

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE MESTRADO
MESTRADO DE CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

JANICE MARIE SMREKAR ALBUQUERQUE

**REVOLUÇÃO FEMININA SILENCIOSA :
A Universitária Católica Recifense e a Construção de uma Nova Identidade Psicossocial
e Ético-Religiosa**

RECIFE / 2007

JANICE MARIE SMREKAR ALBUQUERQUE

REVOLUÇÃO FEMININA SILENCIOSA :

**A Universitária Católica Recifense e a Construção de uma Nova Identidade Psicossocial
e Ético-Religiosa**

Trabalho de dissertação apresentado como
requisito parcial à obtenção do título de
mestre em Ciências da Religião, pela
Universidade Católica de Pernambuco.

Orientador: Prof. Dr. Pe. Luiz Alencar
Libório

RECIFE / 2007

A345r

Albuquerque, Janice Marie Smrekar

Revolução feminina silenciosa : a universitária católica recifense e a construção de uma nova identidade psicossocial e ético-religiosa / Janice Marie Smrekar Albuquerque ; orientador Luiz Alencar Libório, 2007.

269 f : il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Pró-reitoria Acadêmica. Curso de Mestrado em Ciências da Religião, 2007.

1. Mulheres - Vida religiosa - Recife. 2. Pluralismo religioso. 3. Magistério da Igreja. 4. Mulheres - Identidade. 5. Cristianismo. I. Libório, Luz Alencar. II. Título.

CDU 396:2

JANICE MARIE SMREKAR ALBUQUERQUE

**REVOLUÇÃO FEMININA SILENCIOSA :
A Universitária Católica Recifense e a Construção de uma Nova Identidade Psicossocial
e Ético-Religiosa**

Dissertação apresentada à Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Aprovada em 28 de Março de 2007 com o conceito Distinção

Prof^a . Dr^a Giselda Brito Silva, Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. João Luiz Correia Jr, Universidade Católica de Pernambuco

Prof. Dr. Pe. Luiz Alencar Libório, Universidade Católica de Pernambuco

RECIFE / 2007

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho às 178 universitárias católicas recifenses que participaram da pesquisa com a esperança que suas experiências de vida e reflexões sobre a sua espiritualidade pudessem contribuir para o repensar do “ser-mulher” pela Igreja Católica.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Bento, meu marido, e aos meus filhos Katy, Robby e Steve, e ao meu genro Carlos, o seu apoio e estímulo irrestritos durante todo o processo do Mestrado, desde a seleção até hoje;

Agradeço, também, a colaboração da direção e dos professores das instituições de ensino superior envolvidas neste trabalho – CATÓLICA e FAFIRE – e das alunas participantes da pesquisa, sem o que não teria sido possível a sua realização;

Agradeço ao Prof. Dr. Pe. Luiz A. Libório por sua competente orientação e avaliação ao longo deste trabalho;

Agradeço, também, às pessoas que contribuíram para o desenvolvimento deste trabalho:

- Maristela Veloso, amiga, colega e incentivadora;
- Mary Freire, amiga, pela competente correção de português;
- Prof. Bartolomeu Santos pelo abrangente tratamento estatístico dos dados, inclusive com sugestões que melhoraram o trabalho;
- Karla Cíntia, sempre disposta de executar os serviços de digitação.

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo geral detectar e analisar a construção de uma nova identidade psicossocial e ético-religiosa feminina, através da vivência e das representações que a universitária católica recifense faz sobre as orientações do magistério da Igreja Católica concernentes à mulher diante os desafios do mundo contemporâneo. O trabalho visa resgatar as principais orientações da Igreja sobre mulher depois do Concílio Vaticano II, levantar dados sobre a realidade da mulher brasileira nos campos de corporeidade, sexualidade e saúde reprodutiva e confrontar o magistério da Igreja com a espiritualidade vivenciada pela mulher ante os desafios que enfrenta hoje. A hermenêutica de gênero é usada como instrumento de interpretação na análise do magistério da Igreja e dos resultados da pesquisa. As duas instituições de ensino superior (IES) de orientação religiosa católica, a Universidade Católica de Pernambuco (CATÒLICA) e a Faculdade Frassinetti de Recife (FAFIRE), participantes da pesquisa de campo, colaboraram na verificação, junto às suas alunas católicas, da construção da sua identidade psicossocial e ético-religiosa e da vivência da sua espiritualidade feminina. Como parte da metodologia, foi realizada uma pesquisa de campo com a aplicação de um questionário fechado de 31 questões a uma amostra aleatória de um total de 178 universitárias, das duas IES. Houve análises quantitativa e qualitativa de dados, com a proposta de posterior transferência de resultados às IES e outras instituições/conselhos interessados no tema. Os resultados demonstram os elementos constitutivos da nova identidade da universitária católica recifense nos aspectos psicológico, social, ético-religioso e cultural no enfrentamento de desafios contemporâneos diante do Magistério da Igreja Católica podem contribuir para estimular a reflexão sobre possíveis estratégias integradoras da vivência da nova identidade psicossocial e ético-religiosa feminina na mesma.

Palavras-chave:

hermenêutica de gênero, identidade e pluralismo religioso, cristianismo e modernidade, ética e práticas sócio-religiosas, magistério da Igreja

ABSTRACT

The principal objective of this dissertation is to detect and analyse the construction of a new psychological, social and ethical-religious identity of the female catholic university student in Recife. By means of her life style and conceptual representations, she evidences a confrontation between the Catholic Church's magistry and the challenges she faces in today's world. This academic work proposes to indicate the Catholic Church's principal orientations about women elaborated since Vatican Council II, to identify problems faced by women referring to corporality, sexuality and reproductive health and to confront the Church's teachings with the living spirituality of the women as they face challenges in the modern world. Gender hermeneutics is used as the interpretative instrument of analysis of the Church's magistry and the results of the research. A characterization of the two Institutions of Superior Education, the Catholic University of Pernambuco (CATÒLICA) and the Frassinetti College of Recife (FAFIRE), where the survey was conducted, has been elaborated, as well as the verification of the catholic female students' construction of their new psychological, social and ethical-religious identity, and the day by day living of their feminine spirituality. The methodology of the research involves a field survey of 178 catholic women, from the two educational institutions, by means of a questionnaire with 31 closed questions. The conclusions are a result of quantitative and qualitative analyses, which will later be socialized with the educational institutions and other institutions and councils interested in this theme. The results of the research are the identification of the psychological, social, ethical, religious and cultural elements constituting the new identity of the female catholic university student in Recife as she faces contemporary challenges in her relation with the Catholic Church magistry. It is hoped that these results will contribute to a reflection about possible integrative educational and pastoral strategies to help catholic women live their new identity in this complex world.

Key words :

gender hermeneutics, identity and religious pluralism, ethics and social and religious practices, christianity and modernity, Catholic Church magistry

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
2 HERMENÊUTICA DE GÊNERO.....	21
2.1 HERMENÊUTICA COMO CIÊNCIA E ARTE DE INTERPRETAÇÃO	22
2.2 PRODUZINDO GÊNERO	27
2.2.1 A Trajetória Histórica.....	27
2.2.2 Gênero como categoria de análise histórica.....	30
2.3 RETROSPECTIVA DA HERMENÊUTICA FEMINISTA LATINO-AMERICANA.....	33
2.4 HERMENÊUTICA DE GÊNERO COMO INSTRUMENTO DE INTERPRETAÇÃO ..	35
3 OS DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS ENFRENTADOS PELA MULHER CATÓLICA NO BRASIL.....	49
3.1 MODERNIDADE, RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO.....	50
3.2 PRINCIPAIS CATEGORIAS NA ANÁLISE DOS DESAFIOS	54
3.2.1 Da esfera privada à esfera pública	54
3.2.2 Corporeidade: símbolo e poder.....	62
3.2.3 Gênero, sexualidade e religião	71
3.2.4 A crise da identidade religiosa feminina no mundo secularizado	80
4 O MAGISTÉRIO DA IGREJA CATÓLICA <i>VERSUS</i> A ESPIRITUALIDADE VIVIDA PELA MULHER	93
4.1 A MULHER E A IGREJA NA AMÉRICA LATINA	95
4.2 A MULHER NOS DOCUMENTOS DE MEDELLIN (1968), PUEBLA (1979) E SANTO DOMINGO (1992)	99
4.3 O MAGISTÉRIO DA IGREJA CATÓLICA SOBRE A MULHER DEPOIS DO VATICANO II <i>VERSUS</i> A VIVÊNCIA DA MULHER.....	103
4.4 ALGUMAS INTERPRETAÇÕES DAS ORIENTAÇÕES DA IGREJA SOBRE A MULHER REFERENTE À FAMÍLIA, À CORPOREIDADE, À SEXUALIDADE E À SAÚDE REPRODUTIVA	133
4.4.1 Sexo e a Igreja	135
4.4.2 Casamento, divórcio, recasamento, anulação	136
4.4.3 Homossexualidade	137
4.4.4 O corpo da mulher.....	138

5 A CONSTRUÇÃO DE UMA NOVA IDENTIDADE PSICOSSOCIAL E ÉTICO-RELIGIOSA.....	141
5.1 O PERFIL DA UNIVERSITÁRIA CATÓLICA RECIFENSE.....	141
5.2 A UNIVERSITÁRIA E SUAS REFLEXÕES SOBRE A SUA PARTICIPAÇÃO NA PESQUISA	145
5.3 A BUSCA DA DEFINIÇÃO DA IDENTIDADE.....	150
5.4 REVOLUÇÃO FEMININA SILENCIOSA: A NOVA IDENTIDADE PSICOSSOCIAL E ÉTICO-RELIGIOSA DA UNIVERSITÁRIA CATÓLICA RECIFENSE.....	152
5.4.1 A revolução feminina silenciosa.....	153
5.4.2 A nova identidade psicossocial e ético-religiosa ante os desafios.....	155
CONSIDERAÇÕES FINAIS	163
REFERÊNCIAS	170
APÊNDICES	179
APÊNDICE A.....	180
APÊNDICE B.....	189
APÊNDICE C.....	203

1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação pretende analisar a construção de uma nova identidade psicossocial e ético-religiosa da mulher universitária católica de duas Instituições de Ensino Superior (IES) de orientação religiosa católica, no Recife, diante dos ensinamentos e orientações da Igreja Católica sobre a mulher e dos desafios e problemas vividos e sofridos por ela hoje, num mundo complexo e de valores psicossociais e ético-religiosos conflitantes. A questão colocada é se as orientações teológicas / religiosas / pastorais estão atendendo aos desafios contemporâneos enfrentados pela mulher católica universitária recifense e como o magistério da Igreja está contribuindo para a construção da identidade e espiritualidade femininas neste mundo dilacerado por problemas éticos, políticos sociais, familiares, econômicos e culturais. Noutras palavras, qual é a influência da cultura e sociedade brasileiras na fundamentação psicossocial e ético-religiosa das vivências e representações desta mulheres e qual é o significado do papel da Igreja Católica na orientação da vida destas mulheres?

Esta pesquisa está dirigida à mulher universitária católica. Quem é esta mulher? Porque somente ela, e não o universitário católico? Porque universitária? Porque católica?

A resposta a estas questões envolve uma percepção da dificuldade da mulher construir a sua identidade psicossocial e ético-religiosa sendo bombardeada por várias forças simultaneamente: as exigências econômicas, políticas, sociais, éticas e culturais da modernidade; a situação de “ser-mulher” como mãe / esposa / filha, dona-de-casa / intelectual / trabalhadora / amiga / amante e as orientações do magistério da Igreja Católica sobre questões pertinentes ao “ser-mulher” hoje.

O homem tem se afirmado histórica, institucional e bíblicamente. A sua afirmação masculina tem tido implicações na sua relação com a mulher, subestimada, inferiorizada e oprimida por ele, através da construção sócio-cultural das relações de gênero. A luta da construção de identidade é mais um aspecto da luta feminina no contexto dessas relações.

O segmento da universitária católica foi priorizado por diversas razões. Inicialmente porque ela é uma mulher mais instruída com uma proposta / projeto de vida; tem tido e está tendo uma educação que valoriza a reflexão e a crítica; está inserida no contexto contraditório e exigente da modernidade; está consolidando a construção da sua identidade com a contribuição de todos os recursos acadêmico-intelectuais disponíveis; é acossada, por um lado, pela secularização e suas conseqüências e, por outro lado, pelo tradicionalismo e dogmatismo da Igreja Católica. É uma pessoa vivendo um conflito psicossocial e ético-religioso.

A universitária tem uma necessidade premente, nesta fase da sua vida, de resolver esses conflitos ou se anular psíquica, moral e religiosamente como pessoa. A pesquisa dirigiu-se à mulher católica porque a Igreja Católica talvez tenha o mais vasto e profundo acervo de orientações sistemáticas – chamado magistério – de que qualquer outra religião. Tem posições, instruções e princípios sobre quase tudo da vida da pessoa católica no contexto religioso, moral e social mundial. Dentro deste contexto, a mulher sofre mais na construção da sua identidade porque precisa defender-se, proteger-se, assertar-se como mulher real contra a construção dogmática da mulher ideal feita pela Igreja Católica.

A caracterização da mulher na Igreja Católica - seu papel, seu poder, seus direitos, sua subordinação, sua liberdade – é histórica e está sempre relacionada ao contexto de gênero, fenômeno que se constitui de um conjunto de práticas, símbolos, representações, normas e valores sociais elaborados pelas sociedades, em geral, a partir da diferença sexual anátomo – fisiológica que dominam às relações entre mulheres e homens. “Gênero” é uma construção social e cultural, um modo de ser no mundo, exigindo uma abordagem ampla e multidisciplinar, até na interpretação religiosa ou hermenêutica .

A condição das mulheres no Terceiro Mundo é ainda mais complexa ainda e caracterizada, como afirma Gossman(1995), por uma trama de opressão feita de sexismo, racismo e pobreza que mantém a maioria das mulheres em posição de subordinação e exploração. As iniciativas dos movimentos de mulheres do Terceiro Mundo se preocupam com o entrelaçamento entre a opressão universal e opressão específica das mulheres.

A necessidade de uma maior análise psicossocial e ético-religiosa sobre a questão da mulher no mundo e na Igreja, tem sido estimulado nos Congressos Mundiais, tanto da ONU, quanto do Conselho Mundial de Igrejas, inclusive com a proclamação da “Década da Mulher” (1975-1985) pela ONU.

Está em processo, de modo geral, uma maior atenção à questão de gênero, e especificamente, à relação gênero e religião, em nível mundial, nas Igrejas Cristãs, mormente, na Igreja Católica, no mundo e no Brasil.

A pós-modernidade com novos questionamentos e posturas éticas está contribuindo para a ruptura com tradições, inclusive religiosas. Estimula um processo de reflexão crítica e pessoal radical que reavalia os conceitos e valores de acordo com sua pertinência à vida social, como afirma Rodrigues (2003).

A crise da religião na modernidade virou irreversível, com múltiplas conseqüências para todos os aspectos da vida – econômico, político, social, psicológico, cultural e até ambiental – contribuindo para o fenômeno da secularização, definido por Martelli (1995)

como conseqüência do processo de racionalização que havia transformado o Ocidente. Esta secularização marcou a ascensão e permanência da racionalidade instrumental que influenciou, ao mesmo tempo, a marginalização da religião, a dessacralização e o desaparecimento do sagrado.

A modernidade, e a pós-modernidade com os conseqüentes fenômenos de secularização, pluralismo e subjetividade, têm contribuído para o surgimento histórico de uma nova mulher, que nesta dissertação será estudada, em várias frentes relacionadas à sua própria corporeidade, sexualidade e saúde reprodutiva. A mulher católica moderna está fazendo releitura de fé, criando novos paradigmas num processo de ampliação da consciência pessoal e social.

A construção da identidade na jovem adulta, em relação a sua religiosidade, é influenciada pela maturação religiosa na resposta às necessidades, às exigências e valores que dão significado à sua vida. Como afirma Fizzotti(1995), a jovem assume uma condição religiosa não institucional. Neste processo, o significado da religião é elaborado a partir de valores percebidos como prioritários para sua existência, valores afirmados na revisão crítica da sua religião.

Libório (2005) ainda esclarece que os valores morais não dependem da crença religiosa mas de uma interpretação pessoal e valorativa. Este quadro de referência valorativa corresponde ao seu projeto de vida e a uma vivência religiosa interiorizada. O moderno plural – industrialização, modernização, urbanização, comunicação de massas, secularização – leva às crises de sentido e de identidade. O indivíduo cresce num mundo onde não há mais valores comuns que determinam o agir nas diferentes áreas de vida, nem existe uma realidade única e idêntica para todos. O moderno plural leva a uma perda de credibilidade da interpretação religiosa na consciência, de acordo com Berger e Luckmann(2004). No pluralismo, os antigos sistemas de valores são “desanonizados”. Neste contexto, a jovem prioriza a construção da sua identidade pessoal, subordinada à busca do sagrado, em que a experiência religiosa é vivida numa dimensão de sentido pessoal e interiorizado.

A identidade da mulher historicamente era referenciada pela religião que estruturava um modo de entender a realidade e o mundo. A resposta para a construção da identidade religiosa frente a uma crise generalizada de identidade e de sentido é encontrada na análise do contexto sócio-cultural moderno global, que, ao questionar as tradições, contribuem para uma fragmentação no sentido do ser humano, de acordo com Rodrigues(2003).

Este processo de desconstrução e reconstrução aponta para novas formulações que são reações às correntes teológicas e filosóficas existentes. É um passo metodológico que afirma que a experiência da mulher é o ponto da partida da reflexão teológica dentro de uma nova maneira de interpretar a realidade, chamado a hermenêutica de gênero ou a hermenêutica feminista.

Zunhammer (1997) esclarece que hermenêutica é a ciência que se ocupa com a interpretação de textos, relatórios e escritos de forma geral, e objetiva saber como as decorrências de um contexto específico e histórico podem ser entendidas num contexto novo. Implica num desafio, nos sentidos temporal e espacial, onde aquilo que aconteceu precisa ser compreensível na sua relevância e pertença à nova situação. Para entender a relação da mulher com a Igreja hoje, é necessário usar um novo paradigma, a hermenêutica de gênero.

A teoria crítica social exige da hermenêutica cientificidade, objetividade e liberdade de valores. O ponto de vista da hermeneuta expressa uma nova perspectiva, uma mudança de paradigma, que, para uma hermenêutica feminista ou de gênero, não seria androcêntrica (visão dos homens e centrado neles: matriz cultural masculina), mas antropocêntrica (visão de igualdade de gênero e centrado na pessoa humana), afirmando a experiência da mulher como fonte de cientificidade para validar fenômenos políticos e sociais.

A partir da tese central, a hipótese principal é que a universitária católica recifense está construindo uma nova identidade psicossocial e ético-religiosa diante dos desafios da sociedade moderna e do magistério da Igreja Católica. Afirma-se que é um processo consciente de desconstrução de formas tradicionais de conceber e ordenar o “ser-mulher” católico, influenciado pelos desafios da modernização, secularização e pluralismo da sociedade ocidental. Nesta crise de identidade, que também é sócio, político, cultural e religiosa, a mulher universitária católica está reconstruindo a sua identidade, através da descoberta da necessidade existencial de ser coerente com seu próprio processo histórico que é dinâmico.

A hipótese secundária é a “ausência de culpabilidade” das universitárias católicas recifenses pelo comportamento que não seja de acordo com os ditames da Igreja Católica. Historicamente e, conseqüentemente, teologicamente, a mulher foi considerada fonte de pecado e suas ações na família, na Igreja, na educação, no trabalho e seu papel na sociedade foram determinados pela Igreja dentro de uma perspectiva androcêntrica e patriarcal de repressão da mulher sexual e intelectualmente. Afirma-se que na construção da nova identidade, os valores psicossociais e ético religiosos – impostos à mulher diante a complexidade, multiplicidade e pluralismo da sociedade atual – estão sendo reavaliados e

reconstruídos em sua psique / representação de si, e não na perspectiva masculina, machista, opressora e geradora de culpa. A nova identidade implica em nova consciência, no âmbito psicossocial e ético-religioso, liberada da ideologia histórica que representa a mulher como essência de pecado.

Os procedimentos metodológicos da pesquisa abrangeram pesquisa bibliográfica e documental e pesquisa de campo, através de questionário quali-quantitativo junto a mulheres católicas universitárias de duas Instituições de Ensino Superior (IES) de orientação confessional católica no Recife, Pernambuco.

A pesquisa bibliográfica reuniu fontes sobre os desafios contemporâneos enfrentados pela mulher, utilizando livros, artigos de revistas acadêmicas e religiosas, jornais e artigos por internet. Houve consulta ao IBGE Censo 2000 sobre família, nupcialidade, fertilidade, além de pesquisas do Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS) e da Fundação Perseu Abramo.

A pesquisa documental sobre o magistério da Igreja, recorreu a nove cartas, declarações e encíclicas, publicadas pela Igreja Católica depois do Concílio Vaticano II, que tratam de questões pertinentes à vida da mulher católica – família, filhos, corporeidade e sexualidade – nos seus diversos e polêmicos aspectos, hoje. Incluiu também, avaliações sobre os documentos de Medellín, Puebla e Santo Domingo, resultados das conferências do Conferência do Episcopado da América Latina (CELAM). Foram tomadas em consideração as reflexões de teólogos e teologias de renome nacional e internacional, que tenham se posicionado enfática e publicamente contra e a favor da doutrina da Igreja sobre a vida e as decisões do casal e da mulher referente família, corporeidade e sexualidade. Todas as opiniões não são favoráveis nem tradicionais, existem polêmicas radicais que não se calam somente por ordem da Igreja.

