



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Ciências Sociais

Clara Gomberg Faulhaber do Vale

Católicas: do direito de existir ao direito de decidir

Rio de Janeiro

2018

Clara Gomberg Faulhaber do Vale

Católicas: do direito de existir ao direito de decidir



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Paulo Mesquita D'Ávila Filho

Rio de Janeiro

2018

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

V149 Vale, Clara Gomberg Faulhaber do.
Católicas: do direito de existir ao direito de decidir / Clara Gomberg
Faulhaber do Vale. – 2018.
144 f.

Orientador: Paulo Mesquita D'Ávila Filho.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto
de Ciências Sociais

1. Ciências Sociais – Teses. 2. Igreja Católica – Teses. 3. Sexualidade –
Teses. I. D'Ávila Filho, Paulo Mesquita. II. Universidade do Estado do Rio de
Janeiro. Instituto de Ciências Sociais. III. Título.

es CDU 3::2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Clara Gomberg Faulhaber do Vale

Católicas: do direito de existir ao direito de decidir

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 26 de novembro de 2018

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Paulo Mesquita D'Ávila Filho (Orientador)
Instituto de Ciências Sociais – UERJ

Prof.^a Dr.^a. Clara Araújo
Instituto de Ciências Sociais – UERJ

Prof.^a Dr.^a. Cecília Loreto Mariz
Instituto de Ciências Sociais – UERJ

Prof.^a Dr.^a. Maria Aparecida Abreu
Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional – IPPUR/UFRJ

Rio de Janeiro
2018

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer, primeiramente, ao meu orientador, Prof. Paulo Mesquita D'Ávila Filho, por todo o apoio, por todas as discussões, pelas preocupações e pela gentileza. Sua leitura e análise foram decisivas para a minha formação, desde a graduação até agora, e para a construção trabalho.

O presente trabalho foi realizado com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

À minha família, não tenho palavras para agradecer a compreensão e paciência nesses últimos anos de formação. Aos meus pais, Claudio e Jackeline, que sempre me deram apoio e suporte para continuar na universidade e por cuidarem de mim nos momentos em que mais precisei. Gostaria de agradecer, especialmente, à minha avó Nilza, pelas revisões nos trabalhos e na dissertação, por me escutar até altas horas da madrugada sobre a vida e como não sei usar a crase. Ao meu companheiro Thiago, pela parceria, compreensão e paciência nessa jornada.

Em seguida, gostaria de agradecer à UERJ e aos professores do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais (PPCIS/UERJ) pelo conhecimento, pelos debates em sala de aula que ocorreram ao longo do período do mestrado. Em especial, gostaria de agradecer às professoras Clara Araújo, Moema Guedes e Cecília Mariz e ao professor Paulo Jorge Ribeiro, que desde a graduação me apoia e aconselha nas decisões acadêmicas. Queria agradecer também aos professores Maria Alice de Carvalho e ao meu orientador de monografia, Luiz Werneck Vianna, por todo o apoio e incentivo ao longo da minha graduação.

Gostaria de agradecer ao suporte dado por tantos colegas que, ao longo dos anos, viraram grandes amigos e parceiros. Alessandra Maia, obrigada por até hoje me ouvir em momentos de desespero, de apresentação de trabalhos e por sempre me apoiar. Debora Castanheira, muito obrigada por ser parceira de trabalho de tantos anos, por compartilhar e ouvir minhas dificuldades e por ser uma grande amiga, sua amizade é muito importante para mim. Aos professores Paulo Durán, Silvia Gerschman e Carolina Carvalho, da Fiocruz, que me ensinaram e dividiram discussões, conversas, bibliografias e análise de dados. Felix Lopéz, por ter me acolhido tão bem no trabalho do Ipea. Agradeço pelos novos desafios propostos, pelas discussões bibliográficas e por ter me ensinado a usar tabela dinâmica no Excel. Tatiana Guimarães, Eduardo Ramos e Isadora Santo Sé, obrigada pelo companheirismo nas horas de trabalho e fora. Vocês me ensinaram muito nesse último ano. Por último, obrigada, Rita, por escutar os desabafos e fazer companhia nas manifestações.

Antonio, Mariana, Leandro, Sue Ellen, Natália e Giulia, obrigada pelo suporte e companheirismo ao longo de todos esses anos. A amizade de vocês é um presente na minha vida.

Aos amigos que fiz ao longo do mestrado na UERJ, obrigada pelas trocas e discussões. Tenho certeza que enriqueceram e muito meu aprendizado nas Ciências Sociais. Isabele e Raquel, obrigada pelo grupo de pesquisa e de debate que conseguimos construir. Ainda bem que a gente se juntou no meio dessa loucura que é a pós-graduação.

Aos amigos de Miguel Pereira: Julia, Clara K., Luiz A., Luiz Guilherme, Filipe Leite, Ceci, Natasha, João, Marcele, Tiago, Ludmila, Ana Carolina e Olivia, que me acompanharam e me apoiaram em todas as decisões que fiz.

Finalmente, queria agradecer às minhas companheiras de moradia de tantos anos: Laylla, Gisele, Priscilla, Amanda e Bianca, por escutar os assuntos mais variados e compreender os momentos de solidão que a escrita exige.

RESUMO

VALE, C. G. F. **Católicas: do direito de existir ao direito de decidir**. 2018. 144 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

Esta dissertação visa compreender a relação entre feminismo e religião a partir do estudo da ONG Católicas pelo Direito de Decidir (CDD-BR). Em um primeiro momento, estruturam-se os pontos que compõem a identidade do grupo: relação com a religião; experiência das mulheres e teologia feminista; e teologia da libertação. Sabendo que a Igreja Católica atua como um ator político relevante, cujas crenças e ritos religiosos moldam as relações sociais, restringindo certos modos e práticas de viver a sexualidade, procura-se compreender, em seguida, como as Católicas sustentam seus argumentos, em contraponto ao discurso oficial da Igreja Católica, em um contexto de disputas, principalmente sobre o tema da sexualidade. O estudo sobre a CDD é de suma importância para compreender como vem sendo formulado um contradiscurso que confronta a instituição religiosa em diferentes níveis: partindo de uma crítica interna à Igreja para uma agenda política institucional, levando à pluralidade de argumentações em uma posição de dissidente que desempenha no cenário católico e público.

Palavras-chave: Católicas pelo Direito de Decidir. Igreja Católica. Sexualidade. Democracia e Pluralidade Religiosa.

ABSTRACT

VALE, C. G. F. Catholics: **From the Right to Exist to the Right to Decide**. 2018. 144 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

This dissertation aims to understand the relationship between feminism and religion based on the study of the *Católicas pelo Direito de Decidir* (Catholics for a Free Choice). At first sought to structure the points that make up the identity of the group: relationship with religion, women's experience and feminist theology and liberation theology. Knowing that the Catholic Church acts as a relevant political actor, where religious beliefs and rites shape social relations, restricting certain ways and practices of living sexuality, then we try to understand how Catholics support their arguments, as opposed to discourse official Catholic Church, in a context of disputes, especially on the subject of sexuality. The CDD study is extremely important to understand how a counter-discourse has been formulated that confronts the religious institution at different levels: starting from an internal criticism of the Church towards an institutional political agenda, leading to a plurality of arguments in a position of dissident that plays in the Catholic and public setting

Keywords: Catholics for a Free choice. Catholic Church. Sexuality. Democracy and Religious Plurality.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Objetivos das Católicas pelo Direito de Decidir	69
Quadro 2 - Órgãos da Estrutura da ONG Católicas pelo Direito de Decidir	94
Quadro 3 - Tipos de Associadas/os das Católicas pelo Direito de Decidir.....	95
Quadro 4 - Diretoria Ampliada das Católicas pelo Direito de Decidir.....	97

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABGLT	Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexos
ADPF	Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental
Anis	Instituto de Bioética Anis
CDD	Católicas pelo Direito de Decidir
CDD-BR	Católicas pelo Direito de Decidir – Brasil
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CEDAW	Comitê sobre a Eliminação da Discriminação contra as Mulheres da ONU
CESEEP	Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular
CFFC	Catholics For a Free Choice
CLADEM	Comitê Latino-americano e do Caribe para a Defesa dos Direitos da Mulher
CNBB	Conselho Nacional de Bispos do Brasil
CONAR	Conselho Nacional de Autorregulamentação Publicitária
ILGALAC	Associação Internacional de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Trans e Intersexos para América Latina e Caribe
IMS	Instituto Metodista de Ensino Superior
Inep	Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira
LGBT	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros
NETMAL	Núcleo de Estudos Teológicos da Mulher na América Latina
ONG	Organização Não Governamental
PAISM	Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher
PUC-SP	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
SEPM	Secretaria Especial de Políticas para Mulheres
STF	Supremo Tribunal Federal
UCP	Universidade Católica Portuguesa
UNB	Universidade de Brasília
Unesp	Universidade Estadual Paulista
Unicamp	Universidade Estadual de Campinas

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1	CATÓLICAS PELO DIREITO DE EXISTIR: FORMAÇÃO DA IDENTIDADE	16
1.1	Sobre religião e feminismo	17
1.2	Experiência: <i>locus</i> e fonte da identidade feminista	24
1.3	Bases teológicas: da teologia da libertação à teologia feminista	39
1.4	O surgimento das Católicas pelo Direito de Decidir	60
2	CATÓLICAS PELO DIREITO DE DECIDIR	72
2.1	Igreja Católica: instituição religiosa e ator político	73
2.2	Laicidade e secularização	77
2.3	Novas formas políticas do religioso	82
2.4	Católicas pelo Direito de Decidir.....	88
3.4.1	<u>Estrutura e organização institucional da CDD</u>	<u>93</u>
3.4.2	<u>Católicas no mundo público.....</u>	<u>99</u>
	CONCLUSÃO	118
	REFERÊNCIAS	124
	ANEXO A – Entrevista com Regina Soares Jurkewicz.....	132
	ANEXO B – Banco de artigos das Católicas pelo Direito de Decidir na <i>CartaCapital</i>	142

INTRODUÇÃO

É possível ser feminista e católica? Como é viável a conciliação, a harmonização ou a justaposição de esferas consideradas, a princípio, contraditórias? Como ser católica e ao mesmo tempo favorável à legalização do aborto? Como defender os direitos reprodutivos e sexuais e ser religiosa? Esses questionamentos instigaram a elaboração desta dissertação. Com isso, o enfoque dado para melhor responder a essas questões é a análise da organização Católicas pelo Direito de Decidir (CDD).

Minha aproximação com o tema começou a partir da leitura de um texto sobre política externa do Vaticano, que explicava a política de silenciamento dos ordenados caso discordassem do dogma oficial católico. O texto mencionava o caso de uma freira chamada Ivone Gebara, que tinha sido afastada do seu instituto por se declarar a favor do aborto. O primeiro choque veio com essa informação, pois, a princípio, não é de se imaginar que uma religiosa seja favorável ao aborto. Ao procurar mais sobre essa personagem, descobri que ela era uma das coordenadoras e fundadoras do grupo Católicas pelo Direito de Decidir. A fascinação do tema me levou a cada vez mais ler sobre, descobrindo que existe toda uma releitura feminista da Bíblia feita por diversas mulheres e uma série de reivindicações por parte das mulheres dentro do espaço institucionalizado da Igreja Católica. Descobri também que a CDD existe em outros países da América do Sul, bem como nos Estados Unidos, e é formada por mulheres com as trajetórias e narrativas mais diversas.

Com base na pesquisa bibliográfica realizada, busquei estruturar os pontos que compõem a identidade do CDD-BR e seu surgimento ao longo da história. A partir disso, elaborei três eixos que auxiliam a compreender como ocorreu a construção da identidade da organização, sendo eles: a relação com a religião; a experiência das mulheres; e a teologia feminista e a teologia da libertação. Dando um passo adiante, as leituras também fizeram refletir sobre o papel da CDD frente a uma agenda político-institucional, pois um dos seus principais objetivos é incentivar a produção de políticas públicas, leis e serviços que sejam destinados à cidadania plena das mulheres, jovens, LGBTs, negras e negros.

A história da CDD começa institucionalmente nos anos 1990, mais precisamente no dia 8 de março de 1993, tornando-se ONG em 1995. Contudo, o processo histórico que resultou na estruturação do movimento tem como ponto de partida os anos 1960 e 1970, período de vivência de diversas mulheres nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Esses espaços foram criados após o dismantelamento das Ações Pastorais e, principalmente, pela orientação e incentivo dos encontros internacionais: Vaticano II (1961-1965), Medellín (1968), Puebla

(1979) e Santo Domingo (1992). O discurso motivador foi legitimado pelos argumentos da teologia da libertação. A finalidade das reuniões era transformar as práticas pastorais católicas; aproximar a instituição religiosa dos leigos e focar na população mais pobre.

Iniciaram-se diversas reuniões e grupos com majoritária participação das mulheres. Durante o período de vivência das CEBs, leigas, teólogas e freiras começam a incorporar um discurso político. Essas mulheres começaram a adotar uma postura mais autônoma e crítica, valorizando seu engajamento e participação política, cultivando uma “cultura de direitos” (ROSADO, 1985; MACHADO; MARIZ, 1997). Nesse mesmo período, ocorreu o contato com as lideranças dos movimentos feministas, auxiliando no aprofundamento dessa nova concepção de indivíduo. Com essa relação, as mulheres frequentadoras desses espaços começaram, aos poucos, a assumir valores e demandas advindas dos movimentos feministas, iniciando discussões sobre questões relacionadas, por exemplo, à hierarquia eclesial, ao sacerdócio exclusivamente masculino e a questionar os votos religiosos.

A participação diferencial das mulheres nesses espaços leva à produção de textos preocupados com valorizar suas experiências no cotidiano e suas experiências de pobreza, dando visibilidade a essas questões e opressões por elas vividas (ROHDEN, 1997). Segundo autoras como Ruether (1993) e Fiorenza (1994), as experiências das mulheres foram levadas em consideração para elaborar uma nova hermenêutica teológica de cunho feminista. Isso significa que está surgindo uma nova técnica de interpretação dos textos sagrados, na qual a valorização das mulheres é essencial para o reconhecimento na esfera eclesial e social. Assim, dentre as hipóteses elaboradas para compreender a existência e a identidade das Católicas pelo Direito de Decidir, encontra-se a teologia feminista. Em síntese, esta compõe o pano de fundo intelectual da organização.

Dessa forma, a teologia feminista chama atenção para a exclusão das mulheres nos discursos, práticas e ritos religiosos com base em interpretações essencialistas dos textos sagrados sobre o papel das mulheres – por exemplo, a partir de determinantes biológicos. Para compreender melhor como essa crítica é feita, buscou-se apoio nas teóricas dos estudos de gênero. Autoras como Flávia Biroli, Susan Okin, Carole Pateman, entre outras, fornecem os conceitos e instrumentos para entender que a religião e o saber teológico precisam ser questionados pelas relações sociais entre os sexos, uma vez que não fogem à dicotomia binária entre o feminino e o masculino, sendo, na verdade, moldados por ela.

Além da teologia feminista, o trabalho se debruça sob outros dois pressupostos que integram a identidade do grupo: a relação com a religião e as experiências no cotidiano das mulheres. Com relação à religião, buscou-se analisar seu caráter dual (VAGGIONE, 2017;

LÓPEZ, 2015; BLODGETT, 1996; WINTER, 1996), servindo tanto para favorecer as lutas por justiça e dignidade quanto para reforçar a sujeição de diversas mulheres à figura social masculina. A relação da CDD com a religião tem se apoiado em mostrar que esta não pode ser analisada somente pelo viés da opressão. A teologia feminista auxilia a explorar um lado mais inclusivo da religião. Ao reler e reinterpretar a Escritura, o contexto histórico e os ensinamentos da doutrina católica, a teologia tenta trazer as mulheres para a cidadania integral, trazendo novos conceitos para criar outras relações não mais hierárquicas e sexistas, incluindo as mulheres como sujeitos políticos.

Por último, nessa esteira de estruturar os elementos constitutivos da identidade das Católicas, realço a experiência das mulheres. Esta tem uma dupla função, pois, por um lado, é incorporado ao fazer teológico, criando uma nova hermenêutica. Por outro, motiva a crítica e reflexão sobre a vida cotidiana das mulheres ao expor a assimetria das relações de gênero. Nesse sentido, analisar isso, à luz do conceito de “historicizar a experiência” de Joan Scott (1999), é importante, pois reflete na constituição discursiva de sujeitos. O conceito se desdobra em um rompimento da fixidez do que significa ser mulher, abordando a forma como ela foi constituída com implicações na própria interpretação dos documentos sagrados feita pela teologia feminista, buscando realçar as fissuras e o silenciamento dado às mulheres nesses textos. É necessário postular a possibilidade de construir um novo conhecimento não mais baseado em uma ideia única e a-histórica.

Exposta a estrutura da formação da identidade da CDD, procuro compreender também como é possível a existência do grupo. A organização, seja por meio da teologia feminista, de sua relação com a religião, seja pela experiência das mulheres procurou argumentar que não existe uma única interpretação do dogma católico. Com isso, abre-se espaço para refletir sobre uma hipótese: a pluralidade da religião católica, em cujo interior grupos periféricos reivindicam um lugar na narrativa dominante do próprio catolicismo. Esse ambiente de pluralidade religiosa torna possível, por exemplo, ser católica e feminista. Em suma, é uma “heterogeneidade interna deixando emergir outras linguagens religiosas e diferentes significações sobre os mesmos signos” (STEIL, 2004, p. 13). A partir dessa discussão, o caráter dissidente do movimento também chama atenção de acordo com Vaggione (2017), uma vez que busca, na sua identidade religiosa, reinterpretar a tradição e lutar contra a heteronormatividade tanto na esfera privada quanto na pública e na política.

A premissa da porosidade da instituição católica e o papel protagonizado por ela em temas relacionados à moral sexual refletem sobre outro movimento por parte da CDD: o enfrentamento da Igreja Católica como máquina político-religiosa por meio das formas de ator

político e religioso (VAGGIONE, 2009). Dando um passo atrás, a principal ação das Católicas é baseada em demandas pela perspectiva do movimento feminista unidas ao fato de serem católicas. O rompimento com valores católicos sexistas é necessário, visto que estes ainda fazem parte do constructo social do continente latino-americano.

Entender o papel e o protagonismo da Igreja Católica nas relações sociais e institucionais é significativo, pois, segundo Vaggione (2017), temas como o controle da moral sexual vêm crescendo juntamente com uma forte oposição às demandas oriundas dos movimentos feministas. A instituição religiosa, de acordo com o autor, adaptou-se aos sistemas democráticos, movendo-se tanto por dentro da sociedade civil quanto influenciando e pressionando gestores e legisladores para se posicionarem a favor de sua doutrina. Assim, a Igreja ainda tem um protagonismo nas regulações no âmbito legal e cultural. Como afirma Montero (2011), mesmo com a separação jurídica entre o Estado e a Igreja, esta conferiu as bases éticas para a formação do Estado e a estruturação de uma sociedade civil.

Com o quadro apresentado de enfrentamento da doutrina católica, outra premissa é formulada apoiada nos argumentos de Vaggione (2017): a CDD atua em duas frentes. Uma delas rediscute o significado de ser católica(s), recorrendo às releituras das tradições, buscando enfatizar o lado igualitário e de justiça social, reiterando pautas do movimento feminista no espaço da Igreja. A outra alia-se às demandas dos movimentos feministas por legitimar os direitos sexuais e reprodutivos na sociedade e na agenda pública governamental, reiterando, nesses espaços, que ser religiosa e feminista é possível, além de politizar, dar visibilidade a argumentos contrários ao discurso oficial católico. Isso significa politizar o pluralismo católico a respeito dos assuntos relacionados à sexualidade e a reprodução, mostrando as fissuras e fragilidades do dogma oficial.

Nesse movimento, é possível pensar que essas duas frentes também estão conectadas com a relação entre as esferas pública e privada tanto discutidas nos estudos de gênero, de tal modo que uma não pode ser considerada de forma autônoma em relação à outra. O mesmo vale para as críticas internas e externas da CDD. As primeiras são referentes aos dogmas e práticas católicos, à hierarquia eclesial, às relações entre leigos e ordenados, ao marianismo, entre outros. Já as externas se dirigem a diversas demandas, que vêm ocorrendo desde o desenvolvimento de uma cultura de direitos no período das CEBs. Estas estão principalmente relacionadas aos temas dos direitos sexuais e reprodutivos, que adentram as agendas políticas institucionais. Esses temas são os objetos de controle moral e político da Igreja Católica e de endurecimento da sua postura.

A partir dessa reflexão, o movimento pretende se inscrever como uma força inovadora na arena social e política, pois inaugurou um espaço de resistência na sociedade brasileira, abrindo uma porta para a possibilidade de discussão e ampliando sua participação no debate público. Reajustou suas visões éticas em uma linguagem mais secularizada, passando a ter um novo e significativo papel na formação da sociedade civil e, principalmente, das mulheres, trabalhando na aprovação e efetivação de leis no campo dos direitos humanos e de políticas públicas direcionadas à sua plena cidadania (MONTERO, 2011). O movimento tem como pano de fundo o campo da religião, mas é inspirado nas demandas dos movimentos feministas, nas teólogas feministas, nas teóricas dos estudos de gênero, além das experiências e das trajetórias de diversas mulheres e das próprias fundadoras da CDD. O grupo vai de encontro a um debate tanto dentro da instituição católica quanto na arena política e envolve outros atores da sociedade civil, ao afirmar sua posição como defensor de um conteúdo ético do direito de decisão das mulheres, garantindo a preservação da laicidade do Estado brasileiro respaldado pelos canais democráticos.

Apresentadas algumas premissas e argumentos, a dissertação está dividida em dois capítulos. O primeiro explora a formação da identidade da ONG Católicas pelo Direito de Decidir a partir de três eixos. O primeiro diz respeito à relação dupla estabelecida com a religião católica, na qual existe o lado opressor – que legitima o patriarcado e as hierarquias eclesiais – e o lado libertador. O segundo elemento apresentado é a experiência de diversas mulheres, que envolve desde situações de opressão e a situações de libertação, tornando-se eixos centrais de argumentação da teologia feminista, principalmente por constituírem uma nova hermenêutica teológica. Por último, a teologia feminista, que compõe o pano de fundo intelectual do movimento. Ela vai além do academicismo, pois lida com a forma como as subjetividades das mulheres foram construídas. Com isso, as mulheres querem ser reconhecidas como sujeitos políticos e produtores de conhecimento.

O objetivo do primeiro capítulo é compreender como as Católicas se constituíram historicamente como organização, estruturar os três elementos citados e relatar um breve histórico. Portanto, o surgimento das Católicas pelo Direito de Decidir se inscreve em um momento de crescimento de argumentos e contestações acerca dos temas relacionados à moral sexual, direitos sexuais e reprodutivos, legalização do aborto, hierarquia eclesial, entre outros. A pluralidade do catolicismo nessa chave possibilita a existência do grupo.

O segundo capítulo aborda a atuação da organização no espaço público, pensada sobre o conceito de dissidente (VAGGIONE, 2017), na construção de contradiscursos para antagonizar com a oficialidade católica dentro de um contexto democrático e de laicidade do

Estado. Para isso, explora-se o que significa ser dissidente e a oposição à chamada máquina político-religiosa da Igreja Católica. Esta última ocorre por meio da dualidade ator religioso/político. Ambos são frentes que interagem, mas analiticamente é interessante mantê-las separadas. Além disso, será abordado como parte dessa máquina político-religiosa é um movimento crescente do ativismo conservador católico denominado por Juan Marco Vaggione de “ONGnización”, que recorrentemente tem utilizado um discurso baseado no secularismo estratégico.

Frente a essas novas maneiras de ativismo católico conservador, busca-se compreender como a CDD irá antagonizar com a Igreja Católica, publicizando o quanto o catolicismo é plural, que não existe uma suposta moral universal e absoluta, e, assim, reafirmando a identidade de católicas e feministas. Para isso, a construção de um banco de dados a partir dos artigos publicados na revista *Carta Capital* auxiliou na compreensão da estratégia de publicização. Eles foram organizados de acordo com a data da publicação, a autoria e foram categorizados de acordo com os assuntos tratados. A análise feita por autoras como Brites (2014) e Silva (2015) das cartilhas e publicações das Católicas também foi relevante na construção do argumento da CDD frente ao denominado ativismo católico conservador. Além deles, a entrevista com a coordenadora Regina Jurkewicz realizada por telefone foi imprescindível tanto para a história da CDD-BR, relatando os atores envolvidos na época da criação da organização, quanto para a atuação do movimento no espaço público, investindo em comunicação pelas redes sociais, por publicações de cartilhas, por chamadas para falar no Congresso Nacional e por meio de participações em manifestações.

1 CATÓLICAS PELO DIREITO DE EXISTIR: FORMAÇÃO DA IDENTIDADE

Neste primeiro capítulo, serão apresentados os embates, as disputas políticas e interpretativas em torno da construção da identidade da organização Católicas pelo Direito de Decidir (CDD) como católicas e feministas. Nesse sentido, uma das hipóteses que permeiam essa análise refere-se à percepção do catolicismo como um espaço heterogêneo e repleto de porosidades, por meio das quais a diversidade de interpretações é possível e, assim, a existência de grupos como as Católicas. Partindo dessas premissas, pretendo apresentar como a organização foi formada ao longo de processos históricos recheados de tensões e conflitos, buscando compreender como a ideia de contradição entre religião e feminismo, tão mobilizada por setores da Igreja, setores da sociedade civil e senso comum foi abordada ao longo do processo de criação da CDD.

O capítulo foi dividido em duas partes. Na primeira parte, estruturei a identidade do grupo a partir de três eixos construídos com o apoio de uma literatura de gênero, da teologia feminista e teologia da libertação e sociologia da religião. O primeiro ponto apresentado como parte da formação da organização é a relação com a religião, que precisa ser percebida não só como opressora e de reforço à hierarquia entre os sexos, mas também com uma perspectiva libertadora. O segundo fator é a experiência das mulheres, que tem uma dupla função: serve tanto como base do método teológico quanto como forma de desmascarar as relações assimétricas vividas pelas mulheres no seu cotidiano. O último elemento é a teologia feminista e a teologia da libertação. Ambas fazem parte do pano de fundo intelectual do movimento. De um lado, a teologia feminista tratou de questionar a interpretação da Bíblia, o contexto histórico e os ensinamentos da doutrina católica sobre o lugar da mulher como um sujeito autônomo, dotado de direitos. De outro, a teologia da libertação foi o que impulsionou a legitimação das CEBs e de suas práticas.

Analizados os três fatores, a segunda parte do capítulo aborda como estes foram depurados na criação da organização. Apresenta-se um breve contexto histórico de quando a organização foi criada, os atores envolvidos, incluindo partes da entrevista realizada com a coordenadora Regina Jurkewicz, a organização internacional Catholics for a Free Choice e diversas mulheres frequentadoras dos espaços das CEBs. Conta ainda sobre a participação na Rede Latino Americana das Católicas pelo Direito de Decidir e o papel de articulação, centrada na figura da Ivone Gebara, entre o feminismo e a religião.

1.1 Sobre religião e feminismo

Como foi apontado, um dos primeiros aspectos na formação da identidade das Católicas pelo Direito de Decidir é a sua relação com a religião. Segundo o movimento, a relação com a religião se dá de forma dupla – de um lado, rejeitam o lado opressor, reafirmando hierarquias e doutrinas como sagradas e absolutas e levando à exclusão das mulheres. Como afirma Pereira (2017), “[...] Temos consciência e indignação de todo o mal causado pela instituição católica ao longo da história ao se impor como lei e tribunal que sentenciou tantas vidas à reclusão, silêncio, submissão e morte.” (PEREIRA, 2017).

Por outro lado, reconhecem que não é esse o catolicismo que reivindicam, e sim

Cremos na comunidade como o valor principal do cristianismo; na experiência do Cristo encarnado e seu discipulado na sua luta contra a tirania política e religiosa. Cremos na capacidade ética e moral das mulheres assumirem a condução de suas próprias vidas e seus destinos; em sua autonomia reprodutiva. Cremos na capacidade das mulheres de interpretar os evangelhos segundo seus conhecimentos teóricos e práticos. Cremos no direito de todas as pessoas vivenciarem sua sexualidade com liberdade e sem violência. Cremos na luta pela libertação contra o sistema contra o sistema capitalista, patriarcal e racista que nos divide, violenta e mata. (PEREIRA, 2017)

Nesse sentido, é comum encontrarmos uma perspectiva negativa da relação das mulheres com a religião. O argumento é baseado no discurso de que esta sempre funcionou como força conservadora e de reforço à subordinação das mulheres. O próprio Marx¹ já havia feito essa crítica de alguma maneira. Segundo Gebara (2017), em um debate no programa Café com a Luta, a religião tem um caráter dual, pois serve tanto como orientação e sentido de vida, favorecendo lutas pela justiça e dignidade, quanto de reforço da subserviência das mulheres, favorecendo a dependência de uma figura social masculina.

Gebara (2017) segue afirmando que, mesmo com esse caráter dual, as análises sobre religião não podem ser mais baseadas em teóricos do século XIX. A observação empírica, segundo a autora, mostra que nem em todas as sociedades as religiões atuam como força conservadora; em alguns momentos, funcionam como catalisadoras de mudanças sociais e

¹ A expressão “a religião é o ópio do povo” aparece no artigo de Marx sobre a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (1844). Nesse primeiro momento, como afirma Michael Löwy (filósofo e diretor de pesquisa do Centro Nacional de Pesquisa Científica da França), a religião é vista por Marx como alienação da essência humana, denunciando-a como uma conspiração clerical. No livro *A Ideologia Alemã*, o estudo da religião como realidade social e histórica é iniciado, se aproximando da ideia de ideologia como produção espiritual de um povo, a formação das ideias no âmbito da filosofia, da moral, da religião ou em qualquer outra esfera condicionada a partir da maneira como os homens produzem seus bens materiais. Nesse sentido, por razões econômicas (classe dominante) e sob certas condições históricas, a religião pode exercer um papel dominante na sociedade, legitimando a ordem existente conservadora burguesa. Ler mais em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100715080929/cap11.pdf>. Acesso em: 9 jul. 2017.

políticas. Corroborando com o argumento, Maricel López (2015) afirma que a religião “es la vez parte del problema y parte de la solución”² (LÓPEZ, 2015, p. 1.200), pois ela aborda tanto elementos de opressão quanto elementos de libertação, podendo promover diversas mudanças.

Segundo Barbara Blodgett, autora do verbete sobre religião no *Dictionary of Feminist Theologies* (1996), não há uma definição de religião satisfatória. Ela é geralmente entendida como uma variedade de credos e práticas dos seres humanos relativos a um divino.

Na religião cristã, essa variedade se manifesta de duas formas: reconhecimento e resposta. Durante séculos, a religião cristã foi associada com a ideia de reconhecimento, isto é, o crer era sempre vinculado a um supremo transcendente. Já a resposta, Blodgett (1996) afirma que também é importante para a definição de religião, pois quem se declara religioso reivindica certas verdades e organiza sua vida em torno delas. As teólogas feministas, ao trazerem a experiência do cotidiano das mulheres para a produção de conhecimento, transformaram essas duas formas de manifestação da religião. A resposta para as feministas passa a significar assumir uma posição enquanto marginalizadas da sociedade e da própria Igreja. O reconhecimento, por sua vez, expõe o silenciamento e as fissuras inscritas na teologia clássica. Ainda assim, Blodgett (1996) afirma que uma das grandes preocupações das feministas com relação à religião é conseguir rejeitar apenas seus elementos patriarcais.

A mudança de interpretação por parte das teólogas feministas acerca dessas formas de manifestação citadas no trecho acima reforça o argumento de Gebara (2017), de que a religião pode ser um “catalisador de mudanças sociais e políticas”. Segundo Winter (1996), mesmo com esse caráter duplo da religião, contendo elementos opressores e libertadores, as mulheres leigas e religiosas têm procurado transformar a religião e a sociedade das mais variadas maneiras possíveis, como por meio do desenvolvimento da conscientização nas comunidades, do treinamento de lideranças e do empoderamento dos pobres oprimidos. Com isso, essas teóricas refutam que a religião só pode ser compreendida nessa chave de leitura da opressão. Como afirma Rosado (2009, p. 214), “na condição de fiéis, as mulheres podem se sujeitar ao poder disciplinar das religiões, mas, por sua ação, podem igualmente contribuir para a sua mudança”.

Com relação às compreensões e interpretações dos fenômenos religiosos, o pensamento de Gebara no programa *Café com Luta* (2017) reitera que as análises dos teóricos de religião do século XIX são limitadas, pois só enxergam o lado opressor e alienador da religião. A autora, como uma teóloga feminista, defende que a religião tem um caráter libertador que precisa ser descoberto, seja através das experiências das mulheres ou pela releitura dos Textos Sagrados.

² Tradução nossa: “Faz parte do problema e da solução”.

Essa outra interpretação dada à religião pela perspectiva feminista passa a ser pano de fundo da reflexão das Católicas pelo Direito de Decidir.

A religião, assim como o saber teológico, precisa ser interrogada do ponto de vista das relações sociais entre os sexos, no qual crenças, ritos, práticas e discursos religiosos, que em princípio escapariam à diferenciação sexual, são, na verdade, moldados por ela. Ou seja, determinados termos tem como pretensão de universalidade e neutralidade na verdade acabam servindo a determinados interesses. (STRÖHER, 2005). Dessa forma, é um dever assumir a parcialidade na utilização de termos e categorias supostamente neutros, como no catolicismo no uso do clero, hierarquia, se referindo a um grupo exclusivamente masculino. (ROSADO, 2001).

A desigualdade de gênero enfatizada pela religião, segundo Hunt (2017), é percebida de diversas formas: a exclusão das mulheres da ordenação, das arenas decisórias, do mercado de trabalho, do acesso à educação, do poder de decisão sobre sua saúde reprodutiva e da autonomia sobre o seu próprio corpo. Segundo a autora, esses moldes e formas estão conectados com uma visão de mundo em que existem dois gêneros: o masculino, que detém o poder, e o feminino, que é subjugado. Nesse sentido, afirma a autora que “O ‘senhorio’ do salvador apenas fortalece essa ideia de cristandade, reforçando seus papéis e o poder ligados ao gênero.” (HUNT, 2017, p. 65). Com isso, o papel da religião é compreendido como de confirmação e de reforço dessa visão de mundo binária em relação ao gênero. Por outro lado, teólogas feministas estão buscando desconstruir essa visão, apresentando diversas alternativas a essa linha de atuação da religião, principalmente cristã, que fundou crenças, comportamentos e formas de conduta. Elas têm buscado pensar o mundo e acolher a herança cristã com uma abordagem mais inclusiva.

Ivone Gebara (2017) faz uma breve distinção entre religião como sistema de crenças e normas, remetendo a uma realidade superior e absoluta como transcendente e outra utilizando o conceito de “religião civil”. Esta última foi muito criticada pela teologia feminista, pois perpetua a exclusão das mulheres de uma cidadania integral, ou seja, da autonomia das mulheres como sujeitos políticos. A religião “transcendente” também é objeto de crítica. De fato, esta determina uma conduta de comportamentos, exclui as mulheres do direito de viver e pensar suas crenças de formas diferentes, de assumir suas histórias, narrativas e experiências. Tais crenças, histórias, narrativas entre outras, vão além das interpretações e da produção teológica masculina dos poderes religiosos. No caso do cristianismo, Gebara afirma que há uma “cumplicidade e o apoio mútuo entre as duas “religiões” em diferentes contextos históricos, sobretudo para seguir a colonização e a dominação dos corpos das mulheres” (GEBARA, 2017, p. 45).

A partir disso, abriu-se espaço para denunciar a dualidade dos discursos religiosos, como reprodutores de diferentes formas de violência contra as mulheres e abertos a novas interpretações a partir da vivência e experiências das mulheres. Além disso, essa justaposição de “religiões” revela o quão necessário é estabelecer um “diálogo entre uma vida cidadã e uma vida cristã” (GEBARA, 2017, p. 47). Dessa forma, a CDD busca repensar o tecido ético cristão e seus fundamentos de forma contextual e histórica e a sua relação com a política (GEBARA, 2017). Nesse sentido, pensar o conceito de laicidade do Estado nessa discussão é de extrema importância, pois, muitas vezes, a maneira como o governo e estado produzem políticas públicas e legislações está submetida a normas religiosas. Com isso, a CDD reforça que é preciso repensar as funções das religiões, enfrentando seus conteúdos reprodutores de comportamentos sexistas e excludentes, e exigir a laicidade do Estado para resolver essa dicotomia entre poder religioso e poder político. Esse tema será abordado com mais profundidade na segunda parte deste trabalho.

Juan Marco Vaggione (2017) aborda outro ponto importante sobre o qual Max Weber³ já vinha chamando atenção: o avanço das religiões em terrenos dos quais ela não faria parte, como a política e a sexualidade. A religião católica é o centro do debate do artigo do autor e tem dois aspectos importantes: o primeiro é o papel da hierarquia católica como entrave à efetiva vigência dos direitos reprodutivos e sexuais. Estes não se esgotam no plano religioso, mas sim avançam na articulação no nível das discussões públicas e no âmbito legal. O segundo ponto é a já mencionada pluralidade do fenômeno religioso, que serve como base de análise para o conceito de dissidentes empregados pelo autor para explicitar os antagonismos que surgem dentro da Igreja Católica.

A hierarquia católica, com o crescimento da diversidade, da não exclusividade, do pluralismo e da liberalização da sexualidade, intervém muitas vezes reafirmando discursos e dogmas de forma exaustiva por meio de seus ensinamentos religiosos e no direito secular. Segundo Vaggione (2017, p. 79), “A Igreja transformou suas formas de exercer o poder, mas não renunciou à intenção de controlar o corpo, particularmente o das mulheres, como uma forma de controlar a ordem social em geral.”.

Com isso, o pontificado de Karol Wojtyła – mais conhecido como João Paulo II – ,iniciado em 1978, demarcou o começo de uma ética reguladora das relações familiares e sexuais. Como afirma Rosado (2008), o papa ratificava a visão tradicional de mulheres leigas com dignidade e vocação para o matrimônio. Ainda no período de João Paulo II, ocorreram os

³ Ler mais em: WEBER, 1982, p. 226-249.

encontros de Puebla (1979) e Santo Domingo (1992), que deram continuidade ao projeto iniciado pelo Vaticano II (1961-1965) e Medellín (1968). Estes últimos buscavam potencializar a ação pastoral com a população pobre, a aproximação com a modernidade e o reconhecimento dos “Direitos do Homem” (ROSADO, 1985, p. 121).

Por outro lado, esses encontros ocorridos no período de João Paulo II, mesmo voltados para os pobres, tinham alguns discursos de setores mais conservadores (SOUZA, 2004). O poder eclesiástico mostrava-se muito mais fechado do que nas outras reuniões, reafirmando o poder centralizador romano. Dessa forma, algumas autoras como Janice M. S. Albuquerque (2010), Rosado (2008) Rohden (1997), Márcia Thereza Couto (2002), Zaíra Ary (2000) argumentam sobre a emancipação da mulher como sujeito pleno de direitos, tendo como base documentos emitidos pela Igreja Católica durante o episcopado de João Paulo II e de encontros⁴ realizados nos anos 1980 e 90 tratando de temas relacionados à família e à sexualidade.

As reflexões das autoras citadas convergem para a mulher ter como finalidade a família, o matrimônio, a sexualidade e a criação dos filhos. De acordo com Albuquerque, os documentos *Mulieris Dignitatem*: a dignidade e vocação da mulher, de 1988; *Carta às Famílias*, de 1994; *Sexualidade humana*: verdade e significado, de 1995, expressam a missão possível para a mulher: “servir e amar” (ALBUQUERQUE, 2010, p. 70). Além disso, reafirmam o papel da família como local de união e procriação, de instituição fundamental para a vida da sociedade. Esses documentos serviram de base para refletir sobre o papel da família contemporânea, de forma geral, e valeu como subsídio para a Campanha da Fraternidade da CNBB de 1994 sobre a Família (ALBUQUERQUE, 2010, p. 70).

A CNBB, seguindo a linha de preocupação com a situação social da mulher, lançou a Campanha da Fraternidade nos anos 1990 titulada “Mulher e homem: imagem de Deus”. Zaíra Ary (2000), ao analisar o texto, afirma sua ambiguidade, pois fala ao mesmo tempo sobre a mulher de forma idealizada (culto à Virgem Maria) e também sobre as diversas situações de opressão que as mulheres de diferentes classes sociais, de raças e de espaços culturais sofrem. Apesar disso, a autora reconhece que, mesmo com esse avanço, a linguagem utilizada no documento trata-se:

[...] de um velho discurso católico, que, como outros, divide as mulheres entre elas, ou as divide no interior de si mesmas, como uma espécie de dupla identificação simbólica, chegando a configurar os exemplos históricos modelares extremos, a saber, do lado maldito – feiticeiras (bruxas e prostitutas) – e do lado abençoado – as mulheres honestas e/ou santas (as virgens consagradas e as mães exemplares católicas). (ZAÍRA, 2000, p. 251).

⁴ II Encontro de Teologia Feminina, em 1986; III Encontro Nacional de Teologia na Perspectiva da Mulher, em 1988; Década Ecumênica de Solidariedade das Igrejas com a Mulher de 1988–1998, entre outros.

A partir dos anos 1990, de acordo com Vaggione (2017), tanto João Paulo II quanto Bento XVI (Joseph Ratzinger) deram maior destaque à defesa de uma ordem sexual produtivista em oposição às crescentes demandas dos movimentos feministas. Eles utilizavam dois argumentos: um da cultura de morte e outro da ideologia de gênero. O primeiro caso se refere às demandas por parte dos grupos feministas pela mentalidade anticonceptiva, ou seja, pela legalização do aborto. O segundo se refere a demandas de criação de novos direitos individuais que estariam ferindo a dignidade do matrimônio, o direito à vida e a identidade familiar. Diante disso, a Igreja Católica perpetua com a sua doutrina oficial, mas modificou sua postura para continuar tendo um papel central nas regulações culturais e legais. Sobre isso, o autor ainda afirma que “A Igreja adaptou-se aos sistemas democráticos e se move como um ator que, inscrevendo-se como parte da sociedade civil, pressiona os poderes do Estado em defesa de sua doutrina.” (VAGGIONE, 2017, p. 81).

Isso significa que a Igreja, além de ser uma instituição religiosa, passa a ser deliberadamente um ator político. Historicamente, na América Latina e no Brasil, o Estado e a Igreja sempre tiveram uma ligação jurídica e, mesmo com o rompimento, tem sido natural, como afirma Vaggione (2017, p. 81), o Estado delegar à Igreja a regulação da ordem moral e sexual: “A religião, a moralidade pública e as regulamentações jurídicas sobre a sexualidade eram traduções em diferentes níveis que refletiam, em geral, a doutrina oficial do catolicismo.”.

A ideia, por exemplo, de pecado/crime e dos direitos sexuais reafirma a situação de conexão e controle por parte da Igreja-Estado (neste último caso, sendo católica ou evangélica). A estratégia utilizada pela Igreja é reinscrever-se como ator político, fazendo um apelo à moralidade pública, ao bem comum, e combatendo o pluralismo de opiniões no debate público sobre os direitos sexuais e reprodutivos⁵, que são baseados em um relativismo moral e na interpretação do direito secular. A maneira como essa interpretação é dada reforça uma moral universal apoiada nas leis da natureza. Com isso, essa dupla inscrição constitutiva do ativismo da Igreja acaba por pressionar a arena pública em prol dos argumentos contrários à legalização do aborto ou à união de pessoas do mesmo sexo, utilizando os canais democráticos disponíveis. Nesse sentido, o pluralismo religioso é favorável às demandas feministas, pois oferece um espaço político fundamental para confrontar essa dualidade da Igreja.

⁵ Flávia Biroli opta, em seu texto, por utilizar simultaneamente o debate dos direitos reprodutivos com os direitos sexuais, pois se trata de compreender os esforços conservadores políticos acerca do controle dos afetos e dos corpos: “[...] seu caráter político é evidente quando se observam formas de controle, regulação, intervenção, valorização diferenciada e produção dos sujeitos sexuados ao longo do tempo.” (BIROLI, 2018, p. 134). Assim, neste texto, também optarei por utilizar os conceitos em conjunto, considerando que, no debate, o controle do corpo impacta o cotidiano de diversas mulheres, afetando sua autonomia e sua identidade.

Como já mencionado, esses temas relacionados à sexualidade transbordam as dicotomias religiosa/secular, pois dentro da própria instituição religiosa têm apresentado uma dinâmica de atores plurais com diversidade de opiniões referentes ao tema. Essa pluralidade não é nova; o que é recente é que esses movimentos tenham ido à arena pública em busca de legitimação das diversas possibilidades relacionadas às questões da moral sexual. Diante desse cenário, como afirma Vaggione (2017), vários setores religiosos combinam sua identidade religiosa com as posições favoráveis dos movimentos feministas, buscando realizar mudanças tanto dentro das comunidades religiosas quanto na sociedade em geral. Dessa forma, eles são vistos por um posicionamento dissidente tanto religioso quanto político, primeiro porque discordam da doutrina oficial e também porque querem tornar visíveis suas demandas públicas.

Vaggione (2017, p. 87) afirma que “O dissidente busca romper os consensos assumidos, ou impostos, e construir um ‘desde dentro’ que suspende as tradições religiosas como realidades homogêneas.”. O chamado dissidente se apoia na própria base, ou seja, na sua identidade religiosa, buscando reinterpretar a tradição para combater a heteronormatividade e buscar conteúdos mais inclusivos. Eles também focam no nível político dessa identidade, pois, em vez de viverem de forma privada suas decisões sexuais, suas questões relacionadas à hierarquia católica e ao sexismo, busca-se transformar essas decisões em um tema público e político. Uma dessas formas de dissidência é a organização Católicas pelo Direito de Decidir, que procura, por dentro da Igreja, reinterpretar e desconstruir determinados dogmas e trazer visibilidade a diversas questões relacionadas à sexualidade das mulheres na arena pública, sem perder de vista a formação de seus atores sociais como cristãos e feministas.

As dissidências não apenas visibilizam estas identidades, mas as politizam como parte constitutiva do pluralismo contemporâneo. Em um momento em que se produz uma importante revitalização do aspecto religioso, o fenômeno da dissidência abre um espaço analítico e normativo crucial para a democratização do gênero e da sexualidade. (VAGGIONE, 2017, p. 88).

Dessa forma, a dissidência religiosa procura fortalecer o pluralismo no campo religioso e, principalmente, católico. Permite articular uma identidade católica sem necessariamente sair do aspecto religioso e ainda combinar com uma agenda feminista. Com isso, ao assumir a pluralidade da religião católica, é possível compreender o caráter dual, que se apresenta tanto no aspecto de opressão quanto nas releituras da tradição como forma de libertação.

