. Ignorar que o homem tem uma natureza lesada, inclinada para o mal, dá lugar a graves erros no campo da educação, da política, da ação social e dos costumes (CIC, 1993, 407).

No que se refere expressamente à relação homem/mulher, podemos citar o seguinte texto do catecismo:

A harmonia na qual estava estabelecida graças à justiça original, está destruída; o domínio das faculdades espirituais da alma sobre o corpo é rompido; a união entre o homem e a mulher é submetida a tensões; suas relações serão marcadas pela cupidez e pela dominação (CIC, 1993, 400).

Na maioria das vezes, como nos dois exemplos citados, os dualismos são revestidos de poder e autoridade que faz com que uma parte submeta a outra. Santiso (1993, 107) fala que a causa da opressão (dominação) é sempre a mesma, isto é, o abuso de poder do mais forte, seja ele racial, econômico, social, político ou sexual. Há sempre, segundo a autora, um poder usado desconsideradamente.

Como já afirmamos, o número de vezes que é usada a palavra homem é bem superior ao número de vezes que é usada a palavra mulher. E ainda, a palavra “homem” contém diversos significados no catecismo: homem em si, ser humano, humanidade, sentimento, corpo. Enquanto a palavra mulher vem geralmente depois da referência ao homem e/ou com sentido explicitamente relacionado à maternidade ou qualidade de submissão no modelo dualista de poder, na sociedade e na Igreja.

¹⁶⁴ Cf. CIC, 1993, 340.

Vejamos como exemplo um texto relacionando à formação da Igreja: *“Da mesma forma Eva foi formada do lado de Adão adormecido, assim a Igreja nasceu do coração traspassado de Cristo morto na Cruz”* (CIC, 1993, 766).

Outro exemplo é a concepção dualista relativa à estruturação da Igreja:

A Igreja é ao mesmo tempo: sociedade provida de órgãos hierárquicos e corpo místico de Cristo, assembléia visível e comunidade espiritual, Igreja terrestre e Igreja enriquecida de bens celestes. Estas dimensões constituem juntas uma só realidade complexa, em que se funde o elemento divino e humano (CIC, 1993, 771).

O fato de a Igreja ser uma instituição de cunho social e cultural como as demais instituições, mesmo estando revestida de uma força transcendente, faz com que ela preze pela sociedade, elemento essencial da vida da pessoa humana. O catecismo se refere à sociedade como realidade essencial com toda a sua estrutura de poder, hierárquico e dominador, inclusive subordinando os valores materiais aos valores espirituais.

A sociedade é indispensável à realização da vocação humana. Para alcançar este objetivo é necessário que seja respeitada a justa hierarquia dos valores que subordina as necessidades materiais e instintivas às interiores e espirituais. (...) Valores esses (espirituais), nos quais se vivifica e orienta tudo o que diz respeito à cultura, ao desenvolvimento econômico, às instituições sociais, aos movimentos e regimes políticos, à ordem jurídica e aos demais elementos, através dos quais se articula e se exprime a convivência humana em incessante evolução (CIC, 1993, 1886).

A orientação religiosa é colocada como a força que vivifica todas as relações e instituições sócio-culturais. E, como a Igreja e o catecismo também são instituições fundadas na esfera sócio-cultural, justificam-se às legitimações recíprocas entre a religião (Catecismo da Igreja Católica) e a sociedade.

Esta reciprocidade pode ser exemplificada a partir do momento em que o CIC se refere à criação do homem e da mulher: há uma sustentação da estrutura sócio-cultural patriarcal. Quando o catecismo se refere a estas criaturas, dá certa ênfase¹⁶⁵

¹⁶⁵ Cf. CIC, 1993, 371-373.

à referência bíblica¹⁶⁶ de Gn 2,18¹⁶⁷, onde Deus cria o homem a sua imagem e semelhança e cria a mulher como auxiliar/companheira, da carne do homem. Em contrapartida, é notável o uso da narrativa de Gn 1,27¹⁶⁸ – onde Deus cria o homem e a mulher em conjunto, em menor número de vezes no catecismo. Com isso podemos brevemente visualizar que se manifesta no CIC a esfera dualista e hierárquica da sociedade, aspectos relacionados à mulher, que também são legitimados pelo Catecismo da Igreja Católica.

