



Hombre y mujer, Peluchines

Desconstruindo antropologias assimétricas

MARIA FERNANDA DA SILVA HENRIQUES

Universidade de Évora, Portugal

TERESA MARIA LEAL DE ASSUNÇÃO MARTINHO TOLDY

Universidade Fernando Pessoa, Porto, Portugal

RESUMO: O presente texto centra-se na questão dos fundamentos antropológicos que sustentam a recusa da ordenação das mulheres por parte da Igreja Católica.

Nesse sentido, o texto fará uma análise dos textos oficiais sobre a ordenação das mulheres, relacionando-os com as concepções antropológicas assimétricas no que respeita à representação do masculino e do feminino de que derivam.

PALAVRAS-CHAVE: racionalidade pura/racionalidade impura, ordenação das mulheres, igualdade, vida pública, maternidade, antropologia, teologia

RESUME: Ce texte veut envisager les fondements anthropologiques qui justifient le refus de l'Église catholique de donner l'ordination aux femmes. Ainsi, il développera une analyse des textes officiels sur l'ordination des femmes, au même temps qu'il fera une liaison avec les conceptions anthropologiques asymétriques en ce qui concerne les représentations du féminin et du masculin qui les soutiennent.

MOTS-CLES: rationalité pure/rationalité impure, ordination des femmes, égalité, vie publique, maternité, anthropologie, théologie

ABSTRACT: The present article aims to present the anthropological arguments to justify the refusal of women's ordination in the Catholic Church. It analyzes the official texts on the ordination of women and it links them with the asymmetrical anthropology present in their representations of feminine and masculine.

KEYWORDS: pure/impure rationality, women's ordination, equality, public life, maternity, anthropology, theology



Contrariamente à perspectiva de uma Razão pura e asséptica –sendo pureza tomada no sentido de autarcia, de independência total, em relação a qualquer tipo de contaminação, como a Modernidade a quis pensar–, como diz Adela Cortina muitas vezes, ao longo da sua obra, a Razão que o mundo secularizado tanto preza é, no mundo ocidental, uma Razão histórica que se forjou em diálogo com uma racionalidade religiosa, resultando, para ambas, um entrosamento que as determina como constitutivamente impuras.

Neste quadro, se as doutrinas cristãs ocidentais dão conta dos caminhos que a filosofia vai fazendo, a racionalidade filosófica ocidental também é herdeira tanto do *logos* grego –ele próprio forjado por demarcação da matriz mítica– como da racionalidade judaico-cristã e de uma e de outra vai decantando linhas de força essenciais. Assim, filosofia e religião vão-se maculando mutuamente, sendo difícil, em qualquer momento, separar o trigo do joio respectivo.

Para o que importa a este estudo, convém, sobretudo, realçar as concepções antropológicas que se foram tecendo neste entrosamento, mais concretamente, as ideias sobre a natureza humana e o modo como elas se referiam às duas formas da humanidade: feminina e masculina, bem como o modo como essas ideias foram reproduzidas na Igreja, já que se deve às concepções antropológicas assimétricas que os

diferentes sistemas filosóficos foram configurando o caldo inconsciente que alimenta todas as abordagens da questão da igualdade real entre HH e MM e da sua constitutiva competência e direito de aceder a todos os níveis e papéis da vida institucional que integram a comunidade humana na sua amplitude, constituindo-se como um elemento perturbador da possibilidade de um “olhar lavado” sobre a natureza humana.

Tomamos aqui como um exemplo fulcral disto mesmo documentação produzida pela Igreja Católica acerca das mulheres e, mais concretamente ainda, a argumentação utilizada para justificar a proibição de acesso das mulheres ao ministério ordenado.

Propomos, pois, fazer um pequeno percurso por alguns documentos, sobretudo da autoria do Papa João Paulo II (ainda que também haja referências esporádicas a textos de outros Papas), para vermos mais claramente os passos dados para uma mitigação da diferença hierárquica entre mulheres e homens forjada no pensamento dominante da nossa cultura. Se se invocam textos sobretudo de João Paulo II é porque este Papa foi o primeiro a escrever um documento exclusivamente sobre a problemática “da mulher” (e não das mulheres!) –a *Mulieris dignitatem*–, mas retomaremos igualmente textos de predecessores seus, uma vez que a Igreja nunca se retractou do seu Magistério acerca das mulheres.

1. IGUAIS, MAS DIFERENTES

João Paulo II desenvolveu uma teologia que designava por “teologia do corpo” (1979b: 2) e que, no seu dizer, pretendia constituir uma reflexão sobre a igualdade e a identidade masculina e feminina. Essa teologia afirmava que “a sua homogeneidade [do homem e da mulher] diz respeito, sobretudo, ao corpo, à estrutura somática” (1979c: 1). São iguais, porque ambos criados por Deus. A diversidade sexual marca a identidade masculina e a identidade feminina. A mulher reconhece-se como mulher diante do homem e o homem reconhece-se como homem diante da mulher. Portanto, este ser do corpo e da alma um para o outro constitui o significado último da masculinidade e da feminilidade (isto é, da existência sexuada).