O estudo sobre a hermenêutica de gênero se embasa no pensamento de teólogas que têm se dedicado à luta de reconhecimento desta nova e revolucionária epistemologia, que, também, atende pelos nomes de hermenêutica feminista, hermenêutica de suspeito, teologia feminista e teologia da mulher.

A pesquisa de campo foi aplicada em duas instituições, a Universidade Católica de Pernambuco (CATÓLICA) e a Faculdade Frassinetti do Recife (FAFIRE), junto a 178 alunas declaradas católicas, sendo 116 na UNICAP e 62 na FAFIRE.

A elaboração do questionário envolveu extensivo e intensivo estudo teórico para fundamentar o conteúdo do questionário na tentativa de garantir uma análise aprofundada da construção de uma nova identidade psicossocial e ético-religiosa da universitária católica

recifense frente ao magistério da Igreja ante os desafios da família, corporeidade e sexualidade enfrentados por ela. O questionário foi composto de 31 questões em 4 setores inter-relacionados sobre práticas e ensinamentos religiosos, vida, corpo e sexualidade, pensamentos e sentimentos sobre a espiritualidade, além de informações pessoais, através de 197 variáveis, num total de 14 paginas (Apêndice B). Houve um pré-teste que estabeleceu um tempo de preenchimento de 30 minutos, em média, e corrigiu algumas dificuldades de entendimento de questões.

As questões foram de natureza fechada, mas exigiam reflexões aprofundadas dos alunos para poder respondê-las, atendendo às características de pesquisa denominada qualitativa por revelar na sua elaboração, preenchimento e subsequente interpretação, uma qualificação do conhecimento. Há percepção das oposições contraditórias entre o todo e a parte e os vínculos do saber e do agir com a vida concreta das mulheres. A quantificação segue a linha de medida de atitudes, que estabelece uma escala de predisposição das mulheres diante de um objeto social, o magistério da Igreja num mundo dos desafios contemporâneos enfrentados pela mulher universitária católica, traduzida em escolha de posicionamento que reflete uma orientação positiva ou negativa. Por meio de escalas, procura-se medir o grau de aceitação ou rejeição da mulher a respeito da sua relação – práticas e crenças – com a Igreja Católica hoje e da forma como conduz à sua existência de “ser- mulher” diante dos desafios.

Os conceitos principais: desafios contemporâneos, magistério da Igreja e hermenêutica de gênero foram traduzidos em dados mensuráveis operacionalizados em indicadores que permitiram registrar a presença ou ausência de comportamentos. Nos dados observáveis, são evidentes as práticas, descritas através da sua frequência, ou as respostas às questões de crença e opinião. A combinação dos diferentes indicadores quantificáveis forma um índice de dados que permitirão constatar a teoria em questão. Na valorização da contradição dinâmica dos fatos observados, há um ativo descobrimento do significado qualitativo das ações e das relações que se ocultam na complexidade do conceito de gênero na estrutura da Igreja Católica hoje.

Na abordagem às alunas, em tempo de sala de aula cedido pelos professores, orientados pela direção e chefes de departamentos das duas IES, a pesquisa foi, em todas as salas, apresentada pela pesquisadora, indicando os objetivos da mesma, a sua importância para a mulher e para a Igreja, o tipo de questionário (fechado) e o tempo médio de preenchimento. Cada aluna recebeu uma carta de esclarecimentos para seu uso pessoal, inclusive com os telefones da pesquisadora para qualquer contato futuro. A proposta da pesquisa foi discutida inicialmente com a reitoria da CATÓLICA e direção da FAFIRE, cada

instituição responsabilizando setores pela colaboração na divulgação e realização junto aos professores e alunos. A pesquisa cumpriu as exigências das comissões de ética do Ministério de Saúde e de cada IES, cada aluna assinando um termo de consentimento antes de preencher o questionário. O questionário era anônimo, sendo entregue à parte do consentimento, dobrado e selado para garantir o anonimato.

Todas as alunas que preencheram o questionário, se ofereceram voluntariamente para participar. Houve exposição pessoal da pesquisadora que também acompanhou a totalidade do processo de aplicação, inclusive se dispondo à esclarecimentos necessários durante a aplicação. Os critérios da participação foram: ter 20 anos ou mais, auto-denominar-se católica, estar cursando os últimos 4 períodos. Este último critério garantiu a aluna ter uma convivência universitária de pelos menos 2 anos.

A convivência universitária permitiria a exposição da aluna aos programas da pastoral universitária, à filosofia de cada IES que é confessional e às discussões, debates e atividades universitárias relacionadas às questões de gênero e religião.

O perfil geral das 178 universitárias católicas participantes da pesquisa demonstra que elas são, na sua maioria, solteiras com a idade entre 20 e 29 anos, brancas, cursaram o segundo grau em escola particular confessional, não têm filhos, advêm de famílias de influência católica, têm renda familiar de mais de 5 salários e são alunas trabalhadoras através de estágio ou emprego.

A pesquisa foi aplicada em 9 dos 29 cursos da CATÓLICA junto a 116 alunas e em todos os 6 cursos da FAFIRE. Na CATÓLICA na época da pesquisa de campo, nos meses de agosto e setembro, existiam 3 centros acadêmicos. De cada centro foram escolhidos os cursos com maior frequência feminina, sendo estes: Centro de Ciências Sociais: direito, serviço social, comunicação social e administração; Centro de Teologia e Ciências Humanas: história, psicologia e teologia; Centro de Ciências e Tecnologia: fisioterapia e biologia. Na Fafire, alunas de todos os cursos participaram: turismo, psicologia, letras, ciências biológicas, pedagogia e administração, totalizando 62 alunos. Foram aplicados 10 questionários em média, em cada curso das duas IES.

Os resultados da pesquisa serão devolvidos e divulgados, em 2007, através de seminários que serão organizados nas duas universidades e abertos a toda comunidade universitária. Haverá uma chamada especial para as participantes conhecerem o valor da sua colaboração coletiva para o êxito da investigação. Esta informação foi comunicada às universitárias, enfatizando o direito delas e da sua universidade de saber dos resultados da pesquisa da qual foi sujeito participante essencial. Todos gostaram da notícia e algumas

alunas concluintes enfatizaram que vão procurar notícias do seminário no primeiro semestre de 2007 para voltar à universidade no intuito de assisti-lo.

A contextualização do universo da pesquisa contribuirá para a compreensão de determinantes presentes na construção da nova identidade psicossocial e ético-religiosa da universitária católica recifense. As duas IES são confessionais, seus princípios embasam-se em congregações religiosas cujos fundadores adotaram posições, historicamente, referente a importância da relação entre educação e religião. As duas instituições, também, têm programas de pastoral dirigidos ao corpo discente de forma geral.

A Universidade Católica de Pernambuco ou CATÓLICA, como preferiu ser chamada, em 2006, quando trocou a sua logomarca UNICAP pela designação CATÓLICA com o qual é conhecida há décadas, foi fundada há 55 anos em 27 de setembro de 1951. Foi iniciativa da Companhia de Jesus, e é a primeira universidade sob orientação religiosa no Nordeste. Os padres da Companhia de Jesus, presentes no Brasil desde o século XVI, eram conhecidos pelos trabalhos no Colégio Nóbrega, desde o início do século XX.

Hoje ocupa uma área de quase 66.000m² no bairro da Boa Vista no Recife, com grande área arborizada, num complexo de 5 grandes blocos. Atende alunos de graduação, pós-graduação lato senso (especialização, pós-graduação lato senso (MBA), pós-graduação stricto senso (mestrado), extensão e ensino fundamental e médio no Liceu de Artes e Ofícios, totalizando cerca de 16 mil estudantes. Entre professores e funcionários técnicos e administrativos, 1027 pessoas contribuem para o empenho institucional como agentes participantes no processo de desenvolvimento da CATÓLICA. A CATÓLICA atualmente oferece 29 cursos de graduação em 5 centros (criadas em outubro de 2006), com um total de 11.349 alunos, em 2006.

A Carta de Princípios da Universidade Católica de Pernambuco é o seu marco referencial. Define os princípios que fundamentam a sua missão, orientam o seu funcionamento, a visão da sua contribuição no Nordeste, e o seu comprometimento com a ética cristã e humanista. Os princípios priorizam educar nos valores inspirados na visão cristã do mundo e do ser humano e na tradição e atualidade da Companhia de Jesus, de modo a formar pessoas capazes de preservar o primado do ser humano e de contribuir para a construção de um mundo onde reinem a verdade e a justiça. É missão da CATÓLICA, preservar, elaborar e transmitir o conhecimento, de modo a formar o ser humano para desempenhar uma atitude construtiva a serviço de sua comunidade e de sua região.

A CATÓLICA conduz um serviço pastoral inspirado na espiritualidade de Santo Inácio de Loyola, o fundador da Companhia de Jesus, e tem por premissa básica “amar e

servir a todos”. A atuação da Divisão de Ação Pastoral (DAP) desenvolve-se a partir de três dimensões: pastoral profética, que envolve as ações de batismo, crisma, primeira eucaristia, semana bíblica e cursos bíblicos, momentos de oração e celebração eucarística; pastoral litúrgica que abrange as missas diárias, especiais e aos sábados e o ofício divino das comunidades. A terceira dimensão, a pastoral social, orienta múltiplas atividades: jornadas, encontros, atendimento espiritual, orientação geral religiosa, campanhas, grupos do caminho e do voluntariado, projetos sociais de assistência, universitário do Interior; grupo FLUI – Fórum Latino-Americano de Universitários Inacianos; semanas Inaciana, da mulher e da Bíblia, além de momentos de confraternização.

A DAP calcula que em 2005, somente entre os universitários, houve um total de 19579 participações nas atividades oferecidas. O número total de participações é maior porque funcionários, professores e pessoas externas a CATÓLICA também freqüentam muitas atividades, sem contar com as pessoas beneficiadas pelas ações de assistência.

É requisito para todos os alunos de todos os cursos de graduação, freqüentar duas disciplinas de teologia durante o decorrer da aprendizagem universitária. Estas disciplinas são chamadas Introdução à Teologia e Humanismo e Cidadania, administradas pelo Departamento de Teologia.

A Faculdade Frassinetti do Recife (FAFIRE) surgiu no cenário político após a II Guerra Mundial e o Estado Novo de Getúlio Vargas. As mulheres tinham pouco acesso a educação superior, e 70% da população ainda viviam no campo. A FAFIRE foi inaugurada no dia 13 de março de 1941, numa época que a graduação máxima para as mulheres era o magistério. Foi concedido autorização para a criação do Instituto Paula Frassinetti em novembro de 1940 abrangendo o funcionamento dos cursos de filosofia, matemática, geografia, história, ciências sociais, pedagogia e letras neolatinas e anglo-germânicas.

O Instituto mudou seu nome para a Faculdade de Filosofia do Recife, e posteriormente para a Faculdade Frassinetti do Recife. Em junho de 1941, a FAFIRE foi incorporada a antiga Universidade do Recife, pois faltava à futura Universidade Federal cursos na área de Humanas. Até 1974 funcionou como instituição de ensino superior só para mulheres, quando começou a admitir alunos de ambos os sexos.

Em 2006, a FAFIRE completou 65 anos. Atualmente oferece cursos de graduação em ciências biológicas, psicologia, turismo, administração, letras e pedagogia. Tem 58 cursos de pós-graduação *latu-sensu*, perfazendo um total de cerca de 4000 alunos na faculdade e um corpo docente de 170 professores. Há estudo para a implantação de dois novos cursos de graduação a partir de 2007.

De acordo com o Balanço Social 2005 , o conjunto de princípios que fundamentam a ação educativa da FAFIRE e a tornou uma instituição respeitada na comunidade acadêmica de Pernambuco, tem sua inspiração no Evangelho, nas Diretrizes do Magistério da Igreja Católica e na Intuição pedagógica de Paula Frassinetti, uma grande educadora do século XIX. O seu slogan “Tradição e Modernidade”, espelha o sentido de sua missão que inclui abertura diante das mudanças radicais que estão se processando. Ao afirmar que o ser humano é transcendental, a FAFIRE orienta seu projeto de formação a ser vivenciado nas experiências das práticas sociais planejadas que devem expressar valores, posicionamentos e compromissos que traduzem nos objetivos últimos que orientam a natureza e a humanidade, a teleologia. Para a FAFIRE estes constroem a plenitude da vida humana, expressando o compromisso social da Instituição.

A FAFIRE, a partir do Plano Interprovincial de Educação (2003-2005), incorpora em seu Plano Pedagógico Institucional (PPI), a perspectiva do Compromisso Social em todas as suas ações, especialmente na docência, pesquisa e extensão. Esse compromisso vai se realizando no desenvolvimento de projetos e ações específicas junto às populações, trazendo uma nova contribuição para o processo de formação dos futuros profissionais, favorecendo-lhes a oportunidade de vivenciar formas de organização social alicerçadas na solidariedade, no respeito à dignidade da pessoa e na busca do bem coletivo.

O Serviço de Animação e Ação Pastoral tem como objetivo geral promover a vivência dos valores evangélicos, em meio à comunidade acadêmica, através de aulas, encontros, celebrações, palestras e práticas que respondam às exigências dos tempos atuais. Promove a vivência dos valores Evangélicos, nas quatro dimensões: espiritualidade, ação social, cultural e lazer. Atualmente, a Pastoral desenvolve mais de 30 projetos, com o apoio de um grupo de voluntários, formado por alunos, professores e funcionários, articulando-se regionalmente com outros serviços de igual motivação. É responsável pelo acolhimento aos novatos, celebrações da Eucaristia, da Palavra de Deus, do Natal e da Páscoa.

Além do atendimento pessoal, assume a preparação para os sacramentos da iniciação cristã e retiros universitários. Oferece apoio à formação de grupos, anima a Campanha da Fraternidade; realiza confraternizações, o intervalo bíblico, o mês Mariano, campanhas , publicações, momentos culturais. Suas linhas de ação envolvem também: missão jovem com jovens no interior de Pernambuco, trabalho em comunidade popular; arte no presídio, Fest Paula; mês das vocações e da Bíblia, celebrações e confraternizações, mês Mariano, estudo de temas atuais; eventos interdepartamentais e encontros da articulação das Pastorais Universitárias Católicas.

Na FAFIRE somente os cursos de licenciatura têm a disciplina “Cultura Religiosa” como obrigatória.

O conhecimento construído na dissertação é organizado em quatro capítulos. A hermenêutica de gênero é o assunto do primeiro capítulo, a partir da opção epistemológica do significado de gênero como categoria de interpretação do processo da valorização-negação da mulher historicamente pela Igreja Cristã, e especificamente Católica, até hoje. A reflexão neste capítulo envolve a discussão de hermenêutica como ciência e arte de interpretação, uma retrospectiva da hermenêutica feminista latino-americana e a hermenêutica de gênero como instrumento de interpretação do posicionamento do magistério da Igreja Católica. Este quadro teórico-metodológico embasa a interpretação das informações coletadas na pesquisa de campo.

O segundo capítulo trata dos desafios contemporâneos enfrentados pela mulher jovem no Brasil. Estes desafios foram analisados através de quatro categorias principais: a mudança da participação social da mulher da esfera privada para a pública; a corporeidade, seus símbolos e seu poder; gênero e sexualidade e a crise da identidade religiosa feminina no mundo secularizado.

No terceiro capítulo é desenvolvida uma reflexão sobre o discurso do magistério da Igreja Católica que versa sobre mulher, família e sexualidade, através do estudo de nove documentos produzidos após o Concílio Vaticano II e o Catecismo da Igreja de 1993, e dos comentários de teólogas e teólogos que assumem um posicionamento crítico-analítico referente aos ensinamentos da Igreja, diante das graves questões ético-religiosas e psicossociais que ela enfrenta. Ao longo do capítulo, o discurso é confrontado pelas posições / práticas / ações / sentimentos concretos da universitária católica recifense, expressos na pesquisa.

O último capítulo interpreta os resultados gerais da pesquisa, afirmando a construção de uma nova identidade psicossocial e ético-religiosa da mulher universitária católica recifense e a constatação dos elementos constitutivos desta identidade: psicológicos, sociais, éticos, religiosos e culturais. Contempla uma inter-relação lógica de conceitos de modernização, secularização, identidade cultural e desenvolvimento da religiosidade na jovem na construção da identidade ético-religiosa. São elementos que influenciam o confronto da condição “ser-mulher” hoje com o magistério da Igreja Católica.

As repercussões para a identidade religiosa da mulher católica incluem a reavaliação da tradição religiosa e uma reinterpretação das questões relevantes à gênero, confrontando os valores do catolicismo e suas orientações oficiais com os valores da

modernidade, vividos ou não pela universitária católica recifense diante de sérios desafios contemporâneos. Os resultados do trabalho afirmam sua relevância para a área de ciências da religião e pretendem contribuir para as áreas de identidade e pluralismo religioso e cristianismo e modernidade através de uma análise da experiência e do sentido religioso da mulher católica, a partir da perspectiva de hermenêutica de gênero. É uma interpretação que confronta o patriarcalismo e o androcentrismo desenvolvidos por homens na Igreja e o processo de construção da identidade da mulher católica na sua relação com a institucionalização dessa cultura masculina. Sua proposta, como estudo na área de ciências da religião, é independentizar-se dos estudos teológicos doutrinários / dogmáticos e/ou missiológicos para apresentar um aspecto controverso do fenômeno religioso em questão.

2 A HERMENÊUTICA DE GÊNERO

Faz-se necessária, inicialmente, uma reflexão sobre hermenêutica como ciência de interpretação para entender a hermenêutica de gênero, sua trajetória história na América Latina e sua importância como instrumento de interpretação da experiência de “ser-mulher” na Igreja Católica, assuntos principais deste capítulo.

O processo metodológico se expressa pela definição de meios e instrumentos de ação a partir das seguintes condições: a especialidade da realidade de trabalho (a natureza contextual), os objetivos a serem alcançados referentes ao objeto e as relações pedagógicas entre o profissional e a população (o público como contexto). As competências em empregar instrumentos e técnicas não podem ser confundidas ou identificadas como metodologia.

O processo metodológico, a metodologia, o quadro teórico – metodológico implica em três dimensões, todas interdependentes: a teórica, a técnica e a política.

A dimensão teórica fundamenta, a técnica operacionaliza e a política produz ou reforça uma concepção do mundo com determinadas relações. Nenhuma metodologia é neutra, toda e qualquer ação tem dimensão política, uma opção de perspectiva que pode ser chamada de interpretação ou hermenêutica.

A técnica (as vezes chamada de método) é uma teoria em atos. Quando se fala em instrumentos e técnicas não se refere simplesmente a uma mecânica, mas a um conjunto de atos dentro de uma sistemática dada, que, implícita ou explicitamente, revela e se embasa na existência de uma teoria subjacente. Um trabalho pretendendo cientificidade exige bases teóricas devidamente explicitadas. A validade da teoria requer confrontos e reelaboração contínuas a partir dos desvelamentos da realidade na sua dinâmica. Porém, a questão pertinente é até que ponto a teoria identificada na dinâmica e sistemática dos instrumentos e técnicas esclarece ou mistifica a realidade.

O instrumento teórico é um instrumental metodológico para pensar, interpretar e definir a realidade, determina a técnica ou instrumental da investigação e sua justificativa. A falta de uma consciência clara sobre o porquê de uma determinada técnica, sua significação sócio-política, só tem a contribuir para a afirmação/reprodução de formas viciadas de pensar e não para a criação de novo conhecimento do mundo. A percepção e aceitação da dimensão política, presente sempre em toda metodologia, desnuda o cientista da sua neutralidade e, conseqüentemente, o leva a se vestir com uma verdade cuja natureza é relativa.

Para analisar a questão da construção pela mulher de uma nova identidade ético-religiosa, primeira, e imprescindivelmente, é preciso saber mais sobre **como interpretar**, mas

como interpretar a partir de uma perspectiva (ou paradigma) que hoje tem os nomes de hermenêutica feminista, hermenêutica de gênero, teologia feminista, teologia da mulher, até a hermenêutica de suspeita. Todos apontam para uma nova forma política e ética de discernir e analisar as relações de gênero, a partir do cotidiano da mulher, no seu conhecimento de Deus/Deusa, valorizando as experiências dela ao questionar as tradições androcêntricas da Igreja Cristã, especialmente a Igreja Católica.

Esta reflexão antecede todas as outras, então é nela que serão centrados os esforços teóricos sobre a hermenêutica. O quadro teórico-metodológico de investigação, a linguagem e conteúdo dos próprios quesitos da pesquisa realizada junto à mulheres universitárias católicas, a perspectiva de interpretação para orientar a análise de resultados – tudo depende de um novo paradigma teórico que dará cientificidade à análise, uma nova concepção do mundo, a concepção feminista de ver a relação da mulher com a Igreja que tem representado historicamente uma ideologia masculina. Ao mesmo tempo, este paradigma questiona as interpretações patriarcais e faz coro com as reflexões de tantas outras teólogas e mulheres cientistas da religião (são muitas do mundo inteiro cristão e de todas as religiões cristãs) sobre a reconstrução, tanto da identidade e papel da mulher, como da sua experiência como fonte de cientificidade e do fazer teologia.