Portanto, a partir da leitura bergeriana da participação da religião na construção da sociedade, tivemos a oportunidade de verificar que o CIC representa bem esse papel. Ele é o instrumento de participação da Igreja Católica na construção e manutenção da nomia da sociedade patriarcal, hierárquica, sexista e dualista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa que nos propusemos desenvolver, em nível bibliográfico, quanto ao papel do Catecismo da Igreja Católica na construção sócio-cultural da concepção de mulher, nos possibilitou conhecer muito mais da estrutura e funcionamento das

¹⁶⁶ Não entraremos em questões exegéticas. Essa referência está sendo notada aqui pelo fato de expressar, em seu uso na Igreja, uma tendência ao patriarcal.

¹⁶⁷ Tradução da Bíblia Edição Pastoral: Paulus. “*Javé Deus disse: não é bom que o homem esteja sozinho. Vou fazer para ele uma auxiliar que lhe seja semelhante*” Gn 2,18. Segundo Santiso (1993, 161), este é o relato mais antigo da criação (Gn 2,4b-3,24). É da “tradição javista, que emprega o tetragrama como nome de Deus – Iahweh -, e que apareceu primeiro em forma oral no reino do sul, provavelmente na época da monarquia”.

¹⁶⁸ Tradução da Bíblia Edição Pastoral: Paulus. “*E Deus criou o homem a sua imagem; a imagem de Deus ele o criou; e os criou homem e mulher*” Gn 1, 27. Santiso (1993, 161) afirma que este relato da criação de Gn 1-2,4a é o mais recente. “Pertence à tradição sacerdotal, vinculada à época do exílio na Babilônia”.

legitimações da religião no processo de formação de toda a realidade social, cultural, econômica, política e estrutural da humanidade.

O conhecimento da relação de legitimação e justificação entre a religião e a sociedade foi possível pelo estudo do processo dialético em Berger e pela abordagem da literatura publicada pela “tradição feminista”. Tivemos a oportunidade de apreender aí o processo dialético e seus três passos fundamentais: exteriorização, objetivação e interiorização. Conforme vimos em Berger e apresentamos no primeiro capítulo, a religião atua mais diretamente como instância legitimadora das construções ou objetivações sócio-culturais da humanidade, o que significa voltar-se para a interiorização de uma estrutura, uma linguagem e de determinados valores representativos da sociedade a qual está legitimando.

Mesmo tendo acesso a uma bibliografia restrita no que concerne à crítica ao catecismo, foi possível notar uma diversidade de pontos de vista afirmativos ou negativos a seu respeito, além do mais, chamamos atenção para o fato da bibliografia publicada quanto à questão da mulher no catecismo ser mais restrita ainda. Mas, o que apresentamos nesta dissertação é uma leitura do Catecismo no que concerne à construção da concepção de mulher, a partir da ótica sócio-cultural – o que fizemos nos três capítulos do trabalho.

No segundo capítulo, apresentamos a realidade da mulher na Igreja Católica e na sociedade ocidental, a partir da contribuição do debate sobre gênero, importante no processo de emancipação da mulher e no processo de integração da

humanidade, através da superação dos dualismos, do patriarcalismo e da compreensão hierárquica do ser humano com o “outro”¹⁶⁹, além de si.

Daí percebermos que o CIC traz em si marcas profundas e explícitas de sua origem e construção em um meio exclusivamente masculino e de cunho hierárquico.

Além disso, percebemos que a presença feminina é silenciada ou simplesmente ignorada neste contexto. Tanto no aspecto de linguagem, quanto em nível de participação feminina, na produção e na transmissão das doutrinas. A mulher não fala, não faz; além de não ser lembrada em sentido de seu crescimento e participação social, política, econômica e acadêmica na sociedade.

O texto traz, quando se trata da condição feminina, qualidades relacionadas à Igreja e Maria¹⁷⁰, especialmente onde a mesma se encontra numa condição de parentesco (mãe e esposa), humildade (passividade) e pureza (virgindade); e, por outro lado, o homem como “representante”, em nível estrutural e de linguagem, do ser humano como um todo, aquele que fala e faz, à semelhança de Deus Pai, Filho e Espírito Santo – todos no masculino.