A afirmação da igualdade fundamental do ser humano diante de Deus é sempre acompanhada pela afirmação da diferença entre o homem e a mulher. A reflexão acerca da essência da mulher, ou acerca da sua natureza situa-se neste contexto. A natureza humana reflecte a imagem de Deus, portanto, não se deixa determinar pela sociedade, ou pelas circunstâncias históricas (Denzinger, 1991: 4812). Sendo assim, é eterna, porque Deus é eterno, e está inscrita no coração do ser humano, porque este é criação divina, já

dizia Leão XIII (Denzinger, 1991: 3247).¹

Contrariar a natureza humana é contrariar o plano de Deus acerca do ser humano. Esta vontade deve ser cumprida em todos os níveis da vida humana, quer seja na vida social, quer seja na vida familiar, ou pessoal.

As afirmações dos documentos papais acerca da natureza da mulher inserem-se neste contexto global. A sua preocupação é encontrar a sua especificidade, tal como ela é ditada pela natureza. O discurso acerca da natureza humana implicará sempre estas duas vertentes: a afirmação da igualdade do homem e da mulher, ambos possuidores da mesma natureza, e a diferença entre ambos, que determina a sua desigualdade.

O elemento constitutivo da feminilidade é a maternidade. A mulher identifica-se pela “disposição natural” que o seu organismo tem de servir a geração e o nascimento do ser humano, segundo João Paulo II (1988: 1695). Sendo assim, a complementaridade parece revelar-se, antes de mais, fisicamente. A vontade de Deus é que a mulher seja aquela na qual a ordem do amor do mundo criado das pessoas encontra um terreno para deitar a sua primeira raiz (João Paulo II, 1988: 1721-1722), metáfora –diga-se de passagem– com uma longa história de misoginia. Conclui-se da quase total ausência de reflexão sobre o significado das características masculinas para o ser homem, a associação mais directa da definição de mulher às suas determinações físicas.

A natureza biológica da mulher parece ser extrapolada para a sua natureza espiritual. Os textos traçam o retrato espiritual feminino a partir da condição de mãe: a mulher possui o amor à vida, o sentimento de protecção do berço. Ela conhece o mistério da vida (Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, 1966b: 14), como diz o Concílio. Ela tem a missão de “colocar bálsamo nas feridas abertas da humanidade”, dizia Pio XII (1939: 1). E, uma vez que a lei da natureza é eterna, estas características da mulher constituem a sua “essência perene” (1989b: 490), segundo João Paulo II, ou a sua “verdade”, segundo Pio XII. Estas características da mulher são “imutáveis e não se desactualizam” (João Paulo II, 1988: 1726), uma vez que constituem o plano de Deus para as mulheres (João Paulo II, 1989a: 1165). Aliás, à objecção de que muito daquilo que é atribuído à natureza da mulher pode ser produto cultural e histórico, Paulo VI respondia que “a história e a natureza estão estreitamente ligadas uma à outra” (1972: 1).

¹ Cf. ainda Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, 1966a: 931-932; Sacra Congregatio Pro Doctrina Fidei (Denzinger, 1991: 4580).

2. A HERANÇA FILOSÓFICA DA IGUALDADE E DA DIFERENÇA

Este conjunto de afirmações que se quer dignificador do lugar das mulheres, no quadro de um diálogo ambíguo entre igualdade e diferença entre mulheres e homens, tem uma larga tradição no pensamento teológico-filosófico da Igreja Católica.

Na verdade, desde as suas origens, o pensamento cristão sobre o feminino e as mulheres tem uma marca fortemente negativa.

St Agostinho e São Tomás de Aquino² tentaram minimizar a dimensão de misoginia na doutrina inicial da Igreja respeitante à diferença entre varão-fêmea, mas, em ambos os casos, foi desenvolvido um discurso de ambiguidade que permitia defender a igualdade espiritual entre mulheres e homens sem pôr em questão a situação de subordinação social das mulheres. Nenhum dos dois pensadores teólogos concebeu uma real igualdade de dignidade entre homens e mulheres, pelo que os seus textos, partindo da ordem social vigente e da sua aceitação, trataram apenas de encontrar razões teóricas que permitissem salvaguardar a ideia de salvação e a de igualdade espiritual entre mulheres e homens.

