

A mulher na Igreja da América Latina depois do Concílio Vaticano II

Janice Marie Smrekar Albuquerque¹

Resumo

Nos anos após o Concílio Vaticano II, o marco histórico da abertura da Igreja Católica à renovação, a uma maior liberdade e compromisso com os pobres, foram elaborados documentos que abordavam questões pertinentes à condição da mulher, sua sexualidade e relação familiar. O Concílio foi o ponto de partida para as Conferências Gerais do Episcopado Latino – Americano de Medellín (1968), Puebla (1976) e Santo Domingo (1992), com seus respectivos documentos, que demonstram mudanças sobre o posicionamento e a importância da mulher na Igreja. A proposta deste trabalho é refletir sobre a relação desses documentos e mais seis encíclicas escritas entre 1968 e 1995, que tratam dos temas de vida e sexualidade humana, família e mulher, com a emancipação da mulher, não se detendo somente nos seus pontos principais, mas avaliando o seu conteúdo no confronto com os desafios atuais, na área da corporeidade, sexualidade, saúde reprodutiva e da família, enfrentados pela mulher contemporânea.

Palavras-chave: hermenêutica de gênero; mulher na Igreja; magistério da Igreja; Concílio Vaticano II.

Woman role in Latin América Church, after Vatican Council II

Abstract

During the years after the second Vatican Council, a historic event which opened the Catholic Church to a necessary spiritual renovation and to greater liberation and compromise with the poor, diverse documents were written which discussed questions pertinent to the condition of women, their sexuality and family relations. The Vatican Council was the motivation for the General Conferences of the Latin American Episcopate in Medellín(1968), Puebla(1976) and Santo Domingo(1992), each with its respective Documents which reflected changes about the position and importance of women in the Church. This article discusses the relation of these documents and six other encyclicals written between 1968 and 1995 with themes of life and sexuality, family and women, not only considering their

¹ Mestrado em Serviço Social (UFPE), Mestrado em Ciências da Religião(UNICAP), Professora do Curso de Serviço Social, Centro de Ciências Sociais, Universidade Católica de Pernambuco.

principal arguments, but evaluating their contents regarding actual challenges of corporality, sexuality, reproductive health and family confronting today's women.

Key words: feminine hermeneutics, women in the Church, Church Magistry, Second Vatican Council.

Introdução

Nos anos após o Concílio Vaticano II, o marco histórico da abertura da Igreja Católica à renovação, a uma maior liberdade e compromisso com os pobres, foram elaborados documentos que abordavam questões pertinentes à condição da mulher, sua sexualidade e relação familiar. O Concílio foi o ponto de partida para as Conferências Gerais do Episcopado Latino-americano de Medellín (1968), Puebla (1976) e Santo Domingo (1992), com seus respectivos documentos, que demonstram mudanças sobre o posicionamento e a importância da mulher na Igreja. A história da Igreja no Brasil é caracterizada tanto antes quanto depois do Concílio e pós-concílio, pela atuação de leigos, religiosos, teólogos e grupos diversos como a Ação Católica e as Comunidades de Base, que direcionam os rumos da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, a CNBB, fundada em 1952.

Depois do Concílio, foram elaboradas, também, várias encíclicas, cartas apostólicas e instruções da Congregação para a Doutrina da Fé, seis das quais serão discutidas neste trabalho por terem uma relevância para o desenvolvimento da reflexão do magistério da Igreja sobre a mulher, após o Vaticano II. Uma busca de material teórico-analítico referente às concepções e orientações do magistério da Igreja sobre a mulher mostra um número limitado de obras que analisam essas orientações específicas a partir da “perspectiva da mulher”, chamada de “hermenêutica de gênero”.

A caracterização da mulher na Igreja Católica - seu papel, seu poder, seus direitos, sua subordinação, sua liberdade – é histórica e está sempre relacionada ao contexto de gênero, fenômeno que se constitui “um conjunto de práticas, símbolos, representações, normas e valores sociais que as sociedades elaboram a partir da diferença sexual anátomo-fisiológica e que dão sentido, em geral, às relações entre pessoas sexuadas” (De BARBIERI *apud* FREITAS, 2003, p.17).

“Gênero” é uma construção social e cultural, um modo de ser no mundo, exigindo uma abordagem ampla e multidisciplinar, até na interpretação religiosa ou hermenêutica.

A hermenêutica é a ciência que se ocupa com a interpretação de textos, relatórios e escritos de forma geral, e objetiva saber como as decorrências de um contexto específico e histórico podem ser entendidas num contexto novo. Implica um desafio, nos sentidos temporal e espacial, onde aquilo que aconteceu precisa ser compreensível na sua relevância e pertença à nova situação. Para entender a relação da mulher com a Igreja hoje, é necessário usar um novo paradigma, a hermenêutica de gênero.

A condição das mulheres no Terceiro Mundo é complexa e caracterizada por uma teia de opressão feita de sexismo, racismo e pobreza que mantém a maioria das mulheres em posição de subordinação e exploração. As iniciativas dos movimentos de mulheres do Terceiro Mundo (Brasil, Bolívia, Argentina) se preocupam com o entrelaçamento entre a opressão universal e a opressão específica das mulheres.

A proposta deste trabalho é refletir sobre a relação desses documentos com a emancipação da mulher, não se detendo somente nos seus pontos principais, mas avaliando o seu conteúdo no confronto com os desafios atuais, na área da corporeidade, sexualidade, saúde reprodutiva e da família, enfrentados pela mulher contemporânea.

Para ajudar nesta tarefa, teólogas da América Latina como Maria do Pilar Aquino, Tereza Cavalcanti, Maria Clara Bingemer, Ivone Gebara e Silvia Baeske vão iluminando o caminho com reflexões sobre o Ano Internacional da Mulher, promovido pela ONU (1985), o II Encontro de Teologia Feminina (1986), o III Encontro Nacional de Teologia na Perspectiva da Mulher (1988) e Década Ecumênica de Solidariedade das Igrejas com a Mulher (1988 – 1998), além de análises sobre os documentos de Medellin e Puebla feitas por elas.

