

As mulheres na Igreja católica. Luzes e sombras ao longo da história

TERESA MARTINHO TOLDY

1. A igual dignidade de ambos os sexos —um sinal dos tempos

«A Igreja tem que reconhecer a igualdade da mulher, com toda a naturalidade e também na sua própria vida. A compreensão correcta do ministério na Igreja, tudo aquilo que a teologia actual diz, em geral, acerca do lugar e da função do leigo com fundamento no baptismo e na confirmação, incluindo o sacerdócio comum, acerca do significado relativamente autónomo do universo cultural, da legítima profanidade do mundo, da tarefa salvífica e santificadora do mundo por parte dos leigos, é válido, da mesma forma, para o homem e para a mulher. É evidente que ninguém o contesta, em termos genéricos. Mas, na prática da Igreja, ainda existem muitos desvios a este princípio evidente.» Assim se exprime Karl Rahner, em 1966¹.

Se, na época, isto não era evidente para muitos, hoje, tornou-se um apelo já ouvido por todos, apesar de existirem na Igreja muitas pessoas e sensibilidades diferentes. Retomando palavras de Rahner no mesmo texto, é possível coexistirem na Igreja «pessoas do tempo da Idade da Pedra e pessoas que já vivem no século XXI»².

Quatro anos depois de Karl Rahner ter escrito o texto acabado de citar, o Papa Paulo VI proclamava Santa Catarina de Sena e Santa Teresa de Ávila «Doutoras da Igreja»³. A primeira, Santa Catarina, no dizer de

1. KARL RAHNER, *Die Frau in der neuen Situation der Kirche*, in: «Schriften zur Theologie», vol. VII, 351-367, 1966, 356.

2. *Ibidem*, 351.

3. Cf. extratos do discurso papal pronunciado nesta proclamação, in: «Documentation Catholique» 1572 (1970) 908-909 e 1573 (1970) 956-957.

um dos mais prestigiados Compêndios de História da Igreja, é «provavelmente, a mulher e a santa mais notável da sua época», não só pela influência directa que exerceu sobre o curso da história da Igreja, numa época tão conturbada como a dos Papas de Avignon, como também pelo «grupo de discípulos» que reuniu em torno de si, desejosos, como ela, de uma renovação eclesial⁴. Santa Teresa de Ávila, como sabemos, foi uma reformadora cujo zelo e paixão nem sempre foram compreendidos pelos seus contemporâneos, ao ponto de ela afirmar acerca de si própria: «Queria dar vozes para dar a entender quão enganados estão, e assim fazendo algumas vezes chovem-lhe sobre a cabeça mil perseguições. É tida por pouco humilde e por querer ensinar aquelas de quem deveria aprender (...) e não sem razão porque não sabem o ímpeto que a move, ao qual às vezes não pode resistir nem pode deixar de desenganar àqueles a quem quer bem e deseja ver soltos do cárcere desta vida: pois menos não é, nem menos lhe parece aquilo em que ela tem estado.»⁵

Estamos a séculos de distância da disputa acerca da propriedade ou não de considerar as mulheres como *um ser humano (homo)*... É certo que é historicamente falso afirmar que, no Concílio de Mâcon (585), se discutiu se as mulheres teriam alma⁶. No entanto, Gregório de Tours, na sua *Historia francorum* refere a polémica existente neste Concílio em torno da possibilidade «gramatical» de considerar a mulher como *homo*, isto é, «ser humano» (a palavra utilizada para «homem», no sentido masculino do termo, era «vir». como se sabe): «Durante este sínodo, um dos bispos, levantou-se para dizer que uma mulher não podia ser denominada 'ser humano' (*mulierem hominem non posse uocitare*); mas, depois de se ter acalmado, os bispos explicaram-lhe que o livro sagrado do Antigo Testamento ensinava que, no princípio, quando Deus criou o ser humano (*quod in principio Deo Hominem creante*), 'ele criou um homem e uma mulher e deu-lhe o nome de Adão', o que significa ser humano feito de terra (*quod est homo terrenus*), designando, assim, a mulher e o homem: portanto, deu a ambos o nome de ser humano (*utrumque enim hominem dixit*).»⁷ Apesar de ser falso afirmar-se que esta polémica foi em torno da

4. Cf. M. D. KNOWLES, *La vie monastique et régulière du bas Moyen Âge (1216-1500)*, in: «Nouvelle Histoire de l'Église», 2, Paris, 1968, 516-526, 522.

5. SANTA TERESA DE JESUS, *Livro da Vida*, cap. XX, 25, trad. do Carmelo do Coração Imaculado de Maria, Porto, do texto espanhol da edição de 1962, do P. EFRÉM DA MÃE DE DEUS, Aveiro, 1978.

6. Cf. EMILIEN LAMIRANDE, *De l'âme des femmes. Autour d'un faux anniversaire*, in: «Science et Esprit» 3 (1985) 335-352.

7. GRÉGOIRE DE TOURS, *Historia Francorum* VIII 20, trad. de WILHELM V. GIESEBRECHT, Leipzig, 1913⁴.

existência de alma nas mulheres e de ser concebível que a questão alvi-trada no Concílio de Mâcon tenha sido de ordem meramente gramatical, é possível seguir o percurso histórico das especulações sobre a mulher como imagem e semelhança de Deus, como veremos adiante.

Hoje, vinte anos passados sobre a proclamação de Santa Teresa e Santa Catarina como Doutoradas da Igreja, o Papa João Paulo II fez a mesma proclamação relativamente a Santa Teresa de Lisieux. Aliás, o actual Papa foi o primeiro a dedicar uma Carta Apostólica às mulheres — *Mulieris dignitatem* —, onde se reconhece a igualdade do homem e da mulher, ambos criados à imagem de Deus⁸, onde se afirma que uma das consequências do pecado original é o machismo⁹ e onde se concede às mulheres que seguiam Jesus o estatuto de discípulas e de primeiras testemunhas da ressurreição¹⁰. Estamos, de facto, muito longe do tempo em que um seu antecessor na cadeira de Pedro, Pio X, numa audiência particular concedida a K. Theimer, dizia: «As mulheres devem poder dedicar-se ao estudo de todas as coisas, naturalmente, à excepção da teologia! Devem poder ser advogadas e médicas, em especial, devem poder ser médicas. A mulher tem um vasto campo aberto diante de si no tratamento de mulheres e crianças, onde pode, sem dúvida, ser ocasião de muitas bênçãos. O mesmo se passa quando ela é professora... mas eleitora, deputada, oh não!... A mulher nos parlamentos, era o que faltava!... Deus nos livre do feminismo político!»¹¹

Contudo, apesar de, no Concílio Vaticano II, a promoção da mulher ter sido considerada «um sinal dos tempos»¹², existe muita gente na Igreja que continua a perguntar-se como reagiriam os homens se lhes fosse dito que, pelo facto de serem homens, e de Jesus Cristo ter sido mulher, não poderiam ter acesso ao ministério ordenado, ou se, em termos sociais, fosse encarada pacificamente uma lógica que afirmasse, por exemplo, a igualdade fundamental de brancos e negros e a existência de iguais direitos e deveres para ambos, mas acrescentasse que, apesar destes princípios fundamentais, os negros não poderiam aceder a cargos públicos,

8. Cf. JOÃO PAULO II, Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* sobre a dignidade e a vocação da Mulher por ocasião do Ano Mariano (15 de Agosto de 1988) 6.

9. Cf. *ibidem*, 10.

10. Cf. *ibidem*, 15 e 16.

11. Pio X em audiência particular a K. Theimer S.J., 1906, cit. por A. RÖSLER, *Die Frauenfrage vom Standpunkte der Natur, der Geschichte und der Offenbarung*, Freiburg, 1907², 515.

12. Cf. Mensagem do Concílio às Mulheres (8 de Dezembro de 1965); *Gaudium et spes* 8,9; 60; JOÃO XXIII, *Pacem in Terris* (11 de Abril de 1963) 41.

incluindo ao parlamento, pelo facto de serem negros e de o fundador da sociedade em causa ter sido branco...

