

# O direito de ser mulher na periferia da cidade: práticas reprodutivas de mulheres de CEBs em São Paulo\*

MARIA JOSÉ F. ROSADO NUNES

## Introdução

Nos estudos que tratam das comunidades eclesiais de base e também dos movimentos sociais no Brasil encontra-se, muitas vezes, a afirmação da ação positiva da Igreja católica junto às mulheres pobres das periferias urbanas e das áreas rurais. A atuação eclesial teria contribuído para que elas se transformassem de pacatas donas-de-casa em ativistas políticas, promotoras de movimentos reivindicativos os mais variados: do protesto contra o custo de vida excessivamente alto às passeatas de apoio a greves, ou ainda, de denúncia das arbitrariedades do regime militar.

De fato, segundo os depoimentos das próprias mulheres participantes das CEBs, a Igreja teve um papel fundamental na mudança de suas vidas. Há para elas, um corte nítido entre o “antes” e o “depois” de sua integração nas atividades das comunidades. Foi a “participação nas lutas” que para elas abriu um novo horizonte, permitindo-lhes novos contatos e até mesmo uma certa desestabilização nas relações “familiares” tradicionais.

Note-se que essa atuação junto à população feminina é desenvolvida por aquele setor da Igreja Católica que se inspira nas proposições teológicas e pastorais da Teologia da Libertação. Trata-se, portanto, da chamada “ala progressista” do Catolicismo brasileiro.

É possível afirmar, pois, que o alargamento das possibilidades de participação social das mulheres das classes populares no Brasil, nos últimos vinte anos, deve-se, em grande parte, à ação desse setor eclesial junto a elas.

No entanto, em relação às mudanças ocorridas nos comportamentos dessas mulheres, no que se refere à sexualidade, em geral, e ao controle de sua capacidade reprodutiva, em particular, pode-se fazer a proposição contrária. Isto é, as alterações das práticas das mulheres no campo específico das práticas reprodutivas e da sexualidade mais largamente, decorrem antes das mudanças pelas quais passaram estas mulheres, do que de modificações/transformações substantivas da parte da Igreja. Esta, seja em suas proposições doutrinárias em termos da ética sexual, seja em relação ao tipo de inserção possível para a população feminina na instituição eclesial, não apresenta alterações substanciais em sua prática ou em seu discurso.

De fato, pode-se afirmar que as mulheres mudaram mais do que a Igreja desejaria que o fizessem e em direções inesperadas, quiçá indesejadas, pela própria instituição que as mobilizou no sentido de uma certa mudança.<sup>1</sup>

Por que então, mudam as mulheres seu comportamento? Onde encontram respaldo para uma prática diferenciada de suas mães e avós, no que diz respeito à própria sexualidade e ao controle de sua fecundidade? Como justificam seu afastamento das normas católicas tradicionais, em termos da ética

---

\* Este texto é uma versão ligeiramente modificada de “De mulheres, sexo e igreja: uma pesquisa e muitas interrogações”, publicado em *Alternativas escassas. Saúde, sexualidade e reprodução na América Latina*. A. COSTA e TINA AMADO (org.), São Paulo, Fundação Carlos Chagas / Rio de Janeiro, Editora 34, 1994.

É fruto parcial de uma pesquisa realizada com o apoio financeiro das Fundações MacArthur e Carlos Chagas, no contexto do PRODIR. Agradeço, particularmente, à Sandra Azeredo, Albertina Costa, Yvone Maggie, Reginaldo Prandi e às companheiras do PRODIR, pelas observações e comentários críticos.

---

1. Durante o VIII Encontro Nacional das CEBs, membros da hierarquia católica, especialmente bispos, reagiram negativamente à fala inflamada da representante do “bloco das mulheres”. Ela reivindicava o acesso das mulheres às instâncias de poder na Igreja, o sacerdócio feminino e o fim do celibato obrigatório dos padres. Sua fala e a reação da hierarquia são indicativas do nível de consciência adquirido pela população feminina católica e da defasagem entre o que querem as mulheres e o que pode lhes oferecer a igreja.

sexual? São estas perguntas que queremos responder, através da análise do discurso de um grupo de mulheres participantes ativas das CEBs na periferia de São Paulo.

## I. Regular ou não a prole? A posição da Igreja Católica

### 1.1. Um pouco de história

Não é raro que se pense que a posição da Igreja em relação ao controle da fecundidade tenha sido sempre a da condenação de qualquer interferência no processo reprodutivo natural. Contudo, embora a Igreja apresente-se historicamente como uma instância incentivadora da natalidade, variações importantes se deram em seu discurso no âmbito da ética sexual. As postulações católicas sobre reprodução humana em particular, sofreram alterações no correr dos tempos.

Segundo a proposição tradicional da Igreja, a finalidade primeira da relação conjugal é a geração de filhos. O caráter natalista do discurso católico expressa-se na valorização absoluta da fecundidade matrimonial e na reiteração da prole numerosa como ideal da família cristã. A procriação define a família. Esta “é considerada como um valor que não se pode atingir sem abalar ao mesmo tempo o Cristianismo” (MÉTRAL, 1977:231).

É somente em 1930, com a Carta Encíclica de Pio XI, *Casti Connubii*, que começa a alterar-se a concepção católica do casamento cristão. O amor entre os cônjuges passa a ser contado entre os bens do matrimônio – prole, fidelidade e sacramento. (MÉTRAL, 1977:232-234) A procriação continua, no entanto, afirmada enfaticamente como finalidade primeira da união conjugal. A fecundidade dos fiéis contribui para a maior glória de Deus e para o crescimento da Igreja. As admoestações dos confessores advertem-nos para o grave pecado que constituem as práticas anticoncepcionais, num contexto em que cresce o movimento do “birth control” e, principalmente, diante da posição cautelosamente favorável ao uso de contraceptivos pelos

bispos anglicanos. A *Casti Connubii* surge como resposta em 1930, durante a Conferência de Lambeth, reafirmando clara e solenemente os princípios da teologia moral católica em relação ao matrimônio. (PIERUCCI, 1978:45-46)

É verdade que Pio XI acena, ainda que de modo breve e ambíguo, para a legitimidade das “relações sexuais entre os cônjuges “mesmo quando, por causas naturais ou de tempo ou por defeitos, daí não possa originar-se uma nova vida”(…). “Os termos empregados por Pio XI, porém, eram tão obscuros que alguns teólogos e comentaristas afirmaram não estar o Papa se referindo aos períodos mensais de esterilidade feminina, mas à menopausa”. (PIERUCCI, 1978:47)

Mesmo assim, essa palavra do papa, associada ao surgimento do método Ogino-Knaus – ao qual o Pontífice não faz qualquer alusão – significou, para uma parte do clero, uma solução para os problemas pastorais enfrentados em seu trabalho junto aos casais. A Igreja não tarda, porém, a reafirmar a hierarquia dos fins do matrimônio através de uma declaração de Pio XII nesse sentido e da condenação, pelo Santo Ofício, de qualquer pensamento contrário à afirmação da subordinação dos “fins secundários do casamento” ao seu fim primário: a procriação e educação dos filhos.

Finalmente, em 1951, com a Alocução sobre o Apostolado das parceiras e falando aos membros da Frente da Família e da Federação das Associações de Famílias Numerosas, o Papa Pio XII admite a “regulação da prole” através do recurso ao “método do ritmo”, com restrições, para os casais católicos. Mudanças substanciais ocorrem no discurso e na prática pastoral da Igreja, passando esta da condenação formal a aceitação da idéia e da prática de regulação da prole, desde que esta seja feita segundo “princípios morais” definidos por ela. Porém, a manutenção de um discurso e de propostas pastorais calcadas na família, bem como de uma simbologia – Igreja = esposa/Cristo = esposo; Maria, virgem-mãe e esposa, modelo de mulher – na qual a figura familiar ocupa lugar central, é indicadora da importância para a instituição, desse modelo so-

cial de organização das relações homem/mulher, do qual os filhos são parte integrante.

