

## Capítulo III

## AS MULHERES NOS DOCUMENTOS DA IGREJA: DE VATICANO II A PUEBLA



Imagem cedida por irmã Ana Graça

**“É igualmente impressionante constatar como os textos oficiais da Igreja Católica insistem, de um lado, no papel maternal das mulheres e, de outro lado, no poder dos ministros homens, poder conferido por Cristo”.**

Ivone Gebara



### 3.1 As mulheres no Concílio Vaticano II e Medellín

Tratar das mulheres nos documentos da Igreja é o mote desse capítulo; referências a elas não é difícil de encontrar, no período estudado, mas tratar de sua participação na elaboração dos mesmos é tarefa nada fácil. Discussões sobre elas estiveram presentes no Concílio Vaticano II e nas conferências, mas os registros não aparecem nos documentos resultantes de tais eventos. A hierarquia exclusivamente masculina e sexista apagou das conclusões os rastros que uma reescrita feminista da História da Igreja tem o interesse de construir.

A partir da década de setenta, questões referentes às mulheres ou documentos dedicados a elas passaram a fazer parte do corpus oficial da Igreja Católica e se tornaram mais intenso nos anos posteriores. Isso é verificado em um contexto pós Vaticano II, Conferências de Medellín e Puebla, e principalmente a partir do movimento de ordenação de mulheres, que, em resposta, o Vaticano publicou alguns documentos para reafirmar sua posição quanto ao assunto.

No ano de 1974, nos Estados Unidos, onze mulheres da Igreja Episcopal foram ordenadas de maneira não convencional – no ano de 1977, essa situação foi regularizada. No mesmo período, ano de 1972, foi ordenada a primeira mulher rabina, no mesmo país, motivações que fizeram as católicas estadunidenses discutirem a questão de maneira mais ampla. Primeiro aconteceu um encontro, em Detroit, no ano de 1975, e no ano seguinte, se deu a criação da WOC – Conferência para a Ordenação de Mulheres.

Ainda em 1976, o Vaticano argumentou através de uma declaração sobre a questão da admissão das mulheres ao sacerdócio, proveniente da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, que esse não era um direito a ser concedido, pois baseando-se na masculinidade de Jesus, não havia possibilidade para a ordenação de mulheres.

Com o passar do tempo foi se verificando que a ordenação de mulheres estava crescendo em diversos lugares do mundo entre as Igrejas da Reforma, ao mesmo tempo em que a ação das católicas se ampliava com diversos grupos e a ajuda da Teologia Feminista, como foi demonstrado no capítulo anterior. Entre as formas de reivindicações, pode ser citado, o Movimento Mulher-Igreja. Este se caracteriza por se encontrar em pequenas comunidades e pelo ecumenismo<sup>67</sup>, na vivência dos sacramentos sem contar com a presença

---

<sup>67</sup> Diálogo com outras religiões onde as comunidades feministas existem.

do clero oficial, contando às vezes com padres casados, com abertura para a participação de homens leigos e tendo como base o feminismo. Podendo ser encontrado em países como a Argentina, Uruguai, Estados Unidos, Alemanha, Suíça dentre outros. O lema dessas comunidades é “ser Igreja”, de maneira renovada, tendo em vista que a posição da hierarquia não se modificou.

No entanto, o assunto da ordenação de mulheres não foi dado por encerrado como queria o Vaticano e as feministas começaram a combater os próprios conceitos de sacerdócio, hierarquia, poder e celibato dentro da Igreja Católica. Em resposta, nos documentos oficiais foi mantida a mesma opinião e mesmo quando não esperado<sup>68</sup> ou quando parece contraditório<sup>69</sup> ela está presente para ser reafirmada a impossibilidade da ordenação feminina.

Os documentos que tratam das mulheres ou outros que se referem a elas nos mais diversos aspectos, não só para lhes negar o sacerdócio ou qualquer outro ministério ordenado, carecem de ser analisados, inseridos em que contextos foram escritos, qual foi a participação das mulheres na escrita dos mesmos e que tipo de linguagem é utilizada, para melhor entender essa ênfase na presença feminina principalmente na década de oitenta. Para isso é necessário retroceder no tempo e chegar ao ano de 1962, início do Concílio<sup>70</sup> Vaticano II e marco na vida da Igreja na contemporaneidade.

Desde o Concílio de Trento (1545 – 1563), um acontecimento eclesial não marcou tanto a vida da Igreja, nem mesmo o Concílio Vaticano I (1870) ou a Encíclica<sup>71</sup> *Rerum Novarum* (1891) de Leão XIII, considerada a primeira reação católica ao Manifesto Comunista (1848) de Marx e marco da abertura a doutrina social da Igreja. Vale lembrar que dentre outras coisas, essa encíclica denunciava a exploração do operário nas fábricas e também das mulheres. Não é de estranhar que:

Assim mesmo ela não foi aceita pela imensa maioria dos católicos, e grande parte da hierarquia e o clero fez o possível para que não fosse conhecida. Depois de Leão XIII veio Pio X que condenou sem piedade os sacerdotes operários, e fez aliança com os partidos da burguesia (COMBLIN, 1981, p. 356 Apud DUSSEL).

A *Rerum Novarum* coincide com a época em que o Brasil acabara de sair da escravidão, por isso, não trouxe muita repercussão para a Igreja Católica do Brasil naquele

<sup>68</sup> Ver. Carta de João Paulo II às mulheres, 1995.

<sup>69</sup> Ver. Carta encíclica de João Paulo II, *A dignidade e a vocação da mulher*, 1988.

<sup>70</sup> Os concílios ou sínodos constituem como instituição eclesial, uma assembléia em que se delibera e se tomam decisões nos campos dogmáticos, canônico, litúrgico, moral ou disciplinar. O grau de participação ou representatividade (papa, bispos, outros membros do Povo de Deus); o caráter de tais assembléias (desde o âmbito da Igreja universal até o de uma região ou província eclesiástica).

<sup>71</sup> Carta endereçada pelo Papa aos ordinários do mundo inteiro ou duma parte do mundo e, por eles, aos seus fiéis, e que é designada pelas primeiras palavras do texto que a compõe.

momento. A *Mater et Magistra* de João XXIII também centrada na questão operária, no início da década de sessenta vai de encontro à realidade vivida no Brasil.

Reivindicações ligadas a questão da terra, a da educação, passaram a ser focadas na Igreja, na década de sessenta, onde os bispos firmaram com o governo acordos para promover o Movimento de Educação de Base – MEB e, através das escolas radiofônicas, atingia principalmente os trabalhadores do campo.

Os benefícios da legislação trabalhista chegaram para os trabalhadores do campo em 1963 e, no ano seguinte, saiu o Estatuto da Terra, para promover a modernização do campo “através de uma agricultura comercial, voltada para o mercado externo e apoiada em empresas agrícolas, produzindo com sementes selecionadas, uso intensivo de adubos fertilizantes e máquinas” (BEOZZO, 1994, p. 8). Políticas, que, no entanto, não resolveram a fome de boa parte do povo do brasileiro.

Além disso, no golpe militar, em 1964, a Igreja Católica do Brasil recuou no embate que estava travando no campo social, que era liderado principalmente por parte dos bispos do nordeste. Afastando-se por um tempo dos conflitos do campo, vai lidar com as novas reformas da Igreja, advindas do Concílio.

Mesmo sendo uma Igreja centralizada, João XXIII surpreendeu quando convocou um novo concílio em dezembro de 1961, o 21º concílio ecumênico, e se propôs a mudar a concepção de Igreja em um mundo que havia passado por profundas transformações desde seu último concílio: a Revolução Russa (1917), as duas guerras mundiais (1914-1918 e 1939-1945), a Guerra Fria, a Revolução Cubana (1959). Dois meses após o papa ter assumido seu pontificado, todo avanço científico-tecnológico, a busca de novos paradigmas de comportamento social e a mais longa revolução – a emancipação da mulher.

Porém, João XXIII só participou da primeira sessão do concílio. Faleceu o papa considerado pelos meios de comunicação como um pontífice de transição devido a sua idade avançada. Um novo conclave foi instaurado e, mais uma vez, foi eleito um romano para ser papa, o bem relacionado, Paulo VI, amigo do primeiro ministro italiano: “(...) em 1º de novembro de 1954, foi nomeado arcebispo de Milão e, paralelamente, desempenhou a tarefa de Capelão da Juventude Universitária Italiana, cujo presidente era Aldo Moro” (GUTIERREZ, p. 57).

Em setembro de 1963, Paulo VI iniciou a segunda sessão, e em dezembro de 1965 encerrou o concílio. Aqueles foram tempos de grande efervescência para a Igreja, devido ao contexto mundial e, para a AL, especialmente após a Revolução Cubana, onde a simpatia por parte de religiosos e leigos pela teoria marxista, preocupava a alta hierarquia da Igreja.

Durante o concílio se imprimiu um novo modelo eclesiológico<sup>72</sup>, diferente do modelo institucional-hierárquico que caracterizou o Vaticano I, a proposta vinda principalmente por parte dos teólogos especialistas em concílio foi do modelo comunitário-carismático. Nesse, a Igreja de uma instituição centralizada no papa e na cúria, onde os bispos são mais vigários do papa que pastores e os leigos apenas seres sem iniciativa, passou a ser Igreja “Povo de Deus”<sup>73</sup>: “exprimindo a fundamental igualdade e a comum dignidade de todos os membros da Igreja” (ALMEIDA, 1988, p. 322).

Não obstante, dois modelos eclesiológicos conviveram durante o concílio: de um lado, os que desejavam uma Igreja que mantivesse o caráter jurídico e pastoral e do outro, os que desejavam mais espaço para a colegialidade<sup>74</sup> episcopal, e voltada para o mistério de comunhão. Um exemplo, do centralismo da Igreja é que em toda fase de preparação do concílio, as decisões estiveram nas mãos da cúria romana e “o Brasil foi muito pouco contemplado na preparação do concílio” (BEOZO, 1994, p. 73).

Se a participação dos bispos do Brasil e de outras nações foi assim, o que dizer das mulheres? A despeito de não fazer parte das tomadas de decisões, nem mesmo na fase preparatória, mulheres, fossem elas religiosas ou leigas, na sua maioria teólogas se envolveram nos debates informais:

(...) Apesar de não poderem penetrar nas tacanhas formas de pensar e agir que caracterizavam uma hierarquia praticamente toda masculina, a comunidade católica, a partir dos anos 60, lucrou com os consideráveis talentos e intuições – bem aceitos ou não – de mulheres de boa formação teológica. Isso fazia parte da mentalidade geral de abertura e experimentação que predominou nos anos conciliares e pós-conciliares<sup>75</sup>.

Comparando os aproximadamente 2.500 homens participantes, e as 7 mulheres sem direito de voto (MARCÍLIO, 1984, p. 31) e conseqüentemente sem influência nas tomadas de decisões, pode ser considerada insuficiente a presença feminina, se levado, em consideração a presença das mulheres na Igreja tanto entre as leigas como religiosas. O Cardeal Suenens e alguns bispos ficaram admirados de que se procedesse como se as mulheres não existissem:

No início da 2ª. Sessão do Concílio Vaticano II, em 1963, o Cardeal Suenens, então arcebispo de Malines Bruxelles, fez uma insólita intervenção na aula conciliar, na qual se perguntava: “Mas onde está aqui a outra metade da humanidade” e fazia a proposta de que também as mulheres fossem admitidas no concílio na qualidade de

<sup>72</sup> Todo modelo é uma simplificação e uma esquematização. (...) Em eclesiologia, pode ser elaborados inúmeros modelos. Poucos, porém, são eficazes para ajudar-nos a compreender o fenômeno Igreja num contexto histórico determinado.

<sup>73</sup> Expressão que emerge no segundo capítulo do Lumen Gentium.

<sup>74</sup> Propriedade do episcopado segundo a qual todos os bispos formam em conjunto um corpo ou uma unidade funcional solidariamente responsável pela Igreja universal e pela evangelização do mundo, são juízes da fé e legisladores supremos sob a autoridade do bispo de Roma.

<sup>75</sup> Ver. HUNT, Mary. “Nós mulheres como igreja”. Olhares feministas sobre a Igreja Católica. São Paulo: Publicações Católicas pelo Direito de Decidir, 2001, p. 59.

ouvintes. A proposta será aceita, ainda que uma análise das intervenções conciliares sobre o tema da mulher apresente resultados bastante modestos (GIBELLINI, 1992, p. 110).

O concílio, entretanto, tomou posição a favor das mulheres ao combater sua discriminação na vida social e cultural, insistindo que a educação acompanhasse os novos tempos e proporcionasse homens e mulheres cultos e de personalidade forte (nº. 294), defendeu os dois como autores da cultura (nº. 206) e protegeu interesses específicos das mulheres:

Na verdade nem todos os homens se equiparam na capacidade física, que é variada, e nas forças intelectuais e morais, que são diversas. Contudo qualquer forma de discriminação nos direitos fundamentais da pessoa, seja ela social ou cultural, ou funde-se no sexo, raça, cor, condição social, língua ou religião deve ser superada e eliminada, porque contrária ao plano de Deus. É de lamentar realmente que aqueles direitos fundamentais da pessoa não sejam ainda garantidos por toda a parte. É o caso quando se nega à mulher a faculdade de escolher livremente o seu esposo, de abraçar seu estatuto de vida ou o acesso à mesma cultura e educação que se admitem para o homem (Gaudium et Spes, nº. 289, p. 172).

Porém, a questão da mulher na Igreja pouco modificou, tem sim ampliado, desde então, a sua atuação enquanto leiga, como demonstra o Decreto Apostolicam Actuositatem: “(...) Mas porque, nos nossos dias, as mulheres têm, cada vez mais, sido parte ativa em toda a vida da sociedade, é de grande importância uma participação mais ampla delas também nos vários campos do apostolado da Igreja” (nº. 1366).

Devemos entender apostolado apenas enquanto serviço como leiga – sem poder de decisão. O próprio Vaticano II foi quem autorizou o diaconato permanente como ministério ordenado no seu artigo da Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja e aí, mais uma vez, as mulheres foram excluídas do serviço hierárquico:

(...) Mas como estes ofícios, muito necessários para a vida da Igreja, não podem se cumpridos na disciplina da Igreja latina hoje vigente senão com muita dificuldade, o diaconato futuramente poderá ser restaurado como um grau próprio e permanente da hierarquia. Cabe as várias espécies de competentes grupos territoriais de bispos, com a aprovação do Sumo Pontífice, decidir se e onde é oportuno instituir tal tipo de Diaconato para o bem das almas. Com o consentimento do Romano Pontífice este diaconato pode ser conferido a homens de idade mais madura, mesmo casados, ou a moços idôneos, para os quais, porém, deve continuar firme a lei do celibato (nº. 29, p. 76).

Convém ressaltar que as atividades pertencentes ao diaconato são: administrar solenemente o batismo, conservar e distribuir a eucaristia, assistir e abençoar o matrimônio em nome da Igreja, presidir o culto, levar o Viático aos que estão para morrer, ler o evangelho, officiar exéquias e enterros. É só não ter o padre ou diácono que as mulheres que executam quase todas as tarefas, sendo exceção apenas a referente ao casamento.

O que motivou a liberação da ordenação diaconal pelo concílio? Já na década de sessenta a Igreja não podia esconder a escassez de sacerdotes e, mais uma vez, foi estimulada, por parte das feministas da Igreja, a questão que as mulheres são a maioria no exercício das funções diaconais, mas apenas o exercício de tais atividades pelos homens passou a ser legitimado. Como afirma Fiorenza: “(...) os ministérios femininos são despojados do poder de promover mudanças fundamentais na Igreja” (SCHÜSSLER-FIORENZA, 1995, p. 41). Na distribuição das competências a Igreja se verifica da seguinte forma:

A Igreja, fundamentalmente, está organizada em três grandes corpos: a hierarquia que vai do Papa até o diácono; os leigos que são batizados e que não participam da condução da comunidade cristã e os religiosos, que ficam entre os leigos e a hierarquia, possuindo algo de ambos. Nesta questão das competências os religiosos são contados no número dos hierarcas (BOFF, 1982, p. 54).

Muitas teólogas feministas, a exemplo de Gebara, analisam que não adianta desejar que as mulheres passem a fazer parte nem da alta hierarquia - como bispas, nem da baixa - como diaconisas, pois sem transformações nas estruturas eclesiais o sexismo continuará e criticam as que desejam por demanda de igualdade exigir a inclusão das mulheres dentro dessa estrutura patriarcal. Outras como Fiorenza (1995) acreditam que só pleiteando os cargos mais altos elas podem trazer mudanças:

O movimento contemporâneo em favor da ordenação de mulheres parece haver se inspirado no movimento feminista moderado da virada do século, ao defender a admissão de mulheres a postos subordinados na liturgia, sem exigir plena autoridade e poder sacramental do *múnus* episcopal para as mulheres. No entanto, julgo que as mulheres só terão plena “liberdade” para servir em postos subordinados depois de conseguirem acesso aos mais elevados ofícios da Igreja (BOFF, 1992, p. 42).

Sem poder de decisão nos baixos escalões da Igreja, caso tivessem sido incorporadas ao diaconato, as mulheres continuariam sem poder de decisão devido às formas de organização das estruturas não conseguindo lutar por igualdade dentro da instituição. Por isso, Fiorenza ressalta a necessidade de alterações estruturais na sociedade e na Igreja, para que uma influencie a outra na conquista dos plenos direitos femininos.

Os movimentos de emancipação das mulheres comprovam o mesmo, a igualdade não é alcançada ao colocar mulheres nas ciências, no poder político, ou como pastoras, até mesmo porque algumas mulheres que passaram a ocupar tais espaços se conformaram com suas estruturas patriarcais e outras, feministas, não foram em número suficiente para promover as mudanças necessárias.

Para as mulheres católicas, as mudanças no concílio não foram das mais significativas, principalmente como fiéis, mas permitiram abertura para as CEBs, conselhos paroquiais e diocesanos de pastoral e assembléias diocesanas, ou seja, novas formas de eclesialidade, com

mais participação dos (as) leigos (as) na vida da Igreja. O pensamento e as preocupações da Igreja foram modificando-se e a ressonância disso para a América Latina foram às conferências – sendo primeira a de Medellín.

Com o título de *Presença da Igreja na atual transformação da América Latina*, três anos após o encerramento do Vaticano II, o episcopado do continente se reuniu na cidade de Medellín, na Colômbia, para a sua II Conferência, em 1968. No entanto, o desejo de transformação já era percebido antes da conferência, o próprio episcopado brasileiro saiu do concílio em 1965 com um Plano de Pastoral de Conjunto – PPC e a Campanha da Fraternidade – CF.

Em 1968, a ditadura militar no Brasil entrou na sua fase mais dura, e as (os) fiéis católicas (os) ou se calaram, e criticaram bispos progressistas como Dom Hélder Câmara, ou eram chamados de comunistas, por tentar transformar a situação, seguindo os apelos presentes na própria doutrina social da Igreja e também em algumas encíclicas – a exemplo de *Pacem in terris* de João XXIII, que dentre outras coisas, trata da entrada da mulher na vida pública – e em alguns documentos do Vaticano II: a *Gaudium et Spes*, que trata da Igreja no mundo atual; *Dignitatis humanae*, sobre a liberdade religiosa e *Inter Mirifica* um decreto sobre os meios de comunicação social.

A doutrina social levou parte das (os) fiéis a uma caminhada de Igreja atenta ao que é chamado de “sinais dos tempos” na própria Igreja e na sociedade, o que significou um olhar preocupado com a realidade social e proporcionou questionamentos de como modificar as injustiças percebidas. Assim, temas como Igreja Povo de Deus e dos Pobres (nº. 8 da *Lumen Gentium*), que emergiram do concílio já haviam começado a fazer parte na vida da Igreja na AL e foram retomados em Medellín:

Da preocupação de como aplicar o Vaticano II às circunstâncias próprias da América latina, chegou-se três anos depois, em Medellín. Ele não repete o Vaticano II, Medellín refaz, num certo sentido, o Vaticano II e, em muitos pontos, dá um passo além: aí emerge pela primeira vez a importância das comunidades de base, esboça-se a teologia da libertação, aprofunda-se a noção de justiça e de paz ligadas aos problemas da dependência econômica, coloca-se o pobre no centro da reflexão da igreja no continente (BEOZZO, 1994, p. 117).