Além de conter uma linguagem patriarcal, o CIC apresenta outra característica considerável: a linguagem é marcadamente dualista. Tanto o patriarcalismo quanto os dualismos são fatores que imprimem à representação da mulher um número significativo de qualificações que a colocam numa condição hierarquicamente inferior e de opressão.

Conforme afirma Ribeiro:

(A linguagem dualista) Nos parece intencional, porque é tradicional e tomista, não leva em conta as (novas) descobertas nem Duns Scot etc., nem as novas percepções que se tem hoje a respeito da unidade entre as duas dimensões do ser

¹⁶⁹ Por “outro” estamos entendendo aqui tudo o que está ontologicamente fora do eu, sem, contudo, deixar de ser parte do eu. Entretanto, destacamos a necessidade de superação da histórica estrutura que oprime, silencia e exclui o outro.

¹⁷⁰ Maria como esposa e mãe, aquela que guarda tudo em seu coração, silenciosa, pura e virgem.

humano, quando nunca uma pode ser vista separada da outra (RIBEIRO, 1998a, 133).

A mesma autora (1998a, 135) reforça a idéia de que o catecismo traz uma linguagem totalmente dualista (corpo e espírito, corpo e alma, espírito e carne), e constata que a doutrina do Magistério Oficial continua a mesma.

Quanto ao posicionamento do CIC em relação à mulher e às transformações na sociedade, Ribeiro é ainda mais categórica: fala de uma situação de indiferença e omissão por parte do catecismo.

Por que fica o Catecismo indiferente a evolução a que chegou a humanidade de hoje, permanecendo na omissão, comportando-se como se tais questões não nos dissessem respeito ou que são pouco ou nada relevantes para a humanidade hoje? (RIBEIRO, 1998a, 137).

Além desses dualismos, citamos os usos das palavras homem e mulher ou a relação entre o masculino e o feminino no Catecismo. As representações de homem e de mulher são questões que estão intimamente relacionadas com a estrutura sócio-cultural ocidental judaico-cristã.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Branca Moreira. *Ideologia & Feminismo. A Luta das Mulheres pelo Voto no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1980.

AGUIAR, Neuma. *Gênero e Ciências Humanas. Desafio às Ciências Humanas desde a Perspectiva das Mulheres*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

BARROSO, C. L. M. *Por que tão Poucas Mulheres Exercem Atividades Científicas?*
In: CORREA-PINTO, Maria da Conceição. *A Dimensão Política da Mulher*. São Paulo: Paulinas, 1992.

BERGER, Peter. *Dossel Sagrado*. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. *Perspectivas Sociológicas: Uma Visão Humanística*. 9 ed. Antropologia 1. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____ & LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. 8 ed. Antropologia 5. Petrópolis: Vozes, 1990.

Bíblia Sagrada. Pastoral. São Paulo: Paulus, 1991.

BICALHO, Elizabete. *A Mulher no Pensamento Moderno*. In: Cadernos de Área. Vol. 7. Estudos de Gênero. Goiânia: UCG, 1998, 21-40.

BIDEGAIN, Ana M. (Org.) *Mulheres: Autonomia e Controle Religioso na América Latina*. Petrópolis: Vozes/Cehila, 1996.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *A Mulher na Igreja do Brasil*. In: Rev. Concilium 2002/3. Ano 0, nº 296.

_____. (Org.) *O Lugar da Mulher. Interpretação Feminina da "Mulieris Dignitatem"*. Col. Eva. São Paulo: Loyola, 1990.

BOFF, Leonardo. *O Rosto Materno de Deus. Ensaio Interdisciplinar sobre o Feminismo e suas Formas Religiosas*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. *Nova Evangelização: Perspectiva dos Oprimidos*. 4 ed. Fortaleza: Vozes, 1991.

_____. *Igreja: Carisma e Poder*. São Paulo: Ática, 1994.

BORIS, Georges D. J. Bloc. *Do Mal-Estar Masculino na Contemporaneidade*. In: Cadernos de Área. Vol. 9. Estudos de Gênero. Goiânia: UCG, 2000, 11-27.

BRANDÃO, Carlos R. *Crença e Identidade*. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo: Unidade Religiosa e Pluralismo Cultural*. Col. Catolicismo no Brasil Atual 3. São Paulo: Loyola, 1992.