2. «As alegrias e as tristezas, as esperanças e as angústias das mulheres ao longo dos tempos...»¹³

As dificuldades e obstáculos experimentados pelas mulheres no interior da Igreja não podem dissociar-se absolutamente das dificuldades e obstáculos experimentados no mundo profano, apesar de poder ser útil a comparação entre o percurso feito civilmente no sentido da concessão de cidadania plena às mulheres, ao longo do século XX, e a situação que se vive na Igreja, com os matizes próprios de cada continente e de cada país. Jean-Marie Aubert, num texto sobre «a dignidade humana interpelada pela dicotomia sexual na Igreja e na sociedade», diz o seguinte: «A desigualdade reservada ao sexo feminino é um dos traços da nossa civilização e remonta muito para além do aparecimento do cristianismo. Contudo, este, ao mesmo tempo que proclamou a igual dignidade entre o homem e a mulher, no plano da salvação, e se esforçou por defender este ideal em alguns sectores específicos (interdição da poligamia, sacramentalização do matrimónio, criação de uma vida consagrada feminina autónoma, etc.), prolongou esta desigualdade entre os sexos na repartição das tarefas sociais (eclesiásticas e civis). Não se trata, portanto, de um anti-feminismo cristão, mas da forma cristã dada a este anti-feminismo ancestral no seio da cultura ocidental modelada lentamente pelo cristianismo, e da qual a sociedade actual conserva os traços principais, apesar da secularização.»¹⁴

Por isso, poderá ser útil retomar a história das mulheres no interior do cristianismo ocidental, ainda que, dadas as circunstâncias, não seja possível apresentar aqui senão alguns lampejos, algumas «luzes» e algumas «sombras» (por vezes, contemporâneas umas às outras). Se este desenvolvimento condicionou a própria civilização ocidental, a análise da situação da mulher no interior da Igreja deveria passar também por um estudo da vida familiar, conjugal, privada. Por outro lado, seria igualmente decisivo tomar verdadeiramente a sério a influência da cultura

13. Parafrazeando as palavras de abertura da *Gaudium et spes*.

14. JEAN-MARIE AUBERT, *La dignité de l'homme interpellée par la dichotomie sexuelle dans l'église et la société*, in: *De dignitate hominis. Mélanges offerts à Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira*, ed. ADRIAN HOLDEREGGER - Ruedi Imbach - Raul Suarez de Miguel, Freiburg-Wien, 1993, 597-604, 597.

ambiente sobre muitas das afirmações pastorais e teológicas acerca das mulheres. O balanço da situação e do discurso sobre a mulher no interior da Igreja só será suficientemente exaustivo quando tiver em conta as mútuas influências do cristianismo sobre a cultura e desta sobre o cristianismo.

Na realidade, a par de um percurso histórico factual, foi-se desenvolvendo uma argumentação teológica de suporte deste processo. Embora seja igualmente impossível a apresentação de todas as nuances do pensamento teológico sobre as mulheres, arriscamos uma pequena referência a partir daqueles que constituíram os seus temas privilegiados, a saber, as questões de antropologia teológica relacionadas com a sua condição (ou não) de *imago Dei*, a reflexão acerca do pecado original centrada na figura de *Eva* e, por último, a questão da impossibilidade da mulher ser *imago Christi*.

a. «Não posso dar-me a mim mesma um nome que não o meu verdadeiro nome: eu sou cristã»

A importância das mulheres nos evangelhos tem sido sobejamente realçada nos últimos vinte anos: elas acompanham o Senhor ao longo do seu percurso até à cruz, isto é, são suas discípulas. São elas as primeiras testemunhas da ressurreição, «as apóstolas dos apóstolos», parafraseando Rabano Mauro¹⁵ e São Tomás de Aquino¹⁶, que designam Maria Madalena como tal. O Papa João Paulo II retomou este texto na Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*¹⁷. Quando o Espírito Santo transforma um grupo de discípulos amedrontados num grupo anunciador da vitória da vida de Deus sobre a morte, em Jesus, o Ressuscitado, as mulheres encontram-se no meio deles (Act 1,13). Os Actos dos Apóstolos falam-nos de mulheres missionadas por Paulo, através da Síria, do Chipre, da Ásia Menor, da Macedónia, da Grécia (Act 17,4.12.34). Em Corinto, Paulo encontra um casal —Áquila e Priscila— em casa de quem fica (Act 18,1-3). Numa civilização em que o homem é cabeça de casal, a casa de uma família é sempre mencionada pelo nome do homem da família. Ora, Paulo refere-se a Prisca e Áquila, «seus colaboradores em Cristo Jesus» (Rom 16,3). A Carta aos Romanos termina com uma longa lista de saudações, na qual é incluído um grande número de mulheres: Febe, Maria, Trifene, Trifosa,

15. Cf. *De vita beatae Mariae Magdalena* XXVII (PL 112, 1474).

16. Cf. *In Joannem Evangelistam Expositio*, c. XX, L. III, 6.

17. Cf. *Mulieris dignitatem* 16.

Persis, Júnia... (Rom 16,3-16). Na Epístola aos Filipenses, Paulo roga que sejam ajudadas as mulheres «que combateram com ele pelo Evangelho» (Fil 4,2-3).

Terão as mulheres sido investidas em algum ministério ordenado na Igreja primitiva? Um dos grupos de mulheres que mais se destacou no cristianismo primitivo foi o grupo das *viúvas*. Contudo, não se tratava de um ministério: na *Tradição Apostólica* de Hipólito de Roma, diz-se que uma viúva «deve ser instituída pela palavra, associada às outras viúvas, mas não ordenada. Não lhe serão impostas as mãos porque ela não oferece oblação, nem tem qualquer função litúrgica»¹⁸. Trata-se de um grupo ascético, com uma grande prática de oração e de acompanhamento espiritual dos doentes¹⁹.

Porém, no Oriente, no século III, a *Didascália dos Apóstolos* menciona a existência de mulheres diáconas (*hè diakonos, gynè diakonos*). Numa tipologia eclesial muito interessante, aliás, o bispo é referido como imagem de Deus, o diácono, como imagem de Cristo, a diaconisa, como imagem do Espírito Santo, os presbíteros, como imagem dos apóstolos²⁰. O bispo escolhia e estabelecia um homem como diácono para a execução das coisas necessárias e uma mulher para o serviço das mulheres. O seu serviço limita-se ao serviço das mulheres da comunidade: ela devia baptizar, visitar as casas onde havia mulheres crentes, assim como prestar assistência às mulheres doentes. Segundo este documento, a importância deste serviço está no facto de ser à imagem do serviço prestado a Cristo pelas mulheres diáconas: Maria de Magdala, Maria, filha de Tiago e mãe de José, a mãe dos filhos de Zebedeu, e ainda outras mulheres²¹.

Em tempos de perseguição, em que testemunhar a fé exigia frequentemente aos cristãos uma coerência até ao derramamento de sangue, houve muitas mulheres mártires. Vale a pena referir aqui o martírio de Santa Perpétua. É a história de uma jovem de 22 anos, convicta das suas opções, resistindo às pressões familiares, nomeadamente do pai, que não aceita a sua conversão ao cristianismo. Quando este procura convencê-la a renegar a sua fé, estando Perpétua já presa, esta responde-lhe que, tal como qualquer objecto não pode ser chamado senão pelo seu verdadeiro nome, também ela não pode ser chamada por um nome que não seja o de cristã. Mas, o mais interessante é uma das suas visões no cárcere, na vés-

18. Cf. HIPPOLYTE DE ROME, *La Tradition apostolique s'après les anciennes versions*, SC 11 bis, Paris, 1968, cap.10.

19. Cf. *Constituições Apostólicas* III, 7,7.

20. Cf. «Didascália» II, 26,6.

21. Cf. *ibidem*, III,12,1-13,1.

pera do combate com as feras, a que estava destinada: «Então, vi uma multidão imensa, que parecia atingida pelo espanto. Como eu sabia que estava condenada às feras, admirava-me de não as lançarem contra mim. Mas eis que avançou na minha direcção um egípcio de aparência horrível, que deveria combater comigo. Nesse momento, dirigiram-se a mim alguns jovens de aparência muito bela, para me ajudarem e protegerem. Despiram-me e *eu transformei-me num homem*. Os meus protectores começaram a friccionar-me com óleo, como é costume fazer-se antes de um combate». Perpétua prossegue descrevendo o combate em que ela vence o egípcio. E conclui: «A multidão aclamava-me, os meus protectores cantavam vitória. Eu aproximei-me do mestre dos gladiadores e recebi a coroa das suas mãos. Ele beijou-me, dizendo: 'Minha filha, a paz esteja contigo!' Triunfante, dirigi-me para a porta dos vivos. Nesse momento, acordei. Compreendi que haveria de combater, não contra as feras, mas contra o diabo e sabia que sairia vencedora»²².

Este relato impressionante não só nos mostra a fé inabalável de Perpétua, como também nos dá conta de um tema que se irá repetir nos primeiros séculos do cristianismo: o da configuração da mulher mártir ou asceta a Cristo e o da afirmação da sua fortaleza espiritual através da referência ao «tornar-se homem», inspirada na *Carta aos Efésios* 4,13 («... até que alcancemos todos nós a unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus, o estado do Homem perfeito, a medida da estatura da plenitude de Cristo»). A forma como a Patrística retoma este tema, relacionando-o com a perfeição espiritual das mulheres, é ambígua, pois, se pretende ser um elogio para a mulher espiritualmente superior, passa, de facto, pela afirmação da inferioridade da natureza feminina e da consequente superioridade da natureza masculina, ela sim imagem da perfeição da natureza humana, o que se torna mais evidente ainda na referência à «transformação» simbólica do «homem em mulher» como uma imagem da descida ou permanência num estado espiritual inferior, mundano²³.

Contudo, apesar da ambiguidade de que se reveste, o aparecimento deste tema deixa transparecer a existência de mulheres que se

22. Cf. *Passion des saintes Perpétue et Félicité*, 3-10, cit. in: «Histoire de Femmes» I, dir. GEORGES DUBY - MICHELLE PERROT, Paris, 1991, 511-513.