Tendo em vista, a conjuntura social e de Igreja, o desejo por parte do episcopado presente em Medellín era de um modelo eclesiológico ainda mais aberto do que foi no Vaticano II: Igreja a partir dos pobres, caminho pela qual a desejada libertação política e religiosa seria alcançada:

O eixo estruturante deste modelo são os pobres. Eles não são encarados individualmente, mas coletivamente; não são analisados acriticamente, mas sociológica e economicamente, perante eles não se adota uma atitude assistencialista e paternalista, mas solidária e propriamente política (ALMEIDA, 1988, p. 337).

O sujeito histórico passou a ser o povo oprimido, que tomando consciência da sua situação, se articula e busca novas práticas de vida, uma sociedade alternativa, onde não sejam injustiçados. A Juventude Universitária Católica e a Ação Operária Católica além de outros grupos participaram desse processo e acreditaram na libertação vinda do povo e com o povo.

Estudar a Bíblia na ótica dos pobres formando os “círculos bíblicos” geralmente foi um primeiro passo na constituição de pequenas comunidades de base dentro da Igreja Católica, que partiam do aprofundamento da fé até uma libertação não só do pecado pessoal, mais do econômico, político e cultural que os oprimiam.

Essa vivência eclesial gerou uma nova distribuição do poder nas comunidades, a visão piramidal foi se tornando mais participativa, toda a Igreja passou a ser encarada como sacramento, as celebrações nas comunidades que adotaram esse modelo passaram a ser mais criativas, incorporando elementos da realidade local, modificando uma liturgia puramente romana. Leonardo Boff (1982, p. 25) se referiu a uma “verdadeira eclesiogênese, a Igreja nascendo da fé dos pobres”. No entanto, outras formas de ser Igreja na AL conviveram nesse período.

Onde estavam às mulheres nessa eclesiogênese a partir de Vaticano II e Medellín? Assim como no concílio, a participação feminina na elaboração do documento foi pouca, interferindo mais de forma indireta, nos debates fora da conferência. Pouca referência ao fato é encontrada na bibliografia estudada sobre os documentos: “Cabe assinalar que outros brasileiros estavam presentes na Assembléia (...) Irmã Irani das Missionárias de Jesus Crucificado” (BEOZZO, 1994, p. 159), ela é o único nome feminino citado pelo autor, o que é um avanço se comparado aos que nem isso faz.

O documento de Medellín é considerado um progresso no campo de compromisso social, ao tratar da libertação do pobre, por outro lado, continuou sem utilizar de uma linguagem inclusiva, sendo a mulher tratada entre os pobres, não assinala que entre estes geralmente as mulheres são as mais pobres. Na introdução do DM, já se percebe, a invisibilidade feminina que havia sido também utilizada no Vaticano II:

Igreja latino-americana, reunida na II Conferência Geral de seu episcopado, situou no centro de sua atenção o homem deste continente, que vive um momento decisivo de seu processo histórico. Assim sendo, não se acha desviada, mas voltou-se para o homem, consciente de que para conhecer Deus é necessário conhecer o homem<sup>76</sup>.

Geralmente, o termo mulher, e quase nunca mulheres no plural, pois quando trata da mesma, é uma mulher genérica no singular, geralmente aparece nos documentos oficiais que

<sup>76</sup> Ver. Nos Documentos de Medellín, Discurso de encerramento do concílio Vaticano II feito por PAULO VI, p. 37.

aborda a Igreja como um todo, em tópicos como: família, liturgia e às vezes entre os leigos e religiosos. DM, não foi tão diferente nesse aspecto: "Recomendamos antes de tudo que "a vida religiosa leiga, tanto para homens como para mulheres, constitui em si mesma um estado completo de profissão dos conselhos evangélicos"<sup>77</sup>.

Na falta de um sacerdote, parte da hierarquia - os religiosos que podem optar ou não em receber o sacramento da ordem e também se tornarem padres - e as religiosas, que são sempre leigas, são considerados um apoio importante nas comunidades:

Os religiosos leigos poderão prestar frequentemente um apoio valioso ao ministério hierárquico. Deste modo é que adquire especial importância, na situação atual, o trabalho que realizam, por exemplo, as religiosas encarregadas de paróquias nos lugares em que a presença sacerdotal não é permanente<sup>78</sup>.

Na prática, o que vigora é que nas comunidades mais distantes e mais pobres, quem estão presentes são os religiosos de ambos os sexos atuando como líderes ou animadores (as) das comunidades, como são chamadas (os), sendo que entre eles as mulheres são maioria. A preocupação presente no documento é que durante o período de formação dos religiosos sejam oferecidos estudos, principalmente de formação acadêmica, na área de Filosofia para os futuros sacerdotes<sup>79</sup>, sendo assim, as mulheres não estão incluídas.

Pode ser considerado um avanço o item sobre a renovação de estruturas pastorais para as comunidades cristãs de base, mesmo permanecendo uma visão ainda hierarquizada, a mulher é reconhecida entre às lideranças, até mesmo porque se negassem as mulheres tal função a maioria das comunidades ficariam sem as ditas animadoras comunitárias:

Elemento capital para a existência de comunidades cristãs de base são seus líderes ou dirigentes. Estes podem ser sacerdotes, diáconos, religiosos, religiosas ou leigos. É desejável que eles pertençam à comunidade por eles animada. A escolha e formação dos líderes deverá ter acentuada preferência na preocupação dos párocos e bispos, os quais terão sempre presente que a maturidade espiritual e moral depende em grande parte de assunção de responsabilidade em um clima de autonomia<sup>80</sup>.

Esse tipo de liderança nas comunidades de base é possível através da visão de "IP" que nasceu a partir de Vaticano II e DM. Porém, a partir de Puebla que a mulher passou a ser vista como parte integrante da evangelização, temática da III Conferência do Episcopado da AL. Mas, de 1968 a 1979, muitas rupturas e permanências ocorreram na história da Igreja e na sociedade...

<sup>77</sup> Documentos de Medellín, Religiosos leigos, nº. 18, p. 178.

<sup>78</sup> Idem, Religiosos e leigos, nº. 20, p. 179.

<sup>79</sup> Idem, verificar item c, p. 185.

<sup>80</sup> Idem, Comunidades cristãs de base, nº. 11, p. 208.

### 3.2 As mulheres na Conferência de Puebla

A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, criada no ano de 1954 por Dom Hélder Câmara, em 1969, realizou sua IX Assembléia Geral e aprovou dentre outros temas, o retorno de padres que estavam casados devido a carência de pastores em muitas comunidades. Roma retrucou que assuntos dessa natureza não poderiam ser resolvidos em nível de Igreja nacional e o assunto foi deixado de lado no país.

O Conselho Indigenista Missionário foi criado no ano de 1973, em defesa das terras indígenas, no mesmo ano bispos e outros religiosos do Nordeste descontentaram o comando militar ao publicar o documento “Eu ouvi os clamores do meu povo” que circulou de maneira oculta, pois foi proibido pelo governo. Outro documento: *Marginalização de um povo*, desta vez vindo dos bispos da região centro-oeste, dirigido aos camponeses e que tratava de questões da terra, foi censurado pelo governo.

No fim do mesmo ano, o terceiro documento foi censurado pelo governo Médici: “Y Juca Pirama – o índio, aquele que deve morrer”, tratando da invasão e roubo das terras indígenas. Dois anos depois, 1975, um novo serviço eclesial foi criado a Comissão Pastoral da Terra – CPT, em amparo a todos que dependiam da terra para sua sobrevivência.

No ano de 1978, o arcebispo de primaz do Brasil, considerado um moderado, D. Avelar Brandão Vilela, reclamou proteção policial para os templos no centro da cidade do Salvador, e o governador Roberto Santos prometeu um posto da Bahiaturisa na Catedral e policiamento ostensivo no local. A cidade também enfrentava problemas habitacionais, e o projeto Narandiba do governo, que tinha como objetivo atender ao crescimento demasiado da cidade, foi elogiado pelo cardeal, após visita feita ao local.

As pessoas compareciam assim como hoje, aos milhares, as festas populares e religiosas, a exemplo, da Pituba, que além da lavagem das escadarias e adro da igreja eram comandadas por trios elétricos. E a CNBB, como já havia se tornado costume desde o fim da década de sessenta, lançou mais uma Campanha da Fraternidade, após o período de festas, e nas palavras de D. Avelar “um longo período de festas devem, agora, dedicarem-se às orações”<sup>81</sup>.

O lema da campanha era “Trabalho e justiça para todos” e o secretário geral da CNBB, D. Ivo Lorscheiter, em entrevista declarou que o mote não se referia apenas a questão salarial “mas também a participação dos trabalhadores nas linhas de decisão e nos lucros das

---

<sup>81</sup> Ver. JORNAL A TARDE, 09/02/1978

empresas e ao direito de se associarem livremente”<sup>82</sup>. De Roma o papa Paulo VI mandou uma mensagem de apoio à campanha.

E antes de ser homologada, a candidatura de João Baptista Figueiredo a presidência da República, o então presidente Gaisel, disse através de sua assessoria de imprensa que não tinha conhecimento oficial da chegada da comissão do Vaticano que, segundo anunciou um jornal local “eles teriam sido nomeados por Paulo VI para verificar a violação dos direitos humanos no país”<sup>83</sup>. No entanto, o presidente e secretário-geral da Comissão Pontifícia de Justiça e Paz, o cardeal africano Bernadin Vantin e o frade jesuíta Roger Hecker foram recebidos pelo secretário geral da Comissão Nacional de Justiça e Paz, professor Cândido Mendes Filho, não deram entrevista e só o fizeram depois da reunião com os bispos do Brasil. O que aumentou ainda mais as especulações em torno da visita.

Os direitos humanos eram realmente uma preocupação da Igreja Católica no Brasil, desde a Assembléia da CNBB de 1973, em que os bispos do Brasil se comprometeram em promover os direitos humanos a nível nacional e sugeriram a idéia de formação de um “Tribunal Internacional dos Direitos Humanos” (BEOZZO, 1994, p. 216).

A Coordenadoria Ecumênica de Serviços (CESE), um organismo ecumênico foi fundada na cidade do Salvador no dia 13 de junho de 1973, com a participação da CNBB e outras Igrejas evangélicas, além do apoio do Conselho Mundial de Igrejas, e lançou em comemoração aos trinta anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) uma nova edição contendo os pensamentos das Igrejas e textos bíblicos, foi distribuída gratuitamente para que fosse estudada nas comunidades religiosas, no ano de 1978.

O artigo VIII da declaração afirma que todos são iguais perante a lei e têm direito, sem distinção, a igual proteção da lei. A Encíclica *Pacem in Terris* (1963) de João XXIII reforça, assim como na declaração, o papel do poder público em “reconhecer os direitos e deveres dos cidadãos, respeitá-los, harmonizá-los, tutelá-los e eficazmente promovê-los”<sup>84</sup>. Não foi sem motivação, que religiosos de diversas denominações não se calaram diante do assassinato do jornalista Wladimir Herzog, nas dependências dos órgãos de repressão do governo, em 1975.

A declaração que manifestou a indignação dos bispos do Brasil reunidos em Itaici, estado de São Paulo, recebeu o título: “Não oprimas teu irmão”. E Dom Paulo Evaristo Arns, celebrou com o rabino Henri Sobel e outros pastores evangélicos um culto ecumênico em memória do jornalista judeu.

---

<sup>82</sup> Ver. JORNAL A TARDE, 09/02/1978

<sup>83</sup> Idem, 22/02/1978, nº. 21.638.

<sup>84</sup> Cf. CESE, Declaração Universal dos direitos humanos, p. 9.

A tensão entre o governo brasileiro e a Igreja, nas figuras de seus bispos progressistas preocupou o papa a ponto do mesmo se pronunciar em defesa do bispo de São Felix do Araguaia, Dom Pedro Casaldáliga, que ao, tomar posse, escreveu a carta "Uma Igreja na Amazônia em luta contra o latifúndio e a marginalização social":

Paulo VI fez saber ao governo brasileiro que tocar em Dom Pedro Casaldáliga era tocar diretamente no papa. O mesmo Paulo VI tentou afastar setores demasiado complacentes com o regime, nomeando para a Congregação para a Evangelização dos Povos o cardeal D. Paulo Evaristo Arns, substituindo D. Agnelo Rossi (BEOZZO, 1994, p. 211).

A questão da anistia, também foi presença na imprensa em fevereiro de 1978, a estimativa anunciada era de 10.000 "indesejáveis"<sup>85</sup>, mas o governo só confirmou 128, alegando que os outros "por motivo alegadamente políticos"<sup>86</sup> haviam escolhido tal situação. Eles não eram exilados, mas brasileiros que haviam escolhido voluntariamente estarem fora do país. Já, os bispos do Brasil em documento declararam que "todos devemos fazer tudo para conseguir a pacificação e reconciliação nacional"<sup>87</sup>.

No mês de março, o arcebispo de Porto Alegre, Vicente Scherez, criticou os jornais que anunciaram que Paulo VI, tentava aproximação com os países comunistas, pois vislumbrava o triunfo no futuro desse sistema e desde já procurava manter boas relações. E observou que: "Entre a doutrina marxista e a mensagem cristã, entre a práxis ou ação com métodos decorrentes das falsas teorias filosóficas do marxismo e as diretrizes da fé – verificasse oposição radical e insanável – seria a aliança do sim e do não"<sup>88</sup>.

Também em março do mesmo ano, a imprensa divulgou que o Vaticano havia advertido Dom Hélder Câmara, arcebispo de Olinda e Recife, para que viajasse menos e cuidasse mais de sua arquidiocese. "O Vaticano desmentiu, entretanto, ter pedido direta e especificamente a Dom Hélder para parar com suas viagens"<sup>89</sup>. Na verdade, na década de setenta essa restrição se deu às viagens de Dom Hélder e na de oitenta as de Dom Pedro Casaldáliga e Dom Paulo Evaristo Arns, os bispos progressistas passaram a ser controlados em suas missões internacionais.

Em Roma, o grupo as Brigadas Vermelhas, seqüestrou o presidente do Partido Democrata Cristão e ex-primeiro-ministro Aldo Moro e assassinou seus seguranças, no dia 30 de março de 1978. Dias depois, Paulo VI se mostrou interessado em negociar com os seqüestradores e da Praça de São Pedro apelou pela vida do amigo. O governo italiano

<sup>85</sup> Ver. JORNAL A TARDE, 18/02/1978, n°. 21.635.

<sup>86</sup> Idem, Ibidem,

<sup>87</sup> Idem, 24/02/1978, n°. 21.640.

<sup>88</sup> Idem, 14/03/1978.

<sup>89</sup> Idem, 23/03/1978, n°. 21.663.

rejeitou a troca de Aldo Moro por treze presos e a ameaça de morte feita pelas Brigadas Vermelhas levou a Paulo VI afirmar que a situação o levava “temer e tremer pela estabilidade do mundo moderno”<sup>90</sup>.

Um pacote deixado em um prédio próximo ao local onde o papa realizava uma audiência levou os agentes de segurança a suspeitarem de uma bomba. Outra ameaça de bomba, levou os policiais a encontrarem o corpo de Aldo Moro baleado após 55 dias do seqüestro em frente a sede do Partido Comunista. Mas, não foi apenas o comunismo que ocupou as manchetes neste ano.

Em julho de 1978, as feministas norte-americanas reclamavam que estava acabando o prazo e o congresso de seu país, não havia aprovado a emenda que recebeu o nome de ERA – Equal Rights Amendment, que traria igualdade de direitos para as mulheres e complementaria a lei que proibia discriminação por sexo. A denúncia por parte das feministas era a de que:

“As pessoas a favor da emenda alegam jogo sujo na política, dizem que muitas acusações não têm relações com os direitos legais femininos, alegando que a emenda irá incorporar o homossexualismo, o marxismo e banheiros comuns para os dois sexos, que os oponentes à emenda se utilizam de histórias de horror nas quais as mulheres foram forçadas a lutar e foi permitido o casamento de homossexuais”<sup>91</sup>.

Os oponentes a emenda, não pararam por aí contaram ainda com as donas-de-casa, que estavam horrorizadas em ter que trabalharem no caso de aprovação, e em defesa delas quererem ser sustentadas por seus maridos, argumentaram com os legisladores que se aprovada, a emenda poderia arruinar com o modo de vida no país, as mulheres e as crianças não ficariam mais em casa!<sup>92</sup>

No mesmo mês, nasceu na Inglaterra o primeiro bebê de proveta e a Igreja mais uma vez não modificou sua posição quanto a inseminação artificial. No Brasil, o cardeal Dom Evaristo Arns declarou que “milhares e milhares de menores carentes estão nascendo diante de nossas vistas, sem que nos lembremos deles, enquanto se discute em todo o mundo, o feito do médico inglês”<sup>93</sup>.

Dias depois, 6 de agosto de 1978, morreu o chamado “papa peregrino”, Paulo VI, vítima de um ataque cardíaco. Um novo conclave foi convocado, e após as consultas informais, teve início sem que os cardeais, como menos de oitenta anos, como havia determinado o papa falecido, tivessem direito a voto. A tradição foi mantida, e foi eleito um italiano, e o mais importante, na visão de muitos dos eleitores, segundo o jornal A Tarde da

---

<sup>90</sup> Ver. JORNAL A TARDE, 27/04/1978, N°. 21.697.

<sup>91</sup> Idem, 09/07/1978, p. 3.

<sup>92</sup> Idem, 09/07/1978 p. 3.

<sup>93</sup> Idem, 27/07/1978.

cidade do Salvador, que a escolha foi para manter a linha moderada do papa anterior, uma tentativa de agradar reformistas e conservadores<sup>94</sup>.

No dia vinte e sete do mesmo mês, foi eleito o cardeal Luciani, cuja principal característica apontada era o fato de ser pastor, assumindo o pontificado com o nome de João Paulo I. Trinta e três dias após a eleição o já considerado “papa sorriso” foi encontrado morto depois de uma noite de sono. Um novo conclave e desta vez marcado por muitas especulações: João Paulo I foi assassinado? Seria eleito um papa bem mais jovem para não se enfrentar outro pontificado tão curto?

Devido a situação, o conclave acabou coincidindo com o período em que seria realizada a Conferência de Puebla, que foi então adiada para o ano de 1979. E os 111 cardeais reunidos demoraram mais dessa vez a escolher o novo chefe da Igreja. Naquele momento, Dom Paulo Evaristo Arns assumiu publicamente que era o momento de escolher uma papa latino. Não deu um latino, nem africano, mas o resultado também surpreendeu, depois de 455 anos não foi eleito um italiano, mas um originário de país comunista: o cardeal polonês Karol Wojtyla, de 58 anos, considerado pela imprensa como um teólogo conservador.

Aos dezenove anos, o jovem Wojtyla, viveu em seu país o drama do nazismo, dos seus trinta e seis colegas do ginásio, dezoito morreram nos campos de batalha e três nos campos de concentração (ALVES, 1979, p. 24), foi testemunha dos sofrimentos vividos pela população de Varsóvia. Após a II Guerra Mundial, a Polônia sem autonomia e liberdade se tornou presa do totalitarismo stalinista, o então cardeal Wojtyla lamentava:

Atravessamos dias dolorosos. Fomos testemunhas da arrogância a qualquer liberdade de pensamento, a qualquer postulado por mais justo que fosse, a qualquer reivindicação. A nossa tragédia é consequência das humilhações pelas quais a nossa sociedade, o nosso povo foi obrigado a passar nos últimos anos, humilhações que não pouparam nem a Igreja (ALVES, 1979, p. 25).

Proibido muitas vezes de realizar cerimônias religiosas quando era ainda padre, o cardeal, levou para seu pontificado as marcas das experiências vividas na Polônia. Ao assumir no fim de outubro de 1978, já estavam traçadas as linhas principais do seu papado: a continuidade das reformas eclesiais, o governo colegial compartilhado entre o papa e os bispos, e a aproximação da Igreja com outras religiões.