1 A mulher e a Igreja na América Latina

Em junho de 1985, houve o encontro do primeiro grupo de mulheres teólogas do Brasil em Petrópolis, cuja temática era “Mulher: aquela que começa a desconhecer seu lugar [...] Para se descobrir

como pessoa e se afirmar, ela precisa primeiro desconhecer este lugar que lhe foi imposto e que foi por ela introjetado” (TEPEDINO, *apud*, BINGEMER, 1986, p.374).

O evento referente à trajetória da mulher brasileira e latino-americana em busca de um novo ser-teológico foi em Buenos Aires, em novembro de 1985, sob o patrocínio da Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo. As mulheres presentes, teólogas e especialistas em outras ciências afins discutiram a temática “Que é ser mulher?”. O encontro tratava de sua identidade, experiência de Deus, forma de viver a fé e a religião. As teólogas propuseram uma nova metodologia teológica, integradora das diversas dimensões humanas: comunitária, acolhedora, alegre, plural e baseada nas relações com os outros e com Deus (BINGEMER, 1986).

Em 1988, iniciou-se a Década Ecumênica de Solidariedade das Igrejas com a Mulher, acolhida pelo Conselho Nacional de Igrejas Cristãs no Brasil (CONIC), que enfatizou a valorização da mulher como cidadã nas Igrejas e na sociedade.

No mesmo ano, houve o III Encontro Nacional de Teologia na Perspectiva da Mulher, no Rio de Janeiro, discutindo a relação mulher-homem-terra, a mulher e poder e a força e espiritualidade que movem a mulher.

A decisão de promover a Década Ecumênica foi tomada, em 1987, dois anos depois do I Ano Internacional da Mulher da ONU (1985), que objetivou capacitar as mulheres para se oporem às estruturas opressoras no seu país e nas suas Igrejas e afirmar sua contribuição em compartilhar, não somente o trabalho mas também as decisões, a reflexão teológica e a espiritualidade (BAESKE, 2001).

A partir da Década Ecumênica, as Igrejas resolveram celebrar, de forma ecumênica, o Dia Internacional da Mulher, no dia 08 de março, formando comissões específicas de estudo, seminários e eventos no Brasil, inclusive no Recife.

A avaliação da Década Ecumênica, cujo roteiro de novo incluiu o Recife, estimulou a Igreja Católica a aumentar o número de teólogas e de cientistas da religião. A Década Ecumênica também contribuiu para uma série de encontros: no Rio Grande do Sul, o Encontro Mundial de Mulheres Episcopais Anglicanas; em Salvador, em 1992,

Mulheres da América Latina e Caribe; em 1994, a I Jornada Ecumênica, em 1994, articulações com o CONIC e Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI); a partir de 1994, a IV Conferência Mundial sobre a Mulher; em 1995, o Encontro Ecumênico de Mulheres; em 1996, o Encontro Internacional de Solidariedade entre Mulheres; em 1998, a Década Ecumênica terminou com o Festival da Década da Mulher, em Zimbábue; em 1998, com um posicionamento global através da “Carta Viva” (BAESKE, 2001).

Há, claramente, uma trajetória da consolidação da teologia feminista no Brasil e na América Latina, que é uma “reflexão crítica sobre a experiência de Deus vivida na prática libertadora das mulheres, formada nas tradições libertadoras da Escritura, pela tradição viva da Igreja e pela realidade atual” (AQUINO, 2001, p.9).

Aquino afirma que, historicamente, a teologia tradicional serviu para legitimar uma ordem superior patriarcal e androcêntrica na qual as relações, a teologia, a religião e a moral embasaram a indiferença e a hostilidade com os pobres e, especialmente, com as mulheres. Para Aquino, só recentemente é que as mulheres latino-americanas estão exigindo o seu direito de refletir a sua condição e consciência peculiar de mulher na sua relação com Deus, tornando-se sujeito de pleno direito, sujeito histórico, eclesial e teológico (AQUINO, 2001). A participação da mulher na teologia latino-americana é uma experiência inovadora, de forte influência e consequências.

A reflexão teológica aborda, segundo AQUINO (2001), as seguintes principais linhas:

- ser uma teologia da libertação da mulher oprimida em sua condição de mulher pelas estruturas repressoras da sociedade e da Igreja;
- ter a participação criativa da mulher, como teólogas leigas, muitas casadas;
- a prática da fé precisa ser entendida dentro do “sistema triade”: o capitalismo, o patriarcado e o colonialismo;
- enfatizar a relevância da vida cotidiana que expressa atividades transformadoras pessoais e privadas contra a visão

- androcêntrica que não dá nenhum valor epistemológico à vida cotidiana e sua contribuição à teologia;
- o trabalho teológico feminino é contextual, evidenciando pelo:
 - caráter histórico de revelação versus um caráter imutável;
 - rejeição da teologia tradicional prejudicial aos pobres e mulheres;
 - recuperação da herança milenar de cultura, saber, ações e símbolos das mulheres;
 - reabilitação da experiência histórica física e da espiritual das mulheres na sua libertação da teologia excludente e sexista.

Maria Clara Bingemer, na sua reflexão sobre o(a) leigo(a) na Igreja Católica no Brasil, enfatiza os novos fenômenos do aumento de teólogos(as) leigos(as), da emersão da mulher como sujeito eclesiológico ativo e do novo modo de ser Igreja, que é o das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), com sua maioria de militantes mulheres: um novo tipo de ministério leigo (1987).

Ela afirma que “o centro da Igreja está no povo [...] não deveria haver [...] uma parte da comunidade subordinada a outra, passivamente executando ordens e apreendendo lições, mas todos seriam ativos e corresponsáveis e edificadores de um mesmo projeto comum”. (1987, p. 41)

Pergunta ela, ainda, sobre espiritualidade para os leigos, alegando que o conceito histórico de espiritualidade dentro da Igreja remetia ao monopólio monástico das ordens religiosas. Levanta questões sobre como deve ser chamada essa espiritualidade vivida por leigos: falar na forma leiga de viver, ou melhor, falar simplesmente da espiritualidade cristã? Coloca o confronto entre práxis e motivação transcendente como uma das grandes preocupações da teologia latino-americana (1987).