Para alguns autores, a partir desses discursos do Papa, a família numerosa deixou de ser o ideal do casal cristão. “No entanto, não se pode esquecer que a aprovação positiva da regulação dos nascimentos por Pio XII instalou uma evidente ambigüidade na moral católica. Por um lado, admite o papa a possibilidade de uma *regolazione* por razões médicas, sociais e econômicas; por outro, afirma que a doutrina de Pio XI continua em pleno vigor, chegando mesmo a dizer que *continuará para sempre*. Acresce ainda que o Papa não se esquece de estimular as famílias numerosas, congratulando-se com elas e mesmo agradecendo-lhes a generosidade” (PIERUCCI, 1978:48).

A ambigüidade introduzida no discurso católico por Pio XII cumpre uma função estratégica. O caráter ambíguo do discurso religioso permite interpretações diversas por parte dos diferentes grupos de fiéis. Estes realizam também leituras seletivas que atendam aos seus interesses. Tais reinterpretações e seleções são re-correntes na história das religiões. Mesmo no caso do Catolicismo, em que a hierarquia se reserva o direito da interpretação “verdadeira”, através da definição do cânone sagrado, fiéis e clero se utilizam dessa ambigüidade para confortar suas posições e defender seus interesses. Esse caráter ambíguo do discurso religioso lhe dá uma aparente homogeneidade ideológica e permite sua continuidade no tempo. Assim se poderia explicar a permanência, por séculos, da doutrina católica sobre a reprodução humana, apesar das constantes disputas internas sobre a questão. (PIERUCCI, 1978:30-34)

Em 1968, o Papa Paulo VI publica uma das encíclicas mais discutidas nos meios católicos: a *Humanae Vitae*. Nela são reafirmados os princípios tradicionais da Igreja em relação à intervenção humana no processo procriador. Reações se fizeram sentir, mesmo por parte de alguns episcopados, como o americano e o holandês, que tinham dificuldades em admitir as proposições contidas na carta do Papa. Roma, no entanto, mantém sua posição intransigente.

Depois da *Humanae Vitae*, os pronunciamentos oficiais da Igreja Católica retificaram as proposições tradicionais da mesma em termo de ética sexual e, particularmente, em termos das práticas de regulação da prole.

### 1.2. A Igreja e o controle de fecundidade no Brasil

Parece que é somente após a publicação da encíclica *Humanae Vitae* que se encontram pronunciamentos significativos do episcopado brasileiro sobre natalidade e população (PIERUCCI 1978:35s). Razões intra e extra-eclesiais conduzem os Bispos a saírem do silêncio nesse momento. Por um lado, a posição histórica da Igreja brasileira de submissão ao Vaticano leva o episcopado a se pronunciar unanimemente a favor do documento papal, apesar das discordâncias e críticas suscitadas entre o clero.

Por outro lado, a presença de agências incentivadoras do controle de natalidade no país ameaça, pela primeira vez, a hegemonia católica no campo da orientação dos comportamentos individuais na área da sexualidade e também seu poder de influência junto ao Estado. A partir de 1967, a proposição de um programa de “planejamento familiar” por parte de organismos norte-americanos passou a desafiá-la. Daí a necessidade de defender publicamente sua posição nessa matéria.

Historicamente, a instituição eclesial apresentou-se no Brasil como um poderoso grupo de pressão contra políticas estatais de controle da fecundidade (Prandi, 1978:35-36). Enquanto a política governamental dirigiu-se por concepções natalistas, Igreja e Estado reforçaram mutuamente suas posições. Em 1968, uma mensagem do presidente ao Papa afirma a compatibilidade entre a densidade demográfica do país e suas necessidades globais de desenvolvimento e defesa (BARROSO, 1987:57). Já em 1974, o pronunciamento do Brasil na Conferência da ONU sobre População marcava uma mudança na postura governamental: “Apesar de ainda favorecer o aumento da população, reconhecia a responsabilidade do governo quanto ao forne-

imento de informações e meios de anticoncepção, repudiados pelas famílias de baixa renda” (BARROSO, 1987:87). Igreja e Estado passam a defender certas posições opostas, uma vez que a primeira rejeitava qualquer tipo de programa oficial de planejamento familiar.

Nesse sentido, há um momento em que Igreja e movimento feminista encontram-se em posição semelhante em face ao Estado. Dado o caráter ditatorial do governo brasileiro nos anos 60, a resistência a ele leva as mulheres a se mobilizarem em resposta às políticas estatais de controle populacional (ALVAREZ, 1987:13; LINHARES, 1992).

Evitando uma argumentação moralista, inaceitável para amplos setores da sociedade brasileira e coerente com o discurso desenvolvido pela Teologia da Libertação, a Igreja baseia suas posições em argumentos de caráter político e social. Opõe-se às proposições controlistas inspiradas numa visão neomalthusiana, e à ingerência estrangeira em assuntos sobre os quais deve ser resguardada a soberania nacional. Defende que o casal deve ter autonomia na decisão a respeito do número de filhos que deseja ter. Essa “autonomia” porém, tem um limite claro: a Igreja Católica mantém, como própria do clero, a competência para definir o que é moralmente aceitável ou não, em termos das relações matrimoniais e do comportamento sexual, em geral.

Enquanto questões políticas e doutrinárias dividiam a Igreja Católica no Brasil, a rejeição à proposição de um programa de planejamento familiar controlado pelo governo encontra amplo consenso interno: “até a ala progressista da Igreja sustenta opiniões conservadoras em pontos que desafiam diretamente sua própria autoridade sobre a vida privada: sexualidade, reprodução, direitos da mulher” (BARROSO e BRUSCHINI, 1989:226).

Note-se, porém, que essa posição, sem dúvida consensual no nível do episcopado, esbarra no clero atuante diretamente junto aos fiéis, na necessidade de atender às suas demandas e principalmente, às demandas das fiéis, maioria absoluta entre os frequentadores dos templos. A afirma-

ção, no discurso, das posições oficiais católicas, cede lugar, no cotidiano da prática pastoral, a soluções casuísticas.

Assim, na área da reprodução humana, a posição da Igreja católica carrega-se de forte ambigüidade. Opõe-se oficialmente ao controle dirigido da fecundidade, mas reconhece a necessidade da atuação do Estado no campo da política demográfica, desde que respeitados certos critérios éticos. Na orientação dos fiéis, ainda que reafirme a doutrina tradicional, desenvolve “uma crescente permissividade com relação à vigilância quanto aos métodos a serem escolhidos pelos casais para a limitação ou o espaçamento da prole (excetuados, naturalmente, os métodos abortivos). Em poucas palavras: “uma postura claramente anti-neomalthusiana, mas não necessariamente natalista” (PIERUCCI, 1978:82).

A Igreja admite a legitimidade de uma “regulação da prole”, mas para demarcar sua posição do inaceitável “controle dos nascimentos” ou da moderna “mentalidade contraceptiva”, fala da “paternidade responsável”. Com essa fórmula, admite a liceidade da limitação mas, investe dessa responsabilidade os casais – cuja união deve ser legitimada por ela através do sacramento do matrimônio – e não o Estado ou qualquer outra instituição da sociedade.

O amplo processo de constituição das Comunidades Eclesiais de Base nos últimos vinte anos, embora tenha desencadeado mudanças substanciais na Igreja do Brasil em diversos níveis, não alterou significativamente o quadro acima. A posição intransigente do episcopado e de amplos setores do clero em relação ao aborto<sup>2</sup> e a forma autoritária como impõem às mulheres seus princípios na área da concepção e da contracepção têm sido

<sup>2</sup> Em janeiro de 1993, d. Luciano Mendes de Almeida, presidente da CNBB, defendeu publicamente a identificação entre um assassinato frio e o ato abortivo. Disse ele que a sociedade brasileira é “hipócrita” porque as pessoas “se comovem com a morte de uma criança de cinco anos e nada fazem com as 2,5 milhões de vítimas do aborto”. Cf. *Folha de S. Paulo*, 13/01/93.

reiteradas no contexto da luta feminista pela legalização do aborto nos últimos anos (LINHARES, 1992; ROSADO NUNES, 1993).