23. Cf. desenvolvimento do tema em CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Extratos de Teódoto*, SC 23; *Stromata II*, VII, PG 9; ORIGENES, *Comentário sobre São João*, SC 157; *Homiliae in Genesim 1,12-14*, SC 7; *Homilias sobre o Levítico I*, SC 286; *Sel. in Ex. 23,17*, PG 12; *Homilias sobre o Êxodo*, SC 16; cf. ainda um breve estudo deste tema na Patrística e na literatura monástica, da autoria de KARL VOGT, «*Tornar-se varão*»: *aspecto de uma antropologia cristã primitiva*, in: «Concilium» 6 (1985) 78-90.

faziam notar pela sua fortaleza espiritual. Esta estendia-se à própria teologia. Existem testemunhos do empenhamento de algumas mulheres na discussão de questões teológicas decisivas às formulações dogmáticas matriciais do cristianismo. Assim, São Jerónimo recorda Marcela e a sua argumentação contra os partidários de Orígenes²⁴. Palladios, recorda Melânia, a anciã, que, juntamente com Rufino, se encontrava no campo contrário²⁵, enquanto Gerontius, apresenta Melânia, a Jovem, que, durante a polémica com Nestório, acolhia «muitas mulheres de senadores e homens de uma eloquência brilhante, vindos para discutir com ela a fé ortodoxa. E ela, habitada pelo Espírito Santo, não cessava de lhes falar de teologia, de manhã à noite, reconduzindo muitos transviados à fé ortodoxa e apoiando aqueles que duvidavam, ajudando todos aqueles que vinham ao seu encontro através dos seus ensinamentos»²⁶. O mesmo se diga de Pulquéria, que desempenhou um papel importante na vitória antimonofisita do Concílio de Calcedónia, juntamente com Marcião, «ambos luminares da fé ortodoxa»²⁷.

b. «A cabeça da mulher é o homem... não é justo que o corpo comande a cabeça»

Como compreender, então, a palavra de 1Cor 14,34-35, onde se exige o silêncio das mulheres nas assembleias, texto repetido, ao longo da história, à saciedade, para justificar o silenciamento das mulheres? Ainda que este texto constitua uma interpolação²⁸, o facto de ter sido integrado na 1 Carta aos Coríntios e no Novo Testamento, em geral, aponta para a existência de alguma perplexidade relativamente à presença e importância das mulheres na Igreja nascente, quiçá de uma certa crítica velada à importância que o próprio Jesus reconheceu às mulheres. Aliás, uma das tensões que virão a existir entre grupos «ortodoxos» e «heréticos» tem ori-

24. Cf. SÃO JERÓNIMO, *Ep.* 127,10.

25. Cf. PALLADIOS, *Histoire Lausiaque*, 46,6.

26. GERONTIUS, *Vie de Mélanie*, 54.

27. Cf. K.-G. HOLM, *Theodisian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley, 1982, cap. III, IV-VI.

28. Cf. por ex., as opiniões de G. FITZER, 'Das Weib schweige in der Gemeinde'. Über den unpaulinischen Charakter der Mulier-taceat Verse in I Korinther 14, Munique, 1963; ROBERT ALLISON, 'Let Women be Silent in the Churches, I Cor 14,33b-36: What did Paul really say and what did it mean, in: «Journal for the Study of the New Testament» 32 (1988) 27-60.

gem no lugar atribuído às mulheres na Igreja, o que se reflectirá nitidamente, tanto nos escritos patrísticos, como em muitos apócrifos.

A título de exemplo, tomemos um texto gnóstico —o *Evangelho segundo Maria [Madalena]*²⁹— cuja segunda parte é constituída por uma pergunta de Pedro, o qual pede a Maria Madalena que esta lhe conte, a ele e aos outros discípulos, as revelações que recebeu pessoalmente do Salvador, que a amou acima de todas as outras mulheres. Maria consente e relata uma aparição do Senhor, na qual Ele lhe explica qual a natureza da sua visão (não da alma, nem do espírito, mas sim do entendimento). Segue-se uma breve especulação de teor gnóstico sobre o percurso da alma. Ora, André e Pedro não acreditam nesta revelação. E Pedro pergunta: «Então, Ele [o Salvador] teria falado em privado com uma mulher e não conosco, e não o teria feito em público? Acaso devemos prestar-lhe ouvidos a ela? Será que Ele a preferiu a nós?» Então, Maria irrompeu em choro e disse a Pedro: 'Meu irmão Pedro, acaso pensas que eu o imaginei no meu coração, ou que eu mentiria acerca do Salvador?' Levi respondeu e disse a Pedro: 'Pedro, sempre tiveste um temperamento irreflectido. Agora, opões-te a esta mulher, como se ela fosse um dos teus inimigos. Mas, se o Salvador a considerou digna, quem és tu para a rejeitar? Certamente que o Senhor a conhecia bem. Por isso, a amou mais do que a nós. Envergonhemo-nos, revistamos o Homem perfeito, como Ele nos mandou, e proclamemos o Evangelho sem exigirmos mais mandamentos ou leis para além daqueles que o Salvador proferiu.»³⁰

O facto de as mulheres representarem um papel importante em grupos tidos como heréticos pelo cristianismo maioritário, como se pode concluir deste texto e de outros semelhantes, terá contribuído, então, para uma crescente subalternização das mulheres na vida da Igreja. Particularmente no montanismo, as mulheres desempenhavam um papel muito importante, como profetizas (pense-se em Priscila, Maximila e Quintila)³¹. Quando os teólogos ortodoxos começaram a atacar argumentativamente estes movimentos heréticos, atacaram, por consequência, também, a importância que estes atribuíam às mulheres. Este ataque conhece duas facetas: por um lado, a desclassificação dos heréticos pelo facto de se fazerem ladear de mulheres. Por outro lado, o reforço de uma

29. Cf. *The Gospel according to Mary*, in: W. SCHNEEMELCHER, *New Testament Apocrypha*, vol. I, London, 1963, 340-344.

30. *Ibidem*, 342-343.

31. Cf. EUSEBIO, *História Eclesiástica*, V, 16, 17, 18; JEAN DANIELOU, *Des origines à la fin du troisième siècle*, in: «Nouvelle Histoire de l'Église» I, 29-257, 131-134.

argumentação contrária ao acesso das mulheres a ministérios ordenados, pelo facto de esta ser uma prática comum nos grupos heterodoxos.

São Jerónimo recita uma espécie de litanía dos hereges que se fizeram secundar de mulheres, cinco do passado e cinco que lhe eram contemporâneos³². Santo Atanásio, personifica a «heresia» (palavra do género feminino também no grego) referindo-se a ela como uma mulher: «A chamada [heresia] Ariana, possante e sem escrúpulos, uma vez que as suas irmãs mais velhas, as outras heresias, foram proclamadas publicamente como tal, pretende dissimular-se nas palavras da escritura, como o seu pai, o demónio, abrindo o caminho à força para o paraíso eclesial, para que, tendo-se dado a si mesma uma forma cristã, possa levar alguns a pensarem contra Cristo, graças à falácia da sua persuasão, já que ela não tem ponta de razão. E já desencaminhou alguns insensatos, de forma que não só se deixaram corromper por aquilo que ouviram, como também colheram o fruto e o comeram, à maneira de Eva»³³.

Por outro lado, cresce, então, a resistência ao acesso da mulher aos ministérios, uma vez que esta é tida como prática comum entre os heréticos. Segundo Sulpício Severo, o diaconado feminino (prática oriental, mas não ocidental) é obra dos priscilianos³⁴. O Concílio de Orange (441) decide: «Não é permitida a ordenação de diaconisas e, se houver algumas que tenham sido instituídas, devem inclinar a cabeça à benção que é dada ao povo» (cânone 25). Quanto à possibilidade de as mulheres terem qualquer voz activa na assembleia, Orígenes, ainda em reacção ao montanismo, já tinha dito: «Se as mulheres querem instruir-se nalguma matéria em concreto, devem interrogar os seus *homens* em casa». E, «se são virgens, um parente, um irmão, ou um filho, se forem viúvas»³⁵.

Portanto, pode dizer-se que começa a delinear-se aquela que virá a tornar-se a argumentação mais comum para justificar a exclusão da mulher dos ministérios, argumentação essa da qual as *Constituições apostólicas* (século IV) constituem um exemplo já bastante elaborado: a sua lógica conjuga argumentos de tipo institucional com argumentos de tipo antropológico e cultural. Por um lado, afirma-se a ilegitimidade da mulher ensinar na Igreja, ou baptizar, uma vez que Jesus nunca lhes deu mandato para tal: «Se fosse necessário que as mulheres ensinassem, Ele mesmo teria sido o primeiro a ordenar-lhes que instruissem o povo»³⁶.

32. Cf. SÃO JERÓNIMO, *Epistulae* 133.4.

33. *Ibid.*, 1,1.

34. SÚLPICE SEVERE, *Chroniques* 2,50,8.

35. ORÍGENES, *Primeira Epístula aos Coríntios*, cit. in: «Histoire des Femmes» I, 457.

36. *Const. Apost.* III 6,1-2.