BRANTL, George. *Catolicismo*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.

CASTELAR, Elena Araújo de Scasso. *O Sacerdote e a Mulher*. I Parte. In: Revista Sacerdos. Julho/agosto, 2002, ano 9, nº 40.

CASTRO, Mary G. *A Dinâmica entre Classe e Gênero na América Latina: Apontamentos para uma Teoria Regional sobre Gênero*. In: Mulher e Políticas Públicas. Rio de Janeiro: IBAM/UNICEF, 1991, pp. 39-69.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Petrópolis: Vozes/Loyola, 1993.

COMBLIM, José. *Antropologia Cristã*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. *Um Novo Amanhecer da Igreja?* Petrópolis: Vozes, 2002.

CORREA-PINTO, Maria da Conceição. *A Dimensão Política da Mulher*. São Paulo: Paulinas, 1992.

DUSSEL, Enrique D. *Caminhos de Libertação Latino-Americana*. Tomo I e II. Trad. José Carlos Barcelos e Hugo Toschi. São Paulo: Paulinas, 1984.

ERICKSON, Victória Lee. *Onde o Silêncio Fala. Feminismo, Teoria Social e Religião*. São Paulo: Paulinas, 1998.

EVDOKIMOV, Paul. *A Mulher e a Salvação do Mundo*. Trad. Maria Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulinas, 1986.

FIORENZA, Elizabeth Schussler. AQUINO, Maria Pilar. *Na Força da Sabedoria: Espiritualidades Feministas de Luta*. Rev. Concilium n. 288-2000/5. Petrópolis: Vozes, 2000.

FOLLMANN, José Ivo. *O Cotidiano Religioso*. In: SANCHIS, Pierre. (Org). *Catolicismo: Cotidiano e Movimentos*. Col. Catolicismo no Brasil Atual 2. São Paulo: Loyola, 1992.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I. A Vontade de Saber*. 12 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Microfísica do Poder*. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

_____. *Vigiar e Punir. Nascimento da Prisão*. 23 ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

FRANCA, Pe. Leonel. *A Igreja, a Reforma e a Civilização*. 6 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

FREITAS, Carmelita B. de. *A Cidadania das Mulheres Tecida em Tempos Sombrios: Uma Interlocução com Hannah Arendt*. In: Cadernos de Área. Vol. 9. Estudos de Gênero. Goiânia: UCG, 2000, 47-81.

GEBARA, Ivone. BINGEMER, Maria Clara L. *Maria Mãe de Deus e Mãe dos Pobres: Um Ensaio a partir da Mulher e da América Latina*. Série IV. A Igreja, Sacramento de Libertação. Col. Teologia e Libertação. Petrópolis: Vozes, 1988.

GERGEN, Mary Mc Canney. *O Pensamento Feminista e a Estrutura do Conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos/Edunb, 1993.

GONÇALVES, Eliane. *Pensando o Gênero como Categoria de Análise*. In: Cadernos de Área. Vol. 7. Estudos de Gênero. Goiânia: UCG, 1998, 41-60.

GRAY, Janete. *O Celibato das Mulheres. Sexo: Nem Fuga nem Exploração*. São Paulo: Paulus, 1998.

GROSSI, Míriam P. *Identidade de Gênero e Sexualidade*. In: Cadernos de Área. Vol. 9. Estudos de Gênero. Goiânia: UCG, 2000, 29-46.

HARDING, Sandra. *Ciencia y Feminismo*. Madrid: Morata, 1996.

HASTENTEUFEL, Pe. Zeno. *O Catecismo ao Alcance de Todos. Uma Síntese do Catecismo da Igreja Católica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

HURST, Jane. *Uma História não Contada. A História das Idéias sobre o Aborto na Igreja Católica*. São Paulo: CDD, 1999.

JAGGAR, Alison M. & BORDO, Susan R. *Gênero, Corpo e Conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

JONAS, Eliane & MUNEVAR, Dora I. *Mulheres Cientistas ou Estudo das Sobreviventes?* In: Cadernos de Área. Vol. 9. Estudos de Gênero. Goiânia: UCG, 2000, 103-129.

