

VIEJOS TEMAS,
Nuevas miradas



Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir

VIEJOS TEMAS,
Nuevas miradas



Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir

Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir

Selección y Edición de textos:

Janneth Lozano B. y Raquel González Henao, de CDD Colombia.

Coordinación de la Publicación:

Coca Trillini y Silvana Stegelmann, de CDD Buenos Aires

Publicación con autorización de las autoras.

Diseño:

Estudio Maceratesi-Lepera

Impresión: Sol Print - Argentina

La presente publicación es posible gracias al apoyo de la Fundación FORD e HIVOS.

Sumario

Presentación	5
1- EL ABORTO EN LA IGLESIA CATOLICA: Entre la infalibilidad y el probabilismo	7
2- ALGUNAS REFLEXIONES Desde el evangelio sobre el aborto.....	17
3- LA DESPENALIZACIÓN DEL ABORTO: un asunto de justicia social	27
4- CRISTIANISMO E HOMOSSEXUALIDADE	31
5- A VIDA DAS MULHERES E OS PADRÕES de autoridade vigentes nas religiões hoje	39
6- ESTADOS LAICOS: una demanda de las mujeres	51
7- A PROPÓSITO DE LOS FUNDAMENTALISMOS	59
8- VIOLÊNCIA CLERICAL CONTRA MULHERES	65
Carta de Principios	91
Grupos y Puntos de Distribución de CDD	93

Presentación

A pesar de las importantes conquistas de los movimientos sociales en nuestros tiempos, en América Latina los derechos humanos de las mujeres y, en particular los derechos sexuales y los derechos reproductivos, siguen siendo una utopía para los tantos y tantas católicas que nos hemos atrevido a cuestionar la rigidez de las normas morales y a soñar con una vivencia plena, gozosa, saludable, libre y responsable de la sexualidad y la maternidad, para las miles de mujeres que deben recurrir a la interrupción de un embarazo, para las cientos de personas que optaron por desafiar los parámetros de la heterosexualidad; también son una utopía para las mujeres, los niños y las niñas que sufren violencia física y sexual, la cual obstaculiza el ejercicio de los derechos humanos y la libertad.

Las Católicas por el Derecho a Decidir somos conscientes de esta situación y, si bien reconocemos el papel comprometido que ha asumido buena parte de la Iglesia Católica en sus enseñanzas sobre la paz, el amor al prójimo, la humildad, la opción por los pobres, entre otros, consideramos necesario cuestionar la rigidez de sus postulados sobre la sexualidad porque sabemos que existe otra cara, es la propuesta de mujeres católicas que creemos en una fe libertaria como forma de abrir puertas a la vida plena, libre de violencias y ataduras que limitan nuestra realización personal y colectiva.

La publicación que hoy presentamos a ustedes es el resultado de un trabajo que la Red de Católicas por el Derecho a Decidir (CDD) en América Latina ha realizado para brindar argumentos que desde su perspectiva ayuden al logro de la completa vigencia de los derechos humanos y en particular de los derechos sexuales y derechos reproductivos de todas las personas en las sociedades y dentro de las iglesias. Hemos considerado oportuno realizar este cuaderno para ofrecer una serie de artículos producidos por las mismas mujeres de la Red, donde se exponen algunas de las ideas más importantes sobre los temas que nos convocan y los debates a los que nos enfrentamos en nuestro quehacer político¹. Nuestra intención es aportar tanto a la Red como a las amigas, amigos, cómplices, aliados y aliadas latinoamericanas, quienes podrán conocer más de nuestra propuesta y fortalecer los discursos que desde el feminismo trascurren en las prácticas de defensa de los derechos humanos de las mujeres.

¹Algunos artículos de esta publicación están escritos en portugués debido a que fueron elaborados por el equipo de CDD Brasil.

Son ocho artículos, donde se abordan temas como el aborto, la diversidad sexual, los fundamentalismos, el Estado laico y la violencia contra las mujeres. En cada uno de ellos aparecen posturas que desde el evangelio, la doctrina de la iglesia católica y el feminismo nutren y reafirman la convicción de que las mujeres somos sujetos de derechos y sujetos morales capaces de tomar decisiones éticas en asuntos relacionados con la sexualidad y la reproducción humana. Exponer estos argumentos es una oportunidad y un llamado a que continuemos luchando por construir sociedades regidas bajo principios de justicia social, donde se realicen plenamente los derechos humanos, se promuevan relaciones solidarias y existan Estados laicos que garanticen nuestro legítimo derecho a decidir.

Instancia de Coordinación
Red CDD AL

I

EL ABORTO EN LA IGLESIA CATOLICA:

Entre la infalibilidad y el probabilismo¹

por MARÍA CONSUELO MEJÍA PIÑEROS²

Hablar de este tema después de álgidos debates en los que la sociedad mexicana se ha manifestado de múltiples maneras entraña algunas dificultades: podría pensarse que todo está dicho. Y sin embargo, el debate apenas empieza, pues en la discusión del aborto se cruzan consideraciones de diversa índole que deben tratarse con profundidad: éticas, morales, legales, religiosas, de salud y sobre todo de derechos. Porque el aborto, es desde mi punto de vista la punta del iceberg de la opresión y la desigualdad en la que hemos vivido las mujeres por 20 siglos. Opresión sacralizada por el mensaje misógino de la jerarquía conservadora de la Iglesia Católica.

Antes de entrar en materia, quiero destacar el hecho de que la gran mayoría de las encuestas y sondeos de opinión nos revela una sociedad cada vez más secular, tolerante y respetuosa de los derechos de las mujeres. Aún a costa de su salvación. Vivimos la paradoja de una sociedad en franco proceso democratizador que reclama sus derechos, sujeta a las amenazas y a la descalificación de la jerarquía conservadora

¹ Este artículo fue presentado en el contexto de un álgido debate acerca del aborto, el cual se dio en la ciudad de México en el 2000 a raíz de la ampliación de las causales para el aborto legal.

² Antropóloga con maestría en Estudios Latinoamericanos, investigadora del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México y Directora de Católicas por el Derecho a Decidir-México.

de la Iglesia Católica y de sus voceros. Una Iglesia que promulga el amor, la justicia, la igualdad y la misericordia como valores esenciales, pero cuyos representantes han desdibujado dramáticamente dichos valores.

Y es precisamente el tema en el que me quiero centrar, pues estas posiciones de la jerarquía me tocan doblemente: como mujer católica y como ciudadana feminista. Hablo pues, desde mi experiencia como activista por la defensa de los derechos de las mujeres, específicamente los sexuales y reproductivos, y defiendiendo una perspectiva ética católica y feminista. Mi postura se inscribe en un vasto movimiento de ideas surgido en el interior de la Iglesia católica desde el Concilio Vaticano Segundo, que deliberó entre 1963 y 1965 y que produjo cambios radicales en la estructura interna de la Iglesia y convocó a católicas y católicos a intervenir más activamente en sus orientaciones y designios. Mi posición, es por lo tanto, una posición católica.

Lo primero que habría que señalar es que dicha institución no está compuesta solamente por los obispos, los cardenales y el Papa. Iglesia somos todas y todos los bautizados, el pueblo de Dios: laicas y laicos, sacerdotes y religiosas, teólogas y teólogos comprometidos con la justicia y con los derechos de las mujeres. Sobre todo mujeres y hombres que no hemos podido hacer compatibles nuestras vivencias cotidianas con las enseñanzas de la Iglesia, particularmente las relacionadas con nuestra vida sexual y nuestra capacidad reproductiva; que no queremos tampoco dejar la fe, pues es algo muy importante para nuestras vidas, pero que vivimos interiormente ambigüedades, dualidades, culpas y temores derivadas de la distancia cada vez mayor entre los dilemas éticos que enfrentamos y las guías morales que nos proporciona nuestra Iglesia.

La ética de la reproducción y la sexualidad, y la posición de las mujeres en la Iglesia Católica han sido las principales piedras de escándalo en la era post-Vaticano II. En ese Concilio se dieron, hace ya treinta años, pasos que hacían prever la modernización de la Iglesia: la justicia social y los pobres, la teología de la liberación y el ecumenismo dominaron las conciencias de sacerdotes y fieles, sobre todo en los países en vías de desarrollo. De haberse seguido esa tendencia, en lugar de una monarquía arcaica y distante tendríamos acaso una república liberal donde mujeres y hombres se considerarían iguales. Pero las cosas siguieron un derrotero distinto.

En más de dos décadas de existencia, el pontificado de Juan Pablo II retronó contra la anticoncepción, el uso de condones incluso para prevenir la transmisión del VIH/sida, la educación sexual y la despenalización del aborto, temas que han primado hasta la obsesión en la jerarquía de la iglesia como nunca antes en su historia. Con la *caída del comunismo* el Vaticano pierde el punto de apoyo político sobre el cual hacía girar el mundo católico y se rompe también su alianza con el gobierno de los Estados Unidos, como él, paladín del anticomunismo. El pretexto se esfuma,

y se hace necesario un nuevo *demonio*, a saber, el mundo moderno, la elemental modernidad de las libertades civiles y los derechos humanos individuales. La feligresía Católica ha de lanzarse a la cruzada contra la emancipación de las mujeres y la sexualidad placentera y sin riesgos, desligada de la reproducción, buena en sí misma y vehículo fundamental de amor y unión entre las personas. En la medida en que nos adentramos en el nuevo milenio, las disidencias aumentan, tanto como el furor eclesiástico por restaurar un orden atávico que cada vez convence menos.

Tema central de esta cruzada, casi obsesión para el papado, es el aborto. En la encíclica Evangelio de la Vida, el Papa Juan Pablo II elevó a rango de Magisterio Eclesial la posición sostenida por la jerarquía desde finales del siglo XIX, con lo que le confirió un peso teológico superior. En palabras del actual Papa: *“En comunión con todos los obispos, declaro que el aborto directo, es decir, querido como fin o como medio, es siempre un desorden moral grave, en cuanto eliminación deliberada de un ser humano inocente”*. Incluso en el caso de que el embarazo sea producto de una violación, la Iglesia institucional sanciona actualmente con pena de excomunión éste a su entender *delito contra la vida humana*.

Además, esta Iglesia prohíbe explícitamente el uso de métodos anticonceptivos, con excepción del ritmo o de la abstinencia periódica, y restringe la educación sexual al ámbito familiar. En la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer celebrada en Beijing en 1995, la delegación del Vaticano incluyó en sus reservas a la Plataforma de Acción la siguiente declaración: *“La Santa Sede de ninguna manera apoya la anticoncepción o el uso de condones, ni como método de planificación familiar, ni en los programas de prevención del VIH/SIDA”*. Duele confirmar, una vez más, la paradójica posición de una Iglesia que habla de misericordia y compasión, y que a la vez permanece ciega ante la tragedia de miles de mujeres que mueren por abortos mal practicados y sorda ante la expansión de una enfermedad letal como el sida.

Pero duele aún más, saber que la Iglesia oficial de nuestros días desconoce la riqueza y variedad de posiciones que ha habido en teología moral en la historia del catolicismo. En algunos aspectos vitales, la Iglesia institucional y el pueblo de Dios hablamos el mismo idioma: este es el caso de la justicia social y de los derechos humanos. Pero hay otros en los que los desencuentros son cada vez más profundos. La pretensión de hacerle creer al mundo que la Iglesia Católica es un ente homogéneo, esconde la diversidad de posiciones que existen en su interior sobre múltiples temas, especialmente sobre sexualidad, reproducción y aborto; posiciones alternativas que rescatan otros parámetros, que proporcionan otras guías y normas para el comportamiento de sus fieles.

Las enseñanzas del Magisterio Eclesial en temas morales, aunque serias, no son infalibles. Las distintas tendencias demográficas, las rivalidades religiosas, las

diferentes personalidades de teólogas y teólogos, las interpretaciones equivocadas sobre el papel de las mujeres y sobre los avances científicos han llevado a la jerarquía a variar con el tiempo las concepciones y las normas en cuanto a la sexualidad, el matrimonio, la anticoncepción y el aborto. Siempre han existido diferentes creencias y siempre han sido factores humanos los que determinaron cuál de ellas acabaría por prevalecer.

La condena a las relaciones sexuales ha estado permanentemente detrás de las enseñanzas de la Iglesia en materia de anticoncepción y aborto. La investigación demuestra que en los primeros siglos de la cristiandad (hasta 600 D.C.) la condena al aborto partía del hecho de que practicarlo ocultaba la evidencia de fornicación y adulterio³, o en todo caso demostraba la intención de separar la genitalidad de la procreación. Existen múltiples registros de las condenas al aborto emitidas por los clérigos que no creían que el feto es una vida humana, sino que pensaban que la misión de la mujer en la creación es la reproducción, por lo que condenaron a cualquier mujer que recurriera al aborto como culpable de elegir pecaminosamente el sexo para el placer, en vez de para la procreación.⁴ Otras condenas fueron motivadas mucho más por la ira hacia las mujeres al intentar ejercer el control de su fertilidad, poniendo en peligro sus vidas (todos los procedimientos disponibles de aborto hasta la era moderna fueron vitalmente peligrosos), que por la necesidad de proteger la santidad de la vida fetal temprana. Podemos afirmar, que la oposición de la Iglesia al aborto no está basada en su ética del hecho de matar sino más bien en su ética de la sexualidad y las mujeres. Esta ética se caracteriza por su hostilidad histórica y contemporánea, por su rechazo a las mujeres, al cuerpo, a la sexualidad y al placer.

Santo Tomás de Aquino (1127-1174), por su parte, creía en la *hominización tardía* --el ingreso del alma al cuerpo con retraso-- del producto de la concepción y decía que “el aborto en las primeras etapas no es homicidio pues ésta [la hominización] ocurre 40 días después de la concepción en varones, y 80 días después en mujeres”. San Agustín (354-430) por su parte, estaba seguro de que dicho fenómeno no se presentaba sino hasta un tiempo después de la concepción y sostenía en consecuencia: “Según la ley, el acto del aborto no se considera homicidio, porque aún no se puede decir que haya un alma viva en un cuerpo que carece de sensación ya que todavía no se ha formado la carne y no está dotada de sentidos.” Uno de los principales argumentos de esta teoría era que la santidad del alma, la forma

³ Tertuliano, *De virginibus relictis*, 14 (PL2.958); Clemente de Alejandría, *Refutation of Heresies*, 9.122; San Agustín, *De Nuptiis et concupiscencia*, *ibid.* Citados por Jane Hurst 1993 (1992), *La historia de las Ideas del Aborto en la Iglesia Católica: lo que no fue contado*, Católicas por el Derecho a Decidir, Montevideo. p13.

⁴ En Harrison, Beverly W. *Our Right to Choose: Toward a New Ethic of Abortion*, Beacon, Boston, 1983, hay una interesante discusión al respecto.

sustancial, solamente puede estar presente en un cuerpo capaz de recibirla, un cuerpo que se ha desarrollado más allá de los niveles iniciales del embarazo; la mayoría de los teólogos de esa época compartían estas opiniones.⁵

Otros teólogos y obispos pensaban que el ingreso del alma al cuerpo no tenía lugar sino hasta el pataleo, es decir, al inicio del movimiento fetal cerca del final del cuarto mes. Este era un método de sabiduría popular al que muchas mujeres recurrían para asegurarse de que estaban embarazadas, en una época en la cual debido a los bajos niveles de salud, la irregularidad menstrual era común. Algunos de estos teólogos asumían que el feto adquiría gradualmente el alma y la hominización en algún momento entre la concepción y el pataleo.

Pero también hubo quienes defendieron la teoría de la *hominización inmediata* del producto de la concepción, teoría que se convirtió en posición oficial de la Iglesia desde 1869 cuando Pio IX publicó el *Apostolica Sedis*; esta declaración es el primer apoyo explícito de la Iglesia a esta teoría, pues castiga el aborto en cualquier momento del embarazo con pena de excomunión al considerarlo un homicidio y es la posición que sostiene la jerarquía de la Iglesia hasta la actualidad. La idea de que el aborto esconde el pecado sexual es remplazada hasta entonces, por el problema de la hominización inmediata del producto de la concepción.

El mayor problema con esta enseñanza reside en que entra en conflicto con hechos biológicos reconocidos universalmente: la Iglesia institucional afirma que existe una persona humana completa y única desde el momento de la concepción. Sin embargo, la genética y la biología modernas nos dicen que determinado porcentaje de esas "personas completas" alcanza la edad gestacional de hasta diez días y luego se divide para crear gemelos idénticos. Entonces, ¿estamos hablando de medias personas?

Más recientemente, en la "Declaración sobre el Aborto" promulgada en 1974 por la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe --el Oficio de la Inquisición--, la jerarquía admite que no sabe exactamente cuándo un embrión se convierte en ser humano, ya que "ni la ciencia ni la medicina han podido determinar este hecho". Esta es, dice el documento, una cuestión teológica sobre la cual no hay acuerdo en la Iglesia: los teólogos no saben cuando se convierte el feto en persona.

Además de la discusión sobre el momento de la hominización, en el tema del aborto la Iglesia institucional se ha debatido históricamente entre otras dos oposiciones:

⁵ Jane Hurst 1993 (1992), La historia de las Ideas del Aborto en la Iglesia Católica: lo que no fue contado. Católicas por el Derecho a Decidir, Montevideo, p 18.

la infalibilidad y el probabilismo. Lo malo de las oposiciones es que a veces nos impiden entender los detalles, las diferencias sutiles. Pero quiero poner frente a frente la admisión del hecho de no estar en posesión de la verdad absoluta en el mismo campo de creencias, con la idea de infalibilidad papal que se generó antes del Concilio Vaticano II y se sostuvo después de éste. Es la oposición entre la apertura y la cerrazón en materia de creencias, si bien el asunto es más complejo y delicado.

El concepto de *infalibilidad papal* se generó durante el reinado de Pío IX, durante la séptima década del siglo XIX. Se trata de una declaración relacionada con las materias de fe y de moral que se expone de manera solemne, protocolaria, y se dirige a toda la Iglesia *ex cathedra*, es decir, con el peso absoluto de la autoridad papal. La declaración *ex cathedra* del Papa es el establecimiento de una verdad absoluta en las cuestiones que afectan ese ámbito que aquí nos convoca, el de la conciencia y la libertad de conciencia, dentro del particular terreno católico.

Hay de verdades a verdades: un conjunto de ellas constituye el *credo*, que la tradición y la enseñanza acumulada por siglos, y no declaraciones de un Papa en particular, han hecho infalibles. Quien no cree en un único Dios verdadero puede muy bien escoger otra iglesia donde coexistan varios dioses, pero no seguir en la católica; quien no crea en el bautismo como medio de adquirir la gracia divina, bien puede también buscarse otra iglesia sin bautismo. Pero hay otras creencias que afectan la moral, es decir, las normas de conducta de las personas entre sí, y entre ellas mismas y su conciencia, que no pertenecen al *credo*; son comportamientos como los que tienen que ver con la sexualidad, la reproducción y el aborto. A este rango de creencias aspira, sin embargo, la infalibilidad papal, y muchos papas, incluyendo a Juan Pablo II, se han sentido tentados a utilizar ese poder declarativo en aspectos que, a su juicio, deberían señalar las fronteras entre quienes pertenecen a la Iglesia Católica y quienes están fuera de ella.

Lo peor de todo es que la infalibilidad, como las leyes y decretos civiles, una vez que trasciende las esferas administrativas donde se genera, se presta a la interpretación y a la propaganda de quienes sostienen posiciones más hacia la "derecha" o más hacia la "izquierda" de una geometría política de la corporación religiosa. Uno de los peores usos de la idea de infalibilidad es pretender que la condena al aborto haya sido una declaración infalible desde el siglo pasado, muy a pesar de que el Código de Ley Canónica de 1917 castigue con la excomunión a la mujer que cometa un aborto y a quien le ayude. Sólo la propaganda ha hecho creer que esa prohibición y las enseñanzas contra el aborto son una declaración de infalibilidad papal; la misma propaganda ha hecho creer que la excomunión se aplica sin atenuantes y de manera automática. En el Código de Derecho Canónico revisado por el Concilio Vaticano II, se establecen atenuantes que exculpan de la pena de excomunión a la gran mayoría de las mujeres que abortan (cánones 1321, 1323 y 1324): *cuando no*

*le es gravemente imputable por dolo o culpa; si aún no había cumplido 16 años; si ignoraba sin culpa que estaba infringiendo una ley o precepto; si obró por violencia; o, si actuó por miedo grave, aunque lo fuera sólo relativamente, o por necesidad, o para evitar un grave perjuicio, si el delito es intrínsecamente malo o redundante en daño de las almas.*⁶

La infalibilidad —que, por cierto, es un desafío a la capacidad de comprensión intelectual, pues se pretende transmitir algo infalible mediante un lenguaje falible, como lo son todos los lenguajes humanos—, se opone a otro principio cardinal de la Iglesia católica que sigue vigente a pesar de que no sea popular, de que no se invoque en las polémicas morales ni se enseñe en el catecismo a niñas y niños, lo que, a mi juicio, haría mucho bien a la Iglesia. Este principio, que se recoge en los libros de Teología moral, es el del *probabilismo*, es decir, el del relativismo del conocimiento en la esfera de la conciencia moral. Para exponerlo me basaré en lo expresado por un riguroso teólogo norteamericano, Daniel Maguire⁷ quien, entre otros, no ha dejado de insistir en la necesidad de valorar y emplear este principio aceptado por siglos en la Iglesia.

El probabilismo admite que la *diversidad de opiniones* en las áreas de la moral es posible y debe existir un cauce institucional para resolver el debate a que dan lugar las diferencias. Los teólogos católicos desarrollaron esta doctrina en el siglo XVII para enfrentar situaciones en las que se disolvía un consenso establecido, y la gente se preguntaba si podía o no guiarse por el punto de vista entonces disidente.

El probabilismo se basa en la convicción de que no puede imponerse una regla moral de la que se tengan dudas razonables, como si en verdad fuera cierta y bastara la costumbre o la autoridad para validarla. *Ubi dubium, ibi libertas*, "donde hay duda hay libertad", es el principio cardinal del probabilismo.

Desde el punto de vista de la o el creyente, el probabilismo significa que la formación de una decisión moral está, a final de cuentas, en las manos de quien debe tomarla; es decir, es un principio opuesto al de autoridad. La probabilidad debe brotar de una convicción que se elabora en la propia conciencia o a la que se arriba con el auxilio de los expertos o expertas católicas. Por lo tanto, facilita el derecho a disentir de la enseñanza de la jerarquía eclesiástica, por supuesto que siempre y cuando la probabilidad se alcance de manera sólida, lo que la propia doctrina llama *probabilidad firme*.

⁶ P. Pedro de Velasco Rivero, S.J. "Bioética: Reflexión moral sobre el problema del aborto", Centro Cultural Loyola, México, septiembre de 1993, multicopiado, pag.13.

⁷ Ver Maguire, Daniel C 1998. "El probabilismo en una sociedad plural", en *Opciones católicas para el debate sobre el aborto*, Catholics for a Free Choice, Washington. 8p.

Por supuesto, hay de dudas a dudas, y el probabilismo admite únicamente la duda razonable y descarta, por tanto, la duda frívola. En la probabilidad intrínseca se estipula que las razones que tenga el creyente para cuestionar la norma moral sean “convincentes, pero no necesariamente concluyentes”. Hay un saludable realismo en esta disposición. Es un asunto de grado que previene la posibilidad de que otros se vean arrastrados a la duda sin razones realmente importantes. Se afirma que las razones que se tienen para disentir de la doctrina de la jerarquía eclesiástica en lo privado deben ser convincentes y poderosas, pero no necesitan ser de tal modo concluyentes que puedan o tengan que convencer a cualquier otra persona. Ésta es también una salvaguarda contra la posibilidad de equivocarse al llegar a una convicción que resuelva la duda.

La duda que sostenga la o el disidente no debe llevarlos, en consecuencia, a considerar que los argumentos que contradicen su posición carezcan de la posibilidad de ser también probables; es decir, ante la imposibilidad de llegar a una verdad plenamente establecida en materias morales en el seno de la Iglesia Católica, todas las posiciones tienen los mismos derechos a disputarse el predominio de ser, si no esa verdad imposible, sí una convicción de lo que es más aceptable y conveniente. En otras palabras, la infalibilidad, la verdad absoluta en los juicios de materias morales difíciles, es algo que no debe buscarse ni imponerse si supuestamente se ha encontrado, lo que no significa que, en buena conciencia, nos conduzcamos por lo que consideramos correcto.

En la práctica, en esta Iglesia no se ha favorecido este disenso privado, este poner en duda las normas que no hayan sido declaradas infalibles, a pesar de que la teoría del probabilismo lo admite de manera explícita. Duele aceptarlo, pero la razón de esta negativa es, como en cualquier sistema autoritario, la desconfianza en que las personas lleguen por ellas mismas a un juicio razonable y de buena fe de acuerdo con los dictados de sus conciencias. Se impone, por el contrario, el juicio paternalista que ofrece una solución ya hecha, y que, para evitar la duda, envuelve dicha razón con argumentos de autoridad, con amenazas y castigos. Hago notar que, de admitirse la probabilidad intrínseca claramente, la cercanía con las posiciones protestantes sería mayor, pero además —y esto es algo de la mayor importancia— se admitiría plenamente que laicas y laicos somos agentes morales autónomos, capaces de tomar nuestras propias decisiones en aquellos sectores de la doctrina sujetos a debate.

Sin embargo, la primacía de la conciencia bien formada sobre las enseñanzas de la Iglesia que no han sido declaradas infalibles ha sido ratificada por el Papa Juan Pablo II en su libro *Cruzando el Umbral de la Esperanza* cuando dice: “Quién no obedece a los dictados de su conciencia, no puede responsabilizarse de sus actos”, y por el Cardenal Joseph Ratzinger, uno de los teólogos conservadores más cercanos al Papa. La conciencia es el recinto más íntimo en el que las personas se relacionan con Dios

madre-padre. La libertad de conciencia o el libre albedrío, se derivan de que fuimos creadas y creados a imagen y semejanza de Dios, con capacidad de discernir y de decidir lo que más conviene a nuestras vidas.