2.1 HERMENÊUTICA COMO CIÊNCIA E ARTE DE INTERPRETAÇÃO

A hermenêutica, como arte e técnica de interpretação, não é uma ciência nova, mas se reporta aos tempos da filosofia clássica grega e é desenvolvida dentro das práticas exegéticas judaico-cristãs.

Foi depois da era renascentista que a hermenêutica definiu três categorias de interpretação: teológica, filosófico-filológica e jurídica (BRAIDA, 2003). O filósofo e teólogo alemão Friedrich Schleiermacher (1768-1834) é considerado o precursor da hermenêutica como fundamento das ciências humanas ou compreensivas, em contrapartida às ciências naturais ou explicativas. As ciências compreensivas objetivam a compreensão do sentido intencional das ações históricas concretas da pessoa humana. Este modelo prioriza a relação sujeito/objeto num contexto histórico/lingüístico e tem como premissa a mútua dependência entre a parte e a totalidade. É uma pré-compreensão ou ponto de vista, não admitindo a compreensão só por indução e desconfiando do dado empírico puro (BRAIDA, 2003). Schleiermacher foi o primeiro filósofo a dar um tratamento sistemático à hermenêutica, uma

arte muito antiga, que a levasse a nível de ciência. Antes existiam regras para objetos específicos, mas não princípios gerais de interpretação.

Braida (2003) esclarece que o mérito de Schleiermacher foi deslocá-la do domínio técnico-científico para o filosófico, defendendo que a arte de compreender era intrinsecamente dependente das artes de falar e de pensar. O filósofo ainda afirmava que a compreensão do discurso do outro se realiza através do conhecimento da linguagem em que expressou seu pensamento, como, também, o contexto da sua vida e da época em que viveu, numa interpretação psicológica e “identificação empática” com o autor (BRAIDA, 2003, p.20).

William Paden (2001) afirma, em concordância com Schleiermacher (quase 200 anos depois) que “três fatores altamente contextualizados se conjugam no momento da interpretação: (1) o interesse, (2) o público do interprete e (3) o objeto da interpretação” (PADEN, 2001, p. 200).

Dentro da discussão sobre interpretações Paden (2001) levanta duas expressões que merecem ser enfocadas agora. A primeira é a famosa frase de Poincaré “a escala cria o fenômeno” (2001, p.18) e a segunda é o “círculo hermenêutico”, (2001, p.203) que representam a mesma prática interpretativa: “a posição que a pessoa assume para com um objeto naturalmente condiciona o modo como o objeto aparece” (2001, p.203).

O estudo da interpretação, a hermenêutica – em nosso caso, a interpretação das relações de gênero no contexto da religião – envolve formas de nomear e definir o que hoje é um complexo campo de conhecimento e reconhecimento da pluralidade de visões do mundo.

É impossível uma única e verdadeira interpretação da religião, na opinião de Paden (2001), porque cada perspectiva implica em posição, ângulo, linguagem, teoria, contradição, fragmentação, compromisso, contexto, cultura, concepções de mundo diferentes. Lentes diferentes, objetos diferentes. “As teorias são como lentes ou escalas conceituais complexas” (PADEN, 2001, p.19). Paradigmas são esquemas mais amplos em que as teorias são elaboradas. Tanto no mundo das ciências exatas, como nas humanas e religiosas, os paradigmas dão coerência aos conceitos que explicam a realidade.

Paden (2001) enumera algumas características do interpretar. O objeto pode ser um escrito, uma ação, um contexto histórico; o objetivo é revelar o significado do objeto; pode ser simples ou complexo. Cada cultura produz seus modos de compreender seu mundo, tem sinais, símbolos; a sua linguagem é o instrumento construído para nomear o mundo, mas envolve, também, padrões valorativos. É uma construção do mundo, é científico, é criação.

Tem significado para pessoas, grupos e culturas determinados; é desenvolvido num contexto específico: “nunca é desincorporada” (PADEN, 2001, 194).

A contribuição do entendimento sobre interpretação / hermenêutica é essencial para poder aprofundar a discussão a seguir sobre hermenêutica de gênero. Tânia Sampaio afirma que:

o proposto de mapear as relações sociais de gênero, na multiplicidade dos movimentos cotidianos é uma tomada de posição teórico – metodológica. Esta, por sua vez, incide em uma atitude de ruptura epistêmica com as pretensões de neutralidade na produção do conhecimento ou da hermenêutica (SAMPAIO, 2004, p.7).

Sampaio esclarece que o marco teórico adotado revela a identificação do autor com a escolha do objeto e do método do trabalho, que afasta a possibilidade de neutralidade e da objetividade pura. Afirma “ser a objetividade situada a única concebível, [...] como questionar o caráter genérico, universal e atemporal dos hermenêuticos” (SAMPAIO, 2004, p.8).

Sampaio admite a necessidade da subjetividade integrar o método. Reconhece a impossibilidade de produzir concepções absolutas e totalizantes por incluir a contextualização da pessoa e seu posicionamento diante do mundo vivido. A escolha do objeto, metodologia e conceitos fundantes refletem a dinâmica objetividade – subjetividade, porém em nenhum momento como relativização de métodos e conclusões. Esclarece que “admite-se aqui a subjetividade como integrante do método e integrada ao arcabouço científico que possibilita a análise e a produção de saber” (SAMPAIO, 2004, p.8).

Leonardo Boff reconhece que a categoria do feminino é objeto de várias ciências, incluído a teologia. Tem na estrutura de sua construção, obstáculos epistemológicos de base. Depende de outras ciências ao visar um conteúdo analítico que afasta categorias ingênuas ou ideológicas que poderão pôr em risco o seu valor (BOFF, 2003). Primeiramente ele levanta sete pressupostos fundamentais à hermenêutica que envolve o saber interdisciplinar e os limites de cada ciência sobre o feminino.

“Conhecer é sempre representar o real” (BOFF, 2003, p.38). A realidade do feminino só é possível ser representada, não reproduzida, e depende, necessariamente, de conceitos não neutros existentes e herdados do passado.

“Conhecer é sempre construir o objeto do conhecimento” (BOFF, 2003, p.38). Existe diferença entre o objeto real ou coisa em si cuja objetividade é desconhecida e o objeto do conhecimento ou as idéias, paradigmas e conceitos construídos teoricamente para se aproximar à aspectos do real. O real do feminino é um construto e não a sua verdade.

“Nosso conhecimento é sempre aproximativo” (BOFF, 2003, p.38). O conhecimento do feminino não é a verdade absoluta, que em si é impossível de ser atingida. É sempre uma aproximação, uma tentativa de aprofundar o conhecimento sobre o feminino, um processo em construção.

“O conhecimento é sempre histórico” (BOFF, 2003, p.39). Depende de determinantes como tempo, espaço, interesse, produção/construção anterior, instrumentos teóricos e questões de classe/raça, etnia e religião.

“A tendência do conhecimento é transcender a idéia (construção teórica) e chegar ao real em si, sem [...] consegui-lo plenamente” (BOFF, 2003, p.39). A experiência embasada em teoria é essencial para desvendar aspectos novos e reformular as teorias, é o movimento dialético do racional ao real e real do racional em que o dinamismo da análise crítica questiona e constrói novo conhecimento.

“Importa pensar o que conhecemos” (BOFF, 2003, p.39). O conhecimento pauta os nossos modos de ser masculino e feminino.

“Pode-se pensar todos os conhecimentos a partir do absoluto mistério, chamado Deus” (BOFF, 2003, p.40).

O debate sobre o feminino, historicamente e hoje, é carregado de preconceitos, considerados obstáculos epistemológicos de base. BOFF (2003b) indica os principais obstáculos:

- a) a soberania da razão analítica ou o racionalismo cientificista como mediação única e reducionista para explicar o ser-feminino. Preciso estar aberto a outras maneiras de acesso à realidade feminina;
- b) a ausência da sexualidade e da realidade sexual na compreensão da totalidade humana na filosofia, hermenêutica e ciências humanas, até na psicologia, que tem reforçado preconceitos anti-feministas freudianos. Até a linguagem identifica o ser humano com a palavra “homem”, num reducionismo e esquema simplista antropológico;
- c) o monismo sexual histórico através de práticas, idéias, conhecimentos, hábitos, linguagens e atitudes das sociedades ocidentais e da Igreja que considera o homem como princípio da humanidade e a mulher como derivado e dependente dele. Boff (2003) afirma que o antifeminismo foi superado em certo grau pela sociedade, mas não pela Igreja. Existe uma “teologia política do sexo” (2003, p.43) que afirma que Deus e Cristo são masculinos e têm direito de mandar;

- d) a regionalização genital do sexo é considerada um dos mais perversos obstáculos epistemológicos por Boff (2003) porque deturpa a imagem da mulher, tornando-a objeto de realização biológica. A sexualidade é parte integral da identidade e da totalidade da pessoa, não é somente um fenômeno genital;
- e) a definição do que é “ser-mulher”, elaborada a partir da natureza biológica da mulher, em vez de reconhecer que é o resultado histórico político-ideológico levando a dominação, submissão e dependência da mulher;
- f) a polarização dos sexos em vez da compreensão de sua complementaridade e reciprocidade. As suas atribuições e qualidades não podem ser distribuídas em pólos apostos e irreduzíveis. A realidade humana, masculina e feminina, tem “todas as qualidades em densidades diferentes” (BOFF, 2003, p.45);
- g) a exaltação do feminino – a mulher entronada e eternalizada – que conceitua a mulher como intemporal, a-histórica e virtuosa absolutamente. É uma forma sutil de discriminação e dominação pelo patriarcalismo.

Boff (2003) resume os obstáculos em dois: falar do humano sem falar do sexo e falar do sexo sem falar do ser humano. Para ele é essencial falar do “humano sexuado” e do “sexo hominizado” (2003, p.46).

Oferece, ainda, proposições básicas pertinentes ao discurso sobre o feminino no contexto ontológico da unidade e da pluralidade do ser humano (BOFF, 2003). Estas incluem a diferença complexa e concreta entre os sexos; a interpenetração masculina / feminina em densidades próprias a cada e a reciprocidade e descoberta mútua da vida face-a-face mulher e homem. Boff propõe, ainda, a construção histórica e dialética do relacionamento mulher / homem que tem aspectos negativos de relações antagônicas e dominadoras e outros positivos de relações equilibradas e complementares. Para ele, é essencial a compreensão do ser humano como “uma profundidade misteriosa e desafiadora, como uma unidade plural e uma pluralidade una” (BOFF, 2003, p.72) em que o homem e a mulher devem ser caracterizados nas expressões das dimensões da vida: profundidade, interioridade, misteriosidade e religiosidade.

2.2 PRODUZINDO GÊNERO

2.2.1 A Trajetória Histórica

Ao analisar as relações entre mulheres e homens e a construção do pragmatismo histórico feminino em oposição à opressão da mulher na sociedade, é imperativo acompanhar, inicialmente, a trajetória das correntes feministas e de gênero na construção social do feminino e do masculino. Uma rápida apreciação dos estudos de gênero no mundo e no Brasil ajuda conhecer a elaboração de uma epistemologia de gênero que será o alicerce das seguintes reflexões.

Elizabeth Bicalho (2003), referindo-se ao quadro de periodização de Gomariz levanta seis fases de desenvolvimento da constituição da mulher como sujeito histórico, iniciando com o movimento filosófico do liberalismo e a Revolução Francesa nos séculos XVII e XVIII. Foi um momento político em que as mulheres começaram a luta pelos direitos e para terem um lugar na cidade, apesar das afirmações de Locke e Rousseau que a mulher era naturalmente mais fraca e cuja educação devia priorizar o ser mãe e o agradar aos homens. A primeira Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, em 1791, foi escrita por Olympe de Gouges, guilhotinada, em 1793.

A brasileira Nísia Floresta, que traduziu o livro de Mary Wollestone-Craft escrito em 1792 sobre a identidade e os direitos da mulher, é considerada a primeira feminista brasileira.

No século XIX, as idéias-chave das feministas tratavam do direito das mulheres ao trabalho e educação, contrastando com a preocupação das ciências sociais da condição de mulher subordinada à família como determinante da estabilidade social. Neste período, o marxismo desenvolveu a reflexão sobre a mulher trabalhadora explorada pelo Capitalismo e na família, relacionando a opressão da mulher com a luta de classe (GOMARIZ *apud* BICALHO, 2003).

O período de 1880 – 1940 corresponde à explosão do sufragismo e das ciências sociais, cujas idéias centrais se desenvolviam em torno da mulher emancipada, família e patriarcado e sexualidade feminina. É considerada a primeira onda de feminismo. As feministas enfatizavam os direitos civis plenos, especialmente o voto. Dagmar Meyer (2003), afirma que a luta pelo voto agregou outras reivindicações como educação superior, condições dignas de trabalho, exercício da docência, direito de decidir sobre o corpo e pertencimento aos sindicatos.

No Brasil, Berta Lutz, Deolinda Dalho e Carlota Queiroz se sobressaíam nas mobilizações femininas, na política e no trabalho, fazendo eclodir um movimento heterogêneo e plural, mas que ainda não abordara as questões de fertilidade, aborto, sexualidade, corporeidade e orientação sexual.

Na fase clássica da reflexão feminista de 1940 – 1965, as idéias promulgadas pelos cientistas sociais e autoras feministas como Beauvoir, Friedon, Parsons e Mead, versam sobre os papéis sexuais, cidadania e autonomia, como, também, a influência da cultura na estruturação das relações de gênero

O Novo Feminismo (1965 – 1979) estimula a polêmica da sexualidade e poder, biologia e instintos, teoria do patriarcado e política sexual (GOMARIZ *apud* BICALHO, 2003). O novo feminismo se desenvolve num movimento social que levanta a bandeira do controle da natalidade e inicia o estudo de gênero como categoria de análise, apesar da Marcha com Deus pela Família e a Liberdade, no Brasil, em 1964, instigada pelos militares e a Igreja Católica para dar apoio aos golpistas. “É uma mancha na história brasileira em que as mulheres foram manipuladas, cumprindo um triste papel de submissão” (MEYER, 2003, p.57).

A segunda onda do feminismo nos países ocidentais, inicia-se na França, nas décadas 60 e 70, com a chamada “revolução sexual” que contestava costumes e idéias tradicionais, discriminação contra mulheres, o patriarcalismo e machismo e a subalternidade das mulheres, promovendo idéias libertárias e igualitárias. Em 1975, foi proclamado o Ano Internacional da Mulher, uma marca do poder do feminismo no mundo (TELES, 2003).

No Brasil, na década de 1980, as mulheres tanto na cidade como no campo, começaram a assumir as reivindicações de seus direitos. Nesta época, as mulheres engrossaram os movimentos em oposição a ditadura e a favor da democratização, enquanto chamavam a atenção para a sua nova condição feminina e os novos determinantes de sua sexualidade e corporeidade: trabalhadora, chefe de família, liderança de organizações civis, religiosas e políticas e, principalmente, das organizações que exigiam os direitos da mulher e o fim da violência doméstica e sexual.

Esta trajetória da luta fundamenta a percepção da necessidade do desenvolvimento da teoria de gênero nos estudos feministas, ampliando idéias sobre a condição econômica, social e política da mulher e sobre as relações de gênero, determinadas culturalmente, desbiologizando-as.

A partir da década de 80, desenvolve-se a teoria de gênero que é dividida em três blocos:

- a) a teoria das diferenças de gênero que prioriza a percepção e construção diferenciada da realidade pelas mulheres por ter valores, interesses, sentido de identidade, percepção do corpo e sexualidade diferentes do homem;
- b) a teoria das desigualdades entre os gêneros, que levanta as condições sociais e papéis desiguais entre mulher e homem;
- c) a teoria da opressão de gênero que afirma que a situação da mulher é consequência direta das relações de poder entre homem e mulher, mantidas internacionalmente pelo patriarcado, o sistema institucionalizado de manutenção do poder androcêntrico em todas as esferas da vida: religioso, familiar, cultural, intelectual, político, educacional (BICALHO, 2003).

Cresce no mundo inteiro o reconhecimento da necessidade de investir na produção de conhecimento para denunciar e compreender a “subordinação social e a invisibilidade política a que as mulheres tinham sido historicamente submetidas” (MEYER, 2003, p.12). Bicalho (2003), enfatiza a importância da perspectiva relacional na construção do masculino e do feminino como sujeitos cujos corpos e mentes foram cultural e hierarquicamente delimitados.

Sobre o gênero Meyer se expressa, assim:

“O conceito de gênero privilegia o exame dos processos de construção das distinções – biológicas, comportamentais ou psíquicas – entre mulher e homem; ele nos afasta de abordagens que tendem a focalizar apenas papéis e funções de mulher e homem para aproximar-nos de abordagens muito mais amplas, que nos levam a considerar que as instituições, os símbolos, as normas, os conhecimentos, as leis e políticas de uma sociedade são constituídas e atravessadas por representações e pressupostos de feminino e masculino e, ao mesmo tempo, produzem e/ou ressignificam estas representações” (MEYER, 2003, p.16).

As reflexões de Meyer reforçam a afirmação deste trabalho sobre a Igreja como instituição que é atravessada por representações de feminino e masculino que enfatizam as distinções construídas culturalmente e incorporadas no seu magistério.

Gênero é um conceito interdisciplinar refletido pelas áreas de conhecimentos as mais diversas: antropologia, sociologia, teologia, psicanálise, psicologia, lingüística, história, medicina, biologia, educação, entre outros, num enfoque dialético do privado e do público como contradição da vida feminina (BICALHO, 2003).

2.2.2 Gênero como categoria de análise histórica

A teorização sobre gênero tem implicações teóricas e políticas, como ferramenta de análise, conforme Meyer (2003), Ela aponta quatro considerações principais necessários para esta análise:

- a) existe uma articulação intrínseca entre gênero e os processos educativos – na família, escola, Igreja, comunicação de massa, literatura, leis e normas – onde múltiplas instituições e práticas sociais influenciam uma complexidade de relações e processos que transformam indivíduos em homens e mulheres. Além disso, fazem os homens e as mulheres se aceitarem conforme padrões culturais considerados “naturais”;
- b) o conceito de gênero enfatiza que existem diversos modos, muitos antagônicos, de definir e viver a feminilidade e a masculinidade. A cultura, em determinado contexto histórico, deve ser concebida como “um campo de luta e contestação em que se produzem sentidos múltiplos e nem sempre convergentes de masculinidade e feminilidade” (MEYER, 2003, p.17). A pluralidade e a conflitualidade nos processos culturais constroem diferenças entre os sexos; mas estas são marcadas por outros fatores como classe, raça / etnia, sexualidade, geração, nacionalidade e religião. Estas articulações geram modificações específicas em tempos distintos;
- c) gênero tem como referência principal as relações de poder entre mulheres e homens que as definam como “sujeitos de gênero” (MEYER: 2003, p.18);
- d) o conceito de gênero exige uma abordagem ampla, rejeitando análises simplificadoras que limitam a relação mulher/homem a um confronto de papéis e funções, que inclui as instituições com seus símbolos, normas, leis, doutrinas e políticas perpassados por representações de feminino e de masculino (MEYER: 2003).

Meyer (2003) ainda afirma que o caráter histórico-cultural de gênero se embasa na materialidade do corpo sexuado, focalizando não o corpo em si e seus processos biológicos, mas as relações em que sua biologia determina as diferenças e atribuições sociais entre mulheres e homens.

Scott (1995), reforçando o pensamento de Meyer, indica quatro elementos embasando a categoria da análise histórica gênero: a formação de uma simbologia

globalizante de múltiplas representações sobre mulher e homem; conceitos normativos de religião, educação, ciência, política que referem valor aos símbolos; as organizações sociais e instituições onde se desenvolvem as relações; a identidade subjetiva ou a vida interior profunda.

A categoria gênero é nova na tentativa de construir uma interpretação para a desigualdade histórica entre homens e mulheres, uma desigualdade constituída, mantida e reproduzida internacionalmente por uma multiplicidade de instituições. Os estudos de gênero reflete um novo paradigma influenciado por uma epistemologia feminista que questiona paradigmas tradicionais, define e amplia novos conceitos e conhecimentos,

... levando à descoberta de temporalidades heterogêneas, ritmos desconexos, tempos fragmentados e descontinuidades, descortinando não somente o tempo criador, dinâmico e das inovações e focalizando o relativo e a multiplicidade de durações que convivem entre si urdidas (MATOS, 2003, p.79).

Para entender a construção de uma nova identidade da mulher contemporânea, a análise precisa ser desenvolvida a partir da categoria gênero que fornecerá elementos na interpretação do contexto e das causas dos desafios – seculares e religiosos, societárias e institucionais – nos espaços privados e públicos enfrentados pela mulher.

Ivone Gebara reflete sobre a significação histórica do conceito de gênero e sua importância como instrumento de interpretação. Esclarece que o conceito de gênero, a partir da década de 80, foi usado como meio de avaliar a multiplicidade de diferenças “entre homens e mulheres, entre homens e homens e entre mulheres e mulheres” (2000, p.105) e de compreender a complexidade e diversidade dos relacionamentos humanos, especialmente as relações de poder, a alteridade e as suas contradições e conflitos. Afirma que o conceito de gênero é mais que instrumento de análise, é mediação na “autoconstrução feminina e tentativa de construção de relações sociais mais fundadas na justiça e na igualdade, a partir do respeito pela diferença” (2001, p.105).