Santo Agostinho pode definir a sua posição a partir do princípio hermenêutico da dupla cidade, a humana e a divina. Nesse quadro, foi-lhe possível sustentar, ao mesmo tempo, a igualdade e a desigualdade entre mulheres e homens. Na cidade humana, não há dúvida, a mulher é apenas auxiliar do homem e, portanto, está na sua dependência e deve ser-lhe subordinada. Preocupa-se o filósofo santo, com a afirmação de São Paulo de que as mulheres e não os homens deverão cobrir-se porque o homem é imagem e glória de Deus e a mulher apenas glória do homem. Para ele, St Agostinho, “é a natureza humana enquanto tal que é imagem de Deus”, de onde, a posição de Paulo não seria imediatamente compreensível, nem legitimada. Por isso, continua a raciocinar encontrando uma forma de conciliação do aparentemente contraditório, ao dizer:

A mulher com o marido são imagem de Deus, de maneira que a unidade desta substância humana forma uma única imagem; mas quando ela é considerada como auxiliar do homem –coisa que lhe pertence apenas a ela– ela não é imagem de Deus; pelo contrário, o homem, naquilo que diz respeito apenas a ele, é imagem de Deus, imagem tão perfeita e tão completa que quando a mulher lhe fica associada faz uma unidade com ele (Collin, Evelyne e Varikas, 2000: 90).

Parece claro neste texto que St. Agostinho não estava convencido da real igualdade entre mulheres e homens, nem sequer no plano da criação, uma vez que considera que, por si só e ao contrário do homem, a

² Esta análise, já referida no texto: Fernanda Henriques 2011, parte da perspectiva de Geneviève Lloyd, 1997, 131-141. Aqui está também explorado o ponto de vista de Françoise Collin, Evelyne Pisier e Eleni Varikas, 2000.

mulher não é imagem de Deus. É à sua união com o homem que vai buscar esse privilégio. Ou seja, a mulher necessita do homem para chegar a Deus, não sendo a recíproca verdadeira. Como então salvar a situação das mulheres na Cidade de Deus? Recorrendo a outra dicotomia –a de corpo e espírito. É a alma que é imagem de Deus e não a alma total, mas apenas a sua dimensão racional ou seja aquela que se inclina à perfeição e às coisas eternas, podendo ser sempre renovada pelo desejo de Deus e pela piedade. Ora, as mulheres participam também desta dimensão da alma e, por essa razão, poderão aspirar a uma participação plena na Cidade de Deus sem perderem o seu sexo, “[...]porque elas serão renovadas à imagem de Deus onde não há sexo, isto é, na sua alma espiritual” (Collin, Evelyne e Varikas, 2000:92)

Contudo, St Agostinho quer justificar a posição de S. Paulo pelo que continua a pensar: "Sendo a mulher diferente do homem pelo seu sexo, o rito religioso pode querer figurar através do véu corporal essa parte da razão que se rebaixa a dirigir as realidades temporais" (ibidem).

Ou seja, apesar de poderem aspirar à bem-aventurança da Cidade de Deus, as mulheres são, na sua totalidade antropológica, inferiores aos homens e, nesse sentido, têm de usar, na Cidade Humana, um símbolo dessa sua inferioridade.

A par de St Agostinho, S. Tomás de Aquino tem, igualmente, uma importância crucial no modo como a formação da doutrina cristã concebeu o feminino em termos antropológico-teológicos. Porventura a importância de S. Tomás seja muito mais crucial ainda, não só porque ele retoma o pensamento de Aristóteles, mas também porque foi considerado, no século XIX, por Leão XIII, o filósofo oficial da Igreja. Tal como o pensador em que se inspirou, Aristóteles, S. Tomás procura no mundo os seus princípios de inteligibilidade, valorizando a racionalidade humana, seguindo-o, também, no que diz respeito às ideias de feminino e masculino, tanto na associação das mulheres à matéria, como ao considerá-las apenas como receptáculo, no processo da procriação. Esta perspectiva vai ser enquadrada teologicamente pela interpretação da criação divina da humanidade. Homem e mulher correspondem a gestos de criação diferenciados, sendo a da mulher inferior. É essa inferioridade ‘natural’ que justifica a situação social de que as mulheres disfrutam.

Na sua *Suma Teológica*, questão 92, (Aquino, 1963-1984: 60-79), a argumentação da produção das mulheres desenvolve-se no quadro das 4 interrogações seguintes:

1. A produção das coisas deveria comportar a produção da mulher?
2. A mulher devia ser feita a partir do homem?
3. Ela devia ser feita da costela do homem?

4. Ela foi feita imediatamente por Deus?

Estas interrogações –que irão ser desenvolvidas no esquema da escolástica medieval– dão conta, claramente, de que o processo de questionamento está inquinado, à partida, por uma concepção da criação divina como assimétrica. Nesse sentido, a sua análise só poderá conduzir a uma concepção do feminino no quadro de uma antropologia desigual, da negação de uma igualdade real entre homens e mulheres e, além disso, legitimada na vontade de Deus.