Ahora bien, el aborto, la interrupción de un proceso vital relacionado directamente con la vida humana, no puede ser considerado como bueno en sí mismo. Cierto, pero la continuación de un embarazo no planeado o no deseado, que muy probablemente representará una amenaza para la vida física y mental de la mujer, de la pareja, de la familia e incluso de la sociedad, no puede tenerse por deseable. Se trata entonces como en muchas otras ocasiones de la vida, de un conflicto de valores, en el que será necesario reducir los perjuicios al mínimo recurriendo a la regla del “mejor camino”.

A ninguna mujer le gusta abortar. El aborto es un serio dilema ético en el que las mujeres ponen en consideración todos los factores a favor y en contra de traer al mundo una criatura. Y generalmente toman la decisión en función del bienestar de sus otras hijas e hijos, de su familia, de otras personas. Las mujeres que toman esta decisión lo hacen de acuerdo con los dictados de su conciencia. Las decisiones tomadas a conciencia son decisiones moralmente válidas, aún si ellas contradicen las enseñanzas de esta Iglesia.

Nosotras, acompañamos a las mujeres que se han visto enfrentadas a esta difícil decisión, convencidas de que si ellas han seguido los dictados de su conciencia, han tomado una decisión moralmente válida. Sabemos las dificultades que encierra decidir la interrupción de un embarazo y reconocemos los graves conflictos que deben enfrentar las mujeres que deciden recurrir a este procedimiento. Defendemos el derecho que tienen las mujeres a la maternidad voluntaria, a decidir sí y cuándo tener hijos, y aunque tomamos en consideración la situación de las mujeres al asumir esta defensa, pensamos también y probablemente con mayor tribulación en los hijos por venir.

Sin necesidad de recurrir a las estadísticas que hablan de la estrecha relación entre los hijos no deseados, la delincuencia, la drogadicción y las demás conductas calificadas como “disruptivas”, ponemos en consideración los casos que conocemos de hijos no deseados, no planeados o nacidos en circunstancias adversas para una crianza con los mínimos requerimientos emocionales y materiales. Si la maternidad implica que las mujeres se hagan cargo de educar a sus hijos equilibradamente, lo mínimo que se requiere es que tengan la disposición de ánimo, la voluntad y el amor necesarios para que esta ardua tarea les reporte beneficios a ella y a sus hijas e hijos.

Se trata en todo caso, de reafirmar la capacidad moral de mujeres y hombres para tomar decisiones autónomas y responsables en todos los aspectos de sus vidas, de

acuerdo con la libertad de conciencia propia de personas creadas a imagen y semejanza de Dios, con voluntad y discernimiento, aún si estas decisiones no corresponden con las enseñanzas morales de una jerarquía anclada en otros tiempos.

Se trata, también, de evitar embarazos no deseados o no planeados a través de programas de educación sexual integral desde los primeros años de la vida escolar, de campañas informativas sobre los derechos reproductivos de mujeres y hombres, de servicios integrales de salud reproductiva que provean a todas las personas, incluyendo a las y los jóvenes, toda la gama disponible de métodos anticonceptivos, así como la información sobre sus posibles efectos secundarios. Se trata de promover el empoderamiento de las mujeres para que puedan enfrentar la violencia y la violación incluso al interior del matrimonio. Se trata de romper con el mito de la sexualidad pecado-reproducción, de poder pensar sobre ella como una dimensión positiva de crecimiento espiritual y de poder planearla y disfrutarla.

Pero mientras no sea posible evitar los embarazos indeseados o no planeados, el conocimiento de los cambios históricos que ha habido en la Iglesia, y de la variedad de posiciones que actualmente subsisten en su interior, debe llevarnos por lo menos a aceptar la carencia de un consenso sobre la condena al aborto como homicidio directo; debe llevarnos a entender, que mientras no se logre ese consenso, el aborto constituye un problema de justicia social y de salud pública que debe ser atendido, y a reafirmar el derecho de las mujeres a decidir sobre su capacidad reproductiva como un derecho humano fundamental.

Muchas gracias.

México, D.F. septiembre 6 del 2000

2

ALGUNAS REFLEXIONES

Desde el evangelio sobre el aborto

por GUADALUPE CRUZ CÁRDENAS¹

I. LA BIBLIA, LÁMPARA QUE NOS ILUMINA ²

1. Para iniciar me gustaría responder a la pregunta ¿qué es la Biblia para nosotras? Es un libro, un conjunto de hojas impresas que forman una unidad de lectura en la que se relatan hechos, proezas y poesía. Pero en realidad no es un solo libro, sino 72 libros de distintos géneros literarios que se escribieron a lo largo de cientos de años.

2. Este conjunto de libros surgió a partir de una vivencia religiosa, la experiencia del pueblo de Israel a través de muchos años, que posteriormente fue escrita. Así, la Biblia, antes de existir como libro, fue vida, intimidad, desgarre, dolor y esperanza humanas. Es mucho más que un libro: es la vida de mujeres y hombres que encontraron a Dios en su propia historia.

¹ Pasante de la licenciatura en sociología, especialista en género y religión. Fue fundadora del Espacio de Mujeres de las Comunidades Eclesiales de Base en México, es coordinadora del área de Iglesia de Católicas por el Derecho a Decidir-México y del Observatorio Eclesial.

² Algunas reflexiones han sido tomadas de Villalobos, Ernesto (1994). Sexualidad y Biblia. III Encuentro de Mujeres de CEBs. Mimeografiado. México. 6 pp., y Kosnik, Antony, et al. (1978). La sexualidad humana. Ediciones Cristiandad. Madrid. Pp. 1-50.

3. Los textos tienen un contexto que les da sentido. Cada texto está condicionado por un medio cultural específico; por eso no puede ser válido para todos los tiempos. Cada texto tiene el velo de su época; el aroma de las condiciones religiosas, políticas y sociales que caracterizaron su tiempo. Cada texto tiene mujeres y hombres que se vivieron y construyeron de manera diferente, según su cultura.

4. Al acercarnos a la Biblia no encontramos códigos, leyes, un manual de ética, normas o recetas que nos digan qué hacer con nuestra vida; tampoco nos dirá que viviremos lo mismo que ese pueblo, pues la historia no se repite, cada quien vive su propia circunstancia.

5. Acudimos a la Biblia para entender la realidad con ojos y corazón de fe. Es como una lámpara que ilumina nuestras circunstancias, no porque el acontecimiento escrito y el mío sean iguales, sino porque ahí hay una invitación amorosa que Dios le planteó a ese pueblo, a esas mujeres y esos hombres, y que hoy en condiciones diferentes, me la plantea a mí.

6. La Biblia no nos dará respuesta a problemas, dilemas o dudas específicas, pero sí nos va a inspirar, será un referente, una pauta y un horizonte que nos invita a repensar nuestra condición humana y en ella el gran misterio de Dios. Allí encontraremos líneas generales que habrán de ser interpretadas históricamente, retomando nuestra propia vida y recurriendo al conocimiento científico de nuestro tiempo.

7. Así, si nos preguntamos ¿dónde está Dios?, diremos que se encuentra afuera, en la vida, en los acontecimientos, en los íntimos y secretos dilemas de cada día, en las exigencias que la realidad nos plantea, en los deseos de cada persona.

8. Para leer la Biblia es importante dialogar con el texto, para resignificar nuestra comprensión: preguntar, imaginar, oler, tocar, mirar, sentir, gustar, sospechar y discernir críticamente. "No se trata de salvar el texto, sino la vida".³

II. ALGUNOS RASGOS DEL CONTEXTO

En el Evangelio encontramos testimonios de los discípulos de Jesús; huellas profundas que les impresionaron y que tardaron mucho en escribirse. Los Evangelios son como "la historia de un amor que no se escribe con la misma tinta cuando se va redactando día tras día, que cuando se revive en el recuerdo, después de que la muerte lo ha sellado".⁴ Esos hombres necesitaron tiempo para escribir e

³ Gebara, Ivone (1995). Teología a ritmo de mujer. San Pablo. Madrid.

⁴ Charpentier, Etienne (1981). El Nuevo Testamento, Verbo Divino. Madrid. P. 12.

interpretar “la riqueza de esos millares de instantes vividos juntamente”;⁵ cada autor escribe mucho después de que los acontecimientos sucedieron, y lo hace desde sus recuerdos, desde su calidad de hombre, desde su cultura, desde la libertad de su experiencia. Por eso es que retoman trazos distintos del gran paisaje de Jesús y de su movimiento.

A Jesús es difícil recordarlo solo; por ello es importante pensarlo en medio de un gran movimiento que surgió en Jerusalén en el siglo I. Este movimiento recogió como flores las inagotables esperanzas y luchas de un pueblo que anhelaba días mejores, que estaba cansado de instituciones sumamente injustas.

En el horizonte de aquel tiempo y aquella nación, el templo era el centro político, religioso y económico más importante, y reflejaba un sistema religioso y social sumamente discriminatorio. Las prácticas más sagradas eran la circuncisión y el descanso estricto del sábado. Sobresalían las relaciones y reglas alrededor de la pureza y la impureza. Había una permanente tensión, separación y desprecio de los judíos hacia quienes no lo eran.

La situación de las mujeres era extrema: cuando salían a la calle cubrían su cara para que nadie las reconociera, pues si no lo hacían podían ser expulsadas de sus casas; no se les permitía dar testimonio en los tribunales; si eran estériles o no tenían hijas, el hombre podía separarse de ellas o tener varias esposas; el padre podía vender a las hijas como esclavas; aquellos que les enseñaban los libros santos, el Tora, eran vistos como propagadores del libertinaje; eran consideradas impuras durante su periodo menstrual y en el postparto, no pudiendo pisar ni el atrio del templo; en las oraciones los hombres agradecían a Dios por no ser mujeres...

III. EL EVANGELIO DE NUESTRO CORAZÓN

1. Desaparece la vergüenza

En los Evangelios descubrimos que en el movimiento del siglo I, ni las palabras de Jesús ni lo que sobre él se nos cuenta ponen en evidencia preocupación por la pureza ritual y por la santidad moral.⁶ Con este movimiento se intenta desaparecer la vergüenza aplicada a las mujeres, a los leprosos y a los enfermos.

⁵ Ídem.

⁶ Cfr. Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1989). En memoria de ella. Desclée de Brouwer. Bilbao. P. 164.

2. Presencia y poder en la vida de un pueblo

Este movimiento tampoco admite que la presencia y el poder de Dios se encuentren en el templo y en el Tora. Para él, la presencia y el poder de Dios se manifiestan privilegiadamente en el pueblo de Israel, en especial entre pobres, desvalidos, mujeres, viudas, niños, enfermos, publicanos, pescadores y prostitutas. Entre aquellos y aquellas que no pertenecen al pueblo santo de los fariseos, entre mujeres y hombres que son por alguna razón deficientes a los ojos de quienes se creen justos. No es la santidad de los elegidos, sino la restitución de la dignidad humana lo que constituye la visión central de Jesús y de su movimiento.

Este movimiento nos muestra que es en la vida concreta de las personas, en su intimidad cotidiana, en su desgarramiento humano, en el misterio de su libertad, donde hay una revelación, un llamado y una presencia infinita de Dios. En el movimiento de Jesús constatamos que cualquier persona puede experimentar a Dios, porque su misterio se hizo carne, se hizo historia y puso su tienda entre nosotras, entre nosotros. La presencia y el poder de Dios se realizan en la comida comunitaria. La Basilea, el Reino de Dios, es como un banquete al que todas y todos estamos invitados y en cuya mesa siempre tendremos un lugar para saborear una comida sabrosa, para beber, para compartir la alegría de vernos, para celebrar la vida. Nadie está fuera de esta celebración suntuosa en la que cada quien tiene un lugar, un mantel, un asiento, un pedazo de pan y un poco de vino.

3. Dios en Jesús se hizo humano, se hizo cuerpo⁷

La humanidad accede a Dios y Dios accedió a la humanidad explícita y visiblemente a través del cuerpo. Jesús y las mujeres y los hombres con los que se relacionó eran sus cuerpos mismos. El movimiento del siglo I reconoció sus cuerpos, sus historias, sus dolores, sus alegrías, sus placeres. Jesús en su mismo cuerpo conoció el temor, la soledad, la ansiedad, la alegría, la preocupación, el hambre, la sed, el amor, el agotamiento, la tristeza, el deseo. Probó el sabor salado de sus lágrimas y el silencioso sudor del miedo, como cualquier otra persona.

Las mujeres se relacionan con Jesús y él con ellas, teniendo en cuenta sus cuerpos esperanzados, alegres, angustiados, enfermos, itinerantes y perseguidos. En los pasajes hay símbolos que nos hablan del cuerpo: el pan, la comida, la sangre, el perfume... Las mujeres y Jesús permiten la corporalidad que es positiva y digna:

⁷ Algunas reflexiones de este y el siguiente apartado han sido tomadas de Navarro, Mercedes (1996). *Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios. Cuerpos de mujeres en la Biblia: exégesis y psicología*. Verbo Divino. Madrid. Pp. 171-177.

tocan y se dejan tocar, se dejan ungir y ungen, se regalan y aceptan perfume.⁸ Jesús relativiza los pecados del cuerpo relacionados con la sexualidad cuando no condena a la adúltera.⁹

4. La hemorroisa, un cuerpo sangrante¹⁰

En este pasaje miramos a un cuerpo sangrante que se vive con vergüenza y fracaso. Es el de una mujer apartada de toda relación social por su impureza. La sangre escurre, se aleja, se desliza, resbala, se escapa, cae y con ella su vida, su cuerpo, sus sueños. Es pérdida de sí. Cuando toca a Jesús, sus manos muestran sus deseos de vivir y de recuperarse como persona. Deseo y piel, tacto y contacto expresan sus anhelos de vivir.

Ella tiente, palpa, toca en secreto, está avergonzada. Antes de que Jesús pregunte: “¿Quién me ha tocado?”, el narrador señala: “se le secó la fuente de sus entrañas”, y añade: “y supo en su cuerpo que estaba curada”. La curó aquel impulso vital, aquello que la mueve, su deseo. Su deseo le devolvió la vida, el cuerpo. Ella vuelve a ser, su cuerpo fue fuente de poder. En esta ocasión Jesús no fue fuente de poder sino ella, por el hecho de desear y tocar.

Después Jesús le anima a hablar, le anima a hacerse visible en medio de la multitud. Jesús y Dios no otorgan autoridad moral, sólo la reconocen y la ratifican. La relación entre Jesús y la hemorroisa no se da bajo el esquema de pureza e impureza, sino en el reconocimiento de dos autoridades, desde el diálogo y la comunicación interpersonal, uniendo cuerpo, deseo y palabra.

5. Una vida en abundancia

En los Evangelios encontramos un gran valor dado a la vida. No a cualquiera ni a signos de ella, sino a una vida en abundancia. La vida para Jesús y para este movimiento del siglo I es relación amorosa, comida, banquete, convivencia, vino, salud, perfume, alegría, solidaridad, justicia, dignidad y compasión. Es un movimiento dedicado a la causa de la calidad de vida, a la vida en abundancia; por eso la resurrección es el triunfo de la vida y la derrota de la muerte. La vida de las personas es esencial, por lo que toda frustración de la vida no es un bien en sí y nunca nos será ajena.

⁸ Cfr. Lc 7,36-38.

⁹ Cfr. Jn 4,18.

¹⁰ Mc 5,21-43.

6. Jesús y el amor de Dios

Para este movimiento no había una doble norma: invitó por igual a mujeres y hombres a vivir en la primacía del amor.¹¹ En el movimiento de Jesús Dios apela, invita, persuade, pide, no amenaza. No hay violencia de Dios hacia nosotras, no hay coacción de Dios. El amor no exige a nadie actuar contra su voluntad, contra su libertad. Nos muestra que nadie está obligado a dar nada de lo suyo, a entregar su libertad. Si alguien es capaz de amar es porque es libre y elige.¹²

Dios no suprime nuestra libertad: la alienta, la anima, la impulsa y la respeta, porque nos ama. Lo más difícil del amor es respetar la libertad del otro. Nadie, ni siquiera Dios, puede hacer feliz ni salvar a nadie contra sí mismo. “El amor es como un soplo de locura”.¹³

7. Amar y acompañar

En el pasaje de la mujer adúltera,¹⁴ Jesús no dice a la multitud que no la apedreen, ni que tienen frente a sí a una pobrecita mujer a la que le harán daño; la trata como igual respetando su libertad y su situación. A los demás les interpela, cuestionando su autoridad. Al decirles que quien esté libre de pecado tire la primera piedra, cuestiona la violencia de los que se sienten “buenos”. En otro pasaje, Jesús pregunta por qué mirar la paja ajena y no la viga propia.¹⁵ Nuevamente cuestiona ese lugar y esa actitud de superioridad en que se instalan los fariseos, a quienes tal vez diría: “Antes de escandalizarte, dime ¿quién te dio ese privilegio y esa autoridad de ser juez moral de tu hermana, de tu hermano, si lo único que nos ha dado Dios es la capacidad de amar y de acompañarnos?”.

8. Acto e intención

El movimiento se opuso enérgicamente a reducir la ley judía a lo meramente externo. Para él la moral era algo más que la sola observancia externa de unas prescripciones legales. No es sólo el acto lo que importa, sino también la intención, porque sólo “conociendo el alma los hechos adquieren su verdadero sentido”.¹⁶ Una gran parte de la verdad se encuentra en el corazón humano. Es más fácil emitir

¹¹ Cfr. Mc 12,29-32

¹² Villalobos, Ernesto (2001). Comunicación personal.

¹³ Sicilia, Javier (1997). El reflejo de lo oscuro. FCE. México. Pp. 56-72.

¹⁴ Jn 8,1-11.

¹⁵ Mt 7,3-5.

¹⁶ Sicilia, Javier (1997). El reflejo de lo oscuro. FCE. México. P. 19.

juicios por los hechos: “Haces esto, luego eres aquello”. Lo otro es más difícil; significa abismarnos en el corazón de esa mujer, en su historia, en sus razones, en sus dramas, en sus circunstancias, en sus daños. Si lográramos dialogar podríamos acercarnos al corazón humano, al corazón de nuestras diferencias humanas, donde habita Dios.

El movimiento de Jesús se resiste a olvidar el espíritu de la ley por tecnicismos y distinciones. Para Jesús, la intención de la ley es el bien de la persona. Jesús subordina la letra de la ley a las necesidades humanas; por eso “el sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado”.¹⁷

IV. NADIE ABORTA CON ALEGRÍA EN SU CORAZÓN

A partir de las enseñanzas de Jesús y de su movimiento, podemos afirmar nuevamente que el Evangelio no es un manual de normas y no nos dará respuestas al dilema ético del aborto. En cambio, sostenemos que sí es una fuente de valores que nos inspiran; que es un referente y un horizonte que nos invita a restituir nuestra dignidad humana como mujeres, a valorar el gran misterio de nuestra libertad, a reconocer que siempre tenemos un lugar sólo por ser quienes somos; que somos nuestros cuerpos llenos de poder y de deseos; que necesitamos ser visibles en medio de la multitud para afirmar la autoridad de nuestras decisiones; que nuestra causa es la vida en abundancia; que nadie en nombre de la bondad ni de Dios debe entregar su libertad, y que la letra de la ley está subordinada a las personas.

Frente a estas pautas del Evangelio, podemos reflexionar con mayor libertad que:

1. Las mujeres que abortan son nuestras iguales; son personas con autoridad moral que nos revelan su sagrada libertad, su voluntad, su convencimiento y su capacidad para tomar una decisión valiosa para ellas.

2. No tenemos autoridad para avergonzarlas porque nuestra relación con ellas no es desde el esquema de pureza e impureza, sino desde el respeto y el reconocimiento de su autonomía y de su vulnerabilidad frente al sufrimiento.

3. La presencia y el poder de Dios no están sobre ellas; están en ellas, en sus vidas, en su dilema, en su sagrada decisión, en su desgarre humano, en el misterio de su libertad, en su intimidad y en su tremenda batalla interior. Ellas siguen siendo invitadas al banquete y siempre tendrán un lugar en la mesa.

¹⁷ Mc. 2,27.

A pesar de que no existen cifras definitivas, de acuerdo a datos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, se calcula que una de cada cinco mujeres en edad fértil ha tenido por lo menos un aborto. Si consideramos que el 89% de esta población es católica, inferimos que existe un alto porcentaje de mujeres católicas que están abortando a pesar de la penalización eclesial.

Consideramos que este desacato silencioso tiene que ver con el Census fidelium,¹⁸ que supone el consentimiento universal de los fieles a una doctrina. No basta con que sea promulgada una doctrina, sino que ha de ser reconocida y vivida por los fieles, pues en última instancia, como lo sugiere el Evangelio, quien debería conducir la Iglesia es el Espíritu de Dios que habita en las personas y que se expresa en la comunidad de fe. Entonces, consideramos que nuestra jerarquía católica tiene la obligación de escuchar ese Espíritu, esas voces, esa experiencia de las mujeres que abortan, pues ahí se está expresando Dios.

4. Sus cuerpos se parecen un poco al de la hemorroisa, aquella mujer sin nombre. Son cuerpos sangrantes que se resisten a vivirse con vergüenza; que siguen siendo una autoridad moral que se nos revela en medio de un drama humano. Sus cuerpos siguen siendo fuente de poder y siguen ratificando su autoridad y visibilidad en medio de la multitud, sin vergüenza.

5. Sí, la vida es esencial; por eso toda frustración de la vida no es buena en sí misma. El aborto voluntario es la cancelación de un proceso de vida. Y porque la vida no le es indiferente, la gran mayoría de las mujeres que ha pasado por este trance no se ha practicado el aborto con alegría en su corazón; no disfruta ni encuentra gozo en esa dolorosa decisión. El aborto ha sido para muchas de ellas un último recurso porque quieren evitar un mal mayor: no humanizar una vida, no posibilitar a ese ser en gestación una vida en abundancia. El aborto representa de manera dramática un rechazo a la deshumanización y una defensa legítima de la propia vida y de la de otros seres humanos.

6. El amor es libertad y elección. Somos irremediamente libres y Dios nos ama en medio de esa libertad.

En situaciones extremas como el aborto, muchas católicas retomamos los principios del probabilismo y de la primacía de la conciencia bien formada, que se desarrollaron en el siglo XVII, cuando católicas y católicos se preguntaban cuándo podían de buena fe tomar una posición de desacuerdo respecto a una enseñanza

¹⁸ Cfr. Concilio Vaticano II (1968). Constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, 12. Biblioteca de Autores Cristianos No. 252. Madrid.

tradicional. La iglesia aceptó el punto de vista de los teólogos en cuanto a que una dudosa obligación moral no podía ser impuesta como si fuese certera.¹⁹

El principio del probabilismo consiste en que católicas y católicos tenemos el derecho de disentir, de no estar de acuerdo con la jerarquía de nuestra Iglesia en asuntos morales, si no hay una sólida probabilidad en favor de la enseñanza en cuestión; es decir, donde hay duda hay libertad. Ello significa que en última instancia la decisión moral está en manos de nosotras y nosotros, en nuestra conciencia, que es el núcleo secreto en donde nos sentamos a solas con Dios.²⁰

Actuar con libertad de conciencia es un requisito de la dignidad humana y un derecho humano. ¿Quién se atrevería a asegurar que la mayoría de mujeres que ha abortado no ha actuado en conciencia?; ¿quién puede asegurar que no ha habido amor en su decisión? No puede haber condena ni pecado cuando atendemos a los dictados de nuestra conciencia, convencidas de haber tomado la mejor decisión.

7. El Evangelio y otros textos bíblicos son una importante fuente de valores, pero no la única. Tampoco pensamos que todas las mujeres deben ser cristianas o católicas para que se les respete su dignidad y su derecho a decidir. Hay valores que han sobrevivido y deben sobrevivir separados de cualquier credo religioso por el bien de las iglesias y por el bien de la pluralidad de las sociedades.

Como católicas tenemos enormes desafíos para que la compasión no nos lleve a la devaluación; para que la humildad no nos lleve a la humillación; para que la caridad no retrase la justicia; para que la esperanza que consuela no nos separe de nuestras necesidades corporales y sexuales. “No sólo somos personas hambrientas de sentido; también somos capaces de gozo frente al amor, al placer o a la belleza, y capaces de cambiar cosas en nuestro entorno inmediato sin esperar que sean los dioses, el Estado o Juan Pablo II quienes las cambien”.²¹

¹⁹ Maguire, Daniel (1998). Opciones católicas para el debate sobre el aborto. Catholics for a Free Choice.

²⁰ Cfr. Concilio Vaticano II (1968). Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, 16-17. Biblioteca de Autores Cristianos No. 252. Madrid.

²¹ La cita y las reflexiones precedentes han sido tomadas de Cabrera, Isabel (2000). Ética y religión cristiana. Siglo XXI. México. P. 107.

3

LA DESPENALIZACIÓN DEL ABORTO: *un asunto de justicia social*

por CDD-COLOMBIA¹

*Nuestra voz y nuestra risa conforman un canto indoblegable
en defensa de la vida, de la vida digna.
Soñamos un mundo en donde no se tenga que morir
por causas absolutamente previsibles,
soñamos un mundo donde no esté prohibido soñar,
amar y realizar nuestra ternura en libertad,
como la más radical expresión de solidaridad².*

Como mujeres católicas feministas nos sentimos parte de una iglesia que respetamos y amamos profundamente y, no obstante, tenemos diferencias con ella. Disentir de algunas enseñanzas impartidas por el catolicismo es el reflejo de su historia religiosa;

¹ Este documento fue preparado con base en intervenciones ciudadanas realizadas por Sandra Mazo Cardona, Elisa Díaz y Janneth Lozano B., integrantes del equipo de CDD Colombia, en el marco de la coyuntura generada por la demanda que la abogada Mónica Roa López interpuso buscando despenalizar parcialmente el aborto en Colombia. El 10 de mayo de 2006 la Corte Constitucional falló a favor de la demandante, incluyendo tres causales de justificación para el delito de aborto: cuando el embarazo haya sido producto de una violación, cuando constituya un peligro para la vida y/o la salud de la madre y cuando el feto sufra una malformación que lo haga inviable.