O papa polonês vinha de uma Igreja que lutava por sobrevivência e não polemizava questões como divórcio, sacerdócio de mulheres, aborto, fim do celibato e outros como

---

<sup>94</sup> Ver. JORNAL A TARDE, 25/08/1978.

faziam os católicos ocidentais. O Brasil também passava por mudanças e não só no campo religioso católico...

O início da abertura política (1974-1979), com o presidente Ernesto Geisel, relaxando parte da pressão sobre a sociedade civil e a Igreja, coincidiu igualmente com a eleição de João Paulo II e com o movimento já então bem definido de “volta à grande disciplina”, como o chamou Libânio, num livro premonitório (BEOZZO, 1994, p. 212).

O historiador Eamon Duffy (1998, p. 292) descreve a imagem do papa vista pelos fiéis na segunda metade da década de noventa: “Foi enaltecido por alguns como a resposta de Deus ao Vaticano II e denunciado por outros como um opressor de mulheres”. O que confirma o que foi apontado pela imprensa desde sua eleição, o conservadorismo foi o que prevaleceu na Igreja até 2005, ano de sua morte.

O ano de 1979 começou na Igreja da AL numa tensa expectativa de como seria a III Conferência do continente: O novo papa condenaria a TL? Como se resolveriam as divergências entre progressistas e conservadores durante a conferência? Essa conferência seguiria um novo modelo-político baseado nas experiências das comunidades de base?

Esta campanha organizada contra a Teologia da Libertação, na qual toma parte o próprio secretário-geral do CELAM, Dom Lopes Trujillo, encarregado da preparação de Puebla, não deixa de causar inquietação e de ser uma sombra nesta preparação para Puebla (BEOZZO, 1994, p. 139).

Dom Avelar, que havia presidido a II Conferência em Medellín, afirmou a imprensa baiana que “tanto os progressistas como os conservadores atenderiam ao pedido do papa e o clima seria de conciliação durante o evento”<sup>95</sup> e confirmou sua opinião após a abertura, de que o clima de tranquilidade seria mantido, comunismo e capitalismo não seriam temas e a pedido do pontífice tratariam de direitos humanos. Após a conferência o cardeal de Porto Alegre, Vicente Scherer, rotulou como “inverídica” a condenação da TL pelo papa<sup>96</sup>.

Enquanto, a Igreja Católica nos Estados Unidos discutia a questão do sacerdócio feminino e firmavam um combate ao clericalismo e sexismo na instituição, na AL estas questões ainda não eram debatidas, e tidas como exagero das feministas católicas de lá, assim pensava o clero! E desta vez as mulheres foram registradas também pela imprensa bahiana como participantes da conferência – contraventoras da ordem estabelecida pela Igreja, o que se esperava delas – silêncio, serviço, humildade, tudo a exemplo de Maria – a imagem que não poderiam macular:

O arcebispo mexicano de Durango, Antonio Lopes Avinã, criticou um grupo de mulheres presente em Puebla. Este grupo, do qual participaram muitas religiosas, divulgou idéias consideradas revolucionárias e de índole marxista.

<sup>95</sup> Ver. JORNAL A TARDE, 04/02/1979.

<sup>96</sup> Idem, 20/02/1979, n°. 21.988.

Avinã disse que a atitude dessas religiosas constitui uma ofensa às outras consagradas em todo o mundo, que vivem santamente dedicadas ao cumprimento de seus votos religiosos, servindo, assim, eficazmente, às comunidades cristãs que vivem <sup>97</sup>.

Fica perceptível, então, a contradição em ser Igreja, a idéia de universal se dilui nos diversos conflitos internos: as mulheres reivindicava seus direitos e surpreenderam bispos conservadores como Avinã e pode ter acontecido o mesmo com os progressistas, que eram a favor até mesmo de padres pegar em armas para lutar ao lado dos pobres para fazer a revolução:

O jesuíta paraguaio, José Munarritz, chegou a afirmar que os padres podem, até, empunhar o fuzil se for necessário, para lutar pela justiça. (...) observou ainda, que depois da II CELAM, em Medellín, Colômbia, a Igreja organizou os padres para que defendessem seus direitos, mas a resposta foi a prisão de todos os que lutavam pela justiça <sup>98</sup>.

Mas, demonstraram pouca preocupação quanto a questão da mulher no campo social e, principalmente, na Igreja. A CNBB se reuniu em Assembléia Geral Extraordinária na cidade de Itaipu, São Paulo, entre os dias 18 a 25 de abril de 1978 e organizou um texto onde enfocou a realidade latina americana no desejo de contribuir na elaboração de um diagnóstico global do continente. Em um único dos seus itens aponta: “50. A marginalização cultural do povo traz conseqüências sérias para a vida de fé e para a convivência social; a marginalização da mulher, que ainda aparece em nosso continente, debilita a vitalidade construtora da sociedade e da Igreja” <sup>99</sup>.

Vale ressaltar que são sempre os homens querendo retratar a realidade das mulheres, não estava no relatório da CNBB que elas deveriam ser parte integrante na conferência, Maria sim é contemplada mais de uma vez, como Mãe da Igreja, e a forte manifestação religiosa do continente a ela.

Por outro lado, como salienta Gebara, o documento das Conclusões de Puebla se referiu bem mais as mulheres que os anteriores:

Em Puebla, algumas mulheres tentaram ficar nos bastidores para fazer passar algumas idéias que lembrassem a dignidade da mulher latino-americana. Conseguiram, a custo de serviços os mais variados, mostrar que estão presentes na igreja. O documento final de Puebla reconhece seu valor e lhes consagram algumas linhas que salientam sua dignidade e contribuição à evangelização do continente (GEBARA, 1989, p. 5).

Já no discurso de abertura do Papa João Paulo II, não consta a menção direta a mulher, o uso da linguagem inclusiva não se deu, a conferência contou com 300 representantes, como

<sup>97</sup> Ver. JORNAL A TARDE, 08/02/1979, n.º. 21.976.

<sup>98</sup> Idem, 08/02/1979.

<sup>99</sup> Ver. CNBB, Subsídios para Puebla, item 50.

está assinalado na introdução a leitura do documento <sup>100</sup>, enquanto Gebara aponta a presença de algumas mulheres e nos bastidores; dentre os setores mais necessitados da evangelização a mulher aparece da seguinte forma “A Família (a Mulher)” <sup>101</sup>, todavia, em seu nº. 57 trata da deterioração dos valores básicos da família, da não responsabilidade de todos os seus membros, divórcio, e se refere ao abandono do lar, sem salientar o quanto os homens fazem isso e as mulheres sozinhas assumem as obrigações da família, mas destaca de que em “alguns” (grifos da autora) grupos culturais é a mulher que se encontra em condição de inferioridade.

A opção preferencial pelos pobres é o eixo do documento, sem aprofundar que entre os pobres são as mulheres que enfrentam o maior grau de pobreza, como já foi dito. Afirmou, ainda, que entre opressores e oprimidos a Igreja tomava partido dos oprimidos e que isso era uma decisão evangélica, pois Jesus esteve do lado dos pobres e era também uma decisão política, devido as estruturas sócio-política que geravam a opressão. Podendo ser afirmado, no tocante a essa questão, influência da Teologia da Libertação, que se centra na categoria pobres.

E, mais uma vez, a importância das CEBs foi destaque para a vida da Igreja e condenou que interesses políticos estivesse afastando a caminhada dessas comunidades de seus bispos (nº. 98), sem, contudo, explicitar que eram as mulheres as suas principais formadoras e lideranças. A caminhada de CEBs refletia uma Igreja bastante comprometida com a realidade social e que denunciava as injustiças, isso não era de agrado de todos os bispos da AL, até mesmo por que:

A Igreja na América Latina esteve presente no processo de consolidação do bloco hegemônico, atuando, tendencialmente, como agente conservador e legitimador, da forma um campo religioso-eclesiástico policlassista, refletindo dela os conflitos que atravessam a tecedura social, mas formando o seu bloco hegemônico eclesiástico com o poder todo nas mãos da relação papa – bispos – sacerdotes (BOFF, 1982, p. 180).

Não é de estranhar que os teólogos da libertação não foram incluídos entre os representantes da conferência, mas foram convidados por numerosos bispos (DUSSEL, 1981, p. 576) e que Pe. Comblin, deixado de fora, tenha reclamado da pequena representação do Terceiro Mundo nos comandos da Cúria e da troca de bispos progressistas por conservadores no CELAM após Medellín <sup>102</sup>. Porém, como afirmou o arcebispo de Salvador, o clima da conferência foi cordial.

<sup>100</sup> Ver. PUEBLA, Pe. Beni dos Santos, p. 55.

<sup>101</sup> Idem, p. 53.

<sup>102</sup> Ver. JORNAL A TARDE, nº. 21.976, 08/02/1979, p. 9.

A escassez de padres diante do aumento populacional foi outro ponto aprofundado e, como não tinha entre os presentes quem reivindicasse o sacerdócio para as mulheres, esse não foi um argumento utilizado para preencher o espaço sacerdotal vago. Constatou-se que o ainda recente diaconato permanente era insuficiente, e abordou o papel dos leigos na Igreja, além de ressaltar a abertura que devia ser dada a tal ministério. Daí ressaltar a importância das mulheres como leigas:

A mulher merece uma menção especial: tanto a religiosa quanto a dos institutos seculares e as simples leigas participam atualmente, cada vez mais, das tarefas pastorais atualmente, cada vez mais, das tarefas pastorais, embora, em muitos lugares, ainda exista o medo dessa participação <sup>103</sup>.

Ou seja, abria-se mais espaço para as mulheres leigas, visto que o ministério ordenado sempre esteve fora de cogitação nesses espaços, e caso não propiciasse essa abertura, não teria quem assumisse as mais diversas atividades dentro da instituição, já que ela não pode se constituir só de sua hierarquia: “A possibilidade de confiar às mulheres ministérios não ordenados lhes abrirá novos caminhos de participação na vida e missão da igreja” <sup>104</sup>

Apesar de também ser dado espaço a outras dimensões da vida de Maria, não só a de mãe, pois é vista como a que canta a liberdade no *Magnificat* (Lc. 1, 46-55), na cruz foi forte e fiel, logo a maternidade é ressaltada: “é forte, fiel e aberta a uma acolhida materna universal” (nº. 844), em seguida a mulher é tratada enquanto leiga e dito que sua contribuição deve ser de acordo as “suas aptidões características” (nº. 845) e ao discutir seu papel fundamental foi defendido que: “Sublinhamos o papel fundamental da mulher como mãe, defensora da vida e educadora do lar” (nº. 847). A mulher deve contribuir “com o seu ser próprio de mulher” (nº. 848) na transformação da sociedade junto com o homem.

A eterna essência feminina que a Igreja não deseja se desprender, torna necessária essa naturalização do ser mulher, reafirmação de seu papel de mãe; como se não houvesse outras dimensões na vida das mulheres, até mesmo enquanto religiosa, casta e, naturalmente, sem gerar filhos, a mulher é tida como mãe, a freira é a mãe espiritual, a que cuida da comunidade de forma materna, a que tem que estar trabalhando sempre, não lhe sobrando tempo para outras atividades como o estudo, uma vida como intelectual, como é propiciada aos sacerdotes.

Ao mesmo tempo em que se reforçam as relações de gênero, o documento faz uma análise crítica e real da situação da mulher na AL: ao condenar e mostrar como a mulher é marginalizada na sociedade (nº. 834), denunciar porque é prostituída (nº. 835), a falta da

<sup>103</sup> Documentos de Puebla, nº. 126, p. 115.

<sup>104</sup> Idem, nº. 845, pp. 294-295.

devida proteção a mulher no mundo do trabalho além da carência de reivindicação para sua melhoria (nº. 836), a jornada dupla da mulher que trabalha fora do lar foi abordada (nº. 837), a exploração das domésticas (nº. 838), a própria Igreja que não a valoriza o suficiente (nº. 839); e incentiva os sinais positivos que estão ocorrendo em todos os âmbitos e reconhece como luta de “organizações femininas” (nº. 840). No entanto, a libertação feminina traz, ao mesmo tempo, elementos negativos:

A juventude feminina está passando por uma crise de identidade, por causa da confusão reinante acerca da missão da mulher hoje. Os elementos negativos referentes à libertação feminina e um certo machismo ainda existente impedem uma sadia promoção feminina, como parte indispensável da construção da sociedade <sup>105</sup>.

O que é negativo, não fica posto e “um certo machismo” na AL no fim da década de setenta é um tanto anacrônico, a não ser que houvesse tanta regressão, pois ainda hoje é grande o machismo em nossa sociedade e, principalmente, na Igreja Católica, quando ainda se espera das suas fiéis do mundo inteiro sejam apenas subservientes e não lhes admite espaço nas tomadas de decisões. Não adianta, o compromisso da Igreja na promoção da mulher (nº. 443) se é conforme a visão, que eles, o clero, acham que é a identidade específica da mulher, podendo assim afirmar que em Puebla a libertação da mulher na Igreja não avançou.

Por outro lado, a TL saiu ganhando apesar do receio de início, com as conclusões do documento de Puebla e também com a viagem do papa ao Brasil no início da década de 80. A opção preferencial pelos pobres como queria os teólogos da libertação foi reafirmada e a viagem papal deu a impressão que João Paulo II estava acolhendo o que fazia a Igreja no Brasil, com suas CEBs e o compromisso social. Mesmo que na prática, a Igreja no Brasil não fosse mais tão atuante, no que se refere a posição dos bispos, como havia sido com Dom Hélder e antes da Ditadura Militar. Como reflexo de sua época, essa era uma Igreja tida como moderada, o espaço dos progressistas era menor, os seus mártires, no entanto, demonstram que na base era uma Igreja atuante nos conflitos sociais:

Em 1986 foram assassinados os Pe. Ezequiel Ramim, missionário italiano na Igreja de Ji-Paraná (Ro), a Irmã Cleusa Coelho (Am), a Irmã Adelaide Molinari, em Marabá (Pa), e em 09/05/86 o Pe Josimo Tavares coordenador da CPT, na região do Bico do Papagaio, uma das mais conflitantes do país (BEOZZO, 1994, p. 64).

Mulheres e homens, mortos por lutar por justiça. Assim como os homens as mulheres da Igreja são capazes de se comprometer com as suas crenças até as últimas conseqüências, o martírio é outra experiência que não faz diferença entre os sexos.

Um marco, na vida da Igreja Católica, ainda no início dos anos oitenta foi a publicação do revisado *Código do Direito Canônico*, em 25 de janeiro de 1983. Também essa foi uma

<sup>105</sup> Ver. Documentos de Puebla, nº. 1174, p. 361.

renovação desejada por João XXIII, ainda anunciada no ano de 1959, e tinha como objetivo a reforma do código vigente que era de 1917. Na sua elaboração se repetiu o reflexo de uma Igreja sexista, como já salientado em outros documentos:

Em todas as fases desse empreendimento, participaram dos trabalhos perito, escolhidos de todas as partes do mundo, isto é, homens especializados na doutrina teológica, na história e sobretudo no direito canônico <sup>106</sup>.

Nessa Comissão Internacional para a Reforma do Código do Direito Canônico, não participaram mais de três mulheres <sup>107</sup> e, mais uma vez questões pertinentes pouco ou nada avançou, como a sexualidade feminina, por exemplo, e o sacerdócio feminino não refletiu mudanças como também esperavam as feministas, em um grupo de especialistas com duzentos homens não preocupados em defender a questão: “Só um varão recebe validamente a ordenação sagrada” (Cân. 1024).

No período histórico de sua promulgação, por João Paulo II, não poderia ser confirmadas questões discutidas no último código, como comparar as mulheres eclesialmente a crianças e a loucos, mas igualmente manteve a linguagem não inclusiva desde a saudação inicial onde se cumprimenta toda hierarquia até chegar o povo de Deus, e talvez elas estejam aí incluídas, e na conclusão se aborda a importância do código para facilitar o conhecimento, sobretudo dos ministros sagrados, neste caso, as mulheres realmente não estão incluídas entre os “ministros sagrados”, mesmo que a palavra “sobretudo” não as excluem totalmente, mas o documento confirma o olhar excludente sobre as mulheres e, especialmente, as fiéis católicas. A visibilidade feminina é insuficiente no código, como geralmente o é em outros documentos. Quando questionadas (os) sobre as mulheres nos documentos da Igreja, a maioria das (os) participantes disse não saber quase nada e mais uma vez, fizeram relações não esperadas, tais como: descrever as mulheres na Bíblia, tecer comentários sobre as santas de devoção e Teresinha era logo lembrada. Apenas discentes de teologia de ambos os sexos e/ou teólogas (os) se detiveram na questão:

Como documento da Igreja, a posição da mulher está muito distante, porque o documento da Igreja, pelo fato de ser documento foi elaborado só pelo homem, por uma equipe, não existe um documento que tenha tido a participação da mulher, então, por esse fato mesmo não tem uma posição assim bastante definida, a mulher fica muito distante nos documentos da Igreja, pela falta de sua presença e contribuição, a

<sup>106</sup> Ver. CÓDIGO DO DIREITO CANÔNICO, 1983, p. 11.

<sup>107</sup> LEÓN, Rodríguez. “A discriminação da mulher na Igreja”. In: MARCÍLIO, M<sup>a</sup>. Luiza. A mulher pobre da igreja Latino-Americana – CEHILA. São Paulo: Paulinas, 1984, p.31.

mulher nos documentos da Igreja está numa posição mais para obedecer, ela está para seguir as orientações, mas não documentos que possam realmente está trazendo a realidade dela, diretamente né, da mulher enquanto mulher. Quando se trata da mulher como vida religiosa, como nosso caso, é mais assim como orientação até então, e hoje até dentro dessa posição ela está desaparecendo, hoje em dia nós estamos preocupadas, pois elas estão desaparecendo nos documentos diretamente, até então a mulher tinha uma posição como vida religiosa, que não existe, por exemplo, quando vai se falar da questão de gênero é sempre ligado a ele, ela é mais difícil de estar se pronunciando (J, 46 anos, feminino, Ir).

No entanto, a década de oitenta também é considerada a década da mulher devido a grande publicação sobre o tema e a TF, não ficou de fora, promoveu encontros, em 1985, foi realizado o primeiro encontro de teólogas latino-americanas, e a Igreja enquanto hierarquia também se pronunciou e lançou dois documentos que trata diretamente da mulher a Encíclica<sup>108</sup> *A mãe do redentor* e no ano seguinte *A dignidade e a vocação da mulher*.

---

<sup>108</sup> Encíclica: carta endereçada pelo Papa aos ordinários do mundo inteiro ou duma parte do mundo e, por eles, aos seus fiéis, e que é designada pelas primeiras palavras do texto que a compõe.