Esta perspectiva antropológica-teológica teve, ao longo dos séculos, uma importância decisiva nas representações sociais e na exclusão das mulheres do poder e do espaço público a todos os níveis, sendo, certamente, uma das raízes do seu acantonamento ao espaço privado da família e do lar quando a sociedade ocidental forjou a sua concepção de uma Sociedade de Direitos.

Como se pode deduzir a partir dos comentários desenvolvidos no ponto 1, a igreja continua a servir-se dela quando tem de se pronunciar sobre as mulheres e o feminino.

3. PAPÉIS ATRIBUÍDOS À MULHER, “DE ACORDO COM AQUILO QUE A NATUREZA EXIGE”

Neste contexto, é interessante verificar que os textos do Magistério revelam sempre o temor de que os movimentos de emancipação da mulher (reivindicadores de direitos na praça e na esfera pública), no caso de lutarem por uma igualdade entre o homem e a mulher que procura mudar “aquilo que a natureza exige do homem e aquilo que a natureza exige da mulher” (Sacra Congregatio Pro Doctrina Fidei, 1974: 740),³ desrespeitem esta ordem estabelecida pelo Criador. Estas “exigências da natureza” prendem-se directamente com a questão da *maternidade*, visto que se considera que esta constitui a essência da mulher, a revelação do significado da feminilidade. E esta é determinada biologicamente e vivida na esfera privada da família. João Paulo II afirma que, dada a sua condição de mãe, a mulher possui “uma sensibilidade subtil, um sentido da realidade concreta e um amor atencioso para com aquilo que está em crescimento e que, por isso, precisa de cuidado especial” (João Paulo II, 1979: 3).

Este tipo de descrições revela também uma tendência para idealizar a figura da mulher como uma mãe perfeita. Além disso, a mulher é definida apenas pelo seu papel relativamente a um outro: a criança. O facto de se fazer uma idealização desse seu papel parece esvaziar ainda mais a mulher duma identidade e

³ Cf. ainda: Pio XI, 1930, 549, 567-568; Pio XII, 1947: 480-488; 1956: 779-786; Paulo VI, 1971: 410; João Paulo II, 1981: 627-628; 1989b: 490; 1992: 1061-1065; 1988: 1674-1677; Ratzinger, 1991.

duma existência concretas. O sujeito da reflexão acerca da identidade feminina é sempre um outro em função do qual se coloca a sua própria existência. Esta redução da mulher à sua função é agravada nos textos em causa pelo facto de não se encontrar uma reflexão igualmente desenvolvida acerca do papel do homem enquanto pai.

João Paulo II afirma mesmo que “o ser genitores - ainda que seja comum aos dois - realiza-se muito mais na mulher, especialmente no período pré-natal.” Portanto, o homem “encontra-se sempre 'fora' do processo da gestação e do nascimento da criança”. Ainda que a educação dos filhos seja da competência tanto do pai como da mãe, a contribuição materna “é decisiva” (João Paulo II, 1988: 1696-1697). A maternidade é, portanto, a chave de interpretação do significado da existência das mulheres. Sendo assim, ela constitui também o seu papel social fundamental.

Esta identificação do papel social da mulher com a maternidade torna-se mais evidente se atendermos à forma como os textos encaram o seu trabalho profissional. Muitos acentuam a dificuldade que este pode causar para o cumprimento daquilo que é específico da mulher, isto é, a maternidade (cf. Leão XIII, 1890/1891: 661).⁴ Do mesmo modo, uma das reticências colocadas aos movimentos de emancipação fundamenta-se, precisamente, no receio de que estes transtornem a vocação fundamental da mulher à maternidade (cf. João Paulo II, 1989a: 1165).

Na perspectiva dos documentos em causa, o contributo essencial da mulher para a sociedade situa-se, portanto, na esfera privada, uma vez que consiste na maternidade. Os textos consultados atribuem predominantemente aos homens as funções públicas e às mulheres os papéis relacionados directamente com a manutenção do lar e da família. Elas são o garante da estabilidade do domínio privado. Nas palavras de Pio XII, o lar é “o campo e o ninho da actividade da esposa” (Pio XII, 1942: 1). O papel ideal para a mulher é o de mãe, com a sua correspondente confinamento ao domínio do privado. Os termos em que os textos colocam a questão reflectem, pois, a distribuição de papéis sociais no Ocidente, segundo a qual à mulher pertence o domínio privado (da casa, da família) e ao homem, o domínio público, social (cf. Ariès e Duby, 1989-1991; Duby e Perrot, 1990-1992). Sendo assim, o ideal de mulher como mãe coincide com a ordem social vigente.