² Intervención en Audiencia Pública de la Comisión Primera Cámara de Representantes, 20 de octubre de 2005. Por Sandra Mazo Cardona-Movimiento Social de Mujeres. Pág. 4

durante siglos, se ha hecho evidente la existencia de posiciones encontradas respecto a asuntos morales y desacuerdos entre teólogos, obispos, sacerdotes y feligreses³.

Nosotras, las Católicas por el Derecho a Decidir, somos uno de aquellos sectores que han cuestionado las enseñanzas de la jerarquía eclesial, en especial, sobre sexualidad, reproducción y derechos humanos de las mujeres. Uno de los puntos que hemos colocado en el centro de nuestro quehacer político es el tema del aborto, porque sabemos que reflexionar sobre esta cuestión es una tarea difícil, pero inaplazable, más aún cuando vivimos en sociedades y estados profundamente moralistas frente a un asunto que necesita miradas integrales, políticas, éticas y fundadas en el humanismo.

Actualmente, en el mundo y en especial en América latina, se habla de regímenes políticos democráticos, tenemos constituciones donde se reconoce la existencia de estados sociales de derecho, ha renacido la esperanza de acabar con las dictaduras, de construir sociedades incluyentes y participativas, más aún, los y las ciudadanas saben que existen derechos humanos. Sin embargo; independiente del discurso formal, la praxis histórica de nuestros pueblos muestra que la realidad económica, política y social latinoamericana y, en general, de los países pobres en el mundo, está basada en la agudización de la injusticia, la discriminación, las violencias y –sobre todo- se sustenta en relaciones de poder que excluyen, fragmentan y eliminan de diversas formas a una enorme parte de la sociedad⁴.

Este panorama nos tiene que llevar a comprender que los derechos humanos y, en especial, los de las mujeres, están inmersos en todos y cada uno de los conflictos que viven nuestras sociedades, por lo tanto, hay que colocarlos en la agenda pública y política en un nivel importante de discusión, donde se hagan visibles las problemáticas que, como el aborto inseguro e ilegal, vienen causando muertes y enfermedades a millones de mujeres. Según cifras presentadas por la Organización Mundial de la Salud, en América Latina el aborto inseguro es el responsable del 17% de las muertes maternas⁵.

De acuerdo a lo anterior, el tema de la interrupción voluntaria del embarazo no puede reducirse a un problema moral o de opinión, en cambio, debe entenderse

³ Hurst, Jane 2004 (1992) La historia de las ideas sobre el aborto en la iglesia católica: lo que no fue contado. Traducido por Caridad Inda. Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir, Buenos Aires-Argentina.

⁴ Para mayor información al respecto, ver Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo -PNUD 2005 Informe sobre Desarrollo Humano 2005. Grupo Mundi Prensa, Madrid-España. En <http://hdr.undp.org/reports/global/2005/espanol/>

⁵ Organización Mundial de la Salud (OMS), 2004. Unsafe abortion. Global and regional estimates of the incidence of unsafe abortion and associated mortality in 2000, 4ta edición. OMS, Ginebra –Suiza- En www.who.int/reproductive-health

en relación con la justicia social. La realidad de nuestro país y las cifras dolorosas de mortalidad materna a causa de abortos inseguros, muestran que esta situación se fundamenta en profundos problemas de salud pública derivados de la falta de condiciones dignas para que las mujeres accedan a servicios de atención y prevención en salud sexual y reproductiva. A esto se suma que son las mujeres de recursos económicos escasos y niveles deficientes de formación quienes están muriendo a causa de abortos mal practicados.

Por lo anterior, es inconcebible seguir mirando la despenalización del aborto desde visiones medievales y desde argumentos de fe que mantienen relaciones injustas y vulneran la dignidad de las mujeres que por razones económicas, emocionales y de salud se ven enfrentadas a un embarazo no deseado. Es imprescindible que los derechos, en especial los reproductivos, sean asumidos desde la laicidad del estado, que se despenalice el aborto respondiendo a la realidad que viven las mujeres, especialmente las más pobres; es necesario que la sociedad se sensibilice frente a una problemática que demanda soluciones humanistas, puesto que se ha demostrado que con la penalización y criminalización del aborto no se resuelve el problema; en cambio con la despenalización y legalización acompañada de procesos de educación en salud sexual y reproductiva, con amplios niveles de información y difusión sobre planificación familiar, en condiciones dignas y de calidad en la atención y acceso a los servicios de salud es posible evitar que tantas mujeres estén muriendo en el mundo a causa de abortos inseguros.

Defender la salud y la vida de las mujeres, es una opción humana, ética y moral, es un compromiso como católicas, pues la maternidad es un acto fundamentalmente amoroso, por ello, nuestra apuesta es que los hijos e hijas que traigamos al mundo sean producto del deseo, del amor, del cariño que merecen todos los seres humanos que habitamos la faz de la tierra. Soñar y construir sociedades justas, incluyentes y democráticas tiene que pasar por otorgarle condiciones dignas y humanas a los seres que las habitamos.

Dicha humanidad no sólo hecho biológico, se construye con otras humanidades. Si las mujeres somos las principales productoras de ese valor agregado; no se nos puede imponer, ni exigir renunciar a nuestra propia dignidad y autonomía. No se puede obligar, a la abnegación y al sacrificio o sancionar jurídica o moralmente a una mujer cuando evalúa en un contexto determinado su imposibilidad de hacer frente a un embarazo no planeado.

Como Católicas por el Derecho a Decidir no promovemos el aborto, ninguna persona lo promueve. Pero sí consideramos justa su despenalización, porque si una mujer corre riesgo de muerte para interrumpir un embarazo no deseado en condiciones inseguras, insalubres y con personal no calificado, se hace evidente su sufrimiento, en especial de aquellas que tienen mayores dificultades económicas.

La historia, la vida, la lucha y a su vez la muerte de millones de estas mujeres, nos han demostrado que a pesar de los cambios que se han dado en el mundo y del reconocimiento formal de algunos derechos, somos una población que aún soporta agudas desigualdades socio económicas, exclusiones políticas, represiones jurídicas, culturales y sobre todo múltiples violencias psicológicas y físicas; en fin, aún soportamos innumerables violaciones a los derechos humanos, especialmente aquellos que se refieren a la sexualidad y a la reproducción humana, derechos que no se quieren reconocer debido a la influencia e imposición de grupos fundamentalistas y anacrónicos que consideran que el cuerpo y la vida de las mujeres tiene como único sentido la reproducción y la conservación de la especie humana.

Por supuesto, lo deseable es que no haya abortos, que ninguna mujer tenga que pasar por esta situación, y para ello hay que prevenir, pero mientras exista una realidad injusta, excluyente y provocadora del aborto, éste no puede ser una ofensa más para las mujeres; por ello, hay que despenalizarlo y presentarlo como lo que es, un asunto de salud pública que requiere el diseño de políticas para su atención.

Desde esta postura como mujeres católicas, valoramos y defendemos profundamente nuestra opción ética, moral y política, buscamos que se establezca un pacto laico, donde se determinen unas reglas de tolerancia de las diferentes opciones religiosas y donde el Estado garantice los derechos de una comunidad política general, libre de intereses particulares que se pretenden como generales, un Estado laico que respete y garantice la ejecución de políticas públicas en pro de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, donde se comprenda que la salud y la vida de éstas son cuestiones de democracia, ligadas íntimamente a la libertad, la autonomía, la dignidad y al derecho que tenemos a decidir sobre nuestro cuerpo. Estos derechos deben ser garantizados por el Estado, estas decisiones deben ser respetadas por la sociedad.

Es el momento de entender que el fundamento de la construcción de un Estado Social y Democrático de Derecho, es el de garantizar a toda la ciudadanía condiciones de vida digna, independientemente de creencias religiosas y morales particulares o visiones políticas, de hacer realidad un proyecto de Estado Laico, tolerante e incluyente de las diferencias, un Estado que gobierne para un país, una nación, una comunidad política, no para un grupo particular, ni para una moral parcial; por el contrario, que genere las condiciones para que todas las morales puedan convivir.

Hoy más que siempre es necesario mirar los derechos humanos desde la integralidad y sobre todo en perspectiva de defender la dignidad humana. Nuestra apuesta es por el reconocimiento la sexualidad, ésta tiene que concebirse y vivirse desde el placer y de manera responsable donde la reproducción sea una opción voluntaria y amorosa.

4

CRISTIANISMO *e Homossexualidade*

por REGINA SOARES JURKEWICZ¹

UM BREVE RECORRIDO HISTÓRICO:

Lançando um rápido olhar para a história, descobrimos que antes mesmo da difusão do cristianismo, já havia uma legislação romana condenatória da homossexualidade, que, no entanto, era pouco aplicada, a chamada Lex Scantinia.² Com a expansão do Cristianismo, essa lei, que, ao que os estudos indicam era letra morta, passa a ser aplicada, inicialmente em casos de violação de menores. Posteriormente, os imperadores cristãos, a partir do substrato da legislação romana, articularão novas legislações que intensificam a condenação da homossexualidade. O rigor da condenação é progressivo, se a princípio restringia-se ao abuso de jovens e prostituição sexual, novos editos passaram a condenar indiscriminadamente todo ato homossexual.

À prostituição homossexual chegou-se a aplicar penas máximas, como queimar vivos na fogueira, aqueles que cometiam esse “delito”.

Entre os séculos VII e XI, encontra-se na literatura da história da Igreja Católica,

¹ Doutoranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Coordenadora Executiva e membro da equipe de Católicas Pelo Direito de Decidir, Brasil.

² E. Westermack, *Cristianity and Morals*, Londres, 1939, pp.371-372

os Penitenciais: um guia para os sacerdotes e fiéis, aos que se instruía mediante uma penitência sobre a gravidade dos pecados cometidos. Nestes Penitenciais, se distingue por primeira vez, diferentes formas de atos homossexuais: toques, afetos, masturbação, homossexualidade ativa e passiva, habitual e ocasional. A homossexualidade é sempre julgada como pecado grave e as penas eclesiásticas oscilam entre 3 e 15 anos.. As penas impostas são mais duras para clérigos ou monges do que para leigos. Pela primeira vez cita-se a homossexualidade feminina e sua penalidade é inferior à masculina.

Na Idade Média, com Santo Tomás de Aquino, a homossexualidade se inclui entre os pecados contra naturam, junto com a masturbação e a relação sexual com animais. Para Tomás esses pecados sexuais são mais graves do que os pecados *secundum naturam*, embora estes se oponham gravemente à ordem da caridade, por exemplo: adultério, violação, sedução. Isto porque, para Tomás de Aquino a ordem natural foi fixada por Deus e sua violação constitui uma ofensa ao Criador, o que é mais grave do que uma ofensa feita ao próximo.

A influência de Tomás de Aquino é determinante e o que é pensado posteriormente por outros teólogos se faz a partir das bases colocadas por Tomás. Historicamente, o comportamento homossexual, parece ser avaliado como uma atividade contrária à ordem natural disposta pelo Criador, já que a relação sexual está orientada somente para a procriação.³ Há, no entanto, estudos que sugerem que os homossexuais encontravam um ambiente mais tolerante na Idade Média do que o evidenciado na atualidade.⁴

O QUE DIZEM HOJE AS IGREJAS CRISTÃS?

Nos tempos atuais o debate sobre a homossexualidade nas igrejas, frequentemente vai buscar no texto bíblico prescrições comportamentais, mais do que matizes para o discernimento. A bem da verdade esse é um dos temas que para muitos cristãos ainda é considerado um tabú, sobre o qual não cabe discussão. Textos bíblicos foram referidos - e ainda o são por alguns autores – buscando-se neles uma resposta simples e direta. Não se considerou que os autores bíblicos escreveram originalmente para sua época e que as suposições sobre a sexualidade variam muito de uma cultura a outra e de uma época a outra.

³ As idéias acima expostas são encontradas no livro *Homosexualidad - Ciencia e Conciência*, de autores vários: Marciano Vidal, Javier Gafo, José Maria Fernandez-Martos, Pablo Lasso, Gregório Ruiz e Gonzalo Higuera, Editorial Sal Terrae, Santander, Espanha, 1981.

⁴ Segundo John Boswell, que publicou suas descobertas em 1980, em *Christianity, Social Tolerance, and Momosexuality*, referido por Penelope J. Ryan em seu livro *Católico Praticante*, 1999, Ed. Loyola, SP.

Alguns teólogos partem do relato do Gênesis 2:24 “Por isso, um homem deixa seu pai e sua mãe, e se une à sua mulher, e eles dois se tornam uma só carne” e interpretam esta passagem dizendo que Deus, ao criar-nos também criou um só modelo de moral sexual para todas as pessoas: o modelo da monogamia heterossexual. Afirmam que este modelo é parte da ordem criada e não está sujeito a mudanças culturais ou históricas. É a chamada visão criacionista que entende o sexo como motivo do companheirismo e da reprodução, existindo somente em virtude de certa complementariedade entre o homem e a mulher. Sustentam que nenhum outro modelo de vivência sexual pode ser *natural* ou moralmente aceitável. O modelo é uma lei, portanto as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo são vistas como imorais.

No entanto, esta não é a única visão entre teólogos cristãos, o discurso religioso em relação à homossexualidade, não é, no cristianismo, um discurso monolítico. Entre aqueles que provocam esse dissenso, encontramos o Rev. Dr. William Coyuntryman⁵ que trata de evidenciar que o relato bíblico referido não pretende estabelecer um imperativo ético, pois se assim fosse os versículos seguintes e anteriores teriam o mesmo propósito. Um desses versículos, a título de exemplo, o Gn 2,3 “Deus então abençoou e santificou o sétimo dia, porque foi nesse dia que Deus descansou de todo o seu trabalho como criador”, estaria colocando o imperativo da observação do sábado para todo o sempre, no entanto, a maioria dos cristãos ignora a instituição do sábado. Ou seja, não é pela autoridade das Escrituras, mas sim, pela tradição, que os cristãos deixaram de observar o sábado. Então, por que outros elementos do relato da criação devem permanecer como regras morais, absolutas e inalteráveis?

Para o Rev. William, Gênesis 2 não está afirmando que a heterossexualidade é essencial ao ser humano, mas sim que a sexualidade é essencial. Não é uma lei e sim demonstração da generosidade de Deus na criação.

Este é apenas um exemplo para demonstrar que a Bíblia é passível de interpretações e que o fato de encontrarmos nela, trechos indicando que o modelo usual do relacionamento entre duas pessoas, se dê pelo vínculo heterossexual, não significa um rechaço a outras possibilidades. No entanto, boa parte da discussão religiosa sobre a homossexualidade coloca seus esforços em averiguar o que a Bíblia tem a dizer sobre o tema. Recorrer ao relato bíblico fazendo uma leitura fundamentalista, nos parece que não é o melhor caminho para encontrar pautas éticas que orientem a vivência da sexualidade.

Provavelmente, a maioria de nós cresceu aprendendo e assumindo que a orientação homossexual é uma coisa má e que os atos sexuais entre pessoas do mesmo

⁵ Professor de Novo Testamento na Church Divinity School of the Pacific, Berkeley, Califórnia, EUA,

sexo são pecaminosos. Hoje há um número considerável de pessoas que questionam essa visão.

A homossexualidade já não é mais vista como uma doença, as pessoas homossexuais não são menos saudáveis do que as heterossexuais, apenas eroticamente têm outra orientação sexual, diferente da hegemônica. Os estudos do comportamento humano documentam práticas heterossexuais e homossexuais em diferentes espécies. Isso evidencia que a homossexualidade é um aspecto normal no mundo natural. A antropologia cultural mostrou que as sociedades humanas compreendem a homossexualidade de diferentes maneiras. Ou seja, as ciências indicam que a homossexualidade é simplesmente parte do mundo que conhecemos, nem boa, nem má, em si mesma. Esse caminho percorrido pela ciência questiona as definições religiosas que se apresentam de forma dogmática.

Entre os/as fiéis cristãos/as observa-se que ainda há muito preconceito contra os/as homossexuais, mas, com a visibilidade que este grupo social tem conseguido, cresce também a tolerância dos/as fiéis. No Catolicismo especificamente, embora o Vaticano continue com sua posição condenatória à prática da homossexualidade, cada vez mais se torna necessário abordar essa temática. O escândalo da chamada pedofilia de batina, que veio a público no primeiro semestre de 2002, em diferentes partes do mundo, tem provocado entre os/as católicos/as, discussões sobre a homossexualidade, embora as implicações relacionadas à pedofilia e à homossexualidade sejam inteiramente distintas.

O Vaticano editou nos primeiros dias de abril/2003 um polêmico glossário de termos sexuais. Trata-se do *"Léxico para termos ambiguos e coloquiais sobre vida familiar e questões éticas"*. O capítulo sobre homossexualidade e homofobia afirma que a homossexualidade deriva de um conflito psicológico não resolvido, afirma ainda que os homossexuais não são normais e que os países que permitem os casamentos unissexuais são habitados por pessoas com mentes profundamente perturbadas.⁶ Oficialmente, portanto, a posição da Igreja Católica, continua sendo homofóbica e gerando polêmica. Mas, como já afirmamos, isto não significa que este pensamento seja único na vida da Igreja Católica ou do Cristianismo. Convivem posições diferenciadas entre os/as cristãos/as e até mesmo entre membros da hierarquia.

Diversidade de posicionamentos entre os/as cristãos/ãs frente à homossexualidade:

Apresentaremos três reações diferentes entre os/as cristãos/ãs, frente à homossexualidade:

Há aqueles/as que pensam que a homossexualidade deve ser rechaçada, uma vez que evidencia uma conduta antinatural e pecaminosa. Os que sustentam essa

⁶ Jornal Zero Hora de 01.04.2003 anuncia a edição desse glossário, cuja produção foi coordenada pelo Cardeal colombiano Afonso López Trujillo, um dos mais conservadores do Vaticano.

posição, vão referir-se à Gn 1:28 "...sejam fecundos e multipliquem-se", como sendo a manifestação da vontade de Deus com respeito às relações sexuais. Embora entendam a homossexualidade como uma perversão, não querem o castigo dos homossexuais e pensam que as Igrejas devem acolher os/as homossexuais, desde que eles/elas reconheçam que precisam de ajuda para mudar seu comportamento.

Um outro pensamento encontrado entre os/as cristãos/ãs é o de que a conduta homossexual é aceitável, ainda que considerada como uma opção inferior. Um representante deste pensamento é o teólogo luterano Helmut Thielicke.⁷ Ele "*considera a homossexualidade como o resultado de mudanças patológicas ocasionadas pela queda, e deduz que as pessoas de orientação homossexual são em grande parte incapazes de mudar sua orientação. Thielicke exorta o homossexual para que se ajuste a um estilo de vida heterossexual tanto quanto seja possível, mas se for impossível 'converter-se' à heterossexualidade e para quem a abstinência é demasiadamente difícil, ele dá este conselho: canalize sua atividade sexual em uma relação de casal estável eticamente responsável.*"⁸

Há ainda quem defenda, como o teólogo anglicano Norman Pittenger, que a homossexualidade é tão digna de honra como a heterossexualidade. Os que sustentam esta posição enfatizam a convicção de que a Bíblia nunca foi pensada como lei para todos os tempos e que mesmo na Bíblia existem evidências que sugerem que a homossexualidade era às vezes tolerada sem crítica. Afirmam que o que é pecaminoso não é a homossexualidade como tal, mas sim a exploração de outra pessoa, o que pode ocorrer também em relações heterossexuais.

Sendo assim, as mesmas regras morais, valem para as atividades e condutas homo e heterossexuais. O importante é que as relações sejam de responsabilidade, respeito e ternura e promovam o bem estar para ambas as partes, ou seja, que nenhum/a dos/as dois/uas parceiros/as sintam-se lesado/a. Como afirma o teólogo católico John McNeill:

"Me inclino a pensar como Norman Pittenger cuando dice que, entre adultos de común acuerdo, existen solamente tres clases de relaciones sexuales: 'buena, mejor y excelente (la mejor relación sexual)'"⁹

⁷ Helmut Thielicke, *The Ethics of Sex* traduzido ao inglês por John Doberstein (New York: Harper and Row, 1964, rep. Grand Rapids, Mich: Baker, 1975).

⁸ *El Coraje de Amar – seis estudios sobre homosexualidad, Pastoral Ecueménica y Solidaria com las personas viviendo com VIH-SIDA del Movimiento Ecueménico por los Derechos Humanos*, 1997.

⁹ Esses temas estão amplamente desenvolvidos no livro de John McNeill: *Taking a change on God: liberating theology for gays, lesbians, and their lovers, families, and friends* (Aventurandose en Dios: Teologia libertadora para gente gay y lesbiana, sus parejas, familias y amigos; Boston: Beacon Press, 1988). Quando McNeill publicou seu primeiro livro: "*The Church and the Homosexual*", pedindo à Igreja para reconsiderar sua posição sobre a homossexualidade, ele foi proibido de falar no assunto e, finalmente expulso da Companhia de Jesus em 1987.

Também o rev. Willian Countryman faz a seguinte pergunta:

“Pero si la homosexualidad no es necesariamente pecaminosa, significa esto que es necesariamente buena? En cierto sentido sí. Dios dijo que toda la creación era buena, incluyendo su aspecto sexual. La homosexualidad es en realidad buena en el mismo sentido en que toda sexualidad es buena. Es uno de los profundos dones com que Dios nos dotó desde el principio. Es el don de deleitarnos, de maravillarnos, de conectarnos uno com outro, el don de trascender, el don de humanidad...”¹⁰

Outra contribuição no mesmo sentido foi elaborada pela teóloga Penelope J. Ryan.¹¹ Em seu livro *“Católico Praticante – A busca de um catolicismo para o terceiro milênio”*, ela nos oferece relatos de padres e bispos solidários aos/as homossexuais, e interpela a hierarquia católica para que suspeite de suas certezas morais sobre esta temática:

“... com a descoberta de que muitos padres são homossexuais, virá à tona a consciência de que esta é uma questão sobre gente, compaixão e justiça. Os diversos modos pelos quais a comunidade homossexual tem elevado a comunidade humana por meio de sua arte, ciência e liderança dão testemunho dos poderes criativos que existem neste grupo de pessoas...” (Ryan 1999, 180)

É possível, portanto, afirmar a partir do próprio pensamento cristão a validade moral do exercício da sexualidade, em suas diferentes expressões. A hierarquia eclesial não tem ouvido as contribuições que vêm de seus teólogos, de seus/as fiéis e das ciências. Esta atitude apenas distancia as comunidades de fé, sem proporcionar nenhuma interlocução. É por essa razão, que fazemos nossas as palavras de Fernando Pessoa:

*“O amor é o importante,
o sexo é um acidente
pode ser igual, pode ser diferente”*

¹⁰ Extraído do Tratado escrito pelo Ver. Dr. William Countryman, Publicado originalmente por INTEGRITY, P.º Box. 19561, Washington, D.C. 20036-0561 – EUA.

¹¹ Penélope J. Ryan, Ph.D, é católica, professora na Fordham University, onde seus cursos de religião são muito frequentados, fazendo com que ela merecesse o prêmio de Professora do Ano duas vezes. Ela também supervisiona o curriculum religioso da School of the Holy Child, em Rye, NY.

Texto Publicado em:

Movimentos Sociais, Educação e Sexualidades – Coleção Sexualidade, Gênero e Sociedade
Editora Garamond Ltda, 2005.

Revista Conciencia Latinoamericana – Junio 2004 – Diversidad Sexual

BIBLIOGRAFIA:

COUNTRYMAN, William, *Que nos dice el relato bíblico de la creación acerca de la homosexualidad?*
Tratado publicado originalmente por Integrity. Distribuido em México, por Otras Ovejas –
Ministerios Multiculturales com Minorías Sexuales.

LINGS, Renato, *Las Traducciones Bíblicas y la Homofobia*, Bruselas, 1996.

McNEILL, John. *La Iglesia ante la homosexualidad*, Barcelona: Grijalbo, 1979.

McNEILL, John. *Aventurandose en Dios: Teología libertadora para gente gay y lesbiana, sus parejas,
familias y amigos*, Boston: Beacon Press, 1988.

MOTT, Luiz. *A Igreja e a Questão homossexual no Brasil* in *Religião e Homossexualidade*, Mandrágora,
UMESP, SP, 1999

RYAN, Penelope J., *Católico Praticante – A busca de um catolicismo para o terceiro milênio*,
Edições Loyola, S.Paulo, 1999.

TAKATSU, Sumio Dom, *Homossexualidade no Anglicanismo* in *Religião e Homossexualidade*
– Mandrágora, UMESE, SP, 1999.

Homossexualidad – ciencia y conciencia – vários autores – Editorial Sal Terrae, Santander, Espanha,
1981.

El Coraje de amar – seis estudios sobre homosexualidad, Pastoral Ecumenica y Solidaria com las personas
viviendo com VIH-SIDA del Movimiento Ecumênico por los Derechos Humanos – Buenos Aires,
1997.