## Capítulo IV

### AS MULHERES NOS DOCUMENTOS DA IGREJA: SUA DIGNIDADE E VOCAÇÃO NAS CARTAS E ENCÍCLICAS

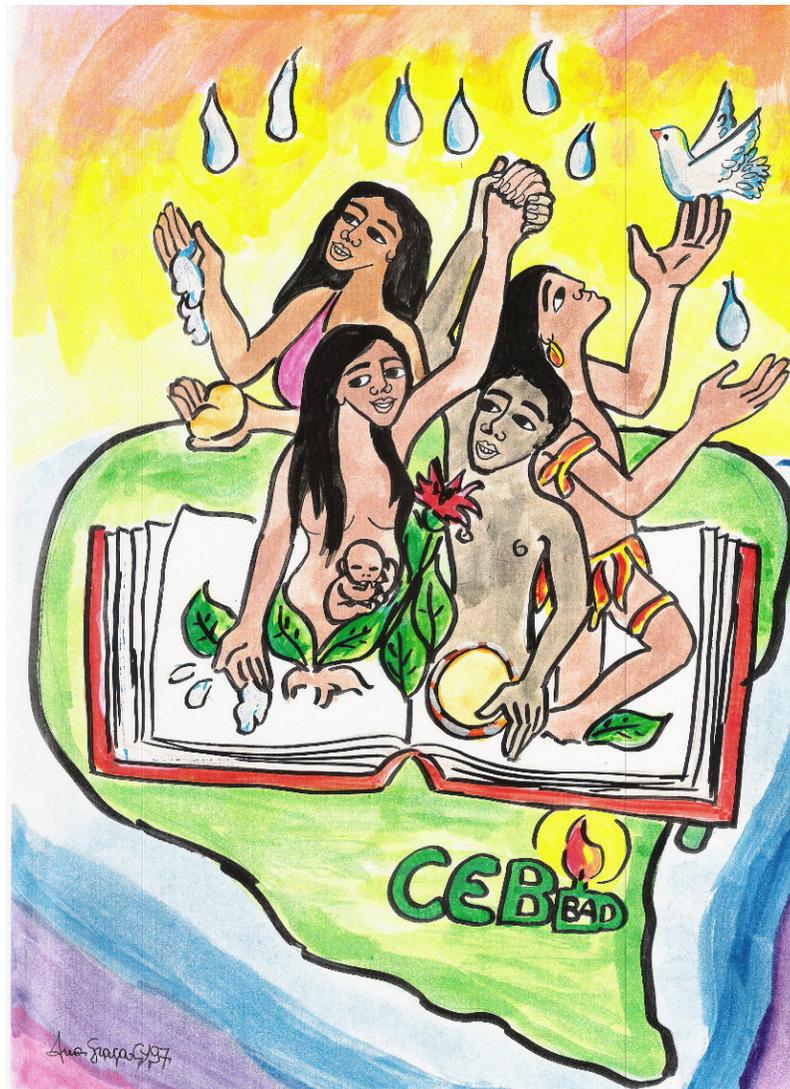


Imagem cedida por Irmã Ana Graça

**“A imagem católica contemporânea, quase canônica, da mulher, é a da maternidade, da submissão, do serviço, do cuidado e da contribuição silenciosa, pouco visível, da mulher, à vocação criativa do homem, no mundo”.**

Elisabeth Schüssler Fiorenza



#### 4.1 A Igreja e a essência feminina na figura de Maria

No dia 25 de março de 1987, João Paulo II lançou a encíclica “A mãe do redentor” que tem por objetivo refletir sobre o significado que Maria tem no ministério de seu filho e sua atuação na vida da Igreja <sup>109</sup>. O documento afirma a consciência da Igreja de saber que Maria apareceu antes de Cristo no plano da salvação e desenvolve uma argumentação incisiva dela enquanto mãe: o dogma da maternidade divina (p. 10) ressalta suas qualidades de mãe que “gera para vida nova e imortal os filhos concebidos por ação do Espírito Santo e nascidos de Deus”, e virgem que “guarda fidelidade total e pura ao seu esposo” (p. 11), é “Mãe do Filho de Deus e, por isso, filha predileta do Pai” (p. 20), a sua função maternal não obscurece que “um só é o mediador entre Deus e os homens, o homem Cristo Jesus” (p. 42), a mediação de Maria está intimamente ligada a sua maternidade e, também, é subordinada, pois nenhuma criatura pode se colocar no mesmo plano do redentor (p. 71), é “Mãe e modelo” que a Igreja deve olhar “a fim de compreender na sua integridade o sentido da própria missão” (p. 69).

O Novo Testamento, descreve pouco quem foi Maria e o que é dito está sempre ligado a figura de seu filho Jesus. A questão da subordinação que a encíclica muito bem retoma mostra que ela é a que disse sim, sem reclamar, obediente ao Pai, sem vontade própria e, pouco ressalta a sua condição de mulher valorizando o tempo todo a de mãe, para concluir que ela foi uma subordinada: “Acentuar a dependência de Maria em relação a Jesus foi constante nas Igrejas Cristãs até os dias de hoje, embora na devoção popular Maria tenha uma autonomia em relação a seu Filho” (GEBARA, 1989, p. 271).

Gebara analisa que textos evangélicos como os da anunciação do anjo a Maria, a visita de Maria a sua prima Isabel e do próprio nascimento de Jesus evidenciam uma mulher que tinha autonomia e foi uma leitura patriarcal, feita pelos teólogos e especialistas em Bíblia que modificou de acordo com desejos próprios para modelar a mulher que eles achavam ser a ideal: “(...) a mulher jovem “piedosa”, submissa a Deus (e aos valores patriarcais), mulher do sim, mulher serviço, que vai correndo para a casa de Isabel, sua prima para servir” (GEBARA, 1989, p. 270).

A denúncia da TF preocupada com essa imagem de Maria enquanto mãe da Igreja e dos viventes é que, por ter sido apresentada pelo mundo androcêntrico não provoca conflitos e fortalece as bases dessa ideologia. Relembrando a leitura de Joan Scott sobre gênero, uma das dimensões em que as relações de gênero são construídas é a simbólica, e a forma como esse

---

<sup>109</sup> Cf. a encíclica de João Paulo II A Mãe do Redentor, p. 5.

simbolismo foi construído sobre Maria para a sociedade ocidental é muito forte, sendo a pessoa cristã ou não, pois Maria representa um ideal de mulher que muitos homens desejam e que muitas mulheres não querem ou desejam alcançar.”Apenas uma atitude de irrefletida submissão pode ser aceita em relação a Maria, pois muitas pessoas nem admitem sequer um pensamento crítico, por mais simples que seja, para não tocar na imagem ideal que tem de Maria” (GEBARA, 1987, p. 18).

Daí a necessidade de desconstrução desse símbolo da “mãe virginal”, pois carrega em si um ideal de mulher não alcançado e que faz a homens e mulheres sofrerem. E ao afirmar que essa mulher é a cheia de graça (p. 20) faz com que ela leve vantagem sobre todas as criaturas, até mesmo porque desde sua concepção ela foi preservada da mancha do pecado original (p. 20) o que leva a reflexão da mulher enquanto natureza devido ao seu destino biológico em gerar filhos e aponta o homem para a razão e as atividades intelectuais:

O mito da mãe virginal justifica o dualismo corpo-alma da tradição cristã. Enquanto nessa tradição o homem é definido pela sua mente e razão, a mulher é definida por sua “natureza”, ou antes, pela sua capacidade física de gerar filhos. A maternidade, portanto, seria a vocação de toda mulher, desconsiderando o fato de ela ser ou não, naturalmente, mãe.

Segundo, O mito da mãe virginal funciona no sentido de separar uma das outras as mulheres dentro da comunidade católica. Uma vez que historicamente, as mulheres não podem ser a um tempo virgens e mães (...) (SCHÜSSLER-FIORENZA, 1995, p. 86).

Nessa encíclica primeiro é refletido a mulher ideal, depois aparece o outro símbolo para subjugar a mulher, o seu oposto, o mito de Eva. Enquanto essa figura for vista como a responsável pelo pecado, a que acabou com o paraíso ao deixar ser seduzida pela serpente e trouxe como conseqüências a morte e a dor; além da perda desse estado ideal de felicidade, muitos homens e a própria Igreja vão continuar relegando as mulheres a uma condição de inferioridade por causa de sua culpa: “A mitologia masculina não só torna a mulher responsável pelo advento do mal no mundo, mas também traduz o mal feminino para um princípio ontológico” (RUETHER, 1993, p. 141).

No final do século XX, a Igreja repetiu na encíclica *A mãe do Redentor* que a morte veio por Eva e essa figura representa no imaginário popular não toda a humanidade, mas a sua parcela feminina, isto é, reafirmar a mulher como o mal, diferente de dizer que ela enquanto ser humano também pode errar ou cometer o mal; nela, está no ser. Reafirmar esse tipo de leitura do mito é reiterar para as novas gerações a visão da mulher como a pecadora e, por isso, deve ser punida, é alimentar continuamente o que esse estudo vem pontuando: o patriarcado na Igreja e na sociedade.

Na encíclica dedicada a Maria, a santa, se refere ao seu paralelo, Eva a pecadora “Maria, a quem a tradição costuma chamar ‘nova Eva’ e verdadeira ‘mãe dos vivos’” (p. 67). Aceitar tal formulação é cair mais uma vez na dicotomia tão rebatida por teóricas feministas como Michelle Rosaldo (1995, pp. 11-36), que entende que comparações desse tipo, ou seja, de o ser humano ter que ser uma coisa ou outra, e no caso específico a mulher tem que ser uma e não deve ser a outra já é por si só opressora. Maria é a boa mulher, é dignificada por ser esposa, fiel, servidora de seu marido, mãe e essa imagem do ideal pode prosseguir de acordo a culturas localizadas. No caso do Brasil, acrescentando o fator cor, se for branca e de preferência jovem, essa seria a mulher ideal, completa.

Na prática, são os documentos oficiais que atingem mais pessoas, como já mencionada a TF é tida como marginal. Os sentimentos do papa ao encerrar a encíclica comemorativa do ano mariano provavelmente surtiram mais efeito: “Faço ardentes votos de que também as reflexões contidas na presente Encíclica aproveitem para que se renove essa visão no coração de todos os que acreditam” (p. 99).

Ainda em comemoração ao ano mariano foi lançada a Carta Apostólica “A dignidade e a vocação da mulher”. Na opinião de uma teóloga sobre essa carta, ela avalia que:

No pouco que eu li no documento, João Paulo II tentou resgatar a dignidade da mulher e isso tem de positivo, a mulher que começa a ocupar seu espaço na sociedade, a mulher que começa a ocupar seu espaço na família, ele reconhece isso; reconhece, por exemplo, que a maioria na Igreja são mulheres, mesmo que elas não façam parte da hierarquia, mesmo que não sejam nem reconhecidas na sua atuação, na sua participação por parte do clero, mas ele reconhece isso no pouco que eu li, ele reconhece que as mulheres têm uma participação ativa dentro da comunidade e que a Igreja na realidade na sua maioria é formada por elas, porém ele não toca em nenhum momento, por exemplo, na possibilidade de uma mulher se tornar diaconisa, que era algo já vivido nas primeiras comunidades cristãs elas eram, foram diaconisas, estavam junto a Jesus como discípulas e poderia também dizer como apóstolas, mesmo que não sejam reconhecidas dentro do grupo dos 12 mas tem Maria Madalena que foi a primeira na realidade a anunciar a ressurreição; então, ele não toca em nenhum momento nessa possibilidade, até mesmo em nível de decisão, de influência, de votação a nossa participação é muito pouca, mesmo nós que somos religiosas e a gente sente que o clero está cada vez mais se restringindo, se fechando a estas questões (L, 42 anos, Ir).

Essa carta pode ser considerada a primeira apresentação ordenada da condição da mulher na Igreja e na sociedade, nesta ela é retratada em igualdade de condições em relação aos homens, no entanto, as diferenças biológicas ainda são tidas como essenciais, o que leva a afirmar que essa não é uma abordagem de gênero, mas a construção social e religiosa sobre os sexos.

João Paulo II, seu autor, afirma que nunca a mulher havia exercido uma influência e poder tão grande no mundo como nesse momento (1988) e, mesmo assim, por uma questão hierárquica o texto começa saudando os “Veneráveis irmãos e caríssimos filhos e filhas, saúde e benção apostólica!” (p. 5), mas como irmãs as mulheres realmente não poderiam ser mencionadas, pois não são nem diaconas, quem dirá bispas.

Um termo constante nessa carta é a palavra dignidade em referência a mulher, já no ano de 1971, o sínodo dos bispos propôs uma comissão especial com objetivo de “promoção efetiva da dignidade e da responsabilidade das mulheres” (p. 7). Em 1976, o então papa Paulo VI afirmou em discurso que no cristianismo, mais que em outras religiões, a mulher goza de um estatuto de dignidade (p. 7). No sínodo de 1987, por tratar dos leigos retomou os aspectos da dignidade e vocação da mulher e João Paulo II abordou o tema diversas vezes.

Essa dignidade se expressa na igualdade dos dois – homem e mulher (p. 63), porém a unidade não anula a diversidade (p. 64). Assim como em Maria – salientada na Encíclica “A mãe do redentor”, a virgindade e a maternidade são duas dimensões particulares na realização da mulher (p. 65). Ao abordar a questão da maternidade, logo começa a discussão de sexo biológico: “Considera-se comumente que a mulher, mais do que o homem, seja capaz de atenção à pessoa concreta, e que a maternidade desenvolva ainda mais essa disposição”. Mesmo ressaltando que a educação do filho deve ser contribuição dos dois (p.70) e “A natural disposição sponsal da personalidade feminina encontra uma resposta na virgindade assim compreendida”, virgindade de acordo ao ideal evangélico e na qual se realizam a dignidade e vocação da mulher (p. 78).

A maternidade como vocação física e espiritual das mulheres é um tema predominante nos pensamentos de João Paulo II: a maneira como ele examina a mulher não se baseia na idéia de que a maternidade é um elemento daquilo que significa ser mulher, mas antes que a maternidade define a condição de mulher. Assim, a condição de pessoa fêmea é definida unilateral e excessivamente a partir de características biológicas (EYDEN, 2001, p. 31).

A Igreja que se diz atenta aos sinais do tempo, mas não conseguiu acompanhar a realidade das mulheres, que não definem o ser mulher a partir do ser mãe. Ao condicionar a dignidade, a maternidade e virgindade, estão sendo excluídas as que não desejam ser mãe, nem mesmo as espirituais e as que vivem sua sexualidade de maneira diferente do que deseja

a Igreja a realização da vocação humana das mulheres não condiz com o ideal proposto nem na encíclica sobre Maria nem na carta às mulheres.

Um avanço encontrado, no entanto, é que nesse documento a mulher não é tida como inferior, o modelo utilizado é da complementaridade entre homens e mulheres: “deve-se falar de uma ‘paridade’ essencial: dado que os dois – a mulher e o homem – são criados à imagem e semelhança de Deus” (pp. 63-64). Em termos de dignidade humana não existe desigualdade entre os sexos, mas como a diferença biológica é tida como diferença essencial a Igreja continuou relegando as mulheres a certos papéis na instituição e na sociedade. A exemplo da maternidade que tem que vir em primeiro lugar e não a vida intelectual ou profissional, enquanto para os homens não é dito o mesmo em relação a paternidade ou ao afirmar que por Jesus ser do sexo masculino ou por ele próprio ter chamado apenas homens, as mulheres não podem exercer o sacerdócio,

Sobre o amplo horizonte do “grande mistério”, que se exprime na relação esponsal entre Cristo e a Igreja, é possível também compreender de modo adequado o fato do chamado dos “Doze”. Chamando só homens como seus apóstolos, Cristo agiu de maneira totalmente livre e soberana. Fez isto com a mesma liberdade com que, em todo o seu comportamento, pôs em destaque a dignidade e a vocação da mulher, sem se conformar ao costume dominante e a tradição sancionada também pela legislação do tempo <sup>110</sup>.

Se é da ordem da criação, ou seja, divina, as diferenças físicas e psíquicas entre mulheres e homens, então a subordinação feminina está mais uma vez justificada pela Igreja através desse documento. Todavia, é contraditória a opinião do Papa ao defender no texto a igualdade e justificar as desigualdades, tendo como base as diferenças.

Evidentemente, as diferenças biológicas existem, mas não podem ser utilizadas para hierarquizar privilégios que favorecem aos homens. O contexto em que tais diferenças foram formuladas não é analisado em momento algum no documento, até mesmo porque mais uma vez as mulheres não foram consultadas. Nem os homens enquanto fiéis são consultados, mas por ser a hierarquia masculina, eles estão presentes na construção de todos os documentos aqui apresentados que são elaborados pelos teólogos.

Sem consultar também os bispos do Brasil, João Paulo II continuou sua política de substituição de bispos militantes por bispos conservadores. As medidas passaram inclusive por imposição de silêncio obsequioso para teólogos como Leonardo Boff ao condenar a sua linha de teologia. A TL alarmou o papa principalmente no Brasil, um dos países mais católicos do mundo, para um homem vindo do leste europeu em pleno período da Guerra Fria,

---

<sup>110</sup> Cf. João Paulo II, A dignidade e a vocação da mulher, pp. 94-95.

sobre a influência marxista na teologia latino-americana e conseqüentemente nas CEBs preocupava.

A Igreja do Brasil entrou na década de 90, com a sua 27ª. Campanha da Fraternidade promovida pela CNBB e o lema foi “Mulher e homem imagem de Deus”. Os objetivos traçados para a campanha encontrados no documento dos bispos do Brasil e chamado de Texto Base eram: primeiro, “conscientizar que mulher e homem juntos são a imagem de Deus e que Deus entregou sua criação a ambos” (p. 4). Segundo, “ajudar a ver como, na realidade, a mulher não é reconhecida e tratada como igual ao homem” (p. 5).

O Texto Base começa admitindo que tradicionalmente o homem é considerado imagem de Deus, porque a imagem apresentada de Deus é geralmente masculina. É a dimensão simbólica interferindo na construção das relações de gênero e como afirma a teóloga feminista Mary Daly, “se Deus é homem, logo o homem é Deus” (GIBELLINI, 1992, p. 84), atacando a simbologia central do cristianismo e de outras religiões não cristãs que trazem conseqüências lesivas para as mulheres.

Analisando criticamente o papel da mulher na sociedade, o Texto Base também admite que a imagem de Deus se “estrutura a partir da lógica masculina” (p. 5) o que tem como conseqüência a não participação da mulher nos espaços de poder e decisões. Reflete ainda sobre como as mulheres que em seu cotidiano reforçam essas estruturas e as transmitem para as próximas gerações e, mais uma vez assumem a responsabilidade da Igreja como mantenedora dessas relações:

Na Igreja a situação não é muito diferente. Também nela se esqueceu por vezes, a igual dignidade da mulher com relação ao homem. Com freqüência considerou-se a mulher como tentação e causadora dos pecados do homem. Ao lado da exaltação da mulher como esposa e mãe, se introduziram, através dos tempos, interpretações e tratamentos discriminatórios na exegese, na teologia, no Direito Canônico<sup>111</sup>.

O apelo que o documento faz, tendo em vista que os dois têm a mesma dignidade e são ambos a imagem do criador, é que juntos devem construir uma nova Igreja que revele o rosto materno de Deus (p. 5), pois as mudanças nas relações entre os sexos não devem acontecer apenas na sociedade, onde já não se pode falar em inferioridade feminina, mesmo que na prática elas sejam excluídas de atividades importantes (p. 6, nº. 6). Devem ser combatidos os preconceitos como atribuir certas características relacionadas geralmente com a emoção a mulher, tais como “emotividade, fragilidade, indecisão, ciúme, passividade, delicadeza, beleza” (p. 6, nº. 8). E quando o documento critica que para muitos “o único destino da mulher é o matrimônio: ser esposa e mãe são as únicas metas em que a mulher pode realizar-

<sup>111</sup> Ver. CNBB, Texto Base CF1990, p. 5.

se” (p. 6, nº. 8), como se não existisse outras possibilidades, não se diferencia de palavras de uma teórica ou teóloga feminista.

A partir de tais posições, percebe a diferença entre um documento que trata da questão da mulher escrita por bispos do Brasil e os que vêm do Vaticano. A análise do documento brasileiro é bem mais condizente com a realidade experimentada pela mulher na Igreja, tendo em vista que na análise social se verifica discrepâncias entre estes. Mesmo assim, quando se trata do sacerdócio feminino, se repete o que se encontra nos demais documentos apresentados:

O papa toca também no delicado tema da participação da mulher no ministério da Igreja. Reafirma a doutrina tradicional da Igreja, que exclui a mulher do sacramento tradicional da Igreja, que exclui a mulher do sacramento ministerial, sem detrimento de sua igual dignidade ministerial, sem detrimento de sua igual dignidade enquanto cristã. E a exorta a aprofundar sua vocação fundamental de expressar de maneira própria o amor.<sup>112</sup>

É uma posição do papa, mas não se questiona se esse é o desejo das mulheres, não cita os movimentos contrários, até porque no Brasil essa nunca foi uma pauta principal para as teólogas feministas. No entanto, o que chama a atenção é a contradição com quase todo o conteúdo do texto, que é bastante crítico em relação a situação da mulher na Igreja e na sociedade, e confirma a exclusão do sacerdócio, ou seja, dos espaços de poder e decisão, se tomado como base o modelo que vigora na Igreja que é hierárquico, onde nada é decidido por meio de consulta popular entre seus fiéis.