O que caracteriza o ativismo das CDD é que luta pelas demandas feministas através da identidade católica. Esta combinação de identidades (católica e feminista), que para muitos é um oxímoro, é politizada como parte de uma identidade homogênea que serve de base para reclamar igualdade, pluralismo e transformações sociais. (VAGGIONE, 2017. 91)

1.2 Experiência: *locus* e fonte da identidade feminista

O segundo ponto importante para as Católicas pelo Direito de Decidir e para a formação da sua identidade como católicas e feministas é a experiência vivida pelas diversas mulheres. A incorporação da experiência também é parte integrante do método teológico e como critério hermenêutico do fazer teológico das mulheres. Isso significa que está surgindo, segundo autores como Fiorenza (1994), Biehl (1986), Ruether (1993), uma nova forma ou técnica do processo interpretativo dos textos bíblicos. Essa nova leitura possibilita encontrar fundamentos da valorização do universo feminino para o seu maior reconhecimento no âmbito eclesial e social. Permite também questionar as formulações ditas neutras e universais, mas de cunho androcêntrico. Com isso, as experiências de opressão e libertação tornaram-se centrais na argumentação da teologia feminista:

E, no referente da experiência, a justiça de gênero e a corporeidade passam a ser critérios éticos e teológicos. O corpo também é construído e em processo contínuo de configuração, mapeamentos, territorialização, desterritorialização e reterritorialização de experiências, linguagens, relações, marcas e impressões do trabalho, das relações intercoradas e descuidadas, dos afetos, da cultura e tudo o mais que o envolve. Resgata-se a experiência corporal a partir de uma imagem de corpo individual e coletivo, com outras perguntas sobre os momentos e lugares significativos em que aprendemos a ser mulheres e homens, quais as referências e matrizes que moldam os discursos normativos e como imprimem na sociedade e nos indivíduos modelos de gênero no processo de construção das corporeidades feminina e masculina, e quais os desafios e significados teológicos que esse processo produz. (STRÖHER, 2005, p. 122)

A incorporação da experiência como método do fazer teológico das mulheres precisa de uma atenção redobrada, pois ao retornar aos documentos sagrados e ao passado para recuperar o papel das mulheres é necessário questionar a possibilidade de se construir um novo conhecimento ainda baseado na objetividade e neutralidade histórica que as próprias teólogas feministas vêm criticando. Dessa forma, Joan Scott (1999) auxilia a pensar em uma nova forma de “historicizar a experiência”, que está atrelada à identidade e implica a constituição discursiva de sujeitos. Isso significa que a experiência é constitutiva de seres sociais: “Sujeitos são constituídos discursivamente, a experiência é um evento linguístico (não acontece fora de significados estabelecidos), mas não está confinada a uma ordem fixa de significados.” (SCOTT, 1999, p. 16).

Dessa forma, as experiências são diversas, são ao mesmo tempo coletivas e individuais e compostas por diferentes experiências corporais. O próprio conceito de mulher passa a ser revisto e substituído por mulheres, pois há essa multiplicidade de mulheres. É interessante trazer para essa discussão uma leitura feita pela autora Flávia Biroli (2013) em seu artigo “Autonomia,

opressão e identidades: a resignificação da experiência na teoria política feminista”. Segundo a autora, a chave para melhor compreender a noção de experiência é a ideia de “corpo vivido” presente na obra de Iris Marion Young. Biroli (2013) argumenta que o uso desse conceito se justifica porque “Permitiria, assim, considerar ao mesmo tempo os constrangimentos estruturais e as reações a esses constrangimentos” (BIROLI, p. 88, 2013). Com isso, essa noção possibilita pensar a identidade conjugada diretamente com as vivências concretas e ir além, dando conta da singularidade que concebe as identidades individuais e subjetivas.

Ao longo do artigo, Biroli (2013) busca justamente relativizar a ideia de opressão a partir da experiência, pois ela não é única. De acordo com a autora, é possível que algumas mulheres consigam escapar de diferentes formas, resignificar de distintas maneiras os padrões que são estipulados pelas estruturas sociais. A posição em que o indivíduo se encontra nas estruturas sociais, sua história e narrativa também influenciam na definição desses constrangimentos. Como afirma a autora, “[...] as marcas de gênero não podem ser evitadas, mas o modo como gênero marca uma vida individual e específico é variável” (BIROLI, p. 89, 2013). Em suma, a opressão não abrange toda a experiência vivida das mulheres, há casos que conseguem desviar dos padrões convencionados expostos.

Em uma segunda parte do artigo Biroli (2013) traz para a discussão a autora Catherine MacKinnon para problematizar a produção da identidade feminina a partir dessas “preferências apreendidas”. Isso significa que, para a autora, essas respostas diferenciadas aos padrões expostos ainda não conseguem definir as mulheres como indivíduos, porque ainda assim estão subjugadas por essas relações assimétricas entre os sexos em que o sexo masculino é o dominante. Para resolver essa situação MacKinnon utiliza o conceito de “conhecimento vivido”, no qual a tomada de consciência, ou melhor, a percepção de que a subjetividade vem sendo negada às mulheres torna possível a descoberta de que as identidades foram impostas e não de forma natural. O compartilhamento das vivências comuns entre as mulheres possibilita a descoberta dos efeitos da dominação masculina. A base para a própria mudança desse quadro é por meio da resignificação dessas experiências que formam as identidades das mulheres e das relações de gênero.

Complementando essa reflexão, Biroli (2017) argumenta que as críticas realizadas aos ideais de universalidade e da própria imparcialidade são referentes à própria valorização do conhecimento parcial. Isso significa que as posições sociais e estruturais produzem experiências específicas e, assim, geram conhecimentos particulares a partir desses processos, dando um destaque maior às vozes das mulheres. Com isso, o diálogo constante entre a produção teórica

e o ativismo feminista permitiu revisar e repensar as abordagens que até então sustentavam tanto uma teoria política quanto a teológica.

Toda essa reflexão exposta acerca das diversas formas de experiência acaba por repercutir também em uma ampliação do fazer teológico para além do contexto de mulheres brancas e de classe média que, nos Estados Unidos e Europa, formaram os quadros iniciais do fazer teológico das mulheres. Como afirma Ströher (2005):

[...] começa a surgir um movimento de alternativa às feministas brancas, como a *Teologia Mujerista* e a *Teologia Womanist* (mulherista) nos Estados Unidos. *Mujerista* é um termo proposto por Ada María Isasi-Díaz, para referir às experiências de mulheres de origem latino-americana que vivem nesse contexto, para designar sua realidade de opressão e suas lutas por libertação nesse contexto. O termo *womanist* foi proposto por Alice Walker para demarcar a diferença entre as experiências das mulheres negras e das mulheres brancas. No Brasil, a Teologista Womanist é nomeada como Teologia Feminista Negra. Maricel Mena Lopes é a primeira mulher negra a receber o título de Doutora em Teologia na América Latina, em 2001. (STRÖHER, 2005, p. 122).

Os estudos de gênero e religião na ótica da mulher negra segundo López (2015) partem da consciência histórica de discriminação e dos mecanismos de resistência cultural, social e religiosa que têm desenvolvido os afrodescendentes desde o sequestro da diáspora. A herança africana, inerente à experiência de Deus e do mundo, permitiu à mulher negra a preservação e a transmissão de um legado religioso e cultural de resistência às igrejas cristãs brancas. As mulheres têm reivindicado seu direito de ser e existir como membros de uma Igreja em comunhão que considera e valoriza sua maneira de ser e existir, passando pela aceitação do modo como elas celebram sua fé e ascendem ao divino.

Las mujeres negras en la iglesia y en la teología se proponen articular críticamente la revelación de Dios en la vida cotidiana de las mujeres y en la historia del pueblo negro, vista como historia de salvación-liberación. Busca repensar la experiencia de Dios a partir de la propia corporalidad, de las propias raíces de la madre África, de un pasado de esclavitud y de una larga caminata marcada por las protestas, las resistencias y las victorias contra la opresión. Así se propone un desenmascaramiento de las ideologías racistas, sexistas y colonialista que todavía operan en el interior de nuestras iglesias. Coloca la teología y la iglesia en una apertura al diálogo con otras expresiones religiosas, afirmando así, su verdadera dimensión ecuménica. (LÓPEZ, 2015, p. 1.203).⁶

⁶ Tradução nossa: As mulheres negras na igreja e na teologia pretendem articular criticamente a revelação de Deus na vida cotidiana das mulheres e na história do povo negro, visto como uma história de libertação da salvação. Busca repensar a experiência de Deus a partir da própria corporalidade, das próprias raízes da Mãe África, de um passado de escravidão e de uma longa caminhada marcada por protestos, resistências e vitórias contra a opressão. Assim se propõe um desmascaramento das ideologias racistas, sexistas e colonialistas que ainda operam no interior de nossas igrejas. Coloca a teologia e a Igreja em uma abertura ao diálogo com outras expressões religiosas, afirmando, assim, sua verdadeira dimensão ecumênica.

Desse modo, o Deus bíblico cristão se identifica com as vivências e culturas afro-americanas. A luta das mulheres pobres e negras deve promover a construção de novas identidades masculinas e femininas para superar os estereótipos patriarcais. O feminismo negro teve um aporte muito grande dos estudos pós-coloniais, contribuindo também para a exposição do colonialismo que ainda permanece nos discursos teológicos: do homem branco como modelo normativo da sociedade e produtor de conhecimento. Nesse sentido, a teologia negra reconhece a alteridade e reafirma a igualdade na diferença como princípio da identidade humana plural, valorizando a espiritualidade afro-americana e cristã de forma libertadora e em diálogo com as tradições ancestrais.

No Brasil, as experiências das mulheres começaram a ser levadas em consideração no fazer teológico a partir do encontro entre o pensamento feminista e os preceitos católicos desenvolvidos nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Essas comunidades católicas foram criadas nos anos 1960 e recebiam muita influência da teologia da libertação. São grupos formados por leigos pobres, em sua grande maioria mulheres que se encontravam com o objetivo de aprofundar as reflexões sobre a fé e buscar, a partir de sua realidade e de suas experiências, uma ação para transformá-la. Nesse sentido, como afirma Fabíola Rohden (1997), são as mulheres que se propõem como “porta-vozes” dentro dessas comunidades e isso tem refletido de maneira mais eficaz sobre seu lugar na tradição cristã e nas Igrejas, produzindo uma elaboração teológica de cunho feminista.

Essas comunidades surgem em meio às diversas transformações ocorridas no Brasil a partir de 1930. Segundo Esquivel (2004) e Rosado (1985), o largo período colonial foi marcado por uma justaposição entre o regime do padroado e o modelo da cristandade que tinha por objetivo criar uma “nação católica”⁷. O modelo de expansão da civilização e da fé fazia parte do mesmo programa.

Referimo-nos ao modelo de cristandade que, desde o início, pretendeu, por uma parte, igualar a identidade territorial à religiosa: o catolicismo, como pilar da nacionalidade, outorgava à Igreja o poder e o direito exclusivo de controlar os múltiplos aspectos da vida cotidiana das pessoas – formação educacional, saúde, políticas familiares e outras. (ESQUIVEL, 2004, p. 199).

Ainda de acordo com esses autores, ao final do século XIX e início do século XX, essas relações começam a sofrer alterações. Riolando Azzi (1984), em seu estudo sobre a condição e a participação da mulher na vida da Igreja Católica brasileira a partir das últimas décadas do século XIX, cita como marco o desenvolvimento de um processo de afastamento entre Estado

⁷ Ler mais em: ROSADO, 1985, p. 23.

e Igreja Católica com a publicação do Manifesto Republicano⁸, em 1870. Diversas medidas tomadas a partir dessa data remontam à criação de uma cisão entre as duas instituições, como a proibição da entrada de religiosos estrangeiros no Brasil e o impedimento da criação de novas ordens religiosas.

Com o advento da Primeira República, em 1889, a legislação passa a estabelecer a separação definitiva e jurídica entre os domínios político-institucional e o religioso. Essa separação levou a Igreja Católica no Brasil a um movimento de aproximação de Roma, seguindo de forma fiel as diretrizes da Santa Fé durante o pontificado de Pio IX. Colocaram-se em debate as condições necessárias para que a Igreja se desenvolva institucionalmente, criando uma estratégia de multiplicação de instituições que tenham inserção na sociedade e diversas ações religiosas: colégios⁹, hospitais, creches e congregações religiosas, principalmente femininas. Essas congregações são chamadas de Vida Religiosa Tradicional¹⁰ (AZZI, 1984; ROSADO, 1985). Ainda segundo Rosado:

O predomínio dos elementos institucionais sobre os carismáticos, neste momento da história da VR, acaba por configurá-la como um sistema fechado, com uma estrutura de poder hierarquizado e rígida, retirando sua existência do reconhecimento ideológico, embora repouse na repressão. (ROSADO, 1985, p. 56)

Em 1930, acompanhando o contexto de transformações ocorridas no Brasil, a Igreja Católica inicia um conjunto de mudanças significativas em sua estrutura (AZZI, 1993; MACHADO, 2012; ROSADO, 1985; SCHALLENMUELLER, 2012). Primeiramente, com a retomada dos vínculos institucionais entre Estado e Igreja Católica, com o destaque para duas figuras: D. Sebastião Leme¹¹ e Getúlio Vargas. Ambos articularam essa ligação. Além disso, com o desenvolvimento da vida urbana, o enfraquecimento do modelo de família patriarcal

⁸ Ler mais em: CARVALHO, 1999.

⁹ Os colégios eram um instrumento poderoso na formação da mulher nesse período, pois atuaram junto com as classes médias e mais abastadas da população, consolidando a internalização do modelo clerical.

¹⁰ São chamadas de Vida Religiosa Tradicional por apresentarem um modelo de cristandade extremamente institucionalizado, de aparente fechamento, como argumenta Maria José Rosado, para as mudanças mais amplas que estão ocorrendo na sociedade brasileira. As religiosas se dedicavam aos votos de pobreza, de castidade e de obediência. As congregações tinham uma forma de organização interna caracterizada pela clausura, rigidez na vestimenta, pelos votos de obediência, de pobreza e de castidade que, aliada com a posição de subalternidade que a mulher ocupava na sociedade, contribuiu para intensificar a dependência dos “superiores” padres e bispos. A prática desenvolvida era uma forma de administração da pobreza, ou seja, tratavam-se os pobres não como classe, mas sim com compaixão e caridade.

¹¹ Dom Sebastião Leme da Silveira, conhecido como cardeal Leme, foi arcebispo de Olinda e Recife e arcebispo do Rio de Janeiro. Teve um papel importante no período da Revolução de 30, pois, diante da recusa de Washington Luís em afastar-se do cargo, Dom Sebastião Leme cumpriu importante papel de intermediário entre os chefes militares e o presidente, procurando, inclusive, garantir a integridade física deste último, acompanhando-o até sua prisão no Forte de Copacabana. Em seguida, intensificou seu trabalho de organização do movimento leigo para intervir no processo de montagem da nova ordem institucional, combinando pressão e colaboração com o novo governo, com o fim de obter concessões à Igreja. Além disso, foi um dos responsáveis pela implantação das Ações Católicas no Brasil a partir de 1935.

originário no mundo rural modificando também a questão da mulher e da sexualidade. (Azzi, 1993).

Outro ponto de mudança importante a ser destacado é o desenvolvimento econômico-social do capitalismo brasileiro através da industrialização: “[...] o problema crucial era como deveriam evoluir as relações entre o subsistema econômico brasileiro e o sistema capitalista mundial” (ROSADO, 1985, p. 73). Diante das rápidas transformações na estrutura social, econômica, urbana e a acirrada concorrência no mundo religioso que começou a surgir em meados do século XX, Esquivel (2004) argumenta que a Igreja Católica se viu obrigada a reformular o modo de atuar da sua hierarquia eclesiástica, que vinha perdendo espaço nas áreas urbanas.

Só com a multiplicação de esforços na arena social – e com uma virada nas formas de abordar o trabalho neste campo – a Igreja brasileira conseguiria reverter este estado de estagnação. A presença na luta dos camponeses nordestinos, as iniciativas educacionais neste setor, a promoção das comunidades de base, o acompanhamento dos conflitos da classe operária e, de um modo geral, a substituição da tradicional caridade cristã pelo engajamento e promoção de uma mudança social colocaram novamente a instituição eclesiástica no primeiro plano da cena nacional. (ESQUIVEL, 2004, p. 202)

Dom Helder Câmara¹², uma figura importante no meio católico, surgiu intensificando as demandas por mudanças na Igreja nas áreas sociais e políticas do país, sendo um dos principais atores na consolidação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB)¹³. Esta surgiu a partir da experiência da Ação Católica, formada pelo movimento de leigos com um núcleo organizado por mulheres, com uma forte preocupação com os setores marginalizados. Essa última preocupação, de acordo com Gómez Souza (2005), Souza (2004), Wanderley (2009) e Esquivel (2004), é influenciada, principalmente, pelos eventos ocorridos entre os anos 1960 e 1980 no âmbito internacional: Concílio do Vaticano II (1961-1965), Medellín (1968) e Puebla (1979). Esses encontros potencializaram a opção pastoral com a população pobre e priorizaram o movimento dos leigos católicos: CEBs. O estabelecimento do compromisso com

¹² Dom Helder Câmara foi um ator importante na Igreja Católica no engajamento e promoção de uma mudança social. Ele participou ativamente das Ações Católicas, que foram criadas no papado de Pio XI e implantadas no Brasil a partir de 1935. Estas tinham por objetivo integrar leigos e Igreja.

¹³ O espaço da Igreja Católica institucionalizada não é homogêneo, ele conta com setores mais conservadores e progressistas. Nesse momento histórico, a comissão central da CNBB estava sendo coordenada por bispos mais progressistas, como Dom Helder Câmara, e com o apoio dos movimentos leigos para promover qualidade de vida à população, promover a harmonia entre capital e trabalho, contribuindo para a solidariedade entre as classes (SCHALLENMUELLER, 2012).

a mudança social foi também obra da teologia da libertação¹⁴, que, nesse período, surgia associada com a problemática teoria da dependência.¹⁵

[...] conformou o corpo ideológico de um pensamento religioso social orientado à promoção da justiça social na América Latina. A utilização do conhecimento científico para a interpretação da realidade social era inédita nas formulações teóricas do catolicismo. (ESQUIVEL, 2005, p. 210).

Com essas alterações no campo religioso católico, a vida religiosa tradicional também é atingida e seus muros são destruídos (ROSADO, 1985). Isso reflete o impacto percebido por Rosado na renovação (*aggionamento*) que se desenvolvia no Brasil após o Vaticano II, quando as religiosas são convocadas, principalmente, para ampliarem a atuação nas CEBs, contribuindo para uma revisão no papel e na imagem da freira¹⁶, de sua condição como mulher e de sua atuação junto a mulheres leigas.

[...] o redirecionamento da prática das religiosas amplia seu espaço de ação, colocá-las em relação direta com as camadas populares, lhes possibilita romper o círculo estreito de relacionamentos permitidos pela organização do tipo claustral da VR Tradicional, e, finalmente, produz a ruptura com um esquema organizativo interno de rígida divisão de trabalho. Talvez se possa dizer que há uma progressiva mudança nas condições materiais de vida dessas freiras. (ROSADO, 1985, p. 101)

É importante ressaltar que no discurso teológico (teologia da libertação) os homens tiveram um grande destaque, mas na execução nas CEBs foram as mulheres que tiveram uma predominância. Além disso, apontam o quão importante foi a atuação desses espaços na promoção da noção de “direitos”.

O que se discute nas reuniões, não são mais as questões da moral burguesa, mas os problemas concretos postos pela exploração capitalista: a fome, a falta de habitação, o transporte, o uso e a posse da terra, e por aí. As classes populares ao se tornarem hegemônicas na Igreja, inauguram um novo momento na instituição – o da passagem de sua função legitimadora do sistema dominante, para um papel de apoio e incentivo às classes subalternas, em sua luta contra a dominação. (ROSADO, 1985, p. 125)

Em plena conjuntura do Vaticano II ocorre no Brasil o golpe militar em 1964, o que, de acordo com Kenneth P. Serbin (2001)¹⁷, proporcionou um teste para a Igreja: polarizando o

¹⁴ Ronaldo Muños, Gustavo Gutiérrez e os irmãos Boff eram autores de livros que circulavam entre os militantes católicos que tinham por objetivo ressaltar as questões relacionadas à transformação das estruturas de dominação vigente.

¹⁵ Ler mais em: http://www.bresserpereira.org.br/papers/2009/09.11.tres_interpretacoes_dependencia.perspectivas_26.pdf. Acesso em: 17 jun. 2017.

¹⁶ A Vida Religiosa Tradicional, como foi chamada por Maria do Rosado, sofreu a “destruição de seus muros” por um processo que se dá via Igreja a partir do encontro do Vaticano II. Essas modificações tiveram uma repercussão na relação entre as religiosas e o “sagrado”, como começar a ver o mundo como o lugar de atuação do cristão e não mais como fuga; certo alargamento nas liberdades pessoais; descentralização do poder institucional eclesial; profissionalização das religiosas.

¹⁷ Ler mais em: KP Serbin 2001.

campo religioso. Rosado (1985) também argumenta na mesma linha sobre a polarização dos religiosos e vai além, pois, em meio a contradições e dificuldades, alguns setores da Igreja vão se firmando com uma postura de oposição ao Estado autoritário, inaugurando “[...] o período do discurso em favor dos Direitos do Homem” (ROSADO, 1985, p. 121). Dessa forma, está firmando um projeto de Igreja mais voltado para os pobres.

A Igreja construiu um amplo perfil público e político de “voz para os que não têm voz”, praticamente a única instituição capaz de contestar a ditadura. [...] A emergente Igreja progressista implementou uma série de inovações importantes no âmbito político, como as CEBs, a CPT (Comissão Pastoral da Terra), o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e encorajou a formação de um movimento trabalhista independente. (SERBIN, 2001, p. 107).

À luz dos encontros de Medellín e Puebla, Rosado (1984) afirma que a América Latina nasce para a Igreja Católica, pois a sociedade transforma-se em categoria concreta, ou seja, a sociedade latino-americana subdesenvolvida e dependente. Além disso, os pobres não são apenas objeto de atenção, de acordo com Souza (2004) eles têm o potencial evangelizador. Nesse contexto, as experiências pastorais explodem e ampliam mais ainda por todo o continente latino-americano: “As CEBs constituem-se, na verdade, ao mesmo tempo como expressão e lugar de realização dessa mudança substancial da Igreja” (ROSADO, 1985, p. 123).

É nessa convivência dentro das comunidades de base que as mulheres leigas, teólogas e freiras incorporam o discurso político, estabelecendo novas responsabilidades perante as situações sociais concretas, assumindo as condições de existência da classe trabalhadora e contestando as formas da Vida Religiosa Tradicional.

O trabalho com as classes populares deve propiciar a estas a formação de uma consciência moral que ponha em questão a legitimidade da ordem econômica, social e política do país, em nome de valores religiosos, invocando a própria mensagem fundadora do Cristianismo para justificar tal posição. (ROSADO, 1985, p. 171).

A vivência nas CEBs de acordo com Mariz e Machado (1997) contribuiu para essas mulheres adotarem uma postura mais crítica e autônoma, ou seja, ao valorizar o engajamento e a participação política das mulheres, mostrando que cada uma possui seus direitos e que estes podem ser reivindicados, as mulheres pobres desenvolveram consciência de sua posição social. Além disso, Rosado (1985) afirma que o contato das lideranças dos movimentos feministas nas CEBs com os movimentos feministas que surgiram nos anos 1970 aprofundaram essa nova concepção de indivíduo, isto é, repercutiram na redefinição do seu papel de mulher leiga e de freira dentro dos padrões da vida religiosa. Essas mulheres passam a assumir valores feministas e começam, então, a discutir questões relacionadas à hierarquia eclesial, ao sacerdócio exclusivamente masculino e a questionar os votos religiosos.

De fato, ao despertar as mulheres para a política, ao incutir nelas o desejo de participar e a ideia de que possuem direitos a reivindicar, as CEBs, tal como o movimento feminista, aproximam as mulheres do mundo público e do papel masculino, rompendo com a submissão e a docilidade tradicionalmente femininas. Com seu engajamento no setor público, a mulher das CEBs passa a questionar o confinamento no lar e o seu papel subordinado. (MACHADO; MARIZ, 1997, p. 6).

Observa-se que, nesse processo de mobilização, a atuação de mulheres leigas, freiras e teólogas nas comunidades e a incorporação da teologia da libertação propiciam a entrada efetiva da mulher como sujeito e objeto da reflexão teológica acadêmica institucionalizada¹⁸, um espaço tradicionalmente masculino. Isso significa que as teólogas percebendo no âmbito das CEBs a participação diferencial das mulheres, passam a valorizar suas experiências no cotidiano e de pobreza, produzindo e publicando textos com uma preocupação em dar visibilidade a essas mulheres com uma nova hermenêutica. (ROHDEN, 1997, p. 56 e 57)

O cotidiano das experiências das mulheres como novo critério hermenêutico é uma forma de desmascarar as relações assimétricas no terreno privado. Estas adentram um dos principais pensamentos feministas sobre a reflexão crítica da dualidade entre a esfera pública e a esfera privada. Susan Okin (2008) afirma que os conceitos referentes a essas esferas têm sido centrais no pensamento político ocidental desde o século XVII e permanecem sendo utilizados como se não fossem problemáticos. Carole Pateman, no seu livro *Contrato sexual* (1988), segue a mesma linha ao analisar as teorias dos contratos sociais, base teórica do liberalismo. Ela expõe a história da formação da esfera pública e dos direitos individuais na modernidade ocidental apontando a exclusão das mulheres da categoria de indivíduos livres.

Um dos principais pontos que muitas vezes aparecem nos debates mais recentes das teóricas feministas refere-se à possibilidade de que essas esferas possam ser tratadas de formas separadas e diferentes, em que o público é discutido de forma autônoma. Segundo Biroli (2014), corroborando o argumento das teólogas feministas, a forma como a esfera pública é tratada revela um isolamento da política e das relações de poder no cotidiano, negando o conflito no

¹⁸ A Escola Superior de Teologia foi um espaço que se abriu para a formação de mulheres na teologia. A primeira mulher a se formar foi Elisabeth Dietschi, em junho de 1970. Em seguida, em 1979, foi criado um grupo de mulheres que funcionou por mais de 20 anos com o objetivo de refletir sobre o papel da mulher na Faculdade de Teologia, na Igreja e na Sociedade. Nos anos 1980, esse grupo se concentrou na discussão e nas ações para a permanência de uma teóloga como professora e a criação de uma cátedra. Em 1989, a teóloga nicaraguense Patrícia Castro passou a ministrar aulas sobre “Interpretação Bíblica Feminista”, mas só em 15 de novembro de 1990 é que foi aprovada, oficialmente, a criação de uma cadeira curricular de Teologia Feminista. Após a aprovação, ocorreu outro debate relacionado ao nome que a cátedra deveria receber, pois a palavra “feminista” causava desconforto para certos segmentos da Igreja e algumas mulheres. A articulação estudantil, de forma protagonica, como afirma Ströher (2005), insistiu na permanência do nome feminista pelo seu caráter político, por estar em consonância com o movimento feminista e com a nomenclatura usada em outros contextos de formação teológica.

trabalho e na vida familiar. Ao excluir essas questões, demonstra que a constituição da esfera pública não é baseada em valores abstratos e universais.

Na teoria liberal, como indica Okin (2008), a separação das esferas tem tido um papel central. Sua justificativa reside na naturalização dos papéis de homens, destinados à vida pública, e de mulheres, designadas à vida familiar e, conseqüentemente, privada. Assim, o público estaria baseado em princípios universais, enquanto o privado, como uma esfera da vida social, nas quais qualquer tipo de interferência por parte do Estado feriria a liberdade. Nesse caso, a noção de privado está como sinônimo de privacidade, que tem sido defendida como direito dos indivíduos. Para a autora, isso é considerado falsa neutralidade, pois, diante os conflitos na esfera privada, só poderia ter uma política de não intervenção caso pudesse constatar que as relações nessa esfera são fundamentadas na igualdade dos indivíduos.

Com isso, a garantia da preservação da esfera privada e/ou doméstica sem nenhum tipo de intervenção é vista como ferramenta para assegurar a continuidade do domínio masculino. A natureza patriarcal das noções liberais de privacidade e privacidade doméstica tem sido desafiada pelas feministas, pois, no interior da família, alguns indivíduos precisam ser protegidos da própria unidade familiar.

A compreensão de que o que se passa na esfera doméstica compete apenas aos indivíduos que dela fazem parte serviu para bloquear a proteção àqueles mais vulneráveis nas relações de poder correntes. Serviu, também, para ofuscar as vinculações entre relações de poder e as posições de poder na esfera privada e na esfera pública. (BIROLI, 2014, p. 32)

Antes de adentrar a crítica em si da esfera privada e/ou doméstica, as autoras Selfa e Spinelli (2018) atentam para a crítica feita por Susan Okin à ambiguidade na utilização dos termos público/privado nas mais diversas obras da teoria liberal. Segundo as autoras, Okin mostra que o uso do conceito remete à separação Estado-Sociedade, e esta só atinge a esfera que já é previamente considerada masculina, deixando de fora tudo que remete ao doméstico. Em vista disso, segundo as autoras, Okin passa a empregar a nomenclatura público/doméstico buscando enfatizar e trazer o trabalho reprodutivo, de cuidado e tudo que envolve a “família” para a esfera privada e/ou doméstica.

Na esfera doméstica, utilizando os termos de Okin, além de a privacidade fazer parte, o domínio do afeto também predomina nessa esfera e no debate contemporâneo sobre as relações sociais no âmbito da justiça. Segundo Okin (2008), o teórico John Rawls, ao construir sua teoria da justiça, não discute a justiça interna da família, mesmo colocando a categoria família como estrutura básica à qual os princípios de justiça devam ser aplicados. A autora denomina essa negligência em relação à vida familiar de “falsa neutralidade de gênero”, uma vez que é

associada ao uso genérico de termos masculinos ou ao uso de termos como “alguém” ou “homens e mulheres”. Estes acabam por obscurecer a experiência real das pessoas e dando continuidade a sociedades estruturadas dependentes do sexo do indivíduo.

Para Okin (2008), Biroli (2014) e Lamoureux (2009), a negligência em relação ao gênero nas principais correntes teóricas afeta a contínua sustentação da dicotomia público/privado. O *slogan* “pessoal é político” está na fonte da teoria crítica feminista, porém Okin (2008) se distancia da interpretação literal desse conceito, pois não concorda com uma identificação total entre as duas esferas. A autora defende que se um alto grau de igualdade for mantido na esfera privada e doméstica da vida familiar, esta vai estar em consonância com uma privacidade que provê segurança socioeconômica de mulheres e crianças. Biroli (2014) problematiza essa noção de “privacidade”, pois ela ganha sentidos diferentes de acordo com a posição dos indivíduos nas relações de poder. Não basta só uma perspectiva de gênero, a posição social dos indivíduos, seu acesso a tempo livre e seu controle sobre a própria vida também estão atrelados a essa noção de privacidade. Por outro lado, segundo a autora, algumas correntes do feminismo veem a privacidade ligada à intimidade, sendo a primeira necessária para o desenvolvimento da segunda, uma vez que está na base de identidades autônomas e singulares. Outras correntes feministas, por exemplo, voltam-se para a construção de categorias de análise que levam em consideração as experiências vividas pelas mulheres como as teólogas feministas já vinham exercendo.

As relações entre os sexos na vida pessoal não são imunes à dinâmica das relações de poder e não podem mais ser tratadas de forma isolada da política. O que as feministas vêm afirmando é que “essa distinção das esferas é ideológica” (OKIN, 2008, p. 315), pois a sociedade é apresentada a partir do ponto de vista masculino, baseada na suposição de papéis naturais destinadas para homens e mulheres. Estes são as bases que servem de conceito central para a teoria política. Desafiando essas teorias, tanto as feministas quanto as teólogas feministas pretendem criticar essas visões naturalizadas, enfocando a ideia de que as bases biológicas dessa diferenciação não passam de construções sociais. Nesse sentido, a categoria gênero é essencial como ferramenta analítica, articulando múltiplos aspectos da vida social.

Joan Scott (2016) afirma que o desafio é expor a construção social de gênero por meio da sua desconstrução. Para isso, ela historiciza vários aspectos da vida social, como costumes, sistemas culturais da mulher, crenças, aspectos socioeconômicos, políticos, instituições sociais – incluindo família e mercado de trabalho –, além da reprodução psicológica do gênero na formação da identidade subjetiva dos indivíduos. Todos esses aspectos são inter-relacionados

e sujeitos a mudanças. O objetivo da autora é “explodir a noção de fixidade” (SCOTT, 2016, p. 22).

Dessa forma, gênero é relacional, tem diferentes dimensões analíticas: “Gênero é, portanto, um meio de decodificar o sentido e de compreender as relações complexas entre diversas formas de interação humana” (SCOTT, 2016, p. 23). Tarducci (2001) também afirma que a utilização da categoria gênero é uma importante ferramenta analítica para uma concepção crítica do androcentrismo da disciplina teológica e das concepções judaico-cristãs acerca das mulheres, “como processo activo que articula múltiples aspectos de la vida social, entre ellos la experiencia religiosa[...]”¹⁹ (TARDUCCI, 2001, p. 100). Purvis (1996), nessa mesma linha, argumenta que gênero é socialmente construído em vez de determinado biologicamente. No entanto, as análises feministas sobre gênero se tornaram mais sofisticadas e complexas com o reconhecimento de que gênero pertence a uma variedade de construções sociais como raça, classe, nacionalidade, religião e outros. Eles interagem e são partes independentes de uma diversidade complexa de processos sociais que formam pessoas e as sociedades. Contemporaneamente, as análises das feministas cristãs reconhecem as interações sutis entre sexo e gênero sem, assim, repudiar a importância da discussão sobre a construção social do gênero.

A crítica feminista assinala que é impossível descolar a esfera pública da vida privada, ainda mais quando se tem como pretensão a construção de uma sociedade mais democrática. Segundo Biroli (2014), não faz mais sentido discutir essas esferas como lugares e tempos fixos distintos da vida dos indivíduos, é preciso começar a discuti-las:

[...] como um complexo diferenciado de relações, de práticas e de direitos – incluídos os direitos à publicidade e à privacidade – permanentemente imbricados, uma vez que os efeitos dos arranjos, das relações de poder e dos direitos garantidos em uma das esferas serão sentidos na outra. (BIROLI, 2014, p. 33)

Em síntese, a relação entre a esfera pública e a esfera privada não pode ser mais tomada de forma separada ou autônoma, pois as análises críticas sobre as relações de poder na esfera considerada como não pública apresentam um impacto para o exercício da autonomia dos indivíduos em ambas as esferas. Nesse sentido, uma das hipóteses elaboradas é a viabilidade na transposição dessa relação das esferas para os conflitos e disputas que as Católicas pelo Direito de Decidir se inscrevem: primeiramente, interno, com críticas ao papel da mulher do ponto de vista dos padrões estipulados pela Igreja; críticas à hierarquia eclesial que exclui as mulheres

¹⁹ Tradução nossa: “Como um processo ativo que articula múltiplos aspectos da vida social, entre eles a experiência religiosa”.

dos lugares de decisão; crítica ao sacerdócio ser de exclusividade masculina; crítica à imagem masculina de Deus; crítica ao marianismo; crítica à linguagem patriarcal utilizada na teologia clássica e crítica aos votos tradicionais: de pobreza, de castidade e de obediência. Um segundo momento externo: a partir das vivências nas CEBs, ocorreu a absorção de uma cultura de direitos incentivada pela influência do movimento feminista, que adentrou o debate público exigindo liberdades individuais, autonomia das mulheres como sujeitos políticos e indivíduos com direitos de controle da sua sexualidade e de sua capacidade reprodutiva.

Desse modo, a problematização da esfera privada como um paralelo à situação da mulher religiosa e leiga na Igreja Católica acabou por impactar o debate na esfera pública, entendida com o espaço de variadas discursividades e demandas materiais. O não questionamento dessas posições de poder na esfera privada e a não garantia de um mínimo de justiça nessa esfera podem revelar as hierarquias segundo os sexos dos indivíduos e, assim, o compromisso com a universalidade como ideal normativo acaba ficando comprometido. É necessário, dessa forma, redefinir a relação entre essas esferas, garantindo uma maior participação das mulheres no mundo público e uma maior igualdade tanto na esfera privada quanto na Igreja.

Ruether²⁰ (1993) argumenta que a experiência das mulheres é tratada como distante das fontes objetivas dentro da perspectiva da chamada teologia clássica. Por outro lado, o que se tem chamado de fontes objetivas da teologia (dentro da Escritura e da tradição) não passam de uma forma de vivência humana coletiva de forma codificada, ou seja, que é o tempo todo renovada ou descartada e possui uma relação de interação mútua com o divino, de si mesmo, da comunidade e do mundo. Portanto, a particularidade da teologia feminista, como já citado, não é o uso da experiência, mas sim o fato de que isso torna visível o sexismo e o androcentrismo camuflados na autoridade divina e universal.

A ideia religiosa é fundada na experiência reveladora, que começa com um indivíduo, mas só se torna socialmente significativa quando é traduzida para uma consciência comunitária mediada através de símbolos e tradições culturais. Em um determinado momento, surge um grupo que canaliza esse processo e impõe determinada linha de interpretação com uma série de

²⁰ Nascida em 12 de novembro de 1815, em Johnstown, Nova York, Elizabeth Cady Stanton era abolicionista e figura principal do movimento das mulheres. Uma escritora eloquente, sua Declaração de Sentimentos (“*Declaration of Sentiments*”) foi uma chamada revolucionária para os direitos das mulheres propondo que estas tivessem o direito de votar. Stanton foi o presidente da Associação Nacional de Sufrágio da Mulher por 20 anos e trabalhou em estreita colaboração com Susan B. Anthony (foi uma das principais líderes do movimento abolicionista e do movimento do sufrágio para as mulheres). Elizabeth, antes da publicação *Woman’s Bible*, já vinha desempenhando um papel na luta pela igualdade de direitos para as mulheres no âmbito da religião. Ela sustentava que a Bíblia e as religiões organizadas excluía as mulheres de seus plenos direitos.

critérios. Isso pode ser feito, por exemplo, por meio da escrita, que define a interpretação correta da revelação divina original, diferenciando-a de outros escritos, considerados como heréticos. No caso católico, as interações entre os padrões de fé dos grupos canalizadores dos processos de interpretação com os indivíduos muitas vezes são mantidas dentro do consenso dominante a respeito do que o padrão revelador significa. Nesse sentido, o pluralismo religioso católico pode ser apreendido nessa chave; em contrapartida, pode ocorrer uma ruptura mais radical quando não há possibilidade de permanecer dentro desse consenso dominante do que significa a revelação. Assim, a teologia feminista se encaixa nesse momento de ruptura, buscando um novo conceito hermenêutico advindo das mulheres para criar outros modos de realizar sínteses reveladoras que não subtraíam as mulheres, incluindo-as em um modelo hierárquico ou sexista.

João Guilherme Biehl (1986) reafirma que o novo na teologia feminista é a ênfase a partir dos discursos das vivências das mulheres, que foram banidos da hermenêutica e da reflexão teológica do passado. De acordo com o autor, as teólogas são divididas com relação ao uso desse conceito hermenêutico que foi resgatado da mulher. Elizabeth Fiorenza, Rosemary Ruether, Beverly Harrison, Ivone Gebara, Maria Aquino e Sheilla Collins são teólogas que definem a experiência feminista como uma chave para a compreensão da opressão que a mulher vem sofrendo, como a forma que a mulher encontra de dar nome e julgar o que ocorre na sociedade sexista e patriarcal.

Outro grupo de teólogas, como Mary Daly e Carol Christ, defende que se deve tomar por base as experiências “tradicionais”, inclusive as biológicas, mas de uma perspectiva feminista. Há ainda outro grupo que, de acordo com o autor, opta por teologizar a partir da experiência contemporânea das mulheres por meio de sonhos e fantasias como fonte de revelação. A esse grupo pertencem autoras como Mary Daly e Naomi Goldenberg. Elas trabalham fora da tradição bíblica e teologizam a partir da vivência biológica e cultural diferenciada da mulher, buscando uma ascensão da mulher sobre o homem e por comunidades religiosas alternativas, fora da cultura patriarcal.

Joan Scott (1999) contribui para refletir sobre esse tema “historicizando a experiência”, buscando compreender como os sujeitos que pertencem a esses grupos canalizadores dos processos de interpretação e de discurso a respeito do padrão revelador são constituídos e como operam esses sujeitos que veem e agem no mundo. Sem isso, de acordo com a autora, impede-se um exame mais crítico do funcionamento desse sistema opressor baseado em um único significado da revelação, em que as categorias de representação são como identidades fixas e imutáveis. A teologia feminista, quando se baseia na vivência das mulheres, demanda o exame das relações entre os discursos e a construção das subjetividades e de identidades, levando em

conta o posicionamento dos sujeitos do conhecimento e os efeitos que este produz para si mesmos. Além disso, essa experiência vivida produz diversidade de sujeitos, ou melhor, diversidade de mulheres com múltiplas características e identidades. Como afirma Scott (1999, p. 15-16), “Sujeitos são constituídos discursivamente, mas existem conflitos entre sistemas discursivos, contradições dentro de cada um deles, múltiplos sentidos possíveis para os conceitos que usam.”.

Aquino (1996), respaldando o argumento de Scott (1999), afirma que o reconhecimento da interconexão que existe entre atividade intelectual, corporal, sexual, racial, social e configurações culturais reflete nas diversidades de identidades e também na diversidade das teologias feministas, como a indígena, a negra e a branca. Essas são expressas pelo reconhecimento da fé e dos valores que governam sua reflexão. Dessa forma, essas teologias recuperam autonomia intelectual como uma forma de interpretar com legitimidade e autoridade baseadas na sua própria experiência, resgatando a relação entre a mensagem evangélica e a realidade vivida por essas mulheres.

Segundo Ada María Isasi-Díaz (1996), os múltiplos discursos das mulheres respaldados por essa nova hermenêutica não são vistos como provas de fatos objetivos históricos. Ao contrário, são meios de revelar e revalidar novos caminhos de interpretação desse eu-mulher de ver e entender o mundo, de construir esse “eu” e a sociedade a partir da ampliação de contextos e localizações sociais. Isso significa que esses discursos não assumem um caráter universal com uma demanda metafísica e nem que um grupo específico de mulheres tenha acesso exclusivo à verdade. As análises a partir das experiências das mulheres buscam os pontos particulares e específicos, nos quais as diferenças devem ser compreendidas, valorizadas e abraçadas como elementos intrínsecos, sempre levando em consideração as relações de poder inerentes a elas.

Dessa forma, a experiência do cotidiano de diversas mulheres na construção da identidade católica e feminista é importante como parte integrante do método teológico e como critério hermenêutico desse novo fazer teológico das mulheres. É uma forma de desmascarar assimetrias que eram obscurecidas por meio da relação entre a esfera pública e a esfera privada e também camufladas na autoridade divina e universal. Com isso, ao abordar a experiência como critério hermenêutico, cria-se uma nova forma de produzir conhecimento: a teologia feminista. Esta busca novos conceitos para criar outros modelos não mais hierárquicos e sexistas, buscando incluir as mulheres. A partir daí, o terceiro ponto que contribui para essa combinação de mulheres feministas e mulheres com tradição católica é a relação com a teologia da libertação e a feminista.

1.3 Bases teológicas: da teologia da libertação à teologia feminista

O terceiro ponto de formação da identidade das Católicas pelo Direito de Decidir se refere à relação entre a teologia da libertação e a teologia feminista. Estas compõem o pano de fundo intelectual do movimento.

Como já foi citado, o surgimento das CEBs se deu no contexto do desmantelamento das Ações Católicas, num período marcado pela inovação da prática pastoral (influência do Vaticano II, Medellín e Puebla) alinhada com setores da sociedade que eram favoráveis a mudanças radicais e se posicionavam politicamente contra o regime militar. O discurso que legitimou as CEBs e suas práticas foi, principalmente, o da teologia da libertação. Esses espaços contavam com uma população feminina católica incorporada nesse projeto da Igreja voltada para os pobres, mas excluída dos postos de decisão.

O discurso legitimador presente nessa teologia tratava o pobre de forma genérica, como denominador comum dos “excluídos”. Tinha como objetivo central a luta pelos direitos e uma oposição ao modo como se realizava a inserção da América Latina no capitalismo global. Ao tratar o pobre de forma ampla, os teólogos da libertação não percebiam a situação de opressão vivida pelas mulheres nas Igrejas e na sociedade em geral. É nesse contexto socioeclesial, não ausente de conflitos por parte dos membros ordenados e leigos, que surge a produção teológica feminista. Por meio das CEBs, as mulheres são incorporadas no processo de elaboração teológica, indo além do quadro referencial da teologia liberacionista. Nesse sentido, as mulheres, a princípio, são integradas em um projeto que não foi elaborado por elas para depois romper com este, assumindo, enquanto sujeitos políticos, a identidade feminista e cristã.

A teologia feminista é um marco representativo, pois não lida apenas com o referencial acadêmico, mas também com o simbólico, as subjetividades, a espiritualidade, as liturgias, os ritos e os mitos. As liturgias, como afirma Ströher (2005), são muito poderosas. São elas que conformam e formam o mundo no nível simbólico-subjetivo, da construção da identidade da mulher cristã, e, por isso, são de grande disputa nas Igrejas. Além disso, não basta para as mulheres serem incluídas ou anexadas na organização da sociedade e na construção do conhecimento, elas querem ser reconhecidas como sujeitos políticos, sociais, e como sujeitos produtores de conhecimento, principalmente na teologia.

A Teologia Feminista demarca um novo território teológico, pois não sustenta apenas o ingresso e o acesso das mulheres à Teologia. Ela demarca o campo de ação teológica com um diferencial: chama a atenção para a exclusão das mulheres proclamada a partir dos discursos, ações e ritos patriarcais baseados em argumentos baseados em concepções errôneas da biologia e do divino. Ela provoca um deslocamento ou uma

desterritorialização da Teologia com suas interpelações, reflexões e ações e propõe uma reorganização da teologia, dos espaços de debates teológicos e da igreja. (STRÖHER, 2005, p. 119)

Em síntese, o período histórico em que surgiu a teologia de cunho feminista é marcado pela abertura de ação eclesial, pelo enfrentamento do Estado autoritário, pela contribuição à construção de uma “cultura de direitos”. Essa construção perpassa pela afirmação de liberdades democráticas e da defesa de direitos individuais, evocando os direitos humanos e do homem (MACHADO; MARIZ; 1997; ROSADO, 1985; 2008).