Bingemer reflete sobre o aparecimento sempre mais frequente de teólogos(as) leigos(as), com presença marcante nas comunidades eclesial nacional e internacional. Mas considera a pista mais relevante a “emersão da mulher enquanto sujeito eclesiológico” (1987, p.45),

que executa ações, responsabiliza-se e ocupa um espaço cada vez maior do trabalho concreto na Igreja, “dando o melhor de si mesmo, seu tempo, seu carinho, suas forças, suas entranhas, sua vida e mesmo seu sangue” (1987, p. 46).

Bingemer, Aquino, Gebara e outras teólogas desafiam ser a Igreja verdadeiramente universal dentro do espírito dos documentos conciliares e, concretamente, dos documentos das conferências do CELAM.

2 A mulher nos Documentos de Medellín (1968), Puebla (1979) e Santo Domingo (1992)

A II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano aconteceu em Medellín, Colômbia, em 1968, e a III Conferência, em Puebla, México, em 1979, estimuladas pelos avanços do Concílio Vaticano II.

Maria do Pilar Aquino reflete a importância dos documentos de Medellín e Puebla para a mulher latino-americana, porque eles iniciam a discussão sobre a situação concreta das mulheres. Suas propostas inalisam como as mulheres compreendem o seu ser e seu trabalho no âmbito eclesial e nos movimentos sociais dos seus países.

Medellín e Puebla não são neutros nem alheios à experiência histórica, física e espiritual das mulheres comprometidas com os processos de mudança na América Latina (AQUINO, 1997, p.67).

Porém ela mesma levanta ressalvas sobre os documentos, mostrando que Medellín só se refere explicitamente às mulheres em duas ocasiões, e acusa a Igreja de perpetuar a visão androcêntrica não só no conteúdo como também na linguagem sexista excludente (1997). Apesar da pouca referência à problemática da mulher, o valor do Documento de Medellín (DM) é a abertura de eixos de reflexão teológica que potencializam o processo de participação da mulher na renovação da Igreja da América Latina, sendo estes (AQUINO, 1997):

- o novo modelo de Igreja – do povo, comunitária, buscando alternativas libertadoras em consonância com as aspirações dos pobres, marginalizados e oprimidos, de forma geral –, que servirá de base para a incorporação das necessidades das mulheres que saiam da abstração de ser sujeito eclesial para ser sujeito real de direito;
- o posicionamento claro a favor da libertação integral dos pobres como forma de realizar a salvação: a miséria exige soluções concretas, justiça social para todos. A libertação das mulheres é condição dessa libertação, “a partir das suas experiências históricas concretas, físicas e espirituais”. (AQUINO, 1997, p.71)
- o reconhecimento pela Igreja da sua missão de serviço ao povo e não a si mesmo e do seu compromisso com a justiça social e promoção humana: abre possibilidade para uma nova forma de entender e integrar a experiência, luta, capacidade e consciência da mulher na Igreja;
- a Teologia da Libertação dá acesso às mulheres, como agentes da fé, à inteligência da fé na construção da teologia, acesso proibido há 500 anos.

O Documento de Puebla (DP) reforça a opção metodológica e teológica de Medellín: libertação integral dos povos, rejeição da pobreza extrema e demanda de transformações políticas, econômicas e sociais. A problemática da mulher não é focalizada, mas as linhas gerais abrem possibilidades para contribuições à experiência e à reflexão eclesial a partir da perspectiva da mulher (AQUINO, 1997).

Aquino aponta versões de interpretação contraditórias sobre a mulher no documento. Tem aspectos que apoiam o modelo histórico antrocêntrico / sexista ao mesmo tempo que outros convergem para as aspirações das mulheres. Algumas dimensões apoiam o novo papel da mulher em contribuir teológica e eclesiologicamente, enquanto outras limitam a possibilidade da libertação delas das amarras históricas patriarcais (1997).

As linhas relevantes do DP, assinaladas por Aquino (1997), são:

- reconhecimento da situação de dupla opressão da mulher – como pobre e como mulher – ainda mais se for indígena ou negra, mas sem questionar o atual modelo patriarcal e nuclear da família;
- reconhecimento da organização das mulheres como indispensável na luta pelos direitos e do papel da Igreja em capacitá-las;
- o reconhecimento da contribuição das mulheres na evangelização, depois de ter sido subestimada e limitada a sua participação historicamente, mas ainda com a ressalva da participação nos “ministérios não ordenados”;
- afirmação da dignidade da mulher como ser cocriador com Deus;
- a admissão da presença de sexismo e machismo na Igreja e da necessidade das mulheres recuperarem o seu passado eclesial para reformá-la.

A IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano aconteceu em Santo Domingo, capital da República Dominicana, em outubro de 1992, cujo documento foi aprovado pelo Papa João Paulo II em novembro de 1992. O documento tem como tema central “Nova Evangelização, Promoção Humana, Cultura Cristã”. Nesse documento, já se percebem avanços no reconhecimento e confirmação do papel da mulher como sujeito histórico, eclesial e teológico na família, na Igreja e na sociedade. Puebla se refere à mulher especificamente na família e como leiga evangelizadora, aprofundando a abertura para os leigos dada em Medellín. Santo Domingo consolida a possibilidade da mulher ser realmente um participante ativo na missão da Igreja.

O Documento de Santo Domingo assume as opções de Medellín e Puebla de forma plena e as aprofunda. A promoção humana é seu tema, o Celam galgando largos passos em 24 anos

da opção preferencial da Igreja pelos pobres para o seu compromisso com o desenvolvimento socioeconômico e político do povo. Enumera no documento preocupação com questões específicas de saúde, sexualidade, violência de direitos, divórcio e aborto, entre outras. O documento lista claramente os desafios à família e à vida hoje e se posiciona enfática e concretamente diante deles. Denuncia as expressões da realidade de miséria em que vivem as famílias como também denuncia aqueles que exploram crianças, adolescentes, mulheres e trabalhadores das mais diversas formas.