Outra contradição é que em itens anteriormente pontuados a discussão é de gênero, o socialmente construído e depois ao retomar a questão da igualdade, assegura as diferenças e propõe a integração entre a feminilidade e a masculinidade, sendo que depois defende “(...) No homem predomina a virilidade, na mulher a feminilidade. Cada um possui a totalidade do ser humano, mas não da mesma forma e proporção” (p. 8, nº. 13), ou seja, não foi levado em consideração que masculinidade e feminilidade, também são historicamente construídos, o que é ser masculino ou feminino no Brasil necessariamente não é em outros lugares.

Quando o assunto é a emancipação da mulher, outra divergência, pois ela pode ser emancipada, porém isso não pode ser confundido com virilização, pois esta deve permanecer feminina, “dando o toque de delicadeza ao ambiente em que atua” (p. 8, nº. 14). Para os bispos do Brasil, autores do Texto Base, existe uma essência feminina, a mulher deve sempre permanecer ela mesma, implicitamente é como se colocasse: podes avançar até aqui, mas não

---

<sup>112</sup> Ver. CNBB, Texto Base CF1990, p. 29.

ultrapasses certos limites, pois és mulher e não um homem. No entanto, quando se refere à relação entre o feminismo e as mulheres de Igreja, a opinião é de todo contundente:

Na Igreja da América Latina, o debate sobre a libertação da mulher é ainda recente. O Movimento Feminista nem sempre é visto com bons olhos. É considerado laicista, anticlerical e socialista. Mesmo assim, o debate penetrou no interior da Igreja e o fenômeno não pode mais ser ignorado <sup>113</sup>.

Assim, registra a caminhada da mulher que se verificou na Igreja do Brasil a partir do Ano Internacional da Mulher, em 1975, e fruto dos diversos movimentos feministas, da caminhada delas nas CEBs e sobre os até então pronunciamentos sobre as mesmas nos documentos da Igreja. Ao tratar do trabalho realizado por essas mulheres nos encontros e congressos, a CNBB se refere como reflexão feminina e não feminista que: “chama a atenção pela estrutura patriarcal, não somente da sociedade, mas também da Igreja. Visa uma Igreja, comunidade de homens e mulheres todos com o mesmo espaço e os mesmos direitos” (p. 13, nº. 30).

Decorre destas reflexões das mulheres da Igreja uma releitura da vida sobre a temática da mulher pobre: negra, indígena, prostituta, dentre outras, questionando sobre o que elas tinham a dizer sobre os diversos aspectos da realidade delas; além do desejo de um novo modo de ser Igreja, sem distinções entre os sexos. O Texto Base demonstra concordar com essa atuação e reflexão das mulheres, porém alerta que no processo dessa luta não pode acontecer uma inversão de papéis:

No processo de reivindicação dos seus direitos, as mulheres têm cometido certos erros. Às vezes invertem os papéis. Encontram no homem seu inimigo ou buscam submeter o homem procurando ter o poder nas suas mãos. Assumem às vezes posições de poder a partir da ótica e da ideologia masculinizantes. Menosprezam certas características femininas como a beleza e a maternidade etc. Em tudo isso não há processo de libertação ou humanização <sup>114</sup>.

Mais uma vez o discurso concebe para os homens tudo, para as mulheres apenas a uma parte, pois o poder não deve ser exercido pelas filhas de Eva. Se for levado em consideração o alcance da influência desse texto, ele é maior que as cartas e as encíclicas, além dos textos finais das conferências na vida das fiéis católicas, pois enquanto os outros poucos são lidos tanto por homens quanto mulheres católicas (os), esse é utilizado como o nome indica “base” para as reflexões que são feitas nas comunidades e nos lares durante a quaresma, dessas pessoas que fazem isso muitas também lêem o documento da CNBB. E a questão é: Qual imagem do feminismo e das lutas das mulheres na Igreja e na sociedade foi veiculada?

<sup>113</sup> Ver.CNBB, Texto Base CF 1990, p. 12, nº. 28.

<sup>114</sup> Idem, Ibidem, p. 13, nº. 31.

Como já mencionado pela CNBB, o Movimento Feminista, não poderia ser realmente visto com bons olhos, pelas fiéis católicas, tendo em vista que é situado a margem tanto da Igreja como da sociedade. Outro ponto está relacionado com o próprio movimento de mulheres na Igreja, onde elas tentaram conquistar espaços como o sacerdócio feminino dentro da instituição, ou seja, partilhando o serviço ministerial com os homens. Quando não conseguiram foi que passaram a criticar as estruturas hierárquicas e afirmaram não querer participar delas do jeito que é <sup>115</sup>, daí ser duplamente rejeitados, por desejarem o que não pode ser concedido e desejarem desfazer a estrutura piramidal vigente.

A presença das mulheres nas CEBs, também foi referendada no documento: “Calcula-se que, atualmente, há 200 mil CEBS no Brasil (1990), 80% dos seus líderes são mulheres” (p. 52, nº. 121). Por serem maioria não só entre as lideranças, como entre os fiéis a CRB <sup>116</sup> lançou o Caderno nº. 6, no mesmo ano da CF, para divulgar as conclusões realizadas a partir da sondagem junto às religiosas delegadas que participaram do 7º. Encontro Intereclesial de CEBs, ocorrido no ano de 1989, e foi a própria Campanha da Fraternidade que impulsionou tal reflexão.

As Religiosas estão presentes nas CEBs desde o seu alvorecer, como “apóstolas fundadoras”, como missionárias e animadoras incansáveis desse novo jeito de ser Igreja. Estiveram e estão na linha de frente de uma caminhada que ultrapassa 25 anos. Mas quase nada se escreveu a respeito. A grande maioria dos estudos sobre CEBS ignora a presença da mulher religiosa ou faz rápidos acenos (BRUNELLI, 1990, pp. 11-12).

A mesma postura manteve o documento da CNBB, que mencionou o fato delas serem a maioria entre as lideranças, se bem que esse não é um documento específico sobre CEBs, daí a necessidade de ampliar a abordagem nessa análise para entender questões como o clericalismo e as relações de gênero se apresenta entre as religiosas e os padres nesse espaço.

### **4.3 As mulheres nas Comunidades Eclesiais de Base**

E o que é uma CEB? São comunidades de base que representam um núcleo mínimo da Igreja. Na prática, é marcada pela pedagogia do educador Paulo Freire e teve suas raízes, principalmente, na região nordeste com a experiência da MEB – Movimento de Educação de Base onde o ensino foi construído, tendo como meta a capacidade do povo pensar e decidir.

A Igreja que se estruturou verticalmente e excluiu as mulheres das tomadas de decisões passou a viver na base a tomada de decisões em conjunto, a ter uma nova visão da

<sup>115</sup> Cf. Olhares Feministas sobre a Igreja Católica, Cadernos nº. 9 CDD.

<sup>116</sup> Conferência dos Religiosos do Brasil.

Bíblia, partindo do olhar do oprimido que desejava libertação. Para os leigos, a apropriação da Bíblia já foi um grande avanço, pois esse saber se constitui um monopólio do clero católico. As (os) fiéis passaram também a fazer parte dos rumos das Igrejas locais, participando das Assembléias Diocesanas e outros espaços de decisões. Porém, em última instância, o poder ainda continuou nas mãos dos bispos, o que quer dizer que legalmente, pelo Direito Canônico, um bispo não precisava acatar as decisões de uma assembléia, caso fosse contrário a ela.

Do ponto de vista das relações internas de poder, as CEBs são organizadas horizontalmente, com base em princípios democráticos; a Igreja é organizada verticalmente com base em princípios “monárquicos”. A estrutura de CEBs afirma a “soberania do povo”; a estrutura da Igreja hierárquica afirma a soberania do “monarca”. São estruturas de poder radicalmente diferentes e não é sem razão que essa tensão aparece volta e mais, em reuniões, em encontros, em assembléias (BOFF, p. 119).

O monopólio do saber e que também é de poder, não está apenas nas mãos dos sacerdotes, mas dos leigos e mais aberto às religiosas também, a partir de uma caminhada de Igreja dos Pobres. Porém, isso não significou deixar de existir ao mesmo tempo, uma outra Igreja de elite e hierarquizada:

Sem dúvida, dentro de uma visão cristã hierarquizada e diferenciada por graus de conhecimento de Deus e intimidade, diferenciada também por instituições que se apresentam mais ou menos “especializada” nos caminhos da perfeição espiritual, os pobres e entre eles as mulheres, não podem fazer parte da plêiade de eleitos e eleitas (GEBARA, 1990, p. 40).

Antes de Vaticano II, já se encontravam freiras fora dos muros dos conventos, entre os pobres, as CEBs favoreceram ainda mais a presença das religiosas nos meios populares. A forma de vivenciar a vida religiosa era bastante diferente para homens e mulheres até o século XX. Foi em 1900 que o Papa Leão XIII aboliu a obrigação universal da clausura para a mulher, mas essa mobilidade continuou restrita pelo Direito Canônico de 1917. A teóloga feminista Delir Brunelli afirma que:

A clausura, na verdade, se inscreve no contexto de uma Vida Religiosa concebida como “estado de perfeição” e “fuga do mundo”, e foi assumida também por homens. Mas só para as mulheres foi imposta como forma única de Vida Religiosa. Isso porque a necessidade e legitimidade da reclusão num claustro brotava muito mais da visão que se tinha acerca da mulher do que da concepção da Vida Religiosa (BRUNELLI, 1988, p. 30).

A mudança que gerou essa abertura na vida religiosa feminina foi decorrente da necessidade apostólica que a Igreja passava naquele momento, de precisar das mulheres fora dos conventos para trabalhar na evangelização, mesmo porque as tentativas realizadas pelas religiosas, no sentido de inserção nos meios populares antes de Vaticano II, sofreram repressão por parte da hierarquia. Quando foi necessário, saiu a aprovação formal:

As outras monjas, porém, que por índole do instituto, se dedicam a obras externas de apostolado sejam eximidas da clausura papal, para poderem realizar melhor as tarefas do apostolado a elas confiadas, conservando-se, no entanto uma clausura segundo a norma das constituições <sup>117</sup>.

Nesse contexto, as vestes das religiosas que representavam um sinal da consagração e de pobreza, deixaram de ser de uso obrigatório, dependendo da constituição interna de cada congregação o seu uso ou não. Abriu-se caminho também para a discussão do sacerdócio feminino, mas no Brasil não se tornou uma reivindicação muito forte.

A partir dos anos sessenta, aumentou o interesse sobre a questão da mulher dentro da Igreja e isso aconteceu com o apoio das religiosas. Mas não faltaram aquelas que se colocaram contra, fato compreensível visto que a educação dessas mulheres as condicionou à submissão: “Pelo fato de ser mulher, suportou mais ou menos passivamente seu destino, parece-lhes que lhe roubaram suas possibilidades, que a enganaram, que escorregou da juventude para a maturidade sem ter tomado consciência disso” (BEUAVOIR, 1980, p. 345).

Analisando a participação das mulheres religiosas a partir das CEBs, torna-se evidente a sua discriminação dentro da Igreja, sendo elas animadoras, formadoras de novas comunidades, atuantes nos órgãos intermediários de planejamento e decisão; mas raramente aparecem nos estudos sobre as comunidades de base e a relação das religiosas com os sacerdotes é marcada pelo clericalismo.

No cotidiano das comunidades de base, os leigos vão assumindo as tarefas e as religiosas atuam mais como incentivadoras. São geralmente elas que no dia-a-dia estão motivando o povo em suas lutas através das diversas pastorais da Igreja como: a da criança, da catequese, da família, a operária, a litúrgica, dentre outras. Em algumas comunidades que só conta com a presença de padres mensalmente, são elas que ministram a eucaristia junto com alguns líderes e são as que animam as celebrações da palavra semanais.

Geralmente são as religiosas que escutam as dores do povo, ouvem seus desabafos, mas não lhes dão absolvição, o que só os padres podem fazer. Mas, presidem a celebração do batismo e do matrimônio e oração pelos doentes e mortos, tudo em falta do sacerdote ou de outro ministro ordenado, como os diáconos. Enquanto, durante muito tempo a Igreja “só fez para o povo” sem sua participação, as religiosas inseridas nas comunidades de base dizem viver a experiência do “realizar com o povo” (BRUNELLI, 1990, p. 35).

Pelo clero, no entanto, são vistas como suplentes, ajudantes, com frequência nomeadas como as “irmãzinhas”, utilizando-se de tais adjetivos para minimizar o trabalho desenvolvido

---

<sup>117</sup> Cf. VATICANO II, Clausura das monjas, nº. 1267.

pelas religiosas. É tido como natural que as freiras executem apenas os serviços domésticos dentro da Igreja e os de substitutas dos padres em caso de ausência destes.

O fato de serem excluídas do sacerdócio as levam a supressão das esferas de poder, não existe legitimidade canônica para a liderança feminina dentro da Igreja. Quando refletem sobre esta situação, muitas religiosas não avaliam como um conflito de poder, machismo, e acreditam ser mais divergências quanto à ação pastoral:

A principal causa dos conflitos neste nível é o machismo. Além da influência da cultura e da organização social machista, Padres e Bispos, na sua maioria, carregam também marcas de uma formação antifeminista recebida nos seminários e noviciados. Atitudes autoritárias em relação às irmãs, de desvalorização ou mesmo de exclusão podem ser explicadas neste nível. A mulher religiosa como as demais mulheres, é considerada frágil, incapaz, sempre subalterna. As irmãs reconhecem que suas próprias atitudes, muitas vezes, favorecem relações de dependência. Elas mesmas buscam nos Padres apoio e segurança e se submetem de maneira acrítica (BEAUVOIR, 1980, p. 36).

Cada vez mais as religiosas fazem cursos de teologia e outras formações acadêmicas, mesmo assim, os estudos demonstram que é difícil superar a insegurança e a submissão em relação aos padres. Como assumem atividades nas comunidades em tempo integral, os estudos são prejudicados; a formação que acontece antes dos votos, nem sempre é favorável ao desempenho de certas tarefas como a produção teológica.

Muitas religiosas têm buscado aprofundamento teórico nos cursos de teologia. Seria importante avaliar até que ponto estes cursos estão ajudando não só as irmãs, mas as próprias Comunidades Eclesiais de Base. Além disso, não seria conveniente buscar aprofundamento também a partir de outros referenciais, como a Antropologia, a Sociologia, o Direito, as Ciências Políticas? (BRUNELLI, 1990, p. 38).

Comparadas com o investimento na formação dos homens que desejam ser sacerdotes o investimento nas futuras religiosas é bem menor. Ou as congregações femininas dispõem de recursos ou nada podem fazer, pois não recebem apoio econômico da hierarquia para isso. O que vale na prática são eles, é como se a vida religiosa feminina fosse uma sombra da masculina. A desigualdade passa até pela questão de moradia, cabendo a eles nas comunidades o espaço mais confortável, assim como pelo desnível salarial e o não recebimento da remuneração justa:

Mas existe também a realidade da injustiça, discriminação e exploração que é necessário denunciar e transformar. É bastante comum a diferença de salário entre irmãs e os Padres, e também a resistência de paróquias e dioceses quando se trata de remunerar com justiça o trabalho pastoral das Irmãs. Parece que o trabalho gratuito é parte da "identidade" da irmã (BRUNELLI, 1990, pp. 37-38).

A influência do clericalismo é tão grande que se os fiéis tiverem que decidir na hora de um conflito, se ficam ao lado da religiosa ou do padre, quase sempre ficam a favor dele ou preferem se calar com receio da autoridade masculina ou de provocar um racha na

comunidade. Respeito e temor marcam a tomada de decisão a favor do sacerdote (BRUNELLI, 1990, p. 35).

Para a mulher cabe o espaço que eles – o clero deseja ceder. O poder simbólico é todo masculino: o prédio onde realizam as celebrações e reuniões são deles, são os donos do dinheiro, são os teólogos. Até pouco tempo não era permitido a mulher fazer teologia e, ainda hoje, não têm o mesmo peso da palavra masculina, apenas eles podem usar a estola, símbolo do sacerdócio.

Chama atenção, que boa parte dos sacerdotes, ao menos no caso dos brasileiros, são oriundos do meio popular, vem de famílias pobres e geralmente da zona rural, mas passam em sua formação de seminário ou de noviciado por um processo de aburguesamento e de total ausência do feminino. Ao acabar esse período, terminam na sua maioria por reproduzir, e ainda de forma mais intensa que na sociedade em geral a discriminação contra as mulheres em suas práticas como religiosos.

De maneira contraditória a sua prática, o discurso da Igreja enaltece a mulher e evidencia a igualdade de contribuição para a humanidade por parte dos dois sexos, conforme a Carta do Papa João Paulo II às mulheres, um documento de 1995, que diz:

Sim, é tempo de olhar, com a coragem da memória e o sincero reconhecimento das responsabilidades, a longa história da humanidade, para a qual as mulheres deram uma contribuição não inferior a dos homens, e a maior parte das vezes em condições muito mais desfavoráveis <sup>118</sup>.

O esforço por parte das teólogas e teólogos feministas, onde estão incluídos também bispos e padres na superação do machismo dentro do mundo católico, ainda não foi suficiente para mudanças mais concretas. Para a TF, a questão das mulheres não pode ser tratada em meio aos pobres, pois entre os mais pobres estão as mulheres. Ao tratar de Igreja dos Pobres, Teologia da Libertação e CEBs pouco a condição da mulher mudou dentro da Igreja: “Chama atenção para um dado fundamental: a questão da mulher na Igreja não é periférica, mas uma questão de base, que exige revisão profunda de toda a reflexão e prática eclesiais” (GEBARA, 2000, 158). É verdade, no entanto, que tem crescido na Igreja os grupos populares de mulheres.

Apesar da existência de estudos bíblicos sob uma ótica da mulher, boa parte das religiosas não se interessa por estudos feministas ou pela teologia feminista, ainda se tem uma visão do feminismo burguês. As religiosas inseridas no meio popular são as mais atentas à questão da libertação da mulher. Em depoimento encontrado na publicação da CRB, uma irmã

---

<sup>118</sup> Ver. CARTA do Papa João Paulo II às Mulheres, p. 9.

do meio popular afirma: “Hoje encontramos dificuldades de relacionamento com as religiosas dos colégios. A conversa é outra. Sentimos muita distancia”<sup>119</sup>.

Há divergências do mesmo modo, entre as que se assumem como comprometidas quanto à questão da mulher, no que se refere ao sacerdócio feminino: “Questionamos as mulheres que lutam pela ordenação dentro dessa estrutura de Igreja. Isso também é clericalismo”<sup>120</sup>. Até mesmo teólogas feministas dizem que não desejam fazer parte deste poder vertical que exerce a Igreja, por isso não tem interesse em fazer parte de sua hierarquia. A proposta é uma nova forma de exercício do poder, mais próximo do que fez ou sonhou as Comunidades Eclesiais de Base, sem que a última palavra seja sempre a do varão.

E o próprio Texto Base da CF 1990 também admite que existam caminhos a percorrer, mesmo tendo em vista, a grande contribuição da mulher nas CEBs, pois “ela está longe de uma participação em nível de igualdade, também em número com os homens na área de formação dos padres e demais ministros” (p. 55, nº. 128). Mesmo que hoje sejam elas a maioria nos cursos de Teologia, ainda não são professoras dos seminaristas e noviços, assim como não o são na preparação dos documentos analisados.

A Carta Apostólica de João Paulo II, de 29 de junho de 1990, não trata diretamente da mulher, mas é uma aviso às religiosas do continente, o título é “Aos religiosos e as religiosas da América Latina”. Ele começa saudando os (as) religiosos (as) que vieram de outros continentes para a América desde a sua colonização e alerta os daquele momento a:

É, pois necessário quantos amam a verdade revelada e sentem a urgência da missão apostólica no mundo atual, voltem seu olhar para o magistério da Igreja e, seguindo os ensinamentos conciliares, façam uma fiel leitura das exigências do Evangelho de Cristo para os tempos presentes, sem se deixarem desorientar por ideologias alheias à Revelação<sup>121</sup>.