Com isso, a teologia feminista, por meio das práticas e vivências, tratou de perguntar à Escritura, ao contexto histórico, aos ensinamentos da doutrina católica sobre o lugar da mulher como sujeito. Buscou também interrogar os processos pelos quais esse sujeito foi criado como portador de direitos e predestinado a encarnar o Cristo pela força do Espírito, visto que já não são mais aceitas as explicações herdadas pela cristandade de modelo patriarcal e androcêntrico.

[...] a crescente incorporação das mulheres nos movimentos sociais populares, muitos deles de caráter feminista, além da sua participação tradicional nos vários campos da ação pastoral da Igreja, deixa claro que elas passaram da frustração à participação, da solidão à solidariedade, da debilidade à força; em resumo, de espectadoras a sujeitos da mudança. Passaram à ação e assumiram a responsabilidade na construção da história frente às mulheres que nos precederam e frente ao seu próprio destino. (AQUINO, 1997, p. 16)

Dessa forma, a teologia feminista além de ser uma produção com caráter religioso, pretende ser deliberadamente política, ou seja, procura retomar os textos da tradição e os reinterpretar de maneira a favorecer a vida das mulheres, tomando consciência da memória seletiva e sexista das construções históricas. Com isso, passa a fomentar um processo de internacionalização de uma cultura de direitos, no qual para o qual as autoras Mariz e Machado (1997) já chamavam atenção. As mulheres passaram a adotar posturas mais críticas e autônomas, principalmente relacionadas a questões já dadas como verdades absolutas e incontestáveis.

A produção teológica feminista no Brasil, segundo Rosado (1992), tem três peculiaridades. A primeira se refere a uma produção que reflete a posição hegemônica da época, com o discurso voltado para os pobres e excluídos da sociedade, assumindo, de início, a *práxis*

vinculada à teologia da libertação²¹ para depois começarem as referências às especificidades das mulheres pobres. Em segundo lugar, a criação de espaços importantes de encontros e de discussão das teólogas entre si. A primeira reunião ocorreu em 1985 para a discussão da produção teológica feminista nas Igrejas Cristãs. Por último, o desenvolvimento dos estudos bíblicos que procuram resgatar as figuras femininas de destaque na História da Salvação e na reinterpretação ampla dos livros sagrados, revelando as mulheres como protagonistas.

As teólogas feministas assumem que o marco da teologia feminista latino-americana é a teologia da libertação. Como aponta Fabiana Rohden (1997), há um grupo de mulheres dentro da Igreja, como Maria Pilar Aquino e Clara Bengimir, que não pretendem o rompimento, mas a transformação dentro da sua própria tradição. A ideia é incorporar o tema da questão da mulher e apresentar uma nova hermenêutica: “O caminho escolhido é o da conquista lenta, mas segura, sem conflitos que levem ao rompimento” (ROHDEN, 1997, p. 82).

Dentro desse contexto, Rosado (1992) afirma que foi a partir da 4ª Conferência Feminista da América Latina e do Caribe, em 1987 – quando ocorreu um *workshop* intitulado “Feminismo e as Igrejas”, desenvolvido pelas mulheres, em sua maioria frequentadoras das CEBs –, que surgiu um documento que continha propostas sobre o caminho necessário para o desenvolvimento de uma produção teológica própria. Nessa mesma linha, Gebara (1992) também argumenta que a teologia liberacionista não assumiu a reivindicação da inclusão das mulheres, pois os teólogos eram membros do clero e não criticaram as “estruturas patriarcais” da Igreja.

Além disso, o pobre ou excluído era utilizado como uma categoria genérica, não integrando em seu bojo a mulher. A inclusão da categoria “marginais” é essencial, pois transcenderia situação de classe. O próprio Vaticano foi capaz de incorporar o discurso voltado para os pobres, mas é irredutível ao tratar do nível organizacional da Igreja. Em contrapartida, em termos metodológicos, é importante enfatizar que a incorporação das experiências das mulheres no discurso teológico foi possibilitada pela ruptura causada pela teologia da libertação, “vinculando a teologia à *práxis* das comunidades de fé do que a elaboração de um discurso dogmático.” (ROSADO, 1992, p. 21).

²¹ O vínculo inicial da teologia feminista com a teologia da libertação proporcionou uma série de instrumentos, como a combinação de uma ideologia crítica, hermenêutica da suspeita e análises sociais, principalmente advindas de um viés mais marxista para compreender as transformações históricas e estruturais da sociedade. Nesse contexto, uma das heranças é a incorporação da função transformadora, de uma razão crítico-prática (COPELAND, 1996) e da noção de classe. Esta última gera inúmeros debates dentro do campo dos estudos de gênero e também entre as teólogas feministas que será abordado com mais profundidade ao longo do capítulo.

A teologia sempre foi considerada disciplina própria dos homens, e, além disso, em nossos contextos, implica maiores cotas de esforço para mulheres. Isto se deve, na maioria dos casos, tanto à limitação de recursos para ter acesso a ela, como ao fato de que ela não deriva de uma profissão reconhecida, da qual se possa viver segundo o estatuto do “leigo”. (AQUINO, 1997, p. 19)

O trabalho desses grupos de mulheres é pautado na articulação, de forma ampla e histórica, na organização de movimentos para a libertação de mulheres, lutando contra estruturas e sistemas opressores nos âmbitos político, social, econômico e eclesial. Para isso, a teologia feminista confere uma relevância à vida cotidiana, podendo ser interpretada de diversas formas. A primeira, compreendida por Aquino (1997), afirma que a teologia da libertação centrou seu interesse nas tensões do mundo público, separado do terreno privado considerado como uma esfera autônoma. Ao fazer isso, perdeu-se o caráter político dessa esfera, ocultando-se as relações assimétricas cotidianas entre homens e mulheres.

A vida cotidiana tem a ver com a totalidade da existência; ela reproduz e multiplica as relações sociais e, assim, revela o caráter concreto do poder que os homens exercem. Na perspectiva do enfoque teológico masculino dessa teologia liberacionista, presente tanto em homens quanto em mulheres, assume-se, na vida cotidiana privada, que a divisão sexual do trabalho e a atribuição doméstica das mulheres é natural. A autora Ivone Reimer, segundo Ferreira e Neto (2010), vê o cotidiano como uma rede ou um tecido que é marcado por conflitos, desigualdades de gênero, sociais, de classe e religiosas. Nessa diversidade de forças, encontram-se as opressões e as exclusões das mulheres marcadas pelas diferenças biológicas e genéticas. Com isso, a autora busca, na teoria de gênero, uma categoria de análise para melhor compreender que essas diferenças não são naturais, mas sim construídas e apreendidas em processos de socialização que são cambiáveis.

Além do cotidiano, a teologia feminista respalda também críticas internas à Igreja Católica. Rosado (1985) inicia sua crítica problematizando os votos tradicionais. O primeiro voto é de obediência, considerado um voto jurídico com uma predisposição para viver de forma empobrecida; era um voto compreendido pelo uso do dinheiro somente de forma autorizada pelo clero, como um ato de misericórdia. O segundo voto é de castidade das mulheres e está relacionado à entrega total a Deus e à renúncia ao matrimônio. Essa maneira de conceber o voto da castidade está relacionada com a exaltação do culto da mulher como espelho de Nossa Senhora (marianismo), censurando o pecado e a sensualidade representada na figura de Eva, que representaria a mulher como estatuto da profanação do sagrado.

Com relação ao matrimônio, a autora Carole Pateman (1988) argumenta que o contrato é um princípio de associação e uma das formas importantes de instituição das relações sociais,

como a relação entre marido e mulher. A autora analisa que o contrato por ela chamado de “original” é estipulado por uma falsa liberdade, pois “é um pacto sexual-social” (PATEMAN, 1988, p. 15). Isso significa que a liberdade civil supõe o direito patriarcal, isto é, o direito político dos homens sobre as mulheres, inclusive no que diz respeito à propriedade sobre seus corpos.

A liberdade do homem e a sujeição da mulher derivam do contrato original e o sentido de liberdade civil não pode ser compreendido sem a metade perdida da história, que revela como o direito patriarcal dos homens sobre as mulheres é criado pelo contrato. A liberdade civil não é universal – é um atributo masculino e depende do direito patriarcal. (PATEMAN, 1988, p. 16-17)

O contrato cria tanto liberdade quanto sujeição, uma vez que pressupõe uma racionalidade entre iguais. Mas essa igualdade não existe, porque os homens e as mulheres não se encontram na mesma posição social: estas não são dotadas dessa racionalidade e não são consideradas indivíduos. Nesse sentido, Pateman afirma que o matrimônio não seria uma forma de estabelecer igualdade entre homens e mulheres, mas sim uma forma de sujeição. Para exemplificar melhor a questão, a autora faz um paralelo apontando que o contrato social é estabelecido com base na esfera pública e na liberdade civil, enquanto a esfera privada não é encarada como relevante e o contrato sexual faz parte deste âmbito.²² Assim, um indivíduo só é livre por meio da sujeição das mulheres na esfera privada. Como afirma Pateman (1988, p. 28): “As mulheres são incorporadas a uma esfera que ao mesmo tempo faz e não faz parte da sociedade civil, mas que está separada da esfera ‘civil’. A antinomia privado/público é outra expressão das divisões natural/civil e mulheres/ homens.”.

O último voto religioso a ser abordado é de obediência. Este tem por base o respeito à autoridade, mantendo o formato rígido da vida religiosa tradicional. Isso significa que a figura do homem pertencente ao clero tem essa autoridade, pois representa na terra a divindade que não pode ser contestada. Como destaca Rosado (1985, p. 47), “Também aqui, o papel da ideologia católica sobre a mulher, aliada a sua posição subalterna na sociedade, contribuiu para que se fortaleça o caráter de dependência da religiosa face às ‘superiores’ e ao homem, especialmente face ao padre e ao bispo.”.

Na vida religiosa tradicional, reproduz-se a dissimetria das classes sociais e a desigualdade entre os sexos, pois as mulheres e as leigas são excluídas da produção de bens simbólicos (serem sacerdotisas) e são somente reprodutoras e conservadoras desses bens. Sob a aura do sagrado, escondem-se relações de opressão e dominação que não ganham visibilidade devido à legitimidade da sacralização do divino.

²² Ler mais em: LAMOUREUX, 2009.

No campo dos estudos de gênero, um debate importante se refere aos termos “dominação” e “patriarcal”, devido aos seus limites epistemológicos. Ambos se relacionam, porém o primeiro indica uma relação entre domínio e poder, questionando os fundamentos da metodologia nas Ciências Sociais, pois tratam de forma análoga as categorias, homens e mulheres. Dessa relação de poder, faz parte a estratégia de dominação de tornar o outro invisível, desapropriando-o do seu lugar de interlocutor. O segundo termo, de acordo com a autora Christine Delphy (2009), designa um sistema²³ total que se insere e ordena uma série de práticas humanas, e não relações individuais ou estado de espírito. A autora também afirma que a dificuldade no uso do termo patriarcado deve-se à sua generalidade, ou seja, pode universalizar a forma de dominação no tempo e no espaço ou ser utilizado de forma “trans-histórica” e/ou “transgeográfica”.

Outras autoras como Heidi Hartmann²⁴, Sylvia Walby²⁵ e Carole Pateman (1988) se posicionam em defesa da utilização do termo patriarcado. Conforme Hartmann (1996), o patriarcado como estrutura social e histórica é essencial para compreender a situação da mulher no desenvolvimento das sociedades capitalistas ocidentais. O patriarcado é entendido como um conjunto de relações sociais que tem uma base material e uma solidariedade entre os homens, que os autoriza a exercer um domínio sobre as mulheres. A autora também alega a capacidade de flexibilidade e de adaptação do patriarcado aos movimentos do capital.

Algumas argumentam que os problemas com o conceito são tão grandes que ele deveria ser abandonado. Seguir tal caminho representaria, na minha maneira de entender, a perda pela teoria política feminista, do único conceito que se refere especificamente à sujeição da mulher e que singulariza a forma de direito político que todos os homens exercem pelo fato de serem homens. Se o problema não for nomeado, o patriarcado poderá muito bem ser habilmente jogado na obscuridade, por debaixo das categorias convencionais da análise política. (PATEMAN, 1988, p. 39)

De acordo com Ruether (1996), o termo patriarcado continua sendo utilizado nos meios acadêmicos referentes à teologia feminista. Segundo o texto da autora, o sistema clássico patriarcal como é encontrado nas sociedades hebraicas, gregas e romanas moldaram o cristianismo e a teologia cristã-católica. O patriarcado está enraizado de tal forma nas fontes ancestrais que formaram o modo de ver o mundo do ponto de vista do cristianismo. Este tomou por norma a hierarquia masculina, organizando a sociedade e a Igreja como ordem da criação e como vontade de Deus.

²³ O termo patriarcado foi rapidamente apropriado pelo conjunto de movimentos feministas nos anos 1970. Ele apresenta duas características, como afirma Delphy: é um sistema a ser combatido e é entendido, pelas feministas, como oposição ao capitalismo – mas são diferentes e um não se reduz ao outro.

²⁴ Ler mais em: HARTMANN, Heidi, 1996.

²⁵ Ler mais em: WALBY, 1990.

Por parte das teólogas feministas brasileiras, não há um consenso com relação ao uso de “dominação” ou “patriarcado”. Ivone Gebara e Maria José Rosado utilizam patriarcado como sistema de autoridade masculina eclesiástica, como uma estrutura de poder sacralizada, ou seja, como um sistema total que comanda a maneira como os indivíduos agem nas relações sociais, atribuindo de forma desigual os papéis para homens e mulheres. Além disso, o “patriarcado” foi apropriado por diversos movimentos feministas a partir dos anos 1970 como sinônimo de dominação masculina e opressão das mulheres. E, como os movimentos que tiveram contato com as mulheres das CEBs, as feministas internalizaram o vocabulário militante em sua produção acadêmica.

Outro debate apontado por essas autoras é a relação entre capitalismo e patriarcado. De acordo com Anthony Giddens (2006), Sylvia Walby vê o patriarcado e o capitalismo como sistemas distintos que interagem de diferentes formas, dependendo das condições históricas. Já Delphy (2009) e Bryan S. Turner (2014) argumentam que os termos são opostos e que um não se reduz ao outro. Corroborando com esse argumento, Turner (2014) afirma que o individualismo é marcado por valores seculares e por um racionalismo legal. O patriarcado, por sua vez, é considerado uma doutrina política, em que ocorria a transferência da autoridade do pai para a esfera pública e, como consequência, não havia a separação das esferas pública e privada. Em vista da ascensão dos regimes contratualistas, essas esferas se separaram. Com isso, o patriarcado se tornou um resquício e não algo necessário ao capitalismo.

Por outro lado, Hartmann (1996) argumenta que nossa sociedade está organizada tanto sobre bases capitalistas quanto sobre bases patriarcais. Segundo a autora, a acumulação de capital se acomoda à estrutura social patriarcal e contribui para perpetuá-la. Isso não significa que não possam existir de forma separada, pois é possível existir um socialismo patriarcal, por exemplo. Porém, de toda forma, o capitalismo e o patriarcado estão entrelaçados, uma vez que mudanças que ocorrem em um criam movimentos, tensões e contradições no outro.

Seguindo a crítica interna da Igreja Católica, a argumentação de Ivone Gebara (1992) parte da divisão clero/leigo, que remete à divisão homem/mulher predominante na sociedade. A autora mostra que “O poder religioso tem por base a divisão sexual do trabalho.” (ROSADO, 2009, p. 215). A obrigação do celibato masculino para o poder sacerdotal implica diretamente a redução do papel da mulher ao profano e apenas como reprodutoras dos bens simbólicos. Nesse sentido, Ruether (1993) afirma que, na história do cristianismo, na maioria das tradições cristãs, o ingresso de mulheres no ministério tem sido barrado de maneira rígida.

Nessa esteira, Ruether (1996), no verbete do “patriarchy”, mostra como a mulher não pode representar Cristo no ministério ordenado devido a uma concepção agostiniana, na qual

Deus é tipicamente representado pela imagem do homem que, na hierarquia patriarcal, está acima das mulheres, como o pai acima das crianças e o mestre acima dos escravos. Essa representação é replicada simbolicamente na relação de Deus com Cristo na Igreja. A imagem de Cristo no topo da Igreja, representando a cabeça de um corpo, e, preenchendo-o, encontra-se a mulher, que abdica de sua própria cabeça para preencher o corpo de Cristo-masculino. Assim, as mulheres são vistas como subjugadas e inferiorizadas naturalmente, mais propensas ao pecado, menos capazes de autocontrole, inferiorizadas pela mente/alma e definidas pelo seu corpo e sexualidade. Elas só podem desempenhar um papel passivo em dar e receber o ministério.

O caso das Igrejas Protestantes, tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil, representa um novo conflito entre a capacidade da mulher para a santidade e seu direito de exercer papéis ministeriais. O encontro entre a feminilidade e a piedade sugere que muitas mulheres são capazes de exercer o ofício de evangelizar outras pessoas. Dotadas desses poderes, as evangelizadoras começaram a ultrapassar a esfera doméstica, reunindo-se em grupos e organizando sociedades criativas. Com essas reuniões, as mulheres começam a demandar cada vez mais o acesso ao ministério ordenado.

Nesse contexto, Ruether (1993) chama atenção que o feminismo liberal recuperou a ideia de igualdade da mulher a partir da secularização da doutrina de *imago Dei*. As mulheres passam a ser declaradas como participantes de uma natureza comum, ou seja, os direitos naturais que constituem a base dos direitos sociais são iguais para todos e, portanto, capazes de transformar a ordem social.

Portanto, o argumento para o ordenamento de mulheres se baseia no princípio liberal, no qual uma ordem justa deveria conceber direitos iguais para todos os seus membros. Segundo as análises de Ruether (1993), a garantia da ordenação das mulheres a partir desses pressupostos liberais “contém as sementes de sua própria contradição” (RUETHER, 1993, p. 166). De acordo com a autora, as mulheres conquistam a inclusão no ministério sem questionar o próprio ministério, os símbolos patriarcais e o relacionamento hierárquico do ministério com os leigos, que permanece e é considerado normativo: “[...] o status das mulheres como pessoas ordenadas permanece anômalo em termos simbólicos e sociais” (RUETHER, 1993, p. 166).

As mulheres como pastoras, nesse sentido, encontram-se com dilemas, pois são muitas vezes repreendidas por adentrarem esse universo masculino do sacerdócio, realizando jornadas duplas de trabalho (na esfera privada e na esfera pública) e, por fim, não conseguem ser tratadas de forma igualitária. Mary E. Hunt (2017), de forma semelhante, argumenta que ainda há dúvidas se a ordenação das mulheres representa uma mudança real ou se um fardo foi

transferido por conta do estereótipo de trabalho feminino na chamada *kyriarquia*²⁶. Nesse sentido, a justiça de gênero ainda está desconectada de uma rede mais ampla de opressão, formada pela linguagem religiosa, pelo patriarcado, pela violência de gênero e pela inclusão de grupos LGBTs.

Na tradição católica, o sacerdócio feminino não é permitido. Segundo Gebara (2017), permanece a ideia de São Tomás de Aquino através da doutrina *ex opere operato*, em que o sacerdote age a partir dos méritos de Cristo como se fosse um instrumento do sacramento ou da representação de Deus nas igrejas. Como afirma Gebara (2017, p. 51), “[...] esse fundo perdura como se quisesse marcar a identidade original masculina do cristianismo e a substância de um poder que tem um fundamento abstrato e para além das pessoas e das atitudes concretas.”.

Nesse quadro, a teologia feminista busca o rompimento de determinados papéis e comportamentos tradicionalmente atribuídos à divisão sexual do trabalho. Estes são incorporados ao poder religioso, em que cada qual exerce uma função dentro do âmbito social como entidade biológica e natural. Respalhando esse argumento crítico de rompimento com a naturalização dos papéis femininos e masculinos, diversas autoras como Helena Hirata (2007), Danièle Kergoat (2007) e Andréa de Souza Gama (2014) escrevem sobre como a divisão sexual do trabalho não se traduz em um complemento de tarefas²⁷, mas sim em uma separação e hierarquização, na qual a mulher é destinada à esfera privada e os homens à esfera produtiva e pública. Dessa forma, no interior da dicotomia público e privado, insere-se a divisão sexual do trabalho.

Para Okin (2008) as mulheres acabam sendo vistas como inadequadas “naturalmente” (por determinismos biológicos) à esfera pública, dependentes dos homens e subordinadas à família. Nesse sentido, as críticas feministas e da teologia feminista vão de encontro à defesa mais justa e democrática da esfera privada, indicando uma reflexão sobre os papéis convencionais de gênero e a divisão do trabalho, implicando mudanças na participação paritária de mulheres e homens na esfera pública. Corroborando com o argumento, afirma Kergoat (2009):

Foi a partir da tomada de consciência de uma opressão específica: tornou-se coletivamente “evidente” que uma enorme massa de trabalho era realizada

²⁶ *Kyriarquia* foi um termo cunhado pela teóloga feminista Elisabeth Schüssler Fiorenza no livro *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation* (FIORENZA, 2001, p. 211). O termo refere-se a uma estrutura constituída por formas interconectadas de opressão, destacadamente racismo, sexismo, heterossexismo, colonialismo, entre outras.

²⁷ No texto “Novas configurações da divisão sexual do trabalho”, as autoras Helena Hirata e Danièle Kergoat propõem uma análise sobre as novas formas de divisão sexual do trabalho, criticando esse modelo de complementaridade das funções e da chamada “dupla jornada”, “conciliação” ou “acúmulo”, pois acabam atenuando a opressão da mulher. Portanto, as relações sociais da divisão sexual do trabalho são relações conflitivas do trabalho simultâneo das responsabilidades profissionais e familiares das mulheres.

gratuitamente pelas mulheres; que esse trabalho era invisível; que era feito não para si, mas para os outros e sempre em nome da natureza, do amor e do dever maternal. (KERGOAT, 2009, p. 68).

A relação entre gênero e classe também é problematizada nos estudos de gênero e influencia a vida religiosa feminina. Como grande parte das devotas e membros das classes religiosas eram provenientes das classes sociais subalternas, a teologia da libertação, seguindo uma interpretação marxista, acreditava que a libertação do proletariado seria condição suficiente para garantir a libertação das mulheres da sua posição de subordinação. Ou seja, ao superar as estruturas do capitalismo, traria junto a emancipação do feminino.

Por outro lado, Hirata (2014); Blay (2017) e Hartmann (1996) afirmam que a superação político-econômica não significa a superação da dominação masculina. Hartmann (1996, p. 2) destaca: “Los recientes intentos de integrar marxismo y feminismo son insatisfactorios para nosotras como feministas porque en ellos la lucha feminista queda subsumida en la lucha “más amplia” contra el capital.”.²⁸

Hartmann (1996) afirma que o marxismo permite compreender muitas coisas das sociedades capitalistas, como a estrutura da produção, a geração de uma determinada estrutura ocupacional e a natureza da ideologia dominante. As categorias de análise como classe, exército de reserva, trabalho assalariado são suficientes para explicar por que os indivíduos ocupam determinados postos, mas são insuficientes para explicar a subordinação da mulher pelo homem dentro e fora da família. Em suma, as categorias marxistas são cegas ao sexo. Indo além, a autora inclui o sistema de cor/raça, nacionalidade, idade, orientação sexual e estado civil como categorias essenciais para compreender a posição de mulheres de diferentes raças, idades e nacionalidades em determinados postos.

Apesar disso, Joan Scott (2016) critica a abordagem de Hartmann (1996) afirmando que a crítica dela aos conceitos marxistas são inconsistentes, pois mesmo considerando o capitalismo e o patriarcado como sistemas separados que interferem um no outro, na medida em que desenvolve seu argumento, Scott (2016) afirma que a autora atribuiu à causalidade econômica uma prioridade. Isso ocorre porque o patriarcado tem uma flexibilidade, ou seja, em última análise, está sempre se adaptando ou se flexibilizando em função das relações de produção.

O autor Erik Olin Wright (1997) tem uma proposta de conceituar a interação entre as duas categorias, procurando ver como os indivíduos se distribuem nas suas posições sociais e

²⁸ Tradução nossa: As recentes tentativas de integrar o marxismo e o feminismo são insatisfatórias para nós como feministas, porque nelas a luta feminista é deixada subalterna na luta “mais ampla” contra o capitalismo.

o entrelaçamento com o gênero. Com isso, o autor analisa o conceito de classe explorando seus limites e reconhece que há uma desatenção por parte da tradição marxista em relação ao gênero, quando este é reconhecido e tratado como algo que pertence à superestrutura, reduzido ao conceito de classe que estaria na base. De outro modo, Nancy Holmstrom (2014) propõe rever algumas ferramentas marxistas que podem auxiliar no entendimento correto da questão de gênero. A autora defende que mesmo que Marx tenha escrito pouco sobre assuntos que hoje inserimos sob o conceito de “gênero”, sua obra contém elementos essenciais para compreender esse conceito.

O primeiro deles se refere à metodologia que é “social, racional e holística” (HOLMSTROM, 2014, p. 344). Os indivíduos são sempre tomados em relações sociais complexas, onde os seres humanos são completamente interdependentes, sendo a produção e a reprodução humana, ao mesmo tempo, biológica e social. Esse modo ajuda a compreender gênero já que este é um conceito intrinsecamente relacional. Os papéis sociais desempenhados por homens e mulheres são determinados pelas relações sociais de poder, e suas escolhas dependem do contexto e de tais relações de poder.

O segundo ponto trazido se refere à interdependência humana, que não se limita à natureza material. O ser humano, mesmo em sua existência individual, é um ser social, e, assim, a teoria holística dos modos de produção ajuda no entendimento da persistência do gênero. Uma terceira ferramenta é o uso da história como uma série de modos de produção, sendo um deles o capitalismo. O funcionamento desse modo de produção depende das relações de poder e do teor das leis nele inscritas, como as relações de classe. Mesmo Marx dando uma ênfase maior às relações de classe, ele não nega que oferecem moldes para outras causas operarem como as de gênero. O importante, segundo Holmstrom (2014), é que ele mostra que as hierarquias que se dizem naturais não os são, e sim que elas são construídas socialmente.

Outro ponto que pode ser abordado a partir dos instrumentos analíticos marxistas é o fato de a desigualdade de gênero persistir e ser diferenciada pelas desigualdades de classe. Isso significa que o gênero é sempre atravessado pela diferença de classes. Indo além, o gênero é atravessado pela diferença de classe e raça.²⁹ Ao final, a autora ratifica os argumentos de Hirata (2014); Blay (2017); Wright (1997) ao afirmar que é necessária uma teoria mais geral, que ultrapasse a teoria marxista, dando mais atenção às relações de gênero, principalmente no que concerne a relações de produção e reprodução, trabalho remunerado e trabalho não remunerado, as quais ainda são analisadas de formas arbitrárias e sexistas.

²⁹ Ler mais em: DAVIS, 2016.

O marianismo, um modelo utilizado para a construção de identidades femininas e masculinas, é outro ponto que faz parte da crítica da teologia feminista. Segundo Zaíra (2000) e Stevens (1974), esse modelo é compreendido como um conjunto conveniente de pressupostos em torno dos quais os praticantes do marianismo (culto católico feito à Virgem Maria) têm erguido um edifício secular de crenças e práticas relacionadas à posição das mulheres na sociedade. As autoras constataam uma disputa sobre o valor simbólico e o lugar social das mulheres na Igreja Católica: ao mesmo tempo em que elas são excluídas das posições de poder e desvalorizadas como pessoas, por outro lado, elas constituem o público mais fiel e assíduo nos acontecimentos eclesiais. Para isso Zaíra (2000) indica que as mulheres são desvalorizadas como mulheres em decorrência de certos tipos de interpretações da Bíblia, como o mito da criação do mundo por Adão e Eva, em que esta é criada por Deus com a finalidade de possibilitar a procriação e de acabar com o isolamento de Adão, de cuja costela Eva é originada. Como herdeiras de Eva, as mulheres são consideradas culpadas pela perda do paraíso e pelo pecado original, além de serem vistas como sexo frágil e sexualmente perigosas, por serem capazes de “desviar” os homens do seu caminho racional. De acordo com a autora, “No arcabouço religioso mais geral, essa concepção católica sobre as mulheres enquadra-se funcionalmente em relativa sintonia e coerência com as concepções mais evidentes de condenação do corpo e da sexualidade, e com a valorização do celibato e da virgindade.” (ZAÍRA, 2000, p. 77).

No sentido oposto, as mulheres como herdeiras de Maria, tradição impulsionada pelo apóstolo Paulo, são apresentadas como modelos de submissão e de pureza, são revalorizadas como salvadoras da sociedade por conta do seu papel naturalizado da maternidade e de matrimônio. A única forma de as mulheres serem valorizadas e reconhecidas no catolicismo seria através da internalização dessa modalidade mãe-esposa-mulher: “esse próprio ideal se encerra em um manto de seguridade que cobre todas as mulheres dando um forte sentido de identidade e de continuidade histórica” (STEVENS, 1974, p. 23).

Para exemplificar melhor o marianismo ou a mariologia, Ruether (1993) parte do feminismo romântico, que faz parte das tipologias igualitárias na afirmação da igualdade original da mulher na imagem de Deus. Segundo a autora, esse tipo de feminismo acentua as diferenças entre homem e mulher como representativos de opostos complementares: feminilidade e masculinidade. A feminilidade, para esse caso, é tomada por definição como espiritual, ou melhor, como um altruísmo, uma sensibilidade emocional e pureza moral. No caso católico, esse conceito de feminilidade é secularizado para caracterizar a natureza ideal das mulheres, contraposta à feminilidade carnal, no sentido de tendência para o pecado. A

Virgem Maria, nesse caso, tornou-se símbolo a ser seguido como exemplo para as mulheres: “Maria é uma mulher obediente que reverte a desobediência da primeira Eva [...]” (RUETHER, 1993, p. 127). Ela representa a matriz original e a boa natureza que não pode ser corrompida pelo pecado.

Segundo a teologia feminista, existe outra interpretação da mariologia que não seja essa expressão do feminino ou como pecado ou como mulher idealizada. A interpretação relacionada à gravidez de Maria pode ser compreendida como um acordo entre José e Deus: sem consultar Maria ou como libertação, já que a maternidade é uma opção livre. Seguindo esta última teoria, a afirmação das teólogas feministas é de que, através de Maria, Deus operará uma revolução na história, transformando-se tanto em sujeito quanto em objeto dessa ação libertadora. Ruether (1993) afirma que, na teologia latino-americana, a imagem da mulher representando a comunidade oprimida na linguagem feminista da Igreja representa a opção preferencial pelos pobres e pela libertação do sistema patriarcal.

De todo o modo, mesmo apresentando alternativas ao modelo de feminilidade criado a partir da imagem e do culto à Virgem Maria, estabeleceu-se um bloco secular de crenças e práticas relacionadas à posição das mulheres na sociedade. Essas normas vigentes e patriarcais do mundo cristão continuam transbordando para o espaço público e vêm regulando as relações afetivas e sexuais entre homens e mulheres.

Como já foi citado, a religião é uma referência para comportamentos e práticas principalmente das mulheres. Nesse sentido, a teologia feminista recorre à tradição católica cristã para afirmar a autonomia das mulheres. Segundo Valerio (2005) e Rosado (1992), são as leituras distorcidas desses textos que excluíram as mulheres da visibilidade institucional, alocando-as ao papel de subordinadas. Um exemplo disso é o trecho da carta de São Paulo aos Coríntios: “As mulheres se calem na Assembleia”,³⁰ comentado por Domenica Narducci da Paradiso.³¹ Este trecho tem sido interpretado por teólogos e homens da Igreja de forma

³⁰ A primeira carta de São Paulo aos Coríntios, cap. 14, 34, 35. “As mulheres estejam caladas nas igrejas, porque não lhes é permitido falar, mas devem estar sujeitas, como também o diz a lei. E se querem ser instruídas sobre algum ponto, interroguem em casa os seus maridos, porque é vergonhoso para uma mulher o falar na Igreja.”

³¹ Domenica Narducci, renomada pregadora em Florença, nasceu em 8 de setembro de 1473. Em 1500, ela foi acusada por ser uma mulher escandalosa de suspeita “heresia”. Teve um importante papel no processo de conscientização de que mulheres poderiam ser líderes em renovação espiritual e social, chamado “Reforma das Mulheres”. A influência de Narducci se estendeu muito além de sua própria comunidade. Através da sua carta escrita, ela estabeleceu relações com outras comunidades religiosas. Muitos reconheceram seus presentes visionários, proféticos e de pregação e pediram para ler seus “sermões”, que circularam além das paredes do claustro. Muitas pessoas, almas e ordenadas, voltaram-se para ela por conselhos, esclarecimentos doutrinários e interpretação bíblica. Ler mais em: https://www.academia.edu/7652416/Domenica_Narducci_da_Paradiso_1477-1533. Acesso em: 27 jun. 2017.

equivocada, forçando significados e deturpações com relação ao papel da mulher ficar limitado a pregação.

[...] as mulheres não devem calar, mas antes falar e pregar, porque o próprio Senhor quer que elas, através da humildade e do amor, confundam e redimensionem a suposta sabedoria dos homens de Igreja, os quais, somente pelo conhecimento intelectual, se arrogam o direito exclusivo de falar sobre Deus e de possuir a verdade (VALERIO, 2005, p. 368)

A valorização feminina na história e especialmente na tradição cristã é um enredo muito mais amplo; a escrita feminina, que, até o século XIX, foi de caráter quase exclusivo do campo religioso, retoma com uma leitura crítica bem mais refletida para as diferenças de gênero. Ela busca a reparação do desequilíbrio que reinou durante séculos, onde os varões se consideravam os únicos e confiáveis intérpretes do mundo e de Deus (VALERIO, 2005).

Com isso, a Bíblia representava um dos instrumentos principais, em que era possível reler criticamente a tradição e o pensamento teológico. Nesse percurso, não basta mais reler a Bíblia para justificar a exclusão das mulheres ou a subordinação, é preciso encontrar nela os fundamentos para a valorização do universo feminino, para o seu maior reconhecimento no âmbito eclesial e social. Portanto, o papel encarnado por Eva nos relatos de criação e queda, bem como a proibição dada às mulheres da comunidade de Corinto de se pronunciarem, a partir da interpretação do texto de São Paulo, constituem conteúdos fundamentais. Eles proporcionam quadros interpretativos que são utilizados constantemente nas estruturas dos sistemas eclesiásticos e políticos seculares.

Dessa forma, a publicação do livro *Woman's Bible*, em 1835, teve, de acordo com Valerio (2005), um ponto de confluência de diversas linhas convergentes de análise crítica dos textos sagrados. Nessa mesma linha, segundo Rosado (1992), essas são as raízes ou o ponto de partida de um longo e fragmentado processo que se constituiu no final dos anos 1960, e que, hoje, denomina-se teologia feminista, como uma voz contrária dentro da Igreja. O livro foi um projeto liderado pela norte-americana Elisabeth Cady Stone³² junto com um comitê de 30 mulheres tanto dos Estados Unidos quanto da Europa, de diversas áreas, para uma revisão interpretativa da Bíblia. Ele surgiu como um ato político pela decisão da Igreja da Inglaterra

³² Nascida em 12 de novembro de 1815, em Johnstown, Nova York, Elisabeth Cady Stanton era uma figura abolicionista e destaque do movimento das mulheres. Uma escritora eloquente, sua Declaração de Sentimentos (*"Declaration of Sentiments"*) foi uma chamada revolucionária para os direitos das mulheres, propondo que estas tivessem o direito de votar. Stanton foi presidente da Associação Nacional de Sufrágio da Mulher por 20 anos e trabalhou em estreita colaboração com Susan B. Anthony (uma das principais líderes do movimento abolicionista e do movimento do sufrágio para as mulheres). Elisabeth, antes da publicação de *Woman's Bible*, já vinha desempenhando um papel na luta pela igualdade de direitos para as mulheres no âmbito da religião. Ela sustentava que a Bíblia e as religiões organizadas excluía as mulheres de seus plenos direitos.

em 1870 de montar grupos especializados para a revisão do texto bíblico de 1611 e nenhuma mulher foi convidada para a equipe de revisores. Para a autora, a Bíblia não é um livro neutro, mas uma arma política ideológica contra a libertação das mulheres. Sobretudo, são as mulheres que frequentam os espaços religiosos e consideram a Bíblia como autoridade divina. Stone também critica as feministas que não levam em consideração a revisão dos textos sagrados, já que elas não reconhecem o impacto político da Escritura sobre a sociedade e sobre a vida das mulheres.

O conteúdo dos comentários produzidos reflete uma preocupação com os relatos de origem, com a concepção de natureza humana que remete à culpa e sua imputação a Eva. A solução encontrada por Stone, como afirma Rosado (1992), é sugerir a imagem divina como Mãe e Pai. Dessa forma, estará declarado nos textos sagrados o poder do elemento feminino igual ao poder do elemento masculino, promovendo a igualdade entre os sexos e a chance de dirigir suas orações tanto para uma Mãe celestial quanto para um Pai celestial. Em seguida, Stone discute a associação das mulheres ao pecado e à “queda”, relatando que a serpente também tentou a mulher com a promessa do conhecimento. Eva acaba por aceitar o “convite” da cobra, pois não era suficiente se satisfazer só com a companhia de Adão e ficar “apreciando o jardim”. A publicação de *Woman's Bible* é um importante passo para o reconhecimento da herança da mulher em meio ao discurso de submissão e da caracterização da passividade feminina em face da dominação masculina. Nesse sentido, Valerio (2005, p. 370) destaca que: “A relação entre a palavra textual, o contexto histórico e a subjetividade interpretativa; isso permitiu a elaboração de novas hipóteses que abrem para a participação da vida pública”.

Os relatos da criação da concepção humana envolvem também a questão da conduta sexual e, principalmente, o controle sobre o corpo feminino. A tradução do livro *Adam, Eve, and the Serpent* (“Adão, Eva e a Serpente”, em português) da autora Elaine Pagels, publicado em 1988, aborda como a tradição cristã chegou à ideia de desejo sexual como pecado e de corrupção de toda a humanidade com o pecado original (ROSADO, 1992). A autora está interessada no processo hermenêutico de como o cristianismo lê a história de Adão e Eva e depois os projetam dentro disso, como um caminho de reflexão em relação a assuntos como sexualidade, liberdade humana e natureza humana.

Segundo Pagels (1988), os primeiros três capítulos do Gênesis eram interpretados por gerações de cristãos como formas de liberdade de escolha entre o bem e o mal, mas a partir do século IV, com a influência de Agostinho, os ideais relacionados com a tradição cristã sobre a liberdade, a sexualidade, o pecado e a redenção se transformam:

By the beginning of the fifth century, Augustine had actually declared that spontaneous sexual desire is the proof of – and penalty for – universal original sin, an idea that would have baffled most of his Christian predecessors, to say nothing of his pagan and Jewish contemporaries. (PAGELS, p. 24, 1988).³³

A tradição cristã antes da conversão praticada pelos judeus e primeiros cristãos interpretava a criação como um momento de escolha, de responsabilidade e, principalmente, de liberdade. A partir da conversão da religião cristã por Constantino em religião oficial, esses grupos dissidentes foram perseguidos pelo governo e foram colocados em posição de rebeldia diante do Estado Romano. Essa conversão, realizada como já citado pelo Imperador Constantino, ocorreu no ano 380, implicando uma revolução sexual das atitudes e práticas. Essas primeiras interpretações por parte desses cristãos e judeus já não se ajustavam às novas circunstâncias, precisavam de uma nova forma e sentido de origem que justificasse a existência do Estado cristão. A teoria de Agostinho mostrou-se politicamente compatível, pois, como os seres humanos são incapazes de livre arbítrio e são facilmente corrompidos, precisam de um governo externo e forte para controlá-los. Dessa forma, essas concepções tornaram-se de grande influência para as gerações seguintes.

Augustine's theory of original sin not only proved politically expedient, since it persuaded many of his contemporaries that human beings universally need external government – which meant, in their case, both a Christian state and an imperially supported church – but also offered an analysis of human nature became, for better and worse, the heritage of all subsequent generations of western Christians and the major influence in their psychological and political thinking. (PAGELS, 1988)³⁴

Pagels (1988) também ressalta que a interpretação do relato de criação (Gênesis) é importante mesmo para aqueles que consideram como uma página literária, pois permitiu a construção e interpretação de símbolos, instituições e valores da sociedade cristã ocidental. Em contrapartida, a autora não deixa de considerar que são os cristãos os responsáveis pela introdução de determinadas concepções de valores intrínsecos a cada ser humano, como o de que todos os homens são iguais.

As transformações ocorridas de uma escolha de liberdade moral para a corrupção universal são um peso com profundas consequências para a população feminina, que foi

³³ Tradução nossa: “No começo do quinto século, Agostinho na verdade declarou que o desejo sexual espontâneo é a prova e a penalidade pelo pecado original universal, uma ideia que teria desafiado a maioria de seus predecessores cristãos, para não mencionar seus contemporâneos pagãos e judeus”.

³⁴ Tradução nossa: “A teoria do pecado original de Agostinho não apenas provou ser politicamente expediente, já que persuadiu muitos de seus contemporâneos de que os seres humanos precisam universalmente de governo externo – o que significava, no caso deles, tanto um estado cristão quanto uma igreja apoiada imperialmente –, mas também ofereceu uma análise de como a natureza humana tornou-se, para melhor e pior, a herança de todas as gerações subsequentes de cristãos ocidentais e a principal influência em seu pensamento psicológico e político.”.

vinculada à culpa, através da figura de Eva, perpetuando a situação de subordinação social e religiosa da mulher. Agostinho, por exemplo, admitia a possibilidade de redenção da mulher e, em sequência, sua participação na imagem de Deus, mas ainda assim afirmava que a mulher era como uma representação corporal do seu eu inferior, propenso ao pecado e somente possuidora da imagem de Deus de modo secundário.

O texto “Súmula Teológica – Questão 92: Da produção da mulher”, de Tomás de Aquino, é outro exemplo de como essas transformações são um peso com profundas consequências para as mulheres, ilustrando uma teologia patriarcal em que a desordem e a propensão ao pecado são efetivas e de responsabilidade da mulher. O autor dá continuidade à “tradição agostiniana”, tornando literal o “simbolismo” da mulher em relação ao seu lado inferior do eu, criando uma justificativa baseada em termos biológicos. Ele utiliza um conceito emprestado de Aristóteles em que a mulher é caracterizada como “homem falho”, de modo que a questão da inferioridade toca a natureza da mulher como um todo: corpo, mente e moral. Desse modo, a mulher é entendida como naturalmente defeituosa, apesar de isso fazer parte de um quadro maior de “perfeição” de Deus por conta da sua função e papel de procriadora.

Na perspectiva de Tomás de Aquino, a subjugação e dominação nas relações entre homens e mulheres são duplas, uma na ordem social que veio após o pecado, e outra aprofundando uma desigualdade que já existia. Isto é, os homens sobressaem naturalmente na faculdade superior da razão, enquanto as mulheres têm uma capacidade moral e racional inferior. Assim, a hierarquização do homem sobre a mulher não é apenas fruto do pecado e sim de uma ordem natural criada por Deus.

No mesmo caminho de discussão das teólogas expostos acima, Ruether (1993) afirma que o princípio crítico da teologia feminista é a promoção da humanidade plena das mulheres, dado que é conhecido o princípio negativo da marginalização das mulheres. Sobre a humanidade das mulheres, a autora afirma que é conhecida apenas de forma limitada e subversiva, e este tem sido o critério utilizado para criticar tudo em relação à diminuição e à subordinação das mulheres. Esse princípio referido não é novo, a estrutura básica na qual se fundou a teologia clássica já era baseada na humanidade diminuída e caída. A questão é que esse princípio de humanidade é sexista. O fato de os homens terem sido nomeados como normas da humanidade autêntica fez com que as mulheres servissem de bode expiatório para o pecado e fossem marginalizadas.

O relato da criação em Gênesis, o paradigma da *imago Dei* / *Cristo* converte-se em instrumento do pecado e não uma revelação do divino e nem em um instrumento de graça. Uma das propostas da teologia de Ruether é de rejeição do conceito de Queda, utilizada para punir

as mulheres através da subordinação histórica, e perceber o quanto conceitos como sexismo foram introduzidas nas estruturas de dominação e subordinação. Estas são centrais para a origem do mito da humanidade caída. É preciso redescobrir seu sentido de uma maneira radicalmente nova.

A proposta de Ruether (1993) é uma teologia ecológica feminista da natureza.³⁵ O argumento exposto nessa teoria é: a desvalorização da mulher está vinculada à posição em que esta se encontra perante a natureza em comparação aos homens. Pela interpretação dos relatos de criação e da Queda, as mulheres estão simbolicamente mais próximas da natureza do que os homens, implicando uma situação intermediária entre a cultura (esfera de domínio masculino) e a natureza não controlada. Isso ocorre devido, principalmente, aos processos biológicos de reprodução da espécie que não estimulam o indivíduo-mulher para exercitar sua capacidade de poder coletivo masculino, e sim para a permanência no papel social restrito à esfera doméstica. Essa teologia não aceita criticar, como foi feito acima, uma hierarquia do homem sobre a mulher, sem, em última análise, criticar e superar a dominação dos seres humanos sobre a natureza. Essa teoria questiona a superioridade da natureza humana pela não humana (RUETHER, 1993), contestando essa relação na forma de tratamento como propriedade privada e riqueza material a ser explorada.

O pensamento ecológico proposto exige uma racionalidade distinta da até agora empregada nessa relação dicotômica entre espírito e matéria, humano e não humano. Esse pensamento confirma que a ideia de natureza “caída” não deve ser vinculada a uma noção de desvio, e sim de desfiguração e distorção praticada pelos seres humanos. Dessa forma, é preciso refazer a relação com a natureza, num processo de recriação e harmonização. Como afirma Maricel López (2015, p. 1.201): “[...] la espiritualidad promovida por el ecofeminismo dialoga com otras formas culturales que proporcionan alternativas de vida em equilíbrio com la naturaleza”.³⁶

Outro caminho proposto é a síntese de duas correntes denominadas de feminismo liberal e feminismo romântico, criando uma nova antropologia feminista. O primeiro sustenta a igualdade na criação de todos os seres humanos. Ou seja, a natureza humana é caracterizada pela razão e moral que é compartilhada por todos de modo equivalente. Esse tipo de feminismo seculariza a doutrina de *imago Dei*, justificando que, por meio da injustiça histórica, distorce

³⁵ Além de Ruether, outras autoras como Ivone Gebara e Elisabeth Schüssler Fiorenza também compartilham dessa perspectiva ecológica feminista. Ler mais em: GEBARA, 1997.