Os textos papais também comparam a Igreja com a família. Pio XI afirma que a tarefa da família coincide com a da Igreja: Deus comunica a ambas a fecundidade, a transmissão da vida, da educação e da autoridade, “princípio de toda a ordem” (Pio XI, 1991: 3690).

⁴ Cf. ainda Denzinger, 1991: 3735 e 3963; Pio XII, 1956: 779-786; João Paulo II, 1991: 625-629; 1989b: 489-496.

Quando se estabelece o paralelo entre a autoridade na família e a autoridade na Igreja, compara-se o papel da hierarquia com o do pai. Assim, João Paulo II afirma que “os padres e os diáconos estão para a família como um pai, um irmão, um pastor e um mestre” (João Paulo II, 1982: 171). Portanto, tanto na Igreja, como na família, a autoridade encontra-se na linha paterna.

Esta mesma ideia parece confirmar-se se atendermos, de novo, aos termos em que os textos falam de S. José como patrono da Igreja. Numa passagem de um documento de Leão XIII podemos encontrar o seguinte raciocínio: Jesus devia obediência a José, enquanto pai humano, como é próprio de toda a relação entre pai e filho. José era o protector, o tutor e o defensor natural da família divina. Ora, a sagrada família, “que José orienta com pleno poder paterno”, é o embrião da Igreja: Maria é a mãe de todos os crentes e Jesus é o primogénito de todos os cristãos. S. José goza de autoridade paterna sobre a Igreja (Leão XIII, 1991: 3262 e 3263).

Podemos, então, concluir que o paralelo estabelecido entre a estrutura familiar e a estrutura eclesial reflecte uma concepção da distribuição de papéis entre a mulher e o homem que exclui a primeira das funções relacionadas com a autoridade.

4. ARGUMENTOS PARA A PROIBIÇÃO DO ACESSO AO MINISTÉRIO ORDENADO

Ora esta é esta precisamente a lógica reproduzida na Declaração sobre a questão da admissão das mulheres ao sacerdócio ministerial (cf. Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, 1976), emanada da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, curiosamente, no dia da Festa de Santa Teresa d'Ávila, e repetida até à saciedade por todas as declarações posteriores sobre um assunto cada vez mais difícil de calar e de ignorar (os argumentos têm sido sempre os mesmos de há 35 anos a esta parte...).

A argumentação gira em torno da centralidade da masculinidade de Jesus para o exercício do ministério ordenado: a questão não está só na insistência explicitada no documento na impossibilidade de mulheres representarem um homem –Jesus Cristo– no altar, pelo facto de serem mulheres e existir uma “dissemelhança” delas com Jesus –homem. A questão também estará –ainda que não seja explicitada– no facto de Jesus ter exercido um ministério público, de os ministérios ordenados serem públicos e de, como tal, estarem vedados às mulheres, uma vez que a estas se lhes atribui, ancestralmente, o domínio privado ou sucedâneos do domínio privado (veja-se a tendência para reproduzir a lógica da maternidade em referências ao papel das mulheres na educação e no cuidar, por exemplo).⁵ A lógica final do documento

⁵ Agradeço à Fernanda Henriques esta intuição, surgida ao longo da elaboração deste texto conjunto.

Inter insigniores coloca esta desigualdade, mais uma vez, no próprio plano de Deus.

Mas debruçemo-nos mais detalhadamente sobre o texto. Começaremos por constatar que a Declaração se inicia citando João XXIII, que na sua Encíclica *Pacem in Terris* (1962: 257), considerou precisamente como um dos sinais mais característicos da nossa época “o facto de as mulheres estarem a entrar na vida pública, quiçá mais depressa nos povos que professam a fé cristã e mais lentamente, mas também em grande escala, nos países com outras civilizações e tradições”. Menciona-se também a existência de formas de discriminação que devem ser superadas, por serem contrárias ao plano de Deus. Refere-se, em seguida, a existência de muitas mulheres no apostolado e a relevância de muitas mulheres ao longo da história da Igreja. Poder-se-ia dizer que esta introdução contraria a tese da interdição do exercício do ministério ordenado devido ao carácter público de este último. Simplesmente, não deverá perder-se de vista que a atribuição do espaço público aos homens, ao longo dos tempos, também esteve sempre associada ao facto de ser este o espaço de exercício do poder configurador da ordem social. E deve ter-se igualmente presente que o documento irá utilizar a linguagem do “oficial” e do “oficioso”, aplicando a primeira aos homens e a segunda às mulheres, como veremos.