Por outro lado, começa também a emergir uma argumentação de tipo antropológico baseada no princípio da inferioridade da mulher em relação ao homem, inferioridade essa estabelecida pela própria criação, portanto «natural». Não pode ser «o corpo» —a mulher— a comandar «a cabeça» —o homem. No entanto, é interessante verificar que aqui ainda não aparece a tipologia da cabeça e do corpo como símbolos de Cristo e da Igreja, respectivamente. O que está em causa é a hierarquização, inspirada na 1Cor 11,3, onde se diz que «a cabeça de todo o homem é Cristo, a cabeça da mulher é o homem, e a cabeça de Cristo é Deus». Pode ler-se o seguinte nas *Constituições Apostólicas*: «Com efeito, se 'a cabeça da mulher é o homem' e se foi este que foi designado para o sacerdócio, não seria justo abolir a criação e abandonar o chefe para ir ao encontro da extremidade do corpo. Porque a mulher é o corpo do homem, tirada da sua costela e submetida a ele, do qual foi tirada em vista à geração (cf. Gen 2,21-23). Foi-lhe dito que ele será o seu senhor (cf. Gen 3,16). Portanto, daqui se conclui que não lhe permitimos que ensine (cf. 1Tim 2,12), como não lhe permitimos que exerça o sacerdócio, o que seria contrário à sua natureza.»³⁷

Depois de se argumentar com a natureza da mulher, retoma-se a autoridade de Cristo, desta vez, já não para dizer que, na sua vida histórica, Ele não deu às mulheres o mandato de ensinarem, mas para dizer que não o fez, porque conhecia a sua natureza: «Ele sabia bem aquilo que é conforme à natureza, uma vez que era simultaneamente o criador da natureza e o autor da legislação»³⁸.

c. «Tu és a porta do Diabo»

Está criada aquela que será a matriz da exclusão das mulheres do ministério ordenado: (*argumento histórico: prática de Jesus*) + (*natureza feminina: inferioridade*) = *exclusão do ministério ordenado*. Por vezes, a justificação para a interdição da oblação do pão e do vinho atinge níveis caricaturais. Nos *Cânones eclesiásticos dos Apóstolos* (Egipto, século IV) diz-se o seguinte: «João disse: 'Esqueceis, irmãos, que o nosso Mestre, quando ... fez a benção do pão e do cálice, dizendo: «isto é o meu corpo e o meu sangue», não lhes permitiu que elas estivessem presentes, como nós.' Marta disse: 'Foi por causa de Maria, porque ele viu que ela se estava

37. *Ibidem*, III 9,1-4.

38. *Idem*.

a rir.' Maria disse: 'Não foi porque eu me ri. Foi porque Ele nos disse uma vez que o fraco será salvo pelo forte'»³⁹.

Mas, não é legítimo circunscrever esta visão à argumentação contra o acesso das mulheres ao ministério sacerdotal. De facto, ela resulta de uma teologia que foi desenvolvendo progressivamente toda uma reflexão antropológica centrada na temática da *imagem e semelhança com Deus e do pecado original*. Esta contribuiu decisivamente para uma visão da mulher como ser inferior e como tentadora, à semelhança de Eva. Associada a uma biologia e estratificação social aristotélicas, esta cosmovisão «empurrou» a maioria das mulheres para o domínio do privado, do lar, e para os papéis sociais relacionados com ele, universo único onde seria possível manter o seu espírito e o seu corpo «inferiores e pecaminosos» resguardados da perdição (para si e para os outros).

Debrucemo-nos, então, um pouco mais sobre a reflexão teológica mencionada, começando, precisamente, pela figura de Eva. No século XI, Geoffroy de Vendôme escrevia o seguinte, referindo-se à mulher: «Esse sexo envenenou o nosso primeiro pai, que era também o seu marido e o seu pai, decapitou João Baptista, entregou o corajoso Sansão à morte. De certa maneira, também matou o Salvador, porque, se a sua falta não o tivesse exigido, o nosso Salvador não precisava de ter morrido. Maldito seja esse sexo no qual não existe nem temor, nem bondade, nem amizade e que deve ser mais temido quando é amado do que quando é odiado.»⁴⁰

A primeira mulher de que se fala aqui é *Eva*. Ao longo da Idade Média ela terá um peso desmedido no discurso teológico, moral e pastoral acerca das mulheres. Porém, a interpretação desfavorável à mulher dos textos de *Gen 3* não se inicia na Idade Média. Ela é herdeira da própria literatura patrística, onde a mulher (= Eva) já é identificada com o pecado original, com a tentadora do homem, a culpada da sua queda. Tradicionalmente, o seu papel no pecado original é considerado como o mais grave. Santo Ambrósio escreveu: «Foi a mulher que foi a autora do pecado para o homem, não o homem para a mulher»⁴¹. E Tertuliano, mais de cem anos antes, escreveu também, referindo-se às mulheres: «Não sabes que és Eva, tu também? A sentença de Deus para este sexo continua a estar plenamente em vigor, portanto o seu pecado também continua a subsistir. Tu és a porta do Diabo, tu consentiste na sua árvore, tu foste a primeira a abandonar a lei divina»⁴².

39. *Cânones Eclesiásticos dos Apóstolos*, cap.24.

40. GEOFFROY DE VENDÔME, PL 157, col.168.

41. SANTO AMBRÓSIO DE MILÃO, PL 14, col. 303.

42. TERTULIANO, PL 1, col. 1305.

Nove séculos mais tarde, Geoffroy de Vendôme chega à mesma conclusão, depois de ter estendido a culpa da mulher à responsabilidade pela negação de Pedro (através da criada referida no relato evangélico): «Por isso, este sexo, cumprindo o seu ofício, à maneira de uma serva porteira, exclui da vida todos aqueles que seduz, como excluiu Pedro de Cristo, ou inclui-os na morte, como fez com Adão, no Paraíso»⁴³. Aliás, esta associação da mulher à negação de Pedro já é conhecida no século IV-V: Máximo de Turim também se lhe refere⁴⁴.

Os avisos do clero para que os seus membros se afastem das mulheres chegam ao ponto de a referir como «raiz do mal e de todos os vícios». Marbode, bispo de Rennes, escreveu, por volta de 1098, um texto onde identifica *femina* com *meretrix*, descrevendo-a como «uma cabeça de leão, uma cauda de dragão e, no meio, um fogo ardente»⁴⁵. Ainda que este último texto represente um excesso (sendo tido, aliás, como «um dos textos mais misóginos que existem»⁴⁶), é comum a referência a Eva como «a porta da morte»⁴⁷.

É também nesta época que começa a desenvolver-se uma piedade mariana que estabelece um paralelo antitético entre Eva e Maria. Ela é «a porta da vida»⁴⁸. Santo Anselmo de Cantuária justifica o desenvolvimento desta piedade da seguinte forma: «Para impedir que as mulheres desesperem de atingir a bem-aventurança, pois que é uma mulher que se encontra na origem de um tão grande mal, para lhes dar esperança, é necessário que uma mulher esteja na origem de um tão grande bem»⁴⁹, referindo-se a Maria como mãe do Salvador. Este paralelo antitético conservar-se-á na tradição da Igreja, chegando até aos nossos dias e sendo frequentemente utilizado nos documentos papais⁵⁰.

43. GEOFFROY DE VENDÔME, PL 157, col. 126.

44. PL 57, col. 350.

45. MARBODE DE RENNES, PL 171, col. 1698-1699.

46. JACQUES DALARUN, *Regards de clercs*, in: «Histoire des Femmes» II, 1991, 37.

47. Cf. SÃO JERÓNIMO, PL 22, col. 408; SANTO AGOSTINHO, PL 38, col. 1108.

48. *Idem*.

49. SABTO ANSELMO DE CANTUÁRIA, PL 158, col.406-407.

50. Cf. PIO XII, Carta Encíclica *Ad caeli Reginam* (1954), in: HEINRICH DENZINGER - PETER HÜNERMANN (=DH), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg - Basel - Rom - Wien, 1991³⁷, 3915; *Lumen Gentium* 56; PAULO VI, *Marialis Cultus*, in: AAS 66 (1974) 120; JOÃO PAULO II, *Redemptoris Mater* 13; *Mulieris dignitatem* 11.

d. «... o homem não foi tirado da mulher, mas a mulher, do homem» (1Cor 11,7)

O tema de Eva (= todas as mulheres) como tentadora do homem poderá ter sido aquele que encontrou maior eco popular, ou que se prestou, inclusivamente na iconografia, a representações mais coloridas. Porém, começou a perfilar-se uma outra questão, cujo alcance teológico é tão ou mais importante do que o desta, a saber a pergunta acerca da *imagem e semelhança de Deus na mulher*. Os dois expoentes máximos da reflexão sobre este problema foram, naturalmente, aqueles que constituem os expoentes máximos de toda a teologia ocidental em si mesma: Santo Agostinho e São Tomás de Aquino⁵¹.

A antropologia teológica de que ambos são herdeiros contém representações tanto judaicas, como gregas. O ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus, é definido através de conceitos provenientes do dualismo platónico entre corpo (princípio passivo) e alma (princípio activo). A semelhança com Deus é tida como uma qualidade da alma espiritual que, uma vez não corpórea, assexuada, é igual, tanto no homem, como na mulher. Nesta perspectiva, ambos os sexos foram feitos para a união com Deus e para a salvação em Cristo.

Contudo, o homem será identificado no seu corpo com a sua alma assexuada (*vir = homo*; recorrendo a 1Cor 11,7, onde se diz que «*o homem é a imagem e a glória de Deus; mas a mulher é a glória do homem*»), enquanto que a mulher será identificada através da distinção que nela existe entre o seu corpo (*femina*) e a sua alma (*homo*). De facto, Santo Agostinho pergunta-se porque não terá Deus criado «um auxiliar» masculino para Adão. E encontra resposta no papel da mulher na reprodução⁵². O papel da mulher — tirada da costela do homem — é comparado ao da terra, que recebe a semente. A mulher é uma auxiliar passiva. Na geração da vida, Deus actua com a colaboração dos pais, na medida em que as «*rationes seminales*», através da potência do sémen masculino, se desenvolvem no tempo. Este sémen paterno é constituído por duas partes: uma, invisível, é a «*ratio seminalis*», a outra, visível, é a própria matéria do sémen. Neste sémen masculino, já existem todas as partes da criança que irá nascer, ainda que de forma latente, isto é, na sua essência. A mãe contribui com a substância do corpo, na medida em que é nela que

51. Ler-se-á com muito proveito a obra exemplar de KARI ELISABETH BØRRESEN, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo-Paris, 1968.