³⁶ Tradução nossa: “a espiritualidade promovida pelo ecofeminismo dialoga com outras formas culturais que proporcionam alternativas de vida em equilíbrio com a natureza”.

essa equivalência original e cria, em seu lugar, uma sociedade hierárquica de privilégios e privações. Ainda de acordo com essa corrente feminista, é secularizado o processo de redenção, que não busca mais a transcendência e sim um futuro histórico a ser alcançado através de uma reforma social, dirigindo-se a todas as instituições sociais, inclusive a Igreja.³⁷ A finalidade é criar uma ordem social em que mulheres desfrutem da igualdade de direitos em todas as esferas da vida, inclusive no mundo público.

O feminismo romântico, por sua vez, busca acentuar as diferenças entre homens e mulheres como representativas de opostos complementares: a feminilidade e a masculinidade. Para essa corrente, a mulher representa a maneira mais pura e altruísta da *imago Dei*. Como as mulheres ficam destinadas à esfera privada, conservando essa pureza e bondade original da natureza humana, são mais protegidas pela história do que os homens. Eles se aventuram no espaço público mais propício ao pecado. Essa construção da imagem da mulher baseada na pureza e na bondade é desenvolvida no marianismo ou na mariologia, como já citado.

Dentro dos limites encontrados, o feminismo liberal não oferece uma crítica aos modos de funcionamento da esfera pública após a entrada da mulher, isto é, não reconhece as formas mais complexas de marginalização da mulher que vão além da integração formal em papéis iguais. O feminismo romântico não percebe os tipos de violência presentes na esfera dos relacionamentos privados. A proposta é sintetizar as duas correntes. Pretende-se juntar a esfera pública e a privada, política e doméstica em um novo relacionamento, integrando o eu e a sociedade que são separados por esferas masculinas e femininas. Ademais, procura-se recuperar o potencial pleno dos seres humanos para irem além dos estereótipos sexuais, buscando a convivência com o outro de forma não hierarquizada.

Por outro lado, Elisabeth S. Fiorenza (1994) afirma que a proposta de Ruether é neo-ortodoxa, pois ela procura “salvar” a Bíblia perante as críticas das teólogas feministas, em vez de desenvolver uma nova hermenêutica feminista, rompendo com a legitimação da ordem patriarcal por meio da linguagem e da interpretação. Segundo Fiorenza (1994), a hermenêutica crítica feminista deve ir dos textos androcêntrico aos seus contextos sócio-históricos, desafiando a linguagem. O modelo interpretativo da revelação não pode transcender para

³⁷ Cristãs liberais como Sarah e Angelina Grimké se apropriaram do feminismo liberal e introduziram, na doutrina *imago Dei*, onde a Igreja precisa ser renovada institucionalmente, necessitando incluir o direito das mulheres à participação plena em todos os papéis de lideranças. Além disso, segundo Angela Davis (2016), as irmãs foram pioneiras nas lutas abolicionistas, estabelecendo de forma mais consistente a relação da escravidão e a opressão das mulheres. Com isso, grupos religiosos as atacaram, afirmando que elas estavam subvertendo a determinação divina do papel das mulheres.

quadros patriarcais, permitindo, assim, uma visão de mulheres cristãs como sujeitos e atores históricos e teológicos.

A tarefa, segundo a autora, é religiosa e político-cultural, é preciso reconhecer como princípio metodológico os textos e as fontes e, em seguida, que o ser humano e ser cristão é um processo essencial, histórico e cultural repleto de conflitos e disputas no seu processo de formação. Assim, ser uma mulher cristã e feminista é mudar a realidade social das Igrejas onde a opressão religiosa e a erradicação das mulheres assumem suas formas históricas patriarcais específicas (FIORENZA, 1994). É preciso realizar uma análise feminista dos textos bíblicos e uma metacrítica dos quadros androcêntricos das reconstruções acadêmicas contemporâneas desses textos e de seus contextos sociais, usando o método da hermenêutica da suspeita.³⁸

Outro ponto de discussão concernente à teologia feminista refere-se à questão da imagem exclusivamente masculina de Deus. De acordo com as teólogas feministas, há uma reação de muita hostilidade ao pensar na possibilidade de falar de Deus como “Ela”, dado que esse pensar masculino de Deus se traduz em um ego masculino transcendente que conquista a natureza, imaginada também como Mãe. Dessa forma, para reverter esse quadro, é útil voltar às raízes da formação judaico-cristã no ponto anterior ao monoteísmo patriarcal, buscando religiões nas quais uma Deusa era a imagem divina dominante e compreender, ao longo do percurso histórico, teológico e sociológico, como essa imagem foi se perdendo ao longo dos anos.

Segundo Ruether (1993), a partir de indícios arqueológicos, a imagem humana do divino era feminina. Essa imagem era compreendida como Matriz Primordial, como fonte da vida. Essa compreensão sobrevive na metáfora do divino como Fundamento do Ser, não separando e hierarquizando a matéria do espírito. A partir disso, uma corrente da teologia feminista busca o reavivamento dessa interpretação da Deusa como manifestação alternativa do divino.

Todavia, Ruether (1993) afirma que o resultado dessa corrente é a criação de uma religião que é o reverso da religião patriarcal, permanecendo, assim, nas dualidades *natureza/civilização*, *sexualidade/espiritualidade*, *imanência/transcendência* e *feminilidade/masculinidade*. Essas dualidades são tomadas pela teologia patriarcal como formadoras de sentido no mundo. Com isso, é preciso reverter esse quadro, propondo

³⁸ “Hermenêutica da suspeita” é um processo de interpretação de encontro entre o texto e o leitor. Isso significa que, nesse encontro, o leitor está inserido e familiarizado com outros materiais, experiências, influenciados pela consciência ou subconsciência na construção dos significados. Os problemas começam quando o leitor encontra contradições ou inconsistências no texto. O reconhecimento desse *gap* no texto e na percepção da leitura não é único do feminismo, engloba também filósofos preocupados com os problemas da linguagem. No caso feminista da hermenêutica de suspeita, investiga o processo de construção textual com todos os potenciais libertadores e opressores que o processo implica.

alternativas que não estabelecem mais o conceito de complementaridade dos sexos e sim de equivalência, em que tanto a potência sexual quanto a social estão presentes na Deusa e no Deus.

Essas dualidades citadas acima são reforçadas pelo monoteísmo masculino, em que Deus é modelado conforme a classe dominante patriarcal, composta por homens, que são adotados como “filhos” de Deus. As mulheres são reconhecidas na mesma posição de crianças e escravos, como dependentes e servidoras, e ao estabelecer um relacionamento com Deus o estabelecem da mesma forma como se relacionam com os homens: Deus-homem-mulher, em que as mulheres ligam-se de forma secundária, intermediadas pelo masculino. Isso fica evidente principalmente no Antigo Testamento, em que as referências para mulheres, crianças e servos são feitas de maneira indireta, e no Novo Testamento como princípio cósmico.

Nesse sentido, o esforço pela busca da equivalência de Deus e Deusa numa única realidade físico-espiritual é separado por esse monoteísmo masculino, que “[...] começa a cindir a realidade num dualismo de Espírito (mente, ego) transcendente e de natureza física inferior e dependente” (RUETHER, 1993, p. 51).

É interessante pensar nessa divisão relacionando aos relatos de criação (gênese) que outras teólogas já vinham abordando; o quanto a hierarquia estabelecida por Deus-homem-mulher e essa cisão entre espírito e matéria serviu de fundamento para tornar a mulher não só secundária em relação a Deus, mas também uma identidade negativa perante o divino. O sexo se tornou, assim, um símbolo para o dualismo de transcendência e imanência, espírito e matéria (RUETHER, 1993).

O uso da linguagem religiosa também reflete o lugar de privilégio do homem para se referir ao divino, pois ao utilizar a palavra “Pai”, por exemplo, é entendida no sentido literal de que Deus é masculino e não feminino; representado por homens e não por mulheres. Outro caso também é o uso de “parente” aplicado ao divino, que implica numa espécie de relacionamento de pai/mãe-criança com Deus. A teologia patriarcal, nesse sentido, utiliza essa imagem construída como um meio de perpetuar a dependência e fazer com que a autonomia e a liberdade sejam compreendidas na chave do pecado. Além disso, o modelo parental no divino reforça os papéis estereotipados de masculino e feminino na sociedade, como o modelo familiar baseado nesses pressupostos, tornando-se central para justificar a dominação e subordinação da mulher.

Em suma, o emprego desses dualismos – natureza e transcendência, matéria e espírito, masculino e feminino – é somado ao uso da linguagem religiosa, que permanece na moldura privilegiando os homens, o que é básico para a teologia patriarcal. Assim, a necessidade em rejeitar esse dualismo,

[...] tanto a imagem mãe-matéria-matriz como “imanência estática” e como fundamento ontológico de opressivos sistemas sociais existentes quanto também o conceito do espírito e transcendência como sem raízes, antinaturais, originários de um “outro mundo” além do cosmo, sempre repudiando e fugindo da natureza, do corpo e do mundo sensível. (RUETHER, 1993, p. 64)

A teologia feminista precisa ir além e superar esse vocabulário religioso que considera o homem como universal, é preciso questionar a pressuposição de que o símbolo de mais valor na tradição cristã-católica continue exclusivamente masculino.

Ao longo do texto, foi apresentada uma reflexão acerca das problematizações levantadas a partir da teologia feminista. Procurou-se mostrar como ela contribuiu com o viés religioso nas lutas feministas, apontando a possibilidade de existirem outras interpretações e argumentos dentro do campo da sexualidade, do aborto, dos direitos reprodutivos e das relações homoafetivas. Buscando desmistificar o discurso determinista biológico, da criminalização baseada na ideia de pecado e nas dualidades que constituem a teologia patriarcal. Nesse sentido, pelo fato de a teologia feminista apresentar uma pluralidade, ou melhor, uma gama de possibilidades de posições e interpretações diferentes do catolicismo oficial, ela serve como base intelectual para as Católicas pelo Direito de Decidir. Além disso, exerce uma contribuição para a especificidade do movimento, para o qual um dos pilares é a combinação de religião com feminismo.

1.4 O surgimento das Católicas pelo Direito de Decidir

Como já foi citado, a combinação entre religião e feminismo faz parte da identidade de mulheres que formaram e construíram as Católicas pelo Direito de Decidir. Antes de surgir o movimento de forma institucionalizada, a condição da mulher na vida da Igreja começa a ser modificada no final do século XIX e início do século XX: Manifesto Republicano, Primeira República, desenvolvimento econômico, urbanização, atores como cardeal Sebastião Leme e Dom Helder Câmara contribuíram para a reformulação do modo de atuação da Igreja Católica e, conseqüentemente, dos atores sociais que nela estavam inseridos.

Nessa gama de atores, as mulheres ganhavam um lugar de destaque por ser grande maioria e por participar como núcleo organizado nas Ações Católicas. Com os eventos internacionais nos anos 1970 e 1980, como o Vaticano II, Medellín e Puebla, a Igreja começou a priorizar cada vez mais a organização dos movimentos de leigos, como as CEBs. Diante disso, diversas mulheres, leigas, teólogas e religiosas, que estavam vivenciando o cotidiano nas CEBs em contato com o movimento feminista, iniciaram um processo, de forma não uniforme, de emancipação da mulher tanto no interior da Igreja Católica quanto no mundo público.

Apesar disso, tanto o pontificado de João Paulo II, iniciado em 1978, quanto o de Bento XVI, iniciado em 2005, significaram um momento de retração por parte da Igreja, com discursos mais conservadores. Por exemplo, a reafirmação do papel da mulher dentro da família como local de união e procriação, baseando-se em determinismos biológicos e na estereotipagem do papel feminino. Além disso, construíram discursos de bloqueio a respeito de políticas sexuais e levaram a postura restritiva a novos horizontes.

Nessa esteira, de acordo com Vaggione (2013), enquanto estava crescendo o pluralismo em torno de temas relacionados à sexualidade tanto no interior da Igreja quanto na sociedade, estava aumentando também o endurecimento da postura por parte dos papas sobre o tema. Construiu-se assim, uma máquina de controle moral e político que se tornou um dos maiores entraves e desafios para a adaptação da Igreja Católica às transformações da sociedade. Essa integridade da instituição com relação à disciplina moral acabou por se voltar contra ela mesma, uma vez que, inúmeros casos de denúncias e abusos sexuais apareceram. O papa Bento XVI tentou ocultá-las e, em seguida, associá-las ao homossexualismo.

A ordem moral sustentada pela Igreja finda sendo contraditória, pois não sustenta a prática de seus fiéis e nem dos seus principais líderes, em um mundo onde cada vez mais a pluralidade dos discursos, dos coletivos e organizações sobre o tema vem multiplicando e buscando visibilidade na esfera pública. Nesse sentido, as análises feitas até então por autores como Rosado (2013), Ruiz (2013) e Vaggione (2013) alegam que mesmo o papa Francisco, que iniciou seu pontificado em 2013 dando sinais simbólicos e discursivos de uma Igreja voltada para os pobres e para os sujeitos oprimidos, precisa ainda atravessar a deslegitimidade que a Igreja Católica vem enfrentando nos últimos anos, e repensar a estrutura da disciplina sexual que ela defende. É preciso também, segundo esses autores, não esquecer a atuação política do papa como cardeal Bergoglio. Ele tinha posições conservadoras em relação aos direitos reprodutivos e sexuais, além de um comportamento leniente diante da ditadura argentina. Suas declarações e atuação como cardeal resultaram em declarações contrárias à legalização do aborto e ao casamento de pessoas do mesmo sexo.

Dessa forma, o surgimento das Católicas pelo Direito de Decidir se insere no crescimento do pluralismo em torno dos temas relacionados à moral sexual, aos direitos sexuais reprodutivos, à legalização do aborto e ao lugar secundário que as mulheres ocupam dentro da Igreja. Além disso, também há um incômodo de uma visão de Igreja preocupada com os pobres, mas em nenhum momento estabelece uma interlocução com o pensamento da teologia feminista. Com isso, nas linhas abaixo, segue um breve histórico que culminou no surgimento das Católicas pelo Direito de Decidir.

A criação do Catholics for a Free Choice é um aliado importante para a construção das CDD, pois mesmo que tenha surgido em um período específico, como será abordado adiante, suas ações, segundo Vaggione (2017), transcenderam e serviram de antecedente relevante para a construção do ativismo feminista católico.

Tudo começou com a iniciativa de um grupo norte-americano que, na década de 1970, iniciou um movimento de contestação com o lema “*Catholics for a Free Choice*” (CFFC – Católicas pela livre escolha). Esse movimento buscou sintetizar a luta das mulheres católicas em torno de três direitos básicos: liberdade religiosa, pluralismo e direito a dissentir. Segundo Jurkewicz e Rosado (2002), o grupo foi fundado em 1973, em Nova York, por Frances Kissling e três mulheres católicas, membras da Organização Nacional de Mulheres nos Estados Unidos, e pelas feministas Joan Harriman, Patricia Fogarty McQuillan e Meta Mulcahy. O movimento surgiu em um contexto de disputas no qual a Suprema Corte do Estado de Nova York queria reinstalar leis restritivas ao aborto, que já era legalizado. A participação dos bispos foi essencial para pressionar a Suprema Corte a reavivar o debate para restringir o aborto.

Após esse episódio, o grupo mudou-se, em 1976, para Washington e começou a realizar um trabalho de *lobby* com os legisladores, contribuindo para os grupos pró-escolha (*pro-choice*) e trabalhando a favor de as mulheres terem acesso a métodos contraceptivos e ao aborto até meados de 1979. De acordo com Jurkewicz e Rosado (2002), o movimento, a partir de 1982, dirigiu-se para um novo enfoque: a educação. Nesse período investiu muito em publicações, como durante a campanha presidencial americana, em 1984, na qual a deputada Geraldine Ferraro era a favor do aborto e foi escolhida como vice-presidente de Walter Mondale.

Na época, o cardeal arcebispo John Joseph O’Connor, de Nova York, criticou duramente a escolha de Ferraro. Em contrapartida, a resposta foi a publicação no *The New York Times* de uma declaração intitulada “*A Catholic Statement on Pluralism and Abortion*” (Uma declaração católica sobre o pluralismo e o aborto, em português) assinada por mais de 97 católicos, incluindo freiras, teólogos, sacerdotes e leigos. A partir dessa publicação, “dá início a uma controvérsia que possibilita a difusão das ideias de CFFC em nível mais amplo” (JURKEWICZ; ROSADO, 2002, p. 53). A missão³⁹ das católicas pró-escolha é moldar e avançar a ética sexual e reprodutiva baseada na justiça, refletir um compromisso com o bem-estar e o respeito às mulheres, além de afirmar a capacidade de mulheres e homens fazerem decisões morais sobre suas vidas.

³⁹ Ler mais em: <http://www.catholicsforchoice.org/wp-content/uploads/2016/10/2015-CFC-Brochure-Reprint.pdf>. Acesso em: 27 jul. 2017.

A partir de 1985, a CFFC tem uma maior incidência internacional, divulgando suas propostas inclusive para a América Latina. No ano de 1987, é criada, inspirado nas ações e na missa da CFFC, a organização *Católicas por el Derecho de Decidir* (Católicas pelo Direito de Decidir). Segundo Jurkewicz e Rosado (2002, p. 53),

Inicialmente trata-se de um grupo de mulheres católicas vinculadas ao trabalho de saúde, com a intenção de contribuir na reflexão e construção de uma ética da sexualidade e da procriação, baseada na justiça, comprometendo-se com a busca de dignidade e melhor qualidade de vida para as mulheres.

De acordo com Vaggione (2017), uma série de fatores corroboraram para a emergência da CDD na América Latina. O primeiro deles é a globalização dos movimentos sociais, tanto dos movimentos feministas quanto dos movimentos pró-diversidade sexual, que já integravam redes internacionais e regionais com ações e estratégias compartilhadas em diversos cenários; um segundo ponto foi a consolidação dos regimes democráticos nos países latino-americanos, possibilitando a articulação de grupos organizados na sociedade civil com demandas em políticas públicas e legislativas; o terceiro ponto é o forte antagonismo existente dentro da própria Igreja Católica, principalmente sobre a moral sexual, a exclusão de mulheres dos espaços de poder e decisão e da redogmatização da hierarquia, repercutindo no encontro de vozes que foram silenciadas ou não encontravam canais internos para se manifestar. Por último, as biografias pessoais de mulheres que visaram, na criação da CDD, a uma promessa de mudança nos valores culturais e a cultura legal a favor da autonomia das mulheres. Sobre isso, afirma Vaggione (2017, p. 90):

Um dos objetivos principais de Católicas pelo Direito de Decidir é resgatar a mensagem de libertação que as principais religiões contêm, apesar da forte influência das interpretações patriarcais. Para isso devem desconstruir os argumentos patriarcais, reinscrevendo o discurso religioso em uma perspectiva de gênero. Não sem tensões, essas mulheres geraram um espaço para a articulação de identidades feministas e religiosas que oferece um posicionamento político para confrontar as hierarquias religiosas e os setores políticos (bem como suas diversas alianças) na sustentação do patriarcado.

A reflexão e a ação da CDD são caracterizadas pelas demandas feministas através da identidade católica e baseada na teologia feminista, que busca para as mulheres a possibilidade de autonomia e sua constituição como um sujeito portador de direitos. Por meio da educação e do diálogo, o movimento empenha-se em incorporar esses valores na cultura patriarcal da sociedade ocidental. Busca romper com os valores católicos sexistas do lugar de subordinação e de estereotipagem das mulheres, ora como mães, virgens ou Evas que fizeram e/ou fazem parte do constructo social do continente latino-americano.

A partir dos anos 1970 e mais para os anos 1980, com o avanço do movimento feminista, o contato com a CEBs e com o surgimento da produção da teologia feminista, as mulheres sentem cada vez mais necessidade de reivindicar um lugar de participação em igualdade com os homens, como no sacerdócio feminino e nos espaços de decisão dentro da Igreja. Em um primeiro momento, a crítica estabelecida por parte das CDD se dá de forma interna, ou seja, no interior do catolicismo tanto institucional quanto nas suas práticas. Um segundo momento é relacionado com a constituição de uma cultura de direitos que, junto com as demandas dos movimentos feministas, adentram o debate público.

Com a multiplicação dos discursos na agenda pública, a sexualidade passa a ser encarada e vista de forma positiva, sem abandonar a experiência religiosa e buscando demandas materiais e de políticas públicas para atender às mulheres. Seguindo a mesma linha, Vaggione (2017) afirma que a CDD pertence a duas comunidades: de um lado, rediscutindo o significado de ser católica(s), ou seja, recorrendo às releituras das tradições e buscando enfatizar o lado igualitário e de justiça social, ao reiterar que o patriarcado e a heteronormatividade não refletem na religião, mas sim são construções históricas; a segunda comunidade refere-se ao pertencimento aos movimentos feministas na luta por legitimar os direitos sexuais e reprodutivos na sociedade e na agenda pública governamental.

A CDD atua hoje na América Latina em doze países: Argentina, Bolívia, Brasil, Colômbia, Chile, El Salvador, México, Nicarágua, Paraguai, Peru, Equador e Uruguai. Cada grupo, em cada país, tem autonomia, funciona de forma independente, mas encontram-se sob a coordenação da Rede Latino-americana. Essa autonomia é importante, pois organiza diferentes formas de divulgação e de conscientização do pensamento da CDD segundo a sua realidade. Nos países como Brasil, México, Bolívia e Argentina, a CDD se organiza no formato de Organização Não Governamental (ONG), permitindo uma melhor consolidação do trabalho, segundo Jurkewicz e Rosado (2002). Esse tipo de organização exige uma maior articulação nos diferentes espaços da sociedade, com diferentes atores sociais, apresentando-se publicamente quando se refere a assuntos como sexualidade, direitos reprodutivos e questões religiosas. Além disso, procuram também monitorar e acompanhar as pautas sobre políticas públicas destinadas às mulheres. Em outros países onde o movimento não é de um grau tão elevado de institucionalização, não significa que suas ações tenham menor importância, já que a contribuição das mulheres se dá por outras vias, como reuniões, panfletagens, entre outros.

A Rede Latino-americana das Católicas pelo Direito de Decidir organizou-se no ano de 1996, a partir de um encontro na cidade de Caxambu, em Minas Gerais. Essa rede foi criada com o objetivo de responder às questões que afetavam o continente latino-americano como um

todo, como o impacto das políticas neoliberais causando o aumento da desigualdade e níveis de subsistência precários de milhares de pessoas, principalmente mulheres, que são mais oprimidas. Buscam também a justiça social e a mudança nos padrões culturais, tanto no interior da Igreja quanto na sociedade em geral, pois a presença da hierarquia católica ainda se faz presente em diversas práticas e na cultura institucional e na sociedade ocidental, o que dificulta, muitas vezes, a proposta de livre escolha e autonomia das mulheres.

Foi a partir desse encontro, no qual estiveram presentes representantes de oito países – Argentina, Bolívia, Brasil, Colômbia, Chile, México, Peru e Uruguai –, foi formulada uma Carta de Princípios, na qual a CDD se define como um movimento de pessoas católicas, comprometidas com a busca de justiça social e integridade humana, em prol de mudanças nos padrões culturais da sociedade. Além disso, a Carta também explicita as propostas de ações no âmbito de políticas públicas, promovendo o direito das mulheres, especialmente no que se refere à sexualidade e à reprodução humana.

No Brasil, Católicas pelo Direito de Decidir (CDD) é uma ONG fundada no Dia Internacional da Mulher, no ano de 1993. A organização no Brasil, de acordo com Jurkewicz e Rosado (2002), surgiu em um contexto que buscava sistematizar o discurso alternativo existente, propondo uma ação dirigida ao empoderamento das mulheres. Nos dois primeiros anos de existência, a CDD limitou-se a divulgar publicações e comparecer a eventos ao quais eram convocadas em universidades, sindicatos, igrejas, partidos políticos e movimento feministas. Somente a partir de 1995 constituiu-se como ONG e iniciou uma ação mais propositiva (Jurkewicz e Rosado, 2002).

No dia 28 de novembro de 2017, fiz uma entrevista com uma das coordenadoras⁴⁰ da CDD⁴¹, Regina Soares Jurkewicz. Ela afirma que, já naquela época, outros grupos emergiam em países como México e Uruguai. Antes de existir a Rede Latino-americana, havia uma coordenação regional que ficava encarregada de fazer viagens pela América Latina propondo a criação das Católicas. O início da criação da CDD no Brasil foi marcada pela visita da autora Rosemary Ruether, membra do *Catholics for Choice* desde 1985. A coordenadora também afirma que a recepção pela criação do movimento tanto por parte da Igreja Católica quanto da sociedade não foi a mesma. Alguns setores reagiram se distanciando e outros setores

⁴⁰ A entrevista completa encontra-se no Anexo 1 deste trabalho.

⁴¹ A entrevista foi realizada no dia 28 de novembro de 2017, às 15 horas, por telefone. A entrevistada autorizou a utilização da entrevista como material desta pesquisa. A coordenadora das Católicas pediu para enviar o material para deixar arquivado e disponível para o acesso no *site* do movimento.

recriminaram. Estes últimos eram principalmente aqueles ligados à hierarquia da Igreja, como Opus Dei e pró-vida.

Por outro lado, alguns setores da hierarquia tiveram uma afinidade com o pensamento e reflexão proposto pelo movimento. A sociedade, apesar de não apresentar uma reação uniforme, passou a tomar as Católicas como uma referência de pensamento teológico alternativo. Observei isso durante a entrevista com Regina Soares Jurkewicz, que afirmou: “E até é possível ser feminista e ao mesmo tempo ser católica”.

No entanto, ela ressaltou que, para algumas pessoas que são “organicamente ligadas ao quadro religioso”, assumir determinadas posições publicamente é mais complicado:

Para as pessoas que são do quadro religioso, que estão organicamente vinculadas, fica mais difícil assumir publicamente, porque é, tem alguns pontos que a gente trabalha que acabam sendo contrários não a dogmas da Igreja, mas a questões disciplinares da Igreja. (JURKEWICZ, 2017)

De acordo Gómes e Orozco (2014), o crescimento da organização foi uma resposta ao apelo de várias mulheres que se percebiam sofrendo, em seus corpos e suas vidas, as consequências das posições conservadoras da Igreja Católica com relação à sexualidade e aos direitos reprodutivos. Além disso, muitas feministas católicas frisavam a necessidade de trazer essas reflexões baseadas nas experiências humanas das mulheres em todas as suas dimensões a público. Dessa forma, um papel essencial da CDD foi articular o pensamento católico com o feminismo, procurando:

[...] desconstruir e construir, a partir das experiências das mulheres, novas reflexões, novos argumentos que as fortalecem e as recolocam no lugar do mundo de onde as tradições clericais tiraram-nas, para que desfrutem, em igualdade de condições, as realidades que este mundo oferece. (GÓMES; OROZCO, 2014, p. 109)

Nesse papel de articulação, de aproximação do feminismo com a teologia, uma figura importante se destaca: Ivone Gebara. De acordo com a entrevista concedida por Regina S. Jurkewicz, Gebara é a principal referência para as Católicas como segmento da teologia feminista. Gebara é uma freira católica da Congregação das Irmãs de Nossa Senhora – Cônegas de Santo Agostinho, feminista, doutora em Filosofia pela Universidade Católica de São Paulo e em Ciências Religiosas pela Universidade Católica de Lovaina (Bélgica). Durante 17 anos, lecionou no Instituto de Teologia de Recife, até a sua dissolução ordenada pelo Vaticano, em 1999, como uma forma de silenciá-la.

Atualmente, Ivone faz parte da equipe da CDD na diretoria ampliada.⁴² Ela é de Recife e participou de forma intensa ao lado de Dom Hélder Câmara na organização das CEBs e na elaboração da teologia da libertação. Com isso, junto às mulheres de Camaragibe, entrou em contato com o movimento feminista e incorporou o olhar da questão de gênero. Esse olhar “[...] produz uma ruptura que a afasta do pensamento institucional católico e da Teologia da Libertação, que ainda é patriarcal e repleta de imagens masculinas de Deus” (ROSADO, 2006, p. 295).

O trabalho realizado pela CDD busca, assim, fortalecer o direito das mulheres baseado na teologia feminista. Pontos como a hierarquia eclesial, o sacerdócio feminino e a mulher como um sujeito autônomo fazem parte do trabalho do grupo. Ainda existe a visão negativa da corporeidade e da sexualidade, construções profundas que, historicamente, oprimem o corpo da mulher e constituem as questões norteadoras principais do trabalho da CDD. Elas são baseadas na compreensão dualista tradicional que eleva e prioriza o “espírito” em detrimento da mulher, destinada à reprodução da espécie (maternidade) e reduzida ao entendimento da condição biológica.

A TF{teoria feminista} que emerge da fala de Ivone Gebara é radical e crítica. A perspectiva analítica que toma as relações de gênero como vetor da análise permite compreender como essas relações cortam transversalmente todas as classes e questões sociais. Permite perceber que igualdade entre mulheres e homens está longe de ser uma realidade tanto na sociedade como na Igreja Católica. Mas permite também propor o estabelecimento de novas formas dessas relações, como condição imprescindível para que a justiça se realize. (ROSADO, 2006, p. 297).

No texto, Ivone Gebara (2010) propõe uma reflexão sobre o direito a decidir, problematizando que a expressão implicava a existência de uma força externa e superior que impediria o ser humano de exercer algo que é próprio dele. Como exemplo, a autora cita que a Igreja Católica Romana utiliza o termo vida para nomear o feto. Logo, a expressão direito à vida é reduzida à proibição de interromper uma gravidez, pois o feto já é considerado ser humano; mesmo sem ter nascido, sua natureza humana é reconhecida desde a concepção. Ao empregar o termo dessa forma, Gebara afirma, que o ser humano perde a vivência e a experiência do corpo.

Decidir sobre o corpo implica também um conflito de interesses e de poderes, pois, para alguns segmentos dentro da Igreja, a origem da vida está no útero da mulher e abortar significa matar essa vida. Com isso, a religião tira o poder de decisão das mulheres sobre seu próprio corpo, por ser uma fonte de autoridade masculina e de pressão social. Em contrapartida, Ivone Gebara reforça que a decisão sobre o corpo é um direito, uma vez que as mulheres têm

⁴² Ver mais em: <http://catolicas.org.br/institucional-2/equipe/>. Acesso em: 25 abr. 2017.

capacidade ética e moral para tomar decisões relacionadas à sua sexualidade e reprodução (GÓMES; OROZCO, 2014).

A discussão relacionada ao aborto é um dos principais pontos das Católicas pelo Direito de Decidir. Autoras como Rosado (1997), Machado (2012), Gebara (2010) e Aldana (2008) apontam para a existência de uma aparente homogeneidade na instituição católica com relação à condenação do aborto. Existe, entretanto, no interior do pensamento católico, um contradiscurso a favor da legalização do aborto em nome da segurança e da saúde da mulher. Na arena política, Rosado (1997) e Machado (2012) discordam com relação ao impacto do discurso, que dialoga com os direitos humanos na área da política das relações de gênero e na regulação jurídica.

Finalmente, o terceiro fato é apontado por Baltar da Rocha. "Um dos fatos recentes que mais chamaram a atenção, quanto a participação da Igreja Católica neste debate, é a entrada na cena política do Congresso Nacional do grupo denominado Católicas pelo Direito de Decidir. Feministas cristãs, identificadas com as ideias do movimento de mulheres em relação aos direitos reprodutivos, este grupo vem participando de debates na Câmara e no Senado, ao lado de membros da hierarquia da Igreja. Discordando da posição oficial desta instituição, mas se definindo como seus membros, constitui-se em novo interlocutor do Parlamento, nesta matéria. (ROSADO, 1997, p. 5).

Enquanto para Machado:

Há décadas as feministas denunciam o papel das instituições religiosas na perpetuação das normas, estereótipos e das atitudes sociais que legitimam a desigualdade de gênero. E mesmo que se reconheça o esforço de alguns segmentos no desenvolvimento de discursos religiosos contra hegemônicos que dialoguem com a perspectiva dos direitos humanos, como o do grupo denominado Católicas pelo Direito de Decidir, o impacto desses discursos na regulação jurídica e política das relações de gênero parece bastante reduzido diante do ativismo religioso dos movimentos confessionais tradicionalistas. (MACHADO, 2012, p. 29).

Importante enfatizar que, além de Gebara, a equipe do CDD é composta por pessoas de diferentes áreas, como enfermeiros, sociólogos, advogados, professores universitários, psicólogas, líderes de movimentos sociais e gestores públicos, resultando na diversidade da produção acadêmica e de documentos por parte da organização. Nessa mesma linha, na entrevista concedida no dia 28 de novembro pela coordenadora, a entrevistada afirmar que as Católicas são um grupo de trabalho amplo e podem ser encontradas em um total de quinze ou dezesseis estados diferentes.

A dinâmica de funcionamento do movimento é pautada por reuniões mensais ou quinzenais e por comunicação diária em um grupo de WhatsApp, que acabam por determinar a agenda do grupo e atendem demandas como entrevistas, participação pública em manifestações, algumas análises de conjuntura e participação no que ocorre no movimento feminista. A coordenadora também afirmou que o processo de decisão é do coletivo, composto pelas quatro

coordenadoras e uma equipe de comunicação. Ela explica que, mesmo com a coordenação, existem pelo Brasil as chamadas **multiplicadoras**, pessoas que representam as Católicas, mas não de forma institucional, e sim vinculadas ao ideário do movimento. Essas multiplicadoras recebem um processo de formação contínuo, participando tanto de seminários regionais quanto nacionais, bem como de campanhas, e servem também como rede de apoio para troca de informações e para a realização de eventos.

Outro ponto destacado ao longo da entrevista é a forte relação que as Católicas ainda mantêm com a Rede Latino-americana, de cuja coordenação já fizeram parte e da qual, atualmente, a Argentina e a Colômbia também participam. Além disso, a coordenadora aponta que o movimento trabalha com uma perspectiva ecumênica, estabelecendo diálogos com mães de santo, com as Evangélicas pela Igualdade de Gênero, com os anglicanos e com outros grupos religiosos que compartilham um discurso religioso na mesma linha.

Como já foi citado, a agenda do movimento é construída de forma coletiva, assim como seus processos decisórios. Nesse sentido, Regina S. Jurkewicz relatou que um dos principais temas e focos do grupo é a questão da moral sexual (direitos reprodutivos e sexuais, aborto, estupro, violência contra as mulheres), buscando acompanhar os debates que se referem à defesa da justiça social, dando respaldo para o pensamento da teologia da libertação. Ainda são discutidas também pautas relacionadas ao meio ambiente e a problemas relacionados à laicidade do estado. De acordo com o *site* da ONG, ela tem como objetivos:

Quadro 1 - Objetivos das Católicas pelo Direito de Decidir

1) Contribuir para a construção do discurso ético-teológico feminista pelo direito de decidir e que defenda a autonomia das mulheres, a diversidade sexual, a justiça social e o direito a uma vida sem violência;
2) Conscientizar a sociedade de que a experiência humana da sexualidade e da reprodução de todos e todas deve ser reconhecida, respeitada e vivida de forma autônoma e livre;
3) Promover o diálogo inter-religioso e uma cultura de respeito à livre expressão religiosa;
4) Defender os princípios democráticos de laicidade do Estado, particularmente a sua autonomia frente a grupos religiosos;
5) Trabalhar pela aprovação e efetiva implementação de leis, políticas públicas e serviços necessários à plena cidadania das mulheres, jovens, LGBTs, negras e negros.

Fonte: *Site* das Católicas pelo Direito de Decidir⁴³

⁴³ Ver mais em: <http://catolicas.org.br/institucional-2/nosso-trabalho/>. Acesso em: 25 abr. 2017.

Estabelecidos os objetivos de trabalho da CDD, a organização se reconhece no papel de *advocacy*⁴⁴, estando presente no Congresso Nacional, em interlocução com representantes dos setores Executivo e Judiciário, bem como de organismos internacionais (ONU e OEA), visando à implementação de políticas públicas que sejam pautadas pela garantia dos direitos humanos. Além do diálogo com movimento sociais, sindicatos e redes nacionais e internacionais.⁴⁵

Portanto, a construção de seminários, a divulgação de publicações e o diálogo constante com grupos que partilham a mesma linha das Católicas se torna essencial para a contribuição na disputa pública. Como enfatiza a coordenadora na entrevista, a contribuição importante do movimento é partir de uma perspectiva religiosa de “bater de frente” com os religiosos que vêm atuando, por exemplo, no Congresso Nacional no campo dos direitos sexuais e reprodutivos, tentando retirar ou restringir os direitos já conquistados ou que venham a conquistar as mulheres e pessoas LGBTs.

Ao longo deste capítulo, apresentou-se como a porosidade do discurso católico possibilitou e contribuiu para a formação da identidade do grupo Católicas pelo Direito de Decidir. Além disso, identificaram-se três principais aspectos que sustentam a organização. O primeiro deles é a relação dupla estabelecida com a religião católica, na qual se reconhece e se rejeita seu lado opressor, como legitimador do patriarcado, de hierarquias entre os sexos e de doutrinas e dogmas considerados sagrados e absolutos que excluíram as mulheres. Por outro lado, diversos autores ao longo do texto, como Gebara, Aquino, Blodgett e Vaggione argumentam que a religião contém um caráter libertador, favorecendo lutas por justiça e dignidade. Esse caráter é descoberto seja por meio da experiência das mulheres, seja pela releitura e interpretação de uma perspectiva feminista dos documentos sagrados.

Um segundo aspecto identificado é a experiência vivida pelas diversas mulheres. As experiências de opressão e libertação tornam-se linhas centrais de argumentação da teologia feminista (o terceiro elemento da identidade do movimento). Além disso, a experiência foi incorporada como método do fazer teológico das mulheres, auxiliando na construção de um novo saber para recuperar o papel das mulheres. Nesse sentido, a valorização de suas experiências no cotidiano, como nas CEBs, foi essencial para desmascarar as relações assimétricas entre os sexos, principalmente na esfera privada.

Por último, a própria teologia feminista compõe o pano de fundo intelectual do movimento. Esta vai além da concepção acadêmica, pois lida com o universo simbólico, com as liturgias e mitos que compõem a religião, e também constroem as subjetividades das

⁴⁴ Ler mais em: AVRITZER, 2007, p. 443-464.

⁴⁵ Ver mais em: <http://catolicas.org.br/institucional-2/nosso-trabalho/>. Acesso em: 25 abr. 2017.

mulheres. Em vista disso, as mulheres querem ser reconhecidas como sujeitos políticos e produtores de conhecimento. Para isso ocorrer, a prática da teologia feminista é revisitar e perguntar à Escritura, ao contexto histórico e aos ensinamentos da doutrina católica sobre o lugar da mulher como sujeito autônomo, político e produtor de conhecimento.

Assim, o objetivo do capítulo foi compreender como as Católicas se constituíram historicamente como organização. Para isso, a identificação dos três elementos citados é essencial, pois são as bases da identidade do movimento. O surgimento das Católicas pelo Direito de Decidir insere-se, portanto, no contexto do pluralismo religioso, construindo contradiscursos para antagonizar com a oficialidade Católica, principalmente sobre temas relacionados à sexualidade, aos direitos reprodutivos, à legalização do aborto e à posição secundária que as mulheres ocupam dentro da Igreja. A partir disso, nas próximas páginas, será abordada a atuação da organização no espaço público, pensada sob o conceito de dissidente, e como é feito esse antagonismo com a Igreja, atuando como uma máquina político-religiosa.

2 CATÓLICAS PELO DIREITO DE DECIDIR

O primeiro capítulo teve por objetivo explicitar, compreender e analisar o processo de formação da identidade das Católicas pelo Direito de Decidir, levando em conta a relação entre feminismo e religião. Para isso, tentou-se encontrar, ao longo de processos históricos, os conflitos e as tensões que emergiram e impulsionaram a construção do movimento. Com base nas leituras da vasta bibliografia acerca do tema, estruturei três elementos que constroem a identidade da organização: a relação com a religião; a experiência das mulheres; e a teologia da libertação e a teologia feminista.

A ideia expressa no primeiro capítulo, além de construir a identidade da CDD, busca argumentar que a existência da organização só é possível porque é uma manifestação da pluralidade do fenômeno religioso dentro do catolicismo. Nesse sentido, grupos como a CDD reivindicam determinadas narrativas e interpretações diferenciadas da dominante. Na América Latina, por exemplo, a organização iniciou um antagonismo com a Igreja Católica, buscando trazer pontos dissonantes da hierarquia da instituição, cada vez mais focada no controle da moral e da sexualidade (VAGGIONE, 2017). Esses pontos acabam se tornando politicamente relevantes para refletir sobre o aprofundamento dos direitos das mulheres e da diversidade sexual, pois permitem analisar a multiplicidade de discursos que se opõem à heteronormatividade, ao modelo único familiar e ao patriarcado, dados como universais e dogmáticos pela Igreja.

No capítulo que se segue, caberá analisar o movimento Católicas pelo Direito de Decidir e sua atuação no espaço público utilizando o conceito de dissidência proposto por Vaggione (2017) e aprofundá-lo. Também será abordada a relação entre o papel da CDD e o da Igreja, uma vez que esta é analisada por Vaggione (2009) como uma “máquina político-religiosa”, que sempre pretendeu influenciar de forma ativa temáticas como o controle moral e sexual. Com isso, por meio da dualidade entre ator político e religioso, a Igreja ultrapassa as esferas dicotômicas secular/religiosa, pública/privada. Nessa perspectiva, a hipótese construída foi a de um duplo movimento em que a CDD se inscreve. Em um primeiro momento, surgindo como crítica interna à Igreja Católica e a suas práticas; em um segundo momento, enfrentando-a na sua atuação no espaço público em um contexto democrático.

2.1 Igreja Católica: instituição religiosa e ator político

João Paulo II e Bento XVI, como já citado, enfatizaram um discurso mais conservador na Igreja Católica, ou seja, priorizaram a defesa de uma moral sexual voltada para a reprodução e a reafirmação do papel da mulher no matrimônio. Os dois pontífices lançaram documentos endossando esse ativismo conservador (VAGGIONE, 2017). Um exemplo é o documento intitulado *Mulieris Dignitatem*, lançado em 1988 pelo papa João Paulo II, que, segundo Luna (2002), enfatiza a vocação dupla da mulher para a maternidade e a virgindade consagrada. Outro documento em que a Igreja reforça seu papel de guardião da moral e da sexualidade sobre seus fiéis e cidadãos é a Encíclica *Evangelium Vitae*, de 1995, promulgada por João Paulo II. Esta é contra uma mentalidade contraceptiva e valoriza a cultura da vida. Esses documentos, de acordo com Vaggione (2012), marcam um ativismo católico conservador, reafirmando a postura sobre a moral sexual, e também articulam a forma de a Igreja pensar sobre política sexual com estratégias para influenciar os debates acerca de políticas públicas e legislação.

Biroli (2018) afirma que esse período, inaugurado por João Paulo II em 1978 e que terminaria em 2005 com a sua morte, intensificou e corroborou para o desmantelamento dos movimentos progressistas nas CEBs e na diminuição da influência da teologia da libertação. Dessa forma, intensificaram-se movimentos mais conservadores, como os católicos carismáticos. A Igreja passava a atuar politicamente para reprimir e frear as mudanças nos arranjos familiares, na criminalização do aborto e na legislação relacionadas aos direitos sexuais e reprodutivos (BIROLI, 2018). Esse momento de intensificação do conservadorismo católico e também de outras religiões, como os neopentecostais, corresponde à ampliação e à maior visibilidade que movimentos e organizações feministas e, mais tarde, de diversidade sexual vêm ganhando.

Foi justamente a partir dos anos de 1970, como já mencionado, período da virada conservadora na Igreja católica e de avanço do neopentecostalismo na América Latina, que movimentos e organizações feministas passaram a constituir uma ampla rede, com ramificações internacionais e locais, em defesa de diversas mulheres a controlar sua capacidade reprodutiva e sua sexualidade. (BIROLI, 2018, p. 152)

O movimento de intensificação de um ativismo religioso conservador é denominado por Vaggione (2009) de politização reativa. O autor confirma o argumento de Biroli (2018) de que esta é uma resposta dada ao avanço dos movimentos feministas e dos movimentos pela diversidade sexual, que disputam, além da sexualidade e da moralidade, o eixo central de poder das religiões. Isso significa que a sexualidade tornou-se uma forma de controle social crucial nas arenas democráticas, suscitando, inclusive por parte da instituição religiosa, estratégias

diferentes para resistir aos direitos sexuais e reprodutivos. Portanto, a sexualidade, de acordo o autor, transformou-se em uma dimensão em que tanto políticas nacionais quanto políticas internacionais atravessam a dicotomia público/privado e se inscrevem nas novas formas de compreender a democracia e a justiça.

Vaggione (2009) elenca uma série de estudos nos quais afirma que a religião católica, em seu discurso doutrinário estabelece uma hierarquia de valores sexuais. Isso pode ser mais bem explicado pensando como o religioso estrutura culturalmente e moralmente as sociedades, os indivíduos e as discussões legais acerca da implementação de políticas públicas. Esses estudos indicam que a Igreja Católica criou um duplo discurso: um em nível público, legitimando uma postura crítica à diversidade sexual e reafirmando, assim, a doutrina católica; outro em nível privado, que tolera determinadas atitudes de seus fiéis com relação a medidas contraceptivas. Outros estudos apontam para a construção de uma subjetividade moral e para a influência nas arenas legislativa e de políticas públicas.

Por outro lado, é válido lembrar que, por mais que as religiões ocidentais tenham essa dimensão de principal obstáculo para as definições plurais e da diversidade sexual, ou seja, como algo repressivo, elas também conseguem combinar em um projeto de forma integrada e emancipatória a relação entre religião e sexualidade. É possível que o religioso coexista com uma concepção ampla e plural de sexualidade. A construção do religioso de forma heterogênea permite que exista uma diversidade sobre a sexualidade. Nesse sentido, afirma Vaggione (2009, p. 287): “[...] la religión, em su complejidad, heterogeidad y dinamismo, puede ser una influencia para el cambio social y legal sobre la sexualidad”.⁴⁶

É exatamente em torno dessa contenda pelos significados que tanto as Católicas pelo Direito de Decidir quanto a Igreja Católica disputam, no espaço público, os argumentos e discursos sobre a política de sexualidade. A própria chegada do papa Francisco com seus discursos menos conservadores e com uma política de maior abertura gerou uma impressão de modernização no discurso católico. No entanto, os termos “ideologia de gênero” e “cultura de morte”, como já citados, ainda são temas constantes na postura católica, perpetuando a doutrina oficial da Igreja. Com isso, demonstra-se a capacidade de adaptação da Igreja aos sistemas democráticos, ou seja, movendo-se como um ator político, ora como parte da sociedade civil, ora como instituição religiosa.