## II . O exercício dos direitos reprodutivos na periferia da cidade

### 2.1. *Direitos reprodutivos – autonomia das mulheres/responsabilidade do Estado*

O conceito de “direitos reprodutivos”, considerado um avanço teórico e político do movimento de mulheres (AZEREDO, 1991), só recentemente passou a incorporar o discurso feminista. Embora durante séculos as mulheres tenham lutado pelo controle de seus corpos e de sua capacidade de gerar, a formalização desse conceito é nova. Segundo PETCHESKY (1990), o termo emergiu nos Estados Unidos e na Europa, nos anos 70 no contexto da luta pelo aborto legal e seguro para a mulher.

Por “direitos reprodutivos” compreende-se, em sentido restrito, o direito de decisão das mulheres sobre o exercício de sua sexualidade e de sua capacidade reprodutiva. Isto significa que a população feminina tem o direito de decidir “se, quando e como ter filhos – independentemente de nacionalidade, classe, raça, idade, religião, deficiências, sexualidade e estado conjugal”. Inclui-se ainda entre esses direitos o de exigir que os homens assumam sua parte na responsabilidade pelas consequências do exercício de sua própria sexualidade.

A efetivação desses direitos supõe, no entanto, entre outras coisas, acesso seguro à contracepção e ao aborto; gravidez e parto assistidos sob controle das próprias mulheres; serviços de informação sobre sexualidade e assistência integral à saúde. Também a qualidade de vida é condição para que as mulheres possam decidir, com autonomia, sobre sua sexualidade e sua capacidade de gerar: alimentação saudável e suficiente, boas condições de habitação, trabalho com remuneração que permita uma vida digna, creches e escolas acessíveis e de boa qualidade. Os direitos reprodutivos inserem-se, assim, na discussão mais ampla relativa ao direito das mulheres de exercerem plenamente sua cidadania

nia

Daí se desprende que, embora os direitos reprodutivos sejam considerados pelas mulheres como fundamentais, estendendo-se portanto a todas elas, sua abrangência varia de acordo com as situações concretas em que se encontra a população feminina. Mulheres norte-americanas ou europeias e mulheres africanas, asiáticas ou latino-americanas não definirão exatamente da mesma maneira o que entendem, por exemplo, como responsabilidade governamental na implementação da política pública de saúde da mulher. Ainda mais, numa mesma região, as lutas políticas em torno de questões relativas à reprodução e à sexualidade variam segundo se trate de mulheres das classes populares ou de mulheres das classes média e alta; de mulheres negras, amarelas ou brancas; de mulheres jovens, em pleno uso de sua capacidade de gerar ou de mulheres já na menopausa. Dito de outra forma, diferenças de classe, de raça e de geração atravessam, limitam e direcionam o tratamento dado aos direitos reprodutivos pelos diversos movimentos de mulheres. Não só. Diversidades culturais são também determinantes de concepções e reivindicações diferenciadas nesse campo. A persistência do patriarcalismo em diferentes religiões, por exemplo, dificulta, quando não impede as fiéis de exercerem seus direitos na área da reprodução, especialmente em relação à autonomia de decisão quanto à assunção da maternidade.

O acordo de base em torno do direito de controle sobre a própria sexualidade e capacidade reprodutiva diversifica-se, quando se trata de reivindicar sua efetivação em políticas públicas de atendimento às reais necessidades da população feminina. Situar as mulheres em seu contexto sócio-econômico e cultural é desta forma fundamental para a compreensão da maneira pela qual se coloca para as mulheres à questão do direito de controlar autonomamente o próprio corpo. Irene LEÓN postula que “en América Latina y el Caribe, la reivindicación de los derechos reproductivos conjuga los derechos individuales, colectivos, civiles y humanos. Situando la reproducción como una problemática de género pero

también de sociedad, las mujeres organizadas en torno al problema están interpelando las asimetrías en las relaciones socio-económicas, de género, étnicas y de clase” (1992:16).

No Brasil, o movimento de mulheres passou de uma posição antiestatal, à época do regime militar, ao apoio crítico à política oficial sobre a saúde feminina, no contexto da redemocratização política do país. A carência de serviços de saúde de boa qualidade, que contemplem as mulheres em sua integralidade e não apenas em sua capacidade reprodutiva e a ausência de uma política de educação sexual, são percebidas como os principais obstáculos ao exercício dos direitos reprodutivos pelas mulheres. Especialistas feministas na área da saúde, criticam a “centralização gradativa da contracepção enquanto referenciada na saúde da mulher”, indicativo de um deslocamento na preocupação da ciência reprodutiva. Tal deslocamento “também pode ser observado no discurso social que circula hoje no Brasil com relação às políticas de saúde voltadas para a população feminina. Anunciado em 1982 como um programa amplo de reconhecimento da mulher como *sujeito integral* da ação de saúde, o PAISM (Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher) vem sendo tratado, no nível do entendimento público (instituições médicas, imprensa, Igreja etc.) como um programa de planejamento familiar ou, o que parece mais grave, como uma política de oferta de tecnologia contraceptiva” (XAVIER, 1989:217)

As feministas defendem hoje a responsabilidade do Estado em prover as mulheres com meios seguros, acessíveis e não-coercitivos de controle da fecundidade, de modo que elas possam optar pela maternidade ou pela não-maternidade. Denunciam as políticas estatais que isolam a função reprodutiva feminina das condições gerais de saúde das mulheres. Inserem no discurso político e trazem para o debate público questões consideradas até então do estrito âmbito privado da família. Continuam, ao mesmo tempo, a defender o direito das mulheres de agirem autonomamente em relação ao

próprio corpo, ao exercício de sua sexualidade e ao controle da própria capacidade reprodutiva, optando por ter ou não filhos, denunciando a utilização dos corpos das mulheres tanto através de políticas natalistas quanto antinatalistas.

Assim, ao examinar as práticas reprodutivas das mulheres no campo da contracepção, é fundamental ter em conta o contexto no qual essas práticas se realizam. No caso das mulheres líderes de CEBs na periferia de São Paulo, que analisaremos em seguida, as possibilidades que elas têm de escolher a maternidade ou de recorrer com segurança e eficácia a métodos contraceptivos dependem da forma como as políticas públicas, nessa área, são implementadas, da atuação junto a elas da Igreja Católica e também da maneira como as idéias feministas têm alterado a compreensão de si mesmas e suscitado novas práticas de associação entre essas mulheres.

## ***2.2. Mulher de CEB e feminista: difícil arte de conciliar discursos conflitantes***

As mulheres das quais falaremos pertencem todas a um grupo autônomo de mulheres: a AMZOL – Associação de Mulheres da Zona Leste. A escolha de participantes dessa entidade como população básica da pesquisa deveu-se ao fato de elas apresentarem um perfil que permite trabalhar variáveis fundamentais em relação à hipótese levantada: mulheres católicas, participantes ativas nas comunidades eclesiais de base, casadas, com filhos, atuantes, em maior ou menor grau, em movimentos populares e vinculadas a um grupo de mulheres com discurso e prática que se reclama, em parte, do feminismo.

Seus depoimentos manifestaram a forte inculcação de proposições doutrinárias católicas e, ao mesmo tempo, a assimilação de idéias provenientes do feminismo, que contrariam certos princípios do catolicismo.

Por um lado, a aceitação do recurso a práticas contraceptivas legitima-se pela pobreza, que não lhes permitiria dar boas condições de vida aos filhos. Diz uma delas: “O pecado não é a gente ir lá

... não que o pecado é a gente se encher de filhos e não sofrer na rua".

Essa argumentação está em perfeito acordo com o discurso de uma parcela da Igreja, para a qual as condições de pobreza das mulheres das classes populares justificam as práticas de controle de natalidade, mesmo com recurso a métodos não aprovados pela instituição eclesial. Os filhos, e não elas mesmas, legitimam a limitação da prole. As mulheres seguem tendo seus votos referidos ao bem-estar de outros, dos quais devem cuidar, pois, por serem capazes de gerar, sua "natureza" biológica é uma "natureza" devotada aos outros e "aquecidas" de si mesmas.

Por outro lado, essas mulheres remetem a decisão sobre o número de filhos ao âmbito privado, à decisão pessoal. "Eu não quero mais filhos, eu não vou ter mais". Ainda que essa solução individual vá de encontro à proposta da Igreja de que a determinação do tamanho da prole é de competência exclusiva do casal, à diferença da mesma, para as mulheres, o seu direito a uma decisão autônoma em matéria de procriação deriva do fato de serem elas as que geram e criam os filhos. Nesse sentido, negam ao clero católico, masculino e esbanjando autoridade para prescrever normas nesse campo, "Se a gente tem o filho, eles vêm cuidar".