52. Cf. SANTO AGOSTINHO, *Gen ad litt.* IX, 2,3; *Civ. Dei*, IXX, 24.

o embrião se desenvolverá. Portanto, o papel da mulher (*corpo*) é subordinado ao do homem (*corpo + alma*), uma vez que a mãe apenas contribui passivamente, enquanto a actividade se encontra apenas no pai⁵³.

A relação hierárquica existente entre Adão e Eva, na perspectiva de Santo Agostinho, torna-se mais explícita ainda na sua teologia do pecado original. De facto, ele não considera Eva como primeira responsável pelo pecado. Apesar de ter sido ela a ser seduzida pela serpente, Adão é o grande responsável pelo pecado, uma vez que é ele o princípio activo da humanidade (recorde-se que, para Santo Agostinho, a actividade sexual tem uma função instrumental na transmissão do pecado original⁵⁴). Apesar de Cristo ter nascido de uma mulher, não possui pecado original, uma vez que ela apenas contribuiu com a *substantia corporalis*⁵⁵. O significado da hierarquia entre os sexos é extrapolado da ordem da criação para a ordem da salvação: enquanto homem perfeito, Cristo é o novo Adão, assume de forma exemplar o sexo masculino. Mas, o seu plano salvífico também inclui o sexo feminino, uma vez que Ele nasceu de uma mulher. Ela é a nova Eva⁵⁶. Prosseguindo nesta tipologia, Santo Agostinho chama à Igreja a nova Eva, a esposa de Cristo. Contudo, enquanto no par original —Adão e Eva— ambos eram ontologicamente iguais, o Filho de Deus é o novo Adão divino, enquanto a sua parceira feminina é apenas humana⁵⁷.

A tensão/conflito entre feminilidade e humanidade perfeita reflecte-se no conflito entre o corpo e a alma: «É manifesto que um bom cristão ama a criação de Deus numa e na mesma mulher, e deseja que ela se transforme e renove, enquanto, simultaneamente, odeia a relação passada e mortal e a relação conjugal. Por outras palavras: ele ama-a, na medida em que ela é um ser humano, mas odeia-a na sua feminilidade»⁵⁸.

São Tomás de Aquino, cuja antropologia pressupõe o aristotelismo, define o ser humano distinguindo entre *essência* e *acidentes*. Segundo a essência, o homem e a mulher pertencem ambos ao género *homo*. A diferença sexual é acidental e funda-se na corporeidade (*vir, femina*)⁵⁹. Enquanto princípio formal essencial (*forma substantialis*) do corpo

53. Cf. *Gen ad litt.* X, 20,21; *Civ. Dei* XXII, 14.

54. Cf. *Gen ad litt.* XI,27-42.

55. Cf. *ibidem* X,20.

56. Cf. *De fide et symbolo* IV,9; *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 11; *De agone christiano* XXII,24.

57. *Nupt. et concup.* II,4.12.

58. *De sermone Domini in monte* XV,41.

59. Cf. SÃO TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia* II,11-13; VI,5.

humano, a alma (*anima intellectiva*) é igual em ambos os sexos⁶⁰. Partindo da biologia aristotélica, São Tomás define a mulher como um ser subdesenvolvido, ou um homem falhado (*aliquid deficiens et occasionatum*). De facto, é o sémen masculino que actua como «forma». Enquanto o organismo feminino apenas contribui com a matéria. A função biológica da mulher é passiva e receptiva, portanto, a sua inferioridade orgânica determina a sua condição de ajudante do homem (referência ao texto do Génesis)⁶¹.

São Tomás associa a racionalidade superior ao homem. De facto, na sua perspectiva, existem dois tipos de capacidades da alma (*potentiae animae*): aquelas que actuam nos órgãos do corpo, e aquelas que não actuam como tal, como a inteligência e a vontade. Enquanto algo racional, isto é, não corpóreo, a alma humana não conhece distinções entre sexos, mas a alma da mulher actua em ligação com a sua feminilidade, portanto, no seu corpo inferior⁶².

Apesar de São Tomás insistir na ideia de que a mulher é imagem e semelhança de Deus, distinguindo-se do homem apenas no seu corpo⁶³, uma combinação entre Gen 1,27 e 1Cor 11,7 leva-o a confirmar a exegese tradicional: a imagem e semelhança com Deus encontra-se de uma forma diferente no homem e na mulher. O homem é origem e fim da mulher, como Deus é origem e fim de toda a criação⁶⁴.

A inferioridade da mulher constitui um dos motivos impeditivos do seu acesso ao ministério ordenado (para além da coincidência que deverá existir entre o sexo de Cristo e o sexo daquele que é o seu instrumento⁶⁵). São Tomás utiliza até um exemplo muito expressivo para ilustrar esta sua teoria: um servo da gleba, na hierarquia social, encontra-se abaixo de uma mulher livre. Contudo, isto só assim é na ordem económico-social, e na ordem da criação, tal como Deus a quis. Mas, se o servo recebesse o sacramento da ordem, a ordenação seria válida, pois que o seu estatuto social não é impeditivo como o é a submissão natural (*subjectio ex natura*) da mulher⁶⁶.

60. Cf. *Summa Theologica* I, 75,6,1.4.6.

61. Cf. *ibidem*, I,92,1; 99,2.

62. Cf. *ibidem*, I,77,5; 84,7.

63. Cf. *ibidem* I,93,6 ad 2.

64. Cf. *ibidem* I,93,4 ad 1.

65. Cf. *ibidem* III,62,5; 64,1.3-5.

66. Cf. *Suppl.* 39,3.

e. «As virgens recolherão cem vezes o fruto dos seus méritos, as viúvas, sessenta, as esposas, trinta»

O ideal da virgindade é exaltado como o caminho mais perfeito para as mulheres. A mulher que escolheu viver no estado de virgindade «escolheu uma posteridade eterna em lugar dos laços do matrimónio mortal»⁶⁷. Aliás, as únicas possibilidades que se oferecem às mulheres para poderem escapar às responsabilidades do casamento, senão mesmo, muitas vezes, à brutalidade dos próprios maridos (o casamento na Idade Média não é encarado numa perspectiva romântica), ou aos abusos em tempo de guerra, consistem em entrar num mosteiro, onde permanecerão, virgens ou viúvas, ou em escolher recolher-se em casa como «santas mulheres de Deus» (recorde-se o exemplo de Juliana de Norwich). O Papa Gregório Magno concede uma grande protecção aos conventos femininos, incitando o clero a defendê-los⁶⁸. Floresce igualmente o monaquismo feminino. Virgens, elas devem imitar Maria, «espelho da castidade, inscrição da virgindade, testemunho da humildade, honra da inocência», escrevia Rathier de Verona⁶⁹. Mas, Atton de Verceil deixa bem claro que as mulheres não podem aproximar-se do altar, devem sentar-se nos lugares que lhes são destinados, onde o sacerdote vem receber as suas ofertas. Elas não podem tocar nos vasos sagrados, nem nas vestes sacerdotais, nem trazer o incenso para o altar. E, mesmo que sejam instruídas, não podem ensinar os homens⁷⁰.

Contudo, sobretudo na Germânia da época (século IX-X), as abadesas têm uma autoridade reconhecida. Na parte oriental do Reno, ficava um dos mosteiros mais conhecidos, o mosteiro de Tauberbischofsheim, onde a abadessa — Lioba — amiga pessoal de São Bonifácio, mandou abrir as portas à instrução das jovens, iniciativa aprovada pelo santo⁷¹. Muitas vezes, as abadesas pertenciam às famílias nobres, como no mosteiro de Gandersheim, onde as abadesas, tal como as de Quedlinburg, Essen, Elten e Gernrode, são nomeadas *Reichsfürstinnen* (princesas do império) e possuem, enquanto tal, os privilégios conferidos aos prelados de participar na dieta imperial e de ratificar o nome do advogado esco-

67. Cf. HILDEBERT DE LAVARDIN, PL 171, col.193-194.

68. Cf. GREGÓRIO MAGNO, *Registrum Epistularum*, 2.10; 3.16; 6.12.

69. *Praeloquiorum*, 9.18, PL 136, 191C-D.

70. Cf. ATTON DE VERCEIL, *Capitulare*, 11-12,81, PL, 134, 30C, 31A, 44A.

71. Cf. «Histoire des Femmes» II, 207.

lhido para elas pelo senhor do mosteiro, em princípio, um bispo ou o próprio imperador⁷².

Floresce, igualmente, uma mística feminina, basta que nos lembremos de Hadewijch, Beatriz de Nazaré, Mechthild von Magdebourg, Hildegard von Bingen, Catarina de Sena.