Em 2017, quando Judith Butler veio ao Brasil ministrar uma palestra chamada “The Ends of Democracy” (“Os fins da democracia”, em português), foi agredida no aeroporto e teve

⁴⁶ Tradução nossa: “a religião, em sua complexidade, heterogeneidade e dinamismo, pode ser uma influência para a mudança social e legal sobre a sexualidade”.

uma imagem sua queimada por grupos conservadores em nome da “ideologia de gênero”. Este termo foi trazido por Ratzinger, antes de ser papa, em 1997, e endossado por diversos documentos produzidos pela Igreja Católica. Em 2010, foi feita a tradução para o português do livro *La ideologia de Género*, do autor argentino Jorge Scala, e a filósofa o considerou como o “ponto de virada para as recepções de ‘gênero’ no Brasil” (BUTLER, 2017). A autora argumenta que, para Scala, a questão da teoria de gênero está relacionada com a maneira como os estudiosos do tema o tratam, isto é, quem pesquisa gênero nega a diferença natural entre os sexos e a sexualidade deve ser livre de qualquer controle (BUTLER, 2017). Ainda conforme o autor do livro *La ideologia de Género*, qualquer um que saia do modelo de casamento heterossexual é considerado um indivíduo desviante das normas. Portanto, os pesquisadores, além de refutarem as diferenças biológicas, ainda criariam pânico moral.

Butler (2017) também reflete que a posição tão radical da Igreja Católica com relação a gênero pode ser explicada como forma de desviar as atenções dos escândalos de pedofilia, abuso e assédio sexual. Estes vêm sendo descobertos ao longo dos anos e continuam abalando profundamente a autoridade moral da Igreja.

Rogério Diniz Junqueira, pesquisador do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep), analisa como ao longo dos anos certo ativismo reacionário religioso encontra no gênero sua principal motivação. Usando nomes como “ideologia de gênero” ou “teoria de gênero”, esses movimentos vêm crescendo e realizando ações em nome de valores morais contra um inimigo em comum. Corroborando com Butler (2017), o autor Junqueira deu uma entrevista para Lowenkron e Mora (2017) assegura que o termo “ideologia de gênero” foi criado pela Igreja Católica nos desígnios do Conselho Pontifício para a Família, da Congregação para a Doutrina de Fé, nos anos 1990 e início dos anos 2000. Seu uso foi radicalizado no período de João Paulo II com o auxílio de Ratzinger.

Lowenkron e Mora (2017) na entrevista com Junqueira, assim como outros autores já citados ao longo do trabalho, estão em sintonia quanto ao fato de o período de João Paulo II ser marcado por sua doutrina baseada na reafirmação da heterossexualidade e da família heterossexual, endossando a mulher na posição complementar para realizar a harmonia do matrimônio. Com isso, a Igreja Católica estava pronta para rebater todas as propostas que viriam a seguir, principalmente nas Conferências de Cairo, em 1994, e Pequim, em 1995. Dando sequência, o autor entrevistado argumenta que o pontificado de Ratzinger (Bento XVI) foi o mais expressivo da Igreja, principalmente a partir de 2008, na realização de discursos sobre gênero, colocando “a reflexão sobre como a identidade sexual e as construções sociais relativas a gênero poderiam desintegrar o ser humano”. (LOWENKRON; MORA, 2017).

Retomando o argumento de Biroli (2018) e Vaggione (2009), Lowenkron e Mora (2017) aponta que a reação conservadora pretende recuperar o espaço da Igreja e conter os avanços dos direitos reprodutivos e sexuais, a ampliação dos direitos humanos e das mulheres, além de ser uma resposta às discussões e aos documentos aprovados nas conferências já citadas. A defesa da família tomada como uma defesa de todo o interesse da humanidade e universalizante são características muito fortes nesses discursos. Para atingir tais estratégias, esse discurso é desconfessionalizado, ou seja, utilizado por meio estratégico para não parecer dotado de dogmas e doutrinas religiosas. Ele também recebe uma carga de cientificidade, o que significa que também se tem buscado pesquisas científicas para embasar tais discursos. Todas essas novas formas narrativas serão exploradas mais adiante. Cabe citar que o discurso antigênero não é exclusivamente católico, outras denominações religiosas também o utilizam.

A postura conservadora tanto por parte da hierarquia católica quanto pelos leigos pode ser vista em alguns setores como Opus Dei⁴⁷, Sodalitium Christianae Vitae⁴⁸, os Legionários de Cristo.⁴⁹ Eles representam uma face do pluralismo da hierarquia católica com maior protagonismo político de acordo com Vaggione (2009). Estes lutam contra os direitos reprodutivos e sexuais. Além deles, a inserção da Igreja como ator político vem surtindo efeito em um novo tipo de ativismo religioso no formato de ONGs. Alguns deles são pró-família ou pró-vida, formados por grupos de leigos, líderes religiosos e têm como principal função influenciar os diferentes poderes do estado a respeito da sexualidade e da reprodução (VAGGIONE, 2009).

Nesse sentido, as estratégias dos movimentos feministas, dos movimentos pela diversidade sexual e das Católicas pelo Direito de Decidir para resistir às investidas religiosas contra os direitos sexuais e reprodutivos são resistir ao “fundamentalismo”⁵⁰, levar para a agenda pública a ideia de pluralidade religiosa e aprofundar a laicidade do estado (VAGGIONE, 2009). Além disso, esses movimentos defendem uma postura na qual a sexualidade é legitimada

⁴⁷ A Opus Dei foi fundada na Espanha em 1928. Segundo Vaggione (2009), obteve um status formal e privilegiado durante o mandato de João Paulo II, tornando-se uma organização de caráter global. Ao longo dos anos, a Opus Dei lograva um lugar de maior privilégio no interior da Igreja Católica graças ao crescente poder econômico e político.

⁴⁸ A Sodalitium Christianae Vitae foi fundada no final dos anos 1960 no Peru, no dia em que a Igreja Católica celebra o Dia da Virgem Maria Imaculada. A organização adquiriu sua forma canônica e formal durante o mandato de João Paulo II.

⁴⁹ A Congregação dos Legionários de Cristo foi fundada no México em 1941. Essa organização tem como foco a educação e formação dos líderes católicos, incluindo leigos. Foi o papa Paulo VI que estabeleceu e formalizou através do *Decretum Laudis* as principais tarefas da organização.

⁵⁰ O termo “fundamentalismo” é um termo politicamente muito delicado na sua utilização. Segundo Peter Berger (2000), é um adjetivo atribuído de forma pejorativa a determinados movimentos religiosos, principalmente de origem islâmica. O termo indica uma combinação de forte paixão religiosa e retorno à fonte tradicional de autoridade religiosa.

em outras dimensões como o prazer, autonomia, diversidade e liberdade. Essas outras esferas da sexualidade serão abordadas mais adiante com mais profundidade, pensando na atuação das Católicas no mundo público.

Diante desse cenário, é importante destacar que o termo fundamentalismo, segundo o autor, refere-se à maneira como esses movimentos de resistência tratam, muitas vezes, o dogmatismo da Igreja Católica, de modo contrário a políticas relacionadas à sexualidade. Por outro lado, Vaggione (2009) chama atenção que é necessário uma utilização crítica desse termo e não essencializada. A defesa da laicidade do Estado como forma de resistência por parte desses movimentos gera debates com relação à cidadania, sobre o sistema de direitos e a própria democracia. Nesse sentido, Vaggione (2009, p. 298) afirma: “Las leyes en general, y los DDSSRR em particular, deben ser definidos desde la población, desde la ciudadanía, y no desde una jerarquia eclesial o doctrina religiosa que impone su visión en las legislaciones y políticas públicas”.⁵¹

Além disso, a questão da laicidade envolve um debate sobre questões normativas do cruzamento de religião, sexualidade e política e sobre mudanças do conservadorismo religioso. Sobre este último, duas são as estratégias utilizadas por parte desses grupos: a primeira já citada, da politização reativa e a segunda, o secularismo estratégico. Ambas transcendem a dicotomia religioso/secular graças à participação pública da Igreja e sua desprivatização (VAGGIONE, 2012).

2.2 Laicidade e secularização

É importante trazer para este trabalho a reflexão sobre a laicidade do Estado, principalmente pensando na atuação da Igreja como uma instituição religiosa e ator político, que busca defender uma ordem tradicional e ser parte dos principais debates democráticos. Isso revela também o quanto é preciso repensar as bases normativas nas quais se pensa o fenômeno religioso na contemporaneidade, o que significa refletir criticamente sobre o secularismo e construir novos marcos analíticos para estudar as relações entre sexualidade, política e religião.

Um dos pontos para iniciar o debate acerca da laicidade do Estado é refletir sobre o uso do termo. Mariano Ricardo (2011) considera a ideia de laicidade correlata à ideia de secularização. Esta última é usada de forma hegemônica na literatura e na escrita alemã e

⁵¹ Tradução nossa: “As leis em geral, e os direitos sexuais e reprodutivos em particular, devem ser definidos a partir da população, da cidadania, e não de uma hierarquia eclesiástica ou doutrina religiosa que imponha sua visão às legislações e políticas públicas”.

inglesa. Já a laicidade e suas derivações como laico, laicização e laicista são mais utilizadas nas reflexões acadêmicas e nos debates políticos na França, Espanha e países de língua portuguesa, principalmente nas relações entre política e religião, Estado e Igreja.

A noção de laicidade, conforme Mariano (2011), refere-se de modo específico à regulação jurídica, política e institucional das relações entre religião e política, Estado e Igreja. De forma histórica e normativa, significa a separação do Estado dos poderes eclesiásticos e suas demais formas:

[...] à neutralidade confessional das instituições políticas e estatais, à autonomia dos poderes político e religioso, à neutralidade do Estado em matéria religiosa (ou a concessão de tratamento estatal isonômico às diferentes agremiações religiosas), à tolerância religiosa e às liberdades de consciência, de religião (incluindo a de escolher não ter religião) e de culto. (MARIANO, 2011, p. 244.)

Paula Montero (2013) argumenta que o debate entre laicidade e secularismo articula e se justapõe em três níveis diferentes: o primeiro em um debate institucional, ou seja, as estruturas e instituições e a forma como os regimes regulam as diferentes manifestações religiosas. O segundo em um nível societário, como ao longo do processo histórico de formação dos Estados a sociedade percebe a sua “neutralidade axiológica” na presença das diferentes manifestações religiosas. Por último, a noção de pluralidade religiosa, que reflete na questão da relação entre as esferas política e religiosa. Com isso, a autora reafirma a definição de Mariano (2011) na qual a laicidade é compreendida como um modelo de regime político, em que o Estado se obriga a reconhecer a pluralidade das religiões e, assim, cada indivíduo possa viver conforme suas escolhas.

A literatura, segundo Montero (2013), aborda esse tema retratando o mundo laico como uma ruptura da religião tradicional, como uma oposição entre modernidade e religião. A proposta da autora vai em direção oposta. Ela propõe um esforço que denomina de dialética entre as duas formas, certificando como poderia ser possível essa oposição, uma vez que o princípio de autonomia dado ao indivíduo foi impulsionado, principalmente, pela cultura cristã: “foi ela mesma propulsora da expansão da laicidade” (MONTERO, 2013, p. 15). A partir dessa noção de autonomia, desenvolveram-se dois tipos de política: política de erradicação da fé e política de reconhecimento. A autora enfatiza a importância do argumento de Philippe Portier de que os distintos modos de regulação dessas relações e o estabelecimento dessas políticas são marcados pelas trajetórias de construção de seus Estados nacionais, sua relação com as religiões e as formas de acesso à modernidade.

Nesse sentido, dadas as particularidades das construções históricas de laicidade, Montero (2013) expõe o duplo modelo de David Martin (1978), importante para compreender

principalmente a regulação da laicidade nos países da Europa Central. A autora defende que esse modelo é dividido em separatista, advindo de países com forte influência católica que disputaram com o Estado o controle sobre o direito e políticas públicas. O outro modelo implica a ideia “protestante marcada por um confessionalismo estatal” (MONTERO, 2013, p. 16), ou seja, é um modelo associado à plena liberdade de manifestações públicas das religiões, pois “[...] associou a instituição eclesial a uma expressão simbólica de identidade nacional a uma ‘teologia da secularização’ que não colocou obstáculos à emancipação do Estado” (MONTERO, 2013, p. 16).

Por outro lado, as recentes transformações trazidas pela imigração e pela internacionalização dos conceitos de direitos humanos levaram a uma convergência desses modelos: “diferencialismo igualitário”. De acordo com Montero (2013), esse modelo garante a expressão no espaço público das identidades religiosas e culturais e sua regulação.

A secularização, por sua vez, também passou a indicar um processo de expulsão da autoridade eclesial do domínio político, afirmando uma jurisdição laica sobre os aspectos da vida social. De acordo com Montero (2013), esse conflituoso processo de disputa do controle da vida social entre religião e política resultou em uma doutrina que defende a separação entre essas duas esferas. Mariano (2011) argumenta que o conceito de secularização abrange processos de diversos níveis e dimensões, incluindo fenômenos sociais e culturais, instituições jurídicas e políticas que estão cada vez mais sofrendo uma redução da influência do religioso.

Com isso, o autor propõe que a teoria da secularização é composta de três proposições baseadas em Casanova (1994): a primeira delas como separação entre a esfera pública e religiosa; a segunda, a secularização como declínio das forças e crenças religiosas; a terceira, a secularização como a religião confinada na esfera privada. Tanto Montero (2013) quanto Mariano (2011) argumentam juntamente com Casanova (1994) que cada vez mais a religião “invade” o espaço público, principalmente a partir da emergência de movimentos e grupos de pressão religiosos que atuam e disputam poder e recursos na esfera pública. Para ambos os autores, é preciso repensar as fronteiras e o papel da religião na sociedade contemporânea. Além disso, a ideia de separação das esferas pública e religiosa não implica a privatização da religião. E sim, na sua desprivatização, como já chamava atenção Vaggione (2012).

Mariano (2011) alega que essa dimensão proposta por Casanova (1994) da separação das esferas política e religiosa vai de encontro ao conceito delimitado pela noção de laicidade. Isso acaba se traduzindo em uma justaposição dos conceitos, porém autores como Baubérrot, de acordo com Mariano (2011), defendem a necessidade de diferenciar os termos, pois laicidade tem uma maior precisão e melhor forma de operar do que a forma multidimensional da

secularização. Porém, em inglês, os termos são similares, ou seja, indicam a “laicização institucional”. A questão dessa distinção, segundo o autor, é uma disputa teórica.

Paula Montero (2013) vai além, argumentando que o processo de secularização veio acompanhado de uma “doutrina política secularista”. Ela firmou-se como princípio político emancipatório das instituições eclesiais, que são opostas à autonomia do Estado, da ciência e da razão. A emergência desse conceito esteve associada, principalmente, ao momento de formação dos Estados nacionais, propondo uma forma de política independente das convicções religiosas. Mais uma vez, com as mudanças populacionais, migrações, pluralismo religioso, a religião está cada vez mais presente no espaço público e é preciso rever essa forma jurídica dos Estados.

Além disso, a literatura também trata o fenômeno da secularização, segundo Montero (2013), de forma pós-secular ou pela perspectiva multicultural. No primeiro caso, a autora utiliza as teorias de J. Habermas, que defende a necessidade de uma nova normatividade que passe a reconhecer as comunidades religiosas com suas crenças, a se organizarem consoante as suas regras e a se expressarem no espaço público. No entanto, o reconhecimento dessas crenças não deve avançar sobre a liberdade, a autonomia e os direitos ditos republicanos. Também não devem servir de base para a argumentação ou decisão de governos, da administração pública. Com isso, Montero (2013) afirma, citando Portier (2012), que Habermas se localiza ao lado de outros autores que sustentam a ideia de uma sociedade pós-secular.

O conceito de pós-secular, conforme Vaggione (2012), marca a necessidade de reformular os marcos normativos que limitavam ou negavam a legitimidade das religiões na esfera pública. No caso do Habermas, por exemplo, já marca a revisão da sua postura, a qual aceita que os cidadãos possam articular razões religiosas nos debates públicos. Segundo o autor, mesmo Habermas considerando um tipo de filtro institucional, ou seja, uma tradução de razões religiosas para razões seculares, estas podem servir de base para debate no poder legislativo e judiciário. De todo o modo, o conceito marca uma interrupção das definições do debate democrático baseado no secularismo. Segundo Vaggione (2012, p. 58), “Si la desprivatización pone en escena lo religioso como dimensión pública, lo postsecular fuerza a repensar las fronteras trazadas entre lo religioso y lo político”.⁵²

A perspectiva multicultural, de acordo com Montero (2013), é um objeto de muita disputa, por exemplo, o debate entre Charles Taylor e Talal Asad. Este último, segundo a autora, afirma que o secularismo é um modo da representação liberal da cidade, ou seja, uma estratégia

⁵² Tradução nossa: “Se a desprivatização coloca em cena o religioso como uma dimensão pública, o pós-secular nos força a repensar as fronteiras traçadas entre o religioso e o político”.

de superação e redefinição de práticas diferenciadoras, como classe ou gênero. Esse debate perpassa a crítica do universalismo que está por trás da ideia de secularização, da ideia de uma suposta igualdade das religiões e do seu reconhecimento perante o Estado. Montero (2013) utiliza os argumentos do autor Tariq Modood afirmando que é preciso, de alguma forma, levar as lutas por igualdade nesses outros campos (lutas étnicas, feministas, raciais) para as religiões. Isto é, trazer a ideia de igualdade no campo do individualismo para o plano de reconhecimento na esfera pública. O problema encontrado nessa transposição é “que o próprio secularismo está marcado por um viés secularista” (MONTERO, 2013, p. 19). A religião está ainda marcada pela ideia de livre escolha e, assim, é necessário levar a discussão às noções do público e do privado.

Peter Berger (2000) também discute a teoria da secularização, apontando o equívoco desta.. Esta teoria, cuja ideia central pode ser encontrada no Iluminismo, refere-se ao declínio da religião na sociedade causado pela modernidade. Para o autor, é precisamente nessa ideia central que está o equívoco, pois a modernidade provocou alguma dimensão de secularização, mas também poderosos movimentos de contrassecularização. Seguindo o argumento do autor, a modernidade não deve ser vista como oposta à religião; deve-se compreender que a rejeição e a adaptação são as estratégias para os religiosos em um mundo secularizado.

A rejeição se refere a recusar qualquer valor moderno. Para isso, Berger (2000) propõe duas estratégias: uma de “revolução religiosa” e a outra de criação de “subculturas religiosas”, que evitam qualquer influência advinda desses valores modernos. A adaptação, em contrapartida, é muito utilizada por instituições religiosas. De forma geral, conforme o autor, o que ocorreu foi a não adaptação das comunidades religiosas ao mundo secularizado. A própria Igreja Católica é um bom exemplo de dificuldade tanto da estratégia de rejeição quanto de adaptação. A partir do Concílio do Vaticano II, conhecido como período de *aggiornamento*, estabeleceu-se um diálogo entre a instituição e a modernidade.

O problema com abrir janelas é que não se pode controlar o que entra, e muita coisa entrou – de fato, todo o mundo turbulento da cultura moderna – que muito perturbou a Igreja. Sob o atual pontificado a Igreja tem trilhado uma rota nuançada entre a rejeição e a adaptação, com resultados variados segundo os países. (BERGER, 2000, p. 12)

No período de João Paulo II, como já citado, o conservadorismo católico ressurgiu produzindo uma renovação no entusiasmo e, segundo Berger (2000), isso ocorreu também em outros países não ocidentais. A ideia de a secularização e a modernização serem aparentadas de acordo com o autor é falsa. A contrassecularização é um fenômeno no mundo contemporâneo, uma reação a essas forças secularizantes. Nesse sentido, Berger (2000) aponta para o que

poderia ser chamado de dessecularização, uma mudança no lugar e no papel da religião tanto de forma institucional quanto na sociedade.

Com relação ao texto de Berger sobre o processo de dessecularização, Cecília Mariz (2000) chama atenção para alguns pontos importantes. O primeiro deles é que, ao negar o ponto central da ideia de secularização, o autor não recusa realmente a secularização. Reconhece sua existência, marca seu limite e ainda, propõe seu movimento contrário. O segundo ponto é o reconhecimento por parte de Berger (2000) de que o mundo permanece religioso de tal forma que o movimento de dessecularização fica sem sentido. Esse movimento expressa uma contradição, uma vez que o mundo nunca foi secular, não havendo razão para falar de um processo que nega a secularização. Segundo Mariz (2000, p. 27), “O que Berger nega, não é o processo de secularização em si, mas a crença de que a modernidade vá necessariamente gerar o declínio da religião como um todo nos diferentes níveis, tanto social quanto individual”.

O terceiro ponto é a forma como Berger, de acordo com Mariz (2000), relativiza a força da religião na sociedade moderna. A força com a qual determinados grupos religiosos rejeitam a modernidade é equivalente a uma forma de subordinação, de renda, *status*, classe e poder. Mariz (2000, p. 29) expõe em seu texto que “Berger identifica como o motor do processo de dessecularização uma luta por reconhecimento social ou privilégios diversos”. Determinadas camadas sociais mobilizadas religiosamente lutam por reconhecimento de *status*, recursos e poder. Ao conseguirem inverter a situação de subordinação aumentariam, assim, o diálogo com a modernidade. Nesse sentido, a autora completa: “A religião estaria na sociedade contemporânea desempenhando um papel na luta empreendida por grupos hierarquicamente desprivilegiados pelo reconhecimento e na reelaboração de novas identidades.” (MARIZ, 2000, p. 29).

A relativização da força da religião também é encontrada como uma função para “mascarar interesses” (MARIZ, 2000). Nesse caso, um determinado grupo utilizaria a religião como forma de motivação, mas não para a construção de uma agenda baseada na religiosidade pela qual se luta. Assim, a autora afirma que Berger põe de lado a questão da dessecularização, pois nem todos os movimentos religiosos são realmente guiados pela religião, podendo estar ligados a outras forças, como econômicas, políticas e sociais.

2.3 Novas formas políticas do religioso

Com todo esse debate acerca do secularismo e da laicidade, cabe refletir sobre a postura da Igreja Católica diante desse cenário de novas demandas por parte dos direitos sexuais e

reprodutivos, e também acerca das transformações políticas e normativas das fronteiras secular/religiosa, público/privado, Estado/religião. Nesse sentido, foram citadas duas formas de atuação da Igreja: como instituição religiosa e como ator político. Ambas as formas não são novidade para as Ciências Sociais e estão em constante diálogo; isto é, na prática, as duas frentes se relacionam. O ator religioso é pensado pelo lado da construção da identidade do sujeito, como nos momentos de catequese e da conexão com seus fiéis. Já como ator político, a igreja mobiliza determinadas agendas políticas institucionais que sejam do seu interesse ou, como vem sendo citado, em nome de um interesse universal. Com isso, estratégias como a politização reativa e o secularismo estratégico apresentam-se como partes importantes na forma de atuação do religioso, que ultrapassam as dicotomias citadas, e salvo serem contrárias aos direitos sexuais e reprodutivos.

A Igreja Católica é uma instituição religiosa que mobiliza uma série de recursos simbólicos de forte impacto sociopolítico (VAGGIONE, 2012), passando pela identificação de seus fiéis e, assim, dando continuidade à defesa de sua doutrina. Como ator político, a Igreja advoga sua postura nos debates, reforçando o conceito de desprivatização (VAGGIONE, 2012). Sua atuação perpassa como um grupo de interesse que compete com outros grupos em políticas públicas nacionais e internacionais; além de influenciar na construção do sistema legal. O reconhecimento formal como Estado da Cidade do Vaticano também estabelece um *status* de privilégio para a religião, segundo o autor. Com isso, a conciliação dessas diversas dimensões da religião católica permite combinar várias estratégias de resistência aos direitos sexuais e reprodutivos.

A relação entre política e religião, perpassando pelos conceitos de laicidade e secularismo, está em constante processo e diferentes modos de rearticulação. Em 1965, com o Concílio do Vaticano II, foi promulgado o documento *Dignitatis Humanae*, que, segundo Vaggione (2012), reconhece a independência e a autonomia entre religião e política, a autonomia e a liberdade religiosa, mas sem em nenhum momento negar a participação pública. No Brasil, como já citado, mesmo com a separação jurídico-formal do Estado e da religião Católica na Primeira República, a Igreja voltou a se aproximar mais de Roma e a estabelecer uma maior inserção na sociedade, seja através de instituições como hospitais e escolas, seja por meio das ações católicas.

Por sua vez, Montero (2011) argumenta que o catolicismo e seus agentes fizeram parte da construção do Estado nacional, estendendo sua influência ao nível social e político no período do padroado: “a cultura cristã foi usada e permaneceu como repertório da experiência de construção da nacionalidade” (MONTERO, 2013, p. 22). Ainda de acordo com a autora, a

construção da laicidade do Estado brasileiro foi a partir da separação entre Igreja e Estado, que foi estimulada pela própria hierarquia católica. Nesse sentido, a laicidade do Estado brasileiro se deu no contexto de disputas e conflitos para delimitar áreas de competência entre este e a religião Católica.

A Constituinte de 1890 foi, segundo Montero (2013), o momento em que a Igreja Católica defendeu a autonomia entre as esferas estatal e religiosa, mas, ao mesmo tempo, tentou conferir diversos valores cristãos. Assim, mesmo com a separação jurídica, o catolicismo permaneceu como principal imaginário da construção da nacionalidade e fortaleceu a Igreja como instituição. Nesse sentido, Montero (2013, p. 23) afirma: “Retirando-se do Estado, a Igreja pode tornar-se uma força ativa na construção de sua contrapartida: a sociedade civil”. É exatamente nesse ponto que ambos os autores convergem, pois tanto Vaggione (2012) quanto Montero (2013) reconhecem que, mesmo com a separação jurídica, a Igreja conferiu os fundamentos éticos para a construção do Estado e a estruturação de uma sociedade civil atuante. Esta, por sua vez, pode se aprofundar tanto em um ativismo católico conservador quanto na diversidade e emancipação com relação aos direitos sexuais e reprodutivos.

O ativismo católico conservador, seja através do processo de “ONGnización” como se refere Vaggione (2012), seja através de encontros como o Encontro Mundial das Famílias⁵³, seja por meio de documentos emitidos pelo Vaticano, tem se concentrado na defesa da família tradicional. Junto a isso, agregam cada vez mais leigos ou cidadãos que articulam movimentos advindos da sociedade civil. Nos anos 1960 e 1970, o principal chamado para leigos participarem das mobilizações iniciadas pela Igreja parte de documentos focados principalmente no combate à pobreza e na promoção da justiça social, influenciados principalmente pela teologia da libertação. Já os documentos das últimas décadas, conforme Vaggione (2012), têm como ponto central a resistência de diversas formas de direitos sexuais e reprodutivos, a criminalização do aborto e o reconhecimento dos direitos de casais do mesmo sexo. Além disso, como reforça o autor, o ativismo religioso católico conservador tem se moldado cada vez mais na forma de um movimento social:

De algún modo, el activismo católico conservador se aleja de um modelo centrado en la jerarquía católica y en la institución religiosa y va tomando la forma de un movimiento social que, desde la sociedad civil, defiende una concepción restrictiva

⁵³ O primeiro encontro foi realizado em outubro de 1994 em Roma, concomitante com a celebração do ano da família estabelecido por João Paulo II. Os encontros acontecem a cada três anos e o de 2018 será em Dublin, na Irlanda. O tema escolhido pelo papa Francisco é “O Evangelho da Família: alegria para o mundo”, com base na Exortação Apostólica pós-sinodal “Amoris Laetitia” e coordenado pelo novo Dicastério para os Leigos, a Família e a Vida, presidido pelo cardeal K. Farrell. Disponível em: <http://www.laityfamilylife.va/content/laityfamilylife/pt/sezione-famiglia/incontro-mondiale-delle-famiglie.html>.

de la sexualidad articulando actores religiosos y seculares. (VAGGIONE, 2012, p. 68)⁵⁴

Por fim, para Vaggione (2009) os movimentos feministas e pela diversidade sexual inauguraram, por uma reação, novas formas para as políticas do religioso. Essas novas formas estão inseridas e precisam ser compreendidas dentro do contexto democrático. Como já mencionado, a hierarquia católica estabelece um tipo de política que, ao mesmo tempo, conserva os privilégios como instituição religiosa reclamando seu direito legítimo de ser parte da sociedade civil, e assim, intervir nas discussões públicas e legais. Ao influir com essa característica dual, aceitando a laicidade como regra do jogo, a Igreja e setores da sociedade civil apoiados por ela pressionam os poderes do Estado em defesa de sua doutrina.

La Iglesia se constituye en parte interesada y se moviliza políticamente para influenciar a la opinión pública y a los representantes de los poderes del Estado encargados de sancionar dichos derechos. A través de documentos oficiales, cartas a legisladores o el uso de los medios de comunicación masiva, la jerarquía de la Iglesia católica sienta su posición como una manera de influir en las discusiones públicas. Estas influencias se vuelven palpables sobre el ejecutivo y el legislativo al momento de discutir los derechos sexuales y reproductivos. (VAGGIONE, 2009, p. 313)⁵⁵

Com isso, a Igreja como defensora da moral da humanidade precisa combater o pluralismo, como os direitos sexuais e reprodutivos, na chave do relativismo moral (VAGGIONE, 2009). Essa disputa, como já citado, não pode ser pensada fora de um contexto democrático, uma vez que a Igreja tem por característica essa inserção dual. Portanto, seus argumentos e ações são parte das discussões na esfera pública e, assim, submetidas ao debate e à crítica de uma gama de outros atores públicos na disputa em defesa de uma determinada ideia de moral (VAGGIONE, 2009).

Nesse sentido, o secularismo estratégico é essencial para esse ativismo religioso na esfera pública. É uma forma de adaptação, aos moldes de Peter Berger (2000), das narrativas e discursividades para defender uma ordem tradicional de família, contrária aos direitos sexuais e reprodutivos. A mistura de argumentos religiosos e seculares vem tendo um maior impacto e vem se tornando mais legítima na esfera pública. Com isso, reafirma a reflexão, tanto por parte de Montero (2013) quanto por Mariano (2011) e outros autores, de que o religioso não é oposto à modernidade.

⁵⁴ Tradução nossa: “De certo modo, o ativismo conservador católico se distancia de um modelo centrado na hierarquia católica e na instituição religiosa e vai tomando a forma de um movimento social que, da sociedade civil, defende uma concepção restritiva da sexualidade articulando atores religiosos e seculares”.

⁵⁵ Tradução nossa: “A Igreja se torna uma parte interessada e se mobiliza politicamente para influenciar a opinião pública e os representantes dos poderes do Estado responsáveis por sancionar esses direitos. Através de documentos oficiais, cartas aos legisladores ou o uso de meios de comunicação de massa, a hierarquia da Igreja Católica sente sua posição como uma forma de influenciar as discussões públicas. Essas influências tornam-se palpáveis sobre o executivo e a legislatura ao discutir direitos sexuais e reprodutivos”.

Vaggione (2012) afirma que a Igreja já tinha uma longa tradição de utilizar argumentos seculares⁵⁶ para defender e fundamentar sua doutrina, mas com a entrada na agenda pública do debate acerca dos direitos sexuais e reprodutivos, das demandas dos movimentos feministas e da diversidade sexual, o secularismo estratégico foi potencializado. Assim, segundo o autor, a encíclica *Evangelium Vitae* sugere que os intelectuais católicos estejam presentes em todos os debates culturais, nas universidades, nos cargos públicos para produzir conhecimento que ratifique a doutrina católica como o guarda-chuva da moral para toda a sociedade.

Além da encíclica, durante o período de João Paulo II foi criada, em 1994, a Academia Pontifícia para a Vida, que emite documentos e pareceres sobre novas fronteiras da bioética, envolvendo clonagem, células-tronco, eutanásia, pílulas do dia seguinte, entre outros. Por fim, busca promover diversos argumentos sobre a defesa da vida, baseando-se na moral cristã com um discurso secular. Para Vaggione (2012), a criação da Academia e o *Evangelium* estão interligados, mostrando o crescimento do discurso secular.

En general, el activismo católico, tanto sus líderes religiosos como laicos, tienden, cada vez mas, a justificar su posición utilizando investigaciones científicas en vez de justificaciones religiosas o morales en su resistencia a los derechos sexuales y reproductivos. (VAGGIONE, 2012, p. 69)⁵⁷

O uso de discursos baseados em argumentos legais e científicos vem servindo de base para as manifestações públicas da Igreja, adotando-os como justificativa para a sua posição contrária à pauta dos direitos reprodutivos e sexuais. Tanto o uso dessa estratégia vem crescendo que Luiz Felipe Miguel, Flávia Biroli e Rayani Mariano (2017) realizaram uma pesquisa analisando os discursos na Câmara dos Deputados no período de 24 anos, desde fevereiro de 1991 até janeiro de 2015. Os autores criam uma lista de argumentos mobilizados no debate sobre aborto e afirmam que os argumentos religiosos têm recuado. A defesa da laicidade do Estado tem encontrado alguma ressonância entre os agentes políticos religiosos, ou seja, a bancada religiosa (incluindo católicos e outras religiões) deve apresentar publicamente suas posições sem privilegiar o fundamento confessional. Ainda conforme a análise dos autores, alguns deputados buscam evocar a vontade divina como estratégia para mostrarem seu compromisso com a base eleitoral religiosa. Porém, esta tem se mostrado ineficiente, pois agrega poucos votos da casa, mostrando, assim, a necessidade de utilizar outros discursos.

⁵⁶ Alguns autores como São Tomás de Aquino, com a influência de seu conceito de direito natural, ainda seguem tendo influência tanto para a Igreja quanto para leigos.

⁵⁷ Tradução nossa: “Em geral, o ativismo católico, tanto os líderes religiosos quanto os leigos, tende cada vez mais a justificar sua posição usando a pesquisa científica em vez de justificativas religiosas ou morais em sua resistência aos direitos sexuais e reprodutivos”.

Outro ponto do secularismo estratégico é a sua manifestação em discursos legais, ou seja, o apelo ao direito natural como princípio fundador do direito positivo. A universalidade e a imutabilidade, características atribuídas ao direito natural, vêm servindo como sustentação para defender o conceito de família tradicional e lutar contra qualquer desnaturalização da família. “[...] el concepto de naturaliza/naturalización es básico em este desplazamiento estretégico de lo religioso a lo secular.” (VAGGIONE, 2009, p. 319)⁵⁸. O documento *Evangelium Vitae* considera as leis como uma ameaça à “cultura de vida”, mas, por outro lado, a Igreja reclama o direito de participar de sua elaboração. Essa crescente judicialização muitas vezes tem tido um efeito positivo para o debate dos direitos reprodutivos e sexuais – por exemplo, algumas sentenças homologadas de juízes autorizam o aborto até a 12ª semana de gestação ou em caso de estupro.

A utilização da estratégia secular se refere ao fato de o “ativismo religioso ha apredendido a utilizar ‘estratégias seculares’ sin necesariamente secularizarse” (VAGGIONE, 2009, p. 320)⁵⁹. Isso significa que o secularismo estratégico não faz parte da secularização, não é um diálogo aberto a mudanças, e sim conserva o dogmatismo da Igreja Católica. Com isso, a questão vai além de se o discurso é secular ou não; com a abertura dos canais democráticos, propiciou-se um pluralismo dos discursos e posições dos atores no debate público. O avanço dos movimentos feministas, da diversidade sexual, a pauta dos direitos sexuais e reprodutivos em um período democrático implicou a pluralização dos argumentos, no lugar de uma única concepção de valores.

Dito isso, algumas reflexões sobre esse processo merecem destaque. A primeira delas sobre a politização reativa, conceito utilizado por Vaggione para designar um movimento de ativismo conservador religioso que veio se desenvolvendo contrário aos direitos sexuais e reprodutivos. Este por sua vez, se adaptou aos sistemas democráticos, utilizando a estratégia secular e “sobrepasando los marcos teóricos existentes y, em vários sentidos, travessando la dicotomia religioso/secular” (VAGGIONE, 2009, p. 321)⁶⁰. Com isso, a teoria da secularização e a ideia de privatização são insuficientes para explicar as formas que o religioso vem adquirindo nas sociedades contemporâneas. Estas passavam por uma ideia da presença do religioso na esfera política, o que significava uma secularização incompleta ou um processo

⁵⁸ Tradução nossa: “[...] o conceito de natureza/naturalização é básico neste deslocamento do religioso para o secular”.

⁵⁹ Tradução nossa: “ativismo religioso aprendeu a utilizar ‘estratégias seculares’ sem necessariamente secularizar-se”.

⁶⁰ Tradução nossa: “ultrapassando os referenciais teóricos existentes e, de várias formas, atravessando a dicotomia religiosa/secular”.

incompleto de modernização, além da perspectiva de que o religioso pertencia às crenças individuais, não se misturando com a construção de legislações e de políticas públicas. O desafio é refletir sobre uma compreensão do religioso como parte legítima do político, dando novas configurações e novas formas de percepção da relação entre o religioso, o político e a sexualidade.

A partir dessa nova percepção, uma segunda reflexão importante sobre esse texto: a ideia de pluralização do debate público acerca dos temas citados, como novos arranjos familiares, direitos sexuais e reprodutivos, entre outros. A abertura de novos canais por meio dos sistemas democráticos proporcionou a entrada de diferentes atores com argumentos e posições sobre os temas que antes eram resguardados pelo guarda-chuva da moral religiosa. A hierarquia católica passou a conceber a estratégia do discurso secularista, que, muitas vezes, tem por base discursos científicos que influem nos debates públicos e legais com vistas no horizonte normativo da laicidade.

Assim, movimentos como o das Católicas pelo Direito de Decidir adentram esse mundo de disputas. Compreendendo que a partir desses novos moldes da relação entre política, religião e sexualidade é permitido refutar ou criar uma fenda na concepção única estabelecida pelo poder simbólico da hierarquia conservadora católica. Segundo Vaggione (2009), o desafio é transformar o pluralismo religioso em uma dimensão que seja aberta e emancipatória dos direitos sexuais e reprodutivos. Assim se permitirá que outros atores dissidentes, como as CDD, articulem e harmonizem crenças religiosas com uma dimensão aberta sobre a sexualidade. Em seguida, será abordado com mais profundidade o caráter dissidente do movimento das Católicas e sua forma de atuação nos debates públicos.

2.4 Católicas pelo Direito de Decidir

O surgimento das Católicas pelo Direito de Decidir no Brasil se deu ao longo de um processo histórico com a participação de diferentes atores em disputa com relação a temas correlatos a mulheres, à sexualidade e à religião. Vaggione (2017) elencou uma série de fatores que contribuíram para o surgimento do grupo na América Latina, dentre eles: globalização dos movimentos sociais, consolidação de regimes democráticos e o antagonismo existente dentro da própria Igreja Católica. Brites (2014) reforça o argumento de Vaggione apontando que, a partir da redemocratização e abertura política, foi possível reconquistar os espaços tanto dentro das universidades quanto nos movimentos sociais para questionar determinadas posturas da Igreja.

O Concílio do Vaticano II em 1965, seguido de Medellín em 1968 foram marcantes por reforçar as diretrizes católicas voltadas para um maior compromisso com a justiça social, focando nos setores mais empobrecidos da população. A partir daí, também possibilitou a estruturação de um pensamento e discurso teológico que estivesse baseado não mais na moral católica tradicional, mas sim com maior contato e articulação com áreas como as Ciências Sociais. Esse pensamento gerou também uma maior aproximação de diversos movimentos sociais. Assim, a teologia da libertação cresce nesse contexto e, apoiada por diversos setores progressistas de dentro da Igreja, acaba por impactar a sua relação com o próprio regime ditatorial no Brasil. Esta passa a lutar não só por igualdade social, mas também por democracia e liberdade.

Desde os anos 1980, tanto nas CEBs quanto nas Ações Pastorais, nas quais foram reforçadas sua importância no Vaticano II e Medellín, as mulheres passaram a estar presentes e atuar nesses espaços. Contudo, sua maior participação como agentes de decisão e de poder não aconteceu. Ao perceberem uma limitação nesses espaços e a partir de um maior contato com a teologia feminista, que estava emergindo com força, houve a criação de grupos independentes, nos quais temas como sexualidade, reprodução, maior liberdade e autonomia para as mulheres estavam sendo debatidos. Temas como esses estavam distantes das pautas controladas pela Igreja.

Brites (2014) afirma que o primeiro afastamento desses grupos em relação à Igreja transcorreu de duas formas: uma pela falta de discussão dentro da teologia da libertação de temas no campo da sexualidade e da autonomia das mulheres e outro pelo silenciamento e os obstáculos que a Igreja impôs acerca desses temas. Dessa forma, o maior contato das mulheres integrante das CEBs com os movimentos sociais, principalmente feministas e no âmbito da sexualidade no Brasil e na América Latina, levaram à necessidade de formação de grupos e impulsionaram a criação das Católicas pelo Direito de Decidir.

A entrevista dada por Rosado em 2013 para a revista *Trip* ilustra o contexto da Igreja Católica para o surgimento do movimento das Católicas, que foi de luta pela justiça social e pela redemocratização. Era o período em que o movimento feminista estava se rearticulando, pois muitas das mulheres estavam retornando do exílio. Rosado conta sobre quando o grupo de mulheres de que fazia parte conheceu o Catholics for a Free Choice por meio de uma publicação em espanhol chamada *Consciência Latino-americana*. A partir daí plantou-se mais uma semente para criação da CDD no Brasil. Rosado (2013) também afirma que criar esse movimento exigiria duas questões: um primeiro investimento forte na mídia e mulheres feministas conhecedoras da doutrina da Igreja Católica.

Além da formação desses grupos, Brites (2014) relata a criação de diversos cursos auxiliaram como meio de encontro de mulheres que já questionavam alguns argumentos da Igreja Católica. São estes: Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular (CESEEP), a criação de uma cátedra feminista no Instituto Metodista de Ensino Superior (IMS) em São Bernardo do Campo (São Paulo) e da criação do Núcleo de Estudos Teológicos da Mulher na América Latina (NETMAL)⁶¹. Esses espaços também serviram para a propagação e elaboração da teologia feminista.

No Brasil, o grupo foi criado em 8 de março de 1993 e estruturado como ONG em 1995. A visita da autora Rosemary Ruether em São Paulo foi bastante representativa para o começo das católicas, como relatou Regina Jurkewicz na entrevista. A construção institucional da organização, de acordo com Brites (2014) se deu ao longo de quase vinte anos do começo das atividades de mulheres que questionavam o discurso da Igreja Católica. Com isso, Rosado e Jurkewicz (2002) relatam o surgimento das Católicas pela necessidade de sistematizar esse discurso alternativo.

A composição inicial das Católicas, como relata Brites (2014), foi mais ecumênica do que católica. A participação da pastora Haidi Jarschel na equipe de coordenação do início da formação das CDD demonstra isso. Atualmente, é composta somente por pessoas de viés católico, mas a organização não deixa de afirmar sua proposta ecumênica. Além disso, Brites (2014) narra que, segundo Maria José Rosado Nunes, o nome “Católicas”, e não “Cristãs”, foi escolhido de forma intuitiva e coletiva e “[...] para além do que se poderia considerar como sendo apenas uma extensão apropriada do grupo norte-americano Catholics for a Free Choice – CFFC.” (BRITES, 2014, p. 63).

Por outro lado, a nomenclatura “Católicas” informa uma posição de articulação do feminismo e do catolicismo, baseada na teologia feminista, que possibilita e impulsiona a construção contínua de um contradiscurso aos dogmas estabelecidos pela Igreja Católica. Dentro desses dogmas, por exemplo, está a proibição ao aborto. As Católicas pelo Direito de Decidir procuram mostrar o quanto é possível criar um novo rearranjo entre o feminismo e o catolicismo, que não pode se dar de forma negativa, desqualificando o movimento das mulheres em detrimento do discurso oficial católico.

⁶¹ O NETMAL foi criado em 1989 por um grupo de estudantes de pós-graduação em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo. Em 2004, muda de nome para Grupo de Estudos de Gênero e Religião Mandrágora – NETMAL. A história do grupo é marcada pela trajetória privada de seus participantes, principalmente na relação entre gênero e religião. Com isso, eles procuram analisar e desconstruir os sistemas simbólicos religiosos atravessados pelo gênero. Ler mais em: <http://mandragora-netmal.blogspot.com.br/p/sobre-o-blog.html>. Acesso em: 5 maio 2018.

A criação do grupo no Brasil teve como proposta a ideia de sistematizar um discurso alternativo, propondo diversas ações para um maior empoderamento das mulheres. Dentre essas ações, o desenvolvimento da capacidade de controle reprodutivo, ou seja, a mulher decidir ou não se quer realizar o aborto. As reflexões e ações do grupo partem da concepção de que homens e mulheres têm capacidade moral para tomar decisões responsáveis pela sua própria vida. Assim, por meio da educação, do diálogo, de publicações, de estudos e de pesquisas, a CDD tem estado presente nesse cenário de luta e disputas das diversas mulheres.

Nesse sentido, os anos 1990 no Brasil, ano de criação das Católicas, foi marcado por discussões políticas institucionais muito intensas com relação ao tema do aborto. Rocha (2006) realizou uma pesquisa sobre a síntese de discussão no Brasil acerca do tema entre 1964 a 1985 e após 1985, chamando a atenção para o fato de que, desde o período do Estado Novo, nos anos 1940, o aborto já era de caráter punitivo, estava inscrito no Código Penal. O período denominado pela autora de “autoritário” (1964-1985) é dividido em duas partes. Na primeira, de 1964-1979, Rocha (2006) relata que as discussões públicas sobre o assunto eram muito poucas. Na esfera do Executivo, chegou-se a decretar um novo Código Penal, mas mantinha-se a incriminação do aborto. Na esfera do Legislativo, foram apresentados 13 projetos de lei, porém o tema central das normativas era para liberar a divulgação dos métodos anticoncepcionais. Na sociedade civil, o assunto era bem restrito, a Igreja Católica se manifestava contra e algumas entidades privadas de planejamento e controle familiar também.

A partir dos anos 1970, esse cenário começa a mudar. A segunda onda dos movimentos feministas, a luta pela democracia e justiça social tanto por parte de alguns movimentos sociais quanto por alguns setores da Igreja influenciados pela teologia da libertação começaram a discutir e criar demandas sobre o tema. Assim, segundo a pesquisa, mesmo de 1979 a 1985, o Executivo não propôs nenhuma política pública relacionada ao tema do aborto. O Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher (PAISM), criado na época, estava mais voltado para o controle e o planejamento familiar. No entanto, no Legislativo, foram apresentadas sete propostas, cinco voltadas especificamente para o tema – um deles, inclusive, propondo a descriminalização. Na sociedade civil, o debate ocorria em eventos no Rio de Janeiro e em São Paulo, ou por meio de publicações, artigos e afins.