É possível a afirmação da própria vontade como critério de decisão, que se coloca como o divisor de águas entre o que estão dizendo essas mulheres e o que propõe a Igreja. "Eu evitei porque não tinha condições de criar... Sofrer a culpa na situação financeira e ficar tranqüila... (Então,) porque eu tenho dinheiro, eu vou ter filho todo ano" (A gente tem que fazer as coisas conscientes. Eu não quero mais, eu não vou ter mais).

Aparente, no contexto da fala dessas líderes das CEBs a afirmação de sua autonomia individual, em face de uma instituição que se declara depositária da capacidade de definir o que é moralmente certo e também diante dos próprios maridos. E é exatamente ali que elas exprimem o seu distanciamento em relação à doutrina eclesial e sua aproximação do ideário feminista. Se não se pode falar

de mudanças radicais ou de ruptura nas relações desiguais entre os sexos, parece que é possível ver nas novas práticas e nos discursos diferenciados um rearranjo nessas relações, cujo saldo é favorável às mulheres. Afirmando sua individualidade, elas reivindicam espaços para si mesmas. "enquanto mulheres". "A Igreja me passa pra gente que a felicidade da mãe é os filhos. Mas aí tem que ver a gente como mulher. A gente tem que ter a sua felicidade como mulher. É lógico que a felicidade da gente é os filhos, que é a coisa mais rica que a gente tem, não é? Mas a gente, como mulher, qual é a alegria que a gente tem? E é isso".

A afirmação dos filhos como "a maior riqueza que a gente tem", culturalmente inquestionável, não impede de se perguntarem pela própria alegria. "Mas a gente, como mulher, qual é a alegria que a gente tem?" Parece abrir-se um espaço, para além daquele preenchido pela "riqueza" dos filhos, que é um espaço individual. "A gente tem que ter a sua felicidade como mulher". A "felicidade" não se esgota na maternidade. A busca da "felicidade" para si própria é legítima, e não fruto de um "egoísmo" culpável. A mulher se faz indivíduo, com uma própria, para além da vida dos filhos ou dos maridos. "Tem que ver a gente, como mulher". É recorrente no discurso de algumas delas essa afirmação: "Eu, como mulher", que às vezes, se põe como uma interrogação que é cobrança, reivindicação de "direitos" individuais. Em outras palavras, não é enquanto mãe, esposa ou membro de comunidade que ela fala ou reivindica, mas enquanto indivíduo ou cidadã.

A afirmação da individualidade apresenta-se então curiosamente como o espaço de cruzamento de discurso feminista e de discurso da Igreja. Aparentemente irreconciliáveis, esses dois discursos surgem reconciliados na fala dessas mulheres. Souza-Lima (1991:248). Como se dá essa "magia"? Ela ocorre na medida em que, na prática reivindicativa, a partir das CEBs e dos movimentos sociais delas oriundos, as mulheres saíram de casa, assimilaram a noção de "direitos" e aprenderam a reivindicar o respeito a eles. Esses "direitos" que

nas "lutas" se referem basicamente ao campo social – direito à moradia digna, ao trabalho seguro, à escolaridade mínima, entre outros – transferem-se para o âmbito individual.

É verdade, como vários estudos já o demonstraram, que as próprias mulheres recorrem à sua condição de mães e esposas para legitimarem suas saídas fora do campo doméstico. É a maneira que encontram para viverem a transgressão e se tornarem aceitáveis para si mesmas e para a sociedade que as encerra na maternidade, na casa. Enquanto a participação dos homens nas lutas reivindicativas, nos espaços políticos é "natural", as mulheres devem não só justificá-la como encontrar meios de conciliar suas atribuições no campo doméstico com suas novas atividades fora deste. Não lhes é permitido abdicar da casa para sair às ruas. "Foi como mães responsáveis que puderam abandonar suas casas e invadir o gabinete do prefeito, do mesmo modo que o fato de serem mães permite que saiam mais facilmente de casa para *enfrentar* o mundo da rua e trabalhar. (CALDEIRA, 1984:285)

De fato, na defesa dos "direitos sociais", incentivada pela Igreja, as mulheres constituíram movimentos organizados ou participaram de movimentos já constituídos, reinterpretando seus papéis tradicionais. Porém, para um certo grupo de mulheres de liderança das comunidades, a partir da assimilação da idéia de "direitos sociais", aprendida na Igreja e nos movimentos sociais, foi possível incorporar a noção feminista de "direitos da mulher" atribuindo a si mesmas uma individualidade. Sair de casa, ainda que criando conflito com o marido, torna-se uma atitude legítima porque é seu direito "enquanto mulher". Os depoimentos são significativos nesse sentido: "É, eu falo pra ele (para o marido), eu falo pra ele mesmo, né, os direitos são igual. Aí, o que ele me responde? 'Então, pega numa picareta aí'. Aí, eu falo assim: 'nós não estamos medindo força, nós tamos falando é de direitos iguais'".

Uma outra mulher, migrante há cinco anos em São Paulo, conta a mudança que nela se operou e a reação do marido. Vale a pena apresentar o seu

depoimento mais longamente: "Eu aceitava tudo, o que viesse pra mim, tava bom. Eu era só aquela mulher lá, só a mãe, mulher, não tinha o direito de se divertir, não tinha direito de ter um pouco de liberdade, era só ali recatada, parada. Aí, eu fui crescendo, né? Eu fui vendo que não era daquele jeito. Se ele tinha os direitos dele, eu também tinha os meus. Se ele tinha o direito de fazer alguma coisa, eu tinha o direito de fazer também. Aí ele foi estranhando isso, né? Ele não queria que acontecesse aquele tipo de coisa. Eu tinha que ser a de antes, agüentar tudo ali, ficar quietinha. (...) Hoje eu mudei completamente, sou diferente, bem diferente. Hoje, se ele tem um argumento, eu também tenho. Se eu acho que está errado, eu posso pisá e falá que tá errado. Antes, não. O tipo de coisa: falô, fica quieta. Não tinha o direito de abrir a boca. Hoje não. Hoje é diferente. Ele tem os direitos dele? Eu também tenho os meus; não tem essa! Ele fala que não, antes eu era melhor, eu aceitava tudo. Eu falei: Mais nunca você vai ter a de antes; sinto muito. E tem que mudar mais ainda, porque ainda tá muito pouco. Vai crescendo, cada dia que passa a gente aprende mais".

Os relatos mostram como "descobrir-se" foi uma experiência fundamental para elas. Na Igreja, afirmam, não há espaço para essa descoberta de si mesmas "como mulheres". É a ação de grupos feministas junto a elas que lhe permite pensar sua condição social – e individual – como mulher.

A proposição da possibilidade de realização das mulheres para além da maternidade é parte do ideário feminista. Também o é a afirmação da autonomia individual contida na proposta de controlar a própria capacidade reprodutiva, independentemente da situação econômica favorável ou desfavorável. Essas idéias, no contexto do discurso em que as mulheres das CEBs as formulam, expressam como certas proposições oriundas do feminismo penetram entre lideranças de CEBs, através de um maior contato com grupos feministas se que tornou mais próximo nos últimos anos. Em outras palavras, é o acesso a concepções do feminismo, através da ação de grupos feministas junto