Onde faz, então, o documento radicar a proibição do acesso das mulheres ao ministério ordenado? Antes de mais, na invocação da *tradição*, através da frase lapidar: “A Igreja nunca admitiu que as mulheres pudessem receber validamente a ordenação sacerdotal ou episcopal” (Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, 1976: 1). Se tal aconteceu foi em seitas heréticas, como, por exemplo, as gnósticas. Essa exclusão deve-se ao desejo de a Igreja permanecer fiel ao seu fundador, segundo prossegue o documento. Portanto, a exclusão das mulheres do ministério ordenado constitui um sinal de fidelidade a Jesus Cristo e aos Apóstolos. O documento avança o segundo argumento, ligado a este primeiro: “Jesus Cristo nunca chamou nenhuma mulher a fazer parte dos Doze” (Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, 1976: 2). É certo que, durante o seu ministério, se faz acompanhar de mulheres e é certo que são elas as primeiras testemunhas da ressurreição, mas não são as testemunhas oficiais: elas são “encarregadas por Jesus de levar a primeira mensagem pascal aos Onze, para os preparar para serem os testemunhos oficiais da ressurreição” (Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, 1976: 2). Portanto, “oficialmente”, Jesus ressuscitado apareceu aos homens e oficiosamente, às mulheres. E não foi à sua Mãe (aliás, proclamada Mãe de Deus!) que Jesus “confiou as chaves do reino dos céus”, mas sim a Pedro.

Terceiro argumento: a prática dos apóstolos. É certo que Maria ocupa um lugar privilegiado no Cenáculo, mas não foi chamada a integrar o colégio dos Doze. Judas foi substituído por Matias. O documento refere ainda as comunidades paulinas, no mundo greco-romano, e conclui que, apesar de no

mundo helénico haver cultos pagãos confiados a sacerdotisas e apesar de haver mulheres “colaboradoras” de Paulo, esta colaboração nunca chegou ao ponto de lhes ser entregue o “anúncio oficial e público da mensagem” (Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, 1976: 3) .

Poderá a Igreja mudar de atitude face a esta questão? Não –quarto argumento– porque a atitude de Jesus e dos apóstolos tem um valor permanente (cf. Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, 1976: 4). As prescrições de Paulo relativas à obrigação da mulher cobrir a cabeça são culturais. Mas a proibição de falar na assembleia “é de outro tipo”: elas podem profetizar, mas não podem ter a “função oficial de ensinar na assembleia”. E isto devido ao “plano divino da criação”: o texto refere Gen 2,18-24 (isto é, o relato da criação da mulher como “auxiliar” do homem) sem explicar a relação que estabelece entre a interdição das mulheres ensinarem na assembleia e os versículos da criação (cf. Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, 1976: 4).

É certo que, segundo se diz, a Igreja tem consciência de “possuir certo poder de intervenção” sobre os sacramentos (todos sabemos a evolução por que passaram os sacramentos, por exemplo, da penitência). Mas, e cito do documento:

em última análise é a Igreja que, através da voz do seu Magistério, assegura em campos tão variados o discernimento acerca do que pode mudar e do que deve permanecer imutável. Quando ela crê não poder aceitar certas mudanças, é porque se sente vinculada pela conduta de Cristo (Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, 1976: 4).

Por isso, surge, agora o argumento da autoridade:

Esta prática da Igreja reveste, pois, um carácter normativo: na prática de não conferir senão a homens a ordenação sacerdotal há uma tradição constante no tempo, universal no Oriente e no Ocidente, vigilante em reprimir imediatamente os abusos; esta norma, que se apoia no exemplo de Cristo, é seguida porque se considera conforme ao plano de Deus para a sua Igreja (Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, 1976: 4).

Isto é, o plano de Deus para a sua Igreja passa pela exclusão das mulheres do acesso ao ministério ordenado.

Mas a declaração dá mais um passo: não basta referir a autoridade da Igreja como “seguidora fiel” do exemplo de Cristo, é preciso inserir a própria masculinidade do ministério no mistério de Cristo, isto é, é preciso “teologizar” a exclusão do feminino, fazendo referência à “semelhança natural” que deve existir entre Cristo e o seu ministro, Cristo que “foi e continua a ser homem” (Sacred Congregation for the

Doctrine of the Faith, 1976: 5). É certo que ele é o primogénito de uma humanidade constituída por homens e mulheres, mas “a encarnação do Verbo fez-se segundo o sexo masculino”. E este facto é “inseparável da economia da salvação”, aliás, “está em harmonia com o conjunto do plano de Deus, tal como Deus mesmo o revelou e cujo centro é o mistério da Aliança” (Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, 1976: 5). Portanto, está inscrito no plano de Deus que as mulheres não podem ser consideradas “semelhantes a Cristo”. Está inscrito no plano de Deus que não podem ter acesso ao ministério ordenado. Está inscrito no plano de Deus que Cristo é esposo e chefe da Igreja e que este papel só pode ser realizado por um homem. É certo que o sacerdote representa a Igreja, que é o Corpo de Cristo, mas representa a sua cabeça, que é Cristo, e Cristo é homem.