A situação da mulher é enfatizada, o documento admitindo:

Em nosso tempo, a sociedade e a Igreja tem crescido em consciência da igual dignidade da mulher e do homem. Ainda que teoricamente se reconheça esta igualdade, na prática, ela freqüentemente é desconhecida. A nova Evangelização deve ser promotora decidida e ativa da dignificação da mulher. Isto supõe aprofundar o papel da mulher na Igreja e na sociedade (CONFERÊNCIA, 1992, p.126).

Avanços do Documento de Santo Domingo, baseados na trajetória da Igreja Latino-americana iniciado com o DM, referente à mulher, incluem:

- enfrentamento das questões sociais específicas, sofridas por todo povo e, especialmente, pela família e pela mulher, considerando os efeitos das conjunturas socioeconômico, política, ecológica e cultural do mundo e da América Latina, na elaboração da injustiça social e agravamento de problemas dos marginalizados;

São Domingos caracteriza como violação dos direitos humanos a existência de condições de extrema pobreza e de estruturas injustas que originam grandes desigualdades [...] não teme afirmar que nós, cristãos, somos os responsáveis por essa situação (PIRES, 1992, p.55).

- ênfase na necessidade de uma Nova Evangelização, inculturada, mais atuante, dinâmica e dialogal com a modernidade e a pós-modernidade, através de novo entusiasmo, métodos, expressões e símbolos, considerando a riqueza e diversidade cultural, especialmente, as indígenas e afro-americanas;

A grande pergunta é: vai ser possível o índio e o negro viverem e expressarem sua fé em Jesus Cristo e na Igreja, sem renunciarem à cultura de seus antepassados? E o homem moderno, a mulher moderna? Vai ser-lhes permitido viver a fé dentro da cultura urbana ou se vai continuar separando Fé e Modernidade, como se fossem conceitos e realidades contraditórios? (PIRES, 1992, p.57)

- denúncia de tudo que atenta contra a vida e contra a dignidade da mulher, sua sexualidade e saúde reprodutiva, seu trabalho e condições socioeconômicas precárias ou de exploração;
- análise dos novos sinais dos tempos: direitos, ecologia, terra, trabalho, migração, urbanização, empobrecimento, terrorismo, estruturas econômicas injustas, em especial contra crianças, mulheres, camponeses e indígenas;
- exigência da participação da própria Igreja no processo de justiça social e promoção humana, salientando o papel das mulheres como evangelizadoras leigas com o tríplice ofício sacerdotal, profético e régio e do dever da Igreja de criar espaços para a descoberta dos seus valores, tanto por parte do clero como do laicato;

... a maior contribuição da IV Conferência é convocar os leigos para a Nova Evangelização [...] todos os leigos são protagonistas da nova evangelização, da promoção do laicado, livre de todo clericalismo e sem redução ao intra-ecclesial [...] quem ocupa a linha de frente nas comunidades humanas não é o clero, são os leigos (PIRES, 1992, p.60).

- discussão de problemas específicos confrontando a família, com quebra de valores morais e éticos – influenciados pela situação de miséria e fome, métodos anticoncepcionais, uniões livres / divórcio, a “cultura de morte” e crianças e jovens de rua / abandonadas / prostituídas – o cotidiano da mulher na família.

O documento reflete um compromisso, sem reservas, com o homem e a mulher concretos e históricos, e não o “homem abstrato”, e com a libertação integral da pessoa, abrindo novos espaços para a atuação e reflexão da mulher sobre a sua experiência como mulher, exercitando novos papéis, principalmente no processo de tomada de decisões na família, na sociedade e na Igreja.

3 O magistério da Igreja Católica sobre a mulher depois do Vaticano II

Depois do Concílio Vaticano II até 1995, foram produzidos seis documentos principais que tratam de temáticas da família e da mulher. Só sobre a mulher, há dois pronunciamentos específicos. Estas orientações, a serem comentadas aqui, são:

- 1968 – Carta Encíclica *Humanae Vitae*, do Papa Paulo VI, sobre a regulação da natalidade;
- 1987 – Instrução sobre o Respeito à Vida Humana nascente e a dignidade da procriação, da Congregação para a Doutrina da Fé;
- 1988 – Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* do Papa João Paulo II, sobre a dignidade e a vocação da mulher;
- 1994 – Carta às Famílias, do Papa João Paulo II;
- 1995 – Orientação sobre Sexualidade Humana: Verdade e significado do Conselho Pontifício para a Família;
- 1995 – Carta do Papa João Paulo II às Mulheres.

Humanae Vitae (1968)

A Carta Encíclica *Humanae Vitae* (HV) foi escrita em 1968 pelo Papa Paulo VI e coloca claramente o posicionamento doutrinário moral sobre a regulação da natalidade. Reconhece as muitas e variadas mudanças no desenvolvimento socioeconômico mundial e levanta quatro questões a que responde no decorrer da encíclica: É preciso uma revisão das normas éticas vigentes que exigem sacrifícios “por vezes heróicos”? A fecundidade mais racional não é um legítimo controle de nascimentos? A fecundidade pertence ao conjunto da vida conjugal mais do que a cada ato? O homem moderno deve confiar a sua razão e sua vontade, mais do que aos “ritmos biológicos do seu organismo” a tarefa de regular a natalidade?

A encíclica, de antemão, diz “não”, enfaticamente, a todas essas questões e confirma a competência do Magistério da Igreja – e só dele – de interpretar a lei moral natural e de declarar os princípios da doutrina moral do matrimônio. Admite que permitiu que “alguns casais de esposos” fizessem parte da Comissão de Estudo. Nessa Comissão, as pessoas não chegaram a pleno acordo sobre todas as normas e tinham sugerido alguns critérios de solução que “afastavam da doutrina moral sobre o matrimônio”. Apesar disso, a Igreja se pronuncia, dizendo representar a santidade de Deus.