A utilização do conceito gênero questiona relações de poder consolidadas histórica e institucionalmente com o objetivo de manter um sistema de dominação/subordinação. Gebara alerta sobre dois perigos de interpretação geral da vida e da sociedade: o androcentrismo (masculino como normativo) e o “assexualismo” (2001, p.105) da construção de conhecimento científico. Para Gebara, gênero é um modo de ser, sentir, viver num mundo de condicionantes e determinações sócio-culturais e políticas e de elementos que influenciam as relações entre homens e mulheres. Ela levanta características do falar de gênero, como

modo específico de ser, além do biológico, um modo de ser como fato de cultura, história, sociedade, religião, ideologia, política e como construção de sujeitos históricos subjugados, “a sexualidade é culturalizada a partir das relações de poder” (GEBARA: 2000, p.106).

Gebara ainda afirma que gênero é plural pela diversidade de culturas e vivências, é alteridade. É também, mediação para entender aspectos específicos da relação humana: “sair do universalismo do discurso masculino [...] entram na relatividade da diferença” (2000, p.109) ao revelar o dinamismo e pluralidade das relações entre homens e mulheres; contribui para desvendar a complexidade de elaborações simbólicas que sustentam o sistema de poder construído historicamente e revelar o que foi encoberto, negado, oculto em paradigmas de construção teórica da perspectiva histórica masculina (GEBARA, 2000).

Gênero ainda compreende certos aspectos da complexidade das relações humanas, abrangendo questões de hegemonia masculina e da desconstrução de estruturas de poder e de modelos simbólicos. A questão de gênero desvenda aspectos da realidade da exclusão feminina que foram encobertos ideologicamente conforme a dominação masculina.

Gebara (2000) e Lamas (2000) utilizam os conceitos de Bourdieu para esclarecer a categoria gênero. Com sua análise do *habitus*, ele afirma que a socialização constrói e perpetua diferentes identidades atribuídas simbolicamente aos homens em oposição ao que é atribuído simbolicamente às mulheres. Estas concepções penetram na cultura e no inconsciente, são apresentadas como naturais e justificáveis.

Para Bourdieu, o *habitus* compõe o poder simbólico, “poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 1998, p.07). O poder simbólico é um poder de construção da realidade, do sentido imediato do mundo. Os símbolos são instrumentos da integração social que tornam possível um consenso sobre o mundo e contribuem para a reprodução da ordem social.

Dentro dos sistemas simbólicos, o *habitus* é o princípio gerador que impõe esquemas duráveis, mas flexíveis, estruturadores de práticas e de representações. O *habitus* facilita a interação entre estruturas objetivas e as práticas dos indivíduos, é uma mediação. Exige um mínimo de controle, pode ser não-consciente, está em constante re-atualização e demarca os limites à consciência possível, sendo responsável pelo campo de sentido em que operam as relações de forças (BOURDIEU, 2004). Reflete uma relação dialética entre um contexto ou campo – família, escola, trabalho, Igreja – e sistemas individuais se interagindo com as estruturas. As práticas resultam da relação dialética entre uma estrutura – com o *habitus* como forma de agir – e uma conjuntura que permite ajustamentos.

O *habitus* definido por Bourdieu (2004) determina culturalmente as atividades e expectativas das pessoas, compatíveis com as demandas pré-estabelecidas nas situações sociais; quer dizer, o *habitus* incorpora uma construção social biologizada, uma construção social do sexo. São inculcados normas e valores tácitos, considerados naturais, de forma inconsciente como resultado da concretude da relação de poder “natural” de acordo com uma ordem social masculina que não precisa ser justificada, é. “Os conceitos cotidianos sobre o feminino e o masculino estruturam a percepção e a organização concreta e simbólica de toda vida social” (LAMAS, 2000, p.20).

Para mudar a ordem simbólica, é preciso mudar relações no cotidiano e não somente a consciência. A consciência crítica para desvendar a dominação masculina inconsciente precisa aceitar que há coisas sobre as quais não se tem controle. Gebara afirma: “O domínio da teologia é particularmente o domínio da produção simbólica de sentido, e é também um lugar privilegiado do *habitus*” (2000, p.112).

Na análise de Pereira, gênero é uma categoria relacional analítica e histórica cujo objetivo é a desconstrução de preconceitos que “excluem e impõem papéis às mulheres interdidas como sujeitos” (2004, p.195). Ele aponta para a mediação de gênero como uma “subversão paradigmática que gerou rupturas com conhecimentos canônicos” (2004, p.195).

Segundo Pereira (2004) as rupturas criadas pelo novo paradigma afetaram a compreensão sobre a noção biológica de sexo e a noção social de gênero; a transversalidade de gênero em sua diversidade de perspectivas disciplinares; a explicação sociológica de caráter identitário e a natureza universal e determinista da diferença sexual homem/mulher; a redefinição de processos de subjetividades e identidades. A nova perspectiva abalou a racionalidade das ciências modernas, as explicações totalizantes do patriarcado e as proposições funcionalistas da antropologia clássica.

2.3 RETROSPECTIVA DA HERMENÊUTICA FEMINISTA LATINO-AMERICANA

Nos últimos anos tem aparecido uma nova área de estudo das religiões: a análise de gênero nas religiões. Esta nova perspectiva se encontra na intersecção de múltiplas disciplinas: teologia, sociologia, filosofia, psicologia, antropologia, hermenêutica bíblica e ética. Todas estas disciplinas são permeadas pela teoria das relações de gênero, que tem contribuído para a produção teórica cristã, católica e protestante.

Os trabalhos não se detém somente em enfoques exclusivamente androcêntricos, mas analisam como a religião institucionalizada é influenciada e influencia as relações de

poder, refletindo as mudanças, transformações, negociações, questionamentos e inovações, especialmente referente a ambigüidade histórica e a natureza dinâmica de gênero. Gênero é uma postura que está exigindo uma reconceituação das categorias hegemônicas do discurso religioso (MARCOS, 2004).

O movimento atinge não somente a tradição católica e protestante, mas a judaica, islâmica, asiática, incluindo budismo e hinduísmo, e as indígenas americana, asiática e africana (MARCOS, 2004).

Elza Tamez (2004) levanta uma versão panorâmica da teologia e da hermenêutica de gênero na América Latina, principalmente nas últimas três décadas, delineando três fases.

A primeira fase na década de 1970 é considerada o despertar da teologia feminista, em que a mulher é vista como sujeito oprimido que começa um processo de liberação e de produção teológica.

A segunda fase é da feminização da teologia, correspondendo a década de 1980, quando acontece uma reelaboração do discurso bíblico-teológico a partir das aspirações, sofrimento e espiritualidade das mulheres. Este processo objetiva feminizar o discurso teológico, é o início da desconstrução do discurso androcêntrico.

Na terceira fase, que acontece na década de 1990, se vislumbra um novo discurso, uma reconstrução do discurso teológico enriquecido pelas teorias de gênero. Esta fase busca desconstruir a teologia e os textos patriarcais para reconstruir novos discursos dentro da hermenêutica de gênero e renovar os textos patriarcais.

Cada década responde a um contexto sócio-econômico-político, eclesial e teológico na relação com o movimento feminista secular e com a formação de uma consciência feminista.

Houve vários encontros teológicos que fortaleceram e estimularam a construção da hermenêutica feminista, na ótica de Tamez (2004):

1985 – Congresso Teológico Latino-Americano em Buenos Aires afirmou a nova maneira de ler a Bíblia com a mulher como sujeito da produção do discurso, utilizando uma cosmovisão própria.

1985 – Congresso de Teologia Negra no Brasil apontou a construção de sujeitos específicos compostos por movimentos de mulheres, negros, índios, inclusive com o início de uma teologia indígena, principalmente na América Central.

1993 – Encontro de Teólogos no Rio de Janeiro e

2000 – Encontro de Teólogos em Bogotá onde novos temas foram trabalhados: ecologia e teologia; a graça frente “a lei absolutizada e escravizadora” (TAMEZ, 2004, p.56); o sacrifício da mulher rechaçando a teologia sacrificial que exige a sua entrega total; alteridade e diálogo interreligioso e intercultural; desafios para a estrutura da Igreja Patriarcal que exclui as mulheres do sacrifício e questões sobre direitos reprodutivos e orientação sexual.

Uma revolução se desencadeou na trajetória destes trinta anos de caminhos que vão se definindo e se redefinindo na medida da prática e da reflexão, “caminhos que não se excluem e, ao contrário, se enriquecem e se desafiam mutuamente” (NÁVIA, *apud* TAMEZ, 2004, p.59, tradução nossa).

2.4 HERMENÊUTICA DE GÊNERO COMO INSTRUMENTO DE INTERPRETAÇÃO

Natalie Watson (2003) oferece uma reflexão sobre as duas dimensões que compõem a teologia feminista, que ela também chama a hermenêutica feminista: a análise crítica e a re-leitura / re-elaboração construtiva, ambas envolvendo um compromisso com a transformação. Ela, assim, define a teologia feminista:

Teologia feminista é a re-leitura crítica, contextual, construtiva e a re-elaboração criativa da teologia cristã. Percebe mulheres – seus corpos perspectivas e experiências – como relevantes à agenda dos teólogos cristãos e exige que elas sejam tratadas como sujeitos de discursos teológicos e cidadãs plenas na Igreja (WATSON, 2003, p.2, tradução nossa).

A teologia feminista objetiva a transformação de conceitos, métodos, linguagem e imagem numa teologia mais holística, como meio e expressão da luta por libertação. Implica na percepção da ambivalência que muitos símbolos e textos criam sobre a mulher e na capacidade de questionar esta ambivalência. Isto exige identificar leituras que confrontam o poder dos símbolos da Igreja que não refletem a realidade da mulher e construir novas leituras que valorizam a sua humanidade plena (WATSON, 2003). As teólogas estão exigindo uma nova leitura radical a qual compreende que as experiências das mulheres e a sua humanidade plena sejam critérios pelo qual toda teologia deve ser analisada. Para Watson “a participação

acrítica em estruturas opressivas leva a perpetuação destas estruturas” (2003, p.4, tradução nossa).

Deifelt (2003) reforça a opinião acima com a sua reflexão sobre a experiência das mulheres como critério de discernimento:

O conceito de experiência é um elemento-chave dentro da teoria e prática feminista porque reconhece o papel que os eventos de nossas vidas e nosso envolvimento pessoal têm nas formulações teóricas, sejam elas de cunho histórico, político ou teológico. Nossas experiências definem a nossa percepção de Deus, de nós mesmos, das pessoas e do mundo à nossa volta. Ao fazer esta afirmação, o feminismo rejeita a assim chamada neutralidade [...] questiona as formulações neutras e universais, mas de cunho altamente androcêntrico (DEIFELT, 2003, p.175).

Para Deifelt (2003) a força da teologia feminista advém do uso das experiências das mulheres como critério de discernimento e de avaliação, podendo refletir marcas de opressão, discriminação, submissão, libertação ou luta. A teologia feminista confronta e contesta a ordem sócio-simbólica com suas regras, procedimentos e práticas.

Para compreender a hermenêutica feminista, é preciso reconhecer quatro categorias básicas que têm influenciado as interpretações de textos bíblicos que iniciaram o questionamento feminista teológico (WATSON, 2003):

- a) o leitor: quem é? O importante é a significação de ser mulher numa situação específica: classe, raça, etnia, condição socioeconômica;
- b) o texto: qual é e porque este texto? Qual é o valor dado à mulher, o texto tenta justificar a sua subordinação?
- c) o contexto: reconhecer que as escrituras foram escolhidas nos primeiros séculos pelas autoridades eclesiais masculinas. Quais foram os critérios?
- d) a autoridade: a hermenêutica feminista precisa identificar a leitura como processo interativo que cria significado entre o leitor e o texto, em vez de ser um conteúdo autoritário e normativo.

Watson (2003) cita Carole Fontaine que reclama da ausência de valorização da experiência da mulher nas leituras bíblicas:

Não acho salmos que expressam desespero sobre o aborto espontâneo ou que procuram vingar a vítima de estupro ou incesto. Meu livro não tem salmos que agradecem sobreviver ao parto ou louvam o milagre da primeira menstruação (FONTAINE *apud* WATSON, 2003, p.11, tradução nossa).

Elizabeth Lacelle (2002) lembra que os estudos das teólogas e filósofas sobre a mulher na Igreja colocam não-questões (impensáveis), não-dados (informações perdidas ou ocultadas), recursos não-existentes (inexploráveis), não-método e não-tradição acadêmica, e ainda questiona:

Como pode, a ciência dita objetiva, sustentar a sua ética da neutralidade diante dessa situação de fato? O saber dito objetivo, rigoroso, universal sobre o ser humano acusa, portanto, silêncios, esquecimentos, interpretações unívocas [...] é posta em questão a verdade que pretende transmitir no domínio religioso (LACELLE, 2002, p.10).

Lacelle (2002) reconhece que é difícil desenvolver reconstruções do conhecimento para transformar as instituições religiosas, conforme as propostas das ciências religiosas feministas. Novos métodos, novos questionamentos, novas teorias fazem tremer o mundo acadêmico dos saberes tradicionais religiosos e até os corajosos mulheres e homens que estão aventurando neste novo campo religioso, “a fim de que esse projeto seja um lugar de realização humana e não de mistificação que mantém na ilusão” (LACELLE, 2002, p.17).

Os estudos religiosos feministas devem passar pela prova dos paradigmas tradicionais nas diversas disciplinas. À medida que as pesquisadoras reconhecem o objeto que, desde o início, consideram como objeto / sujeito de sua pesquisa ligando-se a eles enquanto sujeitos que questionam e são questionados, realizam um deslocamento paradigmático inédito. Além disso, dão-se conta de que os métodos herdados não podem mais avaliar adequadamente aquilo que se lhes revela como realidade (LACELLE, 2002, p.10).

Elizabeth Lacelle (2002) oferece uma nova contribuição teórica para a hermenêutica de gênero. Discute o que é e como foi constituída a hermenêutica de suspeita, que faz reservas ao saber tradicional. Usa novas categorias de análise, que subsidiam o questionamento e a desconstrução do saber tradicional e dinamizam a sua reconstrução. Três conceitos heurísticos ou investigativos principais, o patriarcado, o androcentrismo e o sexismo formam a hermenêutica de suspeita.

Lacelle (2002) afirma que a polêmica sobre a condição e identidade das mulheres nas religiões e na sociedade se desenvolveu teoricamente com a articulação dos conceitos mencionados, desde a década de 1940. Iniciou com *O Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir em 1949 que acusou a sociedade ocidental de ter formas religiosas misogínicas, denunciando o gênero feminino como efeito mais de cultura do que natureza com a frase celebre: “Não se nasce mulher, torna-se mulher”. A evolução do processo de reconstrução, na década de 1960 com a obra de Friedon (*The Feminine Mystique*), trouxe uma desmistificação do feminismo. O

questionamento das causas históricas do feminismo inferiorizado na Igreja foi aprofundado por Mary Daly (*Beyond God the Father*) e contribuiu para o movimento de pós-cristianismo. A identidade feminina é assunto de reflexão das mulheres sobre si mesmas: função, destino, vocação, essência, relação com o homem com Deus e como o universo (LACELLE, 2002).

Lacelle (2002) esclarece que esta etapa primordial significativa gerou a hermenêutica da suspeita, porque impulsionou uma tomada de consciência das mulheres sobre a necessidade de ter sua visão de gênero e seu projeto ético-político-histórico reconhecidos e valorizados pela Igreja.

Referente ao primeiro conceito indicado – o patriarcado – Lacelle concorda com Schüssler – Fiorenza (2002) na sua definição do patriarcado como um sistema sócio-político-religioso opressivo para as mulheres e sob o controle dos homens, como grupo humano. Qualquer reforma neste sistema só será possível se “desconstruir de maneira revolucionária, até as suas razões, toda a ordem social justificada e, em verdade, sacralizada [...] pela ordem religiosa” (LACELLE, 2002, p.7).

A teoria androcêntrica, ou o androcentrismo, é considerada uma outra forma de opressão, por que nele o sexo masculino é essencial e superior e o sexo feminino secundário e inferior, um dualismo que marcou, durante séculos, as filosofias e teologias dos sistemas religiosos ocidentais. Foi contestado nos últimos trinta anos pelas mulheres, a partir da sua reflexão sobre sua experiência religiosa, cultural e social (LACELLE, 2002).

Sobre o terceiro conceito, o sexismo, entende-se atitudes e ações de discriminação negativa e sistemática baseadas no sexo. Lacelle (2002) alerta contra o perigo do sexismo dissimular sobre as idealizações em torno da mulher, que tem como objetivo real mantê-la numa posição subordinada. Em 1974, o Conselho Ecumênico das Igrejas promoveu uma conferência ecumênica em Berlim onde escutou a palavra de 170 mulheres de diversas religiões do mundo sobre sexismo nas Igrejas.

Maria Conceição Pinto (1994) propaga que em Deus não há sexo. Se as mulheres foram feitas na imagem de Deus, então Deus é necessariamente feminino, não somente masculino, uma alteridade em ordenação mútua. A teologia feminista ao reivindicar a dignidade da imagem de Deus para a mulher, de forma real e histórica, afirma que ela é portadora da imagem de Cristo, e não a antiimagem de Deus e representante ou símbolo do mal (JOHNSON, 1995).

Ainda sobre o conceito de patriarcado, Elizabeth Schüssler-Fiorenza tem uma contribuição significativa. O conceito de *kiriarquia* elaborado por Schüssler-Fiorenza (2002) é o resultado de uma reconceituação do patriarcado, além do sistema binário de sexo-gênero,

de dominação macho-fêmea numa tentativa de tornar o patriarcado um instrumento de análise da entrelaçamento das estruturas de opressão e dominação sistemáticas. A edificação destas estruturas é piramidal, onde a fundação são as crenças ideológicas sobre os quais a dominação é construída, a partir das “diferenças naturais” assimétricas.

Para contrapor-se a esta elaboração ideológica que permeia toda a sociedade ocidental, Schüssler-Fiorenza (2002) elabora uma visão crítica pela libertação através da noção de *ekklesia* de mulheres, que expressa uma alternativa de democracia radical, “o congresso de decisões para fazer cidadãos” (2002, p.8).

A expressão *ekklesia* para mulheres (wo/men) busca articular uma tensão criativa entre o “já” e o “ainda não”, entre as imagens e o centro, entre a pirâmide e o círculo [...] um quadro teórico que permite às feministas, na religião bíblica, desconstruir o centro patri-kiriarcal das tradições bíblicas e culturais ocidentais, elaborando simultaneamente a *ekklesia* para mulheres, ambos como discursos democráticos e radicais e de formação política (SCHÜSSLER-FIORENZA, 2002, p.8).

Na compreensão de Schüssler-Fiorenza (2002) a *ekklesia* de mulheres só consolidará seu poder político quando existirem compreensão e construção de uma luta político-ideológica de gênero nas esferas da *kiriarquia* cívica e religiosa, entre a política pública e a religião privada. Para ela, uma crítica que parte da teologia feminista de libertação na criação da *ekklesia* de mulheres, não é questão de uma política de identidade, mas de luta.

Elizabeth Schüssler-Fiorenza (2002) afirma que:

as teorias feministas são discursos opostos e alternativos as de natureza teológica. Como tais, nunca são independentes dos discursos dominantes [...] entrelaçados com o discurso acadêmico e religioso [...] como intervenções retóricas e como luta em torno de significado, verdade, valores e visões [...] constitui não somente uma intervenção intelectual como política e religiosa (SCHÜSSLER-FIORENZA, 2002, p.1).

De acordo com ela, as mulheres precisam ser compreendidas como coletividade sócio-política, e não simplesmente em termos de uma dualidade antropológica. Esta coletividade abrange determinantes para a identidade e vida da mulher nos contextos de classe, raça, etnia e gênero e dentro de uma política de luta global de libertação.

As opressões que afligem as mulheres são entendidas como resultado do patriarcado ou dominação do homem sobre a mulher, como criação e manutenção do poder masculino sexual, social, político, legal e ideológico. A mulher é excluída da política, cultura,

história e religião pela dominação patriarcal “onipresente, atravessando totalmente o tempo e o espaço” (SCHÜSSLER-FIORENZA, 2002, p.4).

A hermenêutica de gênero também abrange a antropologia teológica feminista referente ao que quer dizer ser humano para a mulher. Esta polêmica envolve dois aspectos principais: o significado do corpo da mulher e a idéia de ser humano em relação (WATSON, 2003). Watson enfatiza que na tradição cristã histórica o corpo da mulher tem sido negado: era ritualmente impuro, precisando de purificação; menstruação e os refluxos do parto são poluidores e contaminadoras de tudo e todos que tocam. Nas Igrejas Ortodoxas, até hoje, mulher menstruada não pode comungar: o seu corpo é seu destino e sua praga, como filha de Eva (WATSON, 2003).