O segundo período, marcado pelo pós-1979, conta com a intensificação dos movimentos por parte da sociedade civil e os direitos sociais, inclusive das mulheres assegurados na Constituição de 1988⁶². Esse período foi marcado, conforme Carrara e Viana (2008), pela busca

⁶² Ler mais em: CARRARA; VIANNA, 2008, p. 334-359.

efetiva da equidade de gênero por meio de dois temas: violência contra a mulher e saúde da mulher. Ambos foram de forte impacto para a introdução de princípios de igualdade de gênero. A legalização do aborto, por outro lado, permaneceu como ponto de disputa intenso. Na Constituinte, os grupos contra a legalização do aborto foram a Igreja Católica e parlamentares do segmento evangélico; do outro lado, movimentos feministas, pelos direitos reprodutivos e sexuais, entre outros. Por fim, a legalização do aborto ficou de fora da Carta Magna. Nesse mesmo período, no Legislativo, foram apresentados quatro projetos de lei, todos apresentando visões restritivas sobre aborto.

A partir de 1989, com a nova Constituição e com a redemocratização em curso, as discussões sobre direito das mulheres tomaram novas formas (ROCHA, 2006). Uma dessas novas formas é o controle maior da sociedade sobre a atuação do Estado. Além disso, nos anos 1990, duas grandes conferências ocorreram com a participação do Brasil: Conferência Internacional de População e Desenvolvimento, no Cairo, em 1994, e Conferência Mundial sobre a Mulher, em Pequim, em 1995. Ambas foram importantes para refletir sobre as questões referentes aos direitos sexuais e reprodutivos. Portanto, tiveram um impacto nos discursos e discussões de legisladores, gestores, na Igreja Católica, organismos internacionais, entre outros (BRITES, 2014). A relação das católicas com ambas as conferências e os seus impactos serão explorados mais à frente no texto.

No Legislativo, o debate sobre aborto se intensificou (ROCHA, 2006). Após a Constituinte promulgada, seis projetos de lei foram apresentados, a maioria voltada para aumentar os permissivos legais da prática do aborto. Nos anos 1990, foram mais de vinte e três proposições; de 1999 a 2003, foram trinta e quatro.

Portanto, as Católicas pelo Direito de Decidir nasceram⁶³ em um período de efervescência do debate, inclusive com a participação de diversos autores, como indicam os estudos realizados por Rocha (2006), Carrara e Viana (2008) e o mais recente estudo de Miguel, Biroli e Mariano (2017). A organização procura colaborar para dar cada vez mais visibilidade a argumentos contrários ao discurso oficial católico. Como afirma Brites (2014, p. 45), “CDD-BR se identifica como um grupo que busca redefinir valores religiosos relacionados ao gênero e nos direitos do corpo ao sujeito feminino”. Em seguida, será apresentada a estrutura jurídica e institucional da organização.

⁶³ A utilização da expressão “nasceram” refere-se, na realidade, a um longo processo de institucionalização que resultou, no ano de 1993, na ONG Católicas pelo Direito de Decidir. Conforme exposto ao longo do texto, o movimento começou a ser germinado por meio de encontros, cursos ministrados em diversos institutos e grupos autônomos de discussão.

3.4.1 Estrutura e organização institucional da CDD

As Católicas pelo Direito de Decidir estão estruturadas no formato de ONG desde 1995, caracterizando-se como uma fundação sem fins lucrativos. Sua sede, conseguida somente em 2010, por meio de recursos da Fundação Ford, fica localizada na cidade de São Paulo⁶⁴. A instituição está regulamentada desde 1995, mas somente em 2011 passou por reformulações. Essas mudanças, segundo Brites (2014)⁶⁵, caracterizam-se principalmente pela atualização do Estatuto e do Regimento Interno, que determinaram, de forma mais sintética, as metas, os objetivos, a missão, a atividade, as ações, o público-alvo, a abrangência e a identificação da organização. Ainda de acordo com a autora, os documentos também estipularam as formas de ingresso na organização, detalham os órgãos que a compõem, formas de prestação de contas, remuneração e outras especificidades.

Os objetivos das Católicas pelo Direito de Decidir vão além dos disponibilizados em seu *site*. Brites (2014), que teve acesso ao Regimento Interno, listou os objetivos. Dentre eles, alguns merecem destaque, como a meta de redução de incidência de casos de aborto visando diminuir casos de mortalidade materna; organização de eventos para promover a equidade de gênero e a autonomia das mulheres no campo dos direitos reprodutivos e sexuais; promover diálogos e conversas públicas tendo como finalidade articular reflexões religiosas com a sexualidade e a reprodução humana; por último, formas de elaborar e trabalhar pela aprovação de políticas públicas, leis e serviços tanto nas áreas de saúde quanto na educação, com o Estado e a sociedade, para garantir uma cidadania plena a todas as mulheres.

Para promover tais objetivos, as atividades da organização são divididas em três eixos, de acordo com Brites (2014): o primeiro, de formação; o segundo, de comunicação; e o terceiro, de *advocacy*. Dentre as atividades do primeiro eixo, o projeto iniciado formalmente em 2002 das multiplicadoras é essencial. “Formando Multiplicadoras” são oficinas e cursos que têm por objetivo abordar argumentos éticos religiosos favoráveis aos direitos das mulheres no Brasil inteiro. O tema será aprofundado mais adiante.

O segundo eixo se desenvolveu principalmente na inserção das Católicas sobre o debate relacionado à temática do aborto. Esse eixo foi criado para dar uma maior visibilidade aos argumentos da organização através de diversos tipos de publicações como cartilhas, artigos,

⁶⁴ A sede fica localizada na Rua Martiniano de Carvalho, nº 71, casa 11, bairro Bela Vista, São Paulo/SP.

⁶⁵ Francine Magalhães Brites teve acesso a essa documentação ao visitar a ONG entre os meses de maio e junho de 2012 para a coleta de dados para a elaboração de sua dissertação no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina. O regimento interno não fica disponível para consulta no *site* das Católicas pelo Direito de Decidir.

livros, peças publicitárias, intervenções artísticas, entre outros. O *site*, produzido em 2010 e reformulado em 2012, também foi uma estratégia de maior inserção nos espaços virtuais, buscando construir uma rede ampliada de discussão e de trocas. Atualmente, a organização tem perfil no Facebook, Twitter e Instagram para a divulgação de trabalhos realizados, atividades, ações, participação em eventos, manifestações, compartilhamento de reportagens relacionadas com os argumentos defendidos pelas Católicas, entre outros. Foi criada uma assessoria de comunicação composta, formalmente, por dois funcionários, segundo a entrevista com Jurkewicz (2017). A assessoria tem a função de estabelecer diálogo contínuo com as mídias de massa, rádios, jornais impressos e programas televisivos.

O terceiro eixo, chamado de *advocacy*, tem como objetivo construir um diálogo mais intenso com os parlamentares, setores do Executivo, organismos internacionais e outros para vocalizar demandas relacionadas a políticas públicas destinadas à promoção dos direitos da mulher, direitos sexuais e reprodutivos de segmentos da sociedade. Com isso, constrói-se uma rede de atuação para produzir e divulgar, com variados grupos, as diversas reflexões sobre o cruzamento entre as crenças religiosas e os direitos reprodutivos e sexuais. Com relação aos partidos, Jurkewicz (2017) relata que não há nenhuma adesão partidária por parte da organização, mas quando partidos como PSOL, PV, PT e PSB chamam para alguma consultoria ou audiência pública, as Católicas se prontificam a comparecer.

A organização está estruturada em cinco órgãos, sendo quatro deliberativos (BRITES, 2014). Segundo a coordenadora das Católicas pelo Direito de Decidir, na entrevista concedida no dia 28 de novembro de 2017, “[...] o processo de decisão é coletivo”.

Quadro 2 - Órgãos da Estrutura da ONG Católicas pelo Direito de Decidir

Assembleia Geral	Ocorre a cada dois anos, por dois ou mais membros da Diretoria e/ou Conselho Fiscal e mais de 1/5 de suas associadas/os.
Diretoria	Composta por tesoureira/o, presidenta/o e secretária/o. Estes são eleitos por maioria simples de votos.
Conselho Fiscal	A composição do Conselho Fiscal é feita por eleições de maioria simples de votos.
Equipe Executiva	A Equipe Executiva é a única remunerada. Contudo, essa remuneração depende da obtenção de recursos por parte da ONG.
Administração	-

Fonte: BRITES (2014)

A organização, de acordo com Brites (2014), é caracterizada predominantemente por mulheres, visto que a ideia de empoderamento feminino é muito forte, ou seja, mesmo que as decisões sejam tomadas de forma coletiva, as instâncias decisórias e/ou deliberativas e outras são sempre formadas por mulheres. Isso não significa que homens não sejam aceitos na organização; pelo contrário, há atuação de membros homens no Conselho. Além disso, uma das faces de atuação da CDD é buscar sensibilizar e conscientizar os homens com relação aos temas da sexualidade e do aborto. Portanto, uma das ações relacionadas a essa temática é colocar, no próprio estatuto sobre a divisão de funções da organização, o uso de termos flexionados no feminino, “marcando posição pela flexão gramatical de gênero no corpo do texto estatutário” (BRITES, 2014, p. 60). Com isso, a organização, por meio dessas ações jurídicas formais, pretende chamar à reflexão esses temas, desconstruindo papéis fixos de gênero e formas de dominação masculina sobre o corpo feminino.

Para se associar, é preciso receber indicação e, em seguida, aprovação pela Assembleia Geral com a participação da Diretoria, segundo a leitura de Brites (2014, p. 61) do regimento: “Todas as associadas/os independente de sua natureza têm direito a voz e voto nas decisões.”. Existem três tipos de associadas/os:

Quadro 3: - Tipos de Associadas/os das Católicas pelo Direito de Decidir

Associadas(os) fundadoras(es)
Associadas(os) eméritas(os)
Associadas(os) filiadas(os)

Fonte: BRITES (2014)

Associadas(os) fundadoras(os) são aquelas(es) que assinaram a ata de fundação da organização. Associadas/os emérita(os) são aquelas(es) que podem receber homenagens das Católicas. Por fim, associadas(os) filiadas(os) são aquelas(es) que querem participar ou estão interessados nas ações do movimento.

Existem também as já citadas “multiplicadoras”, são pessoas que se vinculam e compartilham os ideários da CDD. O projeto surgiu em 2002, com uma proposta, de acordo com Brites (2014), como uma questão de contingência. A proposta inicial era um treinamento interno para a equipe, intercalado com uma preparação aberta para pessoas interessadas nas Católicas pelo Direito de Decidir. A média de participantes seria entre trinta e quarenta pessoas e os custos bancados pela organização. Ocorreram, desde então, nove seminários de formação em São Paulo. Com a repercussão positiva dos seminários, começaram a surgir demandas,

principalmente de mulheres ligadas à Igreja Católica, militantes de movimentos sociais, a fim de que ocorressem essas palestras em outros lugares.

Com isso, as Católicas decidiram criar uma rede nacional de multiplicadoras, para incorporar as pessoas interessadas nas propostas do movimento. Essas pessoas são de diferentes áreas de atuação, são estudantes, militantes de movimentos sociais, ligadas à Igreja Católica, professoras universitárias, servidoras públicas, ligadas a áreas da saúde, de combate à violência contra a mulher, entre outras. Interessante indicar que os homens são habilitados a participar dos seminários, palestras e eventos, mas não há formação de homens como multiplicadoras.

As multiplicadoras são treinadas (participam de seminários e cursos) para falar e atuar em nome da organização em diferentes estados e municípios. De acordo com Silva (2015), o projeto das multiplicadoras e multiplicadores tem por finalidade formar pessoas em diversas regiões, focando, principalmente, naquelas distantes da sede. Com isso, a autora afirma que Jurkewicz reconhece na CDD uma ideia de movimento, “como uma corrente de pensamento que se divulga pelo país” (SILVA, 2015, p. 45). Na entrevista concedida no dia 28 de novembro de 2017, Jurkewicz afirmou que, no Rio de Janeiro, ainda não foi possível encontrar uma multiplicadora. Há uma em Volta Redonda, mas ainda em processo de formação. Em outra entrevista concedida para Silva (2015), a coordenadora Jurkewicz afirma que existe um grupo fixo em São Paulo, composto por sete multiplicadoras já formadas para realizar trabalhos de assessoria, participar de debates e de manifestações. De modo geral, elas representam as Católicas pelo Direito de Decidir em diversos espaços.

Além dos cinco órgãos da CDD, ela conta com quatro coordenadoras:

- a) Maria José Rosado Nunes;
- b) Yury Puello Orozco;
- c) Regina Soares Jurkewicz;
- d) Rosângela Aparecida Talib.

A coordenadoras têm formações, experiências e perfis diferentes entre si. Silva (2015) elabora uma descrição de cada uma delas. Nunes é ex-freira, socióloga pela École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris e professora no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Sua ligação com a Igreja se deu no contexto das CEBs, onde ela participava ativamente das Ações Pastorais e onde começou a ter contato com os movimentos feministas, germinando, assim, a ideia para construir as CDD. Yury Puello Orozco é colombiana, e co-coordenadora da Rede Latino-americana da CDD. Sua formação é em Teologia com mestrado em Ciências da Religião na PUC-SP. Trabalha com temas mais voltados à violência contra a mulher. Rosângela Talib, em 2015, é

coordenadora-executiva da organização. É formada em Psicologia e mestra em Ciências da Religião. Silva (2015) relata que Talib juntou-se ao grupo depois de formada, após ter aulas com Nunes na pós-graduação. Sua militância, de acordo com a autora, foi no movimento estudantil. Por ser da área de saúde, sua atuação acaba sendo mais voltada para assuntos de saúde pública, incluindo a temática do aborto. Por último, Silva (2015) descreve Jurkewicz como coordenadora de projetos da CDD. É formada em Serviço Social, com mestrado e doutorado em Ciências da Religião. Sua trajetória é de tradição católica e frequentadora das CEBs.

Na entrevista concedida no dia 28 de novembro de 2017, Jurkewicz contou um pouco da sua trajetória. Ela relata que tem tradição católica, é frequentadora de grupo de jovens e encontros. A questão ecumênica sempre passou por seus trabalhos desde o Centro de Educação Popular, mesmo não sendo vinculada organicamente a nenhuma paróquia. Nesse período, por volta dos anos 1990, Jurkewicz conta que conheceu as católicas ainda com a proposta de se formar no Brasil, e acabou se juntando com outras mulheres também de tradição católica que compartilhavam os mesmos incômodos quanto a determinadas posições da Igreja Católica. Um exemplo era o fato de uma instituição que se dizia progressista e preocupada com os pobres não ter o menor diálogo e/ou interlocução com as mulheres e com a teologia feminista, que começava a ganhar mais espaço, nessa época, no Brasil. Com isso, Jurkewicz conta que se viu cada vez mais identificada com as demandas e os trabalhos a serem desenvolvidos pelas Católicas.

Além das coordenadoras, a organização conta com outros membros. Como já citado, esses membros são das mais diversas formações. No *site* existe uma Diretoria Ampliada⁶⁶. São eles:

Quadro 4 - Diretoria Ampliada das Católicas pelo Direito de Decidir

Beto de Jesus	Secretário da ILGA-LAC (Assoc. Internacional de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Pessoas Trans e Intersexo para América Latina e Caribe). Secretário Internacional da ABGLT (Assoc. Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais). Consultor do Depto. de DST, Aids e Hepatites Virais do Ministério da Saúde e da Txai Consultoria.
Christian de Paul de Barchifontaine	Enfermeiro, mestre em Administração Hospitalar e da Saúde, doutor em Enfermagem pela Universidade Católica Portuguesa (UCP). Docente no mestrado e no doutorado em Bioética do Centro Universitário São Camilo. Presidente da Sociedade de Bioética de São Paulo e relações-públicas das Organizações Camilianas – Brasil.
Debora Diniz	Professora da UnB e pesquisadora da Anis.
Fátima Jordão	Diretora da empresa de pesquisa e assessoria Fato, Pesquisa e Jornalismo. Conselheira do Instituto Patrícia Galvão. Conselheira do Conselho Nacional Autorregulamentação Publicitária (CONAR).

⁶⁶ Disponível em: <http://catolicas.org.br/institucional-2/equipe/>. Acesso em: 11 abr. 2018.

Quadro 4 - Diretoria Ampliada das Católicas pelo Direito de Decidir

Gisele Pereira	Historiadora (Unesp), especialista em Ciências Humanas (Unicamp) e Ciências da Religião (PUC). Professora da rede pública municipal de ensino de São Paulo. Dedica-se aos estudos sobre História, Religião, Política, Feminismo, Educação e Gênero.
Ivone Gebara	Escritora, teóloga feminista, professora de Filosofia e Teologia atuando em diferentes grupos e instituições.
José Henrique Rodrigues Torres	Juiz de Direito, titular da 1ª Vara do Júri – Comarca de Campinas/SP.
Juliana Garcia Belloque	Defensora Pública do Estado de São Paulo. Mestre e doutora em Direito Processual Penal pela Universidade de São Paulo. Professora universitária.
Luiz Augusto de Mattos	Professor universitário, assessor de grupos sociais, vida religiosa. Área de pesquisa: ética teológica.
Maria José de Oliveira Araújo	Pediatra especialista em saúde da mulher. Responsável pela Relatoria do Direito Humano à Saúde Sexual e Reprodutiva da Plataforma Dhesca (Relatorias Nacionais em Direitos Humanos Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais). Coordenadora de rede Médica pelo Direito de Decidir/GDC Brasil.
Myriam Aldana	Socióloga, membro da diretoria de Católicas pelo Direito de Decidir. Professora universitária e coordenadora do mestrado em Políticas Sociais e Dinâmicas Regionais da Universidade Comunitária da Região de Chapecó (Unochapecó).
Sandra Unbenhaum	Socióloga, doutora em Educação (PUC/SP) e pesquisadora no campo dos estudos de gênero e educação, e direitos humanos. Integrou, durante 15 anos, a ONG ECOS-Comunicação em Sexualidade.
Sérgio Ricardo Arcas de Abreu	Gestor público na área de Economia Solidária, professor de Teologia e pós-graduando pela UFOP (Universidade Federal de Ouro Preto-MG).
Silvia Pimentel	<i>Expert</i> do Comitê sobre a Eliminação da Discriminação contra as Mulheres da ONU – Comitê CEDAW; cofundadora do Comitê Latino-americano e do Caribe para a Defesa dos Direitos das Mulheres (CLADEM); professora doutora de Filosofia do Direito da PUC-SP.
Vera Vieira	Diretora-executiva da Associação Mulheres pela Paz e coordenadora-executiva da Rede Mulher de Educação. Jornalista com doutorado em Comunicação/Feminismo pela USP/ECA.

Fonte: Católicas Pelo Direito de Decidir

A aquisição de recursos da CDD é feita pelos rendimentos das vendas de publicações e produtos da organização. Também são obtidos fundos por meio de trabalhos técnicos, participações em diversos editais (Fundação Ford, Fundação MacArthur), apoio de organizações internacionais, como a Catholics for a Free Choice, doações, auxílios e pela contribuição e serviços prestados para diferentes esferas do governo. Nesse sentido, Brites (2014) diz que, em 2014, o governo federal, por meio da Secretaria Especial de Políticas para Mulheres (SEPM) e do Ministério da Saúde, contribuiu para a organização tanto em termos de sua maior inserção no espaço público, ou seja, garantiu certa legitimidade e visibilidade para a CDD perante a sociedade, quanto estabeleceu um relacionamento mais frequente com as instituições governamentais.

Por último, o público-alvo da organização também consta no regimento interno. O documento analisado por Brites (2014) e Silva (2015) aponta para a sociedade brasileira como um todo com o objetivo de modificar construções socioculturais para gerar uma maior equidade de gênero e respeito aos direitos humanos. Além disso, as ações do grupo são voltadas estrategicamente para profissionais da saúde e da educação, operadores do Direito,

universitárias(os), lideranças de movimentos sociais e religiosos e gestoras(es). Assim, a ONG alcança as mulheres brasileiras, especialmente mulheres jovens, pobres e negras⁶⁷.

A estrutura e a organização das Católicas pelo Direito de Decidir servem para compreender melhor como o movimento planeja atingir seus objetivos, requerer recursos para promover suas ações e formação de suas associadas(os), além de construir uma rede de diálogo e debate acerca dos temas defendidos pelas pautas do movimento. Dessa forma, será apresentado a seguir um panorama da atuação da organização no mundo público seja por cartilhas, publicações no Facebook, participação em reuniões e exercendo sua função de *advocacy*. Além disso, analisar o grupo em uma perspectiva de vozes dissidentes da Igreja Católica, sendo reconhecidas por esse contradiscurso religioso, ou seja, um discurso baseado em outra interpretação, de cunho feminista, da doutrina oficial católica.

3.4.2 Católicas no mundo público

A politização do aspecto religioso não é novidade nos estudos das Ciências Sociais. Contudo, a novidade são os meios dessa politização em um contexto democrático. Ao longo do texto foi apresentada a dualidade da Igreja Católica como ator político e religioso. É exatamente nessa dualidade que, de acordo com Vaggione (2017), reside a grande influência da Igreja e, também, sua vulnerabilidade. Isso ocorre porque ambas as esferas estão correlacionadas e abrem um espaço para uma porosidade, possibilitando o surgimento de outros discursos no interior da instituição, o que acaba por transbordar para o mundo público. Ou seja, ocorre um processo de desprivatização do religioso, e ao operar como ator político, demandando uma agenda político-institucional, a Igreja acaba se submetendo à disputa com outras demandas e críticas por meio desses novos canais democráticos.

Nesse sentido, o “secularismo estratégico” tem sido um meio pelo qual a Igreja vem se utilizando, ao longo dos anos, para se expressar publicamente. Isto é, o uso de argumentos legais e científicos para justificar sua posição contrária à pauta dos direitos reprodutivos e sexuais.

⁶⁷ A Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro realizou uma pesquisa publicada em novembro de 2017 sobre o perfil da mulher que é criminalizada por práticas abortivas no estado. Segundo a pesquisa, são 42 mulheres que respondem criminalmente por terem abortado e metade delas é negra, pobre e mãe. Além disso, mais de 50% são representadas por defensores públicos, têm idade entre 22 e 25 anos e são moradoras do município do Rio de Janeiro. Portanto, o foco das Católicas com um recorte ético-racial e geracional é essencial para as suas estratégias, ações como público-alvo. A temática do aborto defendida pela organização pelo direito de decidir sobre seu próprio corpo afeta radicalmente essas mulheres situadas em posições de extrema vulnerabilidade social. Pesquisa disponível em: <http://www.defensoria.rj.def.br/noticia/detalhes/5372-DPRJ-aponta-perfil-da-mulher-criminalizada-pela-pratica-do-aborto>. Acesso em: 22 abr. 2018.

Além disso, chamou-se atenção para um movimento de intensificação de um ativismo conservador religioso denominado por Vaggione (2017) de politização reativa. Este tem se mostrado principalmente por meio de um processo denominado pelo autor de “ONGnización”. Movimentos como pró-vida e pró-família reafirmam valores da família tradicional patriarcal e heterossexual, são resistentes ao reconhecimento dos direitos reprodutivos e sexuais e favoráveis à criminalização do aborto.

Interessante notar que esse processo de “ONGnización”, resultado de uma pluralidade dentro do catolicismo, também gerou setores discordantes da moral sexual oficial defendida pela Igreja Católica. Como já foi citado, Vaggione (2017) afirma que o catolicismo, como tantas outras religiões, não é homogêneo, principalmente com relação às ações relacionadas à sexualidade. Ainda de acordo com o autor, a novidade não está na discordância entre a prática e o dogma proclamado pela Igreja, mas sim no fato de que essas disputas tenham ido a público:

O que é novo, no entanto, é que essas negociações e adaptações, tenham saído à arena pública em busca de legitimação; é a existência de setores que discordam da moral sexual oficial e se mobilizam para expressar publicamente suas diferenças. (VAGGIONE, 2017, p. 88)

Diante disso, esses setores, que combinam sua identidade religiosa com posicionamentos favoráveis às demandas feministas, ao reconhecimento dos direitos reprodutivos e sexuais e à diversidade sexual, mobilizam-se para levar mudanças tanto para dentro da comunidade religiosa quanto para a sociedade como um todo. Portanto, as Católicas pelo Direito de Decidir representam um desses setores, que assumem uma postura de dissidência tanto religiosa quanto política⁶⁸. Essa postura, segundo Vaggione (2017), se dá de forma religiosa, contestando o dogma oficial católico, e de forma política, dando visibilidade à agenda política institucional.

As Católicas pelo Direito de Decidir se inscrevem no cenário dissidente, buscando reafirmação do pertencimento religioso e, ao mesmo tempo, rompendo com um consenso existente. Ou seja, a base de formação da identidade da organização (pluralidade religiosa, experiência das mulheres, teologia da libertação e feminista) serve como sustentação ao combate ao patriarcado e/ou a heteronormatividade, e às restrições impostas aos direitos sexuais e reprodutivos. Em outras palavras, os modos a partir dos quais se buscou enxergar o religioso, as novas formas de interpretar o dogma religioso⁶⁹ servem de apoio e estímulo para as

⁶⁸ A separação entre dissidência religiosa e política serve para fins analíticos. De acordo com Vaggione (2017), ambas se misturam no plano prático das interações sociais e fazem parte do ativismo da Igreja Católica.

⁶⁹ Elizabeth S. Fiorenza (1994), assim como outras autoras da teologia feminista chamavam a atenção para o fato de que o desenvolvimento de uma hermenêutica feminista é essencial para o cenário dissidente em que as Católicas estão inseridas.

mobilizações do grupo. Isto é, não é um distanciamento da religião, mas uma busca por mudança através de novos aspectos igualitários e inclusivos inscritos nessa mesma tradição (VAGGIONE, 2017).

Além disso, o dissidente busca politizar toda essa transformação, dando visibilidade a muitas das decisões, como a realização de um aborto ou não, que antes eram do âmbito privado. As Católicas pelo Direito de Decidir estão inseridas como atores dissidentes, procurando romper com consensos e reafirmar, na sua base religiosa, a força para as suas mobilizações. É nesse sentido que a articulação e a forma de agir do grupo se dão na mesma maneira como a atuação da Igreja Católica. Isso significa que, ao rediscutirem o significado de serem católicas a partir de releituras da tradição e politizar essa identidade, adentram no mundo de disputas das agendas políticas institucionais onde a Igreja Católica também se encontra. Segundo Vaggione (2017, p. 92), “Esse pertencimento a duas comunidades permite a CDD antagonizar com a Igreja Católica a partir de diferentes registros”.

Ao antagonizar com a Igreja, uma das principais estratégias por parte das Católicas é publicizar o quanto o catolicismo é plural, e cada indivíduo tem uma posição autônoma no que concerne às questões relacionadas aos direitos sexuais e reprodutivos. Com isso, desconstrói a ideia defendida pela hierarquia católica de uma suposta moral universal. Ao passo que, ao desconstruir a universalidade da moral, tem como resultado transparecer as fraturas existentes entre o discurso público, com força de *status quo* no que se refere à sexualidade e aos direitos reprodutivos, e as atitudes privadas, que são, muitas vezes, invisibilizadas em nome desse *status quo*. Portanto, de acordo com Vaggione (2017), politizar esse duplo discurso é a forma que as correntes dissidentes têm de mostrar os desacordos e dissensos do dogma oficial católico, mostrando que esta não é uma verdade absoluta. O próprio autor afirma que as comunidades religiosas são também comunidades de interpretação, abrindo brechas para outros tipos de discursos e construções emergirem (VAGGIONE, 2009).

O caderno *Uma história não contada: a história das ideias sobre o aborto na Igreja Católica*, de Jane Hurst, publicado pelas Católicas no ano de 2006, é uma boa forma de ilustrar esse duplo discurso. Nessa edição, a autora busca desconstruir a ideia de condenação do aborto como única forma tratada no contexto religioso. De acordo com ela, no cristianismo, a interrupção da gravidez sempre foi um assunto complexo e com muitas controvérsias. A declaração do papa Pio IX, em 1869, na *Apostolicae sedis*, de que a interrupção da gravidez era um pecado grave e motivo de excomunhão não significou o encerramento das discussões; pelo contrário, os debates sobre direitos reprodutivos persistiram, tendo em vista que não era um consenso dentro da Igreja.

O castigo de excomunhão para quem pratica o aborto, de acordo com Hurst (2006), ainda é recente na história da Igreja. Além disso, a decisão foi feita por uma legislação, tratando como homicídio, e não um dogma. Dentro da estrutura do catolicismo romano, existe uma divisão entre uma função legisladora e a função do magistério. A primeira é responsável por criar regras e suas respectivas punições às quais as pessoas que se declaram católicas devem seguir. A segunda refere-se à capacidade de ensinar questões relacionadas à fé e à moral, e a autoridade máxima da Igreja, no caso o papa, tem prerrogativa exclusiva sobre certas verdades a serem repassadas. Com isso, a proibição do aborto nunca fez parte do magistério, mas sim da matéria da legislação eclesiástica sobre penitência. Com isso, não teve ainda base teológica para ser elaborada como parte do ensino religioso.

A autora aponta que a própria posição da instituição sobre o tema do aborto foi mudando de enfoque ao longo dos anos: distanciando-se do pecado sexual para a proteção da vida humana. Essa mudança de perspectiva sobre o aborto foi ganhando força a partir da centralização das penitências e do surgimento das teorias de hominização imediata. Isto é, a ideia de que no momento da fecundação ocorre a união entre a alma. Estas teorias estão relacionadas à própria história do catolicismo.

Nesse contexto, a declaração de Pio IX foi decisiva. Segundo a autora, foi o primeiro apoio explícito dado pela Igreja a essa teoria. Além disso, recebeu um respaldo implícito no novo Código do Direito canônico, tornando-se o ponto de vista majoritário dentro da instituição. Os ensinamentos do papa com o Código estavam alinhados e o aumento da centralização silenciava as divergências. A condenação da Igreja por homicídio passou a ser justificada também pelo desenvolvimento da doutrina da infalibilidade. A forma como foi interpretada fez com que a condenação do aborto fosse infalível.

A condenação do aborto compreendido na chave do pecado sexual é justificada pela separação da união sexual com a procriação. Isso significava que o aborto realizado de forma voluntária refletia o desejo de união dos companheiros não com o devido fim de procriação (HURST, 2006). A contracepção e o aborto são condenados pela Igreja, pois “ambos têm a intenção de separar a união sexual com a procriação.” (HURST, 2006, p. 42).

Hurst (2006) argumenta que, ao se aproximar o aborto da ideia de proteção da vida humana, determinar se o aborto é homicídio ou não é um problema complicado. A instituição utiliza a teoria do hilemorfismo. Isso significa que o ser humano é composto de dois elementos: corpo e alma. Estes só se unem quando o corpo está pronto para receber a alma. Logo, a grande questão é em que momento essa união ocorre, em que instante o corpo humano está pronto para receber essa alma. Essa pauta, por meio do secularismo estratégico, é utilizada para justificar a

criminalização do aborto. Como na já citada pesquisa de Miguel, Biroli e Mariano (2017), o argumento da “defesa da vida” é muito evocado por parlamentares e políticos na pauta do aborto. Segundo os legisladores contrários à legalização do aborto, é nesse momento de concepção que ocorreria a união entre corpo e alma⁷⁰ e se daria início à vida.

Outro estudo intitulado “El Conflicto Mujer-Embrión en Debate Parlamentario sobre el Aborto”, de Susana Rostagnol (2008), aponta que, no parlamento uruguaio, entre outubro e novembro de 2007, também foi mobilizada a argumentação de proteção à vida dentro da pauta da legalização do aborto. A autora assinala ainda que os legisladores contrários à legalização do aborto se apoiam no discurso do Vaticano, unindo os argumentos da biomedicina com a religião, resultando no cerne dessa questão que é a discussão sobre o direito à vida baseada na definição de pessoa. Ou seja, qual a noção de vida humana empregada e se é possível já considerar desde o zigoto uma pessoa dotada de direitos e códigos civis que cada Estado determina. Esse debate parte de desacordos em relação à etapa na qual a forma humana já é considerada dotada de direitos pela comunidade que pertence. Ou seja, quais direitos essa determinada comunidade considera aos seus membros. Com isso, a ideia de defesa da vida como a definição de “pessoa” depende de uma determinação normativa, ou seja, é estabelecida ao longo de processos históricos e não de um critério universalmente dado e transcendente.

Rostagnol (2008) ainda relata alguns outros aspectos sobre o embrião-pessoa levados em conta na discussão parlamentar. Como exemplo disso, as mulheres grávidas que decidiram abortar não consideram o zigoto como pessoa, porque não estaria inserido dentro do chamado “mapa relacional”. Isso significa que o embrião não está inserido nos espaços das interações sociais e, portanto, ao realizarem um aborto, não estariam matando ninguém. Por outro lado, aquelas que decidem continuar com a gravidez, baseadas na ideia da existência da “pessoa” desde o embrião, afirmam que este se encontra inserido em uma rede de relações sociais, sendo a primeira a relação mãe-filho.

No caso brasileiro, Aldana (2008) analisa discursos no Congresso Nacional no período da Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 25/95⁷¹, do deputado Severino Cavalcanti

⁷⁰ Nesse sentido, a pesquisa aponta que grupos antiabortistas avançaram para ter a aprovação de uma norma legal que defendesse, da mesma forma, os nascidos dos que estão para nascer. Isso significa que ambos teriam os mesmos direitos. Assim, em 2005, foi proposto o Estatuto do Nascituro, “cujo objetivo era transferir, na letra da lei, o momento do início da vigência dos direitos individuais – do nascimento para a concepção” (MIGUEL; BIROLI; MARIANO, 2017, p. 251).

⁷¹ A PEC tinha como proposta mudar a redação do artigo 5º da Constituição Federal, acrescentando ao “direito à vida” a expressão “desde a concepção”. O artigo 5º da Constituição diz: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:” (BRASIL, 1988).

(PPB/GO). De acordo com a autora, desde 1987, já existia um conflito em torno do tema, tendo como atores centrais a Igreja Católica e os movimentos feministas. Indo além, o discurso do nascituro perpassa a questão relativa ao processo reprodutivo humano (biológico) para uma discussão pertencente ao Direito Positivo. Com isso, mais uma vez, a Igreja utiliza o secularismo estratégico como meio de se dissociar das críticas relacionadas a não separação Igreja/Estado (ALDANA, 2008).

O interessante desse texto para o ponto das Católicas refere-se ao conteúdo argumentativo que a Igreja Católica utiliza sobre a proibição do aborto, mesmo trajado de um secularismo. O uso da defesa da vida como algo imutável, universal e absoluto une, mais uma vez, argumentos religiosos, morais e éticos. Por estarem inscritos em documentos oficiais da Igreja, Aldana (2008) afirma que tais argumentos não precisam ser contextualizados espacialmente e nem temporalmente. Logo, a autora afirma em seu texto que estes assumem um caráter de “discursos fundantes”⁷². Considerados como verdade, principalmente pela legitimidade do discurso de autoridade, o papel das Católicas é construir e publicizar um contradiscurso baseado nas brechas deixadas pelo discurso oficial. Destaca-se que a construção desses contradiscursos também está baseada em outras formas de interpretação e leitura dos textos bíblicos (teologia feminista). Nesse sentido, historicizar e contextualizar esses discursos tanto hegemônicos como não hegemônicos, demonstrando uma pluralidade, é uma das tarefas das Católicas pelo Direito de Decidir.

Como já citado, as teologias feministas para a CDD fazem parte da construção da sua identidade. Elas também servem, de acordo com Vaggione (2017), para antagonizar com a hierarquia patriarcal e como meio de empoderar as mulheres. O autor lista três maneiras que esses conhecimentos auxiliam na missão do grupo. A primeira delas como forma de empoderamento das mulheres católicas. Para a garantia e aquisição de direitos sexuais e reprodutivos, não basta sua dimensão formal, sua continuidade e validade exigem outras transformações ao redor, como questões materiais e desconstruções de estereótipos. Assim:

Estes discursos alternativos geram um marco interpretativo onde o prazer, o corpo ou a maternidade eletiva (entre outros) são direitos que podem ser defendidos substanciados a partir da própria identidade católica, gerando assim uma maior liberdade no momento de optar a exercer sua sexualidade. (VAGGIONE, 2017, p. 97).

⁷² Aldana (2008) utiliza o conceito foucaltiano para explicitar a força discursiva desses argumentos da oficialidade católica. É nesses discursos que residem a “verdade”, o peso da tradição e, assim, sua inquestionabilidade. Nesse sentido, a partir desses discursos, derivam-se diversos, outros como a autora aponta em sua análise no Congresso.

O segundo ponto se refere ao resgate das experiências concretas das mulheres. Essas experiências auxiliam a pensar em aborto não mais de forma abstrata, mas sim dentro de um contexto histórico de opressão e exclusão das mulheres. Nesse sentido, a ideia de Joan Scott (1999) de historicizar a experiência é essencial para reconstruir discursos e conceitos que foram aceitos como universais e imutáveis. Por último, a releitura e a nova interpretação dos documentos sagrados por parte dessas teologias feministas oferecem argumentos para a construção desses contradiscursos e evidenciam o pluralismo da instituição católica.

Outro ponto das ações das Católicas pelo Direito de Decidir é o constante diálogo que a organização procura estabelecer com organismos internacionais, organizações não governamentais, diferentes esferas do governo, instituições políticas, como partidos, e outros agentes sociais. Com relação às instituições políticas, Regina Jurkewicz conta, na entrevista, que a organização em si não tem nenhuma adesão partidária, mas que algumas pessoas pertencentes às Católicas têm. Porém, a coordenadora relata que sempre que são chamadas pelos partidos, geralmente com uma perspectiva de esquerda, elas comparecem. Além disso, Jurkewicz (2017) afirma o quão importante é a participação da organização nesses espaços, pois são sempre formas de “publicizar nosso parecer sobre as questões conjunturais que nos tocam”. Jurkewicz (2017)

A partir desse relacionamento com os diversos atores e instituições sociais, é possível debater o que, de acordo com Brites (2014), são as estratégias e táticas das Católicas para a sua inserção e influência nas diversas esferas da sociedade. A autora usa como referência um encarte publicado pela CDD em 2007, “Manifesto por uma Convenção Interamericana dos Direitos Sexuais e Reprodutivos”⁷³, e um caderno também da CDD chamado “A Igreja Católica e a Conferência do Cairo: uma linguagem em comum”⁷⁴, de 2004.

A escolha por esses textos, segundo a autora, tem várias razões. O encarte de 2007 foi selecionado por ter uma divulgação na esfera acadêmica e de cunho feminista. A revista *Estudos feministas*, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), onde o encarte foi divulgado, é reconhecida como propagadora de pesquisas e com alcance não só no Brasil mas também na América Latina (BRITES, 2014). O segundo caderno, por sua vez, teve sua segunda edição publicada em 2004, dez anos após a Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento (CIPD), mais conhecida como Conferência do Cairo. Esta já foi citada neste trabalho como um importante evento no contexto de consolidação das Católicas pelo Direito de

⁷³ Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/7749/7118>. Acesso em: 10 jun. 2018.

⁷⁴ Disponível em: <http://catolicas.org.br/biblioteca/publicacoes/igreja-cairo-linguagem-comum/>. Acesso em: 10 jun. 2018.

Decidir no Brasil, pois promoveu importantes discussões relacionadas aos direitos sexuais e reprodutivos, além de diálogos com a Igreja Católica, a sociedade civil e organismos internacionais.

O documento de 2007 é lido por Brites (2014) como resultado de diversas ações realizadas nos anos 1990 a partir da Convenção Interamericana por Direitos Sexuais e Reprodutivos. O objetivo do texto é trazer legitimidade e suporte nos discursos de garantia de direitos e mudanças nos campos como da área de saúde coletiva. Buscou-se também incorporar esses debates em toda uma agenda de direitos humanos. Já o segundo caderno de 2004 é dividido, de acordo com Brites (2014), entre momentos de aproximação e momentos de intenso debate entre as posições do Vaticano, os integrantes da Conferência e os valores compartilhados da CDD. Durante a Conferência, foi elaborada uma Carta de Princípios com quinze pontos, e diversos deles são abordados na perspectiva dos atores citados. A área de maior conflito diz respeito à saúde da mulher, questões relacionadas à família, empoderamento feminino, direitos sexuais e reprodutivos. Enquanto, na área de debate sobre direitos humanos e na sua universalização, sobre a erradicação da pobreza, direito à educação e desenvolvimento sustentável, ocorreram convergências entre os atores.

Interessante destacar que, dentro da ideia de universalização dos direitos humanos, não se levam em conta os direitos das mulheres. Assim, de acordo com Brites (2014), a oficialidade católica continua marcando uma posição conservadora frente a esses tópicos. Com isso, os argumentos usados pela CDD nesse contradiscurso são baseados na experiência das fiéis católicas, cujas práticas e ações no cotidiano não condizem com a postura defendida pela Igreja Católica. Por outro lado,

[...] a delegação da Santa Sé manifestou apoio à demanda do empoderamento das mulheres proposto pelo Cairo quando compreendido em um viés mais econômico, enfatizando a importância da igualdade de direitos da mulher enquanto trabalhadora e incentivando sua participação na esfera pública. Em contraponto, acaba por reforçar papéis de gênero, que reiteraram e reafirmam uma figura preconcebida da mulher como “mãe-trabalhadora”, as colocando em espaços restritos no exercício de seus direitos. (BRITES, 2014, p. 123)

Mais uma vez, a ideia de pluralização e de divulgação de pensamentos, reflexões e ações da Igreja tem sido utilizada como peça-chave para as Católicas pelo Direito de Decidir. Ou seja, para a organização, tem sido importante esclarecer que, dentro da própria instituição, os argumentos não são absolutos, onde cada esfera de poder eclesiástica tem certo nível de diversidade. Com isso, o apelo das Católicas à consciência individual, reforça para as mulheres que elas têm total capacidade de escolha ética e moral sobre os assuntos relacionados ao seu próprio corpo (BRITES, 2014; GÓMES; OROZCO, 2014).

Ao longo deste trabalho, buscou-se enfatizar que uma das principais ações e, ao mesmo tempo, o que possibilitou a existência do grupo, é a ideia de pluralidade da religião católica. Conforme dito, as Católicas têm, nessa ideia, uma das bases para a construção de seus contradiscursos, afirmando que não existe um único argumento do dogma católico, que foi construído historicamente. Colocando-se em uma posição de dissidentes, como são caracterizadas por Vaggione (2017), a estratégia utilizada é publicizar, dar visibilidade a toda uma gama de reflexões de demandas tanto dos movimentos feministas quanto de diversidade sexual. A questão para a CDD é o não abandono da religião por conta dessas reivindicações dos movimentos, mas sim conseguir coexistir com elas, trazendo certa harmonia para a contradição existente entre religião e feminismo. Para isso, Regina Jurkewicz assinala, na entrevista, que o trabalho nas redes sociais nos últimos anos tem sido intenso.

A equipe das Católicas, de acordo com Jurkewicz (2017), conta hoje com dois profissionais trabalhando com mídia. Além disso, buscam sempre atender chamados para entrevistas e vão a Brasília, dependendo da situação, como no caso da PEC 181/2015⁷⁵ e da audiência pública da ADPF 442⁷⁶ no Supremo Tribunal Federal (STF). A organização também conta com uma coluna na revista *Carta Capital* chamada “Diálogos da fé”⁷⁷. De acordo com o periódico, o objetivo da coluna é criar um espaço de debate inter-religioso, buscando respeitar os direitos humanos e refletir sobre determinados posicionamentos por parte das religiões que geram preconceitos. A coluna é escrita por quatro pessoas de diferentes vertentes religiosas, e uma delas é Gisele Pereira, integrante das Católicas. Atualmente, Ivone Gebara reveza-se com Gisele Pereira para escrever a coluna.

Para aprofundar o papel de publicização dos argumentos da organização, selecionei os artigos da revista publicados pelas autoras e, em seguida, será analisado o conteúdo deles. Coletei, ao todo, 35 artigos no período de 9 de agosto de 2017 até 15 de junho de 2018⁷⁸, tendo

⁷⁵ A PEC 181/2015 insere, na Constituição, a proibição do aborto em todos os casos, incluindo os que já são previstos na legislação. Ela ficou conhecida como “Cavalo de Troia”, porque, a princípio, ampliaria o direito de licença maternidade para mães de filhos prematuros. Ao longo da tramitação, a PEC foi sofrendo emendas, e foi inserida a observação de que a definição da vida inicia-se na concepção, impossibilitando, assim, sua violação. Disponível em:

<http://camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2075449>. Acesso em: 15 jun. 2018.

⁷⁶ Entre os dias 3 e 6 de agosto de 2018, foram realizadas audiências públicas para discutir a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 442. Essa ação visa descriminalizar a interrupção voluntária da gestação até a 12ª semana. Nessas audiências, foram chamados diversos especialistas e entidades, incluindo as Católicas pelo Direito de Decidir, representadas por Maria José Rosado. Seu discurso está disponível em: <http://catolicas.org.br/novidades/noticias/confira-discurso-de-catolicas-na-audiencia-publica-sobre-a-adpf-442-no-stf/>. Acesso em: 9 ago. 2018.

⁷⁷ Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/diversidade/dialogos-da-fe-nova-coluna-do-site-de-cartacapital>. Acesso em: 16 jun. 2018.

⁷⁸ O último artigo publicado foi no dia 15 de junho de 2018. Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/colunistas/gisele-pereira?b_start:int=0. Acesso em: 16 jun. 2018.

em vista que a coluna estreou no dia 8 de agosto de 2017. A partir dos dados coletados, construí um banco⁷⁹ com algumas informações: data de publicação do artigo, autoria do artigo, *link* e cinco colunas com os principais assuntos tratados nos artigos. O banco conta com trinta e quatro artigos publicados por Gisele Pereira e um de Ivone Gebara, ambas integrantes das Católicas pelo Direito de Decidir.

Os artigos, em sua maioria, tratam de assuntos como legalização/criminalização do aborto, autonomia das mulheres, patriarcado, diversidade sexual (homoafetividade, LGBT), violência de gênero e fundamentalismo religioso. Em alguns textos, por exemplo, as autoras promovem ora eventos que serão realizados pela CDD, ora chamadas para eventuais manifestações e passeatas que estão de acordo com os ideais defendidos pela organização. Como exemplo, na coluna do dia 29 de novembro de 2017, intitulado “Para além da ponta do iceberg: enfrentando as raízes da violência contra as mulheres”, as Católicas convocam para participar da campanha de 16 dias de ativismo pelo fim da violência contra as mulheres, compartilhando eventos que ocorreram em diversas capitais e cidades do país.