5

A VIDA DAS MULHERES E OS PADRÕES *de autoridade vigentes nas religiões hoje*

por MARIA JOSÉ F. ROSADO NUNES¹

INTRODUÇÃO: GÊNERO E RELIGIÃO –NOTAS METODOLÓGICAS

Quando devo falar sobre gênero, ou sobre mulheres e... alguma coisa, preocupo-me sempre, a compreensão que as pessoas possam ter do que significa propor a abordagem de um objeto, tendo em conta a situação das mulheres. Em 1991, Linda SCHIENBINGER (2001), especialista em história da ciência, publicou uma obra, recentemente traduzida para o português, intitulada: “O feminismo mudou a ciência?”. Nela, faz uma introdução bastante esclarecedora. Pensei retomá-la, a fim de que não nos enganemos, ao tratar o tema “mulheres e religião”. A autora apresenta uma interessante discussão sobre como o feminismo tem alterado padrões correntes do conhecimento humano. Disciplinas como a medicina, a primatologia e a arqueologia, a biologia, a física e a matemática têm tido seu conteúdo e método modificados, a partir das contribuições de mulheres cientistas feministas, e de alguns homens feministas também. Esta proposição da autora poderia nos levar a crer que a autora postula uma maneira diferente de mulheres e homens fazerem ciência, remetendo a uma especificidade de caráter biológico inscrita na natureza, ou mesmo cultural,

¹ Doutora em Ciências Sociais pela École des Hautes Études in Sciences Sociales (Paris/França), professora na Pós-Graduação em Ciências da Religião na PUC-SP, pesquisadora CNPQ e Coordenadora de Católica Pelo Direito de Decidir- Brasil.

que caracterizaria uma “ciência feminista”. Londa Schienbinger porém, está longe dessa posição. Apesar de sua resposta positiva à pergunta título da obra, a autora apresenta, nas 40 páginas de sua introdução, uma excelente proposta metodológica do que significa fazer ciência feminista.

É com essas idéias que gostaria de introduzir o tema em questão. Poderíamos dizer o mesmo a respeito da abordagem das religiões, de uma perspectiva feminista. A interrogação das religiões pelas mulheres tem mudado consideravelmente a análise das mesmas pelas Ciências Sociais, mas também tem alterado o discurso religioso sobre a religião – a Teologia – assim como as práticas religiosas, o culto, os rituais e os símbolos. A mesma tão falada redefinição do campo religioso passa também, mas não só, e não sei se principalmente, pela maneira como as mulheres lidam com sua fé religiosa, assim como pela maneira como as religiões lidam com seu público feminino. Linda WOODHEAD (2001) salienta que foi a falta de atenção ao “fator gênero” o que impediu cientistas da religião de compreenderem a ressurgência da religião, após o anúncio de seu declínio, pelas teorias da secularização: *“Uma das razões pelas quais a ampla revivescência religiosa no final do século XX tomou de surpresa sociólogos e comentadores e produziu uma reviravolta em muitas teorias da secularização, foi o fato de estes não terem conseguido dar atenção suficiente ao ‘fator gênero’”*.

Seguindo Londa Schienbinger, dizer isso porém, não significa afirmar que a proposição de métodos alternativos de análise, ou um exercício distinto da religião estejam diretamente relacionadas a sexo ou a traços supostamente femininos. O que faz a diferença é a incorporação de uma consciência crítica de gênero que permite colocar novas interrogações e buscar novas respostas. Isso sim, pode alterar, e realmente o faz, o conteúdo mesmo das ciências que, para o nosso caso, abordam as religiões. O exemplo que costumo dar remete à análise do catolicismo. Ao se falar dessa religião como estruturada na divisão do trabalho religiosos entre clero e laicato, sem mencionar que esse clero é de forma absoluta, masculino e celibatário, deixa-se de compreender algo que é parte intrínseca da religião católica e que tem efeitos sobre o discurso e a prática dessa religião; sobre a forma como ela atua na sociedade. No caso do catolicismo, o lugar diferenciado atribuído às mulheres e aos homens é ineludível em qualquer análise que se faça dessa religião, independentemente de seu caráter feminista ou supostamente “neutro”.

Assim, ao nos interrogarmos sobre o modelo de autoridade que prevalece nas religiões e seus efeitos para a vida das mulheres, devemos ter clareza sobre o fato de que essa interrogação é, ela mesma, fruto da maneira pela qual o feminismo já trabalhou, i.e., moldou a sociedade: relações, formas de pensar, e assim por diante. É a parte do ideário feminista incorporado nas formas de pensar contemporâneas que permite a proposição de interrogações, antes não consideradas. Tornou-se, de certa

forma, “natural”, que se coloque a questão. Outra coisa é que seja uma mulher a tratá-la. Isto sim, deveria ser aleatório. O importante é que seja alguém especialista e competente na área. Mulher ou homem, é indiferente. (Não são os pobres que falam da exclusão social. Ou, pelo menos, não são só eles). O que me credencia a falar sobre esse tema é o fato de eu ser feminista, i.e., ter uma aguda consciência de gênero – o que um homem também poderia ter – associado ao fato de eu ter uma formação acadêmica adequada para tratar do tema em questão – o que um homem igualmente poderia ter. Portanto, não é o meu ser sexuado mulher o que importa, mas o longo investimento feito na aquisição de um conhecimento competente e de uma consciência feminista, o que supõe anos de estudo e pesquisa. Citando Londa: *“Dizer que as qualidades das mulheres mudaram a ciência não leva em conta os sucessos arduamente obtidos em vinte anos de estudos acadêmicos realizados por mulheres, o papel dos homens feministas, e muitas outras coisas. A introdução de novas questões e direções na ciência (como nas ciências sociais ou humanidades) requer longos anos de formação numa disciplina, muitos anos de atenção a estudos de gênero e teoria feminista, universidades e agências que fornecem fundos para esse trabalho, departamentos que reconhecem esse trabalho como elementos para titulação acadêmica, e assim por diante.”* (SCHIENBINGER 2001:36-37)

Outra observação inicial é a de que, embora muito comumente, falemos de “mulheres”, como um grupo, deve-se lembrar sua enorme heterogeneidade. Esse conjunto social denominado “as mulheres” é atravessado por diferenças de classe, de etnia, de cultura, de ideologia, de idade, de situação existencial. Há um imaginário social que homogeneiza as mulheres, atribuindo-lhes características comuns que encobrem sua diversidade. Em qualquer análise que façamos da situação social e/ou religiosa “das mulheres”, isso deve ser tomado em conta, sob pena de mascararmos o real. O mesmo poder-se-ia dizer dos homens. A diferença é que, por terem dominado por tantos séculos, o conhecimento, e por figurarem a humanidade, em sua totalidade – “o homem” – estes não são tomados, senão recentemente, como objeto de análise, enquanto grupo social. Não tenho conhecimento de qualquer pesquisa sobre a religiosidade dos homens, ou sobre as formas pelas quais vivem sua situação de detentores do poder religioso institucional. Isto aliás, é sociologicamente explicável: Os grupos sociais que podem ganhar com a mudança, portanto, os excluídos do poder, são os que têm interesse na análise da maneira como esse poder funciona.

Esta introdução mais ou menos longa, era necessária, para dizer simplesmente: O que me autoriza a tratar o tema dos efeitos para a vida das mulheres, do exercício atual da autoridade religiosa, não é o fato de eu ser mulher, mas a competência para fazê-lo, academicamente e de um ponto de vista feminista. Nesse sentido, qualquer um/a dos/as presentes poderia também tratá-lo. E mais, essa “consciência feminista” poderia informar a abordagem de cada um dos temas tratados, poderia incorporar nossa maneira corrente, para não dizer “natural”, de tratá-los. Edith

FRANKE afirma: "(...) a inclusão da perspectiva feminista não somente se traduz pelo progresso no tocante a um procedimento científico preciso, como também fortalece a alegação que fazem os estudos religiosos de ter uma posição crítica com relação à ideologia." (REVER, revista eletrônica de Estudos da Religião, 2/2001 [http://www.pucsp.br/rever/rv2_2001/t_edith.htm])

1 - O INVESTIMENTO DAS MULHERES EM RELIGIÃO

A programação do XII Encontro Nacional Feminista deste ano (2001), no Brasil, incluiu, pela primeira vez, uma mesa-redonda cujo tema eram as religiões. Fui convidada para participar e manifestei minha perplexidade diante do investimento maciço das mulheres nas práticas religiosas, institucionalizadas ou não. Disse, naquela ocasião: Minha perplexidade vem da falta de uma resposta simples para uma pergunta que me tenho feito: Afinal, o que querem as mulheres da religião? Em que medida as religiões respondem a anseios, necessidades e interesses práticos das mulheres? Se as religiões são tão repressivas para as mulheres, por que são elas o seu público mais fiel?

Faz muito tempo que mulheres feministas, teólogas, estudiosas das religiões criticam a religião, rebelam-se contra as tentativas de controle, de normatização dos comportamentos, de restrições que as religiões colocam para as mulheres. Denise VEILLETTE, socióloga canadense fala da articulação entre *"hierarquização dos sexos, ocultação das mulheres e apropriação masculina do sagrado"*. (1995:1) Apesar disso, aí estão elas, lotando igrejas, templos, estádios, shows-missas, querendo decididamente ter o consolo da religião. São maioria nos espaços religiosos, sempre e por toda parte – a sociologia me desculpe a generalização. Por quê?

Uma resposta possível é que se as mulheres investem na religião, é porque ela lhes é, ao menos em parte, favorável. É porque ela lhes traz benefícios de algum tipo: espirituais, se se quer, mas também benefícios bem concretos. Isto é, as religiões devem incidir positivamente na vida das mulheres para que elas lhe dediquem tanta energia.

De um ponto de vista estritamente sociológico, Linda WOODHEAD, assinala que o envolvimento das mulheres com a religião *"tem menos relação com a 'falsa consciência' do que com as maneiras pelas quais as religiões oferecem espaços sociais para a articulação, e em alguns casos, para a realização dos desejos das mulheres."* (REVER, revista eletrônica de Estudos da Religião, 4/2001 [http://www.pucsp.br/rever/rv4_2001/t_woodhead.htm]) Ela explica que esta afirmação não nega que desejos não são "naturais", mas modelados pelo contexto social do qual as religiões são parte. Ou que essa função pode ser cumprida por outros espaços sociais, e não pela religião. Ou ainda, *"que as mulheres podem subverter, apropriar ou reinterpretar as religiões antes destas se tornarem espaços nos quais*

elas podem articular suas vidas e seus desejos". Assim, para Woodhead, o grau de participação, ou a falta de participação das mulheres nas religiões é dada pela disponibilidade ou não de espaços sociais que permitam a articulação de seus desejos, de seus medos, de suas vidas. A relação das religiões com a crescente diferenciação social das sociedades modernas e a conseqüente separação das esferas pública e privada será então o elemento explicativo do papel das religiões para as mulheres. Tomando em consideração as sociedades ocidentais altamente diferenciadas, de um lado, e as sociedades diferenciadas não-ocidentais, de outro, Linda Woodhead propõe três quadros diferentes:

- a)** Em sociedades menos diferenciadas, as religiões são parte do processo modernizador e, em muitos casos, as mulheres usam-nas como facilitadoras do processo de entrada em novos espaços sociais, sem o abandono das responsabilidades domésticas. É o caso das CEBs e dos grupos pentecostais no Brasil.
- b)** Em sociedades mais industrializadas, com avançado processo de diferenciação das esferas, a religião é impulsionada para a esfera privada e identificada com os valores da família e a preservação do espaço doméstico. A relação das mulheres à religião torna-se então conflitiva, uma vez que elas, as mulheres, estão em um processo de entrada na vida pública, assumindo uma vida profissional. Valores religiosos e valores seculares chocam-se nesse contexto. As mulheres podem, em consequência, abandonar as religiões tradicionais. No entanto, pode acontecer também o contrário: A diferenciação extrema entre valores seculares e religiosos pode reforçar a participação religiosa das mulheres, oferecendo-lhes, no caso de sua exclusão do espaço público, um outro lugar valorizado pela religião – o espaço doméstico – possibilitando-lhes sentirem-se confortáveis.
- c)** Nas sociedades pós-industriais, em que a separação público/privado é relativizada, estimulando o empoderamento individual e a relacionalidade, *"o valores e as formas de trabalho e relacionamento característicos das mulheres adquirem uma nova relevância 'pública', bem como um valor econômico"* (p. 4). A religião pode então ser revitalizada, tanto em sociedades ocidentais como em não-ocidentais.

Linda Woodhead, referindo a várias pesquisas empíricas sobre diferentes religiões, em diversos tipos de sociedade, vê em algumas delas, formas religiosas de feminismo, o que, do meu ponto de vista, pode ser bastante discutível. Outra de suas conclusões, mais plausível, me parece, é que *"as religiões que sobreviverão e florescerão no novo milênio, serão as que mais atraírem as mulheres e oferecerem espaços sociais para a articulação dos temores e desejos destas num mundo em rápida transformação. As repercussões políticas e sociais de seu sucesso também serão significativas (as mulheres muçulmanas, para dar um exemplo, constituem hoje um décimo de humanidade)"*.

2 - PADRÕES DE AUTORIDADE VIGENTES NAS RELIGIÕES HOJE E A VIDA DAS MULHERES

A autoridade pode ser conceituada como uma forma legitimada de poder. Ou como uma forma nobre de poder que escamoteia relações sociais e religiosas autoritárias e de cunho hierárquico. Estudos históricos feministas demonstram que as religiões usam sua autoridade moral e social para legitimar situações de dominação e de exploração fundadas na classe, no gênero ou na etnia. Além disso, as religiões criam formas próprias de opressão. A retórica oficial da maioria das instituições religiosas ocultam e reforçam a lógica social da opressão das mulheres, atribuindo-a quer à ordem da natureza ou à vontade de Deus. O princípio religioso da inferioridade das mulheres tem sido sustentada mesmo diante da mudança social. Ao desvalorizar o corpo da mulher e exaltar a maternidade como uma “vocação natural” que define a própria identidade das mulheres, o discurso religioso e a prática das religiões ajudam a organizar e a legitimar o fato de se relegar a mulher ao lar, tornando-se violentos instrumentos de controle da sexualidade.

Uma das mais perniciosas expressões contemporâneas do poder religioso sobre a vida das mulheres expressa-se nas formas fundamentalistas das religiões. A extensão desse fenômeno é tal que o Parlamento Europeu, pela primeira vez em sua história, promoveu uma reunião de alguns de seus membros com especialistas internacionais para explorar o impacto da religião sobre a formulação de políticas públicas, em nível local, regional e mundial. Uma nota de divulgação dessa reunião diz: *“O diálogo tem lugar no momento em que instituições religiosas interessam-se cada vez mais em participar dos debates sobre políticas dentro da Europa [e fora dela também], ainda quando os posicionamentos de algumas dessas instituições são conflitantes com os valores que sustentam um consenso europeu em assuntos críticos. Isso é particularmente relevante para os direitos das mulheres e de homossexuais. E também para o tratamento da sexualidade e da reprodução humana”*, temas que afetam diretamente a vida da população feminina. Emma Bonino, italiana, co-anfitriã do evento, concluiu: *“A secularização das políticas é a única maneira de construir um mundo tolerante em que todas as pessoas coexistam pacificamente”*. (in e-mail de Serra Sippel, 28.11.2001; original em espanhol)

Ao nível da observação empírica, quando o que está em questão é a problemática do poder religioso, parece que todas as grandes religiões mundiais, no Ocidente como no Oriente, pautam-se por padrões organizativos que excluem as mulheres. Thomas Bamat, ao apresentar resultados de uma pesquisa realizada em sete países (Chile, Ghana, Hong Kong, Índia, Peru, Saint Lucia – ilha do Caribe, Tanzânia) sobre o lugar das mulheres no Catolicismo popular, define-o como “um lugar desprivilegiado”. Diz ele: *“Em escala global, a organização religiosa dominante tende a oferecer às mulheres bem poucos papéis de importância no que se refere à influência e à*

autoridade. Reproduzindo e reforçando ideologias e práticas patriarcais vigentes, as religiões oficiais de modo geral relegam às mulheres funções marginais." (p.1)

O autor distingue a situação das religiões oficiais e das religiões populares, considerando que nestas últimas atribui-se às mulheres um certo grau de poder e de liderança. Elas desenvolvem aí papéis religiosos de certa importância, ainda que de forma fragmentada e incoerente, como xamãs, mediuns, rezadeiras e líderes de grupos devocionais. No caso do Brasil, citando um estudo de John Burdick, o autor fala de como as mulheres buscam consolo para seus problemas domésticos junto às mulheres que detêm certa autoridade religiosa, como as rezadeiras, as agentes pentecotais de cura pela oração ou as Mães-de-Santo. No entanto, segundo Burdick, a Umbanda, também considerada uma religião afro-brasileira, *"é a única religião do Brasil em que mulheres costumam exercer mais autoridade ritual do que os homens."* Apesar desse quadro, sua conclusão é de que, mesmo nas formas populares do catolicismo, nos casos estudados, o lugar das mulheres é secundário e, quando estas exercem um papel de líderes espirituais, como rezadeiras, por exemplo, isto é, claramente, não promovido pela Igreja oficial. (p.8) *E mais: "muitos de seus papéis religiosos podem se restringir em larga medida à esfera doméstica ou privada, em vez de alcançar o domínio público (...). A confluência de culturas tradicionais restritivas com o patriarcado do catolicismo pode ser profundamente opressiva."* (p.14)

3 - MÚLTIPLAS FORMAS DE RESISTÊNCIA DAS MULHERES

Como construções socio-históricas e culturais que são, as religiões têm-se constituído em espaços ambivalentes para as mulheres. Espaços complexos, portadores de contradições, de reprodução, mas também de transformação de relações sociais. E se muitas vezes as religiões têm funcionado como forças conservadoras, reforçando a subordinação das mulheres, em determinados contextos as religiões podem funcionar como forças mobilizadoras, como catalisadoras de mudanças sociais, políticas e culturais. Várias pesquisas mostraram como as Comunidades Eclesiais de Base e, mais recentemente, os grupos Pentecostais no Brasil, têm significado ganhos para as mulheres, em certas áreas de suas vidas. (DROGUS, MACHADO, ROSADO NUNES)

Enquanto fiéis, as mulheres podem submeter-se ao poder disciplinador das religiões. Mas elas podem igualmente, contribuir por sua ação, para a mudança. As religiões são, em certas situações históricas uma ocasião para as mulheres estenderem seu campo de ação. Os exemplos históricos nesse sentido são inúmeros. A análise concreta da maneira como religião funciona em diferentes sociedades em momentos distintos mostra que, em circunstâncias históricas específicas, a religião pode operar como um catalisador do aumento da consciência que têm as mulheres de sua exclusão no campo social e religioso. Como a sociedade moderna relegou a

religião á esfera privada, esta se tornou um “assunto de mulheres”. Pode portanto, surgir uma esfera de sociabilidade feminina na qual as mulheres podem exprimir-se com relativa liberdade. O discurso religioso cristão é contraditório quando afirma que todos os seres humanos têm iguais direitos aos bens da salvação, mas exclui as mulheres da produção, administração e controle desses mesmos bens. Essas contradições por vezes levam à disseminação de idéias feministas acerca da afirmação da autonomia das mulheres e de sua função, em certos casos, servem de canal de protesto social para a população feminina.

Além disso, como mostram alguns sociólogos, dados de pesquisa levam à conclusão de que *“as mulheres são agentes ativos nas construções de suas identidades e crenças religiosas, em vez de passivos recipientes”*. Elas *“permanecem em suas religiões a partir de seus próprios termos”* (...) *“atores que escolhem constantemente as suas maneiras de serem religiosos”*. Configuram-se como *“agentes de escolhas”* que *‘selecionam’ qual a parte de sua fé vão colocar em prática. Aceitam e incorporam à sua vida os ensinamentos que consideram relevantes, deixando de lado aqueles que assim não julgarem.*” (SPENCER-ARSENAULT, 1999:2; 12;13)

Especificamente, no caso católico, duas pesquisas recentes sobre a afirmação de identidade religiosa mostram que, por seu discurso e sua prática, certos grupos de mulheres elaboram uma interpretação da doutrina e da fé católica, oposta, em alguns de seus aspectos, àquela apresentada pela hierarquia da Igreja, sem contudo deixarem de afirmar-se “católicas”. Trata-se do estudo de Michelle SPENCER-ARSENAULT, canadense, citado acima, e do livro de Michele DILLON, americana: *“Catholic Identity. Balancing Reason, Faith and Power”*. (1999)

A primeira, em texto intitulado: *Will the good catholic woman please stand up? Rhetoric and reality in contemporary catholicism [A Boa Católica Queira Por favor Levantar-se? Retórica e Realidade no Catolicismo Contemporâneo]* (SISR, Chicago, 1999) reconstrói o que mulheres católicas propõem como sendo “uma mulher católica contemporânea”. Os indicadores que ela toma como referência são: a maternidade e a sexualidade. Michelle Spencer Arsenault afirma que os *“exames da compreensão que as mulheres católicas têm do ensinamento da Igreja sobre a sexualidade sugere que discrepâncias entre retórica e realidade não representam virtualmente nenhuma ameaça à identificação que têm de si mesmas mulheres católicas praticantes.”* (p.1). Na mesma linha de Linda Woodhead, Arsenault considera que a concepção tradicional católica da maternidade é utilizada por mulheres católicas de maneira a valorizar um papel atribuído a elas e desvalorizado pela sociedade. Finalmente, ela conclui que as mulheres católicas são agentes ativas da reconstrução do que significa ser “uma boa católica” *“apesar de algumas disparidades que suas definições às vezes apresentam com o ensinamento católico oficial”* (p.1).

O campo empírico do segundo estudo, de Michele DILLON (1999), abrange três grupos “pro-change” católicos organizados: *Dignity*, que reúne gays e lésbicas; *Women’s Ordination Conference (WOC)*, que propõe a ordenação das mulheres católicas; e *Catholics For a Free Choice (CFFC)*, que defende o reconhecimento pela Igreja Católica do pluralismo moral a respeito do aborto. A problemática levantada pela autora é a da construção e afirmação de uma “identidade católica”, associada à defesa de questões contrárias a proposições doutrinárias oficiais da Igreja.

Michele Dillon conclui: *“Na época contemporânea, ser católico tanto depende da interpretação do catolicismo por parte da hierarquia da Igreja como, ao mesmo tempo, independe dela. Significa tanto ser consumidor como produtor de doutrina. As doutrinas e práticas religiosas são produtos culturais, tendo que ser portanto, submetidas a análise que desvela os diversos significados delas para diferentes pessoas em vários contextos sociais. O exemplo da autonomia interpretativa das católicas favoráveis à mudança faz com que nos acautelemos da suposição de que os significados contidos nas tradições religiosas não são objetos de contestação por parte dos fiéis”* (p.:254).

Pode-se assim dizer que estudos empíricos vários sobre as relações das mulheres com as religiões têm mostrado sua complexidade, trazendo à luz as contradições que forjam essas relações e a ambigüidade dos espaços religiosos para as fiéis. As mulheres vivem de forma diferenciada sua relação com as religiões: da aceitação à recusa da submissão, à escolha de outra religião distinta da de origem, ou de nenhuma religião, passando pela reconstrução teórica e prática da própria religião.

CONCLUSÃO

Os efeitos da adesão religiosa sobre a vida das mulheres são contraditórios e ambíguos. Por isso, difíceis de medir. No entanto, o novo cenário internacional, que já vinha se desenhando, e tomou forma mais nitidamente após o 11 de setembro, anuncia um recrudescimento das formas fundamentalistas de pensar e agir, que, além de economicamente excludentes, são racistas e patriarcais. No caso das religiões, esse quadro afeta de forma crucial as mulheres. Sérgio Paulo ROUANET, sociólogo brasileiro, em artigo recente sobre os fundamentalismos contemporâneos – islâmico, judaico e cristão -, afirma: *“Os três fundamentalismos têm em comum o tradicionalismo em questões morais e uma posição retrógrada quanto ao estatuto da mulher. São puritanos e misóginos.”* (Folha de São Paulo, Caderno MAIS, 21 de outubro de 2001, p.13)

Courtney HOWLAND afirma que o *“fundamentalismo é real e faz sentido para muitas mulheres religiosas de diferentes religiões e países que o consideram uma*

ameaça bastante real à sua liberdade e, frequentemente, às suas vidas. Essas mulheres percebem a si mesmas como religiosas apesar de resistirem a tendências fundamentalistas no âmbito de sua religião, podendo ver-se como feministas a despeito da intensidade de suas crenças religiosas” (In ROSADO NUNES, 1999: 298). “Essa é a vivência de muitas mulheres religiosas. Elas oscilam entre a afirmação de sua fé religiosa e a necessidade de se defender os mais elementares direitos das mulheres em busca da sua autonomia. As mulheres exigem o reconhecimento de sua capacidade moral de tomar decisões que sejam aceitáveis dos pontos de vista ético e religioso; o reconhecimento de seu direito de decidir acerca de questões que afetem sua própria vida e seu corpo; e o reconhecimento de que sua experiência de vida é apropriada para a reflexão religiosa na esfera da moral sexual”.

“Uma das principais reivindicações das mulheres”, assinala Monique Dumais (In: ROSADO NUNES, 1999: 295), “é ter o controle do próprio corpo . Como pode alguém sentir-se uma pessoa quando aquilo que se acha mais próximo dela, seu próprio corpo, lhe escapa, tornando-se dependente de outras pessoas e ficando submetido à autoridade delas?”. Os corpos das mulheres têm sido o locus privilegiado de controle social e religioso dos homens sobre as mulheres. O discurso feminista contemporâneo, de caráter acadêmico ou político, tem buscado evidenciar as conexões existentes entre esse controle e a carência de direitos sociais das mulheres. A efetivação da autonomia das mulheres – como dos homens – não se dá quando direitos econômicos, sociais e políticos lhes são negados.

