

MULHER E CONTROLE SOCIAL NA IGREJA CATÓLICA

Gisela Anna Büttner Lermen

Universidade Católica de Pernambuco

INTRODUÇÃO

Parece anedota o fato que uma amiga nos contou: O pai dela, um intelectual culto e crítico e historiador de renome, levou-a, quando menina de seis anos, a visitar um amigo, um frade carmelita conhecido como teólogo de projeção aqui no Recife. Depois de uma primeira conversa na portaria do convento, eles se dirigiram para a clausura. Mal haviam transposto a porta da clausura, um frade se atravessa no caminho e com voz taxativa ordena: "Mulher não entra aqui."

Eu mesma tive o meu primeiro encontro chocante com o sistema de normas reguladoras eclesiais e seus abusos discriminadores e absurdos numa idade mais adulta: Na minha terra, anualmente durante a quaresma, realizavam-se pregações que visavam ao aprofundamento e à renovação da vida cristã. De uma dessas pregações nunca me esquecerei: Tinha então 15 anos. O pregador era um padre capuchinho que se parecia a uma dessas representações de Moisés, descendo irado da montanha e encontrando seu povo a adorar a imagem dum bezerro de ouro. A pregação que me ficou na memória dirigia-se, provavelmente, aos rapazes e homens, advertindo-os contra a "mulher tentadora" e culminando com exemplos bíblicos tão conhecidos quão abusivamente interpretados: "Adão pecou por causa da mulher. Pedro traiu por causa da mulher."

Revoltadas, uma amiga e eu decidimos, naquela ocasião, tomar a defesa da mulher contra uma visão masculina e misógina da mesma: Escrevemos uma carta de protesto ao pregador. Para uma confrontação e discussão abertas não nos sentíamos preparados então, nem os tempos o teriam permitido na região onde vivíamos. O pregador, entretanto, deixou de discriminar a mulher, pelo menos naquele ano em nossa paróquia.

Hoje, olhando para trás, não sei o que me parece pior: a visão do pregador ou o comportamento evidentemente conformado das mulheres: Nenhuma se levantou para retirar-se em protesto, embora fosse maioria; não se ouviu, depois, ninguém criticar a pregação; e, claro, nem minha amiga nem eu falamos em casa da nossa aventura um tanto arriscada

(não saberia descrever a terrível tensão com que assistimos, no domingo seguinte, à pregação).

É verdade, não nos aventuramos a escrever a carta sem pedir conselho a um clérigo que nos encorajou em nossos propósitos. Foi nosso professor de religião que nos soube mostrar o grande valor da liberdade e nos estimulava a dar os passos iniciais rumo à própria libertação.

O que interessa neste nosso trabalho são, em primeiro lugar, as “formas e instrumentos vigentes de controle social” e, na medida do possível dados os limites deste trabalho, o pano de fundo histórico dos mesmos (Cap. I).

No Cap. II, vamos focalizar algumas “Normas reguladoras eclesiais” hoje questionadas que parecem indicar não somente que o controle social eclesial se acha em mudança, mas também que se processa uma modificação da posição da Igreja na sociedade — o que talvez pode encorajar-nos a sonhar com mudança da própria Igreja: de uma Igreja muito institucionalizada, com uma estrutura masculina celibatária, para uma Igreja mais comunitária que seja um lugar de homens e mulheres no pleno sentido da palavra, sem limitações de espécie alguma.

I. FORMAS E INSTRUMENTOS VIGENTES DE CONTROLE SOCIAL

1. Androcentrismo e desigualdades diante do direito.

O androcentrismo, traço característico das culturas do Oriente Médio, influenciou decisivamente também o povo de Israel. Destarte, deixou vestígios, desde o começo, na visão dos sexos no Antigo Testamento e, em consequência disso, influenciou também, de maneira decisiva, a consciência cristã.

Já nos antigos cultos orientais, se começou a eliminar a mulher, embora compensando esta eliminação por meio de símbolos sagrados. Nas divindades maternas e nas deusas do amor, espelham-se, de forma mitológica, algumas das funções principais da mulher, conforme os papéis sócio-culturais a ela atribuídos nas respectivas épocas. Existem, de um lado, os temas da partenogênese e da mãe virgem, como também a instituição da sacerdotisa virginal; de outro lado, a prostituição sagrada, representando eles os dois tipos de uma idealização do feminino, seja por meio da des-sexualização, seja por meio do contrário.

O culto judaico não conhece a sacerdotiza. Nos começos do Antigo Testamento, a mulher participa de certos ofícios na Tenda Sagrada (Ex. 38,8; 1Sam. 2,22). Porém, o clericalismo crescente e o Nomismo contribuíram tanto para a subestimação da mulher (p. e. Lev. 27) quanto para a sua postergação no culto (p. e. Lev. 6; 7,6; Num. 3,40ss).

Quanto ao Novo Testamento, esta linha encontra-se, sem dúvida, nos escritos do apóstolo Paulo (cf. p.e. 1Cor 11,7s; 14,34) os quais, por sua vez, influenciaram decisivamente a visão da mulher no cristianismo e a posição dela na Igreja e no âmbito da cultura européia ocidental. Não raro, em certos casos até os nossos dias, a exegese cristã não diferenciou suficientemente entre certos dados sócio-culturais que se refletiram nos textos bíblicos e o próprio conteúdo da revelação.

Mal se pode imaginar uma ilustração mais crassa da estrutura eclesial masculina e do esforço que ela concede à mulher do que as linhas seguintes dum relatório sobre o Concílio Vaticano II. "O Concílio foi um encontro de homens. As mulheres, 'representando, que eu saiba, a metade da atual humanidade' como exclamou certa vez o Cardeal Suenens no debate sobre a missão do leigo — calaram-se, nunca se manifestaram e quase não compareceram. A maioria das 50 leigas ouvintes do Concílio eram religiosas. Como sempre entrassem por último, somente a partir da 3ª sessão, conseguiram sentar-se nos bancos sem espaldar em baixo da estátua de Santo André e, no começo, criaram-se problemas graves em torno da questão se elas também poderiam comungar nas missas do Concílio, junto com os ouvintes leigos de sexo masculino."¹ Embora a mulher colabore em grande parte nas tarefas da Igreja, ela não é admitida a contribuir, em medida equivalente, para as decisões no governo da Igreja.