A preocupação do papa na presente carta é principalmente a atuação dos (as) religiosos (as) nas CEBs. Para ele, documentos como *Lumen Gentium* e o decreto *Perfectae Caritatis* e outros como Puebla encontraram calorosa guarida, “Todavia , infelizmente, não têm faltado, a este respeito, desvios e atitudes demasiado radicais e unilaterais, que têm chegado a ofuscar, nalgumas ocasiões, o ‘*sensus ecclesiae*’ “ (p. 19). Os desvios são as influências do Marxismo e da TL, além da interpretação errada da opção pelos pobres.

Devido a grande repercussão da TL em todo o continente e, especialmente, entre os religiosos foi necessária, na visão do papa, a atuação da Congregação para a Doutrina da Fé

<sup>119</sup> Idem, p. 9.

<sup>120</sup> Ver. CNBB, Texto Base 1990, p. 60, nº. 141.

<sup>121</sup> Ver. João Paulo II na carta Aos Religiosos e Religiosas Da América Latina, p. 17.

através de dois documentos *Libertatis Nunturís* e *Libertatis Conscientia* para defender o que é liberdade e libertação segundo o Evangelho:

Todavia, verificam-se casos em que interpretação errônea do problema dos pobres em chave marxista, levou a um falso conceito, uma práxis anômala da opção pelos pobres e do voto de pobreza, desvirtuado por falta de referência à pobreza de Cristo e sua conexão com sua medida que é a vida teologal <sup>122</sup>.

Por todos os desvios, o papa responsabiliza os (as) religiosos (as), dos chamados meios populares como as CEBs, pela evasão de fiéis para as “seitas” – termo utilizado no documento – tendo em vista, que não encontram o sentido desejado na Igreja Católica. Adverte que mesmo a vida religiosa tendo justa autonomia, a atividade apostólica não pode ir contra as orientações da hierarquia. E, mais uma vez, Maria é lembrada como modelo de seguimento ao Pai, sendo ela: “virgem pobre e obediente, escolhia por Deus, dedicada totalmente à missão de seu Filho, Mãe da Igreja” (p. 44), todas as virtudes que deveria ser preservadas pelos (as) religiosos (as) do continente. Não obstante, o “espírito de renovada comunhão” seria um dos temas de estudo da próxima Conferência Geral do Episcopado Latino Americano em 1992 (p. 33). Portanto, a carta apostólica listou os que as religiosas e os religiosos não deveriam fazer, alertou à obediência à hierarquia, apresentou o modelo a seguir e indicou para um futuro bem próximo a renovação dos laços que os unia.

Dois anos depois, em 1992, a Igreja no Brasil realizou o seu VIII Encontro das CEBs em Santa Maria, no Rio Grande do Sul. O tema desse intereclesial foi a “Culturas oprimidas e evangelização na AL” fazendo relação com os quinhentos anos de evangelização no continente e com a Conferência de Santo Domingos. Contou com cerca de 3.000 participantes <sup>123</sup> oriundos das diversas comunidades da Igreja do Brasil, dentre eles 51,7% eram homens e 48,3% mulheres, o que não refletiu a realidade de maioria feminina nas CEBs, o que fica explícito nas motivações apresentadas:

O bloco das mulheres trouxe também suas reivindicações com não menor expressividade e forte contundência verbal. É um novo feminino que desponta nas CEBs. Tema não trabalhado, mas que começa a emergir. Em muitas comunidades o papel das mulheres é decisivo. Contudo em se tratando delas irem representar suas comunidades em encontros em outro lugar, deparam-se com barreiras, ora dos esposos, ora da própria comunidade que não as escolhe <sup>124</sup>.

O encontro surpreendeu. O foco deveria ser cultura e evangelização, mas o negro e a mulher reivindicaram que eram eles que evangelizavam a Igreja ao denunciar sua “cultura branca, ocidental e androcêntrica”. E as mulheres não só falaram como também escreveram

---

<sup>122</sup> Idem, p. 26.

<sup>123</sup> LIBÂNIO, SJ. VIII Encontro Interclesial das CEBs (Eventos no Evento). In. Revista Eclesiástica Brasileira. Culturas Oprimidas e Evangelização (VIII Interclesial de Santa Maria). Fasc. 208, dez/1992, p. 792.

<sup>124</sup> Idem, p. 794.

uma Carta pedindo igualdade e respeito a sua identidade, assim como exigiram legitimação das atividades que na prática elas exerciam e não tinham o direito de receber a ordenação sacerdotal:

O tom verbal da Carta chocou muita gente não só da hierarquia, mas também do povo. É um nível alto de reivindicação, que, evidentemente, reflete a consciência de pequeno grupo, mas que tende a ampliar-se e conseguir adesões de todas as partes. Os aplausos a esses momentos mais fortes de verbalização quer no plenário, quer na leitura da Carta, manifestam já uma ressonância de tais reivindicações <sup>125</sup>.

A constatação por parte das mulheres das desigualdades entre os sexos vividas na Igreja, não é novidade que tenha surpreendido aos presentes em um encontro nacional de CEBs; consideradas um novo jeito de ser Igreja, progressista, pois a preocupação eram com os pobres, sem falar na sua cor ou sexo, daí a insistência da TF de que essa não fosse uma questão periférica. O protesto foi tanto de religiosas como leigas participantes. Por outro lado, a Igreja do Brasil nem modificou sua postura, nem o protesto se tornou conhecido do grande público católico.

Ao fazer um balanço do papel das mulheres nas CEBs, é comum, na opinião das (os) teólogas (os) feministas analisadas (os), dizerem que hoje elas não têm a mesma liderança e que as comunidades de base também perderam suas características, que as diferenciavam das paróquias. Uma estudante de teologia fez a seguinte avaliação para falar da atuação das mulheres nos últimos anos na Igreja:

Eu me reporto novamente as CEBs, a Teologia da Libertação, penso que as mulheres foram a que tiveram um foco maior, posso dizer assim, foram elas que fizeram um movimento grande, tiveram um espaço grande, hoje sinto como um freio, não sei se a palavra seria essa, mas sinto que a hierarquia da Igreja, posso dizer assim, segurou isso um pouco, as mulheres tiveram um auge, um trabalho assim... Não sei como é que me expresso... Mais efetivo, hoje continuam fazendo, mas muito mais as escondidas, esse trabalho não é colocado a frente, a gente vê nas comunidades periféricas, são as mulheres que levam esse trabalho com o povo, são as mulheres que levam o povo a caminhar nas suas lutas e dificuldades, mas isso não é muito falado, não é muito divulgado, mas continuam sendo elas, que proporcionam ao povo o conhecimento, levam ao estímulo (A, 54 anos, AME).

---

<sup>125</sup> Idem, p. 794.

Ivone Gebara salientou a crise que passa as CEBs nos últimos anos o que também proporcionou o declínio das lideranças femininas:

As CEBs no seu conjunto até dez anos atrás tinham uma liderança feminina marcante, não só de religiosas, mais de mulheres leigas que assumiam as tarefas de animação dessas CEBs, agora acho que hoje nós podemos dizer que existe uma crise das CEBs, no sentido de elas não conseguirem responder aos objetivos que se propunha, por exemplo, nas décadas de 80 e 90. Então, acho que está havendo uma transformação das CEBs em outras coisas, além disso, da para a gente perceber que nesses últimos anos foram controladas pelo poder eclesial, então passaram a ser comunidades das paróquias, o que não era tradicional. Então acho que as mulheres têm um papel importante, só que ainda um papel dependente nos modelos da Igreja institucional, acho que ainda não aconteceu uma coisa assim radical ao menos diferente, uma liderança feminina forte, no sentido da orientação dos conteúdos, mas ainda os modelos são de dependência, claro sempre há exceção e sempre há pessoas com uma qualidade humana que se destaca (Gebara).

A diminuição das lideranças femininas nas CEBs foi colocada pela maioria das pessoas entrevistadas, e alegaram que isso foi conseqüência das próprias mudanças ocorridas com esse tipo de comunidades, que cada vez mais estão ligadas ao padre em uma estrutura de paróquia.

#### **4.3 Assunto encerrado pelo Vaticano: a ordenação das mulheres**

O que teve publicidade no ano de 1992, em nível de Igreja na AL, foi a Conferência de Santo Domingo. No Brasil, o destaque maior era a renúncia de Collor no início do mês de outubro e durante a Conferência, em meados do mesmo mês, passou a ser o desaparecimento e morte de Ulisses Guimarães, enquanto o papa, segundo o jornal, solicitava mais agilidade para conter as seitas e acusava os grupos religiosos de procurar desfazer a unidade católica<sup>126</sup>. Ao tratar da Nova Evangelização, o tema das seitas foi forte e o objetivo exposto no documento de conclusão foi:

Em vista do V centenário da evangelização da América, eu convocara a IV Conferência Geral do Episcopado Latino Americano para se estudar, à luz de Cristo,

<sup>126</sup> Ver. O Estado de São Paulo, 13/10/1992, p. 9.

o mesmo ontem, hoje e sempre (Hb. 13,8), os grandes temas da Nova Evangelização, a Promoção humana e a Cultura Cristã <sup>127</sup>.

O que causou divergência na opinião pública foi a influência do cristianismo no extermínio dos povos da América, e um jornal da época mostrava na manchete a foto de uma jovem ameríndia tipicamente vestida protestando contra esse massacre cultural <sup>128</sup>:



Figura 2 – Protesto contra a descoberta e colonização da América

Fonte: Jornal Estado de São Paulo, 13/10/1992.

No Brasil, um dia antes do protesto acontecia, em Aparecida a festa em comemoração ao dia da padroeira do Brasil e, também aos 500 anos de evangelização. O festejo foi marcado pela presença dos elementos da cultura nacional, a imagem da santa foi conduzida por Luiza Gonçalves <sup>129</sup>, uma negra do Coral Afro, trajando roupas que lembravam o continente africano. Mas, não deixou de ocorrer protestos sobre a descoberta do continente em alguns pontos do país.

<sup>127</sup> Conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino Americano e Caribenho, São Domingos, p. 5.

<sup>128</sup> Na República Dominicana, onde ocorre a 4ª. Conferência Episcopal Latino Americana, jovens queimaram pneus nas ruas da capital, Santo Domingo, e bombas deixaram pelo menos 4 feridos no interior do país, que foi escolhido pela Igreja Católica para sediar as comemorações dos 500 anos de evangelização do continente. Cf. jornal Estado de São Paulo, 13/10/1992.

<sup>129</sup> Ver. Jornal Estado de São Paulo, 13/10/1992.

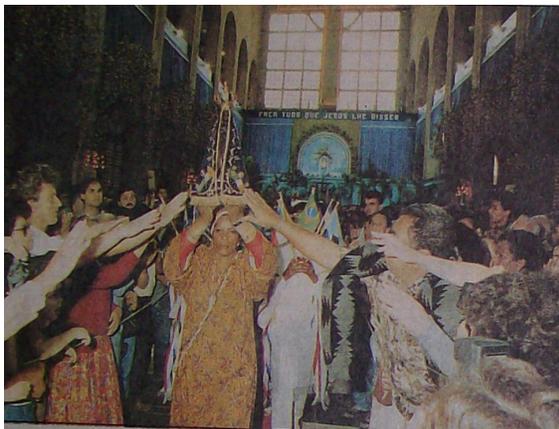


Figura 3 – Missa na basílica de Nossa Senhora Aparecida

Fonte: Jornal Estado de São Paulo, 13/10/1992.

No discurso de abertura da conferência, João Paulo II além de se referir ao obstáculo das seitas, defendeu a promoção humana a cultura da vida, presente desde o início da evangelização do continente quando os colonizadores defendiam os índios; em oposição a cultura de morte vivida no continente que se manifestava através do aborto, eutanásia, guerrilhas, seqüestro e terrorismo, alertava aos presentes que as conclusões da conferência seriam avaliadas a luz do magistério da Igreja <sup>130</sup>.

Depois da visita do papa, a conferência teve continuidade com cerca de 360 cardeais, arcebispos, bispos e um reduzido número de sacerdotes, sem, também nesse espaço, falar da presença de mulheres entre os participantes. Mas, são retratadas em diversos números do documento.

A influência de Maria, na vida das mulheres do continente, é ressaltada nas conclusões da conferência, o que faz delas evangelizadoras eficazes. O tema da dignidade da mulher foi retomado, pois segundo o episcopado, isso era na prática esquecido (nº. 105) e que a Nova Evangelização deveria promover mais a mulher na Igreja e na sociedade. A mulher foi ressaltada como mãe, educadora do lar e defensora da vida (nº. 105); denunciaram a exploração das mulheres do continente (nº. 107); se comprometeram em desenvolver a consciência dos sacerdotes e dirigentes leigos quanto à valorização da mulher (nº. 108); propuseram a criação de uma nova linguagem que não reduza as mulheres a símbolos (nº. 109), promoveram a intensificação e a promoção da pastoral da mulher em situações diversificadas (nº. 110).

<sup>130</sup> Ver. Conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino Americano em São Domingos, p. 6.

Essas propostas em parte estão em pauta nos movimentos feministas e de mulheres dentro da Igreja e, por outro lado, a repetição da naturalização do que é ser mulher está sempre atrelada o ser mãe e o modelo de Maria divulgado pela hierarquia, bem diferente do cotidiano das pessoas da AL, que, mesmo sem nomear, recorrem a Nossa Senhora como o acesso a Deus. E conforme Gebara salienta: “Maria é idealizada segundo o olhar masculino apesar de ser vista como mulher”, a idealização do Vaticano é uma, a das (os) fiéis é outra (GEBARA, 1987, p 12).

Outra referência retomada de documentos anteriores que aparece em Santo Domingo, é a advertência às CEBs, tendo em vista que podem “ser vítimas de manipulação ideológica e política” (nº. 62); para que isso não aconteça é necessária uma fundamentação eclesiológica e a interação dessas comunidades com a paróquia, seu bispo e a Igreja universal. A definição das comunidades de base é “célula viva da paróquia” (nº. 61), estando submetidas aos párocos e não poderiam caminhar apenas com suas lideranças, que na maioria eram leigos (os), principalmente mulheres.

Por outro lado, no documento aparece a linguagem inclusiva ao tratar dos leigos (nº. 25) e dos religiosos, ao destacar o papel das mulheres consagradas que estão nos lugares de maior dificuldade de missão e que precisam de maior espaço na ação pastoral e caritativa (nº. 90). Não é dito, mas a hierarquia evidencia a consciência de que nos lugares mais longes, geralmente, são as mulheres quem assumem as lideranças, porque essas comunidades têm menos recursos, e os homens que estudam mais, não querem estar a serviço nelas. As mulheres humilhadas e desprezadas também são citadas quando o documento aborda o empobrecimento e solidariedade (nº. 178).

Para as mulheres pode ser afirmado que a referência é ascendente nos documentos da Igreja, pois a partir da década de 80, não só nos números dedicados a elas, mas em outros pontos que não a família, ou enquanto serviços considerados específicos; sem, contudo aprofundar ou consultar as mulheres como deveria, caso fosse uma Igreja democrática. Por outro lado, para muitos críticos que defendem a opção preferencial pelos pobres, a Conferência de Santo Domingo foi um retrocesso,

Na América Latina, deve-se ainda caminhar na direção da aplicação do Concílio Vaticano II à realidade que lhes é correspondente. Se Medellín e Puebla constituíram avanços neste sentido, a Conferência de Santo Domingo, por sua parte, consistiu num deplorável recuo (BARROS, p. 354).

Em outubro, João Paulo II, também apresentou o novo Catecismo da Igreja Católica, em comemoração ao trigésimo aniversário do Concílio Vaticano II, um projeto antigo que foi

desejado pelo mesmo papa que havia convocado o concílio, João XXIII. Os trabalhos para a realização do mesmo foi presidida pelo Cardeal Ratzinger<sup>131</sup> e contou com a colaboração de cardeais, bispos e teólogos, exegetas<sup>132</sup> e catequistas do mundo inteiro, no texto das CDD-Br encontram-se a referência de apenas três mulheres entre os participantes (EYDEN, 2001, p. 9).

Nessa ocasião foi reafirmado que: “o homem e a mulher são criados em idêntica grande dignidade à imagem de Deus” (nº. 369), porém Deus não tem sexo, não é nem homem nem mulher (nº. 239); e quando a questão é trabalho, de novo, afirma que não pode existir discriminação entre os dois sexos (nº. 2433). A questão da ordenação sacerdotal feminina também é utilizada, como sempre para confirmar tal negação:

Quem pode receber este sacramento?  
 “Só um varão (‘vir’) batizado pode receber a ordenação sagrada”. O Senhor Jesus escolheu homens (‘viri’) para formar o colégio dos doze apóstolos, e os apóstolos fizeram o mesmo quando escolheram os colaboradores que seriam seus sucessores na missão. O colégio dos bispos, ao quais os presbíteros estão unidos no sacerdócio, torna presente e atualiza, até o retorno de Cristo, o colégio dos doze. A Igreja se reconhece ligada a essa escolha do próprio Senhor. Por isso, a ordenação de mulheres não é possível.<sup>133</sup>

Esse texto sobre o sacerdócio de mulheres, apesar de repetido é mais longo, se analisada as motivações do Vaticano, segundo Leonardo Boff, não é necessário nem recorrer as Teologia Feminista, para contestar, pois para ele:

Como não existe o homem – varão em abstrato, mas vem sempre racialmente determinado, linguisticamente caracterizado, geograficamente situado (nasceu num determinado lugar), perguntamos: Não seria igualmente legítimo e dentro da lógica da argumentação oficial exigir que somente teria acesso ao sacramento da ordem não apenas quem é o varão, mas, como Jesus quem é judeu, nascido na Galiléia, falando aramaico, sendo circuncidado? Não traz nenhuma consequência para a Igreja o fato de Cristo ter escolhido 11 apóstolos casados e apenas um solteiro? Por que esse fato não pesa nas decisões e só o outro? (BOFF, 1982, p. 64).

O Catecismo da Igreja veio confirmar que a carga de discriminação contra a mulher é baseada em diferenças biológicas, para dizer que não é uma negação sem fundamento e, sim, natural; portanto, por ordem de Deus. O avanço desse documento, em relação ao Código do Direito Canônico de 1917 é que além de referendada em novos aspectos, como o trabalho, ao menos a mulher não foi eclesiasticamente comparada aos loucos e as crianças (BOFF, 1990, p.85).

No final de outubro de 1992, a Igreja tinha novos documentos e nas manchetes dos jornais aparecia a notícia da absolvição de Galileu pela Igreja, o que para alguns soou como

<sup>131</sup> Atual Papa Bento XVI.

<sup>132</sup> Especialistas em estudos bíblicos.

<sup>133</sup> Catecismo da Igreja Católica, nº. 1577, p. 432.

uma tática política da instituição, por ser Galileu uma figura de uma época de transição. Por trás de tal atitude estava a reafirmação do poder da Igreja em um mundo dividido pela crise do capitalismo, no oeste; e a queda do socialismo, no leste. E no Brasil, Pedro Collor denunciou a farsa do irmão Fernando Collor e todo esquema PC <sup>134</sup>.

E como é constante, no período analisado, o assunto da não ordenação de mulheres nos documentos da Igreja foi retomado em *Ordinatio Sacerdotalis*, de 1994. Esta Carta Apostólica, endereçada a todos os bispos da Igreja, é incisiva no seu tom para dizer um não definitivo ao assunto e tornar proibida sua discussão. Em união com a Igreja Ortodoxa, no tocante ao assunto, o papa João Paulo II ressalta que a tradição foi fielmente mantida por ambas e destaca que a Igreja Anglicana tomou posição contrária, e o Papa Paulo VI, com uma declaração doutrinal mostrou a posição católica, no ano de 1976:

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 <sup>135</sup>

Em resposta ao debate dentro da própria Igreja, entre teólogos tradicionais e entre teólogas (os) feministas, a Congregação para a Doutrina da Fé foi encarregada de fornecer uma resposta doutrinária, que foi dada na Declaração *Inter Insigniores*, ainda em 1976, em que defende que a Igreja não se encontra autorizada para conceder o sacerdócio às mulheres. Daí que João Paulo II retomou as respostas anteriores e encerrou definitivamente o assunto.