Teólogas feministas objetivaram uma teologia sacramental do corpo da mulher como incorporação do corpo de Cristo em várias formas, numa teologia verdadeiramente encarnacional. No passado, as mulheres só podiam superar a sua natureza pecadora e poluidora negando a sua própria sexualidade e virando varão. Uma teologia sacramental e encarnacional afirma as vidas e corpos das mulheres em relação humana como celebração da encarnação no mundo (WATSON, 2003).

Num dos debates iniciais sobre reinterpretação feminista de símbolos e conceitos foram refletidas as questões de pecado e redenção à luz da experiência da mulher, visto que o pecado é tradicionalmente associado à mulher. Teólogos feministas argumentam que os discursos tradicionais sobre pecado não são relevantes para a mulher porque excluem e desvalorizam as experiências delas. Para estas teólogas, pecado é alienação do ser feminino e da sua identidade porque nega a sua auto-consciência como mulher. Aqui a construção da identidade da mulher é vista como resultado de uma complexa rede de opressão e dominação masculina. As teólogas buscam redefinir pecado, rejeitando a idéia de contaminação do mundo pela mulher e acusando as estruturas de dominação nas relações de gênero de associar mulher e pecado (WATSON, 2003).

Não se pode falar da hermenêutica de gênero hoje sem incluir menção da epistemologia ecofeminista, que tem como eixo principal a interdependência de todos os elementos compondo ou se relacionando com o mundo humano. Para Gebara (2000):

interdependência significa acolher como fato básico que uma situação vital, comportamento ou crença é fruto de todas as inter-relações que constituem nossa vida, história, realidade terrena e cósmica mais amplas. Não se trata apenas de interdependência e relação com os outros seres humanos, mas com a natureza, as forças da Terra e do Cosmos (GEBARA, 2000, p.20).

Rosemary Ruether (2000) esclarece a importância do ecofeminismo, não somente pela perspectiva de gênero mas pelo o que é chamada a “ecologia profunda”. Os ecologistas profundos enfatizam que a destruição da terra não é resultado apenas da tecnologia e ação humana, mas dos padrões simbólicos, culturais e psicológicos que alienaram os homens da natureza, negando a realidade do seu ser como parte desta terra ao mesmo tempo que procura dominá-la.

Ela acredita que uma percepção fundamental do ecofeminismo é a ligação entre a dominação das mulheres e a dominação da natureza na cultura ocidental. Esta dominação acontece primeiramente no nível simbólico-cultural onde as mulheres são definidas como “mais próximas à natureza” através do corpo e do sexo, enquanto os homens são identificados com a mente e o poder, soberanos tanto sobre as mulheres como sobre a natureza. (RUETHER, 2000). Ruether ainda pergunta como a religião se relaciona com o ecofeminismo. Ela mesma responde, afirmando que a religião cristã tem sido a fonte principal “dos padrões simbólico-culturais que inferiorizam as mulheres e a natureza [...] ligados a história ecofeminista sobre a queda do paraíso” (RUETHER, 2000, p.12).

Ivone Gebara (2000b) levanta algumas características da epistemologia ecofeminista. Por ser contextual, exige ser entendida na dinâmica histórica global a partir dos contextos locais e requer uma cosmologia / antropologia com perspectivas amplas e interconectadas. “Mantém a tensão entre o caráter regionalista e o caráter universalista do conhecimento humano” (GEBARA, 2000b, p.26). O conhecimento é universal, mas apreendido num determinado espaço-temporal regional. É holística, por entender que somos parte do todo, que o todo está em cada parte do todo e que o todo está em nós. O discurso racionalista não abrange as múltiplas formas e capacidades cognitivas na construção do saber.

Ecofeminismo é relevante para teologia porque exige mais do que um discurso limitado por ser catequético, dogmático, impositivo e punitivo sobre Deus. Aceita a múltipla experiência humana de valores que oferecem significado à existência humana. Introduce a afetividade e as emoções como fontes de conhecimento, ofuscando os limites entre objetividade e subjetividade. Ao mesmo tempo que é inclusivo, não impõe limites rígidos ao conhecimento. Tem consequências cognitivas e éticas, não se baseia num único critério para aferir verdade, mas depende de saberes outros. Sua dimensão inclusiva é essencial para o conhecimento teológico: “a experiência de Deus é inclusiva de outras [...] se expressa de mil e uma maneiras” [...] é a “biodiversidade do Mistério de Deus” (GEBARA, 2000, p.27).

No Brasil e no mundo, Ivone Gebara é reconhecida como uma teóloga e filósofa cujas ideias são importantes para a discussão da hermenêutica de gênero. O trabalho

interpretativo de Ivone Gebara (1994) sobre a hermenêutica feminista, focaliza o conjunto de operações para compreender um texto, de efetivar uma aproximação à realidade atual. Ela se refere mais especificamente à hermenêutica feminista em relação à Bíblia, mas admite a transcendência de textos aos seus determinantes contextuais, se abrindo aos interesses de múltiplos leitores. Na sua reflexão, Gebara elabora nove pontos para uma hermenêutica feminista.

O principal ponto se refere a hermenêutica como “maneira de ser, de relacionar-se e de compreender [...] a existência das mulheres, suas esperanças, seus gritos de dor, sua cumplicidade com o mal do mundo e sua maneira de buscar um rosto novo para a sociedade” (GEBARA,1994, p.31). Gebara indica que é um processo de “descontextuação” e “recontextuação”, uma nova forma de conhecer Deus numa superação do patriarcalismo, do androcentrismo e na perspectiva igualitária. A hermenêutica é fundamentalmente política e ética, contestando as bases de sustentação da opressão e injustiça, valorizando a corporeidade da mulher em oposição a visão dualista do patriarcalismo histórico. Para Gebara, a hermenêutica feminista “pretende ir além da ética num sentido holístico, isto é, captando a relação e interdependência de tudo contudo” (1994, p.38). Envolve o diálogo intra-religioso e inter-religioso, um tipo de ecumenismo baseado na riqueza e multiplicidade da experiência humana.

Na sua reflexão sobre gênero como instrumento hermenêutico, Gebara (2000) afirma a mediação de gênero contextualizado numa construção social determinada por valores biológico-culturais. Para ela “gênero quer dizer masculino–feminino na sua relação de produção social e cultural, na criação e na aprendizagem dos comportamentos e na reprodução desses [...] uma teia complexa de relações culturais”(2000, p. 111).

O mundo é apreendido a partir de um princípio dominante ideológico: é natural que seja, e sempre foi, assim. Gebara (2000) lembra a conceituação de *habitus* de Bourdieu , baseado numa visão masculina – que se auto-justifica – do mundo. A mudança do mundo simbólico não depende somente da tomada de consciência, mas da ordem simbólica através de relações no cotidiano. Ela afirma o domínio da teologia como instrumental na produção simbólica, que é masculina, e, conseqüentemente, na reprodução do *habitus*. A teologia feminista tem como objetivo desconstruir a teologia patriarcal para reconstruir uma outra visão do mundo, usando a categoria gênero como instrumento hermenêutico para criar novas categorias de análise.

A questão de gênero é colocada dentro do contexto maior de construção de conhecimento nas ciências humanas, de forma geral, onde a produção considerada científica

tem excluído as mulheres. Gebara (2000) justifica esta afirmação a partir da discussão de quatro elementos essenciais para uma epistemologia feminista.

“Uma epistemologia que leva em conta o feminino vai criticar a identificação da percepção masculina com a universalidade” (2000, p.116). A questão de gênero desvenda o “universalismo” das ciências humanas como teoria masculina que reforça e reproduz seu poder. As mulheres e suas ações são ocultadas, a sua história não é contada.

“Os conhecimentos são sempre relativos aos contextos históricos, às condições culturais, às ideologias, às pessoas” (2000, p.118). A mediação de gênero exige a superação do dualismo superior/inferior, bem/mal na relação homem/mulher, reforçando, entre questões epistemológicas, questões éticas. Para Gebara(2000) toda epistemologia é uma ética e toda ética é uma epistemologia. Se um conhecimento oculta a contribuição das mulheres e promove o despeito e sentido de inferioridade ou falta de importância delas, então é anti-ético. Afirma que o respeito pela diferença é tanto um elemento epistemológico como ético.

“A questão de gênero nos faz descobrir no relativismo cultural um dado positivo da riqueza do humano” (2000, p.119). A herança sócio-cultural já constitui um relativismo cultural dominado pelo modo masculino de ver o mundo, determinar papéis, estabelecer normas, estruturar personalidades. Ver a realidade pela mediação de gênero implica numa tentativa ético-epistemológica de valorizar a riqueza da diferença ao mesmo tempo que contesta a imutabilidade designada.

“O cotidiano, e particularmente o cotidiano das mulheres, aparece como um lugar em que a história se faz e onde as formas, as mais variadas, de opressão e produção do mal se manifestam sem serem suficientemente reconhecidas” (2000, p.122). A compreensão sobre o que constitui cotidiano é fundamental para a história da mulher e inclui influências determinantes da estrutura político-econômica.

Inerente a mediação hermenêutica de gênero, há duas questões importantes para Gebara (2000): o sacrifício na vida das mulheres e a culpabilidade pessoal e social delas. Ela explica que a idéia da necessidade da mulher viver se sacrificando é ligado ao papel sócio-político-religioso determinado para ela, implicando em relação de poder masculino-feminino. A mulher precisa viver a serviço dos outros ou segundo os outros (homens), e nela é gerado um medo que pode levar a alienação de si mesmo, aceitando o sofrimento como vontade de Deus.

A questão da culpabilidade é, também, uma construção social, produto da cultura, apontando pessoas mais culpáveis (mulheres) num contexto biológico – cultural – social que se reproduz constantemente. Esta culpabilidade é imposta à mulher socialmente pelo sistema

patriarcal a partir de um modelo ideal, impossível de ser atendido concretamente. Gebara indica, ainda, a necessidade de compreender a visão patriarcal do ser humano para “desconstruir uma teoria que mantém a injustiça entre os seres e para tentar oferecer caminhos concretos a partir do cotidiano” (GEBARA, 2000, p.141).

Carol Ann Drogus (2005) comenta a utilização do conceito de gênero como filtro para a experiência religiosa, devido ao fato das mulheres na América Latina ter uma participação maior nos movimentos religiosos. Ela chama a divisão sexual de trabalho religioso como fator de gênero na percepção da mulher sobre a sua relação com a Igreja. Esta divisão tem implicações sobre a forma da mulher fazer a sua interpretação do simbolismo religioso, da tradição, da inovação e da participação. A perspectiva feminina produz leituras diferenciadas de símbolos e valores considerados tradicionais e imutáveis pela Igreja. Esta interpretação é um reflexo de uma divisão cultural mais ampla que, historicamente, delega o trabalho feminino para a esfera privada e do masculino para a esfera pública.

Até a qualidade da experiência religiosa é diferenciada devido aos papéis masculinos e femininos na divisão laboral. Para Drogus (2005), gênero é uma mediação na experiência de ser uma pessoa religiosa referente à qualidade da sua participação, responsabilidade e interesses, além das suas necessidades, demandas, percepções e do seu desenvolvimento ético-moral. Ainda afirma que o desenvolvimento psicológico e moral feminino leva a interpretações que diferem das normas definidas pelo homem. Ela questiona o que acontece quando doutrina vira fé na prática? Quando a doutrina do clérigo masculino intelectual se transforma na fé vivida da mulher leiga trabalhadora?

O debate de Drogus (2005) focaliza a interação de religião e gênero: gênero como a mediação para a crença religiosa e a influência da religião nas atitudes sobre os papéis masculinos e femininos. Ainda levanta a dúvida sobre até que ponto a participação das mulheres na Igreja tem contribuído para sua consciência de gênero.

A experiência de ser mulher, o próprio “ser-mulher” é um critério de discernimento e de avaliação; o “envolvimento pessoal tem um papel nas formulações teóricas, sejam elas de cunho histórico, político ou teológico” (DEIFELT, 2003, p.175). Deifelt, ainda, afirma a necessidade de uma “hermenêutica de suspeita” (2003, p. 174) para avaliar e revisar os ensinamentos religiosos e as práticas que perduram até hoje num processo de “desconstrução” e “reconstrução” (2003, p. 178).

Ela concorda com Sampaio, que esta perspectiva de análise não pode ser neutra, reafirmando as experiências das mulheres como critério e como desafio à teologia patriarcal. Para Deifelt, “mulheres também têm a experiência da revelação divina e [...] são fonte para se

fazer teologia” (2003, p.176), assim, assegurando que existem novas formas, novos horizontes de compreensão.

A partir desta compreensão, pode se entender, também, a questão da espiritualidade feminista, não somente como uma reação contra a teologia patriarcal e a praxis sexista da Igreja Cristã, mas “como poder para, poder que habilita. Proclama a Deusa como fonte deste poder [...] poder divino e energia dinâmica” nas palavras de Elisabeth Schussler-Fiorenza (1993, p.107). Para ela, ser mulher é participar da força de criação, colaborar na ampliação da vida, ter poder para “dar nome, para transformar religiões” (1993, p. 107). Ela discute o princípio da encarnação, como revelação transmitida através de linguagens cultural e socialmente determinadas:

Este princípio encarnacional exige uma compreensão hermenêutica feminista que não seja apenas dirigida para [...] a compreensão perceptiva da tradição cristã e da Igreja, mas antes para uma crítica da Bíblia, da tradição e da Igreja na medida em que contribuem para a opressão e dominação das mulheres, numa cultura e religião patriarcal e sexista. A espiritualidade feminista deve tratar da teologia feminista, compreendida como teologia crítica da libertação [...] de descobrir tradições e mitos teológicos cristãos que perpetuam ideologias sexistas, violência e alienação (SCHUSSLER-FIORENZA, 1994, P.116).

Wanda Deifelt oferece uma metodologia da teologia feminista em três passos, que ela denomina “uma hermenêutica de desconstrução e reconstrução, juntamente com o instrumental analítico das relações de gênero” (2003, p.178).

O primeiro passo é a percepção de exclusão das mulheres da história e da literatura, sendo “silenciadas, marginalizadas e consideradas secundárias no fazer teológico” (DEIFELT, 2003, p.179) pelo homem que é o ser normativo e dominante. A hermenêutica feminista pode revisar e criticar a literatura existente, apontar novas formas de interpretação e reconstruir a história a partir da nova consciência.

O objetivo da teologia feminista nesse primeiro passo metodológico é criticar as formulações patriarcais em todos os seus aspectos: teológicos, sociais, culturais, econômicos, políticos e ideológicos. Através de uma análise das relações de poder, é possível identificar focos de resistência, resgatar histórias perdidas, é desvelar novos universos à medida em que se busca por uma tradição (como sinônimo de memória coletiva) em que as mulheres são sujeitos presentes (DEIFELT, 2003, p.181).

O segundo passo envolve o reconhecimento da mulher como protagonista histórica na cultura e na sociedade, como essencial nesta criação, embora excluída dos processos de

decisão política, a chamada “dialética da mulher na história” (LERNER *apud* DEIFELT, 2003, p.182), uma contradição entre o que é *versus* o que é permitido ser.

Para Deifelt o terceiro passo da “hermenêutica da afirmação da mulher” (2003, p. 182) implica na valorização do saber da mulher, uma nova epistemologia, a partir da experiência da mulher do seu corpo, do cotidiano, da espiritualidade (experiência do sagrado) e a sua cosmo-relação com o mundo. A reflexão teológica inclui as dimensões de gênero, etnia, raça, classe, idade, religião, identidade sexual e sua habilidade física ao questionar os dogmas eclesiásticos, numa dinâmica de reconstrução através de novas propostas hermenêuticas.

Para Gebara “o gênero não é um tema suplementar oferecido a reflexão teológica, mas antes uma modificação significativa que se introduz na estrutura antropológica e epistemológica do pensamento teológico” (2000, p.109).

Sampaio concorda ao afirmar a necessidade do debate epistemológico e esclarece que o seu fundamento aponta para as desconstruções e construções do conhecimento, para a problematização de “posturas hermenêuticas que anunciam como pontos de chegada, portos seguros e finais, aquilo que é parcial e transitório” (2004, p.190), para ruptura com o mito da neutralidade. Nas palavras de Gebara: “contra dogmatismos... o movimento da vida!” (1997, p.35).

A eclesiologia da Igreja, o complexo de doutrinas teológicas e da história da Igreja, historicamente, tem legitimado a exclusão da mulher de espaços eclesiais. A organização da Igreja é seletiva e polarizada em direção aos homens “como sujeitos da atividade e da autoridade eclesial e que se apóia igualmente em princípios hermenêuticos seletivos, de caráter patriarcal” (AQUINO, 1997, p.92). O resultado é a contradição entre o discurso da “comunidade cristã” e a “comunidade ministerial igualitária” cujos princípios são a participação criativa, o reconhecimento da alteridade e a responsabilidade equivalente (AQUINO, 1997).

Na perspectiva feminista Aquino (1997) insiste que a Igreja só é comunidade de fé valorizando a contribuição das mulheres, seu compromisso, sua crítica e criatividade, para além das características sexuais ou raciais da existência humana. Precisa haver a identificação e reconhecimento das contradições que ferem a dignidade humana, a rejeição das concepções eclesiológicas excludentes e a proposição de novos rumos em que mulher e homem são, igualmente, autores eclesiais no contexto da opressão do povo da América Latina.

Aquino (1997) afirma que o ponto de partida da reflexão eclesiológica feminina é a experiência pessoal e coletiva das mulheres. Historicamente os leigos tem sido objetos

passíveis, o sujeito eclesiológico sendo sempre o clero que estabelece uma relação vertical com o setor leigo subalterno, principalmente com a mulher. “No escalonamento jurídico da Igreja as mulheres encontram-se na base, no fundo, destinadas à INSIGNIFICÂNCIA teológica, espiritual, humana e eclesial”(AQUINO, 1997, p.97). Para ela, esta insignificância é intrínseca ao contexto sócio-cultural patriarcal e ao dualismo filosófico-antropológico dos padres. Ela (1997) ainda afirma que, neste contexto, o homem é o paradigma da humanidade e a virilidade o símbolo do divino.

Ivone Gebara (1994) reforça o pensamento de Maria Pilar de Aquino, levantando inicialmente os marcos históricos do “fazer teologia” da mulher na América Latina e depois as características desta teologia.

Os marcos históricos são relacionados com a expressão da fé a partir da experiência da opressão da mulher (GEBARA, 1994):

- a) “a irrupção da história na vida das mulheres” (p.17): o surgimento da consciência histórica e luta de libertação das mulheres como protagonistas em vários campos: grupos, movimentos, sindicatos, pastoral;
- b) “a descoberta da causalidade das coisas” (p.18): a compreensão dos determinantes na vida da mulher como pessoa e como coletivo;
- c) “o trabalho feminino” (p.19): a entrada da mulher no mundo do trabalho e da sobrevivência onde Deus é o mediador, não só na área doméstica, mas nos desafios sócio-econômico-políticos. A mulher torna-se militante e muda sua compreensão da religião.

Gebara (1994) aponta três características desta nova compreensão da religião, ou do fazer teologia. A teologia feminista sempre parte da experiência de vida da mulher e tem duas perspectivas: a rejeição da linguagem abstrata diante da complexidade da relação humana e o desmontar dos antigos conceitos teológicos para explicar a realidade com a descoberta da sua relevância hoje. A tradição teológica formal precisa ser recusada como legitimação e recriada para iluminar e explicar o presente. A vida precisa ser compreendida na sua multiplicidade de experiências: opressão versus libertação, graça versus desgraça, pluralidade e alteridade, contradições e diferenças, evitando posições dogmáticas e excludentes.

Confrontando o Magistério da Igreja sobre mulher, nos documentos analisados, com o pensamento das teólogas, percebe-se, claramente, que a contestação das mulheres da sua exclusão eclesiológica histórica é um fenômeno que reflete a consolidação do papel da

mulher na Igreja hoje. Elas, também, afirmam a necessidade da Igreja dialogar com as mulheres: solteiras, casadas, religiosas, teólogas, leigas. As mulheres precisam ser escutadas sobre as questões da sua existência e os desafios nas suas vidas, sendo valorizadas na criação da teologia feminista e na recriação da teologia da Igreja.

No capítulo a seguir, os desafios contemporâneos que a mulher enfrenta serão analisados, servindo como base de subsídios concretos na pesquisa para entender o confronto real entre as suas experiências de vida num mundo complexo de valores psicossociais e ético-religiosos conflitantes e os ensinamentos e orientação do magistério da Igreja Católica.

Os resultados da pesquisa mostram que as experiências de vida, de “ser-mulher” e de religiosidade da universitária católica recifense apontam para uma revolução feminina em processo, um confronto silencioso entre a católica universitária leiga, casada ou solteira, e o magistério da Igreja. Estes resultados serão examinados no quarto capítulo, onde elas expressam seus pensamentos sobre as suas práticas e ensinamentos religiosos, a sua vida, corpo e sexualidade, além dos seus sentimentos e representações sobre religião e espiritualidade.