A desigualdade diante do direito parece óbvia: Segundo o "Codex Juris Canonici", a mulher não é somente excluída da ordem (can. 968, §1), proibia-se, também, a ela a entrada ao lugar do culto durante a celebração da Missa (can. 813, §2). Diante deste pano de fundo, o fato de que alguns bispos, a partir da Reforma da Liturgia nos anos 60, abrissem à mulher novas formas de participação "ativa" na Liturgia significa um passo importante para frente: permitiram-lhe atuar como leitora e distribuir a comunhão. O sínodo dos bispos da República Federal Alemã, no projeto de 04/01/73, sobre "A participação dos leigos na pregação" exprimiu o desejo "que além do testemunho de fé de cada cristão, homens e mulheres idôneos sejam encarregados da pregação no culto". De fato, existem não poucos casos onde leigos, e entre eles também mulheres, se dedicam, mais ou menos regular e freqüentemente, a essa tarefa. Evidentemente, porém, a possibilidade ou impossibilidade desta atividade depende das respectivas autoridades locais. Entretanto, faz alguns meses os jornais informaram sobre novas restrições oficiais por parte de Roma quanto a essas concessões.

Em virtude da norma que exclui a mulher da ordem, ela fica, em princípio, excluída do estado clerical que, segundo o Direito Canônico, constitui condição prévia para a recepção do poder de ordem e de jurisdição na Igreja. O alcance desta norma parece evidente: O governo respec-

tivamente o pastoreio (potestas iurisdictionis) ligados aos assim chamados ministérios eclesiásticos hierárquicos são exclusivamente exercidos por homens.

Houve, no Concílio Vaticano II, sinais que despertaram muita esperança. Disse, p. e., a Constituição Pastoral "Gaudium et Spes" (nº 29): "Qualquer forma de discriminação nos direitos fundamentais da pessoa... (fundada) no sexo... deve ser superada e eliminada, porque contraria ao plano de Deus." Ao aplicar esta doutrina à prática eclesial, porém, vacila-se muito em tirar todas as conseqüências. Parece muito interessante examinar a este respeito um parágrafo dum documento do Sínodo dos Bispos de 1971 e uma emenda proposta ao mesmo, a qual finalmente foi rejeitada. Eis o texto: "Insistimos igualmente para que as mulheres tenham a sua parte própria de responsabilidade e de participação na vida comunitária da sociedade e também da Igreja." (Justiça no Mundo, III 40, nº 42) A emenda tinha sugerido a modificação seguinte: "que as mulheres tenham uma parte de responsabilidade e participação iguais às dos homens na vida social e na igreja".² Tem razão quem observa que "essa emenda teria produzido mudanças fundamentais", enquanto o texto definitivo volta "a cair no laço tão comum de dar à mulher especificidades que terminam negando a igualdade fundamental. Pois quando as 'diferenças' se tornam tão 'específicas', justificam discriminações."³

2. Os papéis da mulher e a moral ambivalente.

Os vários pronunciamentos oficiais da Igreja sobre a mulher costumam insistir em dois pontos: na "natureza própria" e no "papel específico" da mulher. A antropologia teológica parece caracterizar unilateralmente a mulher pela sua função procriadora. Eis aqui dois exemplos característicos: O Papa Paulo VI disse numa alocução aos juristas católicos italianos, em dezembro de 1972, o seguinte: "A autêntica libertação da mulher não consiste numa formalista ou materialista igualdade com o outro sexo, mas em reconhecer o que a personalidade feminina tem de essencialmente específico: a vocação materna da mulher."⁴ E J. Mörsdorf, teólogo de renome alemão, escreveu em 1960: "Deus vocacionou a mulher para 'mãe da vida' (Gen. 3,20) e impôs a ela o peso principal da procriação. Ela se caracteriza, por isso, essencialmente pela maternidade. A maternidade radica na concepção e na gravidez: amadurece para a dedicação abnegada e inesgotável."⁵

Os conceitos da "natureza própria" e do "papel específico" no discurso oficial da Igreja baseiam-se na herança escolástica. Examinando o sentido das respectivas categorias escolásticas e o seu pano de fundo histórico-filosófico, a "natureza" da mulher parece se desvendar, finalmente, como uma "natureza humana" de segunda categoria, inferior à do homem

que se caracteriza pelas funções da racionalidade, a saber, a razão e a vontade. O que se propõe, porém, como a atividade própria da mulher é algo que, na escala do ser, é compartilhado com os organismos inferiores.

Existem indubitavelmente e como até confirmam as ciências humanas, atuais, diferenças específicas entre os dois sexos e a sua experiência de cujo âmago parece consistir, na verdade, na maternidade da mulher⁶. Mas a personalidade da mulher não se limita ao papel da maternidade. Uma teologia, inclusive a teologia moral, exclusivamente feita por varões, e ainda mais: por varões celibatários, impôs à mulher uma autocompreensão defeituosa e a dominação masculina impediu uma auto-definição da mulher mesma.

A fixação unilateral da mulher no papel de "dona de casa e mãe deveria ser uma das causas principais para a ambivalência da moral, ou seja, para as expectativas e os critérios diferentes em relação ao varão e à mulher. Por muitos séculos, a Igreja pregava um decoro especial feminino por meio do qual ajudou a cimentar mecanismos de opressão que se escondem sob muitos costumes e convenções especialmente vigentes para as mulheres. Chama a atenção o fato de que, no mundo ocidental, esse tipo de preconceito pesa mais nas mulheres dos países católicos — Itália, Grécia e Espanha na Europa e dos países da América Latina — do que daqueles nos quais prevalecem as denominações protestantes.