Contudo, deve notar-se que as mulheres de que acabou de se falar, isto é, todas aquelas que se compreendem no número das que optaram por uma vida de virgindade (quer num mosteiro, quer como reclusas), são uma minoria. A maioria das mulheres medievais vive no interior da família, é casada. Qual o ideal espiritual que lhes é proposto? Marbode, o bispo de Rennes de que já tivemos ocasião de falar, faz uma apologia da «*femme bonne*», por oposição à prostituta, perguntando-se como poderia existir a humanidade se não houvesse mulheres. «Se te falta o campo, de que te servem as tuas sementes?». A mulher é serviçal, é hábil, sobretudo «nas pequenas coisas» da vida quotidiana⁷³.

Robert de Sorbon (século XIII)⁷⁴, assim como Gilbert de Tournai⁷⁵, Jacques de Voragine⁷⁶ e Paolino Minorita⁷⁷ desenvolveram toda uma pedagogia para uso da mulher casada em torno da figura de Sara, mulher de Tobias. Modelo de esposa — boa nora, respeitosa, esposa fiel, mãe extremosa, dona de casa sensata, mulher irrepreensível em todos os domínios — ela encarna o conjunto dos deveres prescritos às mulheres casadas.

A sua primeira obrigação é «amar o marido». De que amor se fala? Gilbert de Tournai distingue dois tipos de amor: o amor carnal, suscitado pela luxúria e caracterizado pelo excesso (semelhante ao adultério e produzindo os mesmos efeitos nefastos deste: a lascívia, o ciúme e a loucura) e o verdadeiro amor conjugal, que ele define como um amor social, uma vez que estabelece uma relação de igualdade entre os esposos, à semelhança daquela que existia entre Adão e Eva, tirada da sua costela⁷⁸. Fala-se, de facto, de igualdade, mas Jacques de Voragine acrescentará que o marido deve responder com um amor moderado (*discretus*) ao amor perfeito da esposa. A esposa ama perfeitamente quando, cega pelo afecto,

72. Cf. K. J. LEYSER, *Rule and Conflict in an Early Medieval Society: Ottonian Saxony*, Londres, 1979, 4-73.

73. MARBODE DE RENNES, PL 171, col. 1700.

74. *De matrimonio*, in: JEAN BARTHÉLEMY HAURÉAU, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1890, I, 200.

75. *Sermons ad coniugatas* f. 140 va-142rb; F. 57 sup., f. 171rb-174ra.

76. *Dom. II post fest. Trin. Sermo II*, f. 78va-79ra.

77. Cf. *Trattato de regimine rectoris*, ed. ADOLFO MUSSAFIA, Viena-Florença, 1868, p.73-74.

78. Cf. GILBERT DE TOURNAI, *Ad coniugata. Sermo II*, f. 173va-174vb.

perde a noção da verdade, persuadida de que «ninguém é mais sábio, mais forte e mais belo que o seu marido». Ora, é a esta cegueira e a este excesso que o marido deve fugir: o seu amor nunca deve ser demasiado ardente, mas sim comedido e temperado. O homem deve amar com a razão e não com paixão⁷⁹. Jean Buridan dirá que «o marido ama mais a sua esposa e com um amor mais nobre, uma vez que é para a esposa como o mais para o menos, como o perfeito para o imperfeito, como aquele que oferece para aquele que recebe, como o benfeitor para o beneficiado; porque o marido dá à sua esposa uma progenitura, enquanto que ela a recebe dele»⁸⁰. O mesmo Jacques de Voragine dirá que a esposa «guarda melhor a sua fidelidade ao marido» porque está presa por quatro laços do qual só o primeiro constitui um entrave para o homem: «o temor do Senhor, o controle do marido, o pudor diante do mundo, o terror das leis»⁸¹.

Para a mulher, a procriação representa o seu primeiro dever: «consagrar-se à procriação dos filhos sem cessar e até à morte», segundo a fórmula do dominicano Nicolau de Gorran (século XIII)⁸². São Boaventura afirma que não é por acaso que a palavra *matrimonium* indica o conjunto das funções maternais para com os filhos e a palavra *patrimonium* as relações especificamente masculinas com os bens materiais⁸³. São Tomás considerava que a mãe ama o seu filho mais do que o pai o ama, uma vez que se trata de um amor visceral, mas os filhos amam mais o seu pai do que a sua mãe, uma vez que reconhecem nele o princípio activo da geração⁸⁴.

O bispo de Limerick, Gilbert, descrevia a sociedade do século XII do seguinte modo: «eu não digo que a função das mulheres seja rezar, trabalhar ou combater, mas elas são casadas com aqueles que rezam, trabalham e combatem e servem-nos»⁸⁵.

Deve, no entanto, notar-se que o passo dado pela Igreja no sentido de impor normas para o casamento, nomeadamente no que tocava à idade dos contraentes e à proibição de casamentos secretos, o que resultou, também, numa protecção das nubentes⁸⁶, foi extremamente importante.

79. Cf. JACQUES DE VORAGINE, *Chronica*, 195-198.

80. JEAN BURIDAN, *Quaestiones in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, ed. H. CRIPPS, Oxford, 1637, 762.

81. J. VORAGINE, *Dom. XX post fest. Trin. Sermo II*, f.123vb.

82. *In omnes divi Pauli Epistolas elucidatio*, apud J. KEERBERGIUM, Anvers, 1617, 525.

83. Cf. BUONAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Comm. in Sent.*, IV.

84. Cf. SÃO TOMÁS DE AQUINO, *Sent. libri Ethicorum*

85. Cit. por MARIE-THÉRESE LORCIN, *Société et cadre de vie en France, en Angleterre et Bourgogne*, Paris, 1985, 220.

86. Cf. IV Concílio de Latrão (11-30 de Novembro de 1215), cap.51, in: DH 817.

f. *As católicas dos primeiros tempos modernos*

Os ventos da renovação e da Reforma sopraram também entre as mulheres. O misticismo feminino parece, no entanto, ter inquietado os responsáveis eclesiásticos. Na Itália, o movimento religioso feminino medieval revelou-se um terreno fértil para as mulheres que, nos alvares da Reforma, eram tidas como referências espirituais (*divine madri*), aconselhando em todos os escalões sociais e exercendo uma influência não só sobre os acontecimentos religiosos, como também sobre os acontecimentos políticos e sociais do seu tempo⁸⁷. Elas eram seguidoras de Savonarola, mas, sobretudo, inspiradas no exemplo de Santa Catarina de Sena, cuja influência espiritual continuava a fazer-se sentir cem anos após a sua morte. Mas, as suas tentativas de renovação, em tempos tão conturbados, foram goradas. Uma das últimas mulheres visionárias terá sido a *divina madre* Antónia Negri (†1555), co-fundadora da ordem das barnabitas e enclausurada em 1540⁸⁸.

Graças às reformas suscitadas pelo Concílio de Trento, que reforçou a autoridade do clero, tornando mais clara ainda a distinção face aos leigos (portanto, também às mulheres), os ideais de santidade começaram a passar mais pelos eclesiásticos, sobretudo monges e fundadores de ordens. Aliás, este ideal era reforçado pela acentuação da *ecclesia militans* contra a heresia diabólica.

O mesmo Concílio trouxe grandes transformações à vida no interior dos conventos, insistindo na sua dimensão de «institutos de perfeição». A sua intenção era reprimir excessos e influências exteriores nefastas. Por isso, foi-lhes imposta a clausura, o que terá suscitado reacções. Uma freira bolonesa comentava: «Quanto a mim, preferia o sistema anterior, isto é, que pudéssemos ter junto de nós uma sobrinha, ou outra pessoa do nosso afecto»⁸⁹. O confessor passou a ser a pessoa mais íntima. Ora, a confissão e a direcção espiritual tinha normas específicas, quando as dirigidas eram mulheres. Os confessores deviam precaver-se contra a santi-

87. Cf. GABRIELLA ZARRI, *Le sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento*, in: «Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento» 6 (1980) 371-445.

88. Cf. ANDREA ERBA, *Il «caso» di Paola Antonia Negri nel Cinquecento italiano*, in: *Women and Men in spiritual culture (XVI-XVII centuries)*, ed. ELISJA SCULTE VAN KESSEL, The Hague/Roma, 1986, 71-90.

89. *Deposizione di Suor Cecilia*, Bologna 23 dicembre 1622, cit. por GABRIELLA ZARRI, *Monasteri femminili e città (secoli XVI-XVII)*, in: GIORGIO CHITTOLINI - GIOVANNI MICCOLI, *Storia d'Italia. Annali 9: La Chiesa e il potere politico dal medioevo all'età contemporanea*, Torino, 1986, 377-398, 415, n.16.

dade simulada, a magia, a falsa mística, ou mesmo as práticas diabólicas, a ascese extravagante e os casos de possessão⁹⁰.

Por vezes, criava-se uma relação de comunhão espiritual e ideal entre a freira, ou semi-religiosa (reclusa) e o seu confessor. A título de exemplo, recorde-se Isabella Berizanga († 1624), uma italiana iletrada, semi-religiosa, em contacto estreito com os jesuítas. Era uma mulher de uma piedade intensa e desenvolveu ideias precisas sobre reformas eclesiásticas. Em colaboração com o jesuíta Achille Gagliardi, seu director espiritual, elaborou um programa de reforma para a Companhia de Jesus, aliás, muito bem aceite por esta, assim como um *Breve Compendio di perfezione cristiana*⁹¹. Foram ambos condenados e reduzidos ao silêncio. Mas, entretanto, o seu manual já tinha aparecido em Paris (1597), traduzido por Pierre de Bérulle⁹².