3 OS DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS ENFRENTADOS PELA MULHER CATÓLICA NO BRASIL

A vida é relação. Toda relação é complexa e simples, evidente e obscura, particular e universal, cotidiana e transcendental. A mulher é relação e se produz em relações de gênero. O homem também. Os dois, mulher e homem, são construções sociais, políticas, biológicas, culturais e religiosas. Teórica, racional e inteligentemente homem e mulher são iguais. Mas histórica, ideológica sócio-politicamente não os são. Existe um poder androcêntrico que permeia, perpassa, transpassa, infiltra, domina e se universaliza na explicação e na construção sócio-político-ética das relações de gênero. O poder é alimentado por todos os aparelhos ideológicos existentes – escola, família, meios de comunicação, direito – e, em especial, as Igrejas. Neste contexto, a Igreja Católica se sobressai na sua dominação histórica de mentes e conhecimentos, de almas e de corpos, uma opressão particularmente acentuada em relação a mulher e nas relações mulher – homem, nas relações de gênero.

A questão de gênero crucial para entender a mulher universitária católica hoje é a construção de uma nova identidade psicossocial e ético-religiosa numa arena de confronto de duas forças: as orientações do magistério da Igreja - que se contrapõe aos estudos de gênero-concernentes à mulher e os desafios da contemporaneidade. Para entender os desafios que a mulher enfrenta, estes precisam ser colocados no contexto em que foram, e ainda são gerados, o das relações de gênero, antes de serem examinados na sua complexidade.

Neste capítulo pretende-se aprofundar questões da realidade da mulher brasileira nos campos de corporeidade e sexualidade, de saúde reprodutiva com seus principais problemas bio-psíquicos-éticos, bem como seu papel na família e na atuação pastoral e religiosa. Todos estes temas são desafios cuja base analítica reporta-se às relações de gênero e sua construção e perpetuação históricas, através duma sociedade androcêntrica, e, especialmente, do patriarcalismo da Igreja Católica.

A mulher católica contemporânea vive num mundo de contestação, conflito, questionamentos, dúvidas, confrontos entre a relação do viver cotidiano da sua experiência religiosa e o seu pensar religioso sobre esta vida, levando à crise da sua espiritualidade numa sociedade secularizada.

Esta crise se evidencia, para este trabalho, em quatro desafios principais enfrentados pela mulher: a passagem da mulher na sociedade da esfera estritamente privada para a esfera pública; uma nova percepção dos seus direitos sobre seu corpo; libertação e autonomia em questões da sua sexualidade e a construção de uma identidade ético-religiosa e

psicossocial a partir do conceito de gênero. A Igreja Católica, através do seu magistério, tem se pronunciado sobre todos estes assuntos, como veremos no próximo capítulo, na tentativa de moldar a mulher católica de acordo com o seu ideal do “eterno feminino”. A mulher está resistindo a aceitar este ideal a partir da sua vivência dos desafios contemporâneos concretos.

3.1 MODERNIDADE, RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO

Os desafios que a mulher enfrenta hoje se iniciaram com o processo de secularização, que delineia seus primórdios no século XVI, na Europa Ocidental.

A mulher brasileira, no seu enfrentamento de desafios da modernidade, que também são oportunidades de emancipação, manifesta os efeitos da secularização no seu comportamento, desconstruindo de uma lado formas de viver e pensar a sua realidade e, de outro, as reconstruindo. Conseqüentemente, é preciso existir uma interpretação que valorize a experiência da mulher como critério de discernimento na construção da sua identidade psicossocial e ético-religiosa.

Maria Clara Bingemer (1992) esclarece que a relação religião *versus* modernidade foi tema de discursos e debates num seminário que levantou duas questões principais: quais as inter-relações entre a modernização e a religião? Quais os efeitos da modernidade nas crenças religiosas? Destas questões aparece uma terceira: quais os impactos da modernidade sobre o fenômeno religioso?

Para iniciar uma discussão sobre os impactos da modernidade, é interessante definir o que se entende por modernidade. Para Pe. Henrique Vaz, já existe a modernidade há 26 séculos, por ser uma categoria de leitura do tempo histórico visto na concepção filosófica “toda modernidade é filosófica ou toda filosofia é expressão de uma modernidade que nela se reconhece como tal” (VAZ, 1992, p.85).

Pe. Henrique Vaz define a modernidade como representação do seu tempo necessariamente histórico e diferente, “diferenciação modal do tempo histórico” (1992, p.88). Porém, ele designa como “modernidade moderna” o período do século XIX em diante quando se desenvolve um novo sistema das razões e das relações entre filosofia e religião, abolindo a “estrutura onto-teológica, e substituindo-a por uma estrutura que propomos designar como onto-antropológica” (1992, p.92). Afirma a necessidade da análise da modernidade moderna por muitas perspectivas desde a da resolução científico-técnica até a das resoluções econômico-social-políticas e filosóficas. Levanta a questão que considera mais importante, e que vai pautar, também, a nossa reflexão: “as relações entre religião vivida e religião pensada

[...] a complexa e problemática modernidade” (VAZ, 1992, p.104). Ele ainda indaga as conseqüências do pensar religioso sobre a vida religiosa concreta “o vivido religioso”, tema considerado privilegiado por ele na reflexão teológica e na investigação das ciências da religião.

Martelli continua esta discussão afirmando que a década de 80 consolidou condições para a análise sociológica do fenômeno religioso que reconhece a religião como “fator relevante da mutação social e política que está rapidamente mudando o rosto do mundo contemporâneo [...] não apenas na periferia da modernidade [...] mas naquelas [sociedades] modernizadas e forçadamente secularizadas” (MARTELLI, 1995, p.9).

A relação modernidade/religião não implica na destruição das religiões mas na reflexão desta relação, numa perspectiva racional, levando a duas novas ciências: a filosofia da religião e a ciência da religião. Nelas o princípio da unidade, o princípio da realidade, é a razão, o que implica em criticidade, análise e investigação e não numa posição determinada de fé. Luiz Felipe Pondé até questiona se um cientista ateu terá neutralidade na sua militância anti-religiosa, por falta do “tato religioso” (PONDÉ, 2001, p.47) ou da indagação sobre o sentido essencial das coisas. Não concorda que precisa haver “ateísmo metodológico” (2001, p.54) ao contrário, o cientista necessita do tato religioso para entender o fenômeno religioso.

Paden afirma que a partir do século XIX houve a crença em que a ciência e a razão podiam substituir a religião como fonte do verdadeiro conhecimento sobre o mundo, num processo de emancipação do homem da escravidão intelectual, trocando um sistema de interpretação sobrenaturalista para outro empiricista, no que ele chama “pensamento binário” (PADEN, 2001, p.16).

A crise da religião virou irreversível, com múltiplas conseqüências para mulheres e homens em todos os aspectos da vida – econômico, político, social, psicológico, cultural e até ambiental – contribuindo para o fenômeno da secularização, definido por Martelli como “uma conseqüência do processo de racionalização que havia transformado o Ocidente, assinalando o triunfo da racionalidade instrumental [...] que comportava, ao mesmo tempo, a marginalização da religião e a dessacralização [...] o desaparecimento do sagrado” (1995, p.271).

O termo secularização surge no século XVI, na França, ao designar a condição do religioso que voltava à sua situação de leigo, o conceito depois abrangendo a perda de controle da Igreja sobre terra ou bens, no século XIX. Hoje, refere-se a libertação do homem

moderno da tutela da religião. Porém ainda persiste, em círculos ligados às Igrejas tradicionais, o termo significando paganização ou descristianização.

Martelli aponta três concepções de secularização - libertação da alienação religiosa, descristianização e purificação da fé cristã – como sinais, para alguns, do declínio do cristianismo numa perspectiva linear da história, que para ele é “um mito moderno” (1995, p.278).

O autor que aprofunda o conceito de secularização é Peter Berger, no seu clássico *O Dossel Sagrado* (1985), onde assume uma posição científica ao descrever o fenômeno religioso, suas origens históricas e suas conseqüências. Para Berger a secularização foi, efetivamente, a retirada do “dossel sagrado”, representação da Igreja e sua dominação pelas instituições e símbolos religiosos, que afetou a totalidade da sociedade.

Berger aponta dois níveis de secularização: o objetivo e o subjetivo, resultados da crise de credibilidade, ou crise de plausibilidade, diante das interpretações religiosas tradicionais da realidade.

Os determinantes são múltiplos e envolvem desde a primazia da razão e a dinâmica do capitalismo na economia moderna até uma tendência à secularização, afirmada por Berger (1985), desde o tempo do Antigo Testamento. Para ele, a tradição religiosa ocidental conteve suas próprias sementes da secularização.

A própria religião é fator da gênese histórica, da perda da sua tradição e da geração da crise de plausibilidade. Para Berger (1985) a evolução das religiões de origem bíblica é fator causal do processo de secularização, como é entendido no mundo moderno. A religião que sofre as conseqüências da secularização é, ao mesmo tempo, protagonista e vítima. A historicização das religiões, ou seu papel histórico “inserção-no-mundo”, como também a racionalização ética da totalidade da vida como serviço a Deus, dará fundamento para a crença da retribuição de Deus, no mundo concreto dos homens. Esta percepção influencia e é influenciada pelo processo econômico moderno. O enraizamento da consciência religiosa se encontra no mundo da práxis cotidiana. Berger afirma os reflexos maciços da secularização da consciência, não somente no contexto das instituições tradicionais religiosas, mas fora delas.

Um fenômeno, também, produto da modernidade, é o pluralismo religioso, um correlato socioestrutural de secularização da consciência, levando à individualização ou à predominância da religiosidade, na esfera privada da vida cotidiana. Para Berger, esta religiosidade “limita-se a domínios específicos da vida social, que podem ser efetivamente

segregados dos setores sacralizados da sociedade moderna” (1985, p.145), numa ruptura com a função tradicional da religião de dar sentido a um mundo comum.

A crise da plausibilidade contrapõe espaços contraditórios e visões antagônicas que produzem, também, reações contraditórias. Como é possível? A antiga visão religiosa, monopólica, exigindo submissão, principalmente da mulher e se auto-proclamando a única verdade, se confronta com uma nova visão que percebe e aceita a pluralidade de mundos político-social-religiosos, até com perspectivas antagônicas, um relativismo moderno, a soberania da razão.

As reações não incompatíveis, embora pareçam à primeira vista, são a secularização, já explicada, e ao mesmo tempo a contra-secularização, levando ao que Berger(1996) chama “o fervor religioso” ou a redescoberta do sobrenatural.

Para ele, no seu livro Rumor de Anjos, “os anjos sinalizam a preocupação de Deus por este mundo, no julgamento e na redenção” (1996, p.224). A redescoberta do sobrenatural é uma reabertura à realidade e aos sinais de transcendência, através de cada gesto humano, às vivências cotidianas, na confrontação com a época que a transcende.

Percebe-se aqui uma desconstrução da realidade vivida e entendida dentro de parâmetros e paradigmas tradicionais/seculares num processo complexo chamado “secularização”, e a reconstrução desta mesma realidade, com parâmetros e paradigmas novos, no processo de contra-secularização. Nisso o religioso, o sagrado, não é negado mas reconstruído, num processo dialético da tese, antítese e síntese, o resultado sendo um novo conhecimento e um novo mundo.

Neste contexto de desconstrução e reconstrução, até pilares fundamentais da modernidade – Verdade, Razão, História e Progresso – estão sendo substituídos por novos valores, num processo de superação da modernidade: a pós-modernidade.

A chamada pós-modernidade inicia-se no século XX com a passagem das relações de produção industrial para as pós-industriais baseadas em serviços e trocas de bens simbólicos ou abstratos como saber tecnológico e informático. A contestação das verdades dogmáticas se intensifica, especificamente, na segunda metade do século XX.

David Harvey (1993) considera que a principal característica da sociedade pós-moderna é a contestação desconfiada das metanarrativas, metateorias e metalinguagens diante do crescente pluralismo de discursos e interpretações que valorizam as diferenças sócio-culturais, apagadas pela modernidade. Outras características refletindo a pós-modernidade, na ótica de Harvey (1993) são, principalmente: a priorização do significante versus o significado; a percepção da instabilidade dos discursos e da sua linguagem; a desagregação da identidade;

a busca da estética e do erotismo; a problematização das narrativas históricas e as dificuldades de sustentar valores.

Dentro deste contexto pós-moderno, a experiência do sagrado, a dimensão sagrado do mundo, está, paradoxalmente, sofrendo uma revitalização, não nos moldes tradicionais institucionais religiosos, mas numa subjetivização e privatização do direito de dar significação as suas experiências. “A religião passa a ser de foro íntimo, fruto da construção identitária subjetiva e autônoma, que não precisa mais prestar contas a uma tradição / instituição” (PORTELLA, 2007, p.5).

Queremos agora passar para a última parte desta reflexão, demonstrando algumas manifestações concretas do fenômeno da secularização referentes à realidade da mulher brasileira e usando uma interpretação a partir de gênero, para perceber a desconstrução e reconstrução da sua identidade ético-religiosa e psicossocial.

3.2 PRINCIPAIS CATEGORIAS NA ANÁLISE DOS DESAFIOS

Os desafios à mulher brasileira só podem ser entendidos a partir da discussão de gênero que é um conceito complexo “entendido como uma categoria ou um instrumento que facilita o estudo e o diagnóstico das relações sociais, econômicas e políticas entre mulheres e homens e como se dão as relações de poder destes sobre aquelas” (TELES, 2003, p.53). O gênero como categoria de estudo influencia a compreensão do mundo e a ética da análise destas relações. Os dados sobre a mulher precisam ser interpretados: a realidade é sempre realidade interpretada. Não se tem acesso direto à realidade e, conseqüentemente, à verdade.

Neste trabalho as principais categorias que colocarão luzes sobre a análise dos desafios, enfrentados pela mulher católica moderna, nas relações de gênero – pessoais, institucionais e societárias - são:

- a) a mudança de participação social da mulher da esfera privada à esfera pública;
- b) a corporeidade, seus símbolos e poder;
- c) gênero, sexo e sexualidade;
- d) subjetividade e desenvolvimento psicossocial e ético da religiosidade.

3.2.1 Da esfera privada à esfera pública

A condição feminina nas sociedades ocidentais começa a ser redefinida a partir das transformações ocorridas nas primeiras décadas do século XX. No Brasil, o papel da

mulher era definido a partir da esfera doméstica, mas este conceito foi sendo alterado, principalmente com as mudanças político-econômico-sociais da década de 70 no Brasil ao se inserir maciçamente no mundo globalizado. Houve uma “revolução de gênero”, onde a identidade social da mulher, limitada às suas atividades, papéis e trabalho na família, foi desconstruída e reconstruída em novos paradigmas (WOODHEAD, 2002).

Woodhead (2002) esclarece que as sociedades ocidentais tem um alto grau de diferenciação que implica na alocação de atividades sociais à diferentes instituições. Exemplifica indicando governo, leis, educação, e trabalho como funções mantidas pela divisão social do trabalho. Nas sociedades industrializadas, existem claras definições entre vida privada e pública. Para ela, era uma distinção de gênero, em que as mulheres eram designadas à esfera privada ou à instituição da família, associada mais à feminilidade, e os homens assumiam as instituições públicas, como governo, exército, negócios, trabalho ou instituições primárias. Woodhead (2002) ainda afirma que a instituição religião, forçada a sair da esfera pública do poder, entrou na esfera privada, domínio da mulher. Assim, a própria religião tornou-se uma questão privada, “guardiã da vida privada e dos valores da família e ensina as virtudes ‘femininas’ do amor, da graça, da suavidade, da compaixão e outras que sustentam a vida familiar” (WOODHEAD, 2002, p.3). No período do pós-guerra, múltiplos fatores contribuíram para a entrada das mulheres nas instituições primárias públicas: conquistaram direitos políticos, garantiam seu acesso à educação pública e superior, ingressaram no mercado de trabalho, passando de status de mãe e esposa para o de trabalhadora. “A busca por uma identidade própria e pelo reconhecimento social desta identidade teve um impacto profundo sobre o modelo dominante de família baseado na ética do provedor” (OLIVEIRA, 2004, p.35). A mulher saiu da invisibilidade a que estava relegada, historicamente, na esfera privada, assumindo novos papéis e preenchendo novos espaços na esfera pública. Foi o confronto da modernidade com a religião que educava para os papéis de mãe e esposa.

Matos (2003) salienta que a presença feminina no trabalho e nas instituições educacionais, como, também, a luta feminina de igualdade de direitos e pela liberdade nos movimentos sociais, ampliaram o espaço público conquistado pelas mulheres brasileiras. Concomitantemente, houve uma crescente participação feminina em pesquisas e estudos, organizações, jornais, sindicatos e movimentos, reivindicando melhor qualidade de vida nas esferas sociais, políticas e econômicas.

As mulheres se tornaram visíveis para a sociedade. A década de 70 no Brasil foi decisiva para a participação da mulher, especialmente no espaço urbano, na “cultura de

resistência” (MATOS, 2003, p.73). Isto afetou as suas formas de conscientização na construção de uma nova identidade como sujeito ativo que questionava a sua opressão histórica.

Houve, necessariamente, a reconstrução das categorias pública e privada, na perspectiva feminina de gênero, como também as categorias de cultura e natureza. Matos explica que :

a representação do lar e da família, em termos naturais, e da esfera pública, ao contrário, como instância histórica, foi uma herança vitoriosa da qual emerge o dualismo público/privado, reafirmando o privado como espaço da mulher, ao destacar a maternidade como necessidade, e o espaço privado como *locus* da realização das potencialidades femininas. Da mesma forma, questiona-se a noção de cultura e natureza, na qual cultura está para o masculino assim como o feminino está para a natureza (MATOS, 2003, p. 79).

Nesta transição privada/pública, duas dimensões básicas se sobressaíam as quais apresentam-se desafios sérios para a mulher contemporânea. A primeira dimensão se refere à família e abrange os indicadores dos tipos e durabilidade das uniões, além dos seus vínculos legais e religiosos, da mudança nas tendências de procriação e da constituição de grupos familiares alternativos ao modelo tradicional de família baseado na ética patriarcal. (OLIVEIRA, 2004).

A segunda dimensão reporta à própria condição feminina, incluindo mudanças referentes à sexualidade, à liderança doméstica e chefia de família como provedor, à escolaridade, à inserção da mulher com filhos na esfera pública do trabalho, à abertura nos diversos espaços profissionais (OLIVEIRA, 2004).

A mulher se integra cada vez mais ao espaço público, reflexo de mudanças culturais e tecnológicas da sociedade capitalista moderna que incluíram: as transformações no mercado de trabalho; crescimento de possibilidades profissionais e educacionais; inovações tecnológicas e biomédicas, na área de reprodução humana; a dinâmica dos movimentos sociais das mulheres em várias frentes e a expansão e incorporação de valores do mundo globalizado (OLIVEIRA, 2004). A articulação destes aspectos modificou as relações de gênero, principalmente no espaço privado e provocou mudanças nos costumes e normas, na sexualidade, no casamento e na família.

A revolução da mulher ocorre no cotidiano das relações de gênero e na consciência e elaboração simbólica de sentidos.

Esta nova condição tem, também, implicações para as mulheres e a religião, de acordo com Woodhead (2002):

- a) a religião sustenta papéis tradicionais domésticos para as mulheres cuja família permanece no espaço social primário;
- b) a religião cria tensões para as mulheres que precisam articular o mundo privado com o público, confrontando a religiosidade com a vida profissional;
- c) a reinvenção da religião pelas mulheres para adequá-la à vida moderna, deixando valores “tradicionais” para outros mais igualitários e liberais. Há procura, também, de novas formas de religião e espiritualidade, confrontando-as com a religião tradicional mais conservadora no que tange ao gênero, identidade feminina e sexualidade.

Para documentar esta transição do privado para o público pela mulher brasileira, com conseqüências para a (re)construção da sua identidade psicossocial e ético-religiosa, existem inúmeras informações e estatísticas.

Libório (2006), explica as formas que a família pós-moderna está assumindo, além do conceito da família tradicional nuclear pai/mãe/filhos com padrões de comportamento estritamente determinados tanto pela sociedade como pela Igreja Católica. Estas formas incluem o acasalamento amoroso com relacionamento conjugal; relacionamentos pré-matrimoniais; famílias múltiplas envolvendo divorciados, uniões consensuais, pais solteiros, casais de homossexuais; casais em segundo/terceiro casamento com os respectivos filhos e família sem pais, mas com avós, tios, irmãos como chefes da família.

A família brasileira está passando por modificações significativas em sua natureza que denotam a estruturação de novas relações de gênero. As estatísticas mostram tendências significativas sobre a mulher brasileira na família.

O censo de IBGE de 2000 levanta dados específicos sobre nupcialidade e fecundidade, publicados em 2003. Neste ano, o IBGE registrou 138,5 mil divórcios e 103,4 mil separações, sendo 45.3% de divórcios e 61.9% de separações consensuais. No Recife, até novembro de 2005, houve 1.438 divórcios e 342 separações consensuais e, em 2004, 1.514 divórcios e 373 separações por mútuo consentimento.

Ao mesmo tempo, o IBGE constatou um aumento de 7.7% no número de matrimônios, realizados em cartórios, entre 1991 e 2000: um total de 806.968 casamentos, com um número crescente de viúvos ou divorciados casando de novo.

Os números sobre casamento, mostram os tipos de casamentos entre 1994 e 2004 (IBGE, 2004). Os casamentos entre solteiros diminuíram de 91,7% (1994) para 86,4% (2004). Neste mesmo período, os casamentos entre solteiros e divorciados aumentaram em 3,6%, e

entre divorciados dobraram de 0,8% a 1,9%. A tendência marcante é a redução do número de solteiros e o aumento de divorciados que se casam novamente.