Na América Latina, a Igreja clerical encontra-se, semelhante ao que ocorre nos países sul-europeus, inserida numa sociedade que, em geral, ainda se caracteriza por estruturas patriarcais, até de cunho obviamente machista. Assim as mulheres, e principalmente as da classes mais baixas que constituem a maioria da população, encontram-se sob uma dominação e discriminação dupla: na Igreja e na sociedade. E não raramente acontece que uma prática machista até se sente apoiada pelas doutrinas e principalmente pelo código moral sexual da Igreja Católica.

3. Impureza cúltrica do sexual e inaptidão da mulher para o culto.

As categorias de "puro" e "impuro" constituem parte integrante do tema "Religião e Sexualidade". No seu livro "Das Heilige", o filósofo e teólogo alemão Rudolf Otto mostrou que a visão de "puro" e "impuro" constitui uma categoria de valor e desvalor de tipo original na história da consciência da humanidade. Segundo Otto, elas não podem ser reduzidas simplesmente ao moral ou ao estético ou a experiências na esfera biológico-higiênica ou derivado dela.⁷ A psicanálise chamou a atenção para o fato de que a sexualidade e a atividade sexual se relacionam não somente com experiências de prazer mas que, também, produzem medo e defesa. A criação de tabus em torno de várias atividades sexuais por meio da categoria do "impuro" que as torna incompatíveis com o sagrado, provavelmente retrata esse medo do sexo.

O judaísmo, embora reconhecesse, de um lado, o valor do sexo, contribuiu, de outro lado, particular e decisivamente para a sua carga negativa.⁸ Parece que, nesta esfera, também se reflete a estrutura masculina do mundo bíblico. Certos processos fisiológicos, como a menstruação e o parto, tornavam a mulher "impura", e a mãe que dava à luz uma menina parecia mais profundamente possuída pelas forças da impureza do que aquela que tivesse um menino. O tabu cúltico se voltava também contra o homem, de sorte que, p. e., o contato sexual e a poluição o tornavam impuro. Contudo, o tabu racaía muito mais fortemente sobre a mulher do que sobre o varão, ficando ela, em sua vida, muito mais longa e mais palpavelmente marcada pelos tabus. Pode-se afirmar que desses tabus se originou e se desenvolveu, na mente da mulher, a consciência do seu próprio desvalor no que respeita ao culto, o mesmo ocorrendo nas mentes da família e da tribo quanto a ela. E no correr de milênios, surgiu daí o seu papel sócio-cúltico. A atual distribuição de papéis quanto ao culto e a incapacidade da mulher para a ordem mantida até hoje na Igreja Católica deveriam enraizar-se nestas idéias que pertencem a um mundo mágico-numinoso.

A encíclica do Papa Pio XII sobre a "Sagrada Virgindade" ("Sacra Virginitas") de 25 de março de 1954, reflete claramente a opinião de que a vida sexual torna "impuro" para o ministério sagrado do altar. Conforme Pio XII, "os ministros dos sagrados mistérios abstêm-se totalmente da vida conjugal não somente porque eles estão exercendo um ministério apostólico, mas também porque estão servindo ao altar. Se já os sacerdotes do Antigo Testamento, enquanto exerciam o ministério do templo, se abstinham do uso da vida conjugal para não serem declarados impuros pela Lei como as demais pessoas (cf. Lev. 15,16.17 e Sam 21,5 - 7), quanto mais convém que os servos de Jesus Cristo que diariamente celebram o sacrifício eucarístico vivam a permanente castidade... É também por causa disso, antes de tudo, que se tem de afirmar o que é a doutrina da Igreja: que a sagrada virgindade supera o matrimônio pelo seu alto valor"⁹.

Embora esta visão do Papa não constitua a doutrina oficial católica, nem, hoje em dia, seja a mais representativa para a maioria da hierarquia e muito menos para os leigos na Igreja, a afirmação do Papa, contudo, representa um testemunho muito importante para o controle social informal que surgiu na Igreja dos tabus numinosos do sexo dos quais, principalmente, a mulher era e, sob certo aspecto, sempre ainda é vítima, tabus que, de jeito nenhum, se harmonizam nem são compatíveis com a mensagem libertadora de Jesus Cristo.

Nos "Canones" do Codex Juris Canonici, onde se estabelece a incapacidade da mulher para a ordenação, e naqueles que exigem obrigatoriamente o celibato dos padres, as conseqüências dos tabus sexuais chegam, pelo menos subliminarmente, até ao nível do controle social formal.

4. Celibato sacerdotal e misoginia.

O celibato obrigatório para os sacerdotes, na Igreja, mostra dois aspectos que parecem igualmente importantes quanto ao nosso assunto: O aspecto da própria vida celibatária, ou seja, da renúncia dos sacerdotes ao matrimônio e o aspecto da obrigatoriedade, ou seja, da lei do celibato, relacionada estreitamente com o problema do poder na Igreja.

A raiz espiritual do celibato encontra-se na corrente monacal do século IV que séculos depois, desembocou na vida religiosa em comum. Juntou-se, porém, desde o começo, outro fator: a idéia de pureza ritual, vinda à Igreja, como mostramos acima, tanto das tradições cúlticas judaicas, como também das helenístico-romanas. Finalmente, o costume da celebração mais freqüente e até diária da Eucaristia, a partir do século IV, contribuiu decisivamente para uma "sacralização" dos ministérios.

A Igreja primitiva não conhecia entre os seus ministérios o "sacerdote". A carta aos Hebreus que ocupa, no contexto do Novo Testamento, em certa medida um lugar especial deixa muito claro que o único "sacerdote" é Jesus Cristo. Entretanto, em outros textos do Novo Testamento se exprime a idéia de que a Igreja inteira constituiu um novo "sacerdócio real... a fim de proclamar as excelências daquela que vos chamou das trevas para a sua luz" (1Ped 2,9), idéia esta que traz, em essência, aquilo que constitui a herança mais antiga quanto ao sacerdócio cristão. Durante várias gerações, a Igreja vivia esta sua herança original sem sentir, ao que parece, a necessidade de estender, nas suas estruturas, o campo do sagrado.