As discussões iniciais tratam de uma visão global do homem e do amor conjugal e suas características. Enfatiza a natureza e a finalidade do “ato matrimonial”, que é união e procriação. Em nenhum momento, utiliza as palavras sexo, sexualidade ou relação sexual. Qualquer ação que pode prejudicar a disponibilidade para transmitir a vida é considerada contraditório à vontade de Deus. Todas as vias “ilícitas”, como anticoncepcionais ou esterilização de homem ou mulher são condenadas, sem reserva, como também o aborto, mesmo por razões terapêuticas. Tudo é considerado “fazer o mal”.

A Igreja não condena os meios terapêuticos para curar doenças, embora constituindo um impedimento não desejado à procriação. Recomenda somente os ritmos naturais às funções geradoras nos períodos inférteis para evitar a fecundação como meio

de não ofender os princípios morais. Considera este recurso “natural” e os outros métodos de evitar a gravidez como “impedimentos” à fecundação e, conseqüentemente, ilícitos. Para a Igreja, um ato conjugal, tornado voluntariamente infecundo, é desonesto, desordenado, é fazer o mal.

Levanta ainda a sua análise das graves conseqüências dos métodos de regulação artificial da natalidade: infidelidade; degradação da moralidade; falta de respeito pela mulher, considerando-a um instrumento de prazer egoísta; arma para autoridades públicas, que têm pouca preocupação com exigências morais; imposição de métodos de contracepção às populações. Termina afirmando que não pode expor ao arbítrio dos homens a missão de gerar a vida. A Igreja afirma o seu papel de depositária e intérprete de uma lei moral dada por Deus; ela não é a autora dessa lei.

A encíclica indica diretivas pastorais enfatizando a “educação para castidade, ao triunfo da liberdade sobre a licenciosidade; condenando depravações com pretensões artísticas ou científicas” (PAULO VI, 1968, p.20). Apela aos governantes para solucionar o problema demográfico e respeitar os valores sociais e humanos. Dirige-se, ainda, aos cientistas, médicos, casais, bispos e sacerdotes para orientar os esposos dentro dos ensinamentos da Igreja.

Em 1988, houve uma avaliação dessa encíclica no II Congresso Internacional de Teologia Moral em Roma, quando foram repetidas as orientações sobre contraceptivos artificiais por João Paulo II, alegando que a transgressão dessa norma envolve a própria santidade de Deus. Não deixou nenhuma margem para exceção, sob pena de se esvaziar a cruz de Cristo. Qualquer exceção no rigor da HV é “anti-vida, anti-homem, anti-Deus” (SNOECK, 1989, p.305). A HV é considerada infalível.

Houve forte reação. SNOECK comparou-o ao terremoto de Armênia. “Parece que a volta à grande disciplina chegou ao limite do tolerável. A fidelidade à HV tornou-se teste de ortodoxia” (SNOECK, 1989, p.306). As reações deram origem a “Declaração de Colônia” e à carta aberta ao Papa, incluindo a denúncia do

magistério pontifício ter levado a sua competência além do permissível, e sugerindo pesquisa junto às bases da Igreja, que servirá como fundamento para um diálogo aberto sobre a questão do controle de natalidade.

Houve divisão do clero em posicionamentos distintos: um era de solidariedade ao Papa e concordância com o conteúdo essencial, embora com ressalvas; o outro, de enfrentamento e questionamento. “Um conflito latente de vinte anos estourou. Não adianta pôr panos quentes. Estamos perante duas posições irreduzíveis” (SNOECK, 1989, p.308).

Snoeck (1989) reflete sobre duas vertentes da crise, e afirma que a Igreja não chegou a um consenso, continuando em crise. Coloca a posição das duas alas principais.

A primeira colocação é sobre a existência de duas filosofias sobre uso de contraceptivos e de duas visões de sexualidade. Essa questão envolve o horizonte global da teologia moral: existência x essência, cultura x natureza, historicidade x imutabilidade, subjetivo x objetivo, indutivo e teleológico x dedutivo e ontológico. As duas visões da sexualidade dependem das interpretações da lei natural: proibição aos contraceptivos é expressão de lei natural e divina versus autonomia da razão e da liberdade com consciência criativa. As posições são polarizadas.

A segunda questão é sobre o papel do magistério em assuntos de moral, destacando o isolamento de Paulo VI em preparar o documento. Uma consequência disso foi a falta de aceitação da HV por segmentos significativos da Igreja, inclusive com questionamentos sobre a doutrina oficial sobre contraceptivos.

Essa divisão na Igreja resulta em ambivalência na vida cotidiana das paróquias e comunidades, com o resultado de o casal católico, na maioria das vezes, determinar com subjetividade e razão, o melhor caminho de planejamento familiar. A mulher moderna percebe o seu direito de usar a razão ao decidir sobre controle de natalidade.

Instrução sobre o Respeito à Vida Humana Nascente e a Dignidade da Procriação (1987)

Este documento foi produzido pela Congregação para a Doutrina da Fé em 1987, durante o pontificado do Papa João Paulo II. É uma reflexão sobre a vida humana a partir de uma visão antropológica do homem, discutindo questões da procriação artificial humana e os valores que devem ser respeitados. Levanta o debate sobre embriões humanos – considerados seres humanos desde o primeiro instante da sua existência – e sua eliminação, reforçando o ensinamento imutável da Igreja sobre o aborto provocado como condenável em qualquer circunstância. O caso do diagnóstico pré-natal é aceito no intuito de providenciar intervenções terapêuticas médicas para a saúde do feto, mas não de fundamentar uma decisão de abortar, apesar de deformações ou doenças hereditárias detectadas. Outras questões sobre intervenções, pesquisa e experimentação são respondidas, com a Igreja sempre se voltando à afirmação do respeito à dignidade, à integridade e à identidade humana.

A fecundação artificial heteróloga (usar esperma ou óvulo de uma terceira pessoa) é expressamente proibida, como também a maternidade substitutiva.