Portanto, para que seja excluída qualquer dúvida em assunto da máxima importância, que pertence à própria constituição divina da Igreja, em virtude do meu ministério de confirmar os irmãos (cf. Lc. 22,32), declaro 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 <sup>136</sup>.

A posição do papa foi considerada arbitrária e sem fundamentação bíblica ou teológica e não só pela Teologia Feminista, que contestou todos os argumentos já conhecidos. A questão além de não ter sido encerrada, foi retomada pelo próprio papa um ano depois na Carta do Papa João Paulo II às mulheres. Desde a saudação, essa carta segue um outro estilo “A vós, mulheres do mundo inteiro, a minha mais cordial saudação!” (p. 5), as palavras são amáveis, de gratidão a todas mulheres, até o plural foi utilizado! São mulheres do mundo inteiro! Então porque tratar da proibição ao sacerdócio de mulheres?

<sup>134</sup> Ver. O ESTADO DE SÃO PAULO, de 26 a 31/10/1192.

<sup>135</sup> Cf. PAULO VI, Rescrito à carta de Sua Graça o Rev.mo Dr. F.D. Coggan, Arcebispo de Cantuária, sobre o ministério sacerdotal das mulheres, 30 de Novembro de 1975: AAS 68 (1976), 599-600

<sup>136</sup> Cf. CARTA de João Paulo II, *Ordinatio Sacerdotalis*, p. 2.

O que parece simpatia para muitos, para outras, digo as feministas do mundo inteiro e não especificamente católicas, era uma necessidade tendo em vista o que ocorreu um ano antes na Conferência sobre População e Desenvolvimento das Nações Unidas, que se realizou no Cairo. A delegação do Vaticano presente foi duramente criticada quando o assunto em pauta foi o aborto seguro e legal.

É necessário destacar que a opinião do Papa e da Santa Sé não reflete a posição de toda a Igreja nem na questão do sacerdócio para mulheres, como foi analisado, nem no que diz respeito ao aborto e outros pontos. E não é só as mulheres ou o laicato em geral que não interferem na posição do Vaticano, incluíssem teólogos, seja os mais conceituados, padres e até bispos, como também já foi referendado, a CNBB pretendia uma caminhada de Igreja, durante as décadas de sessenta, setenta e, até mesmo, oitenta e a cúpula da Igreja desejou, não raras vezes uma outra.

Igualmente importante é enfatizar que entre as feministas e a Igreja ocorreram áreas de concordância durante a Conferência do Cairo, baseando-se em princípios em comum por parte das feministas e da delegação do Vaticano, no tocante aos valores éticos em comum, a exemplo da universalidade dos direitos humanos, quando defendem que a pessoa deve ser a preocupação primordial do desenvolvimento, o ser humano é o mais valioso recurso. Em outros momentos, discordam sobre direitos específicos das mulheres, como também já salientados. Por isso, durante a Conferência:

O Vaticano encontrou nas feministas um adversário à altura quando aliciou alguns islâmicos fundamentalistas para com eles opor-se à plataforma popular de ação que incluía controle da natalidade e aborto. A oposição foi liderada pelo grupo feminista Católicas pela Liberdade de Escolha (Catholics for a Free Choice – CFFC), cuja sede é em Wahington, DC. A falta do mais elementar tato diplomático por parte dos funcionários do Vaticano e sua insistência em pensar e comportar-se como estão acostumados a fazê-lo em seu ambiente onde as mulheres são escassas, não funcionaram no Cairo. O importante foi que as pessoas do mundo inteiro entenderam que aqui se tratava de católicos discutindo com católicos (...) (VOZES CATÓLICAS, 2004, pp. 73-74).

Nesse contexto, segundo as feministas católicas, o motivo de tanta simpatia na carta era duplo: conseqüência da confirmação a proibição do sacerdócio para mulheres e as intransigências durante a Conferência do Cairo. E tendo em vista, a proximidade da IV Conferência Mundial sobre a Mulher em Pequim, organizada pelas Nações Unidas, onde mais uma vez a delegação oficial da Santa Sé estaria presente, a mensagem do Papa não poderia ser diferente.

Os problemas e perspectivas das mulheres foram tratados com mais profundidade que em *Mulieris Dignitatem* (1988): o tema essencial da dignidade também foi retomado, os seus direitos foram considerados à luz da Palavra de Deus (p. 6), lamenta sinceramente o fato de sua dignidade ter sido ignorada e marginalizada inclusive pelos homens da Igreja (p. 8), agradece a contribuição da mulher na história e lamenta a sua omissão pela historiografia (p. 9), aconselha a reflexão sobre o “gênio da mulher” (p. 17). E condena os obstáculos ainda encontrados pelas mulheres (p. 10), assim como sua discriminação:

Urge conseguir onde quer que seja a igualdade efetiva dos direitos da pessoa e, portanto, idêntica retribuição salarial por categoria de trabalho, tutela da mãe-trabalhadora, justa promoção na carreira, igualdade entre cônjuges no direito de família, o reconhecimento de tudo quanto está ligado aos direitos e aos deveres do cidadão num regime democrático. Trata-se não só de um ato de justiça, mas também de uma necessidade (...)<sup>137</sup>.

O reconhecimento de tudo que a mulher tem direito por ser uma cidadã está presente no texto, no mesmo sentido denuncia a violência sexual e prostituição (p. 11), afirma respeitar as mulheres que lutaram pelos direitos femininos e apresenta condições em que o crime do aborto deve ser imputado aos homens; mas mesmo em caso de estupro, a mulher não pode abortar, pois é um crime grave (p. 12). Daí em diante trata da mulher e do homem como complementares: “Só mediante a duplicidade do ‘masculino’ e do ‘feminino’, é que o ‘humano’ se realiza plenamente” (p. 15).

Desde o início, ou seja, da gênese humana que a mulher foi criada como auxiliar (Gn. 2,18), mas o auxílio é recíproco (p. 14), um é complemento do outro. Quando o livro do Gênesis utiliza o termo auxiliar, está além do agir, é o ser, portanto feminilidade e masculinidade são complementares tanto do ponto de vista físico quanto do psíquico e também do ontológico (p. 15).

E, em mais um documento, Maria é mencionada como: serva do Senhor, obediente a Palavra de Deus, Rainha do céu e da terra, o seu reinar é servir e o seu servir é reinar (p. 18). As virtudes de Maria são mencionadas estrategicamente para tratar em seguida do serviço do ser humano, que compreende diferentes funções, devido a “diversidade de papéis” (p. 19) e logo vem a defesa própria “tal diversidade não é fruto arbitrária imposição, mas brota as peculiaridade do ser masculino e feminino” (pp. 19-20), conseqüentemente a mulher não pode ser “imagem do pastor e esposo da Igreja” (p. 20).

---

<sup>137</sup> Cf. CARTA do Papa João Paulo II às Mulheres, p. 10.

Simbolicamente, a mulher representa o princípio mariano, e os homens o apostólico-petrino (p. 21) e a simbologia; trata do específico entre homem e mulher utilizando, de novo, do determinismo biológico, elogia Maria e toda mulher pelo serviço prestado e a prestar e condiciona o servir feminino a obedecer, diferente do servir masculino que está atrelado ao poder. Homens e mulheres são complementares – parece um elogio – mas são diferentes, consequência óbvia; eles não podem ser parceiros, partilhar do mesmo serviço na Igreja, mas podem na sociedade. João Paulo II condenou as diferenças entre os sexos na sociedade, mais uma vez as reafirmou na instituição:

Se Cristo – por escolha livre e soberana, bem testemunhada no Evangelho e na constante tradição eclesial – confiou somente aos homens a tarefa de ser ‘ícone’ da sua imagem de ‘pastor’ e ‘esposo’ da Igreja através do exercício do sacerdócio ministerial, isto em nada diminui o papel da mulher (...) <sup>138</sup>.

Três anos depois, em 1998, o Vaticano retomou o assunto do sacerdócio para mulheres e mais um recurso utilizado para calar de vez a discussão, dessa vez a infalibilidade papal, os sacerdotes e religiosos (as) devem fidelidade e foram submetidos a posição da doutrina romana (Cf. *Ad Tuendam Fidem*). Nesse contexto, quem pode continuar a defender o sacerdócio feminino? Apenas teólogas e teólogos não consagrados? O apelo do Movimento em Favor da Ordenação de Mulheres se tornou, a partir de então: “pede-se que se dê atenção à distinção entre buscar a ordenação de mulheres e combater a não ordenação como uma injustiça” (EYDEN, 2001, p. 43).

A insistência em combater o assunto, só demonstra que o Vaticano tem consciência que a questão não foi encerrada como desejado e que o movimento permanece. Decorrente disso, uma nova carta, em 2004, endereçada aos bispos da Igreja Católica, “Sobre a colaboração do homem e da mulher na Igreja e no mundo”, tal remetida pelo então cardeal Ratzinger, já que essa foi uma atividade da Congregação para a Doutrina da Fé.

O tom é outro nesse documento e arrogante. Na sua primeira frase, a Igreja é definida como perita em humanidade e conclui o primeiro parágrafo dizendo que a mesma sente-se interpelada por algumas correntes do pensamento que não coincidem com as finalidades genuínas da promoção da mulher (p. 5), inspirados pela doutrina antropológica bíblica, os guardiões criticam as concepções antropológicas hodiernas (p. 5). A relação verdade e poder, se evidencia e não se leva em consideração que essas verdades são culturalmente construídas.

---

<sup>138</sup> Cf. CARTA do Papa João Paulo II às Mulheres, p. 20.

O importante creio, é que a verdade não existe fora do poder ou sem poder (não é – não obstante um mito, de que seria necessário esclarecer a história e as funções – a recompensa dos espíritos livres, o filho das longas solidões, o privilégio daqueles que souberam se libertar). A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder (FOUCAULT, p. 12).

A alta hierarquia da Igreja determina o que é verdade para as suas e os seus fiéis, e não obstante, tenta impor ao mundo. Critica os Movimentos Feministas, sem nomeá-los, que ao denunciar a subordinação feminina procurou criar uma atitude de contestação (p. 7), afirma que tais pensamentos levam a mulher a ser antagônica ao homem, e que combatem o abuso de poder buscando poder, essa prejudicial confusão tem sido nefasta para a família (p. 7). E, o pior, tentam anular as diferenças existentes entre os sexos ao criar a categoria gênero:

Uma segunda tendência emerge no sulco da primeira. Para evitar qualquer supremacia de um ou de outro sexo, tende-se a eliminar as suas diferenças, considerando-as simples efeitos de um condicionamento histórico-cultural. Neste nivelamento, a diferença corpórea, chamada sexo, é minimizada, ao passo que a dimensão estritamente cultural, chamada gênero, é sublinhada ao máximo e considerada primária<sup>139</sup>.

Na concepção do Vaticano, tal antropologia inspirou ideologias, equiparou a heterossexualidade à homossexualidade, apresenta novo modelo de sexualidade polimórfica e questiona a família nuclear. Tal ponto de vista leva o ser humano, e não só a mulher, a se libertar de toda a predeterminação ligada a sua essência:

Muitas são as conseqüências de uma tal perspectiva. Antes de mais, consolida-se a idéia de que a libertação da mulher comporta uma crítica à Sagrada Escritura, que transmitiria uma concepção patriarcal de Deus, alimentada por uma cultura essencialmente machista. Em segundo lugar, semelhante tendência consideraria sem importância e sem influência o fato de o Filho de Deus ter assumido a natureza humana na sua forma masculina<sup>140</sup>.

Mais uma vez, um documento da Igreja recorre à antropologia bíblica, principalmente aos textos iniciais do livro do Gênesis, para explicar que o mundo foi ordenado a partir das diferenças que as feministas de Igreja ou não, nunca negaram; sendo que a crítica consiste em hierarquizar as diferenças, preterir um em relação a outro, se baseando nas diferenças. Minimizar as diferenças, como condena o documento, no sentido de acabar as desigualdades existentes entre os sexos.

---

<sup>139</sup> RATZINGER, Joseph. Carta aos bispos da Igreja Católica sobre a colaboração do homem e da mulher na Igreja e no mundo, p. 7.

<sup>140</sup> Idem, Ibidem, p. 8.

Outro ponto retomado é o valor feminino da “capacidade para o outro” (p. 25). Decorrente de sua capacidade de ser mãe, a mulher usa o melhor de sua vida para o outro, doando-se: “Não obstante o fato de um certo discurso feminista reivindicar as exigências ‘para ela mesma’” (p. 25). Confirmando mais uma vez a mulher como o ser naturalmente mais voltado para o serviço, o texto aborda a sua participação na sociedade e depois na Igreja.

Sempre em Maria vai se construindo o discurso do ideal de mulher, de serviço, de valores e justifica que: “olhar para Maria e imitá-la não significa, todavia, votar a Igreja a uma passividade inspirada numa concepção superada da feminilidade, e condená-la a uma vulnerabilidade perigosa (...)” (p. 32), todos os batizados são chamados a assumir as atitudes de Maria, mas na mulher são vivenciadas com especial naturalidade e fervor, e revela a face da Igreja, utilizando a metáfora da noiva de Cristo (p. 33). Tudo isso, que dignifica a mulher, está incorporado ao seu ser biológico diferentemente do homem.

Numa tal perspectiva, também se compreende por que o fato de a ordenação sacerdotal ser exclusivamente reservada aos homens não impede às mulheres de terem acesso ao coração da vida cristã. Elas são chamadas a ser modelos e testemunhas insubstituíveis para todos os cristãos de como a Esposa deve responder com amor ao amor do Esposo<sup>141</sup>.

Mudou o tom do discurso, não foi tão simpático quanto os de João Paulo II, mas o conteúdo foi o mesmo, o papel das mulheres na Igreja só modificou no valor que passou a ser atribuído a suas funções, serviços na instituição, mas elas continuam realizando as mesmas tarefas. O vocabulário moderno, principalmente encontrado na Carta de João Paulo II às mulheres não alterou em nada as estruturas hierárquicas. A pressão proporcionada pelo movimento a favor da ordenação de mulheres em diversos lugares do mundo, no país, representado pelas CDD-Br, têm incomodado a ponto de João Paulo II ter produzido documentos para tratar diretamente do assunto ou reafirmar as posições do Vaticano em outros.

As reivindicações de muitas mulheres católicas, sejam feministas ou não, são diversificadas, não se limitando ao sacerdócio, mas a métodos contraceptivos, aborto, o modelo imposto de família e exigem mudanças estruturais que envolvem a relação de poder na Igreja. Ao denunciar o sexismo e a opressão das mulheres a Teologia Feminista propõe

---

<sup>141</sup> RATZINGER, Joseph. Carta aos bispos da Igreja Católica sobre a colaboração do homem e da mulher na Igreja e no mundo, p. 34.

uma nova interpretação dos relatos bíblicos e o fim das diferenças de poder em todas as instâncias eclesiais, acabando com o clericalismo.

Através dos documentos analisados a Igreja, enquanto hierarquia, e não toda ela, pois alguns padres e até bispos sugerem revisão nas tomadas de decisão, mantém sua resposta a tais reclamações e não tem admitido possibilidades de mudanças. Ao mesmo tempo, mudou a estratégia do discurso defendendo direitos da mulher na sociedade, que ambos, mulher e homem têm a mesma dignidade baseando-se na ordem da criação. A CF 1990, promovida pela CNBB, em muitos pontos foi positiva. O que leva afirmar que esse é um processo marcado por avanços em meio a muitos retrocessos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa em torno da ausência das mulheres do sacerdócio da Igreja Católica resultou na escuta de diversificadas vozes, que a princípio não eram imaginadas, como a Teologia Feminista do Brasil, concepções antes nem pensadas, por exemplo, a crítica a imagem totalmente masculina de Deus, já que era tão natural. O enfoque nas relações de gênero, a utilização do conceito como categoria de análise e o estudo da hermenêutica da suspeita, utilizada pelas (os) teólogas (os) feministas levou a desconstrução de idéias preconcebidas em torno do próprio objeto da pesquisa.

Os argumentos oficiais para manter as mulheres afastadas do sacerdócio refletem uma hierarquia centrada em um discurso patriarcal: o acesso a Cristo se dá através da linha oficial do ensino apostólico, por tanto só homens podem exercê-lo; a tradição não pode ser alterada, a hierarquia não tem poder para isso, podendo ler neste caso que não tem interesse; a justificativa biológica devido ao sexo de Jesus. De igual forma é reproduzido o patriarcado através das ações: a presença feminina é pequena nas Comissões, Sagrada Congregações, Concílios e Sínodos; como demonstrados nos Capítulos III e IV. Em uma fala sobre o papel da mulher na instituição, uma freira declarou sua tristeza durante o funeral de João Paulo II, devido a só participar homens da cerimônia afirmou que elas pareciam não existir.

O discurso oficial além de contraditório não é coeso, vozes do próprio clero destoam: vários bispos, em 1971, no Sínodo dos Bispos, solicitaram ao papa um comitê para tratar da possibilidade do sacerdócio de mulheres; na 2ª. Sessão do Concílio Vaticano II, em 1963, o Cardeal Suenens questionou sobre a ausência das mulheres nesse momento de renovação da instituição.

Diante das pressões internas e, principalmente, externas, devido aos movimentos feministas e de mulheres, a ordenação de mulheres em outras Igrejas, a hierarquia teve que modificar o vocabulário e defender a igual dignidade entre homens e mulheres, não cabendo mais construções, tais como, da inferioridade de mente e alma das mulheres em relação aos homens ou menor autocontrole moral e uso da razão. Mesmo assim, leituras bíblicas baseadas em São Paulo sobre a mulher ficarem em silêncio nas assembleias não são contextualizadas, e a defesa do mesmo com relação ao apostolado para além dos doze (Cf. Gl 1,19; I Cor 15, 7-10; I Cor 9,5; Rm 16,7) onde as mulheres são incluídas passam sem ser percebidas quanto ao fato.

Ao utilizar elementos da análise do discurso para a compreensão dos documentos da instituição foi possível verificar a importante fonte de poder que exerce a hierarquia entre as

(os) fiéis católicas (os). Mesmo não lidos no cotidiano dessas pessoas, como também nos momentos de reflexão comunitária, esses textos estão implícitos nos sermões dos padres; o sacerdócio de mulheres é realmente tido como encerrado nos espaços oficiais, como propõe *Ordinatio Sacerdotalis*. Nem as líderes comunitárias em Tucano, que exercem tarefas referentes ao sacerdócio, e na sua maioria demonstraram estar a favor do ministério para a mulher, reclamam para elas ou outras mulheres tal função. Apesar de diferentes posições sobre o tema, dentro do clero, se sobrepõe a visão oficial.

Da mesma forma o discurso teológico feminista sobre a questão não é coeso, de um lado reivindicam alegando os direitos iguais entre mulheres e homens já conquistados em outros espaços e negados na instituição católica; do outro, teólogas como Gebara, têm posicionamento contrário; devido a forma de poder vertical da Igreja. E a polêmica é ou se defende o sacerdócio de mulheres para que elas possam modificar tal estrutura, as deixam de fora como estão e deseja o fim da hierarquia, ou rompe com o mundo judaico-cristão como fizeram algumas teólogas, a exemplo de Mary Daly. O que resulta numa nova questão: É possível fazer TF depois do rompimento?

Entre as (os) fiéis entrevistados, mais uma vez a contradição: cinco pessoas das vinte e uma que responderam não desejam o sacerdócio para as mulheres, porque só imaginam os homens exercendo tal ministério e justificam utilizando os mesmos argumentos da hierarquia; outras afirmam que não observaram mudanças significativas nas Igrejas em que as mulheres são pastoras, pois são elas quem assumem as comunidades mais distantes, de poucos recursos, a que os homens não desejam. Uma religiosa afirmou que não deseja uma jornada dupla igual a das donas de casa que trabalham fora, pois além dos homens trabalharem menos, vão celebrar menos missas que elas e ainda vão ganhar mais.