Ora se o ministério sacerdotal se insere no mistério da Igreja e se esta é obra do Espírito Santo, não se pode mencionar os direitos humanos ao falar desta questão: em Gálatas 3,28, diz-se que, em Cristo, não há homem, nem mulher. “Mas o texto não se refere em absoluto aos ministérios: ele afirma *somente* [sublinhado meu] a vocação universal à filiação divina que é a mesma em todos” (Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, 1976: 5). Portanto, a filiação divina que é a mesma em todos *não chega* para fundamentar o ministério ordenado.

O documento termina dizendo que as mulheres que desejam o ministério estão, certamente, “inspiradas pela vontade de servir a Cristo e à sua Igreja” (Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, 1976: 6). Acrescenta-se –aliás, estranhamente– que isto “não é surpreendente num momento em que as mulheres tomam consciência das discriminações de que foram objecto” (digo “estranhamente”, porque a argumentação anterior nega a possibilidade de invocar, sequer, a palavra “discriminação” quando se fala do ministério ordenado exclusivamente masculino). Mas, este “não faz parte dos direitos da pessoa, depende do mistério de Cristo e da Igreja”. Meditar na igualdade de todos pelo baptismo significa aceitar que isto quer dizer que a Igreja é “um corpo diferenciado, no qual cada um tem a sua função”.

A última frase do documento constitui uma recomendação às mulheres:

A Igreja faz votos para que as mulheres cristãs tomem plena consciência da grandeza da sua missão: o seu papel é capital hoje em dia, tanto para a renovação e a humanização da sociedade como para descobrir, de novo, por parte dos crentes, o verdadeiro rosto da Igreja (Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, 1976: 6).

Portanto, o verdadeiro rosto da Igreja é o da fidelidade a uma representação masculinizada da salvação, que legitima a conclusão de Mary Daly (1973: 19): “if God is male, than male is God”.

5. CONCLUSÃO: A PESADA HERANÇA ARISTOTÉLICA

Talvez se deva a Aristóteles e à sua articulação entre a natureza ontológica dos seres humanos e a vida pública da Cidade, a 'mão invisível' que, ainda hoje, discrimina as mulheres da área do poder político e do espaço público, em geral.

Na verdade, na perspectiva aristotélica, é a vida pública da *polis*, que configura a comunidade humana natural, explicitando a natureza social do ser humano, dotado "de uma voz de que, único entre os outros animais, ele se pode servir para formular um discurso (*logos*), exprimir e discutir o bem e o mal, o justo e o injusto" (Collin, Pisiér e Varikas, 2000: 48).

Ora, também na sua perspectiva, é o ser humano no masculino que está, naturalmente, constituído para exercer a vida política e o feminino está, também naturalmente, excluído dela.

Para Aristóteles, há uma relação de "desigualdade permanente" entre o macho e a fêmea, o masculino e o feminino, que acantona as mulheres ao lugar de quem está dotado para ser sempre governado. O modo como o pensamento aristotélico percepcionou a diferença sexual decorre da maneira como concebeu a unidade ontológica de cada ser. Por um lado, o seu hilemorfismo, ao explicar a constituição ontológica do mundo a partir dos princípios de matéria e forma, sendo esta tomada como princípio decisivo de existência e de inteligibilidade e, por outro, a associação feita entre forma, actividade e masculino e matéria, passividade e feminino, representam o quadro ontológico que sustenta a exclusão das mulheres da cidadania da *polis* e marcará, indelevelmente, o modo como o mundo ocidental concebeu o feminino e a maternidade. Através das ideias de macho imperfeito e de receptáculo passivo, o feminino e as mulheres ficaram acantonadas a uma herança que ao longo dos tempos o ocidente foi reiterando, mais ou menos literalmente, ao mesmo tempo que –quer directa quer indirectamente– se servia dessa herança para relegar as mulheres para o espaço privado e para lhes subtrair os direitos jurídicos, económicos e políticos que a dinâmica social ia, entretanto, fazendo crescer.

É pena que a Igreja não tenha querido romper com essa fatalidade.

BIBLIOGRAFÍA

Aquin, Th. d'. (1963-1984). *Somme théologique. Les origines de l'homme* (questão 92) (pp. 60-79). Paris: Le Cerf.

Ariès, Ph. e Duby, G. (Dir.) (1989-1991). *História da vida privada*. Lisboa : Editorial Presença.

Collin, F., Pisier, E. e Varikas, E. (2000). *Les femmes de Platon à Derrida*, Anthologie Critique, Paris: Plon.

Daly, M. (1973). *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation. With an Original Introduction by the Author*, Boston: Beacon Press.

Denzinger, H. (1991). *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen [Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum]*. P. Hünermann (Ed.). Freiburg-Basel-Rom: Herder Verlag.