Uma testemunha da corrente do sagrado em ascensão, tão celebre como personagem, quanto inequívoco como depoimento, é o bispo Ambrósio de Milão (fim do séc. IV). Eis aí um trecho significativo da sua obra "De officiis ministrorum": "Sabeis que vós que recebestes a graça do sagrado ministério deveis exercê-lo de forma íntegra e pura, sem violá-lo com nenhum coito conjugal, já que recebestes tal graça íntegros de corpo, sem haverdes corrompido o pudor e alheios a todo consórcio conjugal ? Isto não quis omitir pelo fato de haver em muitos lugares por aí quem, ao tempo em que exerce o ministério ou mesmo o sacerdócio, teve filhos: e justificam isto como sendo o uso do Antigo Testamento, quando o sacrifício se oferecia com intervalo de dias; contudo, até mesmo o próprio povo se purificava então por dois ou três dias para aproximar-se puro para oferecer o sacrifício, como lemos no Antigo Testamento (Ex. 19, 10): e lavavam as suas vestes. Se o que é figura já conhece tantas prescrições, quanto mais o que é a realidade ?

Aprende, pois, sacerdote e levita, o que significa lavar as tuas vestes para apareceres de corpo puro a fim de celebrar os sacramentos. Se se proibia ao povo aproximar-se do seu sacrifício sem lavar as suas vestes,

ousarás tu orar pelos outros, exercer o ministério em favor dos outros imundo (illotus) de mente e de corpo ? ”¹⁰

Esta argumentação perdurou pelos séculos e permaneceu de pé até os nossos dias: Encontramo-la, acima, em Pio XII. Nem o Concílio Vaticano II modificou a afirmação sobre o valor menor do casamento em relação ao celibato: Segundo as suas conclusões, os candidatos ao sacerdócio devem assumir a renúncia à comunhão matrimonial para “segurem com amor indiviso ao Senhor”¹¹. Sem analisar esta afirmação bastante questionável, vamos acrescentar logo duas afirmações papais pós-conciliares, igualmente significativas: Na encíclica “Sacerdotis Caelibatus”, o Papa Paulo VI fala do sagrado celibato do clero, a Lei Áurea do sagrado celibato, a castidade perfeita dos ministros da Igreja que é “particularmente apropriada” aos ministros de Deus. “O celibato consagrado dos ministros sacros”, afirma o Papa, “manifesta, com efeito, o amor virginal de Cristo à Igreja, e a fecundidade virginal e sobrenatural desta união, em virtude da qual os filhos de Deus são gerados ‘não do sangue nem da vontade da carne’”¹². O Papa João Paulo II leva esta idéia ainda mais longe ao afirmar que o sacerdote, renunciando à paternidade própria dos homens casados, “procura uma outra paternidade e realmente como que uma maternidade, se recordamos as palavras do Apóstolo acerca dos filhos que ele gera com sofrimento.”¹³

A mulher que lê seguidamente nesta linha descrições da santidade da Igreja, do caráter sagrado do sacerdócio ministerial e da sacralidade do celibato, deve chegar à consciência de ter pouco ou nenhum lugar nesse discurso. Se o caráter especial da Igreja, de seus sacerdotes e de seu celibato é a “sacralidade”, e se um estado não-celibatário é inadequado ao “sacerdócio sagrado”, isso implica numa afirmação definitiva acerca da mulher e acerca das relações com mulheres: A mulher é inábil para aproximar-se do domínio do sagrado ou da pessoa do ministro sagrado. E mais ainda: A Igreja, em sua expressão hierárquica, nem tem necessidade da mulher.

O fato de o sagrado celibato estar “casado” com a autoridade eclesiástica torna a questão uma questão de poder. Cria-se uma barreira impenetrável ao diálogo aberto sobre as questões relacionadas com a mulher e sua plena pertença e participação na Igreja. Finalmente: A mulher se encontra excluída de qualquer responsabilidade decisiva, mesmo quando se trata de questões diretamente relacionadas com ela. Esta responsabilidade fica, exclusivamente, com a hierarquia constituída por varões celibatários. São eles que exercem o poder legislativo; eles decidem sobre as questões da moral sexual, matrimonial e familiar; eles, finalmente, mantêm a autoridade de espor, de interpretar a Bíblia e de definir a doutrina cristã e, a partir daí, também de traçar a imagem obrigatória da “mulher cristã”.

5. "Eva" ou "Maria":

A mulher na linguagem simbólica da Teologia.

Quanto à imagem da mulher desenvolvida pela teologia, há um par de símbolos muito significativos: "Eva" ou "Maria". Como se verá, ambos são usados contra a mulher.

"Eva" é apresentada como "bode expiatório" sobre o qual se lançam todos os desejos do varão que lhe causam um profundo medo. Por isso, ela é tocada para o "deserto", onde não tem vez nem voz. Claro que hoje quase nenhum clérigo nos condena mais, a nós mulheres, como o fazia aquele fulminante pregador do qual falei no início. Mas a idéia da mulher que ele apresentava continua ainda hoje a ser projetada sobre nós e continua a ser internalizada por muitas dentre nós. É só recordar aquilo que acima denominamos de "moral ambivalente".

"Maria", porém, foi colocada no "trono": A Virgem Mãe. Como virgem e, diferente das mulheres comuns, sem pecado, ela representa o "paraíso", o bendito estado de liberdade da paixão sexual. Na edição do "Missale Romanum" de 1961, encontra-se a seguinte classificação das mulheres santas: "virgem e mártir", "virgem que não era mártir", "mártir que não era virgem" (sic !), "santa mulher que não era mártir". As últimas, uma minoria lamentável na comunhão dos declarados e oficialmente considerados "santos", ou são viúvas ou, em consequência da sua vida cristã, não se entrosaram bem com os seus maridos, como p.e. Santa Elisabete da Turíngua. O "Breviarium Romanum" de 1964 somente conhece "virgines" e non virgines"; "mulher" para não existir.