mulheres que lhes permite pensar sua condição social – e individual – “como mulheres”. Os postulados do feminismo em favor do controle das mulheres sobre seus corpos e sobre sua capacidade de gerar reações positivamente aos ouvidos da população feminina da periferia. A experiência de despossessão a que continuamente são submetidas, em todos os níveis – econômico, político, sócio-cultural e simbólico – leva-as a reconhecer nas reivindicações feministas um conteúdo que lhes pode ser favorável, ainda que tenham dificuldade para se afirmarem “feministas”.<sup>3</sup> O que a pesquisa parece indicar é, de fato, a conjugação de vários fatores como o que possibilita alterações mais ou menos profundas no comportamento dessas mulheres. Todas elas tiveram a experiência de “trabalhar fora” e pode-se suspeitar que o já ter “saído de casa” e recebido um salário interfira no grau mais ou menos acentuado de dificuldades destas mulheres para assumir novas práticas e novos discursos legitimadores destas. A participação nos movimentos sociais, nas “lutas” do bairro pode ser facilitada no caso de haver uma experiência anterior de dividir o tempo entre trabalho doméstico – cuidado da casa e dos filhos – e trabalho assalariado. Porém, não basta. Assim, “trabalhar fora” e participar em movimentos sociais permite certos deslocamentos nas relações de poder internas à família e ao espaço religioso que podem ser favoráveis às mulheres. No entanto, o trabalho de investigação realizado, permite colocar a hipótese de que é somente quando se dá o cruzamento das práticas sociais desenvolvidas pelas mulheres fora da esfera doméstica, com a criação de espaços próprios e exclusivos de discussão das mulheres entre si, além da assunção de proposições especificamente feministas, que pode ocorrer no desenvolvimento de uma prática e de um discurso que contemple diretamente os interesses das mulheres, permitindo rearranjos de

poder favoráveis a elas. Isto porque a forma como se desenvolvem as relações familiares e a atribuição prioritária das mulheres à esfera doméstica, é posta em questão, conduzindo a mudanças no seu cotidiano e nas relações tidas por “privadas”.

É esse processo através do qual se cruzam “participação na comunidade” via Igreja e criação de um espaço alternativo próprio, de inspiração feminista, que propicia às mulheres das CEBs a possibilidade de elaboração de uma representação outra da mulher. É possível concebê-la já não como um “ser para os outros” – ou, “do outro” – mãe, esposa, filha – mas como um “ser para si” – “Eu, como mulher” – com uma história própria a construir e da qual deve ser protagonista e responsável. A fala de uma das mulheres é expressiva: “Eu falo, olha, eu acho assim que a mulher ela tem que sentir que ela é dona dela, tá entendendo, ela não é uma propriedade do homem. (...) A gente não é um objeto. (...) Na Igreja você aprende que tem que trabalhar pra Deus, você tem que se doar para si mesma, que ela tem que pensar nela”.

Desse encontro com o feminismo começa uma nova etapa na trajetória dessas mulheres. Já não é apenas sua pobreza que justifica o controle de sua capacidade reprodutiva, mas é o seu “direito”, enquanto mulheres, de lidarem autonomamente com o próprio corpo. Elas reclamam, como um “direito”, o uso prazeroso de seu corpo. Em que pesem as novas abordagens feministas dos “direitos reprodutivos” inserindo-os no debate político, no contexto da reivindicação de cidadania plena para as mulheres (BARROSO, 1987:52), não se pode negar o caráter individual contido na própria natureza da reprodução. Irredutivelmente social e individual ao mesmo tempo, por sua própria natureza, a reprodução “opera no núcleo da vida social, tanto quanto dentro e sobre os corpos individuais das mulheres. (...) o controle sobre o próprio corpo é uma parte essencial de ser um indivíduo com necessidades e direitos, um conceito que é por sua vez o mais poderoso legado da tradição política liberal” (PETCHESKY, 1980:18; 19). Daí que a demanda das mulheres pelo “controle do próprio

<sup>3</sup> Alvarez faz uma interessante análise sobre os conflitos e aproximações entre os “movimentos feministas” e os “movimentos de mulheres”, na América Latina. ALVAREZ, S. et. alli., 1990.

corpo" e pelo "direito à autodeterminação física", enfim, pela "liberdade reprodutiva" possa constituir-se em indicador de deslocamento nas concepções dessas mulheres em termos da ética sexual.

### 2.3. *Moral das fiéis X moral do clero?*

"A moral católica dos católicos não coincide necessariamente com a moral católica clerical. Ser católico (mesmo praticante) e desobedecer as normas da Igreja não são realidades que se excluem mutuamente" (PIERUCCI, 1978:7).

A afirmação é particularmente válida para a população católica feminina. Excluída da possibilidade de elaboração das normas que regem a instituição, as mulheres inventam formas de contorná-las ou de justificar sua transgressão, num processo criativo de reinterpretação das mesmas a partir de seus próprios interesses. Os próprios agentes da instituição, em sua prática pastoral de orientação das fiéis católicas, distanciam-se dos princípios da moral sexual cristã tradicional. A tolerância dos pastores – padres e bispos – em relação à utilização da pílula anticoncepcional, por exemplo, assinala uma ambigüidade já apontada acima. A afirmação, no discurso, da doutrina oficial contrapõe-se à larga aceitação, tranquilizadora para as mulheres, de práticas contrárias às normas estabelecidas pela instituição, no campo da sexualidade, e, especialmente, no da contraceção.

Transgressoras das normas católicas tradicionais, em relação ao controle da própria capacidade reprodutiva, de há muito as mulheres são. O que é novo no comportamento dessas mulheres não são, pois suas práticas na área da contraceção. A novidade é que elas as justificam em termos que remetem a afirmação da autonomia individual. A ingerência da Igreja nesse campo é vista como indevida. E mais, aplicam ao campo da sexualidade a noção de "direito", reivindicando para si mesmas a antiga demanda feminista do "direito ao prazer", à alegria, à felicidade.

No caso dessas mulheres, tal reivindicação se reveste de especial significação, pois implica a desconstrução da associação prazer/culpa, sexo/pe-

cado, fortemente inculcada na população feminina pela ação conjunta de uma cultura e de uma religião patriarcais. "Todo um aparato sacral levou especialmente a população feminina a internalizar o senso de pecado e de culpa em relação a certos comportamentos sexuais severamente vituperados pela moral cristã na *cura de almas* cotidianas, no *policimento* via confessorário, na profusão de discursos moralizantes veiculados por uma profícua literatura católica..." (PIERUCCI, 1978:42).

A fala desse grupo de mulheres católicas indica alterações significativas no domínio da relação com o próprio corpo. Elas procuram resistir à sua instrumentalização tanto pelo Estado como pela religião. Isto é possível porque elas encontraram no feminismo uma "matriz discursiva" (SOUZA-LOBO, 1991) que lhes permite desenvolver uma argumentação justificadora de suas práticas na área da sexualidade em geral e na área da contraceção em particular. Isto parece tanto mais importante na medida em que se apresenta como indicativo de certos rearranjos nas relações de poder entre homens da Igreja e mulheres das CEBs. A desestabilização do poder entre os sexos, nesse caso, dá exatamente porque a religião perde parte de sua hegemonia no direcionamento do comportamento de uma parcela da população feminina. É evidente que a Igreja não detinha sozinha a capacidade de orientar o comportamento de seus fiéis, especialmente de suas fiéis, na esfera da sexualidade. Os meios de comunicação de massa, a televisão em primeiro lugar, contribuem, e muito, para mudanças comportamentais. Porém, é conhecido o peso do cristianismo, enquanto força cultural, no continente latino-americano. A cosmovisão de grande parte da população continua sendo moldada pela religião. Assim, ainda que se considerem os limites desta pesquisa em termos da população contemplada, torna-se relevante o fato de que mulheres católicas das classes populares encontrem um outro referencial orientador de suas práticas, além do tradicional religioso.

O que foi dito acima não significa, no entanto, que as referências religiosas tradicionais sejam

abandonadas, mas que as mulheres as reinterpretam a partir dos novos conteúdos assimilados. Para ficar num único exemplo: ouvi uma mulher ativa nas CEBs contestar a interpretação positiva que uma teóloga apresentava do trecho evangélico em que Jesus permitia a uma mulher “comer das migalhas da massa”. Ela dizia: “Imagina! A gente não aceita mais as migalhas. A gente quer sentar-se à mesa!”

#### 2.4. *É duro trabalhar com as mulheres da igreja*

A incidência do discurso feminista sobre “as mulheres das CEBs”, no entanto, não se dá de maneira unívoca. Grande parte dos estudos que se referem às comunidades eclesiais de base e/ou movimentos sociais, porém, trata “as mulheres das CEBs” como um grupo homogêneo. Ora, a observação mais acurada do que se passa nesses espaços sócio-religiosos permite perceber o contrário, ou seja, uma grande diversidade entre essas mulheres. Elas constituem um conjunto bastante heterogêneo, atravessado por diferenças de cor, de idade, de inserção no mercado de trabalho, de origem familiar e tantas outras que interferem na maneira como essas mulheres se inscrevem no espaço eclesial. É compreensível, pois, que as proposições do discurso da prática religiosa das CEBs, bem como de grupos feministas que atuam junto a elas, incidam diferentemente sobre essas mulheres.