Os regimes dos casamentos, também, se modificaram, comparando os dados dos censos 1980, 1991 e 2000 (IBGE, 2000). Em 1980 o casamento civil e religioso compunha 63,9%, em 2000 baixou para 49,4%; o casamento somente no civil permaneceu o mesmo; o casamento somente religioso baixou de 8,1% para 4,4% e a união consensual aumentou de 11,7% para 28,6%. Estes dados apontam para uma tendência de diminuição de uniões legais e aumento de uniões consensuais, com rejeição da religião como validação do casamento.

O número de casamentos, divórcios e separações, entre 1994 e 2004, indica um aumento significativo de divórcios e separações em relação aos casamentos. Em 1994, houve 763.129 casamentos, 84.805 separações e 94.818 divórcios, e, em 2004, houve 806.968 casamentos, 93.525 separações e 130.527 divórcios. O tempo médio do casamento ao separar era de 11.5 anos.

A maior parte das famílias, ainda é composta por casais com filhos (53.3%), mas há um grande número de famílias monoparentais femininas (20.6%) comparado às monoparentais masculinas (2%).

Outras informações sobre a fecundidade iluminam mais a nova feição da família e da mulher contemporânea. Desde o século XIX até a década de 40, o Brasil caracterizou-se pela prevalência de altas taxas de natalidade e mortalidade. A partir desta época, com a intensificação das políticas de saúde pública, acontece a primeira fase de transição demográfica com quedas nas taxas de mortalidade. As taxas de natalidade continuam em alta e só declinam, na década de 1960, com a introdução de anticoncepcionais. Até esta época houve um crescimento populacional de 2.99% por década, mas de 1960 a 1970 foi de 2.89%, de 1980 a 1991 de 1.93% e de 1991 a 2000 de 1.64%. As causas apontam para o declínio das taxas de mortalidade e natalidade, desta principalmente pela tecnologia nova sobre reprodução humana, anticoncepcionais e procedimentos de esterilização feminina e masculina.

A evolução das taxas de fecundidade geral no Brasil (IBGE, 2003) refletem uma série de fatores no embate gênero/religião discutido neste trabalho. De uma média de 6 filhos por família em 1960, a taxa passou para 5.76 filhos em 1970 (no Nordeste era de 7.5 filhos), 2.9 em 1991 (3.7 no Nordeste) e 2.4 filhos em 2000 (2.7 filhos no Nordeste). A queda geral foi de 17.7%, no Brasil, entre 1991-2000 (24.7% no Nordeste). O dado surpreendente foi o aumento de fecundidade, na faixa de 15 a 18 anos.

A estatística do IBGE (2003), também, aponta para mais alguns condicionantes socioeconômicos referentes à fecundidade:

- a) cor ou raça: as mulheres consideradas pretas ou pardas têm mais filhos, uma média de 2.8 filhos, enquanto as brancas têm 2.05 filhos, as amarelas 1.4 e as indígenas 5.4 filhos;
- b) anos de estudo: menos estudo, mais filhos. As taxas mostram que as mulheres com 1 ano de estudo tem 4.1 filhos (no NE, 4.3); as com 1 a 3 anos tem 3.6 filhos (NE, 3.8); as com 4 a 7 anos tem 2.9 filhos (NE, 3.0); as com 8 a 10 anos tem 2.2 filhos (NE,1.9) e as com mais de 11 anos tem 1.5 filhos (Brasil e NE);
- c) rendimento familiar mensal *per capita*: menos renda, mais filhos. As taxas Brasil e Nordeste são compatíveis: as mulheres que ganham até $\frac{1}{4}$ salário mínimo (SM) têm 5.3 filhos; de mais que $\frac{1}{4}$ a $\frac{1}{2}$ SM, 3.9 filhos; de mais que $\frac{1}{2}$ a 1 SM, 2.4 filhos; de mais que 1 a 2 SM, 1.8 filhos; de mais que 2 a 5 SM, 1.3 filhos e mais que 5 SM, 1.1 filhos;
- d) mulher economicamente ativa: 62% tem até 2 filhos e 27% de 3 a 4 filhos;
- e) mães jovens: a gravidez na faixa de 15 a 24 anos está aumentando em geral, a região Norte tem a maior proporção de jovens mães. No Brasil na faixa de 15 a 17 anos, 6.8% tinham um filho, e 11% dois filhos. Na população jovem de 18 a 24 anos, 36.5% tem um filho, mas na região Norte a taxa é de 52.2%.

A tendência à diminuição da fecundidade tem conseqüências para a capacidade da família e, em especial, da mulher de conciliar trabalho e responsabilidade doméstica. Um outro fator que tem influenciado a transição da mulher da esfera privada para pública, e afeta as questões da família e da fecundidade, é o ingresso da mulher no mercado de trabalho, principalmente depois da década pós-guerra de 40. Entre 1980 e 1991, a participação das mulheres cresceu de 27.4% para 37.7%, e nos anos 1990 e 2000 continua crescendo. O número de domicílios chefiados por mulheres também cresceu passando de 18.1% para 24.9% na última década.

Dados indicam que entre os domicílios chefiados por mulheres, 53.6% eram de mulheres brancas em 1991 e 55.1% em 2000, enquanto 45.5% eram negras ou pardas em 1991 e 43.4% em 2000. A região Nordeste apresenta o maior número de famílias chefiadas por mulheres, 29,3%, destacando o estado de Pernambuco com 31,6%. A faixa etária demonstra que em 2000, 58.4% das jovens de 18 a 24 trabalham, sendo 61.5% de 25 a 49 anos e 39% de 50 a 59 anos (IBGE, 2000).

As mulheres foram basicamente para o mercado de trabalho na década de 90. Uma intensa mudança comportamental se aliou a queda de renda e ao empobrecimento das famílias, empurrando seus membros para o mercado de trabalho (Jornal do COMÉRCIO, 23/05/05).

O fenômeno da incorporação das mulheres na economia é irreversível e traz múltiplas conseqüências para a estrutura familiar-número de filhos, níveis de educação, papéis femininos e masculinos, a independência e autonomia das mulheres, suas expectativas e planos - e para as relações entre mulheres e homens na família, na sociedade e no trabalho, de forma geral.

As manifestações de desigualdade no trabalho seguem as receitas históricas de opressão da mulher: salários e condições de trabalho inferiores, aumento de empregos informais, assédio moral e sexual no trabalho, discriminação pela presença e/ ou esperança de filhos e gravidez, poucas oportunidades para cargos de direção. As mulheres estão concentradas nos trabalhos em educação, saúde e serviços sociais, assim reproduzindo, na divisão de trabalho, as tarefas tradicionais de cuidar da família, idosos e crianças.

Os indicadores das mulheres variam mais do que os dos homens, apontando para a influência do tipo de família em que está incluído e o peso das responsabilidades familiares. Mulheres trabalham 4.4 horas por dia em afazeres domésticos, mas 46.3% do que os homens (CFEMEA, 2006). Das mulheres ocupadas, 91.3% se preocupam com estas tarefas, apontando uma dupla jornada de trabalho, reproduzindo no novo contexto da mulher trabalhadora a ideologia patriarcal da mulher que vive e se realiza no serviço da família. Não existe, na realidade, igualdade entre homens e mulheres enquanto existem as desigualdades de responsabilidades perante a família. A mulher assume mais papéis enquanto o homem continua com os mesmos papéis tradicionais.

Dentro da reflexão sobre a transição da mulher da esfera privada para pública, é essencial incluir mais um desafio: a mulher como sujeito político. Este conceito implica na aceitação da igualdade entre gêneros e da necessidade da mulher construir esta igualdade passando pela desestruturação da ordem social que hierarquiza as desigualdades. O modelo clássico de igualdade, construído pelos homens para os homens não pode ser o ideal. Este modelo histórico visa a igualdade masculina do homem ocidental, branco e proprietário como sujeito político e rechaçava a mulher como igual ao homem, oprimindo-a. Para a mulher ter direito de ter direitos, precisava criar um novo paradigma. “Pelo contrário, a possibilidade de as mulheres alcançarem a igualdade implica na tarefa de desconstruir e transformar esse

modelo dominante de igualdade que se apresentava como projeto de um sujeito universal” (ÁVILA, 2000, p.7).

Ávila (2000) afirma que o movimento feminista contribuiu para a constituição da mulher como sujeito político no processo de transformação social, tirando-a da proibição de ter acesso à esfera pública. A vida privada não era símbolo de privacidade, mas de privação, com a restrição das mulheres ao espaço doméstico, subordinadas ao pai, irmão, marido, estes apoiados pela e Igreja. Ela explica que “a opressão feminina foi introjetada pelas mulheres como atributo da sua identidade, [...] pertencer ao homem era a forma de existência social das mulheres” (ÁVILA, 2000, p.8). Casamento, sem questionamento, era o seu destino.

Era necessário romper com a idéia do destino pré-estabelecido para as mulheres na sociedade, através da valorização do conceito de autonomia como fundamental para a prática da liberdade. Para Ávila, “os homens tinham história, as mulheres tinham destino. Esse destino heterônomo era ditado pelas normas patriarcais” (ÁVILA, 2000, p.9).

A ruptura da forma da mulher constituir a sua identidade historicamente possibilita às mulheres conseguir a liberdade de ter acesso aos espaços públicos como contexto de sua realização como mulher sujeito e como sujeito político, aspecto novo e positivo para sua vida.

Ávila (2000) faz um paralelo entre a vida cotidiana (esfera privada) e democracia (esfera pública), afirmando que “a radicalização do projeto democrático exige que a vida cotidiana seja tomada como uma questão fundamental da sua agenda política e da reflexão teórica de quem pensa a transformação social” (ÁVILA, 2000, p.9).

Entende-se que a questão da mulher, como sujeito político, se refere à mulher na família, na escola, na Igreja, na sociedade, na política, na luta por direitos em todos os espaços. Infelizmente, ainda existe na cultura brasileira uma ótica sexista e discriminatória referente às mulheres que as limita de usufruir com autonomia e dignidade os seus direitos constitucionais e internacionais (PIOVESAN, 2005). As mudanças culturais e de valores são imprescindíveis para garantir a queda da dupla moral que avalia diferentemente atos e atitudes de homens e mulheres. A questão básica é de poder, de poder entre homem e mulher – a relação de gênero – constituída e reificada cultural e institucionalmente.

Piovesan (2005) lembra o legado de Viena – a Declaração Universal dos Direitos Humanos – ao afirmar que os direitos da mulher e o direito de ter direito é parte integral dos direitos humanos universais. Os direitos humanos são uma unidade inter-dependente, inter-relacionando direitos civis, políticos, sociais, econômicas e culturais. A mulher como sujeito de direitos tem que ser respeitada em todas as esferas da vida, incluindo a esfera religiosa da Igreja Católica.

Na transição do tradicional ao novo, o segundo grande desafio que a mulher católica enfrenta na construção da sua identidade é a afirmação da sua corporeidade, seus símbolos e seu poder no transitar do tradicional ao novo.

3.2.2 Corporeidade: símbolo e poder

O corpo é mais que um órgão biológico, mais que uma metade da dicotomia histórica e religiosa corpo/ espírito (ou alma), mais que provisório, mutável e temporal. O corpo é produzido culturalmente, é histórico, é constituído pela linguagem, é nossa identidade e materialidade biológica, é uma realidade biopsicossocial e política. É uma construção cultural, histórica e social, produto das relações de gênero.

A produção do corpo opera, simultaneamente no coletivo e no individual. Nem a cultura é um ente abstrato a nos governar nem somos meros receptáculos a sucumbir á diferentes ações que sobre nós se operam. Reagimos a elas, aceitamos, resistimos, negociamos, transgredimos, tanto porque a cultura é um campo político como o corpo, ele próprio é uma unidade biopolítica [...] algo que se produz historicamente [...] produto do nosso tempo [...] é único e revelador de um eu próprio, é também um corpo partilhado (GOELLNER, 2003, p.39-40).

Goellner (2003) salienta que um corpo não é somente um corpo, mas todo o seu entorno, conjunto biológico, sentidos, expressão, intervenções, imagens criadas, leis e códigos morais, educação, linguagem, representações e poder. Para ela, “não são as semelhanças biológicas que o definem mas, fundamentalmente, os significados culturais e sociais que a ele se atribuem” (GOELLNER, 2003, p.29).

A linguagem tem um poder sobre o corpo e delega poder ao corpo ao classificar, definir padrões, nomear e atribuir níveis e tipos de poder em determinado tempo e espaço, mas sempre dinâmico e mutável.

Para Gebara (2000), o corpo feminino é, também, o corpo-objeto de dominação, violência, desejo, posse, conquista, exclusão e exploração. A dominação se estabelece e se perpetua com o reforço das estruturas e instituições socioculturais que declaram a inferioridade existencial do corpo feminino. Esta idéia é legitimada pela cultura e reificada nas suas elaborações. De acordo com Gebara (2003), a diferença feminina/masculina é um processo histórico desenvolvido, através do “biológico culturalizado”, que atribui posições de dominação versus marginalização para homens e mulheres. A diferença biológica culturalizada fundamenta as diferenças sociopolíticas como “formas de dominação e formas

de manutenção de uma hierarquia social e sexual masculina [...] a diferença obrigou as mulheres a assumir certos encargos e comportamentos como fazendo parte do seu destino biológico”(GEBARA, 2000, p.124). Assim, a institucionalização das diferenças justificam as desigualdades como naturais ou designadas por Deus. A afirmação das diferenças é afirmação de dominação, violência e exclusão, não só fisicamente, mas psicológica, moral, religiosamente, através do discurso ideológico e da linguagem.

Gebara (2000) esclarece que a violência institucionalizada contra a mulher não só é particular, mas é uma organização social, cultural e religiosa. Bingemer (2006) chama a mulher um elemento perturbador, discriminada nos espaços da Igreja, “através de sua corporeidade que, sendo outra que a do homem, exprime e sinaliza a experiência de Deus de maneira outra e própria” (BINGEMER, 2006, p.10).

Biblicamente, e historicamente, a mulher é considerada responsável pela configuração do pecado na perda do paraíso e, conseqüentemente, pelo sofrimento e morte no mundo. Na Igreja, a mulher foi sempre limitada na sua participação no sagrado e tudo que envolve, como atos e objetos, na mediação com Deus, por não ter um corpo “puro” e ser considerada “sedutora, inspiradora de medo, fonte de pecado para a castidade do homem e o celibato do clero” (BINGEMER, 2006, p.11).

O poder do corpo da mulher era o próprio mal e referente as mulheres, o seu ser, em si era mau: um maniqueísmo teológico. Para a Igreja, historicamente, só a maternidade ou virgindade eterna salvava a mulher.

Gebara (1994) reflete que a mulher tradicionalmente foi temida pelo seu poder, atribuído pela Igreja durante séculos, e até hoje, através do mito adâmico, de sensualidade, tentação e fraqueza da carne, mas também força de vida, natureza, terra. Ela alega que a grandeza da mulher e seu poder-mãe, como força misteriosa, amedrontava o homem que a combateu ideologicamente e venceu. “A mulher tornou-se, simbolicamente, a exteriorização deste medo, pois a sua própria realidade corpórea pareceu propícia a isto” (GEBARA, 1994, p.87).

Todo este poder da mulher exigia controle e implicava em controlar o que ela simbolizava. O símbolo mulher não será combatido em si, mas a sua realidade histórica, sua condição feminina, através de mecanismos psicológicos, sociais, políticos, culturais e religiosos que impediram a manifestação deste poder. Foram mecanismos de repressão, reproduzidos conscientemente e inconscientemente durante séculos. A mulher foi conceituada como objeto do homem e assexualizada pela Igreja como virgem e mãe. Exemplos históricos refletem esta dicotomia. Desde a Renascença, as mulheres ou foram

colocadas no pedestal e veneradas como exemplos da perfeição e beleza da natureza, ou foram consideradas como símbolo da natureza desordenada, descontrolada e perseguidas como bruxas pela Inquisição.

Teologicamente, de acordo com Gebara (1994), o corpo humano foi desprezado, e ainda mais o corpo da mulher que representava sexo e sexualidade. Rejeitou sexo, rejeitou a mulher. O dualismo da Igreja precisa ser revisto, o medo do corpo da mulher refletido, o poder dividido, o corpo redimido, reconstruído o moral que negava a “extraordinária materialidade divina de nossos corpos” (GEBARA, 1994, p.94).

Leonardo Boff (2003) contribui na caracterização do que é o ser humano masculino / feminino. Afirma que a dicotomia cultural que delegou o homem a ser o único capaz de racionalidade, poder e construção, e limitou a mulher à esfera privada como objeto de serviço e satisfação, “ambos se depuseram antropológicamente e mutilaram a construção da figura do ser humano [...] padeceram as mulheres sob a opressão dos homens com formas de crueldade inimagináveis” (BOFF, 2003, p.211).

No contexto brasileiro do confronto do simbolismo do corpo entre homens e mulheres, há três desafios que são pertinentes para este trabalho: a exclusão social da mulher, a violência contra a mulher, e a luta pelos direitos reprodutivos, todos aspectos da questão corporeidade e poder pelo qual a Igreja, também, participou na sua configuração.

Maria Clara Bingemer (2006) faz uma reflexão sobre exclusão social da mulher, que para ela é secular e diferenciada da do homem. “A compreensão sobre a condição bipolarizada do sexo possibilita indicações das direções que torna a exclusão social fundamentada na diferença” (BINGEMER, 2006, p.6). Ela reconhece que a exclusão é presente em todos os segmentos, e é resultado de fatores culturais, educacionais, étnicos, econômicos, políticos, de trabalho e de identidade.

BINGEMER (2006) apresenta um balanço de dados que refletem esta exclusão. A cada ano 14 milhões de meninas entre 15 e 19 anos dão à luz enquanto meio milhão de mulheres morre todo ano por complicações na gravidez. As mulheres são 70% dos 1.300 milhões de pobres do mundo e um terço das famílias no mundo é dirigido por mulheres. Mulheres são 65% dos analfabetos do mundo e 450 milhões delas tiveram desnutrição na infância. A sua sexualidade é seriamente abalada: mais de 2 milhões de meninas sofrem mutilação genital cada ano e a mulher é 40% dos infectados pelo HIV, no mundo. As mulheres e seus dependentes são 80% dos 23 milhões de refugiados no mundo. Como sujeito político, as mulheres em posições de decisão governamental de alto nível são escassas: mais de 100 países não têm mulheres no seu parlamento.

Este balanço afirma uma condição degradante de gênero, incluindo extrema pobreza, deterioração de saúde mental e física, violência social, falta de acesso à educação e ao trabalho digno e ausência nos espaços de decisão política.

No Brasil, as taxas educacionais já melhoraram, mas as mulheres ainda apresentam alto índice de mortalidade materna, baixos salários, carência de melhor atendimento referente à saúde reprodutiva e falta de políticas para combater a violência contra a mulher.

No Brasil, durante séculos, as mulheres estiveram ausentes da história e da participação político-econômico-social. Perpetuou-se uma situação de “normalidade social” encobrindo relações hierárquicas cujos objetivos eram a dominação, exploração e opressão levando às violações dos direitos humanos e à violência contra a mulher. Estabeleceram-se relações de gênero baseadas no poder e controle do sexo masculino sobre o sexo feminino.

A questão da violência contra mulher numa perspectiva de gênero atinge as mulheres independentemente de idade, classe social, religião, escolaridade, raça/etnia e orientação sexual nos aspectos de violência física, sexual, psicológica, doméstica, verbal. Inclui o assédio sexual e assédio moral, no próprio ambiente de trabalho, como, também, a violência social, institucional, patrimonial, genética e simbólica.

Todo ato violento fere a mulher em toda sua plenitude, na sua existência/essência, na sua identidade como mulher. É uma “forma de dilaceramento do ser social” (FRAGA, 2004, p.56). De acordo com Silva, “toda violência possui uma intencionalidade – uma teleologia – e conta com operacionalizadores e justificadores. É, por isso, concreta, material e historicamente situada” (SILVA, 2004, p.134). A violência tem seu nascimento nas estruturas de poder nas esferas pública e privada, sendo reforçada por ideologias que lhe dão legitimidade.

É uma manifestação clara da desigualdade social e racial, de poder entre homens e mulheres, deixando visível a opressão social, através de marcas físicas, psicológicas e morais naquelas que são metade da população brasileira. A violência só pode ser explicada no contexto das relações de gênero. A compreensão do conceito de gênero implica em identificar os valores atribuídos à homens e mulheres e às normas comportamentais embasadas neles. Almeida (2004) enumera as conseqüências da interferência destes valores no funcionamento das instituições sociais, a influência dessas questões na vida cotidiana e a possibilidade de ter maior compreensão sobre as relações individuais e coletivas entre homens e mulheres. Para ela, a assimetria de gênero é acentuada na sociedade onde o “gênero masculino é o pólo hegemônico” (2004, p.15).

A violência contra mulher tem muitas faces e acontece em dimensões e espaços diversos.

É na própria casa que a violência ocorre principalmente. No lar a mulher sofre violência física, sexual, psicológica e moral. Violência doméstica é campeã entre todos os tipos de violência contra mulher e expressa a desigualdade de poder nas relações afetivas e sociais entre homens e mulheres.