BIBLIOGRAFIA:

- BONINO, Emma, Parlamento Europeo Aborda Creciente Papel de la Religión en las Políticas, (Texto veiculado pela internet em 28/11/2001, de Bruxelas)
- DILLON, Michele, Catholic Identity. Balancing, Reason, Faith and Power, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- DROGUS, Carol. Women, Religion, and Social Change in Brazil's Popular Church, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1997.
- FRANKE, Edith, Feminism Orientations as na Integral part of Religious Studies, Revista Eletronica Rever, nº 3.
- MACHADO, Maria das Dores Campos, Carismáticos e Pentecostais: Adesão Religiosa na Esfera Familiar, Campinas-SP; Autores Associados; São Paulo-SP: ANPOCS, 1996.
- ROSADO NUNES, Maria José, Religion and Women's Rights: The Fundamentalist face of Catholicism in Brazil, in: HOWLAND, Courtney (Ed.) , Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women, New York, St. Martin's Press 1999.
- ROUANET, Paulo Sérgio. In: Folha de São Paulo, Caderno MAIS, 21 de outubro de 2001, p.3.
- SCHIEBINGER, Londa. O Feminismo Mudou a Ciência?, Trad. Raul Fiker, Bauru, SP, EDUSC, 2001. (Coleção Mulher)
- SPENCER-ARSEANUT, Michelle, Will the Good Catholic Woman Please Stand Up? Rethoric and Reality in Contemporary Catholicism, SISR, Chicago, 1999.
- VEILLETTE, Denise, Femmes et Religions, Laval/Canadá, Les Presses de L' Université Laval, 1995.
- WOODHEAD, Linda, Religion and Gender, 2001,(mimeo).
- REVER, Revista Eletrônica de Estudos da Religião, 2/2001 [http://www.pucsp.br/rever/rv2_2001/t_edith.htm]
- REVER, Revista Eletrônica de Estudos da Religião, 4/2001 [http://www.pucsp.br/rever/rv4_2001/t_woodhead.htm]

São Paulo, dezembro/ 2001

6

ESTADOS LAICOS: *una demanda de las mujeres*

por TERESA LANZA Y GLORIA TAPIA¹

Después de largos periodos de gobiernos dictatoriales en América Latina, en la mayoría de los países de la región, la democratización trajo consigo el reconocimiento del pluralismo político, algunas libertades fundamentales, la incorporación de los pueblos indígenas y de las mujeres en los procesos políticos, pero no se ha logrado alcanzar la igualdad y la equidad entre hombres y mujeres, ni la inclusión de *grupos minoritarios*, que han dado lugar a nuevas demandas mediante la irrupción de movimientos sociales que han emergido precisamente de la expresión de rechazo y consecuentemente de la propuesta para erradicar de una vez por todas la imposición y el sometimiento a viejas y poderosas estructuras colonialistas fuertemente arraigadas en América Latina.

Una de estas estructuras que ha permeado constantemente la vida de los Estados como tales, ha sido la instauración de la religión católica que por más de 500 años fue protagonista de los diversos procesos sociales, políticos y económicos. En este contexto y desde hace varios años, diversos movimientos sociales, donde destacan nítidamente los movimientos feministas, han instalado en el imaginario colectivo la

¹ Teresa Lanza es Abogada, activista por los derechos humanos de las mujeres, fundadora y coordinadora de Católicas por el Derecho a Decidir-Bolivia desde 1996. Gloria Tapia hace parte del equipo de CDD Bolivia, es Licenciada en Comunicación Social con especialidad en prensa escrita y creadora de ENLACE, boletín de la Articulación de Mujeres por la Equidad y la Igualdad.

necesidad de sacudir la gruesa capa de polvo que cubre las Cartas Magnas de algunos países de la región, cuyos lazos les une a la religión católica, y plantear nuevos contratos sociales en los que las religiones ocupen el lugar que les corresponde.

De acuerdo a una investigación realizada por el mexicano Edgar González Ruiz, todas las constituciones latinoamericanas reconocen la libertad de cultos, sin embargo, como se ha mencionado, varias de ellas establecen un estatus privilegiado para la Iglesia Católica² y expresan una variedad de relaciones con el clero que van desde el reconocimiento del privilegio de la Iglesia Católica y su sustento (Bolivia); hasta el establecimiento de relaciones orgánicas con ella (Argentina y Costa Rica); la invocación del Dios católico en el preámbulo (Guatemala, El Salvador, Perú, Panamá, Paraguay, Costa Rica, Colombia, Ecuador, Honduras, Brasil, Argentina y Venezuela); el trato preferencial en el reconocimiento de su personería jurídica (Guatemala y El Salvador); la mención de su importancia en la formación histórica y cultural de la Nación (Paraguay y Perú); y el apoyo a las vicarías castrenses (Ecuador y República Dominicana). En este marco, las constituciones que más explícitamente señalan la separación entre el Estado e Iglesia Católica son las de México, Nicaragua, Cuba y Uruguay, aunque, como se ha visto en la práctica existe una gran influencia religiosa en la formulación de las políticas estatales.

El caso boliviano es particularmente ilustrativo puesto que en su Carta Magna establece que Estado reconoce y sostiene a la religión católica aunque garantiza el ejercicio público de otros cultos (Art 3º). Esta situación privilegiada le proporciona ciertas prerrogativas que van desde la exoneración del pago de impuestos hasta la asignación de salarios a sus miembros con recursos del Tesoro General de la Nación. De igual manera han conformado empresas con fines comerciales y lucrativos, como medios de comunicación, instituciones educativas, de salud y otras.

La preponderancia del catolicismo en América Latina tiene hondas raíces en los procesos de conquista y colonización por parte de España y Portugal. Durante esa época, la imposición de una cultura europea de corte católico generó la exclusión de cualquier otra manifestación religiosa en el continente. Además, el siglo XV fue un tiempo de profundas convulsiones socio-políticas en Europa con el enfrentamiento entre los católicos fieles y los príncipes alemanes seguidores de la Reforma Protestante de Lutero. Esto no sólo influiría la actitud de los conquistadores españoles en sus nuevos dominios de ultramar, sino que daría vía al establecimiento de la más feroz manera de intolerancia religiosa: la *Santa Inquisición* española.

Cabe recordar que desde los comienzos de la colonización española y portuguesa, una de las actividades principales realizada por los terratenientes o capitanes

² DOBRÉE, Patricio y Bareiro, Line 2005, "Estado laico, base del pluralismo". En La Trampa de la Moral Única: argumentos para una democracia laica, Línea Andina, Perú, p.67-75.

generales en la región, fueron las cacerías indígenas. Los nuevos amos no sólo prohibieron cualquier otra forma de culto venido del continente europeo, sino que persiguieron y mataron con la intención de extinguir la religiosidad de los pueblos originarios latinoamericanos e implantar el catolicismo.

PRECISANDO CONCEPTOS: LAICO, LAICISMO, LAICIDAD

Para abordar el tema es necesario hacer precisiones conceptuales a fin de evitar confusiones y no caer en errores inaceptables.

En el Derecho Canónico el término **laico** se refiere *“a la persona que vive en medio del mundo, y ejerce su vocación de santidad en las circunstancias ordinarias de la sociedad”*³. La doctrina canonista antigua contrapone laico a clérigo o sacerdote. En este orden de ideas, dicha acepción de **laico** no es aplicable al Estado, que es una forma de organización sociopolítica y no un ente religioso.

Por otro lado, el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española define laico en su segunda acepción, es decir, como *“relativo a la escuela o enseñanza en que se prescinde de la instrucción religiosa”*. El **laicismo** sería entonces *“la doctrina que defiende la independencia de la sociedad y, particularmente, del Estado, de toda influencia eclesiástica”*.

En cuanto al término **laicidad** es el que se refiere a *“un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas por la soberanía popular y no por elementos religiosos”*, como señala Roberto Blancarte⁴.

De manera que podemos definir al **Estado laico** como el concepto legal por el cual las instituciones del Estado y el gobierno nacional se mantienen al margen de instituciones religiosas, en una clara separación de iglesia y Estado.

¿POR QUÉ LOS ESTADOS DEBEN SER LAICOS?

El modelo de Estado laico ha sido defendido para esgrimir argumentos contra los atropellos y violaciones a los derechos humanos que históricamente han cometido

³ Ius Canonicum Información sobre el derecho canónico – Derecho eclesiástico. Disponible en: <http://www.iuscanonicum.org/articulos/art.105html>

⁴ BLANCARTE, Roberto, La laicidad mexicana: retos y perspectivas, Coloquio Laicidad y Valores en un Estado democrático. Disponible en: <http://www.laneta.apc.org/sisex/en/blancarte.htm>

⁵ Freedman, Diego 2005 *“¿Estado Laico o Estado Liberal?, Reflexiones sobre las Estrategias Jurídico Políticas del Feminismo en el Mundo Actual”*. En La Trampa de la Moral Única: argumentos para una democracia laica Línea Andina, Perú

los sistemas políticos en nombre de las religiones⁵. Los y las defensoras de esta propuesta política hemos señalado que la unión entre religión y Estado atenta contra la diversidad de pensamiento, creencias y vivencias de la espiritualidad al privilegiar una doctrina y regular la vida social de sus miembros con base en preceptos divinos que son relativos y aplican sólo para quienes profesan una determinada fe.

Por el contrario, un Estado laico garantizaría a las personas el planteamiento y la ejecución de políticas públicas respetuosas de los derechos humanos, de los derechos sexuales y reproductivos y de la vida misma de las mujeres, cuestiones que hasta ahora son el mismo demonio para la Iglesia Católica y otras iglesias cristianas, y los diseñadores de políticas públicas temerosos de ser juzgados con el dedo acusador del clero.

En un Estado laico los puntos de vista de las iglesias, cualquiera que esta sea, no se ponen delante de la formulación de leyes, nacionales e internacionales, ni en la formación de políticas relacionadas con la cooperación para el desarrollo, ni en la resolución de conflictos sociales, esto supone por su puesto, madurez democrática y altos niveles de eficacia y eficiencia en su administración.

Por el contrario, cuando un Estado asume como propia una determinada religión, se ponen en riesgo ciertos derechos cívicos de aquellas que no profesan el dogma oficial. Esto es lo que sucede en países donde se niega la plena ciudadanía a quienes no confiesan la religión del Estado desde el momento que se inhabilita a estos sujetos para ejercer cargos públicos de relevancia.

La confesionalidad de un Estado, también contradice el principio de igualdad, propiciando discriminaciones que deben ser erradicadas. Aún cuando se reconozca el derecho a profesar cualquier creencia, la institución de una religión oficial genera un desequilibrio en las relaciones de poder que se producen entre sectores de diferentes credos. Por lo general, este tratamiento implica prerrogativas en el pago de impuestos, en la formulación de contenidos educativos y en el ámbito de la participación política.

En varios países latinoamericanos, la Iglesia Católica recibe subsidios por parte del Estado que ayudan a financiar sus actividades. Este tipo de prácticas son discriminatorias, ya que otorgan beneficios a grupos particulares y no a la sociedad en su conjunto. Además la concesión de privilegios resta legitimidad a grupos que profesan otras religiones o que no profesan ninguna, relegándoles a un posición subalterna o directamente invisibilizándolos. En esta misma línea, también es común observar cómo los Estados que manifiestan afinidad con una religión particular condicionan la libertad ideológica de sus ciudadanos y ciudadanas.

Lo dicho no sugiere que deba prohibirse a la Iglesia Católica o a cualquier otra institución religiosa participar en la vida pública de los Estados, expresar sus valores

o incluso opinar sobre las políticas públicas. Es correcto que las voces religiosas sean escuchadas en todos los debates. Bienvenidas las voces de los obispos y la feligresía católica, siempre y cuando respeten las creencias religiosas diferentes a las suyas, las posiciones morales diversas, incluso al interior de la misma Iglesia, y las políticas públicas que desde el Estado se diseñan para un universo de personas.

¿POR QUÉ LAS MUJERES INSISTIMOS EN QUE LOS ESTADOS SEAN LAICOS?

A lo largo de la historia, el lugar privilegiado que la Iglesia Católica ha tenido en América Latina, ha sido utilizado por dicha institución para obstaculizar medidas y políticas públicas asumidas por los Estados, destinadas al bien común.

Como lo ha demostrado en la práctica la Iglesia Católica es jerárquica, vertical y profundamente misógina y homofóbica, pero, afortunadamente no es monolítica y en su seno mismo han surgido, desde siempre, posiciones alternativas sobre aspectos diversos. Esas voces son en buena medida de mujeres que reclaman el derecho a disentir de las enseñanzas morales que no han sido declaradas infalibles y a tomar decisiones serias y responsables ejerciendo su libertad de conciencia, sin poner en peligro su fe ni dejar de ser católicas.

Históricamente, los representantes de la jerarquía católica han optado por no confiar en la autoridad moral de las mujeres para tomar sus propias decisiones, y buscan para tomar la manera de acabar todo debate o diálogo respecto a la sexualidad y la reproducción. Esta negativa es inaceptable para una gran parte de las y los creyentes de esta religión, y no es ciertamente el mejor camino para elaborar políticas públicas.

Podemos ilustrar la anterior afirmación con el proceso relacionado con la aprobación en el Congreso Nacional de la República de la Ley Marco sobre Derechos Sexuales y Reproductivos, que en líneas generales recoge en un solo cuerpo de ley, una serie de disposiciones dispersas en distintos instrumentos legales y cuyo fin era facilitar a hombres y mujeres el ejercicio de derechos humanos básicos y el acceso a servicios médicos.

Ocurrió que cuando la ley estaba lista para que la promulgara Carlos Mesa, presidente de Bolivia en ese momento, llegó hasta su despacho una carta de la Conferencia Episcopal en la que prácticamente le exigía al mandatario el veto a la ley bajo la amenaza de quitarle su apoyo en momentos en que el país pasaba por una fuerte crisis política. Si bien la ley no fue vetada, sí fue devuelta al Parlamento para que se abriera un espacio de consultas públicas con la sociedad en general.

Tal disposición del Congreso dio lugar a la realización de audiencias, que a la vez originó una campaña de terror gestada en el seno mismo de la iglesia católica y di-

rigida por sus más altos representantes para dar fin con aquel instrumento legal. No fueron suficientes los sermones desde el púlpito, no fueron suficientes las acciones en todos los espacios donde interactúan como escuelas y universidades públicas y privadas, grupos de oración, calles, plazas, centros médicos, iglesias, entre otros, sino también iniciaron una caza de brujas a quienes apoyaron la ley públicamente o se manifestaron a favor de los derechos sexuales y los derechos reproductivos, llegando a extremos de firmar una extraña alianza “non santa” con otras iglesias protestantes y con grupos de poder de extrema derecha, para hacer uso de todos sus recursos con el fin de obstaculizar que el ejercicio de estos derechos estén garantizados y se plasmen en una ley comprensible, concreta y accesible para el universo de la población.

Este tipo de intervencionismos, este tipo de prerrogativas y de privilegios y este tipo de abusos de poder son los que no se darían si no existiera el reconocimiento explícito y el sostenimiento del Estado a la religión católica, o a cualquier otra religión, llámese cristiana, indigenista o de cualquier otra índole.

De ahí es que crece, gracias a las acciones de personas vinculadas a los derechos humanos, la demanda de transitar de lo confesional a lo laico. Los nuevos derroteros y los nuevos cuadros sociales y políticos que se viven en la región, nos permiten ver una luz al final del túnel y abrigar la esperanza que en un futuro bastante cercano las iglesias dejen de ser tuteladas por los Estados y viceversa. Bolivia es un paradigma ya que durante el proceso eleccionario de representantes para la Asamblea Constituyente, 10 de un total de 12 partidos políticos y agrupaciones ciudadanas han planteado la necesidad de ser un Estado laico. De igual manera, el actual partido de gobierno ha incluido en sus planes y programas no sólo la necesidad de ser un Estado laico sino también tener una educación laica descolonizada que contenga la diversidad y la plurireligiosidad de un país compuesto por aproximadamente 40 pueblos y naciones indígenas.

AL CÉSAR LO QUE ES DEL CÉSAR Y A DIOS LO QUE ES DE DIOS

Es imperativo hacer una sana diferenciación entre lo que son algunas jerarquías católicas, de los estratos intermedios y de los miembros de base de esta institución, sin perder de vista a la numerosa feligresía católica. Viendo de este modo, es necesario y justo reconocer los aportes que en determinados momentos históricos ha brindado la Iglesia Católica a la sociedad, destacando su compromiso con los derechos humanos.. Hay un número incalculable de sacerdotes y monjas comprometidas con los oprimidos, los más pobres, los enfermos, los perseguidos, los encarcelados, cuyo sacrificio y cuya entrega ha sido tal que han dado, inclusive, su propia vida en aras de la justicia y la libertad. Debemos rescatar estos aspectos y restringir lo odioso

para poder mirar hacia adelante y construir nuevos paradigmas, nuevos modelos de Estado que nos garanticen libertades básicas como la libertad de conciencia y la libertad religiosa.

Para comprender mejor nuestros puntos de vista sobre la urgencia de vivir en un Estado laico, enfatizamos enérgicamente en que el papel de las instituciones religiosas en la formulación de políticas públicas y en la elaboración de leyes simplemente es participar como un actor más, como un individuo o persona jurídica libre de expresar sus valores, sus opiniones o incluso buscar influir en las políticas públicas. Es absolutamente correcto que las variadas voces religiosas sean escuchadas en todos los debates si es que no vienen cargadas de afanes obstruccionistas u oscurantistas. Bienvenida la pluralidad de voces, pero jamás se deben anteponer estas posiciones e intereses por encima de los intereses de la comunidad, de la colectividad.

Por eso es importante recalcar que es responsabilidad de quienes elaboran políticas públicas, evaluar todas las sugerencias y planteamientos eclesiales, de la misma manera que se evalúan las posiciones de otras organizaciones y sectores sociales.

Frances Kissling, Presidenta de Catholics for a Free Choice, señala que *“para evaluar las posiciones que provienen de grupos religiosos, las legisladoras y legisladores y otras funcionarias y funcionarios públicos deben intentar aclarar los siguientes interrogantes: ¿A quiénes dice representar el grupo que presenta la propuesta? ¿Representa verdaderamente el sector que dice representar? ¿Son sus datos exactos y válidos? ¿Sus propuestas de políticas respetan los derechos de todas las personas en la sociedad y sirven al bien común? ¿Son propuestas que respetan las demás religiones, el pluralismo y la tolerancia? ¿Son viables dichas posiciones? ⁶*

Esto nos lleva a concluir que los Estados democráticos deben reflexionar hoy más que nunca, sobre la responsabilidad que tienen de asumir la laicidad para evitar que actores fundamentalistas se arroguen la representatividad del conjunto de la población y tomar este modelo para legislar en una sociedad diversa y plural en la que las creencias religiosas no sean factor determinante de la labor pública.

⁶ KISSLING, Frances, 1997 El rol de las religiones en la elaboración de políticas públicas, 2ª ed., Estados Unidos, Pág. . 2Kissling, Frances 1997. El rol de las religiones en la elaboración de políticas públicas, 2 ed.

7

A PROPÓSITO *de los fundamentalismos*

por CDD COLOMBIA¹

Hablar sobre *fundamentalismos* es una tarea complicada, en especial, porque existen muchas discusiones y argumentos encontrados. Sin embargo, consideramos necesario fortalecer esta reflexión desde Católicas por el Derecho a Decidir y, de esta manera, contribuir al debate desde una postura feminista. Para dicho propósito, tomaremos como punto de partida la experiencia colombiana y analizaremos algunos aspectos de las acciones de la derecha católica.

El concepto de fundamentalismos hace referencia a aquellas posturas religiosas y políticas de quienes pretenden poseer una verdad absoluta y, por tanto, les parece legítimo imponerla al resto de sus congéneres. Para ello resaltan “extremadamente los aspectos más rigurosos y objetivitas de una corriente de pensamiento o de un sistema de comportamiento”². Los fundamentalismos actúan a manera de *enfermedad* intelectual e ideológica que amenaza los cimientos mismos de la noción de cultura al negar la posibilidad de adaptación, oponerse al desarrollo de nuevas ideas

¹ Este texto fue elaborado con base en documentos producidos por Clara Lucía Cuevas, Sandra Mazo Cardona y Janneth Lozano B., integrantes del equipo de CDD Colombia. Una primera versión fue publicada en CDD Córdoba y Coordinación Latinoamericana Red Mujer y Hábitat 2004. *Fundamentalismos. Las mujeres latinoamericanas se organizan. Católicas por el Derecho a Decidir, Córdoba- Argentina*, pp 31-33

² Múnica Duque, Alberto 2003 *Fundamentalismo en la Iglesia Católica*, en *Conciencia Latinoamericana Volumen XIII, No 6. Red de Católicas por el Derecho a Decidir América Latina, Bolivia*. p 1

y pretender regresar al pasado reforzando el conservadurismo, el dogmatismo y la intolerancia.

Aunque, por lo general, el término en cuestión ha sido utilizado para hacer referencia a prácticas religiosas islámicas y protestantes³, hemos visto cómo algunas concepciones de la iglesia católica son una expresión imperante de los fundamentalismos. Por ejemplo, desde el pontificado de Juan Pablo II dicha institución se ha mantenido con un cariz autoritario y un vehemente deseo de volver al pasado en muchas de sus enseñanzas, a pesar de los intentos de buscar la modernización de la estructura eclesial planteados en el Concilio Vaticano II (1962-1965), que fue realizado para responder a las necesidades de los fieles en un mundo en constante y acelerado cambio, planteándose “una reconciliación con las esferas del trabajo, la ciencia, la técnica, las libertades y la tolerancia religiosa”⁴.

Retomando al jesuita Alfonso Llano cuando habla de la virginidad de María y afirma que “lo esencial es invisible a los ojos” nos damos cuenta de cómo más importante que la ortodoxia y el rigorismo es reconocer la sensibilidad, la solidaridad y el papel de la sexualidad en la vida humana, llevando a sus justas proporciones un asunto que, entre otras cosas, ha causado a lo largo de muchos siglos una odiosa dominación sobre las mujeres y les ha impuesto un modelo de servilismo y de docilidad aún a costa de su propia vida. La cuestión es clara en el caso de la argumentación que hace al padre Llano: “¿puede la jerarquía seguir defendiendo a los fieles menos instruidos en detrimento del avance de la investigación y de los fieles instruidos para quienes las interpretaciones tradicionales ya no resultan aceptables? Optar por la defensa de los débiles puede parecer un acto de caridad, pero puede igualmente interpretarse como una manera de ocultar la verdad, cuando esta causa escozor”⁵. De acuerdo al anterior, vemos cómo el fundamentalismo se nutre de actitudes y acciones que refuerzan el pensamiento sectario, encuentran entre los menos informados un territorio apto para echar raíces.

Es importante anotar que en Latinoamérica la alianza fundamentalista entre la Iglesia Católica y el poder político han motivado el impulso de estrategias que obstaculizan el desarrollo de políticas públicas que benefician a las mujeres y a otros sectores discriminados históricamente. Este fue el caso de los recientes debates en el Congreso de la República colombiano sobre despenalización del aborto. En este contexto, la opinión pública ha tenido que soportar el conjunto de sermones, anun-

³ Múnera Duque, Alberto 2003 Fundamentalismo...p 1

⁴ Boff, Leonardo 2005. El gran restaurador. En Separata Un Momento de Duelo Una oportunidad para Pensar en Voz Alta, Juan Pablo II-Benedicto XVI. Red de Católicas por el Derecho a Decidir América Latina, Brasil.

⁵ Ofensivo para oídos piadosos, por Jorge Aurelio Díaz. En Lecturas Dominicales, Periódico El Tiempo, Enero 19 de 2003. Bogotá-Colombia.

cios amarillistas de página entera y la manipulación grosera de sentimientos por parte de algunas organizaciones de la derecha católica, que amparadas en su gran poder económico están en capacidad de hacerse oír y dar a conocer sus consignas intransigentes contra la libertad y el arbitrio de la conciencia informada en un asunto que ha causado fuertes enfrentamientos y polarizado las discusiones, perdiendo de vista a los y las verdaderas damnificadas por las alarmantes cifras de abortos inseguros que ponen en peligro la vida de miles de mujeres colombianas cada año.

Algunas de estas organizaciones como Unidos a Dios Salvaremos a Colombia, *Legión de María* y *Consejo Nacional de Laicos*, no reparan en usar afirmaciones encaminadas a descalificar a los congresistas que se atreven a dar apoyo a la iniciativa legislativa, planteando que *ellos logran aumentar las cifras de asesinatos ilegales producto de la violencia que nos aqueja desde mitad del siglo pasado*. Claramente, esta postura no se compadece con la realidad del aborto y -como señalan algunos de los editoriales del citado periódico El Tiempo,- el debate que se suscita en torno a este tema está cargado de moralismo y ante las fuertes pasiones enfrentadas que despierta, podría pensarse que el aborto constituye un diabólico invento moderno, que desafía valores sólidos, absolutos y tradicionales del mundo civilizado. Se desconoce, que las leyes occidentales también han sido tolerantes y citando al historiador James C. Mohr informa que la ola antiabortista surgida en el siglo XX debe mirarse como “ una desviación de la norma, un período de interrupción de la actitud de tolerancia histórica que ha existido sobre el aborto”.⁶ Pregunta también el periódico: “¿Qué le conviene más a un Estado laico como el colombiano: plasmar en la legislación temas que reflejan la posición respetable, pero discutible de la Iglesia y algunos sectores de extremos moralistas (nosotras diríamos de doble moral) o tratar de dotarse de políticas públicas que eviten la muerte de una parte importante de las 400.000 madres, muchas de ellas adolescentes, que se someten cada año a abortos clandestinos?”⁷.

Por su parte, el presidente del Instituto Colombiano de Estudios Bioéticos afirmó que la mujer violada tiene derecho a ser resarcida del agravio de que fue víctima y por tanto, si no puede abortar se le estaría obligando a proseguir con un embarazo y dar a luz al hijo de un villano por quien solo puede sentir odio. “En mi concepto, si el ser humano pudiera poner condiciones previas a su engendramiento, de seguro que señalaría como requisito, que fuera gestado de manera deseada y que su progenitor fuera conocido”⁸.

⁶ Moralismos que matan. En Periódico El Tiempo, junio 7 de 2002. Bogotá-Colombia.

⁷ Aborto y salud pública. En Periódico El Tiempo, mayo 29 de 2003. Bogotá, Colombia.

⁸ La despenalización del aborto. En Periódico El Tiempo, junio 1 de 2003. Bogotá, Colombia.

Otra muestra de las tendencias fundamentalistas de la iglesia católica colombiana es su señalamiento y estigmatización de la Corte Constitucional, al afirmar que ésta actúa como un *déspota ilustrado* por no declarar inexecutable la norma que permite la cesación de los efectos civiles del matrimonio católico. Es decir, la Iglesia impone su visión particular con respecto al vínculo matrimonial desconociendo las realidades sociológicas colombianas y la normatividad que acompaña a todo Estado moderno. En este mismo sentido, las colombianas y los colombianos que nos reconocemos católicos pero ciudadanos de un país que busca con apremio sentar las bases de la tolerancia, del respeto y del reconocimiento de la alteridad, seguimos con asombro estas afirmaciones que no son sino la expresión de la más clara intromisión de la Iglesia en los asuntos del Estado.