O tema do aborto é um dos mais abordados nos artigos. Geralmente, vem associado à questão da falta de laicidade do Estado, que sistematicamente desumaniza as mulheres. Ou seja, a ausência de políticas públicas destinadas às mulheres acaba por afetar primordialmente as pobres e as negras⁸⁰, uma vez que acabam recorrendo a procedimentos clandestinos e inseguros. Analogamente, é sabido que aquelas mulheres que possuem mais recursos financeiros realizam o mesmo procedimento de maneira rápida e segura.

A falta de laicidade do Estado, sobre a qual os artigos se debruçam, relaciona-se com os fundamentalismos religiosos referentes à ideia de “defesa da vida”. Nesse sentido, diversos artigos tratam, por exemplo, da já citada PEC 181/2015 e da influência religiosa em alguns parlamentares que “absolutizam” a vida do embrião em detrimento da saúde e da escolha da mulher sobre a maternidade. Com isso, as autoras vão ao longo da escrita procurando desconstruir, a partir de outras interpretações advindas da religião, a proibição da legalização

⁷⁹ O banco de informações coletadas dos artigos encontra-se no Anexo 2 deste trabalho.

⁸⁰ Segundo as Nações Unidas, a Organização Mundial da Saúde realizou um estudo que ocorreu, anualmente, entre 2010 e 2014, e constatou que, de forma global, mais de 25 milhões de abortos são inseguros, cerca de 45% do total. Dentre esses abortos, a maior parte ocorre em países em desenvolvimento da África, América Latina e Ásia. Além disso, a já citada pesquisa realizada pela Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro realizada no ano de 2017 apontou o perfil das mulheres que fazem um aborto: “são 42 mulheres que respondem criminalmente por terem abortado e metade delas é negra, pobre e mãe.” Disponível em: <https://nacoesunidas.org/oms-proibicao-nao-reduz-numero-de-abortos-e-aumenta-procedimentos-inseguros/>; <http://www.defensoria.rj.def.br/noticia/detalhes/5372-DPRJ-aponta-perfil-da-mulher-criminalizada-pela-pratica-do-aborto>. Acesso em: 18 jun. 2018.

do aborto. Isso ocorre, por exemplo, no artigo que compara o caso de Rebeca Mendes⁸¹ com o episódio bíblico de Jesus e a crítica aos fariseus. Estes são criticados principalmente porque acreditavam possuir o conhecimento último e verdadeiro e a mais pura prática religiosa. A partir disso, exerciam grande influência tanto na corte quanto em políticos da época. Dessa forma, Jesus critica os fariseus porque estes estão perdendo de vista o componente da solidariedade e justiça que a religião cristã prega. Portanto, negar a decisão do aborto de Rebeca parte de uma hipocrisia e um fundamentalismo moral cristão que não condiz com esses ensinamentos.

Ainda sobre o tema do aborto, é importante enfatizar que as autoras procuram sempre explicitar que é possível ser católica ou religiosa e lutar pela legalização da interrupção da gravidez, pelos direitos sexuais e reprodutivos, pelo respeito a outras religiões, entre outras questões. Assim, o artigo “Irlanda Católica: sim à vida das mulheres, não ao retrocesso!” merece destaque, pois faz uma comparação entre dois países majoritariamente católicos que vão em sentidos tão contrários no que se refere à legalização ao aborto. Os irlandeses foram às urnas no dia 25 de maio votar a revogação da 8ª Emenda Constitucional Irlandesa, que igualava o direito à vida do feto ao da mulher e previa 14 anos de prisão para a mulher que realizasse o aborto. Com 64% dos votos, a emenda foi revogada. A partir disso, foi aceita a interrupção até a 12ª semana de gestação e até a 23ª semana em casos de riscos à saúde da mulher. Segundo a reportagem, com a legalização, abriram-se caminhos para uma discussão sobre meios de implementar projetos de educação sexual nas escolas.

De acordo com Gisele Pereira, a autora desse artigo, esse resultado representa, além do avanço na garantia de direitos, “o descompasso existente entre as determinações dogmáticas da hierarquia e da experiência ética-religiosa de seus fiéis” (PEREIRA, 2018). Com isso, a reflexão da autora remete às questões abordadas ao longo deste trabalho, que evidenciam a relação entre feminismo, sexualidade, direitos reprodutivos e religião. Chama ainda a atenção para a forma dual como a instituição lida com as ações de seus fiéis, pois a fala da Igreja é da proibição do aborto como algo universal, mas tolera certas atitudes de seus seguidores. Por último, deixa em destaque a porosidade do catolicismo que permite o surgimento de outros discursos no interior da instituição e das práticas dos seus fiéis.

O debate acerca da laicidade do Estado não se esgota com relação ao tema do aborto, direitos sexuais e reprodutivos. Gisele Pereira traz para discussão a presença do ensino religioso na educação pública, o projeto de lei da “Escola sem Partido” e a revisão realizada na Base

⁸¹ Rebeca Mendes escreveu uma carta destinada à ministra Rosa Weber, do Supremo Tribunal Federal (STF), pedindo para interromper a sua gravidez, ainda embrionária, com a justificativa de já possuir dois filhos e um emprego temporário, não tendo condições de sustentar e criar uma terceira criança.

Nacional Comum Curricular (BNCC), que retirou todas as menções, no texto, a gênero. De acordo com a autora, todos os casos perpassam questões sobre o nível de influência da moral religiosa católica, que adota um discurso secular e, assim, adentra a arena pública. Aliás, não há nos artigos a negação da presença da religião no espaço público, como confirmado por Vaggione (2009), argumentando sobre o desafio de propor novos marcos teóricos, analíticos e estratégias políticas baseadas na ideia do religioso como uma parte legítima do político. Nesse sentido, estando submetido às mesmas regras e procedimentos democráticos.

Em todas essas discussões até agora realizadas, a crítica ao patriarcado não fica de fora. Pelo contrário, acaba perpassando todos esses temas de alguma forma. De acordo com Delphy (2009), o patriarcado é um sistema que controla e está inscrito no conjunto de atividades humanas, nas redes de relações sociais, estabelecendo relações hierárquicas entre os sexos. Ruether (1996) corrobora com o argumento de Delphy de que o patriarcado é um sistema legal, social, econômico e político que valida e impõe relações de sujeição das mulheres aos homens. Indo além, a autora afirma o quanto o cristianismo reforçou e desenvolveu ainda mais a ordem patriarcal na sociedade, apresentando a relação entre o patriarcado combinado com um moralismo religioso. Um exemplo é a polêmica já discutida neste trabalho sobre a imagem de Deus como a figura de um homem.

Com isso, o texto “Para ser pilar é preciso não se mover. Assim nos quer a Igreja”, publicado no dia 18 de abril de 2018, pode ser usado como exemplo, porque explora, de forma clara, a estrutura patriarcal presente na instituição católica. O texto relata sobre a reunião convocada pelo papa Francisco da Comissão Pontifícia da América Latina, ocorrida entre os dias 6 e 9 de março de 2018 no Vaticano, com o objetivo de discorrer sobre a relação entre a mulher e a Igreja Católica. Em um primeiro momento, a autora do artigo já começa a questionar o uso singular do termo mulher e em um segundo momento, a crítica foca no documento final produzido no encontro, que reafirma a mulher como o “pilar” para a construção e consolidação da Igreja e da sociedade latino-americana. A designação da mulher como “pilar” é compreendida em uma chave de naturalização do papel feminino desde a preservação da família, passando por maternidade e nos trabalhos de cuidado e orientação dos fiéis. A figura de Maria também foi constantemente evocada para reforçar os papéis de mãe e de esposa.

Com isso, Gisele afirma que a Igreja estuda a possibilidade de realizar um sínodo sobre “a mulher na vida e na missão da Igreja” a partir do resultado do documento da reunião de março, indicando, mais uma vez, não mudanças das posturas sexistas da instituição católica. Mesmo com a chegada do papa Francisco, tratado na imprensa como uma figura progressista, como um papa que retornou às origens de uma Igreja voltada para os pobres, a postura do

Pontifício com relação às mulheres, direitos reprodutivos e sexuais permanece conservadora (ROSADO, 2013; VAGGIONE, 2017).

O tema da violência de gênero também é assunto recorrente nos artigos, associado pelas autoras com feminicídio⁸², patriarcado, cultura do estupro e fundamentalismo religioso. Os textos seguem com a pauta de que setores conservadores e fundamentalistas cristãos advindos da tradição católica reforçam o patriarcado silenciando as desigualdades de gênero e, assim, a violência. Estes também apontam para um desmantelamento e descontinuidades de políticas públicas voltadas para a promoção da igualdade de gênero em áreas como educação e saúde.

Nos demais artigos, algumas pautas são trazidas, como a seletividade da Justiça no caso da prisão do ex-presidente Lula, sobre o avanço de projetos neoliberais na área de segurança pública, justificada pela intervenção militar no estado do Rio de Janeiro, e uma reflexão sobre individualismo e coletivismo e a relação com o mercado.

A coleta dos artigos e sua respectiva classificação de acordo com os temas abordados tiveram o objetivo de mostrar e ilustrar um dos meios pelos quais a organização busca publicizar seus argumentos. Importante destacar, em primeiro lugar, que a coluna “Diálogos da fé” consta do *site* da revista Carta Capital, e não da versão impressa da revista. Em segundo lugar, o acesso é de graça para todos os usuários, não somente para os assinantes. Por último, como em qualquer outro periódico, tem um nicho de leitores.

Outros meios de publicização dos argumentos das Católicas são feitos por meio das redes sociais, como o *Facebook*. Silva (2015), ao longo de sua dissertação, analisou, do dia 1º de outubro ao dia 30 de outubro de 2014, oito publicações na página da organização. De acordo com a autora, seis abordavam a temática do aborto e dois a questão da laicidade do Estado. De forma mais profunda, Silva (2015) afirma que, das seis publicações com a temática do aborto, três utilizam dados estatísticos para embasar suas argumentações, realocando o problema ao tema da saúde pública e da mulher. Além disso, de acordo com a autora, as imagens elaboradas pela organização acerca da temática buscam uma aproximação e uma solidariedade entre as mulheres, visto que qualquer mulher próxima ou não já pode ter realizado um aborto.

A ideia de uma maior aproximação entre as mulheres pode ser compreendida na chave da experiência das diversas mulheres, que serviu como base fundamental para a construção da identidade da CDD. Como já citado ao longo deste trabalho, a experiência das mulheres tornou-

⁸² A lei nº 13.104, de 9 de março de 2015, tem como objetivo alterar o art. 121 do decreto-lei nº 2.848 do Código Penal, de 7 dezembro de 1940, que prevê o feminicídio como circunstância qualificadora do crime de homicídio, e o art 1º da lei nº 8.072, de 25 de julho de 1990, para incluir feminicídio no rol de crimes hediondos. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/L13104.htm . Acesso em: 4 jul. 2018.

se parte integrante do método teológico e como critério hermenêutico da teologia feminista. Ao retomar os textos sagrados e ao recuperar o papel das mulheres, é necessário questionar como essa construção está sendo feita, isto é, historicizar esse sujeito, como seus discursos são construídos, elaborados e ressignificados. Nesse sentido, o *post* selecionado por Silva (2015) do dia 30 de setembro de 2014 é um bom exemplo da utilização de uma referência bíblica para a defesa da legalização do aborto, considerando a passagem em que Maria é questionada pelo anjo Gabriel se gostaria de ser mãe. Como afirma a autora, esse tema é recorrente nas publicações da organização, e o livre arbítrio, bem como o direito consciente de escolha são os pontos principais na linha de argumentação.

Assim como Brites (2014), Silva (2015) selecionou três materiais para compreender como a CDD faz para publicizar suas ideias no mundo público. São duas cartilhas e uma fotonovela de autoria do grupo. A primeira cartilha, chamada “Conversando a gente se entende: aborto”⁸³, é voltada, de acordo com a autora, para mulheres cristãs. Dividida em três partes, esta pretende questionar se o discurso contra a legalização do aborto advindo de uma interpretação da Bíblia é suficiente para determinar a autonomia e a vida reprodutiva das mulheres. Defende, por outro lado, que os ensinamentos religiosos não são verdades absolutas e sim plurais, servindo como reflexão para as decisões das mulheres.

O material traz argumentos históricos para sustentar seu ponto de vista. Como, por exemplo, o fato de o aborto e a anticoncepção serem praticados com frequência no início do cristianismo. Também somos apresentadas a diferentes pontos de vista de teólogos ao longo do tempo, cujas ideias giravam em torno de duas questões centrais, a penalização do aborto em casos de adultério e a presença de uma alma no feto. (SILVA, 2015, p. 61)

A outra cartilha, intitulada “Pensando a democracia, os direitos reprodutivos e a tolerância religiosa”⁸⁴, traz o tema do aborto e da tolerância religiosa, segundo Silva (2015), na perspectiva da laicidade do Estado. Essa cartilha foi feita em parceria com a Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa do Ministério da Saúde e tem como público-alvo os profissionais, gestores, conselheiros(as) da área da saúde, integrantes de movimentos sociais e toda a população. Conforme descrito no *site*, a cartilha apresenta reflexões sobre a vida das mulheres com relação à decisão sobre a maternidade e/ou a realização de um aborto, pensando sob o prisma de um problema de saúde pública. Problematisa-se como a religiosidade interferiu no controle dos corpos e da sexualidade das mulheres, fazendo com que, muitas vezes, a

⁸³ Disponível em: <http://catolicas.org.br/biblioteca/publicacoes/aborto-conversando/>. Acesso em: 9 jul. 2018.

⁸⁴ Disponível em: <http://catolicas.org.br/biblioteca/publicacoes/pensando-democracia/>. Acesso em: 9 jul. 2018.

maternidade fosse algo obrigatório (SILVA, 2015). Por fim, aborda a discussão sobre os conceitos de laicidade do Estado, como parte dos princípios democráticos a serem respeitados.

Por último, a fotonovela “O Bilhete”⁸⁵, de novembro de 2012, fez parte de uma campanha produzida pelas Católicas a favor da legalização do aborto. Silva (2015) relata que a cartilha aborda um recorte de raça e classe, pois apresenta uma mulher negra como protagonista sofrendo as consequências da realização de um aborto ilegal no Brasil. O material foca nos profissionais que vão atender as mulheres que estão passando por esse processo. Segundo Silva (2015, p. 65),

Diferentemente da primeira cartilha analisada, não temos na fotonovela um maior aprofundamento sobre questões ligadas à religião, o que pode ser entendido como uma mudança de público-alvo, que abrange pessoas não católicas e profissionais da área da saúde. Percebe-se, além da preocupação com a narração da história pelo olhar da mulher que praticou o aborto, mostrando seus motivos para tal, um foco em como os profissionais de saúde lidam com isso e na importância de um tratamento adequado para essa mulher.

Em suma, essas análises mostram como os ideais defendidos pelas Católicas são passados e buscam alcançar diferentes públicos e adentrar em debates do mundo público. Os usos de documentos religiosos para fundamentar a desconstrução de dogmas católicos, unidos à defesa da laicidade e das diversas demandas advindas dos movimentos feministas, colaboram para ratificar um dos pilares da organização, a tentativa de combinação da religião com o feminismo.

Além das publicações *on-line*, a CDD se prepara de outras formas para divulgar seus argumentos. Um dos exemplos de articulação da organização foi a visita do papa João Paulo II, em outubro de 1997, ao Brasil. De acordo com Rosado e Jurkewicz (2002), ocorreu uma parceria com a Rede Nacional Feminista de Saúde e de Direitos Reprodutivos com a finalidade de ampliar o alcance das discussões realizadas pelo papa, no evento no Rio de Janeiro, para toda a sociedade. Esse evento consistiu no II Encontro Mundial do Papa com as famílias, cujo tema principal foi “A Família: Dom e Compromisso, Esperança da Humanidade”. Além do nome do evento, de acordo com as autoras, chamou a atenção os custos para a vinda do papa ao país e como um momento de mostrar a força e a capacidade de mobilização que a instituição ainda tem, principalmente tendo em vista o crescimento de grupos evangélicos⁸⁶.

Essa vinda ao Brasil em um contexto do cenário global, como relatam as autoras, foi de uma perspectiva conservadora da Igreja Católica. Determinados setores eclesiais mais progressistas foram excluídos, como os representantes da Arquidiocese de São Paulo, os quais

⁸⁵ Disponível em: <http://catolicas.org.br/biblioteca/publicacoes/o-bilhete/>. Acesso em: 9 jul. 2018.

⁸⁶ Ler mais em: ALVES, 2017.

são mais comprometidos com a questão da pobreza. Assim, conforme destacam Jurkewicz e Rosado (2002, p. 60), “as circunstâncias que cercaram esse evento eclesial, de grande importância para a igreja no Brasil, acabaram por tornar-se mais uma demonstração do direcionamento pastoral do papado de João Paulo II”.

Com relação às questões voltadas à moral sexual, as autoras afirmam que perdurou o posicionamento do discurso da instituição católica de apoio à família tradicional, de proibição do aborto, de práticas contraceptivas e de reafirmação do papel biológico da mulher, como mãe e esposa. Além de condenar os movimentos feministas e pela diversidade sexual, alegando que são prejudiciais e incentivam práticas e ações antifamiliares.

A ocasião dessa visita e o resultado do encontro sobre a família, de acordo com Jurkewicz e Rosado (2002), causou efeitos tanto no interior da Igreja quanto no Congresso Nacional. Nesse período, transitavam no Congresso projetos de lei sobre a legalização do aborto e a união de pessoas do mesmo sexo. Assim, muitos parlamentares se declaram abertamente católicos e houve uma pressão para que os projetos fossem votados no ano anterior à vinda do papa. Em 1996, foi votado o projeto sobre atendimento hospitalar a pessoas que tivessem realizado o aborto e muitos deputados votaram contra, se declarando ligados ao movimento pró-vida. Por outro lado, as autoras expõem que diversos jornais publicaram na época reportagens sobre o *gap* entre o discurso católico e as práticas dos fiéis, muitos deles apoiadores de projetos de lei sobre o direito ao aborto.

A partir disso, a CDD e a Rede Nacional Feminista de Saúde e Direitos Reprodutivos viram uma janela de oportunidades de divulgar suas ideias e buscar um diálogo com o próprio papa. Com isso, as organizações começaram a articular com outras e, assim, incentivar a publicação de suas opiniões sobre os temas abordados pelo papa, focando principalmente nos direitos sexuais e reprodutivos. Sobre isso, Jurkewicz e Rosado (2002, p. 65) comentam: “O espaço que o movimento de mulheres ocupou na mídia foi bastante significativo, já que foram colocadas amplamente suas reivindicações. Os debates promovidos pela imprensa escrita e falada foram, em grande parte, favoráveis às mulheres.”.

As autoras também narram que os argumentos das Católicas ganharam uma projeção grande nesse período, pois traziam elementos novos à discussão, como a releitura de textos sagrados numa perspectiva de autonomia para as mulheres, o que não tinha sido feito antes pelos movimentos feministas.

Os relatos acima sobre as formas de publicização do contradiscurso construído pela CDD são importantes estratégias para transmitir e repercutir essa voz dissidente para além do mundo acadêmico, da teologia feminista, e para além dos muros da instituição religiosa. Como

venho apresentando ao longo deste texto, corroborando com os argumentos de Vaggione (2009), a Igreja Católica (mesmo com a diminuição do seu número de fiéis na América Latina) ainda é um dos principais obstáculos para a aprovação de políticas públicas, legislações favoráveis às mulheres, aos direitos sexuais e reprodutivos. A instituição religiosa, como comenta esse autor, intervém de forma dual: como ator religioso e político, ultrapassando as fronteiras entre o religioso e o secular. Mesmo Weber já chamando atenção para esse fenômeno, a ideia de laicidade como única alternativa para conter esse avanço religioso não é mais possível. Diversos autores como Paulo Montero, Ricardo Mariano, Cecília Mariz e o próprio Vaggione realizam uma reflexão acerca dos limites normativos e jurídicos desse conceito e a necessidade de repensá-lo.

Nesse sentido, as relações entre o religioso, o político e a sexualidade adquirem novos contornos. É preciso refletir sobre uma nova compreensão do religioso como legítima do político. Ou seja, a Igreja, ao adentrar a arena como ator político, abre uma janela de modo que ela também vai precisar se submeter às regras do jogo democrático, confrontando outros atores e discursos nessa mesma arena. A CDD se inscreve nesse debate, tanto de forma religiosa quanto política, trazendo uma nova perspectiva, fundamentada em uma hermenêutica que se baseia em documentos religiosos, experiência das mulheres e da religião. Assim, o que antes era resguardado por um guarda-chuva moral religioso torna-se assunto de uma agenda política institucional e do debate público.

Esse é um dos grandes objetivos propostos pela organização: dar visibilidade e politizar o pluralismo católico a respeito dos assuntos relacionados à sexualidade e à reprodução. Nesse sentido, afirma Vaggione (2017, p. 101): “Em vez de descentrar ou privatizar as crenças religiosas como parte da política, CDD as inclui no centro de suas ações públicas”. Dessa forma, a parte da comunicação se tornou tão essencial, como relata Regina Jurkewicz, pois são eles que ficam responsáveis por divulgar o conteúdo, as propostas e as ideias das Católicas nas redes sociais, em cartilhas, publicações, livros, artigos e no restante das mídias.

Outro ponto abordado ao longo deste texto é o caráter dissidente da organização. É por meio dele que as Católicas conseguem articular uma identidade católica com a agenda feminista, pois “é uma forma de crítica ao aspecto religioso sem necessariamente sair dele” (VAGGIONE, 2017, p. 101). Nesse cenário o antagonismo à Igreja é feito em diversos níveis, como argumenta o autor. Isso ocorre de forma religiosa, por meio do *gap* das práticas dos fiéis com os preceitos e regras defendidas pela Igreja, que acaba encobrindo as controvérsias que aparecem nos discursos supostamente homogêneos da instituição. Ocorre também de forma política, pois, ao colocar-se como portadora única de princípios religiosos e morais, impede e

opõe-se à construção de um sujeito autônomo. Indo além, a instituição estabelece ligações e acordos com governos, gestores e parlamentares com o objetivo de regulamentar a sexualidade, organizando uma máquina político-religiosa complexa. Essas influências e acordos se dão de forma individual, com ameaças de excomunhão e declarações oficiais da Igreja. Afinal, ela é reconhecida com o *status* de Estado.

A defesa da laicidade por parte de organizações como as Católicas se tornou central nesse contexto. Esse conceito é múltiplo, não podendo ser mais a via única de solução, cheio de divergências e debates. Um dos grandes desafios é traçar novos contornos a esse conceito, refletindo sobre a influência religiosa nas regulamentações legais, nas quais movimentos pela diversidade sexual e feminista pedem uma revisão crítica do direito secular, isto é, expor e desnaturalizar como este foi sobreposto à doutrina católica. Politizar a pluralização religiosa é uma das estratégias utilizadas para harmonizar com as demandas de diversidade sexual, conforme afirma Vaggione (2014, p. 222): “Es una construcción de la subjetividade política que, em vez de expulsar lo religioso, lo reinscribe como plural dentro de la (nueva) política sexual”.⁸⁷

Em suma, publicizar a politização do pluralismo religioso tanto por parte da CDD quanto por movimentos similares tem levado a criar novas relações entre religião, sexualidade e política. Estas definem sentidos-chave da democracia contemporânea, na qual o religioso possibilita que os indivíduos acompanhem e defendam novos arranjos familiares, direitos sexuais e reprodutivos sem marginalizar suas crenças (VAGGIONE, 2014).

Esse capítulo inicia-se com a análise de autores como Biroli (2018) e Vaggione (2009) sobre o período inaugurado pelo papado de João Paulo II. O momento investigado mostra que ocorreu uma intensificação e corroboração para o desmonte de diversos movimentos progressistas, entre eles as CEBs. Além deles, a Igreja começou a atuar de forma mais significativa para frear e reprimir novos arranjos familiares, reforçar a criminalização do aborto e impedir novas legislações direcionadas aos direitos sexuais e reprodutivos.

Como foi abordado no primeiro capítulo desta dissertação, a religião pode exercer uma dupla função: tanto de opressora, isto é, como principal obstáculo a expansão de direitos sexuais e reprodutivos, quanto de libertação, incentivando a coexistência harmônica entre religião e sexualidade. Assim, o enfoque central deste capítulo foi compreender as dinâmicas entre a CDD e a forma de atuação da Igreja Católica, interpretada a partir do conceito de Vaggione (2009) como uma “máquina político-religiosa”, influenciando ativamente as temáticas mencionadas

⁸⁷ Tradução nossa: “É uma construção de subjetividade política que, em vez de expulsar o religioso, o reinscreve como plural dentro da (nova) política sexual”.

acima. A atuação da instituição religiosa como ator político transcende as esferas dicotômicas público/privado e secular/religiosa.

O chamado “ativismo católico conservador” observado por Vaggione (2012) em fenômenos como a “ONGnización” reforça ainda mais a postura de resistência à expansão dos direitos sexuais e reprodutivos, principalmente com o uso do “secularismo estratégico”. Diante desse cenário, os movimentos feministas, pela diversidade sexual e, em especial, as Católicas reagem às investidas conservadoras por meio da desconstrução da unidade do discurso oficial. Dentro de um contexto democrático, essa disputa ganha outra conotação, pois ambas as instituições estão sujeitas às regras do jogo. A abertura de novos canais democráticos permitiu uma pluralização no debate sobre os temas acerca da sexualidade.

Dessa forma, a maneira encontrada pela CDD, inscrita em um cenário dissidente de reafirmação do pertencimento religioso e de rompimento com um consenso existente, é de publicizar o quanto o catolicismo é plural. A última parte deste capítulo foi destinada a apresentar melhor como essa publicização foi realizada. A construção do banco de artigos da revista *Carta Capital* e as análises de cartilhas e cadernos permitem compreender melhor o panorama de atuação das Católicas frente à Igreja Católica.

CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho, procurei compreender como foi possível ser católica e feminista. O objetivo foi entender o desafio de conciliar ou harmonizar duas esferas consideradas, a princípio, tão contraditórias, tanto por parte de autores como Karl Marx, quanto pelo senso comum, por uma parte dos movimentos feministas e de diversidade sexual e, por último, pela Igreja. Assim, a descoberta e a análise do grupo Católicas pelo Direito de Decidir foi essencial para este trabalho, pois auxiliou a apreender essa relação por várias frentes: primeiramente, construindo a identidade da organização e, em seguida, sua inserção no mundo público.

Com base na pesquisa bibliográfica, estruturei três elementos que compõem a identidade das Católicas: a experiência das mulheres, a relação com a religião, e a teologia feminista e a teologia da libertação. Ilustrando o primeiro ponto, cito um trecho do discurso realizado por Maria José Rosado, coordenadora da CDD, no dia 6 de agosto de 2018, no Supremo Tribunal Federal durante a audiência da ADPF 442.

Agradeço a oportunidade de colocar à consideração das senhoras e dos senhores Ministros argumentos favoráveis à legalidade do aborto em nosso país. Farei isso como cidadã, pesquisadora, feminista e integrante de Católicas pelo Direito de Decidir. Mas farei isso, em um primeiro momento, de um lugar muito particular. O lugar escolhido pelo papa Francisco para se posicionar em relação a essa questão: o olhar para aquelas que deveriam ser as primeiras a ser consideradas – as mulheres. É desse lugar que me posiciono a favor da vida das mulheres, por sua dignidade e pelo respeito aos seus direitos mais fundamentais.

Em consonância ao discurso da coordenadora e uma das fundadoras da CDD-BR, proponho algumas reflexões. A organização é composta por mulheres com diferentes trajetórias, como Maria José Rosado, conhecida como Zeca, que aponta seu lugar de fala como pesquisadora, cidadã, feminista, ex-freira e ex-religiosa católica. Esse cruzamento das histórias de vida, das experiências religiosas e das trajetórias profissionais das integrantes da organização é uma parte importante para a construção da identidade da CDD.

A experiência das mulheres também faz parte da CDD, pois tem uma dupla função. De um lado, apontando a assimetria das relações entre os sexos no cotidiano das mais diversas mulheres e, principalmente, daquelas que frequentavam as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). De outro, servindo como base do método teológico quanto ao critério hermenêutico do fazer teológico das mulheres. Isso significa que está surgindo uma nova forma ou técnica para interpretar os textos bíblicos a partir da valorização das mulheres (FIORENZA, 1994; BIEHL,

1896). Com isso, as experiências tanto de opressão, quanto de libertação tornam-se também uma das linhas centrais de argumentação da teologia feminista.

Além da experiência, outras duas premissas foram exploradas para compreender a existência do movimento: a relação com a religião católica e com a teologia da libertação e a teologia feminista. Sobre a relação com a religião, a CDD tem procurado desconstruir a pretensão de universalidade e neutralidade do discurso único da Igreja Católica. Com isso, abriu-se espaço para pensar outra hipótese: a da existência de um grupo como as Católicas ser possível porque há uma pluralidade na religião católica. O movimento busca mostrar que a religião tem um caráter libertador, que precisa ser descoberto, seja através das experiências das mulheres, seja por traduzir, reler e reinterpretar os ensinamentos religiosos sob a perspectiva de gênero. Segundo as autoras Gebara, Rosado, Rohden, Blodgett, entre outras, a religião e o saber teológico precisam ser questionados do ponto de vista das relações sociais entre os sexos, nos quais crenças, ritos, práticas e discursos religiosos que, em princípio, não perpassavam à diferenciação sexual, são, na verdade, marcados por ela.

A religião tem um caráter dual: servindo tanto como orientação e sentido de vida, favorecendo lutas pela justiça e dignidade, quanto de reforço da subserviência das mulheres, contribuindo para a dependência de uma figura social masculina. Assim, um dos objetivos da CDD é transformar a religião e a sociedade apresentando diversas alternativas a essa linha de atuação opressora da religião. Elas têm buscado pensar o mundo e as interações sociais buscando acolher a hereditariedade católica cristã com uma abordagem mais inclusiva das mulheres. Com isso, se tem refutado a ideia de que a religião só pode ser compreendida nessa chave de leitura da opressão.

Nessa perspectiva, a teologia da libertação e a teologia feminista compõem o pano de fundo intelectual do movimento. A legitimação das CEBs e de suas práticas se deveram, principalmente, à teologia da libertação. Esta tratava o pobre de forma genérica, sem refletir sobre a opressão que as mulheres, que foram as principais incorporadas nesse projeto da Igreja, sofriam. É precisamente nesse contexto, não ausente de conflitos entre membros ordenados e leigos, que emerge a produção teológica feminista. Nesse processo de construção de elaboração teológica, a participação das mulheres acaba indo além da moldura da teoria liberacionista. Elas querem ser reconhecidas como sujeitos políticos, sociais e como produtoras de conhecimento teológico.

Dessa forma, a teologia feminista demarca o campo da prática teológica com diferenciação, chamando a atenção para a exclusão das mulheres nos discursos, ações e ritos patriarcais fundamentados em argumentos advindos de concepções errôneas de interpretação

do divino assentados em uma determinação biológica. A partir disso, a teologia feminista tratou de perguntar à Escritura, ao contexto histórico, aos ensinamentos da doutrina católica sobre o lugar da mulher como sujeito. Buscou também interrogar os processos pelos quais esse sujeito foi criado como portador de direitos e predestinado a encarnar o Cristo pela força do Espírito, como uma força transcendente, uma vez que as justificativas obtidas a partir da cristandade não são mais aceitas, pois são baseadas em um formato androcêntrico.

Esse conhecimento vai além de uma produção de caráter religioso, pois, ao retomar os documentos e textos da tradição e os reinterpretar de forma a favorecer as mulheres, fomenta também um processo de construção de uma cultura de direitos (MARIZ; MACHADO, 1997). As mulheres passaram a adotar posturas mais críticas e autônomas, principalmente relacionadas a questões já dadas como verdades absolutas e incontestáveis.

Interessante atentar que, ao longo da dissertação, muitas das críticas feitas por parte da teologia feminista são atravessadas pelas teóricas dos estudos de gênero feministas. Autoras como Carole Pateman, Susan Okin, Delphy, Birole e Hirata encontram respaldo e afinidades com as considerações e pensamentos de teólogas feministas como Gebara, Rosado, Jurkewicz, Ruether, entre outras. Questões relacionadas à proibição do sacerdócio feminino; aos votos tradicionais de pobreza, de obediência e de castidade; à divisão clero/leigo; à imagem de Deus masculina; aos usos de dominação e ao patriarcado estabelecem uma relação com a bibliografia, uma vez que, por exemplo, a divisão entre clero/leigo remete à divisão homem/mulher, na qual o religioso tem como base a divisão sexual do trabalho. Outro exemplo é o poder sacerdotal baseado na obrigação do celibato masculino, que resulta na redução do papel da mulher ao profano e como reprodutoras dos bens simbólicos.

A teologia feminista, nesse quadro, busca o rompimento de determinados papéis e comportamentos tradicionalmente atribuídos à divisão sexual do trabalho. Estes são incorporados ao poder religioso, em que cada qual exerce uma função dentro do social como entidade biológica e natural.

Estruturado os três principais elementos de formação da identidade das Católicas pelo Direito de Decidir, o trabalho busca expor o contexto e a história do surgimento da organização. O surgimento da CDD ocorre institucionalmente e juridicamente no Brasil nos anos 1990, mas é resultado de um processo que se deu ao longo de vinte anos. É um período marcado pelo crescimento do pluralismo em torno de temas relacionados à sexualidade tanto no interior da Igreja quanto na sociedade. A reação da Igreja foi de endurecimento da postura, construindo uma máquina de controle moral e político sobre o tema. Por outro lado, muitas vezes, as práticas

dos seus fiéis e dos religiosos ordenados eram opostas à moral sustentada pela instituição católica, sendo assim, contraditória por si só.

Nessa trajetória de institucionalização da organização, atores como Catholics for a Free Choice, Católicas por el Derecho de Decidir, Rosemary Ruether e Ivone Gebara foram importantes influências na construção do movimento. Gebara se destaca no papel de articulação, aproximando o feminismo da teologia e sendo reconhecida pela coordenadora das Católicas Regina S. Jurkewicz como a referência crucial no segmento da teologia feminista. Além do Brasil, a CDD atua em doze países e, inclusive, conta com uma Rede Latino-americana, da qual a organização brasileira já foi coordenadora.

Uma das principais reflexões e ações da CDD é caracterizada pelas demandas feministas através da identidade católica, fundamentadas nas interpretações pela perspectiva da teologia feminista. A busca de autonomia e constituição das mulheres como sujeito portador de direitos é um dos objetivos prioritários da organização. Por meio da educação ou diálogo, o movimento empenha-se em incorporar esses valores na cultura patriarcal da sociedade ocidental e na instituição católica. Assim, se faz necessário o rompimento com os valores católicos sexistas do lugar de subordinação e de estereotipagem das mulheres vistas ora como mães, ora como virgens, ora como Evas. Esses valores, como afirma Montero (2011), ainda fazem parte do constructo social do continente latino-americano.

Recorrendo um pouco à história, a Constituinte de 1890 no Brasil é um marco, pois foi o momento em que a Igreja defendeu a autonomia entre as esferas religiosa e estatal. Por outro lado, mesmo com a separação jurídica, o catolicismo continuou como referência na formação do Estado e na estruturação de uma sociedade civil atuante. Esta por sua vez, pode se aprofundar tanto em um ativismo católico conservador quanto na diversidade e na emancipação com relação aos direitos sexuais e reprodutivos.

Compreender o papel preponderante da Igreja como protagonista nas relações sociais e institucionais, principalmente em pautas sobre a moral sexual, nos auxiliou a pensar como a instituição católica tem se movido por dentro da sociedade civil e pelos poderes do Estado com o objetivo de defender a sua doutrina. Vaggione (2017) argumenta que essa nova forma de atuação de um catolicismo conservador é encontrada em processos como o de “ONGnización”, de encontros religiosos, de documentos oriundos do Vaticano e por movimentos advindos da articulação de leigos ou indivíduos. Observa-se uma mudança nos documentos emitidos pela instituição religiosa; por exemplo, nos anos 1960 e 1970, eram mais focados no combate à pobreza e na promoção da justiça social. Nas últimas décadas, o ponto central abordado é a

resistência de diversas formas aos direitos sexuais e reprodutivos, a criminalização do aborto e o reconhecimento dos direitos de casais do mesmo sexo.

Exposto o caráter ativo da Igreja Católica na estruturação da sociedade civil, no Estado e sua porosidade institucional, outro aspecto das Católicas é de grande relevância: o enfrentamento da Igreja como uma máquina político-religiosa, ora como ator religioso, ora como ator político (VAGGIONE, 2009). A hierarquia católica determina um tipo de política que, ao mesmo tempo, conserva os privilégios como instituição religiosa, reclamando seu direito legítimo de pertencimento da sociedade civil, intervindo, assim, nas discussões públicas e legais. A partir dessa característica dual, aceitando a laicidade como regra do jogo democrático, a Igreja e setores da sociedade civil apoiados por ela pressionam os poderes do Estado em defesa de sua doutrina. Ademais, o combate à agenda de novos direitos é apreendido na chave do relativismo moral. Posto isso, as estratégias de politização reativa e o uso do chamado secularismo estratégico são primordiais para o tipo de ativismo religioso que a instituição católica está propondo, pois ultrapassam as fronteiras dicotômicas secular/religiosa, público/privado, Estado/religião, e salvo ainda serem contrárias aos direitos sexuais e reprodutivos.

Com isso, outra proposição foi pensada em como as Católicas enfrentam essa máquina político-religiosa. Vaggione (2017) afirma que a organização pertence a duas frentes. Um delas rediscute o significado de ser católica(s), recorrendo às releituras das tradições procurando destacar o lado igualitário e de justiça social, reforçando que o patriarcado e a heteronormatividade não refletem a religião, mas sim são construções históricas. A outra frente conta com o apoio das demandas dos movimentos feministas para legitimar os direitos sexuais e reprodutivos na sociedade e na agenda pública governamental.

Essas duas frentes são resultado de um duplo movimento, como crítica interna feita à Igreja Católica e sua atuação no espaço público. Em um primeiro momento, a crítica estabelecida por parte da CDD se dá de forma interna, ou seja, no interior do catolicismo tanto institucional quanto nas suas práticas. Há ainda um segundo momento relacionado com a construção de uma cultura de direitos, dado o contato com os movimentos feministas nas CEBs adentrando o debate público. Também é possível pensar nesse duplo movimento pela conexão com o debate nos estudos de gênero da relação entre as esferas pública e privada, estando ambas ligadas e não podendo ser consideradas autônomas.

Em suma, a pluralidade religiosa possibilitou romper com a hegemonia das religiões sobre as posturas restritivas com relação à sexualidade, aos direitos sexuais e reprodutivos. Alguns setores articulados, tanto religiosos quantos da sociedade civil, começaram a apresentar

posturas mais receptivas aos temas abordados. O caráter dissidente, apontado por Vaggione, de movimentos como a CDD se insere nesse mundo de disputas de significados em torno de temas que foram silenciados pela hierarquia católica.

Dessa forma, este trabalho focou, no primeiro capítulo, em estruturar, a partir dos eixos produzidos, a construção da identidade das Católicas pelo Direito de Decidir e seu surgimento com um breve histórico. Já no segundo capítulo, buscou-se compreender a atuação da CDD em uma agenda política institucional e no debate público, baseado no pressuposto de que a organização se move em duas frentes para enfrentar a máquina político-religiosa católica.

As Católicas pelo Direito de Decidir, ao rediscutirem o significado do que é ser católica a partir de releituras da tradição e politizar essa identidade, adentram no mundo de disputas das agendas políticas institucionais onde a Igreja Católica também se encontra. A forma de antagonismo das Católicas ocorre na mesma dualidade da Igreja. A estratégia por parte da CDD de publicizar o quanto o catolicismo é plural, que não tem uma suposta moral única e universal, resulta em demonstrar as próprias fragilidades do discurso público da Igreja Católica. Nesse contexto, a construção do banco de artigos foi importante para analisar a forma como essa publicização é feita, além de buscar refletir sobre como o conteúdo dos artigos está relacionado com as temáticas das teóricas feministas dos estudos de gênero.

Por fim, é interessante refletir que, assim como a Igreja Católica potencializou o uso do secularismo estratégico, atuando nas frentes como ator religioso e como ator político, as Católicas pelo Direito de Decidir também o fizeram. Pode-se dizer que a organização também se utiliza de certo “feminismo estratégico”, que, dependendo da posição social e do lugar em que a organização se encontra, mobiliza-se de diferentes formas. Na Igreja, é interessante reforçar que são feministas, trazendo os argumentos da teologia feminista de releitura e interpretação dos textos sagrados com uma perspectiva de gênero, das demandas dos movimentos feministas e de diversidade sexual. Já no mundo público, nos debates e na agenda institucional, a CDD reforça o quanto a religião é plural, mostrando que não há um único viés de argumentação e, portanto, a religião pode abrir caminhos para mudanças reais na vida das mulheres. Pode-se inferir, portanto, que as Católicas pelo Direito de Decidir, objeto de estudo deste trabalho, são as ativistas progressistas católicas.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Janice Marie Smrekar. A Mulher na Igreja Latino-americana após o Concílio Vaticano II. *Revista Paralellus*, ano 1, v. 2, p. 53-77, 2010.

ALDANA, Myriam. Vozes Católicas no Congresso Nacional: Aborto e Defesa da Vida. *Estudos feministas*, v. 16, p. 639-647, 2008.

ALVES, José Eustáquio Diniz *et al.* Distribuição espacial da transição religiosa no Brasil. *Tempo Social*, v. 29, n. 2, p. 215-242, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/112180/130985>. Acesso em: 12 jul. 2018.

APFELBAUM, Erika. Verbete Dominação. In: HIRATA, Helena, *et al.* (orgs). *Dicionário crítico do feminismo*. São Paulo: Unesp, 2009

AQUINO, María Pilar. *A teologia, a Igreja e a mulher na América Latina*. Paulinas, 1997.

AQUINO, María Pilar. Feminist Theology, Latin American. In: RUSSELL, Letty M.; CLARKSON, J. Shannon. *Dictionary of Feminist Theologies*, Louisville, Kentucky. Westminster John Knox Press, 1996.

AQUINO, Tomás. Questão 92–Da produção das mulheres. AQUINO. *Suma Teológica*, v. 2.

AVRITZER, Leonardo. Sociedade civil, instituições participativas e representação: da autorização à legitimidade da ação. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 50, n. 3, 2007, p. 443-464.

AZZI, Riolando. *Família, mulher e sexualidade na Igreja do Brasil (1930-1964)*. Família, mulher, sexualidade e Igreja na história do Brasil . São Paulo: Edições Loyola, p. 101-134, 1993.

AZZI, Riolando. A participação da mulher na vida da Igreja do Brasil (1870-1920). *A mulher pobre na História da Igreja Latino-americana*. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e sociedade*, v. 21, n. 1, p. 9-23, 2000.

BIEHL, João Guilherme. Teologias negra e feminista: um diálogo crítico com a teologia da libertação latino-americana. *Estudos Teológicos*, v. 26, n. 1, p. 9-36, 1986.

BIROLI, Flávia. O Público e o Privado. In: MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia. *Feminismo e política: uma introdução*. São Paulo: Boitempo, 2014.

BIROLI, Flávia. *Gênero e desigualdades: limites da democracia no Brasil*. Boitempo Editorial, 2018.

BIROLI, Flávia. Autonomia, opressão e identidades: a resignificação da experiência na teoria política feminista. *Estudos feministas*, p. 81-105, 2013.

BIROLI, Flávia. Teorias feministas da política, empiria e normatividade. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 102, p. 173-210, 2017..

BLAY, Eva. Como as mulheres se construíram como agentes políticas e democráticas: o caso brasileiro. In: BLAY *et al.* (Orgs). *50 anos de Feminismo: Argentina, Brasil e Chile*. São Paulo: Edusp, 2017.

BLODGETT, Barbara J. Religion. In: RUSSELL, Letty M.; CLARKSON, J. Shannon. *Dictionary of Feminist Theologies*, Louisville, Kentucky. Westminster John Knox Press, 1996.

BRITES, Francine Magalhães. *Católicas pelo direito de decidir: vozes dissonantes e discursos católicos sobre o aborto (1990-2010)*. 2014. 151 f. Dissertação. (Mestrado em História Cultural) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

BUTLER, Judith. Judith Butler escreve sobre sua teoria de gênero e o ataque sofrido no Brasil. *Folha de S. Paulo*, 19 nov. 2017. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2017/11/1936103-judith-butler-escreve-sobre-o-fantasma-do-genero-e-o-ataque-sofrido-no-brasil.shtml>. Acesso em: 5 de jul. 2018.

CAFÉ COM LUTA. Ciclo de debates sobre direitos das mulheres, democracia e religião. Disponível em: https://web.facebook.com/pg/catolicasdireitodecidir/videos/?ref=page_internal. Acesso em: 27 jun. 2017.

CASANOVA, José. 1994. *Public religion in the Modern World*. Chicago : The University of Chicago Press.

CARRARA, S.; VIANNA, A.R. Os direitos sexuais e reprodutivos no Brasil a partir da “Constituição Cidadã”. In: OLIVEN, R.G.; RIDENTI, M.; BRANDÃO, G.M. (Orgs.). *A Constituição de 1988 na vida brasileira*. São Paulo: Editora Hucitec, 2008. p. 334-359.

CARVALHO, José Murilo de. *Pontos e bordados: escritos de história e políticas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

COPELAND, M. Shawn. Theologies, Contemporary. In: RUSSELL, Letty M.; CLARKSON, J. Shannon. *Dictionary of Feminist Theologies*, Louisville, Kentucky. Westminster John Knox Press, 1996.

COUTO, Márcia Thereza. Na trilha do Gênero: Pentecostalismo e a CEBs. *Estudos feministas*, ano 10, p. 357-369, 2002.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo, Boitempo Editorial, 2016.

DELPHY, Cristine. Verbete Patriarcado (teorias do). In: HIRATA, Helena, *et al.* (orgs). *Dicionário crítico do feminismo*. São Paulo: Unesp, 2009.

ESQUIVEL, Juan Cruz. Da sociedade política à sociedade civil: a presença pública da Igreja Católica brasileira num período de instabilidade política (1952-2004). Projeto História São Paulo, tomo 1, p. 197- 221, dez/ 2004.

FARIAS, Zaíra Ary. *Masculino e feminino no imaginário católico: da Ação Católica à Teologia da Libertação*. Annablume, 2000.

FERREIRA, Benedita Aguiar; NETO, José Vaz Magalhães. Teologia Feminista e os Discursos de Resistência ao poder hierárquico. Disponível em: http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278188110_ARQUIVO_Teologiafeministaediscursosderesistenciaopoderhierarquico.pdf. Acesso em: 13 jul. 2017.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler; COSTA, Joao Rezende. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo, Edições Paulinas, 1994.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001.

FIORIN, Névio; LESBAUPIN, Ivo; RIBEIRO, Lúcia; RODRIGUES, Solance. Revisitando as CEBs: um estudo no Rio de Janeiro e em Minas Gerais. *Religião e sociedade*, v. 24, n. 1, p. 145-176, 2004.