Esta desconfiança estende-se às mulheres místicas, como se pode ver no caso de Santa Teresa de Ávila, citado no início deste artigo⁹³, mas também no caso de todas as mulheres envolvidas no movimento «quietista», que defendia uma espiritualidade passiva, de pura submissão⁹⁴ e que foi reprimido pela Inquisição por volta do ano 1680⁹⁵.

g. «Para um feiticeiro, dez mil feiticeiras...»

O fenómeno da feitiçaria, das bruxas e da perseguição das mesmas é extremamente complexo, não sendo, de maneira nenhuma, pretensão nossa abordá-lo aqui em toda a sua vastidão. Importa-nos somente referi-lo pela ligação que estabelece entre as mulheres e o mal, mais concretamente, o diabo. De facto, os números falam por si. Apenas para dar alguns exemplos: em Inglaterra, no condado de Essex, entre 1560 e 1680 os tribunais identificam 270 suspeitos de feitiçaria, de entre os quais 91% são mulheres; em França, entre meados do século XIV e fins do século XVII,

90. Cf. GENEVIÈVE REYNES, *Couvents de femmes. La vie de religieuses cloîtrées dans la France des XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1987.

91. Cit. por BENEDETTA PAPASOGLI, *Gli spirituali italiani e il «Grand Siècle»*. Roma, 1983, 22-28, 59-69.

92. A primeira edição conhecida é de 1611. Cf. GIOVANNI POZZI - CLAUDIO LÉONARDI, *Scrittrici mistiche italiane*, Génova, 1988, 393.

93. Cf. n. 5.

94. Cf. ROMANA GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, in: «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», IV, Roma, 1965, 353-663.

95. Cf. R. GUARNIERI, *Il quietismo in otto manoscritti Chiagiani. Polemiche e condanne tra il 1681 e il 1703*, in: «Archivio italiano per la storia della pietà», IV, 685-708.

naquele que correspondia ao actual departamento do Norte, os arquivos dos tribunais guardaram o registo de 288 acusações de feitiçaria, de entre as quais 82% eram acusações dirigidas contra mulheres; na Alemanha, em Bad-Wurtenberg entre 1562 e 1684, são executados 1050 feiticeiros, de entre os quais 82 % são mulheres⁹⁶.

O mito demonológico é o pano de fundo ideológico para a perseguição, sancionada pelo Papa Inocêncio VIII na sua bula *Summis desiderantes affectibus* (1484), que nomeia Jacob Sprenger e Henri Institoris inquisidores para reprimir o crime no vale do Reno. Existem várias teorias explicativas da origem deste mito: de acordo com a primeira, ele referir-se-ia à existência de tradições chamânicas comuns em toda a área cultural eurasiática, desde a Antiguidade; de acordo com a segunda, tratar-se-ia apenas de uma construção intelectual elaborada a partir de lugares comuns da polémica religiosa medieval⁹⁷. Não nos compete dirimir a questão. Apenas referir que a partir do século XIV, se cria na Europa a ideia de que existe um movimento satânico organizado para destruir a humanidade e a Igreja. Em 1486, Jacob Sprenger e Heinrich Institoris publicam em Estrasburgo um livre que iria conhecer um enorme sucesso: *Malleus maleficarum*, o *Hexenhammer* («Martelo das bruxas»)⁹⁸. Pela primeira vez, os seus autores estabelecem uma ligação directa entre a heresia da feitiçaria e as mulheres. Mas, os seus argumentos não têm nada de original: limitam-se a retomar as associações entre a mulher e o mal, comuns na Idade Média. Depois de citar Qoh 7 («a mulher é mais amarga do que a morte»), Apoc 6 («o seu nome é a morte») e o exemplo de Adão e Eva, acrescenta: «Tudo acontece por causa da luxúria da carne, que, na mulher, é insaciável. (...) Por isso, também se associam ao Demónio, para saciar a sua luxúria. E podíamos dizer mais, mas é escusado, porque já se compreendeu o que pretendíamos dizer, que não é de admirar que, quando se trata da heresia da feitiçaria, sejam mais mulheres do que homens a mancharem-se. (...) Bendito seja o Altíssimo, que, até hoje, preservou o sexo masculino de uma vergonha destas: como era nesse sexo que queria nascer e sofrer por nós, foi também por isso que o preferiu»⁹⁹.

96. Cf. «Histoire des Femmes», III, 1991, 456.

97. Cf. *ibidem*, 457.

98. JACOB SPRENGER / HENRICH INSTITORIS, *Malleus Maleficarum*, ed. por J. W. A. SCHMIDT em 2 volumes, Berlim, 1920.

99. *Ibidem*, vol. I, 106ss.

h. «Esse sexo a quem parece só ter cabido a doçura e a paciência...»

O século XIX é o século da romantização da mulher, da transformação do discurso numa apologia da mulher eterna, da mãe, da «feminilidade do coração». A alma feminina, diferente e complementar da do homem, torna-se uma referência necessária para a «salvação da humanidade». O jornal católico «Ami», afirma-o, por volta do ano de 1822: «Esse sexo a quem parece só ter cabido a doçura e a paciência, mostrou muitas vezes o zelo mais activo, a devoção mais intrépida, o sangue-frio mais espantoso»¹⁰⁰. Joseph de Maistre reconhece que «tanto para o bem, como para o mal, a influência do vosso sexo é imensa»¹⁰¹.

Se, por um lado, se assiste a esta exaltação idealista da mulher, por outro lado, é precisamente neste século que os documentos oficiais da Igreja começam a mencionar questões relacionadas com a mulher. É nesta época, em que os homens começam a abandonar as igrejas, que a «Civiltà Cattolica» constata que a feminização das práticas religiosas era «inegável e reconhecida». O sexo feminino é mais numérico nas igrejas do que o sexo masculino¹⁰². E é também nesta época que os efeitos conjugados da industrialização, da urbanização, da alfabetização e da politização das mulheres obrigam a Igreja a encarar a questão. No entanto, apesar de ser uma época em que despertam na Igreja católica iniciativas dirigidas às mulheres (pense-se tão só na fundação de tantos institutos religiosos, particularmente de pendor social, caritativo e educativo) e em que as mulheres começam a empenhar-se em movimentos como aqueles que conduzirão à Acção Católica, é esta também a época em que o discurso da Igreja sobre elas se inicia na perspectiva em que persistirá até hoje, apelando mais a imagens ideais de mulher, do que aos problemas e situações concretas das mesmas, isto é, permanecendo de pendor romântico. No fim do século XIX, o padre Gabriele d'Azambuya chamava já a atenção para esta tendência idealista e escrevia: «É preciso abandonar o hábito de forjar tipos e absolutos e, sobretudo, evitar tanto quanto possível falar no singular: a mulher cristã, a mulher não cristã»¹⁰³.

De facto, o século XIX é o século da mãe. E o dever da mãe cristã é «administrar a sua casa, fazer o seu marido feliz, consolando-o e encora-

100. Cit. in: RAYMOND DENIEL, *Une image de la famille et de la société sous la Restauration*, Paris, 1965, 125.

101. Cit. in: «Histoire des Femmes», IV, 1991, 171.

102. Cf. «La Civiltà cattolica», 1852, série I, vol. X, 381.

103. GABRIELE D'AZAMBUYA, *Giovane e l'evoluzione moderna*, Roma, 1911.

jando-o a educar bem os seus filhos, isto é, a fazer deles uns homens»¹⁰⁴. A cultura católica do século XIX atribui à mãe, guiada por um espírito de sacrifício ilimitado, um papel primordial na formação religiosa e moral dos seus filhos. Por isso, Felicita Bottaro, no seu jornal *A Mulher e a Família, jornal da vida doméstica*, afirma que «às pobres mulheres enganadas» pelas ideias de emancipação, que abandonam os seus filhos para abater «o odioso sistema» da divisão dos papéis, opõem-se as boas mulheres, trabalhadoras e benfeitoras, capazes de «se imolar tacitamente por um ideal», invencíveis na força do amor e da dor¹⁰⁵.

O discurso de abnegação irá marcar a linguagem dos documentos oficiais da Igreja sobre a mulher, desde o seu início — coincidente com os alvares da doutrina social — até ao momento actual.

i. «Ser o outro, para o outro, através do outro»

Esta frase de Gertrud von Le Fort, à qual Pio XII fazia referência frequentemente, traduz bem as linhas gerais dos documentos oficiais da Igreja sobre a mulher. Por motivos óbvios, não nos é possível uma análise detalhada dos mesmos¹⁰⁶. Contudo, propõe-se aqui uma breve panorâmica sintética, centrada nas suas figuras paradigmáticas, a saber a da mulher como mãe, como esposa e como virgem consagrada.

Nos textos do Magistério, a identidade e a dignidade femininas fundamentam-se na criação do ser humano à imagem de Deus. Aqui se baseia a afirmação da igualdade entre o homem e a mulher¹⁰⁷. No entanto, quando se procura definir a especificidade da mulher relativamente ao homem, acentua-se a diferença entre ambos¹⁰⁸. Esta dissemelhança parte das suas determinações físicas, isto é, a mulher define-se pela capacidade de gerar filhos¹⁰⁹. A própria diferenciação sexual

104. R. DENIEL, op. cit., 194.

105. Cit. in: MARINA MILAN, *Donna, famiglia, società. Aspetti della stampa femminile cattolica in Italia tra '800 e '900*, Génova, 1983.