O posicionamento da Igreja na avaliação moral da fecundação artificial homóloga (entre esposos), “in vitro” ou através de inseminação artificial, é igualmente de condenação por não ser resultado do ato específico conjugal e por destruir embriões humanos. O documento lamenta o sofrimento da esterilidade conjugal, mas não aceita os procedimentos antes mencionados e urge que os cientistas prossigam as suas pesquisas sobre esterilidade para permitir a procriação através do ato matrimonial, o único meio aceito pela Igreja.

São necessários valores e obrigações morais que a legislação civil deve respeitar e ratificar sobre as questões levantadas no documento, oferecendo orientações sobre as relações entre lei moral e lei civil a respeito de técnicas de procuração artificial, embriões e fetos humanos.

O documento conclui reconhecendo os graves problemas morais com relação ao respeito devido ao ser humano desde a sua concepção, envolvendo sua sexualidade e a transmissão da vida.

A mensagem aos casais é clara: todo método artificial é proibido fora da relação sexual. A consciência da mulher e do homem contemporâneos não aceita essa condenação geral, principalmente porque a medicina é vista como tendo o objetivo final de promover e estimular a saúde biopsíquica social da pessoa humana. De novo, a Igreja ou afasta casais ou os força a afirmar e seguir a sua própria consciência e razão referente à condução das suas vidas conjugal e familiar.

Síntese de inter-relação dos documentos *Mulieris Dignitatem* (1988), a Carta às Famílias (1994) e Sexualidade Humana: verdade e significado (1995)

Três documentos produzidos entre 1988 e 1995 tratam basicamente das mesmas orientações da Igreja Católica sobre mulher, família, matrimônio, sexualidade e criação dos filhos, inter-referenciando-se constantemente ao longo dos seus discursos e argumentações religiosas. A fundamentação das orientações teológicas se reporta tanto à Bíblia, aos documentos da Igreja Católica e aos grandes filósofos e teólogos como outras ciências como biologia, medicina, psicologia, comunicação social, pedagogia e antropologia.

Os documentos que serão aqui comentados são: 1988 – *Mulieris Dignitatem*: a dignidade e a Vocação da Mulher, de João Paulo II; 1994 – Carta às Famílias, de João Paulo II; 1995 – Sexualidade Humana: verdade e significado, do Conselho Pontifício para a Família.

Nos documentos, a Igreja Católica avança a partir de orientação sobre sexualidade, matrimônio e família da encíclica *Humanae Vitae* para posicionamentos específicos sobre como a família deve educar os filhos diante da moral da Igreja, levantando assuntos como HIV, homossexualismo, aborto, masturbação, promiscuidade, relações pré-matrimoniais, castidade e virgindade. Cada documento aprofunda

os ensinamentos do documento anterior. Eles se inter-relacionam, inclusive reportando-se, com muita frequência, ao Catecismo da Igreja Católica (1992), *Humanae Vitae* (1968), Carta dos Direitos da Família (1983) e *Familiaris Consortio* (1981).

A carta apostólica *Mulieris Dignatem* focaliza a mulher à luz da realização do feminino através do exemplo de Maria, mãe de Deus. Enfatiza a igualdade entre o homem e a mulher, criados à imagem de Deus, para ser a “unidade dos dois” como reflexo da comunhão divina, a Trindade. A carta recorda as intervenções do Magistério da Igreja desde o Concílio Vaticano II, como também as posições pré-conciliares sobre a dignidade e responsabilidade das mulheres, em comemoração do ano Mariano (1988).

Há uma análise da relação Eva-Maria e do comportamento de Jesus em relação às mulheres que “às vezes, provocava estupor, surpresa, muitas vezes beirando ao escândalo” (JPII, 1988, p.50). A Carta elogia as mulheres do Evangelho e aprofunda as duas dimensões da vocação da mulher: maternidade e virgindade. Termina com a analogia da Igreja como Esposa de Cristo.

O documento, em nenhuma parte, fala da mulher concreta, sofrida, discriminada, explorada, que enfrenta os desafios de miséria, pobreza e marginalização e cuja dignidade é violada cotidianamente. Coloca somente duas dimensões possíveis para sua vida, cuja missão é servir e amar. Não aborda a realidade da sexualidade ou corporeidade da mulher na entrada do Século XXI. Assume uma perspectiva teológico-filosófica desligada do real ao desejar que todas as mulheres encontrem no mistério bíblico da mulher a sua suprema vocação.

A “Carta às Famílias” (1994) foi elaborada em comemoração ao ano Internacional da Família, salientando que “a Igreja toma parte nas alegrias e nas esperanças, nas tristezas e nas angústias do caminho cotidiano dos homens” (JPII, 1994, p.5). Afirma que, no caminho, o elemento mais importante é a família, que tem uma estreita relação com a Encarnação do Filho de Deus.

Nesse documento, João Paulo II aprofunda a reflexão e ensinamento da Igreja sobre a família, o matrimônio e seus objetivos de união e procriação, a paternidade e a maternidade responsáveis.

Analisa o papel principal dos pais como educadores, a família como instituição fundamental para a vida da sociedade e a importância da atividade das mulheres no núcleo familiar. A Carta termina com uma reflexão sobre a relação família / Igreja como esposa de Jesus, o exemplo da Sagrada Família e do papel de Maria na família.

Essa Carta foi uma preparação do documento elaborado em 1995 sobre Sexualidade Humana, porque fundamenta filosófica, antropológica e teologicamente a organicidade e a centralidade da família para o desenvolvimento da personalidade e da religiosidade e a retidão moral da pessoa. É uma base para refletir o papel da família contemporânea, de forma geral, e serviu para subsidiar a Campanha da Fraternidade da CNBB, de 1994, sobre a Família.

O pronunciamento do documento “Sexualidade Humana” sobre as orientações educativas que a família deve realizar sobre a verdade e significado da sexualidade inicia com um diagnóstico sobre o novo contexto global que a família enfrenta. Enfatiza a quebra ou distorção de valores fundamentais e a banalização do sexo. Reconhece as dificuldades da família em dar orientação aos filhos e propõe-se indicar linhas de caráter pastoral. Define a sexualidade como referindo-se ao núcleo íntimo e não só biológico da pessoa.