JOSAPHAF, Frei Carlos. *Moral, Amor e Humor. Igreja, sexo e sistema na roda-viva da discussão*. Rio de Janeiro: Nova Era, 1997.

LEMOS, Carolina Teles. *Gênero na Agenda dos Movimentos Sociais – idéias religiosas como ângulo de análise*. In: Fragmentos de Cultura, vol. 11, n. 3, Maio/Junho, 2001, pp. 439-468.

LEON, Maria A. Rodriguez. *A Discriminação da Mulher na Igreja Católica*. In: A Mulher Pobre na História da Igreja Latino-Americana. CEHILA – Estudos e Debates Latino-Americanos 12. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 30-35.

LOBATO, Josefina Pimenta. *Amor, Desejo e Escolha*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

LOURO, G. Lopes. *Gênero, Sexualidade e Educação. Uma Perspectiva Pós-Estruturalista*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1999, pp. 14-56.

_____. *Nas Redes do Conceito de Gênero*. In: MEYER, M. J. e WALDON, V. R. *Gênero e Saúde*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

MACHADO, Maria das Dores Campos & FERNANDES, Silvia. *Carismáticas e Pentecostais: A Dimensão Feminina nos Movimentos Revivalistas*. Revista Magis. Rio de Janeiro: Loyola/PUC, 2000.

MARIZ, Cecília Loreto. *Peter Berger: Uma Visão Plausível da Religião*. In: ROLIM, Francisco Cartaxo (Org.). *A Religião numa Sociedade em Transformação*. Petrópolis: Vozes, 1997.

MILES, Rosalind. *A História do Mundo pela Mulher*. Trad. Bárbara Heliodora. Rio de Janeiro: LTC: Casa-Maria, 1989.

MONTEIRO, Marli P. *Feminilidade: O Perigo do Prazer*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

MURARO, Rose Marie. *Libertação Sexual da Mulher*. Petrópolis: Vozes, 1970.

_____. *Sexualidade da Mulher Brasileira. Corpo e Classe Social no Brasil*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

NAVARRO-SWAIN, Tânia. *Quem Tem Medo de Foucault* In: Retratos de Foucault. Rio de Janeiro : NAU, 2000a.

_____. *A Invenção do Corpo Feminino ou a Hora e a Vez do Nomadismo Identitário*. In: NAVARRO-SWAIN, Tânia (org.). *Feminismos: Teorias e Perspectivas*. Revista da Pós-Graduação em História da UNB. vol. 8, ns. 1/2, 2000b, pp. 47-84.

NERY, Irmão. *O Novo Catecismo e a História dos Catecismos*. v. 1. Petrópolis: Vozes, 1993a.

_____. *O Novo Catecismo: "Eu creio" – "Nós cremos". Fé e Revelação*. v. 2. Petrópolis: Vozes, 1993b.

_____. *O Novo Catecismo: A oração do "Creio". O Credo em Nossa Vida*. v. 3. Petrópolis: Vozes, 1993c.

_____. *Novo Catecismo. Panorama e Questionamentos*. Petrópolis: Vozes, 1994.

NEVES, Siloé Pereira. *Homem, Mulher e Medo. Metáforas da Relação Homem-Mulher*. Petrópolis: Vozes, 1986.

NYE, Andréa. *Teoria Feminista e as Filosofias do Homem*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1995.

PAULO II, João. *"Mulieris Dignitatem". A Dignidade e a Vocação da Mulher*. São Paulo: Paulinas, 1988.

_____. *"Mulieris Dignitatem". A Dignidade e a Vocação da Mulher*. 15/08/1988. Disponível em:

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_15081988_mulieris-dignitatem_po.html. Acesso em: 13/10/2002.

_____. *Ordinatio Sacerdotalis*. 22/05/1994. Disponível em:

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jpii_apl_22051994_ordinatio-sacerdotalis_po.html. Acesso em: 13/10/2002.

PERROT, Michelle. *Os Excluídos da História*. Trad. Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

REIMER, Ivoni Richter. *Vida de Mulheres na Sociedade e na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1995.

RIBEIRO, Zilda Fernandes. *A Mulher e Seu Corpo. Magistério Eclesiástico e Renovação da Ética*. Aparecida/SP: Santuário, 1998a.