106. Para uma análise detalhada cf. TERESA MARTINHO, *A Mulher nos Documentos oficiais da Igreja*, in: *A Mulher na Bíblia, na Igreja e na Sociedade. Questões actuais na Moral Familiar*, Bíblica - série científica, 1994, 139-167, de onde se extrai o presente resumo.

107. Cf. *Gaudium et spes* 29; *Nostra aetate* 5; JOÃO XXIII, *Pacem in terris*, in: DH 3962 e 3975; PAULO VI, *Populorum progressio*, in: DH 4460 e 4467; JOÃO PAULO II, *Mulieris dignitatem* 7.

108. Cf. PIO XI, *Casti connubii*, in: AAS 22 (1930) 568; PIO XII, *Allocutio ad puellas ab actione catholica ex Italiae dioecesisibus Romae coadunatas, anno vicesimoquinto exeunte ab inito earumdem apostolatu*, 24 ap. 1943, in: AAS 35 (1943) 137-138; PAULO VI, *Octogesima Adveniens* 13.

109. JOÃO PAULO II, *Mulieris dignitatem* 18, 29, juntamente com as citações da nota anterior.

entende-se como sinal desta possibilidade duma comunicação humana que gera vida. No que diz respeito à mulher, isto significa que a sua realização está no cumprimento do seu papel de mãe e de esposa¹¹⁰. A sua identidade física determina a sua identidade psicológica¹¹¹. Ambas são fruto da vontade criadora de Deus. Portanto, constituem a essência da mulher. Logo, são imutáveis¹¹².

Mesmo quando se fala da virgindade, a grande preocupação parece ser a de justificar esta opção de vida de forma a não contrariar a essência da mulher. Por isso, os textos recorrem ao conceito de maternidade espiritual e referem as mulheres consagradas como esposas místicas de Cristo¹¹³.

Uma vez que os textos partem destes pressupostos relativamente à mulher, todas as suas afirmações acerca da mesma constituem um desenvolvimento deste pensamento fundamental. Assim, em todos os domínios da vida, a mulher tende a ser sempre encarada como mãe e como esposa.

A associação da mulher ao domínio privado e do homem ao domínio público constitui a realidade mais comum da sociedade contemporânea aos textos. Ora, esta fundamenta-se na identificação pura e simples do papel sócio-cultural da mulher com a sua identidade biológica. A acentuação do papel materno da mulher, tal como os textos do Magistério a fazem, parece constituir, então, uma justificação teológica desta ordem social. Portanto, os documentos em causa revelam um ideal de mulher que encontra confirmação na estrutura social vigente. Mesmo quando os textos mais recentes falam do papel social da mulher na vida pública, tendem a identificá-lo com uma espécie de universalização da figura da mãe¹¹⁴.

110. Cf. Pio XII, *Udienza Generale*, 24.02.1942. in: *Osservatore Romano* 47 (26 de Fevereiro 1942) 1.

111. Cf. Pio XII, *Udienza alle partecipanti al Congresso femminile Internazionale dell'Azione Cattolica*, 15.04.1939, in: «*Osservatore Romano*» 90 (15 Abril 1939) 1; CONCILIIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Nuntii ab E.™is Patribus Cardinalibus lecti et a Summo Pontifice iis traditi qui variarum socialium ordinum personam gerebant. Aux femmes*, in: AAS 58 (1966) 14.

112. Cf. LEÃO XIII, *Libertas praestantissimum*, in: DH 3247; CONCÍLIO VATICANO II, *Dignitatis humanae* 3; JOÃO PAULO II, *Christifideles laici* 50; *Mulieris dignitatem* 30; *Ad episcopos Civitatum Foederatarum Americae Septemtrionalis missus*, in: AAS 81 (1989) 1165.

113. Cf. SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA OS RELIGIOSOS E INSTITUTOS SECULARES, *Venite seorsum*, in: AAS 61 (1969) 683-684; JOÃO PAULO II, *Redemptoris donum* 4; *Mulieris dignitatem* 21.

114. Cf. n. 111.

j. Ausência de «semelhança natural» entre a mulher e Cristo

Last but not least, a questão da interdição do acesso das mulheres ao ministério sacerdotal, declarada pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, em 1976¹¹⁵ e reiterada pelo Papa João Paulo II, em 1994¹¹⁶, retoma a argumentação tradicional já mencionada (a ausência de mulheres entre o grupo dos doze, a prática dos apóstolos, o valor permanente da atitude de ambos), apesar de se reconhecer que foi às mulheres que foi feito o primeiro anúncio da ressurreição, que havia mulheres que seguiam Jesus e que Paulo conta com a colaboração de mulheres no exercício da sua missão evangelizadora.

Retomemos, contudo, mais detalhadamente a questão da representação de Cristo pelo ministro ordenado. O tema do exercício do ministério *in persona Christi* conhece uma larga tradição na Igreja. Resume-se na convicção de que o sacerdote, age «não apenas pela eficácia que Cristo lhe confere, mas também *in persona Christi*, assumindo o papel de Cristo, ao ponto de ser a sua própria imagem, quando pronuncia as palavras da consagração»¹¹⁷. Portanto, o sacerdote é um sinal que deve ser perceptível. Ora, o facto de os sinais sacramentais representarem aquilo que significam através de uma semelhança natural, leva a Declaração *Inter insigniores* a concluir que, no caso de ser uma mulher a celebrar a eucaristia, essa semelhança não se verificaria, uma vez que Jesus Cristo era homem (*vir*). E acrescenta-se: «Certamente, Cristo é o primogénito de toda a humanidade, tanto das mulheres, como dos homens (...). Contudo, a encarnação do Verbo fez-se segundo o sexo masculino»¹¹⁸.

Em 1977, precisamente no ano em que a Declaração mencionada foi emitida de Roma, Karl Rahner fazia o seguinte comentário ao argumento que acabamos de mencionar: «O simples facto de Jesus ser um homem não é resposta, porque não é compreensível que um ser humano que age em nome de Cristo e, nessa medida (e apenas, nessa medida), 'in persona Christi', O representasse precisamente na sua *masculinidade*. Ora, se se procurar e desenvolver este motivo apelando à 'ordem divina da criação',

115. SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Inter insigniores*, publicada integralmente na «Documentation Catholique» 1714 (20 de Fevereiro 1977) 158-164. A data de publicação do documento em Roma é 15 de Outubro de 1976 (festa de Santa de Ávila).

116. *Epistola Apostolica. De Sacerdotali ordinatione viris tantum reservanda*, in: AAS 86 (5 de Julho 1994) 545-549.

117. *Inter insigniores* 162.

118. *Idem*.

ter-se-á uma grande dificuldade em evitar (como ficou demonstrado na argumentação errada dos Padres da Igreja e dos teólogos da Idade Média) o apelo a uma antropologia que voltará a ameaçar a igual dignidade da mulher e do homem, reconhecida, aliás, pela presente declaração»¹¹⁹.

Chegados ao fim deste brevíssimo périplo pela história das mulheres na Igreja católica e pela história das ideias acerca das mesmas, estamos conscientes de que muito ficou por dizer e, sobretudo, que muito continua por reflectir. À guisa de conclusão, terminamos com mais uma passagem de Karl Rahner, precisamente do texto que acabamos de mencionar, escrito há 20 anos:

«O debate pode e deve continuar a alargar-se a todos os aspectos e questões que a discussão teológica dos últimos decénios trouxe à luz ou voltou a colocar sob um novo ângulo: as questões da emancipação da mulher na teoria e na prática, as questões da influência da emancipação social da mulher sobre a Igreja (porque, de facto, levantam-se aí algumas questões), as questões da superação da discriminação da mulher na Igreja, que ainda está longe de ter sido completamente alcançada, mesmo noutros domínios que não o que nos ocupou aqui, questões acerca da verdadeira e perfeita imagem essencial do sacerdócio, que não deve ser reduzido a um simples poder sacramental, as questões da estrutura da comunidade cristã necessária actualmente e da determinação das funções da mulher na Igreja, precisamente em conjugação com ela, as questões dos meios e critérios concretos, para além de modelos apenas ideias, para vencer eficazmente, na vida e na sociedade, a discriminação que a mulher continua a sofrer tanto na Igreja, como na sociedade, as questões acerca da forma como se podem realizar uma educação e transformação da consciência eclesial colectiva, tendo em conta os vários círculos culturais, as questões acerca da identificação dos motivos profundos e das inibições a esta transformação da consciência na Igreja, as questões acerca da possibilidade e necessidade de ter em conta a 'fraca' consciência de muitos membros e partes da Igreja, de acordo com a doutrina paulina, por último, as questões fundamentalmente metódicas acerca da forma como o problema que aqui nos ocupou pode ser encarado e resolvido (questões que estão longe de terem encontrado uma solução clara e aceite por todos, porque não existe, por exemplo, uma resposta clara à pergunta acerca da forma como se distingue uma tradição «divina» de uma tradição apenas comumente aceite, «humana», ainda que de longa data).»¹²⁰

119. KARL RAHNER, *Priestertum der Frau?*, in: «*Stimmen der Zeit*» 195 (1977) 298.

120. *Ibidem*, 299-300.