Por eso también ha criticado de manera severa el hecho de que se discuta en el Congreso de la República el proyecto de ley de unión civil de parejas del mismo sexo, porque según los jerarcas va contra la naturaleza, olvidando de paso el más reciente escándalo protagonizado por sacerdotes y obispos católicos con respecto a los múltiples casos documentados de pederastia. “Santa equivocación” se titula un artículo de prensa en el que se afirma con sobrada razón que “se necesita estar en la caverna más recalcitrante para defender la idea de que el homosexualismo va contra natura, cuando, por el contrario, es una expresión de la naturaleza de alguien”. Evidentemente no se puede ser una nación civilizada con este tipo de discriminaciones que van en contra de nuestro ordenamiento jurídico.

Es evidente que en el último tiempo la Iglesia Católica ha querido a través de su poder invisible pero evidente, influir en las decisiones de la rama del poder legislativo para que este tipo de iniciativas se archiven y se lleven al más recóndito rincón de los silencios. Acciones que logran tener respaldo debido a la misma dinámica del contexto de violencia que vive Colombia, pues temas como estos pasan a un segundo plano ante la agravada situación que presenta el conflicto armado en nuestro país.

Por otro lado, el nivel de compromiso político y de conciencia de la población colombiana, aun es incipiente para apoyar iniciativas que favorezcan las reivindicaciones de las mujeres, por lo tanto, lo que se está generando en Colombia es una manifestación silenciosa frente a estos temas y, sobre todo, este tipo de fundamentalismos religiosos son contrarrestados por la población de una manera pragmática, es decir, que la gente por lo general no sigue las doctrinas de la iglesia católica frente a temas que están fundamentalmente relacionados con su vida personal. No obstante, la ausencia manifiesta de los jerarcas de la Iglesia frente a temas como la descarnada violencia que se comete contra las comunidades o las ignominiosas violaciones a los Derechos Humanos Fundamentales, es una actitud que en silencio condenan los colombianos y de a poco se grita y se rechaza, para exigir que la Iglesia tome partido y se inmiscuya en temas terrenales y vitales para las mayorías colom-

bianas, pero especialmente para las víctimas. No hay que desdeñar que muchas de las peores ignominias cometidas por el paramilitarismo en Colombia, se reclaman fundadas en esclarecidos pensamientos católicos dignos de la más rancia catadura neoconservadora.

Ahora bien, no es de extrañar que en otras latitudes se presente el mismo fenómeno autoritario y fundamentalista pero en el plano netamente político, lo cual a despecho de lo que algunos puedan considerar, es significativo en términos de las alianzas que puedan hacerse entre dos tipos de sectarismo en contra de las libertades públicas. En efecto, frente a los imperativos del nuevo orden mundial hemos visto cómo desde los ataques del 11 de septiembre de 2001, Estados Unidos no cesa en proclamarse como nuevo gendarme internacional y para ello echa mano de cuanto doctrina se acomode a sus pretensiones imperiales y a sus propósitos de un fundamentalismo político que sagazmente mezcla con ideas religiosas, conservadoras y maniqueas. Con espíritu de cruzada, Estados Unidos, afirman muchos analistas, está llevando a cabo guerras localizadas para acabar con los focos que representen una amenaza, al mismo tiempo que trata de afianzar su democracia en naciones que como Irak pueden servir de plataforma para extenderse hacia sus vecinos.

Todo ello inspirado en una escuela neoconservadora, los llamados straussianos, seguidores de Leo Strauss, de familia judía ortodoxa, profesor de filosofía política que -entre otros planteamientos- sostenía que era necesario acabar con las democracias laicas a favor de las democracias ligadas a las confesiones religiosas para poder crear una verdadera moral pública⁹.

Algunos otros analistas no están muy convencidos de que efectivamente un dirigente como Bush fije toda su política a partir de sus convicciones religiosas, a pesar de su apoyo a programas sociales con ese tipo de fundamento, y a sus reiteradas muestras de religiosidad en público que causan incomodidad y dan “una imagen de cruzada arrogante en el exterior y un temor de moralismo invasivo en casa.” Sin embargo, se hace necesario estar alerta con respecto a las alianzas que en nombre de cualquiera de los fundamentalismos atenten contra la vida y la dignidad de millones de mujeres, hombres y niños en todo el mundo.

⁹ USA y el nuevo orden mundial. En Periódico El Tiempo, mayo 26 de 2003. Bogotá-Colombia.

8

VIOLÊNCIA CLERICAL *contra mulheres*¹

por REGINA SOARES JURKEWICZ²

“...a violência física e sexual não deve ser considerada como casos isolados ou comportamento perverso, mas deve ser analisada como práticas normativas estruturais. Essa violência deve ser colocada num continuum de poder e controle masculinos sobre mulheres e crianças, que abrange não apenas a violência física mas também a construção cultural e religiosa de corpos femininos dóceis e personalidades femininas subservientes. A violência verbal, emocional, econômica, política, física ou sexual contra a mulher não deve ser reduzida nem a estatísticas abstratas nem a casos episódicos e fatos isolados. Ao contrário, deve ser entendida e analisada em termos estruturais”. (Fiorenza, 1994,168)

1. UMA CATEGORIA DE ANÁLISE EM CONSTRUÇÃO?

O tratamento dos casos investigados e os caminhos percorridos nos últimos 30 anos pelos estudos acadêmicos sobre a violência contra as mulheres me levam a

¹ Este artigo está baseado em um dos capítulos da Tese de Doutorado de Regina Soares Jurkewicz – “Violência clerical: abuso sexual de mulheres por padres no Brasil”, defendida na PUC – SP/Brasil, Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião em novembro de 2006. A pesquisa mapeou casos de violência sexual cometida contra mulheres por padres no Brasil. Após o levantamento de 21 casos, 2 deles foram estudados em profundidade. Os nomes das pessoas entrevistadas e denunciantes, quando referidos neste artigo são fictícios.

² Doutoranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Coordenadora Executiva e membro da equipe de Católicas Pelo Direito de Decidir- Brasil.

pensar sobre a possibilidade de trabalhar a *violência clerical* como uma categoria de análise. Meu objetivo é não somente apresentar as especificidades dessa violência, mas também evidenciar alguns elementos que facilitem sua identificação e análise no contexto clerical.

Assim, defino *violência clerical* como uma violência exercida por membros do clero contra as mulheres. Além de estar baseada nas diferenças de gênero, sedimenta-se na estrutura institucional religiosa e na produção e manutenção de um discurso religioso patriarcal que confere poder ao clero. Implica em abuso de poder e quebra da confiança. Constitui-se em contínuos comportamentos transgressores por parte de autoridades eclesiásticas, que sexualizam relacionamentos com mulheres adultas, adolescentes e meninas. A violência pode ser física, sexual, psicológica e simbólica.

Trata-se de um tipo de violência contra as mulheres que tem matizes próprias, nomeando uma realidade que se contextualiza no campo da institucionalidade da Igreja Católica e por isso mesmo sua análise requer a consideração de fatores específicos da organização institucional dessa Igreja. Pensar a *violência clerical* para além de uma tipologia, me estimula a buscar razões explicativas oriundas não somente nas assimetrias de gênero, mas também nos discursos e práticas religiosas patriarcais que legitimam o lugar de inferioridade das mulheres na Igreja Católica.

Por essas razões, estou referindo-me à *violência clerical* como uma categoria de análise. O que entendo por categoria? Tenho encontrado na literatura que trata da construção do saber científico e seus percursos metodológicos, diferentes usos e significados dos termos categoria e conceito. Há autores que utilizam os dois vocábulos com significados equivalentes, mas há também quem trabalhe com a noção de categoria enquanto termo classificatório. Há ainda, distinções entre categorias empíricas, de registro e analíticas. Nessa tese quero contribuir para pensar a *violência clerical* como uma categoria de análise. Opto, portanto, pela utilização dessa terminologia. São as categorias de análise, instrumentos insubstituíveis para a investigação. Todas as disciplinas nas ciências sociais possuem categorias que marcam sua identidade e indicam seus objetos de estudo. Uma categoria, como estou entendendo, sugere pistas para um conjunto de questões, tem um poder explicativo. São, por exemplo, categorias analíticas relacionadas à sociologia: classe social, status, aculturação, raça ou etnia e gênero. Afirma Laville e Dionne (1999,93) que as questões que se levantam a partir dessas construções teóricas :

“...são os instrumentos privilegiados do pesquisador para conhecer, no sentido de que orientam a observação e o questionamento dos fenômenos sociais, a ótica pela qual conduzir seu estudo e, em resumo, seu modo de análise. Daí por que as chamam, por vezes, de conceitos e questões analíticas”.

Para José Maurício Domingues, que faz uma análise das teorias sociológicas no século XX:

“Categorias analíticas não existem na realidade, a qual consiste no entrelaçamento de inúmeros fenômenos concretos; categorias analíticas são conceitos forjados pelos sociólogos com o objetivo de, por meio da abstração do entrelaçamento dos fenômenos concretos, poder observar aspectos discretos e específicos da realidade social” (2000, 17)

É neste sentido que indico a possibilidade de trabalhar com *violência clerical* aportando elementos que a construam como uma categoria de análise, um instrumento de investigação que nos permita sair do plano social e entrar no plano sociológico, onde os fenômenos concretos podem ser investigados a partir da abstração. Esse procedimento possibilitará a compreensão de tais fenômenos dentro de uma dinâmica social mais abrangente. Trabalho a partir de um olhar determinado. Este olhar é necessariamente parcial e neste caso está posicionado desde o campo das teorias sociológicas feministas frente às religiões.

A *violência clerical* ao ser trabalhada como uma categoria de análise nos dá a possibilidade de desvendar mecanismos institucionais que organizam a vida da Igreja Católica. A partir da base material dessa pesquisa, ou seja, dos casos investigados, estou propondo um nível de abstração, o qual se pode alcançar com o uso de uma categoria analítica. Assim, entendo que a violência clerical não apenas nomeia o ato concreto de um padre que abusa sexualmente de uma mulher, mas refere-se a um quadro interpretativo muito mais amplo, que permite identificar lugares hierarquicamente diferentes ocupados por sujeitos que estão presentes na vida eclesial. Refiro-me a separação nitidamente construída e demarcada entre clero e laicato. Esta separação é excludente e simbolicamente violenta. Coloca o clero católico e as mulheres em lugares de poder extremamente distintos do ponto de vista hierárquico, impossibilitando que entre esses dois agentes – padres e mulheres – se desenvolvam relações afetivas e sexuais simétricas e inclusivas. Há uma impossibilidade estrutural para que isso ocorra, que independe da vontade dos agentes.

As mulheres leigas ocupam na Igreja Católica um lugar qualitativamente diferente do clero, um lugar que se define pela negação: às mulheres é negado o acesso ao sacerdócio e ao mesmo tempo, elas significam uma ameaça ao celibato masculino.

Ora, essas duas interdições, o não ao sacerdócio feminino e a proibição de que membros do clero se unam sexualmente a uma mulher, são interdições construídas por assimetrias de gênero e por um discurso religioso hierárquico excludente, que ao ser excludente produz violência. Aceder ao sacerdócio significa aceder ao sagrado, as mulheres não podem penetrar no âmbito sagrado, e, aos homens, sacerdotes que acedem a este espaço se lhes impõe o celibato. Em nossos contextos culturais hete-

ronormativos, a imposição do celibato aos sacerdotes, coloca as mulheres necessariamente em um lugar negativo. Então, um sacerdote não pode construir relações afetivo-sexuais com uma mulher de forma igualitária, horizontal e inclusiva. Estruturalmente isto é impossível porque os lugares de poder que homens e mulheres ocupam na institucionalidade da Igreja Católica são assimétricos e opostos e como conseqüência, quando ocorrem relações afetivo-sexuais entre padres e mulheres, tais relações são clandestinas e às vezes violentas.

O que a *violência clerical* desvenda é que o lugar originário da violência é a separação clero x laicato. Portanto, esta separação é um elemento constitutivo da estrutura eclesiástica que antecede os comportamentos anti-éticos de padres que abusam sexualmente de mulheres. Ao analisar os casos de violência cometidos pelo clero, é indispensável identificar os elementos estruturais que originam tal violência. A análise que não tenha em conta a organização estrutural da Igreja Católica que gera tal violência, não tocará, desde meu ponto de vista no âmago da questão.

Por que elegi trabalhar com *violência clerical* e não abuso sexual cometido pelo clero?

Não cabe dúvida que os casos de padres que cometeram abuso sexual contra menores de ambos os sexos ganharam uma grande visibilidade através da mídia norte-americana e também em outros países, entre eles o Brasil. Entretanto esta pesquisa tem como objeto as relações de abuso e violência perpetradas por padres contra mulheres. Em alguns casos encontrados, as denunciadas são meninas, menores de 18 anos. O que observei tanto na pesquisa empírica, quanto no contato com a literatura a respeito do tema é que o termo abuso sexual está freqüentemente relacionado às práticas sexuais em que um adulto aproveita-se de seu "privilégio" como adulto para abusar sexualmente de uma criança, que não tem as mesmas condições do adulto para fazer escolhas e defender-se. Por essa razão a criança é facilmente identificada como vítima. Não ocorre o mesmo, quando quem sofre o abuso sexual é uma mulher adulta. No senso comum, há uma tendência em atribuir às mulheres, responsabilidade e culpa pelo assédio ou mesmo abuso sexual sofrido. Isto não significa que os padres agressores não estejam abusando de seu lugar de poder e privilégio, quando sexualizam relacionamentos com mulheres. Trata-se claramente de situações nas quais membros do clero abusam de sua autoridade religiosa, do lugar simbólico que ocupam, das possibilidades de acesso a bens materiais de que dispõem, de seu status junto à comunidade de fiéis, das relações conquistadas com outros agentes de poder – tais como delegado, prefeito, médico – da cidade; enfim a base do comportamento sexual de padres com mulheres está calcada em atitudes de abuso de todos os tipos de poder.

Reconhecendo tal comportamento abusivo, prefiro nomeá-lo como *violência clerical*, porque entendo que as práticas de abuso sexual de padres contra mulheres são

práticas violentas. Mesmo quando não há violência física, está presente a violência simbólica. A violência simbólica é uma das formas de exercício da violência clerical.

Bourdieu em seu texto sobre *A Dominação Masculina*, afirma que a maneira como a dominação dos homens sobre as mulheres é imposta e vivenciada torna-se o exemplo por excelência, resultante do que ele denomina violência simbólica. O autor define a violência simbólica utilizando alguns sinônimos:

“... violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação, ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento.” (Bourdieu, 2002,7)

Rachel Soihet (1997,10), em seu artigo *Violência Simbólica: saberes masculinos e representações femininas*, afirma:

“... a violência não se resume a atos de agressão física, decorrendo igualmente, de uma normatização na cultura, da discriminação e submissão feminina. Aliás, o avanço do processo de civilização, entre os séculos XVI e XVII, corresponderia a um recuo da violência bruta, substituindo-se os enfrentamentos corporais por lutas simbólicas. Nesse período, a construção da identidade feminina se pautaria na interiorização pelas mulheres das normas enunciadas pelos discursos masculinos; fato correspondente a uma violência simbólica que supõe a adesão dos dominados às categorias que embasam sua dominação”.

Os/as autores/as, que tratam do comportamento sexual abusivo de padres não utilizam o termo violência ao se referir a esses comportamentos. A violência só é detectada quando se manifesta como violência física. Penso que é importante apontar e nomear em tais práticas não somente o abuso, mas também os mecanismos de violência implícita que tal abuso supõe. Por essa razão adoto o conceito *violência clerical* para desvendar e entender as práticas de violência e abuso sexual cometidas pelo clero contra mulheres.

Com essa lógica apresento alguns elementos que constroem a *violência clerical* como uma categoria explicativa. Tal categoria sugere questões como:

- 1.** Que regras formais e informais estão presentes na relação clero e laicato?
- 2.** Qual é a especificidade da violência praticada por um membro do clero? Em que se diferencia de outras práticas de violência contra as mulheres?
- 3.** Como reage a hierarquia eclesiástica frente a tais situações? Que normas norteiam tal comportamento?
- 4.** Como a instituição eclesiástica põe em prática uma política de ação frente às denúncias de violência e abuso sexual cometidos por padres?
- 5.** Como atuam e reagem: denunciante e suas famílias, comunidade, sociedade em geral?

6. Como se manifesta a dimensão simbólica nesta prática de violência?
7. Como o lugar estrutural do padre, enquanto membro do clero, favorece a perpetração da violência contra as mulheres?

Estas são algumas perguntas que tiveram um papel central nessa pesquisa, norteadando a identificação dos problemas de pesquisa, o levantamento de indicadores, a elaboração dos roteiros de entrevistas.

2. ELEMENTOS QUE CONSTITUEM A VIOLÊNCIA CLERICAL

Isto posto, retomo a definição de *violência clerical* contra as mulheres, que apresentei no início desse artigo, para elucidar seus elementos constitutivos:

Violência clerical é uma violência exercida por membros do clero contra as mulheres. Além de estar baseada nas diferenças de gênero, sedimenta-se na estrutura institucional religiosa e na produção e manutenção de um discurso religioso patriarcal que confere poder ao clero. Implica em abuso de poder e quebra da confiança. Constitui-se em contínuos comportamentos transgressores por parte de autoridades eclesásticas, que sexualizam relacionamentos com mulheres adultas, adolescentes e meninas. A violência pode ser física, sexual, psicológica e simbólica.

Desmembrando essa definição, apresento os principais elementos constitutivos aos quais faço referência. Esses elementos estão baseados em informações históricas e têm caráter analítico, portanto, não se pretendem neutros. Traduzem um olhar construído a partir das teorias feministas e da análise dos relatos de mulheres e meninas que foram abusadas sexualmente.

A definição apresentada caracteriza esta forma de violência considerando os seguintes aspectos:

1. trata-se de uma violência exercida por homens, baseada nas diferenças de gênero.
2. esses homens fazem parte do clero
3. as práticas de *violência clerical* sedimentam-se na estrutura religiosa e num discurso religioso patriarcal.
4. a transgressão eclesástica é contínua, sexualiza os relacionamentos, abusa do poder e quebra a confiança.
5. as formas de violência identificadas são: física, sexual, psicológica, simbólica.

2.1. Violência clerical e Gênero

No ponto 1, tratarei a *violência clerical* como uma outra modalidade de violência, entre aquelas que são praticadas contra as mulheres. Essas violências têm sido clas-

sificadas e diferenciadas, e isso nos permite estabelecer parâmetros mais claros para compreender o fenômeno. Exemplificando, ao trabalhar a violência conjugal posso supor, como indicam Gregori e Grossi, que, a violência está vinculada à relação de amor e dor estabelecida entre o casal, e a mulher não é uma vítima passiva, mas joga também um papel ativo. Entretanto, não posso pensar nessa possibilidade ao tratar da violência que acontece com mulheres que são abordadas na rua por desconhecidos. Matizar essas situações, possibilita de algum modo dialogar mais de perto com o real, no intuito de desvendar seus mecanismos intrínsecos e sua dinâmica relacional.

Ao introduzir a *violência clerical* como uma forma específica de violência contra as mulheres, estou assumindo como paradigma explicativo uma perspectiva devedora do feminismo que foi se construindo através de práticas políticas e produções teóricas nas últimas décadas na América Latina. Virginia Vargas ao analisar a contribuição dos feminismos na construção de novos paradigmas democráticos, indica que a política feminista na América Latina, que se inicia na luta contra as ditaduras ou governos autoritários, orientando suas estratégias a partir da sociedade civil, em confronto com estados e governos, foi ganhando densidade em suas formas de existência, gerando múltiplos coletivos, redes e simbologias. A autora afirma:

“Este despliegue y estas estrategias produjeron un conjunto de rupturas epistemológicas y la construcción de nuevos paradigmas y pautas interpretativas alrededor de la realidad. Al ‘politizar’ lo privado, las feministas se hicieron cargo del ‘malestar de las mujeres’ en este espacio (Tamayo, 1996), generando nuevas categorías de análisis, nuevas visibilidades e incluso nuevos lenguajes para nombrar lo hasta entonces sin nombre: violencia doméstica, asedio sexual, violación en el matrimonio, feminización de la pobreza, etc., son algunos de los nuevos significantes que el feminismo colocó en el centro de los debates democráticos”. (VARGAS, 2006, 391)

É no mesmo recorte interpretativo que caracteriza a violência contra as mulheres, que incluo as práticas de violência sexual dos padres contra mulheres, entretanto, reconheço que há uma especificidade que ainda não foi suficientemente tratada do ponto de vista teórico e que alcança uma expressão social importante, gera um impacto nas relações sociais e merece ser estudada. A palavra *clerical* traduz essa especificidade.

Ao afirmar que a *violência clerical* está baseada nas diferenças de gênero, ancorome na tradição dos estudos de gênero, que aborda tal conceito como um elemento constitutivo das diferenças percebidas entre os sexos, introduzindo a dimensão histórica e a dimensão do poder relacional. Para Joan Scott (1989), trabalhar com relações de gênero, implica na consideração e análise de quatro elementos relacionados entre si: símbolos culturalmente disponíveis que evocam representações múltiplas;

conceitos normativos; explosão da noção de fixidade que leva à aparência de uma permanência eterna na representação binária dos gêneros; identidade subjetiva.³

Há alguns anos a categoria gênero tem sido questionada por teóricas/os e militantes dos movimentos homossexuais, bissexuais e transexuais que evidenciam que ainda que o gênero questione a bipolaridade das concepções que estão subjacentes em nossas culturas e nos processos de socialização, tais como natureza x cultura, emoção x razão e outras,... a própria categoria está marcada por uma certa dicotomia, na medida em que não dá conta de oferecer elementos analíticos para tratar a sexualidade de forma plural, diversa e não dicotômica. Nos anos 90, a teoria queer, propõe uma forma de pensar, que abre novas fronteiras.

Entretanto, penso que para a compreensão das causas da violência contra as mulheres, o gênero ainda é uma categoria fundamental, porque permite entre outras coisas, trazer à tona, tanto as diferenças estruturais às quais homens e mulheres são submetidos/as, como possibilita um olhar crítico sobre o mundo simbólico que constrói nossos pensamentos e ações.

Nesta pesquisa as desigualdades de gênero manifestam-se entretecidas a outras desigualdades, tais como classe social e nível de escolaridade. A assimetria de poder entre acusados e denunciante no Brasil é gritante, dadas as condições sociais delas. As assimetrias são de diversas ordens e se apresentam de maneira que umas reforçam as outras. A pobreza material das denunciante é bastante evidente nas descrições da mídia. No caso A, são meninas e adolescentes que moram no bairro mais pobre da cidade, sem saneamento básico, em casas muito modestas. Do ponto de vista educacional, algumas apresentavam defasagem escolar, outra era analfabeta, enquanto, dentre as do caso B, apenas uma mencionou estar cursando o ensino médio. As ocupações das denunciante nesse caso eram faxineira, empregada doméstica e outra, quando entrevistada, era caixa de um supermercado. Dentre as meninas e adolescentes do caso A, apenas uma trabalhava (como empregada doméstica), à época em que visitei o local.

Os acusados nos dois casos (dois padres e um bispo) eram personalidades de prestígio na cidade, professores universitários e benfeitores da comunidade, inclusive das famílias das denunciante, no caso A. Escreviam para jornais e revistas e suas entrevistas aos jornais demonstram articulação para argumentar, enquanto as declarações das denunciante geralmente se restringiam a respostas monossilábicas às perguntas dos repórteres.

As assimetrias de poder manifestam-se também nos apoios que os denunciados

³ Veja em Jurkewicz, Regina Soares. Gênero, poder e religião: Ongs em São Paulo: um estudo de caso. Tese de mestrado, UMEESP, 1997, p.107-110.

recebem e as denunciantes deixam de receber em suas comunidades, sem falar na estrutura institucional da Igreja que, no caso B, foi acusada de ter calado a imprensa e, no caso A, de tentar coagir as denunciantes.

Outra grande assimetria de poder decorre do fato de as denunciantes serem do sexo feminino: dada a hierarquia de gênero vigente, elas podiam ser, e foram, vistas como culpadas, acusadas de debilidade moral, segundo os piores estereótipos que rondam o imaginário construído (inclusive pela Igreja Católica) em torno da sexualidade feminina. Um dos denunciados prometia difamar uma das testemunhas de acusação (uma ex-freira), acusando-a de ter sido sua amante.

Diversas entrevistadas relatam que as denunciantes foram desmerecidas, culpabilizadas e responsabilizadas de diferentes maneiras:

“Ele, o próprio padre disse, e outras pessoas [também...] disseram que elas eram meninas de programa, que elas eram de rua (...). Se referiam a elas como se vendessem os corpos, coisa parecida. ...” (Entrevista 7)

“Em missas anteriores, o padre fazia declarações contra as denunciantes e suas apoiadoras, chamando-as de fofoqueiras, venenosas, entre outras”. (Entrevista 8)

“O superior disse que eu deveria ter entendido, porque na primeira vez que aconteceu, quando teve uma festa lá [na casa paroquial], eu deveria ter entendido que ele bebeu um pouco a mais. Eles jogaram toda a culpa em mim.” (Entrevista 10)

“No processo, ele [o advogado do acusado] argumentou que eu dava em cima do padre (...) que ia de vestidinho pro trabalho, que ia de bermudinha pra fazer limpeza na igreja. Falava das minhas roupas... Mas isso não é verdade. Tem gente na paróquia, que (...) sabe que é mentira. Mas ninguém vai se meter, dizendo que é mentira dele. Ninguém se mete”. (Entrevista 11)

“Mas, assim, (...) acho que eles acham que a mulher é que é a culpada, e pronto!” (Entrevista 10)

Em que pese essa desigualdade, as denunciantes foram freqüentemente culpabilizadas pelo ocorrido, por não terem se defendido dos agressores, por traírem a Igreja Católica, por ameaçarem a reputação ilibada de um sacerdote, por serem irresponsáveis, por assediarem os padres. A própria assimetria foi usada como argumento de dissuasão de uma denunciante para prosseguir com a queixa: segundo uma matéria (Doc.182), o grupo que procurou Maura para que ela retirasse a acusação disse-lhe “que ela superaria a situação melhor que o padre, visto que não tinha nada a perder, diferentemente do padre, que tinha uma carreira privilegiada”. Argumentavam também que não seria justo “uma pessoa sem estudos prejudicar uma outra, que estudara anos e anos”.