E caso exista, deve ser "mãe" conforme a outra imagem sob a qual se apresenta Maria: A serva humilde da qual se deriva a disponibilidade, que é "essencialmente feminina", ao serviço desinteressado. De fato, as mulheres internalizaram, em grande medida, essa imagem que se oferecia a elas e que elas mesmas traduziram, as mães para as filhas, de geração em geração, desde séculos. Principalmente no ambiente cultural patriarcal, e/ou de cunho machista, a mulher, até hoje, tem dificuldade de sentir-se e realizar-se a si mesma como personalidade independente e autônoma.

Na medida em que a Teologia define a situação humana exclusiva e preferentemente a partir da experiência masculina, ela não vai dar espaço aos desejos — e direitos — essenciais da mulher como ser humano. Em vez de contribuir para a libertação da mulher, continuará perpetuando os "papéis" tradicionais dela sem se preocupar do que ela "é", do que ela mesma quer e deveria ser, ou seja, do seu "ser" pleno e autêntico. As afirmações oficiais da hierarquia que falam sobre a mulher ou a ela se dirigem, destacam-se, por um lado, por um discurso de dominação e condescendência, por outro, pelo reforçado louvor do estado feminino.

Este estado de coisas poderia parecer um abismo humano sem saída, a não ser que se acredite em algo que em linguagem “profana” se caracteriza como “utopia”, e em linguagem teológica se define como “libertação”. Uma libertação que os Evangelhos vêem inaugurada na pessoa de Jesus Cristo. A solução, de todo jeito, não pode ser encontrada unilateralmente: não consiste simplesmente na luta das mulheres pela “emancipação” e na libertação delas por elas mesmas, nem num gesto desinteressado e condescendente por parte do varão que deixasse a mulher libertar-se e projetar livremente a si mesma. É preciso colocar também em questão o varão. O problema do “Controle social” enquanto diz respeito à mulher na Igreja Católica questiona, portanto, também a própria hierarquia eclesial celibatária masculina que, durante séculos, determinava as formas do controle formal e informal e continua a tentar exercê-lo até hoje.

Finalmente, mulheres e varões na Igreja, encontramos-nos diante da questão da nossa identidade humana, questão que só podemos assumir e solucionar em comunhão.

II – CONTROLE SOCIAL ECLESIAL EM QUESTÃO

1. A Igreja no contexto social no decurso da história

Durante a sua história, a Igreja ocupava posições bastante diferentes dentro da sociedade. Depois de uma época de existência marginal, no Império Romano até o começo do século IV, ela se tornou um fator cada vez mais poderoso nas sociedades do “Império Romano” e do “Sacro Império Romano Germânico”. Sendo a religião católica, naqueles impérios medievais, a religião oficial do estado, o domínio de influência da Igreja correspondeu àquele do poder político, e as formas de controle social desenvolvidas por ela regulamentavam, ao mesmo tempo, a vida da sociedade como tal.

Nos tempos modernos, essa identidade de Igreja e sociedade foi rompida. Como fatores decisivos, neste processo de divisão, destacam-se, no campo científico, a divisão entre teologia e filosofia e a autonomia das ciências; no campo político, a separação entre a Igreja e o estado moderno; no campo sócio-cultural, o pluralismo político, religioso e cultural na sociedade atual.

A Igreja que antigamente, pelo menos no mundo ocidental, constituía o fator determinante quanto ao controle social na sociedade inteira, hoje se apresenta, também quanto a este aspecto, como um grupo entre outros. Cada grupo tem suas normas reguladoras próprias e não raro acontece que as normas dos diferentes grupos se mostram antagônicas, questionando umas às outras.

2. Os "papéis específicos" da mulher e a moral matrimonial em questão.

Nos séculos 19 e 20, dois acontecimentos, em especial, colocaram em questão o controle social da Igreja no que diz respeito à mulher: O movimento de emancipação da mulher que começou na segunda metade do século passado e, 100 anos depois, os progressos da medicina que colocaram ao alcance de todos a possibilidade do planejamento familiar.

Parece sintomático o fato de que o movimento de emancipação da mulher não tenha surgido na Igreja Católica, nem na Europa: Nasceu no contexto da luta em favor da liberdade e dos direitos humanos para **todos** os oprimidos nos Estados Unidos de onde se expandiu para os países da Europa do Norte, especialmente de religião protestante. Sem poder acompanhar aqui a história fascinante deste movimento, vamos só tocar ligeiramente os efeitos que teve sobre os "papéis" tradicionalmente atribuídos à mulher e a reação da própria Igreja.

As conseqüências mais comuns e concretas do movimento feminista foram o acesso da mulher à formação profissional, em primeiro lugar à formação acadêmica que abriu a ela um domínio até então exclusivamente masculino, e o acesso às respectivas profissões.

Quanto à reação da Igreja, chama a atenção uma certa "esquizofrenia": De um lado, ela concordou com os novos rumos. "O que a nossa época exige, é vontade de Deus", disse o Cardeal Faulhaber de Munique, nos anos 20. E o Papa João XXIII enquadrou "o ingresso da mulher na vida pública" entre os três fenômenos característicos da nossa época: "Torna-se a mulher cada vez mais cônica da própria dignidade humana, não sofre mais ser tratada como um objeto ou um instrumento, reivindica direitos e deveres consentâneos com sua dignidade de pessoa, tanto na vida familiar como na vida social."¹⁴

Congregações religiosas femininas fundaram, no começo do mesmo século, colégios para meninas e academias e faculdades onde se formavam professoras, principalmente do 1º e 2º grau. Como instituições para a formação humana e religiosa, fundaram-se a "Juventude Estudantil Católica" (JEC) e organizações semelhantes. As moças operárias organizaram-se juntos com os rapazes na "Juventude Operária Católica" (JOC), movimento de abrangência mundial que foi fundado pelo belga Pierre Cardijn. Para as mulheres, foi fundada uma organização especial, paralela ao Movimento Operário Católico.