GAMA, Andréa de Sousa. Trabalho família e gênero: impactos dos direitos do trabalho e da educação infantil. In: *Trabalho família e gênero: impactos dos direitos do trabalho e da educação infantil*. 2014.

GERABA, Ivone. *Vida Religiosa da Teologia Patriarcal à Teologia feminista*. Um desafio para o futuro. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

GEBARA, Ivone. *Teologia Ecofeminista: ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião*. São Paulo: Ed. Olho d'Água, 1997.

GERABA, Ivone. Direito a decidir: algumas reflexões filosóficas e teológicas. *Adital*, nov. 2010.

GERABA, Ivone. Mudanças no cristianismo a partir de uma teologia feminista. Alguns comentários ao texto de Mary Hunt. In: JURKEWICZ S. Regina (Org). *Entre Dogmas e Direitos: Religião e Sexualidade*. Católicas pelo Direito de Decidir. São Paulo: Max Editora, 2017.

GIDDENS, Anthony. *Gênero e Sexualidade*. Sociologia. Porto Alegre: Artmed, 2006.

GÓMES, Josefa Buendía; OROZCO, Yury Puello. A Teologia Feminista de Ivone Gebara e Católicas pelo Direito de Decidir. *Revista Mandrágora*, v. 20, n. 20, p. 101-110, 2014.

HARTMANN, Heidi I. Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo. Fundació Rafael Campalans, 1996.

HIRATA, Helena. Gênero, Classe e Raça: Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. *Tempo Social*, revista sociológica da USP, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 61-73, 2014.

HIRATA, Helena; KERGOART, Danièle. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. *Cadernos de Pesquisa*, v. 37, n. 132, p. 595-609, 2007.

HOLMSTROM, Nancy. Como Karl Marx pode contribuir para a compreensão de gênero? In: CHABAUD-RYCHTER, Danielle *et al.* (Org.). *O gênero nas Ciências Sociais: releituras críticas de Max Weber a Bruno Latour*. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp; Brasília-DF: Editora da Universidade de Brasília, 2014.

HUNT, Mary E. Gênero, sexualidade e religião: um panorama do século XXI. In: JURKEWICZ S. Regina (Org). *Entre Dogmas e Direitos: Religião e Sexualidade*. Católicas pelo Direito de Decidir. São Paulo: Max Editora, 2017.

HURST, Jane. Uma história não contada: a história das idéias sobre o aborto na Igreja Católica. CDD, São Paulo, 2006.

ISADI-DÍAZ, Ada María. Experiences. In: RUSSELL, Letty M.; CLARKSON, J. Shannon. *Dictionary of Feminist Theologies*, Louisville, Kentucky. Westminster John Knox Press, 1996.

JURKEWICZ, Regina S.; ROSADO- NUNES, Maria José. Aborto: um tema em discussão na Igreja Católica O surgimento das “Católicas pelo Direito de Decidir”. In: PEREIRA, Irotilde G. *et al.* *Aborto Legal: implicações éticas e religiosas*. Ed. Cadernos CDD, 2002.

JURKEWICZ, Regina. Entrevista concedida a] Clara Faulhaber. Rio de Janeiro, 2017 [Entrevista encontra-se transcrita no “Anexo” desta dissertação]

KERGOART, Danièle. Verbete Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo. In: HIRATA, Helena *et al.* (orgs). *Dicionário crítico do feminismo*. São Paulo: Unesp, 2009.

LAMOUREUX, Diane. Verbete Público/Privado. In: HIRATA, Helena *et al.* (orgs). *Dicionário crítico do feminismo*. São Paulo: Unesp, 2009.

LÓPEZ, Maricel Mena. Género y Estudios de la Religión/Gender and Religious studies/Gênero e Estudos da Religião. *Horizonte*, v. 13, n. 39, p. 1.199-1.205, 2015.

LOWENKRON, Laura; MORA, Claudia. A gênese de uma categoria. CLAM (Centro Latino Americano em Sexualidade e Direitos Humanos), 20 dez. 2017. Disponível em: <http://www.clam.org.br/destaque/conteudo.asp?cod=12704>. Acesso em: 5 jul. 2018

LUNA, Naara. As novas tecnologias reprodutivas e o Estatuto do Embrião: um discurso do magistério da Igreja Católica sobre natureza. *Revista Antropológicas*, ano 6, v. 13, n. 1, 2002.

MACHADO, Maria das Dores Campos; MARIZ, Cecília. Mulheres e Práticas Religiosas nas classes populares: uma comparação entre as Igrejas Pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos Carismáticos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 12, n. 34, p. 71-88, 1997.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião e política no Brasil contemporâneo: uma análise dos pentecostais e carismáticos católicos. *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro, p. 45-72, 2015.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião, Cultura e Política. *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro, p. 29-56, 2012.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira. Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, v. 11, n. 2, 2011.

MARIZ, Cecília Loreto. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. *Religião e sociedade*, v. 21, n. 1, p. 25-39, 2000.

MARTIN, David. 1978. *A General Theory of Secularization*. Oxford : Blackwell

MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia; MARIANO, Rayani. O direito ao aborto no debate legislativo brasileiro: a ofensiva conservadora na Câmara dos Deputados. *Opinião Pública – Campinas*, vol. 23, nº 1, jan- abr, 2017.

MONTERO, Paula. O Campo Religioso, Secularismo e a Esfera Pública no Brasil. *Boletim Cedes*, out./dez. 2011.

MONTERO, Paula. Religião, Laicidade e Secularismo. Um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. *Revista Cultura y Religión*, v. 7, n. 2, 2013.

NOVAIS, Regina. Juventude, Religião e Espaço Público: Exemplos “Bons para Pensar” Tempos e Sinais. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 184-208, 2012.

OKIN, Susan Moller; BIROLI, Flávia. Gênero, o público e o privado. *Estudos feministas*, p. 305-332, 2008.

PAGELS, Elaine H. Adam, Eve, and the serpent. New York, Vintage, 1988.

PATEMAN, Carole. *The sexual Contract*. Cap. 1 e 2. Cambridge: Polity Press, 1988.

PEREIRA, Gisele. Somos umas heréticas, *Carta Capital*, 11 de outubro de 2017. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/somos-umas-hereticas>. Acesso em: 14 out. 2017.

PEREIRA, Gisele. Irlanda Católica: sim à vida das mulheres, não ao retrocesso! *Carta Capital*, 7 jun. 2018. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/irlanda-catolica-sim-a-vida-das-mulheres-nao-ao-retrocesso>. Acesso em: 5 jul. 2018.

PEREIRA, Gisele. Para ser pilar é preciso não se mover. Assim nos quer a Igreja. *Carta Capital*, 18 abr. 2018. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/para-ser-pilar-e-preciso-nao-se-mover-assim-nos-quer-a-igreja>. Acesso em: 5 jul. 2018.

PORTIER, Philippe. *La Régulation Étatique du Croire dans le Pays d’Europe de l’Ouest*. Rio de Janeiro: UFJF, 2012.

PURVIS, Sally B. Gender Construction. In: RUSSELL, Letty M.; CLARKSON, J. Shannon. *Dictionary of Feminist Theologies*, Louisville, Kentucky. Westminster John Knox Press, 1996.

RAWLS, John. *A theory of justice*. Cambridge (USA): Harvard University Press, 2009.

ROCHA, Maria Isabel Baltar da. A discussão política sobre aborto no Brasil: uma síntese. *Revista Brasileira de Estudos de População*, São Paulo, v. 23, n. 2, p. 369-374, jul./dez. 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbepop/v23n2/a11v23n2.pdf>. Acesso: 11 dez 2017.

ROHDEN, Fabíola. Catolicismo e protestantismo: o feminismo como uma questão emergente. *Cadernos Pagu* (8/9), p. 51-97, 1997.

ROSADO, Maria José F. Nunes. *Vida religiosa nos meios populares*. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

ROSADO, Maria José F. Nunes. De mulheres e de deuses. *Estudos feministas*, p. 5-30, 1992.

ROSADO, Maria José F. Nunes. Verbete Religiões. In: HIRATA, Helena *et al.* (orgs). *Dicionário crítico do feminismo*. São Paulo: Unesp, 2009.

ROSADO, Maria José F. Nunes. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. *Cadernos Pagu*, (16), p. 79-96, 2001.

ROSADO, Maria José F. Nunes. Direito, Cidadania das Mulheres e Religião. *Tempo Social, Revista de Sociologia*, v.2, n. 2, p. 1-15, nov 2008.

ROSADO, Maria José F. Nunes. Teologia Feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. *Revista Estudos feministas*, v. 14, n. 1, p. 294-304, 2006.

ROSADO, Maria José F. Nunes. O tratamento do Aborto pela Igreja Católica. *Estudos feministas*, v. 5, n. 2, p. 413, 1997.

ROSADO, Maria José F. Nunes. As aparências não enganam: Francisco é Bergoglio. *SPW Newsletter*, n. 13, 2013. Disponível em: <http://sxpolitics.org/ptbr/recomendamos-25/3433>. Acesso em: 11 dez 2017.

ROSTAGNOL, Susana. El conflicto mujer-embrión en debate parlamentario sobre el aborto. *Estudos feministas*, p. 667-674, 2008.

RUETHER, Radford Rosemary. Patriarchy. In: RUSSELL, Letty M.; CLARKSON, J. Shannon. *Dictionary of Feminist Theologies*, Louisville, Kentucky. Westminster John Knox Press, 1996.

RUETHER, Rosemary Radford. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*. Sinodal, 1993.

RUIZ, Edgar González. Bergoglio: enemigo de los derechos sexuales. *SPW Newsletter*, n. 13, 2013. Disponível em: <http://sxpolitics.org/ptbr/bergoglio-enemigo-de-los-derechos-sexuales/5114>. Acesso em: 11 dez. 2017.

SCHALLENMÜELLER, Christian Jacov. *Tradição e Profecia: o pensamento político da CNBB e seu contexto social e intelectual (1952-1964)*, 2011. 157 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Departamento de Ciência Política, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2011 Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-26092011-122113/pt-br.php>. Acesso em: 24 abr. 2017.

SCOTT, Joan W. Uma categoria útil para análise histórica. *Cadernos de Historia UFPE*, n. 11, 2016.

SCOTT, Joan W. Experiência. *Falas de Gênero*. Santa Catarina: Editora Mulheres, p. 11-55, 1999.

SELFA, A. S.; SPINELLI, L. M. As críticas de Carole Pateman e Susan Okin à dicotomia público/privado. *Revista Sociais e Humanas*, v. 31, p. 09-28, 2018.

SERBIN, Kenneth P. *Diálogos na Sombra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SILVA, Julia do Silva da *Feministas por opção, católicas pelo direito de decidir: vozes feministas na Igreja Católica*. 2015. 105 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, 2015.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez. As várias faces da Igreja Católica. *Estudos Avançados*, n. 18, p. 77-95, 2004.

SOUZA, Ney de. Contexto e Desenvolvimento Histórico do Concílio Vaticano II *Revista Teologia e Cultura*, n. 2, p. 1-36, Out/ Nov/ Dez/ 2015.

STEIL, Carlos Alberto. Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou saída do catolicismo? Uma etnografia do Grupo São José, em Porto Alegre. *Religião e sociedade*, v. 24, n. 1, p.11-36, 2004.

STEVENS, Evelyn P; SOLER, Martí. El Marianismo: la otra cara del machismo em América Latina. *Diálogos: Artes, Letras, Ciências humanas*, v. 10, n. 1, p. 17-24, 1974.

STRÖHER, Marga J. A história de uma história- o protagonismo das mulheres na Teologia Feminista. *História Unisinos*, n. 9(2), p. 116-123, ago. 2005. Disponível em: <http://www.revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/6417> Acesso em: 23 jun. 2017.

TARDUCCI, Mônica. Estudios feministas de religión: una mirada muy parcial *Cadernos Pagu*, n.16, p. 97-114, 2001.

THEIJE, Marjo de. A Caminhada do louvor; ou como carismáticos e grupos católicos de base vêm se relacionando na prática. *Religião e sociedade*, v. 24, n. 1, p. 37-46, 2004.

TURNER, Bryan. O fim do patriarcado? *Corpo e Sociedade*. São Paulo: Ideias e Letras, 2014.

VAGGIONE, Juan Marco. A Política da Dissidência: O Papel das Católicas pelo Direito de Decidir. In: JURKEWICZ, S. Regina et al. (Orgs.) *Entre Dogmas e Direitos: Religião e Sexualidade. Católicas pelo Direito de Decidir*. São Paulo: Max Editora, 2017.

VAGGIONE, Juan Marco. La “cultura de la vida”: desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos. *Religião e sociedade*, v. 32, n. 2, p. 57-80, 2012.

VAGGIONE, Juan Marco. Sexualidad, religión y política en América Latina. Sessão 4: Religião e política sexual. Rio de Janeiro, Brasil, 2009.

VAGGIONE, Juan Marco. La politización de la sexualidad y los sentidos de lo religioso. *Sociedad y religión*, v. 24, n. 42, p. 209-226, 2014.

VAGGIONE, Juan Marco. El limite Sexual para uma Política Posible. *SPW Newsletter*, n. 13, 2013. Disponível em: <http://sxpolitics.org/ptbr/el-limite-sexual-para-una-politica-posible/5117>. Acesso em: 11 dez. 2017.

VALERIO, Adriana. Theology and the feminine. *Estudos feministas*, v. 13, n. 2, p. 367-376, 2005.

WALBY, Sylvia. *Theorizing Patriarchy*. London: Blackwell, 1990.

WANDERLEY, Luiz Eduardo W. Pensamento Social e Igreja Católica na América Latina. *Revista em Pauta*, n. 22, p. 89-105, 2009.

WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. *Ensaio de sociologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

WINTER, Miriam Therese. Religious Life. In: RUSSELL, Letty M.; CLARKSON, J. Shannon. *Dictionary of Feminist Theologies*, Louisville, Kentucky. Westminster John Knox Press, 1996.

WRIGHT, Eric. Chapter 9. Conceptualizing the interaction of class and a gender. *Class Counts: comparative studies in class analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

ANEXO A – Entrevista com Regina Soares Jurkewicz

Regina: Oi Clara

Clara: Oi Regina?

Regina: Prazer é meu. Podemos conversar.

Clara: Oi. Muito prazer, muito obrigada por me receber.

Regina: Imagina.

C: Meu nome é Clara, eu sou formada em Ciências Sociais pela PUC-Rio e atualmente eu faço mestrado na UERJ. Eu comecei na verdade, a minha pesquisa procurando sobre. Na verdade eu ia trabalhar com a CNBB, mas no meio do caminho eu acabei estudando um pouco mais sobre o feminismo e aí eu descobri vocês.

R: Ah entendi.

C: E aí eu encontrei a professora Maria José Rosado em um evento que teve na UERJ na quinta-feira antes do feriado do 1 de novembro e aí ela me deu o e-mail de vocês para poder estabelecer uma conversa, enfim. Queria agradecer muito por vocês estarem me recebendo.

R: Está tranquilo.

C: Eu posso fazer umas perguntas?

R: Pode, pode sim. Estou preparada para te ouvir.

C: Está bom, obrigada. Na verdade eu gostaria de começar perguntando um pouco sobre a trajetória das Católicas, como é que ela surgiu, em que contexto, como foi a recepção por parte da Igreja Católica e da sociedade civil.

R: Então, olha a gente começou a existir aqui no Brasil em 1993. Em uma época que já havia alguns grupos em outros países, ou que estavam também nascendo, tipo o México, no Uruguai tinha tipo uma coordenação regional, que ficava encarregada de fazer viagens pela América Latina para propor a existência de Católicas. Então, Católicas aqui surge entre mulheres de tradição católica e que são feministas. Então surge bastante vinculada ao movimento de mulheres e cumpre essa tarefa de trazer para o feminismo, para as lutas feministas o viés da discussão religiosa, quer dizer os argumentos teológicos que podem contribuir na luta das mulheres.

C: hum..

R: A reação da Igreja Católica ela não é única, digamos assim. Então você tem setores que reagem se distanciando, setores que recriminam né, mais ligados a hierarquia da Igreja. Embora, a gente tem também padres, gente religiosa, gente da hierarquia da Igreja oficial que tem uma

simpatia, uma afinidade com o pensamento de Católicas. Os que tem uma reação mais forte são os grupos que estão dentro da Igreja e que são mais conservadores. Tipo...

C: Por exemplo os carismáticos?

R: Pró vida, opus dei. Não, carismáticos a gente não tem tido assim, enquanto carismáticos uma reação. É mais assim, são mais esses grupos mesmo, que são, que tem o discurso da defesa da vida muito forte e que são bem assim de direita, né, digamos. Em relação a sociedade, quer dizer, nesses mais de 20 anos acho que a gente foi crescendo pouco a pouco, ganhando um espaço, ganhando uma visibilidade e foi ficando meio que evidente que o discurso da Igreja Católica ele não é único né? Que existem pensamentos diferentes dentro do catolicismo e para muitas pessoas tem sido um respiro poder dizer: nossa é possível eu pensar como católicas e ao mesmo tempo ter uma visão positiva da sexualidade, sem a ideia do pecado, da sem a culpabilidade, né? E até é possível ser feminista e ao mesmo tempo ser católica. Então a gente tem reações assim. Para as pessoas que são do quadro religioso, que estão organicamente vinculadas fica mais difícil assumir publicamente, porque é, tem alguns pontos que a gente trabalha que acabam sendo contrárias não a dogmas da Igreja, mas a questões disciplinares da Igreja, né? Então as pessoas tem um pouco de receio.

C: Entendi.

R: Mas é isso. É assim que tem sido e a gente tem procurado ser uma referência de pensamento teológico alternativas, digamos assim, ao pensamento oficial no que se refere a moral sexual.

C: Uhum. Entendi. E você pode falar um pouquinho da sua trajetória pessoal? Como você chegou ao conhecimento, como é sua relação por exemplo, com o feminismo e a religião?

R: Então eu venho de um... Bom, primeiro tenho uma tradição católica, de grupo de jovens quando era jovem, de encontros, essa coisa toda. Eu trabalhava com questão ecumênica já a muitos anos no Centro de Educação Popular que é ecumênico né? E foi lá que naqueles anos em 93, naquela época em que eu conheci católicas com a proposta ainda de se formar aqui no Brasil, né? E aí me juntei com outras mulheres daqui que também vinham do catolicismo e que tinham esse mesmo incômodo do lugar das mulheres dentro da Igreja, desse lugar secundário, dessa visão, quer dizer, de uma Igreja que era progressista pela teologia da libertação, preocupada com os pobres, mas que não tinha uma interlocução com o pensamento da teologia feminista, que naquela época começava já a se organizar no Brasil. Então meio que foi isso que para mim me cativou, de dizer 'Olha, é fundamental a gente trabalhar essa dimensão também.', e aí eu vim parar aqui e aqui estou desde aqueles anos, né? Então é algo que foi muito coerente para mim, para a minha vida, quer dizer, eu conheço muita gente de circulação do âmbito religioso, embora eu não esteja organicamente vinculada a nenhuma paróquia ou coisa assim.

C: Não. Claro, claro. É, acho que pelo menos assim, que eu tenho estudado, principalmente com a publicação do *'The Womans Bible'*, né? Tem uma autora também que é a Ruether, a Fio... Fio...

R: Ah! A Fiorenza? Fiorenza, Rosemary Ruether

C: Isso. São autoras que eu tenho lido exatamente para tentar compreender um pouco mais sobre a questão do pensamento teológico feminista mesmo, né?

R: Isso. Tem a Ivone Gebara sobretudo aqui no Brasil.

C: Sim, sim. Aqui no Brasil ela com certeza.

R: Então quando a gente começou católicas foi quando teve uma visita da Rosemary Ruether aqui em São Paulo. Então veio um grupo de pessoas e conversando sobre o que seria e tal, e daí foi. Começou de uma forma assim, e até hoje é um grupo de trabalho, assim, amplo e que acaba tendo muita gente que representa o pensamento do Católicas em outros estados, né? Mas aqui como ONG a gente é um grupo pequeno, que mantém, que está aqui, que vai para frente.

C: É, eu ia até perguntar se aqui no Rio não teria alguém....

R: É o que a gente mais quer. Encontrar alguém ou 'alguéms' que topem alguma coisa assim no Rio. A gente ainda não conseguiu. Tem umas meninas, tem uma em Volta Redonda e tem duas meninas da universidade que estão começando, assim. Mas em geral quando as pessoas vêm para as Católicas, se aproximam, a gente tem um processo de formação. Elas participam de seminários e até poder assumir mais a prática e o discurso, né? Tanto que a gente ainda está meio que a caminho disso.

C: Ah, entendi. Eu queria saber também um pouco sobre a dinâmica do movimento de vocês, assim no sentido: vocês tem reuniões semanais? Como é que vocês organizam a agenda do movimento, a estrutura, como é que o processo deliberativo?

R: Olha, a gente tem reuniões mensais na equipe. Só que a gente tem um grupo de whatsapp e aí a comunicação é diária. A todo o tempo a gente tá se falando porque surge muita coisa. Muita coisa surge. Demandas de entrevista, participação pública em algumas questões, a própria conjuntura, o que acontece no movimento de mulheres, a PEC 181...

C: É, as manifestações vocês estão presente sempre...

R: então, o tempo todo. Então, quer dizer, a gente não... As reuniões às vezes mensais, às vezes quinzenais, mas a gente se articula o tempo todo. E o processo de decisão é coletivo. Então nós somos um grupo de quatro coordenadoras e cada uma vai assumindo mais uma área ou outra de trabalho, vai se responsabilizando mais por uma coisa ou outra. Mas a gente se informa quando, dependendo das decisões que se tem que tomar. A gente procura tomar decisões coletivas.

C: E você tem um... É, porque você falou que são quatro coordenadoras e esse grupo de mulheres, né? Que participa das reuniões quinzenais e mensais e no grupo de whatsapp. Você tem um perfil dessas mulheres, assim?

R: Não. Então, quatro coordenadoras entre nós e a comunicação que também trabalha muito fortemente Católicas são duas pessoas: a Elize e o Leandro.

C: É, eu falei com a Elize.

R: Que você falou. Então, entre essas 4 pessoas e eles dois, a gente tem um grupo de whatsapp. Outra coisa é pelo Brasil a gente tem as pessoas que a gente chama de multiplicadoras. Então em diferentes estados. Não sei, acho que a gente tá com 15 ou 16 estados nesse momento. A gente tem representação. Não em institucional. Quer dizer, não é gente que tem lá uma ONG, nada disso. São pessoas que se vinculam ao ideário de Católicas e quando a gente faz uma campanha nacional a gente conta com o apoio delas. De repente precisa de uma assessoria lá em Goiás, sei lá. Então a gente vai falar com quem está lá. Aí o contato não é tão frequente assim, né? Mas a gente procura enviar informações, estar em contato e quando a gente consegue financiamento, pelo menos se a gente consegue uma vez por ano, que é o ideal. Esse ano a gente não teve. A gente procura fazer um seminário nacional. Então nesse seminário se atualiza as informações, continuam com o processo de formação. Se faz um plano mais operativo de trabalho. É meio que assim que funciona.

C: Entendi. E como é o relacionamento de vocês com a rede latinoamericana das Católicas pelo Direito de Decidir? Porque tem em vários países, né? São 11 países...

R: Tem. É muito intenso. A gente já fez parte da coordenação. Eu mesma tive, acho, que quase 10 anos a coordenação da rede. Agora a gente não tá mais na coordenação. Quem está participando é a representação da Colômbia, Argentina e... Acho que só as duas: Colômbia e Argentina. São jovens que estão em Católicas há menos tempo, né? Que a gente está também investindo nisso, com essa intenção de que venha gente mais nova, né? Que vá assumindo. Então a coordenação é desses dois países. A gente participa. Por exemplo, agora, teve o encontro feminista, né? Latino-americano no Uruguai. Então foram duas pessoas daqui: a Eliza e a Gisele que é da equipe. E elas participaram da oficina que foi realizada pela rede de Católicas lá no Uruguai.

C: A Gisele é a que escreve na *Carta Capital*, não é?

R: A Gisele escreve na *Carta Capital*. Exatamente. Então assim a gente tem uma vinculação bastante estreita com a rede. Anteriormente havia outra pessoa da equipe que estava na coordenação também e agora que a gente saiu da coordenação, mas não quer dizer que não nos articulemos com elas.

C: Não. Claro, claro... É, Eu queria saber... É, na verdade assim, eu queria saber também um pouquinho. Aliás, você já falou um pouco sobre isso. A questão do que significa religião para vocês, né? No sentido de tentar buscar um lado não opressor da religião e sim um lado que traga a autonomia das mulheres como modo de libertação. Você poderia falar um pouquinho sobre isso?

R: Então, a gente procura recolher, então, digamos assim, os cursos teológicos que vão nessa linha. Porque aqui a gente tem fortemente a Ivone Gebara. Mas em outros países tem outros teólogos, teólogas, que trabalham uma perspectiva diferente, das mulheres dentro do catolicismo, né? A gente tem uma perspectiva ecumênica. Nós temos um contato com a EIG, Evangélicas pela Igualdade de Gênero, e a gente já fez alguns diálogos também com mãe de santo, com gente de outros grupos religiosos. Com o pessoal anglicano, quer dizer, a gente procura manter um vínculo assim. E o que a gente faz é isso. É encontrar argumentos que mostrem que nesse campo da sexualidade, do aborto, da vivência entre pessoas de sexualidades diferentes não normativas, que há argumentos que mostrem que isso é saudável, normal, bom, né? Então desmistificar isso, né? Então para isso a gente faz seminários, faz publicações. Tenta acompanhar e fazer pressão também quando são votadas leis que favoreçam as pessoas LGBT ou as mulheres, né? No campo dos direitos reprodutivos, ou dos direitos sexuais. A nossa contribuição é mais especificamente à partir do discurso religioso. E nesse momento tem sido importante porque existe uma bancada que é evangélica e que é católica, que tem alguns espíritas também que tem atuado fortemente no congresso nacional, a partir de um pensamento fundamentalista que tenta retirar direitos já conquistados das mulheres e criar proibições no que se refere a sexualidade, a fins reprodutivos. Então os nossos argumentos vão meio que bater de frente com esses religiosos. Porque a gente fala também à partir da religião. Desde a teologia católica e cristã. Então fala com argumentos que não são só do feminismo, não só questão dos direitos das mulheres. Mas é também do campo religioso.

C: Perfeito. Na verdade eu queria perguntar para vocês. É assim, porque por exemplo tem um pouco dessa ideia tanto no senso comum, como numa parte da literatura que pensa a religião e o feminismo como contraditórios, né?

R: Isso.

C: Até mesmo pela parte do próprio, de alguns setores do movimento feminista, dos movimentos feministas, porque na verdade não é um só, são vários, também reafirmam essa questão da religião como opressão e tal. E vocês o tempo todo, né? Como é que vocês lidam com isso, assim?

R: Ah, olha, é assim. Eu lembro que teve um tempo que era um pessoal da República Dominicana que se manifestou nesse sentido. Feministas dizendo: “Não, se você é feminista não tem que ser católica, o catolicismo é opressor”, é isso que você falou, né? Então eu acho que são correntes de pensamento, né? Você vai fazer o que? É isso. Dentro do feminismo você tem diferentes vertentes e dentro do catolicismo também tem né? A gente tem vivenciado que é uma experiência bastante positiva para o próprio feminismo você recolher o pensamento religioso. Por exemplo, da PEC 181, agora, a gente fez uma, participou do ato aqui em São Paulo e levou um cartaz que nós temos que veio lá das companheiras do México que afirma “Até Maria foi consultada para ser mãe de Deus”, né? E isso deu um fuzuê, né? Porque mexeu, né? Mexeu com uma figura religiosa, né? Mas quando a gente, quer dizer, de fato apareceu o anjo Gabriel e falou, né? Para Maria que ela seria mãe de Deus e ela disse que sim, né? Como ela disse que sim, ela poderia ter dito que não. E simbolicamente impacta muito as pessoas. Então isso incomodou demais. A gente recebeu uma série de reações contrárias dizendo que a gente não é católicas nada, que são assassinas. Isso sempre vem, né? Às vezes anônimo, às vezes não. Pela internet chega direto. Então tem posições diferentes, eu acho que é isso que você falou. Dentro do feminismo também tem, né? Mas a gente tá contribuindo à partir da nossa especificidade. Porque eu acho que é esse aspecto singular de Católicas do discurso religioso que traz essa contribuição fundamental dentro do que a gente vê. Se a gente fosse só mulheres pelo direito de decidir eu acho que não teria a contribuição que tem né?

C: Com certeza. Claro.

R: Eu acho que o que impacta é exatamente isso. Porque denuncia que o catolicismo não tem um discurso único, é plural, né? Que tem outras possibilidades.

C: Sim, sim. Com certeza. É, eu queria pensar agora um pouquinho também, se não for tomar muito do seu tempo. Voltar um pouco para a agenda política e para a agenda pública, né? Porque assim, você falou que um dos principais temas, um dos principais temas tem haver com a moral sexual, né? Tem alguns outros temas que vocês focam mais, além da moral sexual?

R: Olha depende bastante do que está acontecendo na conjuntura, né? Quer dizer, a gente procura acompanhar tudo que tenha a ver com a defesa da justiça das questões relacionadas a justiça social. A gente faz coro para o pensamento da teologia da libertação nesse sentido. Mas a gente sabe que isso é incompleto, quer dizer, não basta. Porque essa é uma dimensão que é importante para a vida, né? Mas não é a única. Eu acho que tem questões que nos importam mas não são o cerne do nosso pensamento. Por exemplo hoje é muito importante você falar do meio ambiente, você entender das dificuldades que estão aí, né? Mas assim a gente não tem nenhuma especificidade aí. Não tem uma palavra mais qualificada para dizer sobre isso. Então

eu acho que o centro do nosso pensamento e da nossa ação é esse: quando religião e sexualidade se cruzam, né? Então eu acho que isso é o fundamental. E quando a gente fala sexualidade a gente fala de uma coisa bastante ampla, né? Porque você acaba trabalhando violência contra as mulheres, pedofilia, né? O que mais... Toda a questão do estupro, né? Do direito reprodutivo, do acesso ao aborto, do acesso à educação sexual, né? Acesso aos meios anticoncepcionais. Então nesse sentido temas tem muitos que são vinculados. O problema do estado laico, né? Que não é muito laico, né? Enfim. Os temas vão mais ou menos por aí.

C: E quais são as estratégias que vocês têm utilizado e vem utilizando para dar maior visibilidade a essas questões, a esses temas?

R: Olha a gente tem feito bastante trabalho com redes sociais. Então tem duas pessoas aqui preparadas, profissionais para fazer isso. A gente trabalha com a mídia. Então procura atender sempre as entrevistas e chamados. A gente acompanha tudo o que acontece no movimento popular. Vai em Brasília no movimento de mulheres. Vai em Brasília dependendo das situações. Semana passada mesmo a Zeca, uma companheira nossa, esteve lá em Brasília...

C: Que foi a votação da plenária, né?

R: Isso. Da PEC. E teve um contato com os deputados do PSB também. E a gente faz formação que é sobre tudo isso com as multiplicadoras. Mas também faz alguns debates aqui em São Paulo. A gente tem a organização de um evento que se chama Café com luta, que acontece, aconteceu algumas vezes, ainda tem esse ano um. Que discute temáticas que tem a ver com a questão da democracia, mas também com o que tem acontecido agora e da religião.

C: Eu acompanhei o da professora Rosado, com a Ivone Gerbara e com a ex ministra do governo...

R: A Eleonora. Isso. Então e alguns seminários, depende dos projetos que a gente tem, dos recursos que a gente tem, mas as estratégias tem sido essas.

C: É, mas assim, por exemplo quando eu penso na questão da laicidade do estado, talvez seja até uma forma mais acadêmica, até conceitual, né, enfim. Porque por exemplo, a questão assim, quando eu penso em laicidade eu penso em um ponto de referência de duas formas de análise, pensando no ponto de vista normativo, né? Uma questão relacionada à análise do quanto está transgredindo a religião, ou seja, a religião ela está ultrapassando os seus limites se a gente pensar dentro de uma esfera privada, por exemplo. E ela está indo para esferas como a política, né? Como a arte e tal. E pensar assim, por exemplo, o quanto, a manutenção da laicidade do estado, é pensando como ponto de referência a desarticulação desses direitos todos, né? Aí a gente pensa com relação, com as PECs que vem desde o Eduardo Cunha, né? Que tentou impor determinados limites, por exemplo, restringir a autonomia da mulher, dos direitos reprodutivos

e dessa moral, da moral sexual no caso. Aí eu não sei, assim, como é que vocês lidam com essas questões, assim? Não sei se eu fui clara.

R: Olha, a gente, o que pensa é o seguinte: as religiões fazem parte da sociedade civil. Então nesse sentido, elas têm o direito de ter uma voz pública, né? E dizer qual é o seu pensamento. Até aí tá tudo bem. O que não tá certo, é assim, se você tem um estado que preza laicidade, isso implica que os parlamentares na hora de legislar tenham em conta não os seus princípios, os princípios das suas religiões, mas a Constituinte, quer dizer a Constituição. E que possam criar leis para todos os cidadãos e cidadãs. Mesmo aqueles que não tem nenhuma religião, né? Então por exemplo já teve vezes que a gente foi convidada para participar de alguma audiência lá em Brasília. E o que a gente vai é olha: nós estamos aqui para dizer nosso parecer, mas o que a gente pensa é que a gente nem deveria, quer dizer, não deveria haver um discurso religioso sobre tais temas. Sobre os temas que são tratados lá. Eu acho que mesmo a questão da legalização do aborto, ela não é uma questão que deveria ser tratada do ponto de vista religioso. É uma questão tanto de saúde pública, como do que pensa a própria sociedade, enfim. E não nenhuma religião específica. Então a gente deixa isso muito claro. Quer dizer, a gente defende o estado laico, mas na medida em que a gente é chamada para se posicionar a gente diz também o que pensa, procurando deixar o espaço para garantir a laicidade do Estado. Que é uma coisa que tem sido muito roubada ultimamente. É muito forte.

C: Sim. Com certeza.

R: Pelas bancadas e tudo... Clara, Deixa eu te dizer. Eu vou ter que sair daqui a 5 minutos.

C: Ah tá. Então deixa só, vou te fazer só 2 perguntinhas juntas na verdade se você não se incomodar.

R: Tá. Pode falar.

C: É, perguntar um pouco da relação de vocês com outras instituições democráticas pensando, por exemplo com os partidos e como vocês dimensionam o papel de vocês na vida pública, né? Assim, o papel mais significativo que vocês pensam que vocês tem conseguido conquistar ao longo dos anos e desempenharam então.

R: Então com os partidos a gente tem uma perspectiva apartidária, então a gente teve, já foi chamada pelo PV, pelo PSOL, pelo PT, né? Sindicato, CUT, setor feminino, PSB, quer dizer. A gente tem, sempre que a gente é chamado por um partido a gente vai. Em geral os partidos que nos chamam são aqueles que têm uma perspectiva de esquerda, né?

C: Sim

R: Mas a gente não tem nenhuma adesão partidária com organização. Com pessoas individualmente tem. Mas com organização não. E isso da vida pública, quer dizer, sempre que

a gente pode publicizar nosso parecer sobre as questões conjunturais que nos tocam a gente publiciza. A gente fica, a gente fala, a gente comunica. E é um pouco por aí. A gente tem sentido um crescimento bem grande nesses 20 anos, né? Como referência de um pensamento católico alternativo ao que pensa a oficialidade da Igreja.

C: Ah ta bom. Olha Regina, eu queria agradecer muito, muito, muito pelo seu tempo, por tudo.

R: Magina! É que eu to, eu tenho ainda que ir lá para Itaquá que fica à 40 quilômetros daqui. Por isso que eu to assim apertada de horário, mas foi um prazer falar com você. Manda a tua dissertação para a gente quando você...

C: Eu ia falar isso. Eu tenho que defendê-la até março. Mas na verdade eu queria pedir uma coisa a mais que eu não sei se é possível. Como você falou que você tem reuniões mensais e tal, se eu poderia participar de alguma delas.

R: Reunião da equipe?

C: Não precisa ser necessariamente da equipe, assim. A reunião que vocês constróem a agenda de vocês, não sei. Ou pelo menos ir visitar vocês para conhecer, porque eu sou aqui do Rio então acaba não tendo... Não sei.

R: Sei... Então eu acho que visitar é mais fácil porque a reunião da equipe mesmo é assim, cheia de questões operacionais para decidir. Então eu não sei, não vejo muito. Mas eu acho que se você quiser visitar ou participar de algum evento...

C: É, pode ser. Eu acho que seria mais legal.

R: Acho que ai da legal, sim.

C: Ta.

R: Aí você vê quando você quer, entra em contato com a gente.

C: Ta bom

R: Para que fique um dia que a gente esteja aqui. Eu a Rosângela, a gente sempre está aqui.

C: Pode deixar. Eu aviso sim

R: Ta bom.

C: Eu vou ver alguma coisa no Facebook, se vocês tiverem um próximo Café com luta eu vou com certeza.

R: Então, é talvez tenha ainda esse ano.

C: Ah, ta bom. E quando vocês vierem ao Rio também...

R: Ta legal. Sabe, você não quer me passar por e-mail os seus dados?

C: Passo, passo sim. É só, me passa só o seu e-mail.

R: Olha, cdd, c de cachorro, d de dado, br, ponto, regina, arroba uol, ponto com, ponto br.

C: Ta. Ponto uol...

R: Ponto com, ponto br.

C: Ta. É cddbr.regina@uol.com.br.

R: Isso!

C: Ta. Eu mando sim, pode deixar. Eu sou...

R: Aí manda e aí a gente fica em comunicação. Se a gente conseguir fazer alguma coisa no Rio, também eu for para aí...

C: Se vocês quiserem na verdade de dar até uma força porque nós da UERJ estamos em uma situação muito ruim.

R: Ah, eu tenho uma amiga que da aula lá, eu tenho acompanhado.

C: Pois é, a nossa situação está bem, assim, complicada, enfim. Inclusive na manifestação da PEC do 'cavalo de Tróia' que no Rio a gente levou bomba, né? A PM soltou 3 bombas de gás lacrimogênio.

R: Ai meu deus...

C: Assim... Tava linda a manifestação, foi maravilhosa e ai esse final, foi um final bem complicadinho. A gente ta sofrendo um pouco. A gente não ta conseguindo nem ir para a rua manifestar. Servidores do estado então nem se fala.

R: É, nossa. Eu tenho uma amiga que da aula, né? Enfermagem. E eu acompanhou pouco, ela me liga, vai contando e a coisa está difícil mesmo, eu sei.

C: É, ta sim. Mas ta ótimo. Olha, eu não vou te prender mais não. Muito, muito obrigado Regina. Eu não tenho palavras para agradecer.

R: Magina! Depois manda para a gente. Quando você vai terminar a dissertação?

C: Março. Eu tenho que entregar em março a dissertação.

R: Ah, legal.

C: Falta pouquinho. Não falta muito não. Mas...

R: Aí você manda para a gente, que a gente faz aqui um arquivo de biblioteca

C: E eu mando um e-mail com o meu contato, sim. Pode deixar.

R: Legal.

C: Ta bom. Obrigada mesmo. Nossa!

R: Magina. Bom trabalho.

C: Obrigado. Para a senhora também. Tchau, tchau

R: Ta. Tchau, tchau.

Fim da gravação.

ANEXO B – Banco de artigos das Católicas pelo Direito de Decidir na *CartaCapital*

Contador	Título da Coluna	Autora	Data	Categoria1	Categoria2	Categoria3	Categoria4	Categoria5
1	O “culto” ao patriarcado e o sacrifício cotidiano das mulheres	Gisele Pereira	09/08/2017	Feminicídio	Patriarcado	Fundamentalismo religioso	Não se aplica	Não se aplica
2	Desde um Caicó arcaico onde nem tudo é descrença e nem tudo é fé	Gisele Pereira	16/08/2017	Dom Antônio Carlos Cruz Santos	Homoafetividade	Não se aplica	Não se aplica	Não se aplica
3	O inimigo mora ao lado, mas não deveria	Gisele Pereira	23/08/2017	Defesa da Família	Crise social e econômica	Racismo	Patriarcado	Não se aplica
4	O início da vida é uma concepção cultural	Gisele Pereira	30/08/2017	PEC 181	Vida humana	Estado	Autonomia da mulher	Aborto
5	Por que é preciso afirmar o óbvio?	Gisele Pereira	06/09/2017	Violência de gênero	Autonomia da mulher	Assédio	Não se aplica	Não se aplica
6	Onde nasce o ódio?	Gisele Pereira	13/09/2017	LGBT	Crimes de ódio	Fundamentalismo religioso	Exposição	Não se aplica
7	Precisamos falar sobre o aborto	Gisele Pereira	20/09/2017	Aborto	28 de setembro é o Dia Latino-Americano e Caribenho de Luta Pela Descriminalização do Aborto.	Estado laico	Saúde da mulher	Não se aplica
8	O avesso do aborto	Gisele Pereira	27/09/2017	Aborto	Estado	Defesa da vida	Fundamentalismo religioso	Não se aplica
9	De togas, ternos e batinas: a presença religiosa na educação pública	Gisele Pereira	04/10/2017	Educação	Ensino Religioso	Estado laico	Democracia	Diversidade Religiosa
10	Somos umas heréticas	Gisele Pereira	11/10/2017	Católicas pelo Direito de Decidir	Heréticas	Pluralidade Católica	Fundamentalismo religioso	Autonomia da mulher
11	Não pedimos desculpas à cultura patriarcal	Gisele Pereira	18/10/2017	Eleonora Menicuci	Cultura do estupro	Patriarcado	Alexandre Frota	Não se aplica
12	A “abençoada” despolítica da fome	Gisele Pereira	25/10/2017	João Doria	Dom Odilo Scherer	Política da fome	Teologia da Libertação	Não se aplica
13	O desconforto do corpo de Jesus, rainha do céu	Gisele Pereira	01/11/2017	O Evangelho Segundo Jesus, Rainha do Céu	Trajetória de Jesus	Problemas na representação	Jesus transsexual com o episódio de Charlie Hebdo	Fundamentalismo religioso

Contador	Título da Coluna	Autora	Data	Categoria1	Categoria2	Categoria3	Categoria4	Categoria5
14	Judith Butler e o medo da igualdade	Gisele Pereira	08/11/2017	Judith Butler	Ódio	Pluralidade	Democracia	Não se aplica
15	A vida ainda pulsa para além dos fanatismos religiosos	Gisele Pereira	15/11/2017	Defesa da vida	PEC 181	Fundamentalismo religioso	Violência Sexual	Católicas pelo Direito de Decidir
16	A infame tentativa de assimilação do feminismo pela direita	Gisele Pereira	22/11/2017	Feminismo	Jair Bolsonaro	Violência de gênero	Patriarcado	Não se aplica
17	Para além da ponta do iceberg: enfrentando as raízes da violência contra mulheres	Gisele Pereira	29/11/2017	Violência de gênero	Campanha de 16 dias de ativismo pelo fim da violência contra as mulheres.	Estrupro	Patriarcado	Fundamentalismo religioso
18	Rebeca, o bode expiatório dos novos fariseus	Gisele Pereira	06/12/2017	Fariseus	Aborto	Rebecca Mendes	PEC 181	Pesquisa Ibope
19	A Base da Violência	Gisele Pereira	13/12/2017	Educação	Fundamentalismo religioso	Gênero e Trabalho	Cuidado	Base Nacional Comum Curricular (BNCC)
20	O Natal de Maria de Nazaré: ela gerou, deu vida e criou o novo	Gisele Pereira	20/12/2017	Narrativa natalina	Maria	Patriarcado	Não se aplica	Não se aplica
21	Racismo, subtexto da intolerância religiosa	Gisele Pereira	31/01/2017	Racismo	Intolerância religiosa	Igreja Católica	Não se aplica	Não se aplica
22	A violência mascarada no carnaval	Gisele Pereira	07/02/2018	Carnaval	Machismo	Violência de gênero	Racismo	Não se aplica
23	De camuflagem moral e coturno militar, o projeto neoliberal avança	Gisele Pereira	21/02/2018	Neoliberalismo	Conservadorismo	Intervenção Federal	Não se aplica	Não se aplica
24	Vidas fora do útero e o cativeiro social	Gisele Pereira	28/01/2018	Justiça	Encarceramento feminino	Gravidez nas prisões	Racismo	Direito das mulheres
25	8 de março: Ao silêncio opressor nós respondemos com luta	Gisele Pereira	07/03/2018	Dia Internacional das Mulheres	Conservadorismo	Não se aplica	Não se aplica	Não se aplica
26	A moralidade cristã e a insubmissa Linn da Quebrada	Gisele Pereira	14/03/2018	Linn da Quebrada	LGBTs	Não se aplica	Não se aplica	Não se aplica

Contador	Título da Coluna	Autora	Data	Categoria1	Categoria2	Categoria3	Categoria4	Categoria5
27	Os “bons cristãos” também pediriam a crucificação de Jesus	Gisele Pereira	21/03/2018	Jesus	Marielle Franco	Direitos humanos	Não se aplica	Não se aplica
28	Nem de Exército nem de fé vai a Costa Rica. E o Brasil?	Gisele Pereira	04/04/2018	Costa Rica	Epsy Campbell Barr	Brasil	Conservadorismo	Forças Armadas
29	Se a justiça é seletiva, nossas indignação e luta não podem ser	Gisele Pereira	11/04/2018	Lula	Prisão	Seletividade da justiça	Julgamento em segunda instância	Presunção da Presunção de incência
30	Para ser pilar é preciso não se mover. Assim nos quer a Igreja	Gisele Pereira	18/04/2018	Hierarquia católica	Mulher	Não se aplica	Não se aplica	Não se aplica
31	O que diminui o aborto é a legalização	Gisele Pereira	02/05/2018	Aborto	Não se aplica	Não se aplica	Não se aplica	Não se aplica
32	Escola Sem Partido: a Bancada da Bíblia a serviço das trevas	Gisele Pereira	10/05/2018	Escola sem partido	ideologia de gênero	Educação	Não se aplica	Não se aplica
33	Pedofilia e conservadorismo entre os muros da Igreja Católica	Gisele Pereira	23/05/2018	Pedofilia	Bispos chilenos	Igreja Católica	Não se aplica	Não se aplica
34	Irlanda católica: sim à vida das mulheres, não ao retrocesso	Gisele Pereira	07/06/2018	Irlanda	Aborto	LGBTs	Conservadorismo	Não se aplica
35	O individual e o coletivo: paradoxos da História	Ivone Gebara	15/06/2018	Coletivo	Mercado	Não se aplica	Não se aplica	Não se aplica