2.2. Clero e laicato: lugares de poder distintos

O ponto 2 refere-se ao pertencimento dos homens que são acusados de violência, ao clero. Este aspecto é extremamente relevante, é central. As implicações e os

danos sofridos por uma mulher que sofre violência praticada por um padre, são de natureza diferente, tanto do ponto de vista social, como psicológico e moral. É o fato do agressor ser parte do clero que dá uma configuração especial às situações de violência abordadas nesta pesquisa.

Ainda que coexistam na Igreja e em seus documentos conciliares duas eclesiologias⁴, ou seja, uma de comunhão, baseada na idéia de povo de Deus, da qual todos os cristãos participam com igualdade; e outra jurídica que incorpora as estruturas e instituições imperiais e feudais e a influência do direito romano; é a eclesiologia jurídica que organiza objetiva e subjetivamente as relações entre aqueles/as que fazem parte da vida da Igreja. Segundo Pilar Aquino:

“No modelo jurídico, o sujeito eclesiológico é o clero, que se adjudica a condução da Igreja e estabelece uma relação piramidal com o setor subalterno chamado ‘leigo’, dá-se, assim, lugar a um reforço da oposição clero-laicato”. (Aquino, 1997, 95)

Aquino relata as origens históricas do modelo institucional jurídico da Igreja Católica, que remonta do ano 314 d.C., quando Constantino reconhece publicamente o cristianismo, elevado em 380 por Teodósio, à religião oficial do Império Romano. Mas a autora adverte que a estrutura bipolar clero-laicato já estava configurada desde os séculos II e III, com a sexualização das funções eclesiais. A este modelo institucional hierárquico soma-se o patriarcado, portanto a exclusão das mulheres na Igreja remonta a patriarcalização da mesma Igreja, em princípios do século II d.C.. O modelo patriarcal e piramidal ganha hegemonia e a tradição igualitária das primeiras comunidades cristãs perde sua força. A autora segue:

“A partir dessa experiência histórica a Igreja enfatiza sua condição de mãe e mestra, na qual a hierarquia possui a hegemonia do saber e estabelece, assim, a rígida distinção entre Igreja docente e Igreja discente. Os leigos, e principalmente as mulheres, são levados a tomar uma atitude de dependência religiosa e jurídica com relação à hierarquia.” (Aquino, 1997, 96)

Na eclesiologia jurídica há uma diferenciação claramente demarcada entre o clero e os/as leigos/as.⁵ As atribuições e expectativas sobre as ações do laicato e do clero são de ordem diferenciada, as relações são assimétricas.⁶ Enquanto o clero – padres e bispos – fazem parte da hierarquia da Igreja, portanto estão organicamente vinculados à instituição e definem suas diretrizes, assumindo fatias de poder, leigos, leigas e religiosas - as religiosas são consideradas leigas - cuidam da vida pastoral,

⁴“Eclesiologia é a reflexão consagrada à Igreja... é o lugar teológico em que a Igreja reflete sobre ela mesma. A eclesiologia está na confluência das pesquisas sistemáticas, históricas e práticas, que ela desenvolve e traduz para a comunidade dos crentes que vivem e confessam hoje sua fé em contextos culturais e sociológicos pluralistas.” (Honenheim, 2004, 589)

da educação, da catequese e da missão. O clero também participa da vida pastoral, mas ocupando um lugar de comando e decisão. Para qualificar o que estou denominando de *violência clerical*, necessito de antemão demarcar os lugares de poder distintos que ocupam o clero e o laicato na vida da Igreja Católica.

Do ponto de vista teológico, o papa, os bispos e os sacerdotes receberam o chamado de Deus para servir ao povo, trata-se de uma vocação especial. Estão por um lado em um lugar de poder porque foram chamados por Deus e por outro lado, ocupam um lugar de serviço, porque teologicamente o poder é entendido como serviço. Então na linguagem teológica os ministros são aqueles que servem, mas na vida concreta da Igreja são eles que tomam as decisões e definem os rumos da instituição.

Um dos elementos centrais que possibilita, favorece e caracteriza a *violência clerical* contra as mulheres é essa distinção nítida entre clero e laicato, e todas as conseqüências provenientes deste modelo institucional hierarquizado. Essa distinção está presente nas diversas igrejas cristãs, mas no catolicismo, a separação entre clero e laicato é mais facilmente visibilizada, tem enormes conseqüências e conta com um aparato simbólico que legitima e perpetua as assimetrias hierárquicas. Os padres e bispos distinguem-se dos leigos e leigas, de várias formas, pelos paramentos - que são suas vestimentas para os serviços sacramentais - pela exclusividade em aceder ao campo do que é considerado sagrado no catolicismo, pela facilidade em alcançar espaços de formação teológica, pela possibilidade, também exclusiva, de desenvolver uma carreira eclesiástica. Os homens que fazem parte da vida institucional da Igreja Católica formam uma categoria que historicamente teve e tem um lugar especial em nossas sociedades: o clero. Desde a Idade Média, nos processos de colonização da América e em toda a modernidade, o clero representou e representa uma força social, econômica, religiosa, simbólica, importante e determinante. Se a violência dos homens contra as mulheres está moldada pelas diferenças de gênero entre os dois sexos e por isso pode ser compreendida como uma violência baseada no gênero, conforme vimos, a violência dos padres contra as mulheres, além de moldar-se pela categoria gênero, apresenta especificidades que estão determinadas pelo lugar que o clero ocupa na vida da Igreja.

⁵ Segundo o Código de Direito Canônico:

“I Parte - Can. 207 - § 1. Por instituição divina, entre os fiéis, há na Igreja os ministros sagrados, no direito também chamados clérigos; os demais denominam-se também leigos.

§ - De ambas as categorias, existem fiéis que pela profissão dos conselhos evangélicos, mediante votos ou outros vínculos sagrados, reconhecidos e sancionados pela Igreja, no seu modo peculiar consagram-se a Deus e contribuem para a missão salvífica da Igreja, pertence, contudo, a sua vida e santidade.”

(C.D.C., 1997, 93)

⁶ “Cap. III - Can. 274 - § 1. Só os clérigos podem obter os ofícios para cujo exercício se requer poder de ordem ou poder de regime eclesiástico.”(C.D.C., 1997, 123)

2.3. A estrutura institucional da Igreja Católica e o discurso religioso patriarcal:

Fiorenza (1994), ao fazer uma análise sistêmica do problema da violência contra as mulheres, correlaciona construções culturais e religiosas, evidenciando o caráter estrutural da violência:

“...a violência física e sexual não deve ser considerada como casos isolados ou comportamento perverso, mas deve ser analisada como práticas normativas estruturais. Essa violência deve ser colocada num continuum de poder e controle masculinos sobre mulheres e crianças, que abrange não apenas a violência física mas também a construção cultural e religiosa de corpos femininos doces e personalidades femininas subservientes. A violência verbal, emocional, econômica, política, física ou sexual contra a mulher não deve ser reduzida nem a estatísticas abstratas nem a casos episódicos e fatos isolados. Ao contrário, deve ser entendida e analisada em termos estruturais”. (Fiorenza, 1994,168)

Há duas fontes explicativas fundamentais para compreender a *violência clerical*: uma delas é a própria constituição da Igreja enquanto estrutura institucional e a outra é o discurso religioso que tem grande penetração em nossas culturas. Essas duas dimensões estruturam as relações que se estabelecem entre os/as fiéis e o clero.

Para discorrer sobre a estrutura organizacional da Igreja Católica, vou explicitar os principais atores que compõem esse organograma institucional. Minha pretensão não é a de mostrar o processo histórico de como essa complexa organização internacional foi se estruturando até os dias de hoje, mas tão somente identificar os atores institucionais e suas inter-relações.

Na ponta da hierarquia eclesiástica está a figura do Papa, que é o bispo de Roma, primaz da Itália, patriarca do Ocidente, monarca absoluto do Estado da Cidade do Vaticano e Chefe do Colégio dos Bispos e da Igreja Católica. Embora a cidade do Vaticano seja cercada pela cidade de Roma, ela não faz parte da Itália. O Estado da Cidade do Vaticano é um Estado soberano reconhecido no direito internacional. Por isso o Papa além de ser chefe religioso da Igreja Católica, é o chefe de Estado do Vaticano.

Reese J.Thomas (1997), cientista político e padre jesuíta em seu livro *O Vaticano por Dentro*, descreve em detalhes o funcionamento do Vaticano, as funções do Papa, bem como as relações entre os membros da hierarquia católica. Com um olhar histórico ele tece o seguinte comentário:

“A queda das monarquias européias, a expropriação da propriedade da Igreja e a queda dos Estados papais combinaram-se para estabelecer um novo ambiente externo para a Igreja. Embora

de início desconfiado dos vínculos da Igreja com as velhas monarquias, os Estados democráticos finalmente garantiram à Igreja mais autonomia sobre suas questões internas do que ela havia tido sob os monarcas católicos. Esta liberdade aumentada caminhou de mãos dadas com a maior autoridade do papado, em especial na indicação dos bispos, porque os diplomatas papais frequentemente negociavam os acordos entre Igreja e Estado. É um pouco irônico que o papado tenha se tornado mais forte dentro da Igreja quando a Europa se tornou mais secular. Sem reis católicos para se oporem a ele, o poder e a influência do papado na Igreja européia e latino-americana continuaram a crescer durante os séculos XIX e XX.”(Reese,1997,45)

A história da Igreja caminhou para a construção de um papado forte e centralizado. As estruturas colegiais da Igreja – tais como Conferências Episcopais e Concílios Ecumênicos - também sofrem mudanças históricas. Houve épocas, como por ocasião do Concílio Vaticano II (1960-1964) em que se estimulou a colegialidade e a descentralização do poder. Hoje assistimos um retorno aos modelos conciliares tradicionais:

“As conferências episcopais atuais têm sua raízes históricas nos concílios provinciais e regionais do passado, que tinham muito mais poder e responsabilidade que as conferências realizadas hoje. Proporcionar mais poder a estas conferências não seria uma novidade, mas um retorno às antigas tradições, de forma a elas serem mais parecidas com os sínodos patriarcais”. (Reese,1997,60)

As relações no interior da vida organizacional da Igreja Católica são marcadas por influências monárquicas, as estruturas enrijecidas pelo tempo, são incompatíveis com as sociedades modernas, haja vista como se dá o processo de eleição de um novo papa. O papa é eleito somente pelo colégio de cardeais, que não representa de forma alguma a composição da Igreja universal. Segundo Reese, a América Latina tem 42% dos católicos do mundo, mas apenas 18% dos cardeais. Por outro lado, a Europa tem 30% dos católicos do mundo e 46% dos cardeais. A representatividade e a democracia como valores são absolutamente ausentes na vida institucional da Igreja Católica. Os bispos e núncios apostólicos são nomeados, os/as fiéis não têm nenhuma possibilidade de escolher seus pastores.

Embora o Colégio dos Bispos, juntamente com o papa signifique formalmente a suprema autoridade dentro da Igreja, não se pode subestimar o papel da Cúria Romana:

“Atualmente, a organização e a estrutura da Cúria Romana são complexas e confusas para o não iniciado. Há 1.740 pessoas empregadas na Cúria Romana, que inclui a Secretaria de Estado, nove congregações, onze conselhos, três tribunais e outros escritórios (405 funcionários na Rádio do Vaticano, 116 na Tipografia Poliglotta Vaticana, 20 na Libreria Editrice Vaticana e 99 no L'Osservatore Romano). Estas agências curiais, conhecidas como dicastérios, organizam as pessoas que reúnem e processam informação, aconselham o papa e implementam suas decisões.

Poucas pessoas, de dentro ou de fora da Cúria, compreendem sua estrutura complexa, jurisdições justapostas e procedimentos bizantinos” (Reese, 1997, 159)

A burocracia e os sistemas obsoletos funcionam como fortes aliados na centralização do poder. O desconhecimento das estruturas por parte daqueles que não vivem em Roma, o segredo e o obscurantismo frente aos processos de tomada de decisão são ingredientes importantes para que a Cúria Romana continue poderosa:

“.. Quando ocorrem reuniões plenárias, a agenda é estritamente controlada, os funcionários do Vaticano compõe uma grande porcentagem dos membros que comparecem, e as políticas do Vaticano raramente são desafiadas. ‘O que você tem de se lembrar’, disse um padre escocês a um colega que está em Roma para uma reunião, ‘é que eles sabem que finalmente nós temos que voltar para casa.’” (Reese, 1997, 195)

Esta situação tende a repetir-se nas igrejas locais. Assembléias organizadas para ouvir a voz dos/as fiéis não explicitam os mecanismos de tomada de decisão frente às questões tratadas, dando margem para que a implementação ou não do que é definido em reuniões, fique nas mãos de poucos. A não existência de canais mútuos de monitoramento entre as diferentes instâncias eclesiais, inviabiliza participações efetivas.

Do ponto de vista do discurso oficial da Igreja Católica frente às sociedades modernas, o Vaticano declara-se “especialista em humanidade” e propõe-se como defensor de princípios éticos, afirmando-se contrário ao relativismo moral. Critica a promiscuidade sexual, o consumismo e o secularismo. Defende a estabilidade, a tradição e a autoridade do magistério.

Nesse início do século XXI, questões como a ordenação das mulheres, celibato obrigatório dos padres, sacerdotes casados, novo casamento após o divórcio, diversidade sexual, planejamento familiar, aborto, são temas polêmicos os quais a Igreja não tem conseguido enfrentar através do diálogo. Entretanto, insistir para que os/a fiéis obedeçam sem questionar, é uma resposta ineficiente. Segundo Reese (1997,374):

“O fracasso do magistério em convencer números significativos do clero ou dos fiéis dos seus ensinamentos sobre controle da natalidade, divórcio, ética sexual e um sacerdócio masculino celibatário tem corroído sua credibilidade em outras questões. As declarações autoritárias sobre estas questões estão sendo recebidas com uma hermenêutica de suspeita ou simplesmente ignoradas pelos fiéis. Não surpreende que esta alienação da hierarquia e do Vaticano tenda a aumentar entre os católicos esclarecidos expostos à teologia contemporânea. O notável é que a alienação entre os católicos leigos frequentemente aumenta, quando eles se tornam mais ativos em suas paróquias como ministros litúrgicos voluntários, catequistas ou assistentes sociais”. (Reese, 1997, 374)

O autor também faz referência ao crescente afastamento da Igreja por parte das mulheres católicas instruídas e a escassez de mulheres religiosas que causa um sério impacto financeiro e espiritual nos programas educacionais e de serviço social da Igreja. As divergências sobre questões importantes na Igreja até recentemente não levavam a um conflito aberto entre os dirigentes e os leigos, ao contrário, os ensinamentos da Igreja têm sido simplesmente ignorados. Os católicos leigos/as insatisfeitos/as com seu pastor buscam outras paróquias. As paróquias católicas estão se tornando menos baseadas na geografia e mais baseadas na ideologia e na cultura. Muitos católicos/as que não conseguem encontrar uma paróquia que satisfaça suas necessidades buscam outras religiões. Entretanto, nas últimas década visualizam-se grupos católicos organizados dissidentes que manifestam sua contrariedade em relação ao pensamento oficial da Igreja no que tange aos temas referidos, tais como Movimento Somos Igreja, Movimento Pró-Concílio, Movimento dos Padres Casados e Católicas pelo Direito de Decidir.⁷ Esses movimentos defendem uma transformação nas estruturas eclesiais, reivindicam relações mais horizontais entre os membros da Igreja, querem eleger seus pastores, defendem o fim do celibato obrigatório, a capacidade ética das mulheres para tomar decisões relacionadas a sua vida sexual e reprodutiva, o sacerdócio feminino, a livre orientação sexual.

Ora, que relação existe entre a estrutura da Igreja Católica, seu discurso oficial patriarcal e as práticas de *violência clerical* de padres contra mulheres?

Tanto o ambiente eclesial com suas estruturas congeladas e impermeáveis à presença das mulheres, como a imposição de um discurso patriarcal que não responde, nem dialoga com as questões da modernidade e da moral sexual, são elementos geradores de exclusão e violência contra as mulheres. Além do celibato obrigatório favorecer comportamentos sexuais repressivos⁸ e clandestinos do clero em relação às mulheres, o ambiente gerado pelas estruturas eclesiais estimula a verticalidade das relações, essa é a lógica da institucionalidade católica: o silêncio frente às questões afetivo-sexuais, a negação e exclusão absoluta das mulheres nestes espaços. As bases patriarcais da Igreja Católica estão vivas tanto em suas estruturas, como em seus discursos religiosos. Tais pilares se mantêm com a vigência de um discurso impositivo em algumas circunstâncias e em outras com o uso da violência simbólica.

⁷ Ver os respectivos sites:

Movimento Somos Igreja www.we-are-church.org

Movimento Pró Concílio www.proconcil.org

Movimento dos Padres Casados www.grupos.com.br/grupos/padrescasados

Católicas pelo Direito de Decidir www.catolicasonline.org

⁸ Note-se: não estou afirmando que o celibato provoca comportamentos sexuais repressivos, mas sim seu caráter obrigatório. Trata-se do celibato que não é vivido como escolha e sim como imposição incondicional para o exercício do sacerdócio.

2.4. A má conduta sexual do clero: sexualizando as relações ministeriais

Afirmar que a transgressão eclesiástica é contínua significa refutar o argumento de que estamos frente a casos raros e isolados. Este argumento tem sido utilizado pela hierarquia eclesiástica para minimizar os casos de abuso e violência sexual cometidos por padres e bispos. Há estudos, ainda que poucos, que evidenciam a antiguidade e continuidade de tais práticas. O padre italiano Gino Nasini (2001) na pesquisa que realizou com padres católicos sobre abuso sexual, afirma entre seus achados, que:

“o estudo confirma que pelo menos 10% do clero no ministério pastoral estão envolvidos em situações de má conduta e abuso (cf.cap.4,2)” (Nasini, 2001, 232).

Note-se que tal pesquisa é feita por um intelectual da instituição religiosa e a mesma parece contar com um aval institucional, ou seja, é digna de credibilidade entre os próprios membros da Igreja.

O jornalista Alan Rodriguez da revista semanal *Isto É*, na reportagem sobre Violência e abuso sexual na IC, editada em 16 de novembro de 2005, afirma, em matéria de capa, que cerca de 1.700 padres no Brasil estão envolvidos em crimes sexuais. O Brasil atualmente conta com um contingente de 17.000 padres. A matéria revela a existência do diário de um padre pedófilo, cita o nome e fotos dos padres acusados, ganha enorme repercussão internacional, quando no dia 20 de novembro o jornal italiano *Corriere della Sera* dedica uma página inteira à notícia. É interessante observar que após tal denúncia, não houve nenhum pronunciamento público significativo da CNBB – Conferência dos Religiosos do Brasil.

Durante estes anos de pesquisa, ocasião em que tive oportunidade de conversar com freiras e leigas atuantes nas pastorais da Igreja Católica, ouvi inúmeros depoimentos com grande nitidez de detalhes sobre situações de padres que assediam religiosas, abusando-as sexualmente. Tais depoimentos vêm sempre acompanhados de um pedido incondicional de sigilo. As mulheres religiosas não querem documentar tais fatos, sofrem pressões de suas próprias congregações femininas para guardar silêncio e por essas e outras razões, têm muito medo de que os casos venham a público.

Penso que estes são alguns elementos indicativos da grandeza do problema e de seu caráter contínuo e secreto.

Fortune(1994) parte da afirmação de que a prática do abuso sexual cometido por clérigos na Igreja Católica e demais Igrejas Cristãs não é recente. A autora indica registros históricos na sociedade americana. O que é novo é o fato de que as vítimas de tais abusos e violências estão vindo a público para fazer a denúncia e pedir reparação.

A má conduta sexual dos clérigos, é compreendida por Fortune⁹ nas seguintes circunstâncias:

“Violação de limites por parte de um ministro, envolvendo a sexualização de uma relação, ocorre no exercício do ministério, ou no aconselhamento, ou quando supervisiona a assessoria ou nas funções de monitor. Quando o ministro sexualiza a relação ministerial ou de aconselhamento, temos um caso semelhante ao do médico que viola os limites na relação terapêutica. Quando o ministro, na função de supervisor ou mentor sexualiza as relações que mantém com um assessor/a ou estudante, comporta-se como alguém que molesta sexualmente uma pessoa no trabalho, aqui se aplicam os princípios da molestação no trabalho. Quando o objeto do contacto sexual é uma criança ou adolescente, temos um caso de pedofilia ou de abuso sexual contra menores. Isto, por definição, além de aético, é um abuso e um crime.... Os comportamentos que ocorrem na violação dos limites sexuais incluem (mas não se limitam a) comentários ou sugestões de teor sexual (brincadeiras, insinuações, convites, etc.), toques, carícias, sedução, beijos, intercurso, molestação, estupro, etc. Pode ocorrer apenas um incidente ou uma série deles ou uma relação íntima durante bastante tempo”. (Fortune, 1994, 152-153)

A autora também afirma que a grande maioria de transgressores, nos casos relatados está composta por heterossexuais do sexo masculino e a grande maioria das vítimas se constitui por mulheres heterossexuais. No entanto, como ela reconhece, nem o gênero, nem a orientação sexual, excluem qualquer pessoa do risco de transgressão. É importante destacar que a autora não se refere exclusivamente aos padres celibatários da Igreja Católica, mas sim a todos aqueles que exercem o ministério, aí estão incluídos padres, pastores ou ministros das igrejas cristãs, ou seja, ela refere-se também a homens casados.

Fazendo essa ressalva, a constatação que faz Fortune, de que a maioria das transgressões é feita contra mulheres, desperta-me especial atenção, pois atualmente, no que tange à Igreja Católica, visibilizam-se mais as denúncias relacionadas à pedofilia do que os abusos e violências perpetrados por padres, contra mulheres. Isto me faz supor que Fortune está evidenciando a existência de um comportamento transgressor contínuo por parte de clérigos das igrejas cristãs, que não é medido, nem denunciado, que é oculto, mas que está no território das condutas impróprias que os clérigos desenvolvem com mulheres, no que se refere à sexualidade. A autora acrescenta que tal comportamento implica em:

- abuso da autoridade e do poder:

“...é fácil abusar desse poder, como acontece quando um ministro usa a sua autoridade para iniciar ou manter um contacto sexual com algum fiel, cliente,... mesmo que seja o membro da

⁹ Marie M. Fortune, é teóloga, professora em institutos teológicos. Nos primeiros anos da década de 90 lecionou disciplinas relacionadas à má conduta sexual do clero, na Holanda, na Coreia do Sul e em Manila, Filipinas, na Faculdade do United Theological Seminary.

comunidade que tome a iniciativa da relação sexual, cabe ao ministro a responsabilidade para manter os limites da relação ministerial e impedir a consumação da relação sexual” (Fortune, 1994, 156)

- aproveitamento da vulnerabilidade :

“o/a fiel, cliente, empregado/a, estudante, é por definição vulnerável diante do ministro/conseheiro... ele/ela tem menos recursos e menos poder que o ministro... quando o mesmo se aproveita dessa vulnerabilidade para ter acesso sexual a ele/ela, está violando a obrigação profissional de proteger a pessoa vulnerável de qualquer dano” (Fortune, 1994, 156)

- falta de consentimento significativo:

“Para que haja consentimento significativo à atividade sexual, deve haver um contexto não só de opção, mas também de reciprocidade e igualdade. Sendo assim, um consentimento significativo exige ausência de medo ou qualquer resquício de coerção. Há sempre desequilíbrio de forças, e portanto, desigualdade, entre a pessoa do ministro e aqueles/as que ele atende ou supervisiona. Mesmo numa relação entre duas pessoas que se consideram “adultas capazes de consentimento”, a diferença no papel exclui a possibilidade de consentimento significativo.” (Fortune, 1994, 156)

A má conduta sexual é um elemento constitutivo da *violência clerical*. Não necessariamente ela leva ao exercício da violência física contra as mulheres, mas o padre que abusa de seu prestígio na comunidade para envolver-se sexualmente com uma mulher está aproveitando-se de sua imagem sacerdotal, de sua respeitabilidade na comunidade para satisfazer-se sexualmente e este comportamento abusivo causa danos morais à vítima. Uma de minhas entrevistadas que denunciou um padre por violência sexual, afirma:

“As pessoas procuram ver a figura do padre, do homem santo, não vêm a figura do homem. Pensam: como é que um padre, que faz batismo, que reza missa, faz casamento, vai fazer isso... as pessoas enxergam só o padre, não enxergam o homem atrás do padre. Não vêm que o padre também peca e faz coisa errada. E ele fez coisa muito errada...” (Entrevista 10)

O sacerdote em questão está aproveitando-se de sua imagem como sacerdote, que lhe atribui poder, e utilizando desse poder para abusar sexualmente de uma mulher. Quem está na outra ponta da relação é freqüentemente uma pessoa vulnerável, e o padre sabe disso. A mesma entrevistada, em seu relato, conta que o padre acusado lhe diz:

“Me processe... quem vai acreditar em você? Quem vai acreditar que um padre fez isso?” (Entrevista 10)

Os lugares sociais que o padre e a mulher denunciante ocupam, atribui à mulher um estado de vulnerabilidade. O desequilíbrio de forças, a assimetria dos lugares

ocupados pelos dois (padre e mulher) é grande, e essa diferença estrutural, objetiva, é suficiente para colocar a mulher em situação de vulnerabilidade. Ou seja, a vulnerabilidade está dada a priori, e é percebida numa análise objetiva dos lugares sociais que ambos ocupam. Assim sendo, não é possível pensar em relações consentidas, pois as mesmas só podem se desenvolver com uma base de igualdade e reciprocidade. O padre celibatário tem um status privilegiado diferente, superior, que o impede a priori de desenvolver relações de igualdade no campo da vida sexual. Isso impossibilita de certa forma que um relacionamento sexual entre um padre e uma mulher seja consentido, uma vez que a assimetria entre ambos descaracteriza a possibilidade de consentimento.