O documento desenvolve uma série de direitos e deveres dos pais através de passos de conhecimento, princípios sobre informação e sexualidade, as fases de desenvolvimento da criança, recomendações, orientações práticas, princípios operativos e suas normas e métodos particulares. Discute assuntos polêmicos como masturbação, homossexualismo, relações pré-matrimoniais e aborto, condenando todos como “imoralidade”, “intrinsecamente desordenados e contrários à lei natural” (CONSELHO, 1995, p.91).

A tônica declarada de todo documento é a formação dos jovens para a castidade, uma educação cristã da castidade. É assim definida pelo catecismo da Igreja Católica (1992): “Castidade significa a integração da sexualidade adquirida pela pessoa e daí a unidade interior do homem no seu ser corporal e espiritual”. A palavra “castidade” é utilizada 52 vezes no documento, sem contar as palavras “virgindade” e “celibato”, que expressam o mesmo conceito de abstinência

sexual, que o documento descreve como renúncia, sacrifício e espera. É considerada uma “energia espiritual” contra egoísmo, agressividade e promiscuidade.

Na educação sobre sexo, a família tem uma responsabilidade maior junto às filhas. O documento enfatiza a educação feminina sobre a sexualidade e a oposição à “mentalidade contraceptiva”. Concorda sobre a importância de falar dos ciclos de fertilidade, mas alerta que não é necessário “dar explicações pormenorizadas sobre a união sexual” (CONSELHO, 1995, p.80).

As exortações da Igreja sobre o papel educador da família na sexualidade são pertinentes, mas a falta de enfrentamento dos problemas concretos desafiando famílias e, especialmente, seus adolescentes, é gritante. Há constantes condenações sobre a educação sobre a sexualidade oferecida nas escolas e por terapeutas do sexo, por ser considerada “anti-natalista” e promotora de mentalidade contraceptiva, contra os princípios e normas morais da Igreja, a única instituição que expressa os valores humanos na vida cotidiana.

O documento é fiel aos ensinamentos do Magistério da Igreja elaborado em Cartas e encíclicas anteriores, e não permite nenhuma consideração ou abertura para dialogar com problemas reais e graves de leigos – famílias, casais, jovens, teólogos(as) – membros do clero e religiosos(as) que enfrentam nas suas vidas e nas relações com o povo de Deus.

Dentro das perspectivas apresentadas pelos três documentos, a mulher latino-americana se encontra num impasse, que, paradoxalmente, é levantado na “Sexualidade Humana”. O documento admite que cada pessoa tem sua “consciência moral – que é o núcleo mais secreto e o sacrário do homem, como afirma o Concílio Vaticano II – obriga-o, no momento oportuno, a fazer o bem e a fugir do mal [...] é um juízo da razão mediante o qual a pessoa humana reconhece a qualidade moral de um ato concreto” (CONSELHO, 1994, p.84). Ao mesmo tempo, todos os passos, pensamentos, ações são determinados por ensinamentos díspares dos graves desafios do cotidiano da mulher. O seu recurso é agir de acordo com sua consciência.

Carta do Papa João Paulo II às Mulheres (1995)

Ao aproximar-se a IV Conferência Mundial sobre a Mulher em Pequim, em setembro de 1995, o Papa João Paulo II enviou a Carta às Mulheres elogiando a iniciativa da ONU e colocando a Igreja à disposição de contribuir para a defesa da dignidade, dos direitos e o papel da mulher. Reconhece a necessidade de assumir perspectivas mais amplas sobre problemas enfrentados pelas mulheres no mundo contemporâneo.

O Papa João Paulo II afirma que é preciso iniciar o diálogo com cada mulher e com todas as mulheres através do “obrigado”: ao Deus pela vocação da mulher, à mulher-mãe, mulher-esposa, mulher-trabalhadora, mulher-filha e mulher-consagrada.

Enfatiza os “condicionalismos” que dificultam a vida da mulher, marginalizando-a, empobrecendo-a, desrespeitando-a e, até mesmo, escravizando-a. Reconhece a contribuição da mulher ao longo da história, embora reduzida à inferiorização e anonimato, com muitos documentos perdidos ou sepultados.

Urge a igualdade efetiva dos direitos como ato de justiça e como necessidade para facilitar a presença ativa da mulher perante as contradições socioeconômicas e políticas da nossa época e no futuro. Lembra as violências domésticas e sexuais sofridas pelas mulheres e condena a cultura “hedonista e mercantilista que promove a exploração sistemática da sexualidade” (JP II, 1995, p.11). Nessa parte do documento, João Paulo condena o aborto como “sempre um pecado grave”, mas responsabiliza tanto o homem quanto a mulher.

O documento faz referência ao Livro do Gênesis e à criação do homem e da mulher à sua imagem, usando o termo “o gênio da mulher” para enfatizar a sua contribuição na dimensão educadora ético-social, na maternidade cultural e espiritual, na colaboração nas obras de evangelização. Recorda a Carta *Mulieris Dignitatem* que discute a vocação de servir, como Maria, de inspiração e expressão do “gênio feminino”.

No fim do documento, afirma que a Igreja “confiou somente aos homens de ser ícone da sua imagem de pastor” (JP, 1995, p.20) mas afirma que isto não diminui o papel da mulher. Fala em complementaridade dos papéis masculino e feminino que evidenciam “duas dimensões imprescindíveis da Igreja: o princípio ‘mariano’ e o princípio apostólico-petrino” (JPIL, 1995, p.21).

Nesse documento, apesar do elogio à mulher, seu gênio e sua missão de serviço, o Papa João Paulo II confirma duas posições radicais da Igreja em relação à mulher: a proibição ao aborto provocado em qualquer circunstância e a impossibilidade do ministério ordenado para a mulher.