Numa interessante análise de como as idéias religiosas podem conduzir à ação política, Drogus distingue as mulheres “líderes” das simples “participantes”. Segundo ela, enquanto as primeiras assimilaram o conteúdo político das redefinições teológicas operadas pela Teologia da Libertação, a maioria das participantes das CEBs rejeita as implicações classistas desse discurso e considera “política” algo detestável. Se estas últimas desenvolvem um certo ativismo político nos movimentos de bairro é porque o consideram “uma extensão do trabalho religioso caritativo” próprio às mulheres e compatível com a realização da maternidade. Em compensação, para um

pequeno grupo de líderes dá-se uma assimilação real dos conteúdos classistas do discurso teológico “da libertação” (DROGUS, s/d.:12-13).

Uma líder de comunidade, que é também membro ativo do grupo de mulheres, expressa claramente esta diferenciação interna do grupo aparentemente homogêneo das “mulheres das CEBs”. Ela conta que numa das reuniões de grupo da comunidade haviam discutido sobre homossexualismo e aborto. No domingo seguinte, o padre abordou no sermão a temática da sexualidade classificando como “pecados mortais” as práticas homossexuais e abortivas. Segundo a líder entrevistada, foi uma mulher da própria comunidade que contou ao padre sobre os assuntos discutidos nas reuniões. E acrescenta: “É duro trabalhar com as mulheres da Igreja. Elas são muito fechadas. Certos assuntos, elas não aceitam discutir. Acham que devem pensar sempre como os padres”.

Note-se que a mulher que assim fala é dirigente da comunidade há muitos anos, desde a sua fundação na mesma, como o ministério da Palavra. É reconhecida no bairro como “a mulher da Igreja”. Quando cheguei ao bairro perguntando por sua casa, a resposta foi: “Ah! A da Igreja?!” No entanto, ela mesma distingue “nós”, quer dizer, as participantes da associação autônoma de mulheres, da qual é presidente, aquelas que têm uma consciência de sua situação “enquanto mulheres”, e aquelas que ela chama “as mulheres da Igreja”, “muito fechadas a certos assuntos”.

Uma outra participante do grupo de mulheres marca também essa diferença entre as que são membros dos Clubes de Mães e elas: “A cabeça das mulheres do Clube de Mães é diferente da cabeça das mulheres da Associação. No Clube de Mães, a cabeça de um jeito; lá, é de outro. Na associação, a gente pode conversar de tudo, mas no Clube de Mães, não; sempre aparece uma que fica brava, né?”. Os assuntos referidos por ela como “chocantes” para as outras mulheres são lesbianismo e aborto. Ela acentua a autonomia das mulheres da Associação, que selecionam os assuntos a serem conversados com o padre, diferentemente

das do Clube Mães que "vão bater no ouvido do padre o que foi conversado na reunião".

Uma mulher que é membro ativo na Associação e desempenha funções importantes na CEB local afirma: "Só que as mulheres das comunidades vai muito nas reuniões, desde que não fale que é isso (assuntos ligados à sexualidade, à contracepção etc.). Porque se fala, elas acabam não comparecendo na reunião. Não vem, não discute. Se as mulheres sabem que a gente vai discutir aborto, elas acabam nem vindo na reunião. Isso é uma formação da Igreja, só que isso não passa claro, assim as discussões, mas tem uma castração".

É necessário considerar, no entanto, que também no grupo das mulheres pertencentes à Associação dão-se diferenciações internas colocadas pela idade, grau de escolarização, nível de engajamento nas atividades das comunidades da Igreja e na própria Associação. Elas divergem quanto a questões polêmicas, como o aborto, o sacerdócio feminino ou o celibato dos padres; têm níveis distintos de crítica à Igreja; mostram graus diversos de aceitação das concepções feministas. A análise da diversidade manifestada por esse grupo de mulheres é fundamental para a compreensão da complexidade dos processos de reprodução e/ou de transformação das relações sociais em que estão envolvidas.

### 2.5. "Eu não queria ter filho logo. Queria gozar meu casamento"

Os relatos das mulheres entrevistadas, no que diz respeito às suas práticas contraceptivas, mostram que estas se realizam em condições de enorme insegurança e risco, e isoladas dos cuidados com a saúde integral da população feminina. Precariedade de funcionamento dos postos de saúde; estímulo à esterilização feminina; dificuldade de comunicação com os parceiros sobre o assunto; utilização de contraceptivos, particularmente da pílula, sem indicação médica ou sem qualquer acompanhamento posterior; predomínio absoluto dos métodos hormonais sobre os de barreira; incomunicabilidade entre as mulheres dos setores

populares e o poder médico; estes são alguns dos problemas enfrentados por elas.

O quadro geral não difere do que se encontra nos estudos sobre o assunto. Em síntese, pode-se dizer que a população feminina deseja controlar sua possibilidade de gerar, mas a sociedade não coloca meios adequados ao seu alcance para fazê-lo, sejam recursos médico-hospitalares, sejam recursos ideológicos que lhes permitam ter a maternidade ou a não-maternidade como escolha. Através de mecanismos contraditórios e complexos, a sociedade – incluindo aí o Estado e a Igreja – busca controlar a capacidade reprodutiva das mulheres, ao mesmo tempo em que se desresponsabiliza do processo de reprodução dos seres humanos, remetendo-o à esfera "privada", à decisão da família, às questões que se resolvem "no recesso dos lares".

Os depoimentos das mulheres são elucidativos desse jogo social complexo no qual se acham mergulhadas. Embora todas tenham engravidado logo após o casamento, elas afirmam que seu desejo era "esperar um pouco" antes de terem o primeiro filho. "Eu não queria ter filho logo. Queria gozar meu casamento." Uma delas diz que só queria ter filhos depois de dois anos de casamento: "antes, no primeiro ano, não". Ficava "chateada com as gravidezes seguidas".

As falas acima são de mulheres na faixa dos 50 anos. Porém, mesmo entre as mais novas, essa vontade de ter controle sobre a própria capacidade de gerar parece ter sido parcialmente eficaz. Uma delas conta como foi ao médico, depois de casada, para "evitar filhos", mas já estava grávida. Duas das que estão na faixa dos 20 anos afirmam não terem querido seus primeiros filhos "tão cedo", no primeiro ano do casamento, mas terem cedido às pressões dos maridos. Uma delas invoca o desejo de continuar trabalhando na comunidade, como razão para querer "deixar o filho para mais tarde". Elas também falam de seu desejo de "continuar trabalhando", para justificar o adiamento da maternidade. "Queria trabalhar, arrumar a vida primeiro e depois ter filhos". Instala-se assim o con-

flito colocado pela vontade – e necessidade – de trabalhar e as limitações postas pela maternidade à sua inserção no mercado de trabalho. O primeiro filho significa, para quase todas elas, a interrupção do trabalho assalariado.

No entanto, apesar das pressões sociais, culturais e religiosas que “encerram” as mulheres na maternidade, e lhes atribuem um papel nas relações sexuais, estas procuram por todos os meios ao seu alcance controlar sua capacidade de gerar, em que pesem os custos não só biológicos como também sociais e culturais da anticoncepção (BARROSO, 1989; BALAN, 1989).

As mulheres católicas entrevistadas utilizam o próprio discurso da Igreja para legitimar suas práticas contraceptivas. Além de invocar sua pobreza como justificativa, elas reelaboram também a compreensão de trechos bíblicos, interpretando-os a seu favor. É o caso da passagem do Gênesis que diz: “Crescei e multiplicai-vos”. Dizem elas que essa ordem de Deus não se realiza apenas nos filhos, mas nos netos, nas gerações seguintes. Logo, não é preciso ter muitos filhos para cumpri-la.