Em contraposição a todo esse apoio que a Igreja dá à moça e à mulher estudante e operária, ela insiste, de outro lado, nos papéis tradicionais da mulher que descrevemos acima, defendendo, como antes, a dedicação exclusiva da mãe e esposa ao marido e à família. Lembro ain-

da muito bem uma carta da Conferência dos Bispos da Alemanha sobre a família que se lia, durante muitos anos, uma vez por ano em todas as paróquias do país. Nesta carta, se condenava severamente a mãe que “foge de casa” para exercer uma profissão “fora”. A mulher parece encontrar a sua realização integral apenas como mãe e esposa. O papel decisivo numa profissão para a sua realização, a possível importância desta profissão, também, na convivência e no intercâmbio com o marido, finalmente a possibilidade de questionar e talvez modificar a auto-compreensão e os “papéis” do homem como marido e pai e o conceito da família como tal essas idéias não apareceram no horizonte da doutrina oficial. E tem-se a impressão de que o modelo de família, oficialmente apresentada pela Igreja, continua até hoje aquele que se baseia nos “papéis” tradicionais da mulher.

As mudanças que se realizaram não obstante isso, também no meio católico, realizaram-se contra essa visão oficial vigente, muitas vezes apoiadas por movimentos, grupos e teólogos mais abertos e mais orientados pelas reais necessidades da pessoa e pelos “sinais dos tempos” — e, talvez, também pela própria mensagem cristã — do que a hierarquia. O caso dos contraceptivos constitui um exemplo ainda mais nítido, de como, em certos casos, o controle social formal até então vigente e ainda defendido “de cima” pode ser substituído por um controle informal que surge da “base”.

A descoberta dos contraceptivos, acontecimento revolucionário de tamanho global, pareceu, na verdade, abalar os fundamentos da moral sexual e conjugal da Igreja. Intensifica-se por meio deles, ao mesmo tempo, a questão que tocamos na primeira parte deste capítulo: A mulher que é capaz de planejar, de forma corresponsável com seu marido, a família, torna-se também mais livre nas suas demais atividades e na maneira de realizar-se a si mesma e a sua vida pessoal e conjugal.

A reação da Igreja oficial é suficientemente conhecida: Basta lembrar a encíclica de Paulo VI “*Humanae Vitae*”, de 1968, que até hoje representa a posição oficial da Igreja.

A discussão desta encíclica, porém, em todos os níveis da Igreja e a vivência prática dos católicos parece desvendar um fato até então não vivido na Igreja, pelo menos não com tanta evidência e de tamanha significação: Não obstante a tentativa da alta hierarquia de sustentar uma forma de controle social, até formal, baseada em fundamentos antropológico-filosóficos tradicionais e muito questionados, nasceram, na “base”, outras normas reguladoras: resultando da colaboração, do intercâmbio e da concordância de cientistas, médicos, teólogos e, “last nor least”, da vida e da experiência prática matrimonial de inumeráveis cristãos que se sentiam responsáveis perante suas famílias

e perante si mesmas, ao mesmo tempo que obedientes à vontade do Criador e à mensagem de Jesus Cristo.

3. A mulher questiona a própria estrutura da Igreja.

No contexto da sua emancipação e do seu ingresso na vida pública nos vários setores da cultura, da política, da técnica, das ciências, a mulher começou questionando também a própria estrutura eclesial masculina.

A rigidez da Igreja, neste ponto porém, parece quase inabalável por causa da concentração de todo o poder nas mãos da hierarquia masculina celibatária. Independente da atitude da hierarquia, porém, a mulher tem de saber claramente ao que, finalmente, ela visa: Será o objetivo de conquistar um lugar na Igreja dos varões? Ou será que o empenho dela deve visar a uma Igreja que seja um lugar de homens e mulheres? No fim do primeiro capítulo, eu já dei a minha opinião. Neste lugar, só queria acrescentar mais outra justificativa da mesma, embora o seu caráter teológico ultrapasse os limites deste trabalho.

Sem dúvida, existem "brechas" pelas quais as mulheres já conseguiram "entrar" para assumirem certas funções, serviços e papéis na Igreja: desempenham papéis ativos na liturgia, são membros de Equipes de Pastoral, dirigem paróquias, dinamizam serviços sociais, dirigem Casas de Retiros... Mas o fato é que, na maioria dos casos, se trata de precedentes de exceção, sob pressão da penúria de sacerdotes. Dada a estrutura eclesial vigente, marcadamente clerical, são concessões excepcionais e condencientes. Claro que isso não exclui uma certa estima pessoal de alguns colegas clérigos pela colaboradora feminina.

Não obstante, a solução das "brechas" continua sendo uma solução paliativa. Em última análise — e agora vem um argumento teológico — parece estar em questão o que se chama de "estrutura encarnatória" da Igreja e o testemunho da Encarnação nos seus membros e nas suas normas reguladoras, inclusive sua organização dos ministérios. Vale lembrar, neste contexto, a revelação fundamental e essencial de que "o Verbo se fez CARNE" (Jo, 1,14). Às vezes, os pronunciamentos oficiais sugerem a suspeita de que na teologia oficial, principalmente se se trata da teologia dos ministérios, "fazer-se CARNE" significa "fazer-se varão". Parece que as estruturas tradicionais masculinas e clericais da Igreja dificultam demasiadamente, para não dizer: impossibilitam, o testemunho da Encarnação.

Parece-me, por isso, que existe somente uma opção viável: a da busca dum novo modelo de Igreja a qual seja um lugar de homens e mulheres.