_____. *A Práxis de 'Potestá' da Igreja*. In: *Cadernos de Área*. Vol. 7. Estudos de Gênero. Goiânia: UCG, 1998b, 79-90.

_____. *O Papel da Mulher como Pessoa nos Ministérios*. Roma, 1983. Dissertação de Mestrado em Teologia Dogmática, pela Pontificia Universitas Urbaniana.

RUBIO, Alfonso Garcia. In: CORREA-PINTO, Maria da Conceição. *A Dimensão Política da Mulher*. São Paulo: Paulinas, 1992.

- RUETHER, Rosemary Radford. *Sexismo e Religião: Rumo a uma Teologia Feminista*. São Leopoldo: Sinodal, 1993.
- SABATINI, Francisco (et alli). *Sacerdócio da Mulher na Igreja Católica: Entraves e Perspectivas*. In: Fragmentos de Cultura, vol. 10, n. 4, Julho/Agosto, 2000, 703-720.
- SANTISO, Maria Teresa. *A Mulher: Espaço de Salvação*. São Paulo: Paulinas, 1993.
- SCHERZBERG, Lúcia. *Pecado e Graça na Teologia Feminista*. Trad. Ilson Kayser. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *Por uma Igreja mais Humana*. Trad. Isabel Fontes Leal Ferreira. Col. Teologia Hoje. São Paulo: Paulinas, 1989.
- SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Rev. Educação e Realidade. Porto Alegre: UFRGS, 1995. pp. 71-99.
- SIMÕES, Solange de Deus. *Deus, Pátria e Família. As Mulheres no Golpe de 1964*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- SNOKER, Jaime. *Ensaio de Ética Sexual*. São Paulo: Paulinas, 1981.
- TELES, Maria Amélia de Almeida. *Breve História do Feminismo no Brasil*. Col. Tudo é História n. 145. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- TOSCANO, Moema & GOLDENBERG, Mírian. *A Revolução das Mulheres: Um Balanço do Feminismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan, 1992.
- VIDAL, Marciano. *A Moral Cristã no Novo Catecismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- WOLF, Naomi. *O Mito da Beleza. Como as Imagens de Beleza são Usadas Contra as Mulheres*. Trad. Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

ANEXO*

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (CIC) – 1992

– Constituição Apostólica Fidei Depositum. Apresentação oficial do Catecismo por João Paulo II, com as indicações essenciais em relação ao texto (páginas 5-9).
– Prólogo. Significado, identidade da Catequese, Finalidade e Destinatário do Catecismo. Estrutura básica e critérios para seu uso (nºs 1 a 15).