Em relação às normas oficiais da Igreja, a pesquisa revela o desconhecimento dessas mulheres no que diz respeito à contracepção e ao aborto, apesar de se tratar de um grupo de liderança das CEBs. O que dizem sobre o assunto é o que se pode atribuir ao senso comum. Há uma consciência difusa de que há problemas na área do controle da natalidade, mas não parece haver clareza sobre o que é proibido ou aceito e por quê. Sabem que a Igreja “prefere” certos métodos contraceptivos a outros, mas ignoram as razões dessa seletividade. Nenhuma delas parece ter conhecimento da existência de um código de leis próprio à Igreja – o Código de Direito Canônico – e nem das sanções específicas para o caso do aborto. Uma das integrantes da Associação de Mulheres fez um curso de Teologia, mas esse conhecimento bastante limitado das normas eclesiais aplica-se mesmo para o seu caso.

Quanto ao aborto, sabem que a Igreja “é contra”, ainda que desconheçam, como já menciona-

do, que haja sanções eclesiais previstas para o caso. Entre elas mesmas não há consenso a respeito. Poucas têm um posição definida. Duas são favoráveis, sem restrições; e duas se dizem contra a prática do aborto, por considerá-lo “um pecado”, “um crime”, sendo que uma delas o aceita para o caso de estupro. Uma quinta diz que ela mesma não o faria. As outras mostram-se indecisas. Por um lado, tendem a concordar com a argumentação favorável à sua legalização e à atribuição da decisão às mulheres. Mas, por outro, o recurso ao argumento da “defesa da vida” encontra ressonância nelas. O aborto aparece como um “crime”, associado ao assassinato. Trata-se de um ato praticado contra um terceiro, um “inocente indefeso”, e que lhe tira a vida. Essa associação entre o ato abortivo e o ato criminoso do assassinato, reiterada pela hierarquia católica, torna-o inaceitável, no nível do discurso dessas mulheres.

De fato, porém, várias delas falam de suas práticas abortivas, através da ingestão de “chás” ou de outros meios. Às vezes, é exatamente no contexto de seu discurso de negação do recurso ao aborto, para si mesmas, que elas contam haver recorrido “apenas” a essas práticas, consideradas inofensivas, e nos primeiros meses, quando ainda não se havia constatado medicamente a gravidez, quando “a menstruação falhou”. Uma outra pesquisa com mulheres de setores populares constata a mesma posição delas a respeito do aborto: “Entretanto, o fato de ingerirem ervas para abortar não é considerado por elas como um verdadeiro aborto. O aborto implica para elas a interferência de uma terceira pessoa, seja médico(a), parteira ou especialistas no gênero; ou então, quando a gravidez já passou do primeiro mês de gestação”. (SCAVONE, 1989:287)

A associação aborto/pecado, negada de início, aparece em expressões como: “Graças a Deus, não deu certo” (isto é, a gravidez não chegou a ser interrompida), que acompanham alguns relatos. Ou: “tem gente que fala que é religioso e faz aborto; faz isso”. Também a morte – efeito do pecado primeiro da humanidade – aparece muitas vezes nos relatos, como consequência de atos abortivos. E,

de fato, é sabido que o aborto, feito em condições de extrema precariedade, é uma das causas evitáveis da morte de um número considerável de mulheres no Brasil. No entanto, embora a referência a mortes maternas ocorridas no momento do parto, ou em consequência deste, também seja recorrente, estas aparecem em seu discurso como “naturais”. Enquanto a morte por aborto provocado revela a intervenção indevida num processo “natural”, a morte em consequência do parto expõe a mulher no cumprimento de seu “dever”.

Na análise da recusa ou da aceitação do aborto, a idade parece ser um indicador a ser tomado em consideração. As mulheres que já não estão em idade reprodutiva apresentam menor resistência à sua prática do que aquelas que ainda se encontram em plena capacidade de reprodução. Para as primeiras, a necessidade de recurso ao aborto está descartada e sua aceitação é, nesse sentido, apenas teórica. Enquanto para as outras a necessidade de uma aborto pode tornar-se real. Pesa também sobre elas a pressão dos maridos que desejam ter mais filhos.

Nas CEBs, a ambigüidade do discurso católico manifesta-se, particularmente, na seletividade que opera ao “partir da vida” para teologizar. Certos temas como a sexualidade, a violência cotidiana sofrida pelas mulheres, o peso da maternidade não compartilhada, o alto índice de mortalidade provocada pelos abortos clandestinos, entre outros, não fazem parte da “realidade” a ser “refletida” nas comunidades. Embora freqüentem grupos diversos nas comunidades de base, todas afirmam que questões ligadas à sexualidade não são tratadas nas reuniões. Conforme seus relatos, somente nos “cursos de noivos”, que antecedem a realização do matrimônio cristão há palestras específicas sobre “a vida do casal”, sobre métodos contraceptivos e sexualidade. Assim, é somente no espaço do exercício regulado da sexualidade que “se fala” de sexo.

No âmbito da Igreja, o reconhecimento de uma relação de forças desfavorável a elas, no sentido de poderem reverter o discurso e a prática eclesiais

em relação à “questão da mulher” levou-as à separação dos espaços. Nas comunidades, o que diz respeito à fé, à prática religiosa; no grupo de mulheres, “nós, como mulheres, discutindo os nossos problemas”.

Note-se que, em entrevistas coletivas, realizadas com um grupo maior de mulheres, iniciar a conversa por perguntas a respeito do discurso e da prática eclesiais em termos da contracepção e da ética sexual, de uma forma geral, revelou-se um procedimento inadequado à investigação. O silêncio que se seguiu a uma pergunta sobre como são tratadas essas questões na comunidade e revelador. A dificuldade das mulheres em referirem sua prática contraceptiva à sua adesão às CEBs é indicadora de uma situação própria à “Igreja do povo”. Nesta, o eixo central são as “questões sociais”, em detrimento da formulação de discurso e de práticas pastorais dirigidas à “esfera privada”. Assim, para essas mulheres, falar de CEBs é contar suas lutas por água, por asfalto, por creche, pelo transporte, etc., além das atividades internas às comunidades, ligadas ao culto, aos rituais, às práticas religiosas, stricto sensu. Elas são então, explícitas: de sexualidade, de contracepção... desses assuntos não se trata nas comunidades. O que não quer dizer que a Igreja tenha abandonado sua posição no sentido de procurar interferir no comportamento sexual dos fiéis, e particularmente das fiéis. Ela o faz através de sua influência sobre o Estado e no aconselhamento individual dos e das católicos. “Ficou claro, também, (numa discussão sobre o aborto) como a Igreja Católica no Brasil, em particular nas questões que envolvem a sexualidade, tem poder de influenciar e definir a posição do Estado. (...) É inegável o poder da Igreja Católica face a um Estado que não assume a sua laicização. (...) o grande interlocutor religioso do Estado é, ainda, a Igreja” (LINHARES, 1992:122; 127).

### III. Conclusões provisórias de uma pesquisa inconclusa: como dar por concluída a observação de um processo que apenas se anuncia?

Como dar por concluída a observação de um processo que apenas se anuncia? A situação contraditória vivida pelas mulheres – o desejo de controlar sua capacidade reprodutiva e a imposição social da maternidade – é reveladora das relações sociais em jogo. A religião institucionalizada em Igreja – a católica, no caso – influi sobre o comportamento reprodutivo das mulheres enquanto um espaço social entre outros. O determinante desse comportamento são as relações sociais em que estão inscritos mulheres e homens. O Estado, a Igreja, o sistema produtivo, assim como o marido, o pai, a mãe, à vizinhança, todos procuram, das formas mais sutis às mais diretamente coercitivas, controlar o que é tido por mais “privado” na vida das pessoas: a sua intimidade sexual, sua vontade de gerar ou não filhos.