CONCLUSÃO

Diante da situação atual da mulher na Igreja, o medo de que a Igreja, depois de “ter perdido” no passado grande parte dos intelectuais e dos operários, poderia “perder” hoje as mulheres infelizmente parece fundado. Para quem estuda o problema e, ainda mais, para quem o experimenta na sua própria existência como mulher, parece indubitável que a abolição da discriminação, ou aberta ou disfarçada, da mulher, pelo controle social formal e informal, não se faz por medidas esporádicas, nem “unilaterais”. A verdadeira libertação só se realiza “em comunhão”, como concluímos no fim do primeiro capítulo. A verdadeira libertação exige e pressupõe uma Igreja que seja um lugar de varões e mulheres, no pleno sentido da palavra. Isso, porém, parece “utópico”. Contudo, ao meu ver, uma “utopia concreta” e não somente um “wishful thinking” abstrato, para valer-me duma distinção feita pelo grande defensor e ilustre mestre do utópico da nossa atualidade, Ernst Bloch¹⁵.

Três fenômenos na Igreja atual constituem, ao nosso ver, indicadores — o discurso teológico fala em “sinais dos tempos” — de uma “tendência” que poderia legitimar a nossa “utopia” como “concreta”:

- A assim chamada “teologia feminista”, em ascensão;
- numerosos movimentos de base em diversos países, principalmente no Terceiro Mundo;
- o número crescente dos padres que se casam.

“**Teologia feminista**” não significa o simples fato de que existem mulheres que se formam em teologia e, depois, a ensinam. A teologia até hoje, era o domínio do varão, que sublimou a sua virilidade na sua imagem de Deus e fez com que Deus confirmasse, normatizasse, legitimasse e sacralizasse a sua virilidade a relação varão — mulher. Na Bíblia, toda a história entre Deus e o seu povo reflete esta visão. Transferiu-se a hierarquia inteira da sociedade na hierarquia religiosa: O homem como o primeiro, depois a mulher e mãe dos filhos, os filhos, os escravos, o gado — todos constituindo propriedade do homem. Outro exemplo significativo é a imagem do “noivo” e da “noiva” para a relação entre Deus e seu povo, na qual a “noiva” ou “mulher” se apresenta como desobediente, infiel, e mesmo como prostituta que trai a aliança e se relaciona com outros deuses.

Embora uma exegese nova e reformulada, no nosso século, tenha aberto caminhos para uma interpretação mais equilibrada, o mal já se infiltrou profundamente: Poderíamos afirmar que começa, de certa forma, com Paulo, no Novo Testamento e continua nos Padres da Igreja e nos teólogos e filósofos até o nosso século. A interpretação e a concretização historicamente condicionada do cristianismo fez com que se

esquecesse a mensagem libertadora de Jesus expressa nos Evangelhos e lapidadamente formulada na carta de Paulo aos Gálatas:

“Não há judeu nem grego,
nem escravo nem livre,
nem homem nem mulher,
pois vós sois um em Cristo Jesus.” (3,28)

Enquanto numa Igreja com uma estrutura e teologia masculinas, o papel da mulher se esgota em viver piedosamente, freqüentar o culto e observar a moral que os homens prescreviam, a teologia feminista caracteriza-se, essencialmente, pelo fato de que a **mulher mesma** se torna o **sujeito** que faz teologia, admitindo as suas próprias experiências religiosas, expressando-as e confiando nelas.

Neste sentido, a teologia feminista assemelha-se a outras teologias da libertação, p.e., a “Black Theology” que se originou nos EUA e a “Teologia da Libertação” na América Latina. Os oprimidos tem que desenvolver a sua auto-consciência e uma consciência do seu próprio valor e tornar-se autônomos para sentirem, pensarem e falarem eles mesmos.

“Teologia feminista”, porém, não constitui um suplemento à teologia existente ou uma “outra” teologia, mas ela tem que libertar a teologia prevalentemente masculina da sua parcialidade. Pois o pior defeito da cultura, da religião e da política não está em somente consistirem pela metade, mas que acreditem que essa metade é suficiente ao que até mesmo tomem essa metade pelo todo. A teologia feminista não é uma teologia “feminina”, mas quer contribuir para uma nova concepção da teologia, da qual, num tempo dado, irão participar mulheres e homens.

Destarte, a teologia feminista se caracteriza pelo traço que já destacamos como característica de cada libertação verdadeira: o seu caráter comunitário, que “os homens se libertam em comunhão” (Paulo Freire). É nesta linha, que também os dois outros fenômenos mencionados se encontram.

Parece uma característica de todos os **movimentos de base** não conhecerem discriminação, nem racial, nem social, nem de sexo. “Ocupe o ministério da presidência, na nossa comunidade, quem mais profundamente se preocupa com ela; isso pode ser um homem ou uma mulher”, disse uma mulher que pertence a uma “Comunidade Integrada” na Alemanha. As demais funções na comunidade são distribuídas, pela própria comunidade, aos membros mais aptos. A mesma regra fundamental encontra-se na maioria das demais comunidades.

Nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) da América Latina, acrescenta-se como elemento muito importante o objetivo políti-

co-social. A "libertação" no sentido político-social faz parte integrante da sua vida como comunidades eclesiais. Isso, porém, pressupõe uma prática libertadora nas próprias comunidades. Para lutar pela libertação da opressão e da injustiça que se sofre "de fora", deve-se abolir a opressão no próprio meio. Destarte, as CEBs constituem um potencial de libertação "involuntário", "desinteressado" na Igreja, visando elas não a uma reforma da Igreja mesma, mas a uma sociedade mais justa.

O fato de que elas despertam a atenção e a esperança de cristãos, às vezes não somente católicos, de outras comunidades cristãs e de teólogos de todos os países, principalmente da Europa, significa que neles brota um novo modelo de Igreja que poderia tornar-se exemplar para uma Igreja que toma a sério a "libertação".