<p>1ª PARTE A PROFISSÃO DE FÉ (A fé professada)</p> <p>– Primeira Seção (nºs 26-184) “EU CREIO”, “NÓS CREMOS”</p> <p>Introd.: “Eu Creio, nós cremos” (26) Cap. 1: “O homem é capaz de Deus”. O homem busca a Deus (nº 27-49) Cap. 2: “Deus vem ao encontro do homem” (A Revelação de Deus) nºs 50-141. Cap. 3: “A resposta do homem a Deus” (A fé pessoal e comunitária) nºs 142-184.</p> <p>– Segunda Seção (nºs 185-1065) “A PROFISSÃO DA FÉ CRISTÃ”</p> <p>Introd.: “Os Símbolos da Fé” (185-197) Cap. 1: “Eu Creio em Deus Pai” (A fé em Deus Pai, Criador, que não abandona o homem após o pecado) nºs 198-421. Cap. 2: “Creio em Jesus Cristo, o Filho Unigênito de Deus” (nºs 422-682). (A fé em Jesus Cristo, verdadeiro Homem e verdadeiro Deus, que morreu e ressuscitou para a nossa Salvação). Cap. 3: “Creio no Espírito Santo” (A fé no Espírito Santo, protagonista da Salvação. A fé da Igreja animada pelo Espírito Santo; a fé no perdão dos pecados, na Ressurreição da carne e na vida eterna) nºs 683-1065.</p>	<p>2ª PARTE A CELEBRAÇÃO DO MISTÉRIO CRISTÃO (A fé celebrada)</p> <p>Introd.: “A Liturgia” (1066-1075) – Primeira Seção (nºs 1076-1209) “A ECONOMIA SACRAMENTAL”</p> <p>Introd.: “A Economia Sacramental” (1076) Cap. 1: “O mistério Pascal, no tempo da Igreja” (na Liturgia e nos Sacramentos recebemos os frutos do Mistério Pascal) nºs 1077-1134. Cap. 2: “A Celebração Sacramental do Mistério Pascal” (sujeitos, modos, tempos da Celebração) nºs 1135-1209).</p> <p>– Segunda Seção (nºs 1210-1690) “OS SETE SACRAMENTOS DA IGREJA”</p> <p>Introd.: “Os Sacramentos da Igreja” (1210/11) Cap. 1: “Os Sacramentos da Iniciação Cristã” (Batismo, Confirmação, Eucaristia, como fundamento da vida cristã) nºs 1212-1419. Cap. 2: “Os Sacramentos da Cura” (Penitência, Unção dos Enfermos) nºs 1420-1532. Cap. 3: “Os Sacramentos do Serviço à Comunhão” (Ordem, Matrimônio) nºs 1533-1666. Cap. 4: “As outras Celebrações Litúrgicas” (sacramentais e as exéquias) nºs 1667-1690.</p>	<p>3ª PARTE A VIDA EM CRISTO (A fé vivida)</p> <p>Introd.: “A vida em Cristo” (1691-1698). Primeira Seção (nºs 1699-2051) “A VOCAÇÃO DO HOMEM: A VIDA NO ESPÍRITO”</p> <p>Introd.: “A vocação do homem” (1699). Cap. 1: “A dignidade da Pessoa Humana” (o homem, filho de Deus, chamado à felicidade, liberdade e responsabilidade; consciência moral, virtude e pecado) nºs 1700-1876) Cap. 2: “A Comunidade Humana” (dimensão comunitária da vida cristã; participação na vida social e compromisso com a Justiça) nºs 1877-1948. Cap. 3: “A Salvação de Deus: a Lei e a Graça” (Lei moral; graça e justificação; moral e magistério) nºs 1949-2051)</p> <p>– Segunda Seção (nºs 2052-2557) “OS DEZ MANDAMENTOS”</p> <p>Introd.: “Os Dez Mandamentos” (2052-2082) Cap. 1: “Amarás o Senhor teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma, com todas as tuas forças” (nºs 2083-2191); do 1º mandamento ao 3º mandamento. Cap. 2: “Amarás o próximo como a ti mesmo!” (do 4º ao 10º mandamento) nºs 2196-2557 (Inclui as novas situações para a ética e a moral cristãs).</p>	<p>4ª PARTE A ORAÇÃO CRISTÃ (A fé orada)</p> <p>– Primeira Seção (nºs 2558-2758) “A ORAÇÃO NA VIDA CRISTÃ”</p> <p>Introd.: “A oração na vida cristã” (2558/65) Cap. 1: “A Revelação da Oração” (a identidade da Oração Cristã) nºs 2566-2649. Cap. 2: “A Tradição da Oração” (fonte, caminho e guia para aprender a orar) nºs 2650-2696. Cap. 3: “A Vida de Oração” (as expressões e as lutas da oração) nºs 2697-2758.</p> <p>– Segunda Seção (nºs 2759-2865) “A ORAÇÃO DO SENHOR: O PAI-NOSSO”</p> <p>Introd.: “A oração do Senhor” (2759-2760) Centralidade e alcance do Pai-Nosso Artigos 1 a 7: “As 7 Petições do Pai-Nosso” (2761-2865).</p> <p>Índices 71 páginas, p. 673-744 – de Citações – de Temas</p>
<p>DEUS SE COMUNICA E SE DÁ AO HOMEM PARA SALVÁ-LO</p>		<p>O HOMEM, SUSTENTADO PELA GRAÇA DO ESPÍRITO, RESPONDE A DEUS COM A VIDA E COM A ORAÇÃO 3ª e 4ª Partes do Catecismo</p>	

Sérgio Pintor: *Il Catechismo della Chiesa Cattolica (Linne per la lettura e l'utilizzazione – edb, itália, 1993)*
adaptação de Irmão Nery, fsc

* Cf. NERY, Irmão. Novo Catecismo. Panorama e Questionamentos. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 23.