E das catorze leigas (o) que defendem o sacerdócio feminino por não encontrar nenhum impedimento para tal, duas discordam que qualquer mulher possa fazê-lo, só as freiras deveriam assumir tal serviço, opinaram elas, pois exige dedicação total, as mulheres não podem ser sacerdotisas e mães ao mesmo tempo, ou estar casadas, pois se os maridos criarem caso, vai ser uma confusão!

O sacerdócio seja de homens ou mulheres está relacionado para as (os) católicas (os) ao celibato, a sexualidade, condição de pureza e impureza, questão que necessita de um aprofundamento que está pesquisa não se dispôs a analisar no prazo disponível para a sua conclusão.

Outra lacuna, mas que implicaria em um estudo de maior porte, seria entender o papel das mulheres na origem do cristianismo, para refletir sobre suas funções de diaconisa, as

formas de poder que foram vivenciadas e hoje são desejadas pela TF, circular, comunitária; assim como analisar mais em que contexto São Paulo escreve sobre as mulheres, a exemplo de deverem ficar em silêncio, não falar publicamente, pois evidentemente elas falavam para ser proibido.

Isso não significaria, no entanto, uma busca pelas origens, para afirmar que as mulheres eram diaconisas, ou exerceram formas de sacerdócio e o poder patriarcal as excluiu, o que uma rescrita feminista da história utilizando gênero como categoria de análise, não tem a intenção de encontrar, as verdades universais, mas analisar como se deu as mudanças que excluíram as mulheres e depois foram sacramentadas através de Santo Agostinho e posteriormente, por Tomás de Aquino.

No rastro das santas doutoras surgiram outros nomes, mulheres que produziram no campo teológico, a exemplo, de Sórora Juana e são esquecidas ou pouco mencionadas como informou uma estudante de teologia: Hildegarda de Bingen, Matilde de Magdeburgo, Gertrudes de Helfa. Não se estuda nos cursos de teologia a produção das teólogas do passado, nem as do presente, apenas Gebara havia sido lida alguma obra. Numericamente hoje as mulheres são a maioria entre os estudantes, mas sua produção é bem menor, em relação aos homens, assim como, não são elas a maioria entre os docentes, fatores que justificam futuras análises.

Logicamente tendo que fazer recortes, e sendo necessário selecionar assuntos e nas escolhas logicamente está implícito as subjetividades, a pesquisa se deteve ao sacerdócio de mulheres e procurou escutar as divergentes opiniões na convicção de que eram discursos historicamente construídos, importando-se em entender de onde vinha essas vozes, o que elas traziam de comum e diferente, para entender como são construídas no presente as relações de gênero pela Igreja Católica e como são vivenciadas pelas suas e seus fiéis.

As mulheres demonstraram não estarem interessadas em fazer parte da hierarquia católica, pois a maioria das entrevistadas acreditam em outra forma de exercício do poder, portanto, afirmam que diante da estrutura hierárquica atual, preferem continuar sem participar.

Na sua maioria, as religiosas ainda não exercem suas atividades numa perspectiva de gênero, porém a TF tem ganhado espaço dentre elas. Outra questão que chama atenção é o fato de preferirem trabalhar em Organizações não governamentais (ONGs) ligadas a Igreja Católica, visto que nestas não estão em choque com a hierarquia, tendo mais liberdade no exercício de suas funções.

É comum afirmarem que o ministério sacerdotal já é exercido por mulheres onde o padre não chega e, às vezes, nem são religiosas e, sim, mulheres leigas que terminam

exercendo muitas atividades do sacerdote, fato que a experiência em Tucano constatou. Na prática, demonstram não estarem preocupadas sobre o que o Direito Canônico lhes proíbem, não exigem a consagração oficial para exercer a função e não debatem sobre o assunto, mas exercem funções sacerdotais quando necessário.

Vale ressaltar que no cotidiano da instituição esse é um assunto que nunca foi refletido, afirmaram as (os) entrevistadas (os). O fato das (os) fiéis e religiosas estarem participando da pesquisa foi que levou a tais discussões, no entanto, não significou que não pensavam sobre o mesmo, diferente de quando foram questionadas (os) sobre as santas doutoras, os sobre as mulheres nos documentos da Igreja que apresentaram dificuldades em responder, sobre a possibilidade do sacerdócio feminino, as colocações fluíram com facilidade, mesmo entre as (os) leigas (os).

Portanto, o sacerdócio de mulheres foi um fio condutor para analisar gênero como relações primária de poder, serviu para analisar como a Igreja Católica participa na criação da identidade de gênero, as reflexões apresentadas não teve o objetivo de defender a liberação do ministério feminino na instituição.

Como consequência ficou o entendimento de que o fato das católicas estarem afastadas das decisões quanto aos rumos da instituição não significa que elas não se agradam do poder, mesmo que desejem formas diferenciadas de poder, duas entrevistadas exclamaram quando acabou a gravação: “Se um dia liberar, eu quero”, “Quando liberar serei a primeira”. Outra observação que importa destacar é que novas relações de gênero estão sendo construídas no seio da instituição a partir de sua base, principalmente devido o trabalho das religiosas.

## FONTES

A MÃE DO REDENTOR. Carta encíclica de João Paulo II. São Paulo: Paulinas, 1987.

AOS RELIGIOSOS E RELIGIOSAS DA AMÉRICA LATINA. Carta Apostólica de João Paulo II. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

CÓDIGO DO DIREITO CANÔNICO. Promulgado por João Paulo II, Papa. Tradução: CNBB. São Paulo: Loyola, 1983.

CNBB. Mulher e homem imagem de Deus. 1990.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Salvador: CESE e Edições Paulinas, 1978.

GEBARA, Ivone. **As incômodas filhas de Eva na igreja da América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1989.

\_\_\_\_\_. “Cristologia Fundamental por Ivone Gebara”. In: **REVISTA Eclesiástica Brasileira**, nº. 48, Petrópolis: Vozes, 1988.

\_\_\_\_\_. GEBARA, Ivone. “Fundamentalismo e subjetividade: uma perspectiva filosófica e teológica feminista”. In: NUNES, Maria José Rosado (org.). **Afirmando o sagrado direito de decidir em tempos de fundamentalismos**. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2004.

\_\_\_\_\_. e BINGEMER, M<sup>a</sup>. Clara. **Maria, mãe de deus e mãe dos pobres: um ensaio a partir da mulher e da América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1987.

\_\_\_\_\_. “Mística e política na experiência das mulheres”. In: **Grande Sinal: REVISTA de Espiritualidade**. Petrópolis, 1990, vol. XLIV.

\_\_\_\_\_. **Rompendo o Silêncio: Uma Fenomenologia Feminista do Mal**. Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Teologia em ritmo de mulher**. São Paulo: Paulinas, 1994.

\_\_\_\_\_. **Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas: uma perspectiva ecofeminista**. São Paulo: Paulinas, 1994.

JOÃO PAULO II. **Catecismo da Igreja Católica**. Petrópolis: Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. **Homem e mulher o criou: catequese sobre o amor humano**. São Paulo: EDUSC, 2005.

\_\_\_\_\_. **A dignidade e a vocação da mulher**. São Paulo: Paulinas, 1988.

\_\_\_\_\_. **Carta às mulheres**. São Paulo: Paulinas, 1995.

\_\_\_\_\_. **Ordinário sacerdotalis**, 1994. Disponível em [http:// www.vatican.va](http://www.vatican.va). Acesso em 12 de setembro de 2003.

RATZINGER, Joseph. Carta aos bispos da Igreja Católica sobre a colaboração do homem e da mulher na Igreja e no mundo. São Paulo: Paulinas, 2004.

## BIBLIOGRAFIAS

ALMEIDA, José de. “Modelos Eclesiológicos e ministérios eclesiais”. In: **Cristologia a partir da mulher**. REB – Revista Eclesiástica Brasileira, nº. 48, fasc. 190, jun/1988.

ALVES, Ephraim Ferreira. **Edith Stein**: da cátedra filosófica aos horrores da câmara de gás. Grande Sinal: Revista de Espiritualidade, Petrópolis, ano XLI, nº. 2, p. 133 – 149, mar/abr. 1987.

ALVES, J. **O papa que veio de longe**. São Paulo: Paulinas, 1979.

ALVES, Rubem A. **A volta do sagrado**: os caminhos da sociologia da religião no Brasil. In: Religião e sociedade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

AQUINO, Maria Pilar. **Nosso clamor pela vida**: teologia latino-americana partir da perspectiva da mulher. São Paulo: Paulinas, 1996.

ÁVILA, Maria Betania. “Feminismo, cidadania e transformação social”. In: Ávila, M. B. (org.). **Textos e imagens do feminismo: mulheres construindo a igualdade**. Recife. SOS Corpo, Gênero e Cidadania, 2001, pp. 15-61.

AZEVEDO, Thales. **Igreja e Estado em tensão e crise**. São Paulo: Ática, 1978.

BARRET, Michele. **As palavras e as coisas**: materialismo e método na análise feminista contemporânea. Revista Estudos Feministas, vol. 7, nº. 1 e 2, pp. 109 - 125.

BARONI, Lise (org.). **Vozes de mulheres, caminhos de passagem**: práticas pastorais e questões eclesiais. São Paulo: Paulinas, 1999.

BEOZZO, José Oscar. **A Igreja do Brasil**: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a San Domingo. Petrópolis: Vozes, 1994.

BERARDINO, Pedro Paulo di. **A solidão**: em Santa Teresinha do Menino Jesus. São Paulo: Paulus, 1995.

----. **O dom de si**: Santa Teresinha do Menino Jesus. São Paulo: Paulus, 1996.

BINGEMER, M. C. L. **No principio era a força que move a mulher**. In: Grande sinal: revista de Espiritualidade. Petrópolis: Vozes, 1990 – 2, vol. XLI, p. 133-150.

BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BOFF, Leonardo. **Eclesiogênese**: as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja. Petrópolis: Vozes, 1977.

\_\_\_\_\_. **Igreja: Carisma e poder** – ensaios de eclesiologia militante. Petrópolis: Vozes, 1982.

\_\_\_\_\_. **O rosto materno de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1990.

BRENNER, Athalya (org.). **Profetas**: a partir de uma leitura de gênero. São Paulo: Paulinas, 2003.

BRUNELLI, Delir. **A mulher religiosa nas CEBs**: presença e atuação. Rio de Janeiro: CRB, 1990.

\_\_\_\_\_. **Profetas do reino**. Rio de Janeiro, CRB, 1986.

\_\_\_\_\_. **Um desafio para a igreja e a vida religiosa da América Latina**. Rio de Janeiro: CRB, 1988.

COSTA, Ana Alice Alcântara. **As donas no poder**. Salvador: NEIM/UFBA – Assembléia Legislativa da Bahia, 1998.

\_\_\_\_\_; SARDENBERG, Cecília Maria. “Feminismos, feministas e movimentos sociais”. In: BRANDÃO, Margarida; BINGHEMER, Maria Clara (org.). **Mulher e relações de gênero**. São Paulo: Loyola, 1994.

DAVIS, Natalie Zemon. **Culturas do povo**: sociedade e cultura no início da França moderna. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

DE LA BROUSSE, Olivier (dir.). **DICIONÁRIO de Termos Da Fé**. Aparecida: Editorial Perpétuo Socorro, 1989.

DELAMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**: 1300 – 1800, uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **Novas subjetividades na pesquisa histórica feminista**: uma hermenêutica das diferenças”. In: Revista Estudos Feministas, vol. 2, N. 2, 1994, pp. 373-386.

DIJK, T. A. van. “Semântica do discurso e ideologia”. In: PEDRO, Emília R. (org.). **Análise crítica do discurso**. Lisboa: Caminho, 1998, p. 105-168.

DOMINIQUE, Julia. “A religião: história religiosa”. In: LE GOFF, Jaques; NORA, Pierre. **História novas abordagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1976.

DUBY, George; PERROT, Michelle. **História das mulheres no ocidente** - Porto: vol. 5: o século XX. Edições Afrontamento, 1991.

DUFFY, Eamon. **Santos e pecadores: história dos papas.** São Paulo: Cosac e Naify Edições, 1998.

DUPRÉ, Wilhel M. **O etnocentrismo e o desafio cultural.** In: Desafios ao universalismo cristão. Petrópolis: Ed. Vozes, 1980.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das idéias religiosas.** Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

\_\_\_\_\_. **O sagrado e o profano, a essência das religiões.** São Paulo, Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Tratado de história das religiões.** Lisboa, cosmos, 1970.

\_\_\_\_\_. **Mefistófeles e o andrógino: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus.** 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

EYDEN, René Van, FIORENZA, Elisabeth Schüssler, HUNT, Mary. **Olhares feministas sobre a Igreja Católica.** São Paulo: Publicações CDD, 2001.

GÜSSMANN, Elisabeth (dir.). **DICIONÁRIO de Teologia Feminista.** Petrópolis: Vozes, 1997.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social.** Brasília: Universidade de Brasília, 2001.

FARIA, Jacir de Freitas. **O outro Pedro e a outra Madalena segundo os apócrifos: uma leitura de gênero.** Petrópolis: Vozes, 2004.

FERRARO, Benedito. **Encarnação: questão de gênero?** São Paulo: Paulus, 2004.

FLAX, Jane. **Pós-modernidade e relações de gênero na teoria feminista.** In: HOLANDA, H. Buarque (org). Pós-modernismo e política. Rio de Janeiro: Rocco, 1991, pp. 217-250.

GOUDINHO, Liliane; MATOS, M<sup>a</sup> Izilda. **Igreja, mulher e modernidade** (Belém década de 1940). In: VI Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões. Franca: UNESP, 2004.

LA COSTE, Jean Ives (org.). **Dicionário Crítico de Teologia.** São Paulo: Paulinas, 2004.

LIMA, Raquel dos Santos Sousa. **A Igreja Católica e o discurso sobre a mulher no século XIX: questões de gênero na santidade de Rita de Cássia.** In: VII Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões. Belo Horizonte: PUC, 2005.

LOURO, Guacira Lopes. **Currículo, gênero e sexualidade.** Porto: Ed. Porto, 2000

MARCÍLIO, M<sup>a</sup>. Luiza (org.). **A mulher pobre na história da Igreja Latino-Americana - CEHILA.** São Paulo: Paulinas, 1984.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna.** São Paulo: Paulinas, 1995.

MONTE NEGRO, Antonio Torres. **História oral e memória: a cultura popular revisitada.** São Paulo: Contexto, 1994.

NASCIMENTO, Ana Amélia Vieira. **O convento do desterro da Bahia.** Salvador: Comunicações, 1974.

NAVARRO, Mercedes Puerto. “A liderança das mulheres em uma nova maneira de ser Igreja”. In: **REVISTA Convergência.** Set/2006, ano XLI, nº. 395.

NICHOLSON, LINDA. **Interpretando o gênero.** In: Teoria feminista, vol. 8, nº. 2, 2000, p. 09-41.

NUNES, Maria José Rosado. “Freiras no Brasil”. In. PRIORE, Mary Del. **História das mulheres no Brasil.** São Paulo: contexto, 1987.

O’DRISCOLL, M. **As mulheres e Maria.** In: Grande Sinal – Revista de Espiritualidade. Petrópolis: Vozes, 1990 – 1, vol. XLIV.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

ROBSBAWM, Eric. “Da história social à história da sociedade”. In: **Sobre História.** São Paulo: Cia das Letras, 1998, pp. 83 – 105.

ROSALDO, Michelle. O uso e o abuso da antropologia: reflexões sobre o feminismo e o entendimento intercultural. In: **Horizontes Antropológicos.** Porto Alegre: UFRGS, 1995, PP. 11-36.

RUBIN, Gayle. **O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo.** Recife: SOS Corpo e cidadania, 1993.

RUETHER, Rosemary R. **Sexismo e religião.** RS: São Leopoldo, 1993.

SANTA, Catarina de Sena. **O diálogo.** São Paulo: Paulinas, 1984.

SANTA, Teresa do Menino Jesus. **Cartas de Santa Teresa do menino Jesus.** Salvador: Imprensa Vitória, 1952.

SANTA, Teresa do Menino Jesus. **Obras Completas.** Coimbra: edições Carmelo, 1996.

SANTISO, Maria T. P. **A hora de Maria, a hora da mulher.** São Paulo: Paulinas, 1982.

SARDENBERG, Maria Cecília. “Estudos feministas: um esboço crítico”. **SIMPÓSIO da Rede Feminista Norte e Nordeste.** Fortaleza: REDOR, 2004.

SCHÜSSLER-FIORENZA. **Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação.** Petrópolis: Vozes, 1995.

SCIADINI, Patrício. **Teresa D’Ávila.** São Paulo: Salesiana, 1982.

SCOTT, Joan Wallach. “Gênero uma categoria útil para análise histórica”. Recife: SOS Corpo, 1990.

\_\_\_\_\_. “História das mulheres”. In: BURKE, Peter (org) **A escrita da História**. Novas Perspectivas. São Paulo: Unesp, 1992, pp. 63-95.

\_\_\_\_\_. Prefácio a “Gender and politics of history”. In: **Cadernos Pagu**, nº. 3, Campinas, 1994, pp. 11-27.

SCHERZBERG, Lúcia. **Pecado e graça na teologia feminista**. Petrópolis: Vozes, 1997.

SCHNEIDERIS, Sandra M. **As mulheres e a palavra**. São Paulo: Paulinas, 1999.

SHOTTER, J. e LOGAN, S. “A penetração do patriarcado: sobre a descoberta de uma voz diferente”. In. GERGEN, M. MC Canney. **O pensamento feminista e a estrutura do conhecimento**. Brasília: Edumb/Rosa dos Tempos, 1993, pp. 91-109.

SOARES, Cecília Moreira. **Mulher negra na Bahia no século XIX**. Salvador: EDUNEB, 2006.

SOTER (Org.). **Gênero e teologia: interpretações e perspectivas**. São Paulo: Loyola, 2003.

SORJ, Bila. O feminismo na encruzilhada da modernidade e pós-modernidade. In: COSTA A. O e BRUSCHINI C. (orgs.). **Uma questão de gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992, pp. 15-23.

SOUZA, Sandra Duarte de. **Periódicos feministas: A religião como objeto dos estudos de gênero**. In. VI Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões. Franca: UNESP, 2004.

STEIN, Edith. Edith Stein: Trechos de sua autobiografia. In: Grande sinal – Revista de Espiritualidade. Petrópolis: Vozes, ano XLI, nº. 2, p. 151-174 ,mar/abr. 1987.

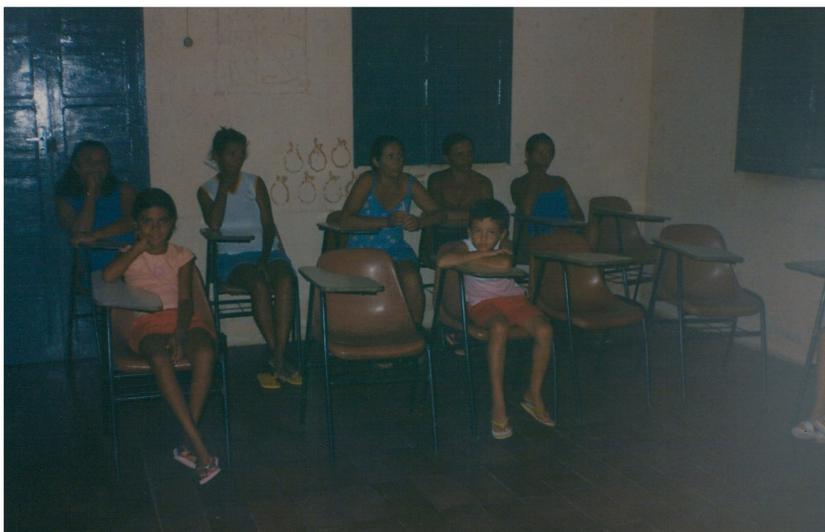
THOMPSON, Pool. **A voz do passado: história oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VALLE, Edenio (org). **Memória histórica: as lições de uma caminhada de 50 anos – CRB – 1954 a 2004**. Rio de Janeiro: Publicações CRB, 2004.

ANEXO A - Fotos da entrevista com Ivone Gebara



ANEXO B - Fotos de atividades nas comunidades em Tucano



ANEXO C - Fotos do Grupo Amigas de Madre Elena