Como já foi apontado, remetendo o processo reprodutivo ao âmbito “privado”, torna-se possível responsabilizar unicamente as mulheres pela sua realização. Ao mesmo tempo, retirando da sociedade e do Estado sua parte nessa responsabilidade, torna-se extremamente difícil às mulheres o exercício efetivo do controle sobre esse processo. Trata-se de um jogo social complicado, cujos resultados negativos são sentidos principalmente pelas mulheres pobres e pelas negras. Destituídas da possibilidade de participarem de maneira efetiva e eficaz no direcionamento das políticas públicas – como no das políticas eclesiais – as mulheres sofrem os efeitos perversos da subordinação social a que estão relegadas. Assim, as barreiras postas a um controle seguro e sadio da fecundidade não podem ser atribuídas meramente à precariedade de informações sobre o processo reprodutivo, ou à inacessibilidade, ainda que real, a uma gama maior de métodos contraceptivos.

Enfim, a observação do comportamento reprodutivo dessas mulheres, na área da contracepção, permite perceber que não se trata de um grupo

unívoco, nem de um processo homogêneo. Mas o que o discurso e a observação da prática dessas mulheres parecem indicar é que há uma lógica que preside a estruturação de seu comportamento na esfera religiosa, como na área da reprodução. Essa lógica supõe uma constante busca de acomodação, isto é, de soluções para as ambigüidades e contradições em que estão imersas. Definidas socialmente enquanto mulheres, por sua função reprodutiva – definição retrabalhada simbolicamente pela religião – elas realizam, como mães e esposas, o que a sociedade e a Igreja esperam delas.

Ao criarem, porém, um espaço alternativo, onde se encontram como mulheres, onde se sentem “elas mesmas” isto é, um espaço em que não são esposas e mães, mas Joana, Marta, Luísa... – elas negam simbolicamente essa atribuição social que lhes é imposta. Afirmam-se enquanto pessoas, enquanto sujeitos, são definidas por seu sexo biológico. Tornam-se ali, indivíduos, seres autônomos e auto-definidos, cidadãs.

Aliás, há mais de um século atrás – 1833 – uma mulher insurgia-se contra a negação social dessa individualidade às mulheres: “O indivíduo social não é apenas o homem ou apenas a mulher: o indivíduo social completo é o homem e a mulher; no entanto, nós somos as escravas dos homens dos quais somos as mães, as irmãs e as esposas. Nós, porém, não queremos mais ser suas muito humildes servidoras, porque sentimos claramente que nascemos tão livres quanto os homens” (CLAIRE DEMAR, 1833).•

#### Referências Bibliográficas

- AZEREDO, Sandra e STOLCKE, Verena (coords.). *Direitos Reprodutivos*. São Paulo, Fundação Carlos Chagas/Prodir, 1991.
- ÁVILA, Maria Betânia. *Direitos reprodutivos: uma invenção das mulheres reconhecendo a cidadania*. Recife, SOS Corpo – Gênero e Cidadania, mimeo., 1992.
- ALVAREZ, Sônia. Contradictions of a ‘women’s space’. In: *A Male Dominant State: The Political Role of the Commissions on the Status of Women in Post-authoritarian Brazil*. Santa Cruz, University of Califórnia, working draft, mimeo., 1987.
- \_\_\_\_\_. Women’s Participation in the Brazilian “People’s church”: a critical appraisal. In *Feminist Studies* 16, nº 2, Summer, 1990, p.381-408.

- ALVAREZ, Sônia et alli. *Feminismos na América Latina: de Bogotá a Tasco*. São Paulo, Rede Mulher, mimeo., 1990, p. 1-45.
- BALAN, Jorge e RAMOS, Silvana. *La medicalización del comportamiento reproductivo: un estudio exploratorio sobre la demanda de anticonceptivos en los sectores populares*. Buenos Aires, Cedes, 1989.
- BARROSO, Carmen. Direitos reprodutivos: a realidade social e o debate político. In: *Caderno de Pesquisa* 62, São Paulo, 1987, p. 52-59.
- \_\_\_\_\_. As pesquisas sobre o aborto na América Latina e os estudos de mulher. In: *Revista Brasileira de Estudos Populacionais*, vol. 6, nº 1, São Paulo, 1989, p. 35-60.
- \_\_\_\_\_. A mulher, o planejamento familiar e a administração municipal. In: NEVES, Maria da Graça R. et alli. *Mulher e políticas públicas*, Rio de Janeiro, Ibam/Unicef, 1991, p. 135-147.
- BARROSO, Carmen e BRUSCHINI, Cristina. Construindo a política a partir da vida pessoal: discussões sobre sexualidade entre mulheres pobres no Brasil. In: LABRA, Maria Eliana, op. cit., 1989, p. 223-240.
- Bibliografia de Direitos Reprodutivos**
- BARSTED, Leila A. Linhares. Legalização e discriminação do aborto no Brasil: 10 anos de luta feminista. In: *Estudos Feministas*, vol. 0, nº 0, Rio de Janeiro, Ciec, ECO, UFRJ, 1992, p. 104-130.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *A Política dos outros*. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- \_\_\_\_\_. Mujeres, Cotidianeidad y Política. In: ELIZABETH, Jelin (compiladora), *Ciudadanía e Identidad: las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos*. Genebra, Unrisid, 1989.
- COSTA, Ana Maria. *O PAISM: Uma política de assistência integral à saúde da mulher a ser resgatada*. São Paulo, Comissão de Cidadania e Reprodução, mimeo.
- COMISSÃO DE CIDADANIA E REPRODUÇÃO. *A Saúde reprodutiva da Mulher no Brasil: visibilidade e ações exemplares*. São Paulo, documento interno, 1992.
- DEMAR, Claire. *Lâfranchissement des Femmes*. Paris, Payot, 1976.
- DROGUS, Carol Ann. We are Women Making History: Political Mobilization in S. Paulo's CEBs. EUA, University of Wisconsin-Milwaukee (Center for Latin America). *Discussion Paper nº 81*, mimeo., 1988.
- DROGUS, Carol Ann. Reconstructing the Feminine: Women in S. Paulo's CEBs. USA: Hamilton College, Clinton, mimeo., s.d.
- HERVIEU-LEGER, Daniele. *Opression des Femmes et Religion* ("Introduction" au Colloque de L' Association Française de Sociologie Religieuse). Paris, Centre d'Études Sociologiques, CNRS, Travaux et Documents VII, 1980.
- HURST, Jane. Igreja Católica. In: *Conciencia Latino-Americana*, vol. IV nº 1. Uruguay, Católicas por el derecho a Decidir. 1992.
- LABRA, Maria Eliana (org.). *Mulher, saúde e sociedade no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1989.
- MACEDO, Carmen Cinira. Catolicismo e sexualidade: Uma visão nativa. In: Ribeiro, L. (org), op. cit., 1992.
- PETCHESKY, Rosalina. Além do direito da mulher escolher. In: *Presença da mulher*, São Paulo, Liberdade Mulher, ano V, nº 18, 1991.
- PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. Igreja: contradições e acomodação, ideologia do clero católico sobre a reprodução humana no Brasil. In: *Caderno Cebrap* 30, São Paulo, Brasiliense/Cebrap, 1978.
- PORTUGAL, Ana Maria (ed). *Mujeres e iglesias: sexualidad y aborto en América Latina*. EUA, Catholics for a Free Choice, 1989.
- PRANDI, José Reginaldo, Catolicismo e família: transformação de uma ideologia. In: *Caderno Cebrap* 21, São Paulo, Brasiliense/Cebrap, 1978.
- RIBEIRO, Lúcia. Vivência da sexualidade entre católicas. In: RIBEIRO, Lúcia (org.). *Entre o desejo e o mistério: novos caminhos da sexualidade*. Rio de Janeiro, Comunicações do Iser, nº 42, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Sexualidade e reprodução: a vivência das mulheres das comunidades eclesiais de base da igreja católica*. Relatório de pesquisa, Rio de Janeiro, mimeo., 1993.
- ROSADO NUNES, Maria José. *A Igreja Católica no Brasil e o aborto*. Mimeo, 1993.
- SCAVONE, Lucila. Mulheres pesquisando mulheres: uma experiência na área de saúde. In: LABRA, Maria Eliana, op. cit., 1989.
- SOUZA-LOBO, Elizabeth. *A classe operária tem dois sexos*. São Paulo, Brasiliense, 1991.
- XAVIER, Dulcinéia et alli. Questões feministas para a ordem médica: o feminismo e o conceito de saúde feminina. In: LABRA, Maria Eliana. op. cit. 1989, p. 203-222.