Conclusão

A eclesiologia da Igreja, o complexo de doutrinas teológicas e da história da Igreja, historicamente, tem legitimado a exclusão da mulher de espaços eclesiais. A organização da Igreja é seletiva e polarizada em direção aos homens “como sujeitos da atividade e da autoridade eclesial e que se apoia igualmente em princípios hermenêuticos seletivos, de caráter patriarcal” (AQUINO, 1997, p.92). O resultado é a contradição entre o discurso da “comunidade cristã” e a “comunidade ministerial igualitária” cujos princípios são a participação criativa, o reconhecimento da alteridade e a responsabilidade equivalente (AQUINO, 1997).

Na perspectiva feminista, Aquino (1997) insiste em que a Igreja só é comunidade de fé quando valoriza a contribuição das mulheres, seu compromisso, sua crítica e criatividade, para além das características sexuais ou raciais da existência humana. Precisa haver a identificação e reconhecimento das contradições que ferem a dignidade humana, a rejeição das concepções eclesiológicas excludentes e a proposição de novos rumos em que mulher e homem são, igualmente, autores eclesiais no contexto da opressão do povo da América Latina.

Aquino (1997) afirma que o ponto de partida da reflexão eclesiológica feminina é a experiência pessoal e coletiva das mulheres. Historicamente, os leigos têm sido objetos passíveis, o sujeito

eclesiológico, que é sempre o clero, porque estabelece uma relação vertical com o setor leigo subalterno, principalmente com a mulher.

No escalonamento jurídico da Igreja as mulheres encontram-se na base, no fundo, destinadas à IN-SIGNIFICÂNCIA teológica, espiritual, humana e eclesial (AQUINO, 1997, p.97) [...] no contexto sócio-cultural patriarcal e no dualismo filosófico-antropológico dos padres. Para eles o homem é o paradigma da humanidade e a virilidade o símbolo do divino (*Ibid*, p.103).

Ivone Gebara (1994) reforça o pensamento de Maria Pilar de Aquino, levantando, inicialmente, os marcos históricos do “fazer teologia” da mulher na América Latina e depois as características dessa teologia.

Os marcos históricos são relacionados com a expressão da fé a partir da experiência da opressão da mulher (GEBARA, 1994):

- “a irrupção da história na vida das mulheres” (p.17): ou o surgimento da consciência histórica e luta de libertação das mulheres como protagonistas em vários campos: grupos, movimentos, sindicatos, pastoral;
- “a descoberta da causalidade das coisas” (p.18): a compreensão dos determinantes na vida da mulher como pessoa e como coletivo;
- “o trabalho feminino” (p.19): a entrada da mulher no mundo do trabalho e da sobrevivência no qual Deus é o mediador, não só na área doméstica, mas nos desafios socioeconômico-políticos. A mulher torna-se militante e muda sua compreensão da religião.

Gebara (1994) aponta três características dessa nova compreensão da religião, ou do fazer teologia: a teologia feminista sempre parte da experiência de vida da mulher e tem duas perspectivas: a rejeição da linguagem abstrata diante da complexidade da relação

humana e o desmontar dos antigos conceitos teológicos para explicar a realidade com a descoberta da sua relevância hoje; a recusa da tradição teológica formal como legitimação, precisando ser recriada para iluminar e explicar o presente; a vida precisa ser compreendida na sua multiplicidade de experiências: opressão versus libertação, graça versus desgraça, pluralidade e alteridade, contradições e diferenças, evitando posições dogmáticas e excludentes.

Confrontando o Magistério da Igreja sobre mulher, nos documentos analisados, com o pensamento das teólogas, percebe-se, claramente, que a contestação das mulheres da sua exclusão eclesiológica histórica é um fenômeno de consolidação do papel da mulher na Igreja hoje. Elas, também, afirmam a necessidade da Igreja dialogar com as mulheres: solteiras, casadas, religiosas, teólogas, leigas. As mulheres precisam ser escutadas sobre as questões da sua existência e os desafios nas suas vidas, sendo valorizadas na criação da teologia feminista e na recriação da teologia da Igreja.

Referências

AQUINO, Maria Pilar. **A teologia, a Igreja e a mulher na América Latina**. Trad. de Rodrigo Contrera. São Paulo: Paulus, 1997. 117p.

BAESKE, Sibyla. Dez anos despertando solidariedade. *In*: BAESKE, Sibyla (org). **Mulheres desafiam as igrejas cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2001.

BINGEMER, Maria Clara L. Da teologia do laicato à teologia do batismo. **Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte: Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, n. 19, p. 29-48, 1987.

_____. E a mulher rompeu o silêncio. **Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte, Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, n. 18, p. 371-381, 1986.

CAVALCANTI, Tereza. Produzindo teologia no feminino plural. **Perspectiva teológica**. Belo Horizonte, Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, n. 20, p. 359-370, 1988.

CONFERÊNCIA do Episcopado Latino. **Conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino-Americano em Santo Domingo.** São Paulo: Paulinas, 1992. 261p.

CONGREGAÇÃO para a Doutrina da Fé. **Instrução sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação.** 4ed São Paulo: Paulinas, 2002.. 59p.

CONSELHO Pontifício para a Família. **Sexualidade humana: verdade e significado.** 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2004. 121p.

FREITAS, Maria Carmelita. Gênero / teologia feminista: interpelações e perspectivas para a teologia. *In:* SOTER (org.) **Gênero e teologia.** São Paulo, Loyola, 2003. p.13-37.

GEBARA, Ivone. **Teologia em ritmo de mulher.** São Paulo: Paulinas, 1994. 126p.

JOÃO PAULO II. **Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, sobre a dignidade e a vocação da mulher.** 5. ed. São Paulo: Paulinas, 2001. 159p.

_____. **Carta às famílias.** 5. ed. São Paulo: Paulinas, 2002. 117p.

_____. **Carta às mulheres.** 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2003. 23p.

_____. **Carta Encíclica *Humanae Vitae* sobre a regulação da natalidade.** 10. ed. São Paulo: Paulinas, 2004. 34p.

PIRES, D. José Maria. A conferência de São Domingos. *In:* **Semana de estudo sobre o Documento de Santo Domingo.** Recife: FASA, 1993. p.53 a 62.