Duby, G. e Perrot, M. (Dir.) (1990-1992). *Histoire des femmes en Occident*. Paris: Le Plon.

Henriques, F. (2011). Teologia e feminismo. In: A. Borge e I. Caldeira (Coord.). *E Deus criou a mulher. Mulheres e teologia* (pp. 13-33). Funchal: Nova Delphi.

João XXIII. (1962). Litterae Encyclicae, Pacem in terris. *Acta Apostolici Sedes*, 55, 257-304.

João Paulo II. (1979). Discurso al Centro Femminile Italiano 2, 7.12.1979. *Osservatore Romano*, 282.

— (1979b). Udienza Generale, 12.09.1979. *Osservatore Romano*, 210, 1-2.

— (1979c). Udienza Generale, 7.11.1979. *Osservatore Romano*, 256, 1-3.

— (1981). Litterae Encyclicae "Laborem Exercens". *Acta Apostolici Sedes*, 73, 577-647.

— (1982). Adhortatio Apostolica 'Familiaris Consortio'. *Acta Apostolici Sedes*, 74, 81-191.

— (1988). Epistolae Apostolicae "Mulieris dignitatem". *Acta Apostolici Sedes*, 80, 1653-1729.

— (1989a). Ad episcopos Civitatum Foederatarum Americae Septemtrionalis missus. *Acta Apostolici Sedes*, 81, 1165.

— (1989b). Adhortatio Apostolica Post-Synodalis "Christifideles laici" n.50. *Acta Apostolici Sedes*, 81, 393-521.

— (1989c). Nuntius Scripto Datus. Ad episcopos Civitatum Foederatarum Americae Septemtrionalis missus. *Acta Apostolici Sedes*, 81, 1161-1168.

— (1992). Ad eos qui conventui consociationum "Pro vita" ab omnibus nationibus interfuerunt coram admissos. *Acta Apostolici Sedes*, 84, 1061-1065.

Leão XIII. (1890/91). Litterae Encyclicae "Rerum novarum". *Acta Sanctae Sedis*, 23, 661

— (1991a) [1888]. Encyclica "Libertas praestantissimum". In Denzinger, H. (1991). (pp. 3244-3260).

— (1991b) [1889]. Encyclica "Quamquam pluries". In Denzinger, H. (1991). (pp. 3262-3264).

Lloyd, G. (1997). Agustín y Tomás de Aquino. In A. Loades (Ed.). *Teologia Feminista* (pp. 131-141). Bilbao: Desclée de Brouwer.

Paulo VI. (1971). Epistula Apostolica "Octogesima Adveniens". *Acta Apostolici Sedes*, 63, 401-441.

— (1972). Lettere al Presidente della 59a. Sessione delle Setimane Sociali di Francia, Sig. Alain Barrière. *Osservatore Romano*, 153, 1-2.

Pio XI. (1930). Litterae Encyclicae "Casti connubii". *Acta Apostolici Sedes*, 22, 539-592.

— (1991) [1929]. Encyclica "Divini illius magistri". In Denzinger, H. (1991). (pp. 3685-3698).

Pio XII. (1947). Ad Delegatas Unionis internationalis Sodalitatum mulierum catholicarum ob communem Conventum Romae coadunatas. *Acta Apostolici Sedes*, 39, 480-488.

— (1939). Audiência às participantes no Congresso feminino Internacional da Acção Católica, 15.04.1939. *Osservatore Romano*, 90, 1.

— (1942). Audiência Geral, 24.02.1942. *Osservatore Romano*, 47, 1.

— (1956) Mulieribus peregrinationis causa ad sanctuarium lauretanum B. Mariae Virginis e tota Italia coadunatis, ad fausta anniversaria Summi Pontificis Pii XII pie celebranda. *Acta Apostolici Sedes*, 48, 779-786.

Ratzinger, J. (1991). Apertura del Concistoro Straordinario. *Osservatore Romano* 5/04/1991.

Sacra Congregatio Pro Doctrina Fidei. (1974). Declaratio De abortu procurato, n. 15. In Denzinger, H. (1991). (pp. 4550-4552).

Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith. (1976). Declaration On The Question Of Admission Of Women To The Ministerial Priesthood. *Inter Insigniores* (October 15). *Papal Encyclicals Online*. <http://www.papalencyclicals.net/Paul06/p6interi.htm> (consultado em Fevereiro de 2012)

Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II. (1966a). Declaratio de libertate religiosa. *Dignitatis humanae. Acta Apostolici Sedes*, 928-946.

— (1966b). Nuntii ab E. mis Patribus Cardinalibus lecti et a Summo Pontifice iis traditi qui variarum socialum ordinum personam gerebant. *Aux femmes. Acta Apostolici Sedes*, 58, 13-14.