Nasini (2001,21) aponta para a mesma direção ao afirmar que:

“A ordenação confere ao sacerdote autoridade e poder no meio do povo de Deus; ele adquire um status reconhecido por todos. Qualquer ato marcado por má conduta sexual tem uma dimensão de abuso.”

Ele trabalha com o conceito de má conduta sexual, utilizado por Fortune :

“Má conduta é o comportamento caracterizado como inapropriado em vista de considerações criminais, civis e ou religiosas” (Nasini, 2001,84)

Em seu livro *Um espinho na carne*, apresenta o conceito de *abuso sexual pastoral*, formulado por Pamela Cooper White, após trabalhar com vítimas de abuso por parte de clérigos:

“Como acontece no estupro, o envolvimento romântico ou sexual de um ministro com um paroquiano não é primeiramente questão de sexualidade, mas de poder e controle. Por essa razão, eu o chamo abuso sexual pastoral em lugar de “relações de pastor com paroquiano/a” ou, pior ainda, uma questão de atividade privada entre dois adultos que livremente consentiram o ato. Essa última afirmação, representa, quase sempre, o ponto de vista do perpetrador em relação à situação”.¹⁰

Como podemos observar os/as autores/as que têm trabalhado com o comportamento sexual abusivo de padres ou pastores, não falam propriamente de violência sexual, mas sim de má conduta ou abuso sexual. Entretanto, incluem na mesma valoração ética qualquer ofensa sexual, seja o estupro ou uma relação sexual que se pretenda consentida. Para estes/as autores/as a gravidade primeira do ato está na quebra da relação de confiança existente entre o pastor/padre e a/o paroquiana/o.

No entanto, a má conduta de padres e os abusos sexuais por eles cometidos, inclui

¹⁰ White, Pamela Cooper. “Clergy sexual abuse”, em *The Christian Century*, 20 de fevereiro de 1991, p.196, citada por Gino Nasini em *Um espinho na carne*, Ed. Santuário, SP, 2001.

episódios e comportamentos marcadamente violentos, o que pude verificar tanto na pesquisa empírica, como na literatura específica sobre o tema.

2.5. O peso da violência simbólica

A violência simbólica ocupa um lugar privilegiado, no desenvolvimento de relações violentas, porque ela antecede as relações sociais e está introjetada na cultura. Entretanto, outras manifestações de violência foram observadas durante a pesquisa.

Vejamos os depoimentos de algumas entrevistadas que fizeram a denúncia:

“... Eu sempre o vi como um padre. Então, por ser um padre, eu nunca achava que ele ia fazer isso. Sempre confiei nele. Era como ele falava, eu poderia fazer a denúncia, mas quem ia acreditar? Há uma diferença entre a palavra de uma mulher e a de um padre.” (Entrevista 10)

“Quando da primeira vez e segunda vez também... fora isso ser um abuso, ele usou de muita violência e foi bem grosseiro.... não sei se ele tem uma falha de conduta ou se ele corre realmente atrás de mulheres... mas pelo modo como se comportou comigo e com outras... se ele teve e tem casos com essas moças, com livre e espontânea vontade delas, por que ele teve que me agarrar e agarrar as outras a força? Se ele podia ter algumas mulheres a disposição dele... hoje, a gente sabe, que até pagando eles podem ter, então por que? E uma coisa eu fiquei pensando: será que de alguma maneira eu fiquei me insinuando, elas ficaram se insinuando? A gente guarda um pouquinho de culpa pra gente.” (Entrevista 10)

“Segundo o que as próprias mulheres diziam, algumas ele violentava e de outras ele era amante... não era uma relação, era um estupro mesmo, violento, muito violento... A Maura sofria coitada, tinha sido prostituta e teve um filho com 13 anos... aí ele usou da confissão. Todas mulheres foram se confessar. Contavam a situação complicada que viviam ou da vida dos companheiros. Ele se aproximava através disso e usava as mulheres com isso. Com a Vera, ele nunca tinha uma relação normal. Ele violentava, dela sair sangrando para o hospital. Dizia: cala a boca, você é uma vaca... esses palavrões assim, falando tudo que era palavrão, o palavrão mais bonito era vaca” (Entrevista 9)

Nesses casos estão explícitas outras formas de violência: física, sexual, psicológica, mas é a violência simbólica que dá esteio para tais situações.

Para entender a violência simbólica, é necessário compreender o poder simbólico. Um dos autores que trata este tema com maestria, já citado anteriormente é Pierre Bourdieu. Ele, assim como Foucault, reconhece a presença do poder por toda parte e o identifica em:

“uma espécie de ‘círculo cujo centro está em toda a parte e em parte alguma’ – é necessário saber descobri-lo onde ele se deixa ver menos, onde ele é mais completamente ignorado, portanto,

reconhecido: o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a complicitade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”. (Bourdieu, 1989, 7-8)

O autor mostra como o poder simbólico permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força, seja ela física ou econômica e só pode ser exercido na medida em que tem reconhecimento social. Analisa sistemas simbólicos tais como a arte, a religião e a língua, tratando-os enquanto estruturas de universos simbólicos. Ele define os sistemas simbólicos como instrumentos de conhecimento e de comunicação, que exercem um poder estruturante. Nessa medida, o poder simbólico constrói a realidade e estabelece uma ordem, que se torna hegemônica, porque têm a concordância entre todos/as. Ele faz referência a Durkheim, que na lógica funcionalista destaca a importância dos símbolos como instrumentos da integração social, como construtores do consenso sobre o sentido do mundo social, o que contribui para a reprodução da ordem social. Mas, Bourdieu também analisa as produções simbólicas como instrumentos de dominação, e para isso parte da concepção marxista que privilegia as funções políticas dos sistemas simbólicos e procura explicar as produções simbólicas relacionando-as com os interesses das classes dominantes. Nessa perspectiva teórica, para Bourdieu, a violência simbólica é compreendida como o exercício da função política de instrumentos de comunicação e de conhecimento na imposição ou legitimação da dominação, contribuindo para assegurar a dominação de uma classe sobre outra.

Ora, toda e qualquer relação social está permeada pelo poder, que no plano simbólico utiliza-se da comunicação e do conhecimento para construir consensos e ganhar legitimidade. Também nas relações entre homens e mulheres e mais especificamente neste caso, entre homens qualificados como sacerdotes e mulheres, circulam conhecimentos e comunicações que se impõem para dar permanência ao lugar do clero, como lugar de status superior, de mando, frente ao laicato e mais especificamente frente às mulheres. Para Bourdieu (2002,8) a relação social de dominação dos homens sobre as mulheres – que ele qualifica de uma relação extraordinariamente ordinária:

“oferece também uma ocasião única de aprender a lógica da dominação, exercida em nome de um princípio simbólico conhecido e reconhecido tanto pelo dominante quanto pelo dominado, de uma língua (ou uma maneira de falar), de um estilo de vida (ou uma maneira de pensar, de falar ou de agir) e, mais geralmente, de uma propriedade distintiva, emblema ou estigma, dos quais o mais eficiente simbolicamente é essa propriedade corporal inteiramente arbitrária e não predicativa que é a cor da pele.”

A dominação para ser legitimada necessita mais do que força física. A dominação requer elementos simbólicos reconhecidos por dominados e dominantes. O uso que

dominantes fazem da linguagem verbal ou gestual, das imagens e tantos outros recursos do campo simbólico, para legitimar e manter seu lugar de dominante é o que constitui a violência simbólica. Então, para efeitos desta pesquisa entendo por violência simbólica (conhecimentos e comunicações), aquela que é praticada através de gestos, sinais, costumes e hábitos, palavras ou silêncios ancorados em conceitos culturais e religiosos, repletos de significados normativos.

Exemplificando:

- O uso do véu por mulheres tem um significado simbólico: as muçumanas são obrigadas a cobrir a cabeça; no catolicismo que antecede ao Concílio Vaticano II, as mulheres usavam véus quando estavam frente ao sagrado. De alguma forma o véu oculta, encobre, esconde a natureza feminina associada ao pecado, que, frente ao sagrado deve mostrar-se com humildade e modéstia.
- O cajado, a mitra e o anel utilizados pelos bispos têm também um significado simbólico, indicando sua missão na Igreja, mas também seu poder e autoridade.
- A cor branca representando a virgindade feminina como um valor que desqualifica e exclui simbolicamente do sacramento do matrimônio as mulheres não virgens.
- As mulheres que são levadas ao altar pelo pai e entregues ao futuro marido. Este hábito, tão comum ainda em nossos dias, guarda práticas antigas em que as mulheres eram “dadas” em casamento, entregues pela mão de um homem a outro.
- As imagens religiosas que retratam o sofrimento de Maria aos pés da cruz de seu filho, estimulando e valorizando a resignação e abnegação femininas.
- As inúmeras representações da figura de Maria que remetem à submissão e à imagem de uma mulher assexuada.
- O universo simbólico cristão que proclama um Deus Pai Todo Poderoso.
- A moralização das práticas sexuais que controla o corpo das mulheres e sua vida reprodutiva.
- A construção do corpo feminino a partir de um tipo ideal. Essa tipificação é trabalhada por Fiorenza(1994,169-171), quando identifica as formas de controle do corpo feminino, que geram nas mulheres baixa auto-estima, sentimentos de culpa e exclusão. Muitas vezes a produção do corpo feminino ideal leva as mulheres a se submeterem obsessivamente a dietas e cirurgias.
- A produção da linguagem corporal feminina, que deve ser tímida, subserviente e graciosa. Contida em seus gestos corporais.
- A idéia do corpo feminino como ornamento: o modelo ideal e racista da boneca Barbie. O excessivo uso de cosméticos e o aumento na busca de cirurgias plásticas pelas mulheres.

Tal disciplina do corpo não é imposta às mulheres, senão pela força simbólica que as condiciona a submeter-se para ganhar ou manter o reconhecimento social e o apreço masculino. É o preço que pagam para não se sentirem excluídas e culpadas pelo que não são. Este mecanismo é simultaneamente sutil e violento.

É sobre essa violência simbólica - rica em sentidos culturais e religiosos - que se sedimentam todas as violências contra as mulheres, e particularmente a *violência clerical*. Quando um padre utiliza-se do universo simbólico cristão para ganhar a confiança e abusar sexualmente de uma mulher, ele está portanto cometendo uma violência contra ela. Termino este artigo, com uma convicção: se as causas da violência clerical de padres contra mulheres são estruturais, então, também as soluções a serem encontradas para superação desse grave problema, deverão ser de caráter estrutural. Isto significa que há necessidade de desencadear processos de transformação nas estruturas de organização eclesial, e também, mudanças no campo simbólico e nas bases dos discursos teológicos patriarcales. Mudança de mentalidade implica em tocar relações de poder que se manifestam no campo material (o que não se faz sem conflitos) e, ao mesmo tempo, em refazer a estrutura cognitiva que é base de toda comunicação e o campo da legitimidade. Se a violência começa a ser construída na elaboração mesma da produção simbólica, este será o principal "lugar" para mudanças qualitativas, que garantam a mulheres e homens relações igualitárias, nas quais a violência institucionalizada não tenha espaço.

BIBLIOGRAFIA:

- AQUINO, M.P. *A Teologia, A Igreja e a Mulher na América Latina*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1997.
- AQUINO, María Pilar. Construindo la misión evangelizadora de la Iglesia: inculturación y violencia hacia las mujeres. In: TEPEDINO, Ana Maria, AQUINO, M. Pilar (eds.) *Entre la indignación y la esperanza*. Bogotá: Indo-American Press, 1998.p.63-91.
- BANDEIRA L.M. Violência sexual, imaginário de gênero e narcisismo. In: SUÁREZ, M, BANDEIRA, L (orgs.). *Violência, gênero e crime no Distrito Federal*. Brasília: Paralelo XV; Editora da Universidade de Brasília, 1999.
- BOURDIEU, Pierre, Gênese e Estrutura do Campo Religioso, in *A Economia das trocas simbólicas*, São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1992.
- BOURDIEU, Pierre, *O poder simbólico*, Rio de Janeiro, BCD União de Editoras, S.A, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1999
- BOURDIEU, Pierre, *Os usos sociais da Ciência*, S.Paulo, Editora UNESP, 2003.
- BRUHNS, Annett, WENSIERSKI, Peter. *Os filhos secretos de Deus*, Rio de Janeiro, Nova Era, 2006.
- CÓDIGO de Direito Canônico. São Paulo: Loyola, 1983.
- CONWAY, Eamonn. Teologias vigentes do sacerdócio: teriam contribuído para o abuso sexual de crianças? *Concilium Revista Internacional de Teologia*, Petrópolis, v.306, n.3, p.82-99, 2004.
- COZZENS, Donald, *Silêncio Sagrado*, São Paulo, Edições Loyola, 2004.
- DALY, Mary. El cristianismo: una historia de contradicciones, in *Del Cielo a la Tierra – Una antología de Teología feminista*, Chile, Santiago, Sello Azul, 1994, 61-98
- DIAS, Maria Odília Leite da Silva *Teoria e Método dos Estudos Feministas: perspectiva histórica e hermenêutica do cotidiano*, in Uma questão de gênero. Ed. Rosa dos Tempos e Fundação Carlos Chagas, RJ, 1992.
- DOMINGUES, José Maurício, *Teorias sociológicas no século XX*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- DUQUOC, Christian *La femme, le clerc et le laïc*, Genève, Ed. Labor et Fides, 1989.
- DURÁN, María Ángeles. *Liberación e Utopia – A mulher face à ciência*. Núcleo de estudos sobre mulher – NEM/PUC-RJ, 1987
- ERDELY, Jorge, Iglesias em crisis y derechos humanos: ¿Qué tan grave es el problema? in *Votos de Castidad – El debate sobre la sexualidad del clero católico*, México, D.F: Grijalbo, 2005, 214p.
- FAZIO, Carlos. *En el nombre del Padre – Depredadores sexuales en la Iglesia*, México, Ed. Oceano de México, 2004.
- FIORINZA, E. Schussler, Violência contra a mulher, in *Violência contra a mulher – Concilium/252 – 1994/2 – Teologia Feminista*, São Paulo: Ed. Vozes, 1994.
- FORTUNE, Marie M. Conduta imprópria do clero: abuso sexual nas relações ministeriais. *Concilium Revista Internacional de Teologia*, Petrópolis, v.252, n.2, p.109-18, 1994.
- FORTUNE, Marie M. *Is nothing sacred?* Cleveland: The United Church Press, 1999.
- FORTUNE, Marie M., POLING, James. *Sexual abuse by clergy: a crisis for the Church*. Decatur [GA, EUA]: Journal of Pastoral Care Publs., 1993.
- GREGORI, M.F. *Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e prática feminista*. Rio de Janeiro/São Paulo: Pz e Terra, 1992.

- GROSSI, M.P. *Discour sur les femmes battues: Représentations de la Violence contre les femmes au Rio Grande do Sul*. Tese de doutorado, Université de Paris V, 1988, 432p.
- GROSSI, M. Novas-velhas violências contra a mulher no Brasil. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro (CIEC-ECO-UFRJ), número especial/2º. Semestre/1994.
- GROSSI, M. Gênero, *Violência e Sofrimento*. Coletânea, 2ª. Edição, Santa Catarina: UFSC – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, sem data.
- GROSSI, M., MINELLA, L.S., LOSSO, J.C.M. *Gênero e Violência – pesquisas acadêmicas brasileiras (1975-2005)*, Florianópolis, SC: Editora Mulheres, 2006
- HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial in *Cadernos PAGU – situando diferenças, n.5*, Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, Campinas, SP, 1995.
- HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista in *Estudos Feministas*, n.1/93, CIEC/ECOCUFRJ, 1993.
- JURKEWICZ, Regina Soares, *Gênero, Poder e Religião – Um estudo de Ongs*, Dissertação de mestrado em Ciências da Religião, UMESP, 1997.
- JURKEWICZ, Regina Soares. *Desvelando a política do silêncio: abuso sexual de mulheres por padres no Brasil*, Novos Cadernos CDD, n.12, S. Paulo, 2005.
- JURKEWICZ, Regina Soares, Prefácio in BRUHNS, Annette, WENSIERSKI, Peter *Os filhos secretos de Deus*, S. Paulo, Nova Era, p.15, 2006.
- LAVILLE, Christian, DIONNE, Jean. *A Construção do Saber – Manual de metodologia de pesquisa em ciências humanas*, Porto Alegre: Ed. UFMG, Artmed, 1999.
- LUNEAU, René, MICHEL, Patrick (orgs.) *Nem todos os caminhos levam a Roma – As mutações atuais do catolicismo*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1999.
- LOURO, Guacira Lopes, *Um Corpo Estranho : ensaios sobre sexualidade e teoria queer*, Porto Alegre, Editora Autêntica, 2004.
- NASINI, Gino. *Um espinho na carne: má conduta e abuso sexual por parte de clérigos da Igreja Católica do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Santuário, 2001.
- NASON-CLARK, Nancy, RUFF, Lanette. O que é violência sexual? *Concilium Revista Internacional de Teologia*, Petrópolis, v.306, n.3, p.21-32, 2004.
- POLING, Nancy W. (ed.) *Victim to survivor: women recovering from clergy sexual abuse*. Cleveland [OH, EUA]: United Church Press, 1999.
- REESE, Thomas J. *O Vaticano por dentro*. São Paulo: EDUSC, 1997, 416p.
- RODRÍGUEZ, Pepe. *Pederastia en la Iglesia Católica: delitos sexuales del clero contra menores, un drama silenciado y encubierto por los obispos*. Barcelona: Ed.B, 2002.
- SAFFIOTI, H. I.B., Violência de Gênero no Brasil atual .In *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro (CIEC-ECO-UFRJ), número especial/2º. Semestre/1994.
- SAFFIOTI, Heleieth. Women against violence: breaking the silence; reflecting on experience in Latin America and the Caribbean. In: BRASILEIRO, Ana Maria (ed.) *The power axis: gender violence in Brazil*. Nova Iorque: UNIFEM, 1997.
- SCOTT, Joan, *Uma categoria útil para análise histórica*, Recife, S.O.S. Corpo, 1991.
- SIPE, A. W. Richard. *Celibacy in crisis: a secret word revised*. Nova Iorque: Brunner-Routledge, 2003.
- SIPE, A. W. Richard. *Sex, priest and power: anatomy of a crisis*. Nova Iorque: Brunner-Routledge, 1995.

- SOARES, B.M. *Mulheres invisíveis: violência conjugal e as novas políticas de segurança pública*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- SOIHET, Rachel, Violência Simbólica – Saberes masculinos e representações femininas in *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, v.5, n.1, 1997, p. 7-29.
- VARGAS, Virginia. La Construcción de Nuevos Paradigmas democráticos en lo Global: El aporte de los Feminismos in *De lo Privado a lo Público*, Org. Lebon, Nathalie y Maier, Elizabeth, México: Latin American Studies Association, UNIFEM, Siglo Veintiuno Editores, 2006, 391-407.
- ESTUDIO MULTIPAÍS DE LA OMS SOBRE SALUD DE LA MUJER Y VIOLENCIA DOMÉSTICA, Organización Mundial de la Salud, Departamento Género, Mujer y Salud, genderandhealth@who.int - www.who.int/gender Suiza, 2005
- FORTUNE, Marie M. et al. (eds.) *Dictionary of feminist theologies*. Louisville (KY, EUA): Westminster John Knox Press, 1996.
- HONENHEIM, Eckhart de in *Dicionário Crítico de Teologia*, Comitê de redação:Beauchamp, Paul, São Paulo: Paulinas, Edições Loyola, 2004, p. 589.
- Corriere della Sera – edição 20/11/2005.

Carta de Principios

Somos un movimiento autónomo de personas católicas, comprometidas con la búsqueda de justicia social y el cambio de patrones culturales vigentes en nuestras sociedades. Promovemos los derechos de las mujeres, especialmente los que se refieren a la sexualidad y a la reproducción humanas.

Luchamos por la equidad en las relaciones de género y por la ciudadanía de las mujeres tanto en la sociedad como al interior de las iglesias. Estamos en un proceso de construcción colectiva trabajando de manera democrática y participativa.

Afirmamos

El derecho de las mujeres a la autonomía y el control sobre su propio cuerpo y la vivencia placentera de su sexualidad sin ninguna distinción de clase, raza/etnia, credo, edad y opción sexual.

La capacidad moral que mujeres y hombres tienen para tomar decisiones serias y responsables sobre sus vidas y en particular en lo que se refiere a la sexualidad y a la reproducción humanas.

El pensamiento teológico que reconoce la validez moral de las decisiones tomadas por las mujeres en el campo reproductivo, desculpabilizando a las mismas incluso cuando deciden abortar.

El respeto por la diversidad, la diferencia y la pluralidad como necesarias para la realización de la libertad y la justicia.

Proponemos

Crear espacios de reflexión ético-religiosa en una perspectiva ecuménica desarrollando diálogos públicos, tanto en las sociedades como en las iglesias, con respecto de los temas vinculados a la sexualidad, reproducción humana y religión.

Profundizar el debate en relación a la interrupción voluntaria del embarazo, ampliando la discusión en sus aspectos éticos, médicos y legales.

Influir en la sociedad para que reconozca el derecho que tienen las mujeres a una maternidad libre y voluntaria con el propósito de disminuir la incidencia del aborto y la mortalidad materna.

Luchar por la despenalización y legalización del aborto.

Sensibilizar e involucrar a la sociedad civil, particularmente a los grupos que trabajan con servicios de salud sexual y salud reproductiva, educación, derechos humanos, medios de comunicación y legisladores sobre la necesidad del cambio de patrones culturales vigentes en nuestra sociedad.

Exigir a los Estados:

El cumplimiento de los compromisos contraídos por los gobiernos en las Conferencias Mundiales de El Cairo en 1994 y Beijing en 1995, organizadas por las Naciones Unidas.

La implementación de programas de educación sexual desde la perspectiva de los derechos sexuales y reproductivos.

La implementación de leyes, políticas públicas y servicios de salud accesibles y de calidad, que garanticen a todas las mujeres, especialmente a las mujeres más pobres, el efectivo goce de su salud sexual y su salud reproductiva.

Caxambú (Brasil), 10 al 15 de diciembre de 1996.

Punto de referencia para América Latina

Av. Hugo Ernst N° 63386 (Bajo Seguencoma)

Casilla de Correo N° 9

La Paz, Bolivia

Tel: (591-2) 2751534/ 2784955

Email: contactosredcdd@entelnet.bo

CDD ARGENTINA

BUENOS AIRES

Casilla de Correo 176 Suc. 20 (B)

(1420) Buenos Aires, Argentina

Tel/Fax: (54 11) 43009808

Email: cddba@wamani.apc.org

CÓRDOBA

Avenida Colon 442 6 "D"

5000 Córdoba, Argentina

Tel-Fax: (54- 351) 4229104

Email: ddcba@arnet.com.ar

CDD BOLIVIA

Av. Hugo Ernst N° 63386 (Bajo Seguencoma)

Casilla de Correo N° 9

La Paz, Bolivia

Tel: (591-2) 2751534/ 2784955

Email: cddbol@entelnet.bo

CDD BRASIL

R- PROF. SEBASTIÃO SOARES DE FARIA, 57 - 6o. ANDAR - BELA VISTA

SÃO PAULO, SP - BRASIL

CEP: 01317-010

TELS: (55-11) 3541-3476

E-mail: cddbr@uol.com.br

Página web: www.catolicasonline.org.br

CDD CHILE

Santos Torneros N° 509

Playa Ancha, Valparaíso, Chile.

Tel: (56) 32 - 492126

Fax: (56) 32-497694

E-mail: cddvalpo@vtr.net

CDD COLOMBIA

Apartado Aéreo 86972
Av. Calle 42 N° 15-71 Piso 3
Bogotá, Colombia
Tel/Fax: (57-1) 3272465/66
Email: cdd_colombia@yahoo.com

CDD MÉXICO

Apartado postal 21- 264
Ciudad de México D.F.
Tel. (52 - 55) 55545748
Fax: (52 - 55) 56592843
E-mail: cddmx@cddmx.org

PUNTOS DE DISTRIBUCIÓN EN CENTRO AMÉRICA

Costa Rica: derechoadecidir@yahoo.com.mx
Guatemala: tierraviva@guate.net.gt
Panamá: info@desatadas.org

OTROS CONTACTOS

CATHOLICS FOR A FREE CHOICE

E-mail: cffc@catholicsforchoice.org
Web: www.catholicsforchoice.org

CDD ESPAÑA

E-mail: catolicasdespana@yahoo.es

VIEJOS TEMAS,
Nuevas miradas



Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir

Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir

Somos un movimiento autónomo de personas católicas, comprometidas con la búsqueda de la justicia social y el cambio de patrones culturales y religiosos vigentes en nuestras sociedades. Promovemos los derechos de las mujeres, especialmente los que se refieren a la sexualidad y a la reproducción humana.

Luchamos por la equidad en las relaciones de género y por la ciudadanía de las mujeres tanto dentro de la sociedad como al interior de las iglesias. Estamos en un proceso de construcción colectiva, trabajando de manera democrática y participativa.

Punto de Referencia para América Latina:

Av. Hugo Ernst N° 6386 (Bajo Seguencoma)

Tel/Fax (591-2) 2751534 - (591-2) 2784955 / Casilla de Correo N° 9 - Bolivia

contactosredcdd@entelnet.bo - www.catolicasporelderechoadecidir.org