Um terceiro fenômeno de caráter indicativo são, ao meu ver, os **padres que se casam**. Como se lê no "Documento Conclusivo do V Encontro Nacional do Movimento dos Padres Casados", eles mesmos não se entendem como "desertores", mas como "precursores"... "em favor de uma Igreja mais comunitária e menos institucional." Neste contexto, o fato de serem casados é muito importante. "O padre casado, ao lado de sua mulher e de seus filhos, enfrenta uma realidade nova de convivência humana", continua o documento. "Renuncia a seu antigo 'status' e privilégios, e se enriquece pela presença da mulher, pela luta no trabalho e pela inserção em outro ambiente social... A mulher do padre casado se apresenta como agente de mudanças porque juntamente com ele terá oportunidade de revelar seus carismas e de ser reconhecida como libertada de discriminações que marginalizam a mulher no seio da sociedade e da Igreja."¹⁶ Na verdade, uma formulação muito expressiva da nossa "utopia".

A Igreja oficial, até agora, não reconhece nenhum dos fenômenos apresentados, embora um número respeitável de membros da hierarquia se mostrem muito abertos e, no que depende da sua competência, os deixam crescer em liberdade e os apoiam.

Talvez, é difícil ou mesmo impossível crer na possibilidade de que os representantes da instituição renunciem a seu poder e dêem lugar a uma Igreja "menos institucional": isto haverá de contrariar a "lei" segundo qual cada instituição visa a se conservar. Mas creio no poder libertador e vencedor da liberdade e da verdade vividas.

BIBLIOGRAFIA

BLOCH, Ernst. *Abschied von der Utopie?* Vorträge, Hg. Hanna Gekle. edition suhrkamp 1046, Neue Folge Bd. 46, Frankfurt, 1980.

- BOFF, Leonardo, **O rosto materno de Deus**. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. Vozes, Petrópolis, 1979.
- DUSSEL, Enrique D., **Filosofia da Libertação**. Ed. Loyola, São Paulo, Ed. Unimep, Piracicaba-SP, sem ano.
- MÖRSDORF, J. **Die Frau, theologisch**. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4, Freiburg i.B. 1960, col. 297 – 299.
- MOLTMANN-WENDEL, Elisabeth (Hg.), **Frauenbefreiung**. Biblische und theologische Argumente. 2. veränderte Aufl. von "Menschenrechte für die Frau", München 1978.
- JOÃO XXIII, PAPA, **Pacem in Terris**, Encíclica, 1963.
- OTTO, Rudolf, **Das Heilige**. 30. Aufl. München, sem ano. 1. Aufl. Breslau, 1917.
- PAULO VI, PAPA, **Humanae Vitae**. Encíclica, 1968.
- PFÜRTNER, Stephan H., **Kirche und Sexualität**. Rowohlt, Hamburg, 1972.
- SOUTO, Claudio e Solange, **Sociologia do Direito**. São Paulo, 1981.

REVISTAS

- CONCILIUM** 104 – 1975, 4. Vários autores, Comunidades de Base.
- CONCILIUM** 163 – 1981, 3. Vários autores, Deus Pai ?
- CONCILIUM** 111 – 1976, 1. Vários autores, A mulher na Igreja.
- CONCILIUM** 154 – 1980, 4. Vários autores, A mulher numa estrutura eclesial masculina.

NOTAS:

- (1) J. Ch. Hampe, (Hg.), Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput. 3 Bde, München, 1967, Bd. 3, pág. 251. Citado segundo S. H. Pfürtnner, Kirche und Sexualität, Rowohlt, Hamburg, 1972, pág. 76.
- (2) Citado segundo Maria Agudelo, O compromisso da Igreja na emancipação da mulher. In: Concilium 154, 1980/4, p. 125.
- (3) Agudelo, op. cit., pp. 125s.
- (4) Serviço de Documentação (SEDOC), Vozes, Petrópolis, vol. 5, 1972-1973, fasc. 58, col. 1036.
- (5) J. Mörsdorf, Die Frau, theologisch. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Ed. 4, col. 297-299. Freiburg i.Br. 1960.
- (6) Cf. a posição de Margret Mead que, em conseqüência de suas pesquisas detalhadas, chegou a uma conclusão muito cautelosa. Segundo ela, além da gravidez e do parto, quase não se pode confirmar nenhuma determinação "natural" da mulher em relação à criança e à família. Essas determinações, pelo contrário, devem ser vistas como papéis desenvolvidos pela sociedade, embora as suas raízes se encontrem em épocas arcaicas. — Cf. (em alemão) M. Mead, Mann und Weib. Das

Verhältnis der Geschlechter in einer sich wandelnden Welt. Hamburg 1958. — Idem, Geschlecht und Temperament in primitiven Gesellschaften. Hamburg 1959.

(7) Rudolf Otto, Das Heilige. 30. Aufl., München, sem ano. 1. Aufl. Trewendt und Granier, Breslau, 1917.

(8) Cf. Lev. 12, 1,2; 15, 20,18.

(9) Pio XII, "Sacra Virginitas". Encíclica do dia 25 de março de 1954. Acta Apostólicae Sedis 46, 1954, pp. 161-191. O trecho citado é a tradução da versão alemão, citado por Pfürtner, op. cit., p. 88.

(10) Ambrósio de Milão, De officiis ministrorum I 50.

(11) Conc. Vat. II, Decreto sobre a Formação dos Sacerdotes, nº 10.

(12) Paulo VI, Sacerdotalis Caelibatus, nº 20.

(13) Carta aos Sacerdotes. In: Revista Eclesiástica Brasileira (REB) 39 (1979), fasc. 154, p. 301.

(14) João XXIII, "Pacem in Terris", nº 41.

(15) Cf. Ernst Bloch, Abschied von der Utopie? Vorträge. Hg. Hanna Gekle, Suhrkamp. Frankfurt a. Main, 1980, p. 110.

(16) Documento Conclusivo do V Encontro Nacional do Movimento dos Padres Casados. Fortaleza (Ceará), 12 — 15 de fevereiro de 1983. Texto mimeografado.