A pesquisa “A mulher brasileira nos espaços público e privado” foi realizada em 2001 pela Fundação Perseu Abramo junto a 2502 mulheres, em 187 municípios de 24 estados, incluindo todas as capitais e municípios com mais de 500,000 habitantes, sobre a questão das desigualdades de gênero. O foco não foi somente registrar as condições objetivas de vida das mulheres, mas incluir percepções e anseios sobre diversos aspectos da sua vida. (VENTURI; RECAN; OLIVEIRA, 2001).

A pesquisa da Fundação revela que 19% das mulheres entrevistadas, falando espontaneamente, admitiram ter sofrido violência em casa. Ao serem estimuladas pela menção de diferentes tipos de violência – física, psíquica e assédio – 43% afirmaram ter sido vítima: 33% de violência física, 27% de ameaças, 11% de assédio. A violência física incluiu agressão, estupro, ameaça, abuso sexual.

A Revista Isto É (01/06/05) traz uma reportagem que aponta que, no Brasil a cada 15 segundos uma mulher é agredida por seu companheiro: das mulheres assassinadas 70% foram vítimas do marido. O Brasil lidera o ranking da violência doméstica de 54 países: 23% das mulheres já sofreram alguma violência. A mulher só faz a denúncia após levar, em média, dez surras. De acordo com 30% da população, a violência é o principal problema da mulher, depois do câncer de mama, câncer de útero e AIDS.

Na questão da violência doméstica, a polêmica do machismo, do poder do homem sob a mulher, da pertença da mulher ao homem, começando com o pai, continuando com o irmão e levando até o namorado e depois marido e companheiro, ainda é predominante no Brasil. De novo, a mulher não é dona de si nem do seu corpo – tem donos. E a mulher, o que diz?

A pesquisa da Fundação Perseu Abramo (VENTURI; RECAN; OLIVEIRA, 2001), levantou algumas respostas das mulheres, sobre o machismo no Brasil. Das mulheres entrevistadas, 89% acusam os homens de machismo e, destas, 73% dizem que eles são “muito machistas”. Na definição das mulheres do que seja machismo, elas concordam que o homem machista pensa o seguinte sobre a mulher: mulher tem que obedecer; nunca tem razão; tem

menos direitos; tem que ficar em casa; não pode trabalhar fora, nem sair sozinha; é sua propriedade.

Embora seja o tipo de violência que mais estampam as manchetes de jornais e revistas e recebe maior cobertura da mídia (só em Pernambuco, no ano de 2006, quase 400 mulheres foram assassinadas), a violência tem outras faces.

No espaço do trabalho, ocorrem o assédio e a violência sexual, seguidos pelo assédio moral que desqualifica o trabalho, humilha e desmoraliza a trabalhadora e causa intenso sofrimento psicológico e moral. O homem, em geral, em posição superior e com mais poder, assedia a mulher: o contrário é raríssimo.

O cumprimento dos direitos sociais que são necessários para garantir, minimamente, uma qualidade de vida, e cuja violação condena a pessoa à exclusão social, miséria e desumanização, é um dever do Estado para com todos os cidadãos. Porém, há alguns segmentos da população cujos direitos são histórica e maciçamente violados, levando a níveis intoleráveis de violência social. As mulheres, as crianças, os idosos são as pessoas que mais sofrem, mas as mulheres como responsáveis e, muitas vezes, como chefes de família, precisam lutar para assegurar não somente o seu acesso à saúde, educação, habitação, terra, segurança e alimentação, como também o dos seus filhos e seus pais. Convivem com a violência social triplamente qualificada, como mulher, mãe e filha, onde morte infantil, mortalidade materna e do idoso são agravadas pela precariedade de garantias sociais.

A violência institucional é uma outra face que contribui para a exacerbação do fenômeno geral de violência contra a mulher. É praticada pelos funcionários que ao prestarem serviços públicos são omissos e perpetuem a discriminação e a violação de direitos invés de proteger as mulheres vitimadas com uma atenção humanizada.

A violência patrimonial é pouco percebida e discutida, mas acontece quando a sociedade dificulta a própria sobrevivência da mulher e o seu acesso ao trabalho, à documentos, à bens, à recursos econômicos ou direitos, com conseqüências negativas para seu crescimento pessoal e profissional e para sua autonomia.

Em todas estas situações, a condição do “ser-mulher” é agravada pela violência racial/étnica. As mulheres negras são mais vítimas de violência sexual e turismo sexual, de discriminação no trabalho, de tráfico de mulheres para prostituição e de assassinatos.

Uma outra face da violência contra a mulher que deve ser refletida é a violência genética que reporta à área da bioética. A bioética começou a ser discutida no Brasil, na década de 70. Os cientistas eram maioria absoluta e a Igreja Católica, com seu magistério

dirigida à mulher e à família, era hegemônica no campo. Grande número de médicos se posicionava nesta área e, conforme Oliveira:

ao mesmo tempo constatava-se a ausência da perspectiva de gênero e de uma abordagem anti-racista explícita, na bioética. Percebia-se também que os movimentos feministas e negro não compreendiam a importância do novo campo [...] a Igreja Católica mantém presença destacada [...] a categoria médica é a predominante. Os fóruns de bioética ainda são feudos masculinos e brancos (OLIVEIRA, 2000, p.30-1).

A bioética é a ética da vida, um novo tipo de humanismo, preocupada com a reflexão e elaboração de normas para os comportamentos de maior aceitação ética nas áreas de biociências. Os temas que mais se destacam são saúde e direitos reprodutivos referente concepção, contracepção, esterilização, aborto, infertilidade e novas tecnologias reprodutivas conceptivas. Outras questões abrangem saúde e direitos sexuais, saúde pública, transplantes, doentes terminais, eutanásia e manipulações genéticas.

A bioética é necessariamente interdisciplinar porque exige a contribuição de muitos campos de saber. É considerada, também, como espaço de luta que representa o posicionamento científico e moral de movimentos e grupos da sociedade referente às temáticas indicadas. “A bioética pensa, fundamentalmente, em como atuar no presente; em delinear um projeto de futuro mais humanizado e na redistribuição dos cuidados com a saúde de forma universalizada em condições de igualdade” (ALMEIDA, 2000, p.29).

A polêmica levantada indaga sobre se há uma presença expressiva de mulheres na bioética e de mulheres que incorporam uma visão feminista de gênero. Para Oliveira, a consequência principal da pouca atuação feminista nesta área é a falta de reflexão sobre questões referentes à opressão e à perspectiva de gênero na abordagem bioética. Para ela:

os biocientistas tenham se referendado no mundo como as únicas pessoas habilitadas a dizer qual o melhor caminho [...] em decisões éticas, inclusive daquelas nas quais as mulheres são as principais interessadas: saúde e direitos sexuais e reprodutivos. Em outras palavras, os homens, via bioética, vêm retomando o poder de decidir sobre os corpos e a vida das mulheres (OLIVEIRA, 2000, p.30).

A face da violência genética é menos conhecida e debatida por várias razões. Há poucas mulheres bioeticistas e nem todas assumem a perspectiva de gênero. Existe, também, uma descrença na bioética devido à consolidação histórica da ética patriarcal, aristotélica e hipocrática, quase impossível de ser contestada ou confrontada. Oliveira (2000) reclama a

presença das mulheres na bioética como imprescindível para a elaboração teórico-epistemológica de uma bioética que representa as discussões pertinentes à genética, principalmente, nas temáticas que influenciam diretamente a vida da mulher.

Ao terminar esta reflexão, convém analisar o conceito de violência simbólica, resultado do que Bourdieu chama de *habitus*, já visto na discussão de gênero.

Na interpretação de Lamas, a violência simbólica é “um mecanismo opressor sumamente eficaz precisamente pela introjeção que as pessoas fazem do gênero, [...] dominação com consentimento” (LAMAS, 2000), p.20). O corpo é simultaneamente um objeto físico e simbólico, produzido natural e culturalmente e contextualizado num tempo e espaço concretos. Neste tempo/espaço o social é vivenciado pelo corpo, mas a “sociedade lhe impõe acordos e práticas psico-legais e coercitivos [...] a socialização tende a efetuar uma somatização progressiva das relações de dominação de gênero [...] a somatização do arbítrio cultural se torna uma construção permanente do inconsciente” (LAMAS, 2000, p.21).

O *habitus* é o resultado concreto da relação de poder que conceitua a dominação masculina como natural. A dominação masculina está incorporada, no inconsciente, como construção social biologizada, impondo a masculinidade aos corpos dos machos e a feminilidade aos corpos das mulheres. De acordo com Lamas, a situação só vai mudar através de uma luta que seja travada num terreno simbólico que envolva gênero, corpo e poder:

a revolução simbólica que questiona os próprios fundamentos da produção e reprodução do capital simbólico e assinala que a liberação das mulheres só poderá realizar-se mediante [...] uma luta simbólica capaz de desafiar, na prática, o acordo imediato das estruturas encarnadas e objetivas (LAMAS, 2000, p.21).

A questão dos direitos reprodutivos é a última reflexão sobre o desafio da corporeidade como símbolo e poder. Foi incluído aqui para ser considerado mais uma polêmica de poder que de sexualidade, embora aspectos inclusos nestes direitos comporão a discussão do terceiro grande desafio enfrentado pela mulher católica ante o magistério da Igreja que é de gênero, sexo e sexualidade.

Em 1995, as Conferências Internacionais de Pequim e Copenhague apoiaram o posicionamento da Conferência de Cairo sobre População e Desenvolvimento que reconheceu os direitos reprodutivos como direitos humanos, envolvendo a concepção, o parto, a contracepção e o aborto, como elementos interligados, onde a ausência de serviços de orientação e tratamento relega a mulher a uma posição de não-cidadã e de falta de respeito como ser humano.

A Conferência de Cairo reiterou princípios éticos, embasando os direitos reprodutivos como o direito de ter controle sobre questões que envolvam sexualidade e saúde reprodutiva, assim como o poder de decidir, livre de coerção, discriminação e violência. Afirmou o direito individual e a responsabilidade social da mulher sobre a questão da maternidade, o direito à informação e serviços e o dever do homem ter responsabilidade social e pessoal, a partir das suas ações na área de sexualidade, para a saúde e bem estar das suas mulheres e filhos (PIOVESAN, 2005).

Ao falar de direitos sexuais e reprodutivos, há dois aspectos a serem considerados: a liberdade, autodeterminação individual, privacidade e intimidade da mulher e a garantia de políticas públicas que assegurem a saúde sexual e reprodutiva.

A Constituição Federal Brasileira de 1988 avançou na garantia de direitos das mulheres, especificamente referente as temas de igualdade entre homens e mulheres, a discriminação no mercado de trabalho que proíbe atestados de gravidez ou esterilização, a proteção da mulher no trabalho, planejamento familiar como livre decisão de casal com a responsabilidade do Estado a propiciar serviços para garantir este direito e o dever do Estado de coibir a violência familiar (PIOVESAN, 2005).

Os direitos reprodutivos e os direitos sexuais contíguos a eles aparecem na modernidade num contexto global e nacional que, ao definir o que constitui a cidadania, inclui os conceitos de alteridade e participação sócio-político-econômica da mulher. A violência contra mulher nesta área é um grande desafio para a discussão dos direitos reprodutivos num Estado hegemonicamente masculino, onde o Direito positivo encobre “o caráter sexista do Estado – falocrático – dando-lhe a tão necessária aparência de neutralidade [...] de um Estado masculino que regula e reforça a organização social de gênero, com todas as injustiças que contêm” (BELTRAME, 2004, p.11).

Qualquer discussão hoje sobre direitos reprodutivos envolve questões éticas que tem implicações morais sobre a vida humana, cidadania e garantia de direitos da mulher. Costa (2005) informa que muitos conflitos e dúvidas são levantados, ao refletir sobre direitos reprodutivos, em torno da questão sobre o que é e o que não é vida “obscurecida por escolhas políticas e religiosas que também conformam imagens femininas, preceitos laicais e formulações programáticas em saúde” (COSTA, 2005, p.122). Ela continua com sua reflexão comentando que foi a luta política secular das mulheres que desvendou as dimensões políticas da esfera privada. Enfatiza a influência das pressões religiosas que estabelecem regras morais de normalização de prazer, sexualidade, cidadania. Afirma, ainda, que apesar do fato que

confrontam-se posições ambíguas entre os Estados laicos e as crenças religiosas das diversas Igrejas, as pressões religiosas limitam direitos e cidadania.

Estados laicos não estão isentos de adesão a preceitos religiosos, por meio das suas muitas formas de representação política. Mas de estados laicos exigem-se preceitos constitucionais que abrigam princípios éticos não religiosos, adequados aos novos tempos e às novas composições familiares. (COSTA, 2005, p.137).

Na cultura brasileira, a ótica sexista e discriminatória referente às mulheres dificulta o exercício pleno dos seus direitos. É embasada numa dupla moral que delega pesos distintos e avaliações morais diferentes aos homens e às mulheres, tanto pela sociedade quanto pela própria Igreja. Piovesan (2005) preconiza a criação de uma doutrina jurídica, sob a ótica de gênero, que, ao perceber as relações de poder entre os homens e as mulheres, elabore uma proposta de modificar este contexto. Porém, “incorporar a perspectiva de gênero na doutrina jurídica impõe, sobretudo, o desafio de mudança de paradigmas [...] aponta à necessidade de introjetar novos valores e uma nova visão de Direito, de sociedade e de mundo” (PIOVESAN, 2005, p.35). A questão de gênero perpassa a relação homem/mulher e permeia todas as relações que envolvem instituições de cunho androcêntricas, como a Igreja Católica, e as mulheres.

O terceiro desafio enfrentado pela mulher contemporânea diante das orientações do magistério da Igreja concernentes à mulher, engloba gênero, sexo e sexualidade, com dilemas específicos gerados para a mulher pela vivência do seu corpo e da sua sexualidade.

3.2.3 Gênero, sexualidade e religião

Para refletir sobre sexualidade, inicia-se, necessariamente, com o conceito de pessoa, ser que incorpora as dimensões corpórea, psíquica e espiritual. A sexualidade abrange a pessoa na sua integralidade porque só é possível se identificar como homem ou mulher. A masculinidade e a feminilidade caracterizam as pessoas desde o seu nascimento (e hoje até muito antes de nascer com as novas tecnologias reprodutivas). As células desde a concepção são uma realidade sexuada. Ao nascer, o sexo é confirmado e o desenvolvimento da personalidade é iniciado, embora num contexto cultural de gênero que determina, conseqüentemente, as representações, relações, comportamento, valores e poder entre homens e mulheres que, inclusive, abrangem a questão da opção sexual, a ser discutida mais a diante.

Sexo e gênero são conceitos diferentes. Sexo se refere aos aspectos físicos, biológicos de masculino e feminino, as diferenças no corpo. Gênero se refere às relações de poder entre mulheres e homens construídas pelas leis, costumes, religiões, políticas, instituições.

A identidade de gênero é desenvolvida psicológica e sexualmente ao longo da vida, a partir de valores e normas da sociedade introjetados conscientemente e inconscientemente.

A sexualidade, também, é construída culturalmente. A pessoa nasce com um sexo, mas as ações, atitudes, desejos, emoções e representações são diretamente relacionados com o modo pelo qual as relações de gênero são geradas e consolidadas na sociedade através da mediação de diversas instituições como família, escola, igreja, Estado. Estas formam a estrutura que reforça e reproduz, historicamente, estas relações.

Para Almeida (2004), a questão de sexualidade remete às reflexões sobre gênero, o sagrado e a modernidade, com a necessidade de “compreender o significado da sexualidade no que diz respeito à conformação e ruptura de comportamentos no transcurso da história da religiosidade judaico-cristã” (ALMEIDA, 2004, p.20). Ela ainda indaga como viver a sexualidade na pós-modernidade em crise com os paradigmas tradicionais do mundo ocidental.

O entendimento da sexualidade no cristianismo, a partir do Novo Testamento, compreende casamento monogâmico e heterossexual, é contra a homossexualidade masculina e feminina e contra orgias. Esta moral religiosa continua até a Idade Média, numa valorização da virgindade e do celibato. Considera a sexualidade, principalmente, através da figura feminina, como entrada do pecado no mundo (ALMEIDA, 2004). Constrói-se uma visão dicotômica da mulher como Maria ou como Eva, com duas vocações possíveis para a mulher virtuosa: mãe ou virgem consagrada.

A modernidade, com suas grandes transformações políticas, econômicas, sociais, filosóficas, científicas, religiosas e culturais, inicia o processo de secularização onde velhos valores religiosos são contestados e novos construídos.

O que a religião cristã normatizava referente as relações de gênero, passou a ser regido pelas ciências como biologia, psicologia, sociologia, antropologia que permitiam geralmente novas perspectivas de compreensão do mundo e, especificamente, novo enfoque à relações de gênero, à sexualidade e ao papel das mulheres. A ruptura com o domínio total da religião nestas esferas e as vitórias da emancipação feminina foram fenômenos concomitantes.

A ruptura contribuiu para um:

hiato entre a orientação católica sobre sexualidade e a conduta sexual consciente das mulheres católicas modernas. A modernidade e seu espírito de liberdade e reflexão crítica legitimam as atitudes e escolhas para a realização sexual, uma vez que 'destradicionaliza' o catolicismo. Suas práticas sexuais são pertinentes ao contexto ético da modernidade, possibilitando seus valores e conceitos sobre a sexualidade (RODRIGUES, 2003, p.43).

Ana Bidegain de Uran (1986) faz uma análise crítica da relação capitalismo, Igreja e sexualidade, afirmando que a opressão da mulher foi fundamentada numa concepção de sexualidade do cristianismo que favoreceu o desenvolvimento do sistema capitalista. Ela alega que uma elaboração puritana de sexualidade serviu à Igreja e ao capitalismo e reforçou o poder de ambos com conseqüências de dominação e submissão das mulheres.

O puritanismo contém uma concepção de sexualidade que reduz o corpo humano a um meio de produção social da mais-valia, reforçando assim a tendência natural do capitalismo de exploração do ser humano como força de trabalho fundamental [...] domesticou a sexualidade e todo tipo de relações humanas. Este puritanismo da Reforma coincidiu com a ideologização tradicional do judeu-cristianismo no que se refere a sexualidade. Esta é concebida essencialmente como uma energia maligna que deve ser reprimida ou simplesmente orientada para a reprodução da espécie (BIDAGAIN DE URAN, 1986, p.54).

Bidagain de Uran(1986) amplia a crítica afirmando que a sexualidade era vista somente numa perspectiva individual, fragmentada e isolada da personalidade e da sociedade, a-política e a-histórica. Para a Igreja, que passou a perder parte do seu poder temporal com a marginalização de atividades sócio-políticas, à sexualidade foi atribuída a preocupação pastoral eclesial principal, o pecado sendo identificado com a realidade sexual. Assim, não se julgava o sistema ou estrutura sócio-econômica, mas o indivíduo, principalmente a mulher. Ela foi relegada às relações familiares e afastada de qualquer atividade sócio-política, sendo marginalizada da vida pública. As suas opções de vida foram a maternidade ou o convento. Só os homens podiam conduzir as ações do mundo e da Igreja.

No cristianismo, e, em especial, no catolicismo, existe o princípio do controle do corpo e da sexualidade da mulher. A igualdade de direitos sociais, a liberdade e a justiça são princípios direcionados ao masculino, com as mulheres no plano da inferioridade, subjugadas às decisões masculinas tanto no campo público como no privado. A sexualidade e a reprodução são situadas na esfera do público onde é possível legislar, normatizar, controlar e

punir a mulher pelo seu comportamento. Mas a sexualidade pertence socialmente à esfera do privado e da intimidade. Infelizmente, o Estado que se diz democrático, é submetido ao controle religioso, onde as leis sobre família e reprodução são as leis da Igreja. As Igrejas, historicamente, no Brasil detêm um poder ideológico muito forte que vêm ao encontro de outros segmentos androcêntricos, reforçando a tendência do controle das mulheres pelo Estado. Porém, foi, no século XX, que a mulher começou a transformar o seu papel na sociedade e na Igreja, dando novas interpretações à sua realidade e à sua sexualidade, no mundo ocidental e no Brasil.

As mulheres estão fazendo uma nova leitura da realidade, através da sua experiência de vida, que é construída socialmente, mas vivida subjetivamente, através de reações à opressão de uma sociedade ainda bastante patriarcal. Os dados demonstram que as mulheres estão construindo uma nova percepção do mundo em que elas podem determinar que tipo de mulher quer ser.

Dados recentes demonstram algumas mudanças significativas na vida das mulheres desafiadas pelas polêmicas sobre anticoncepcionais, aborto, gravidez, HIV/AIDS e planejamento familiar.

Informações da Fundação Perseu Abramo (VENTURI; RECAN; OLIVEIRA, 2001) falam sobre o corpo e a sexualidade, assuntos que ainda são determinações androcêntricas – Igreja Patriarcal, pai, marido, namorado – de poder, mas um poder que as mulheres estão negando e reconstruindo. Os parâmetros sobre a vida sexual estão mudando: das mulheres na sua pesquisa, 86% já tiveram relação sexual, tendo 95% daquelas mais de 25 anos; 33% tiveram a primeira relação sexual entre 15 e 17 anos, 14% antes dos 14 anos, 30% entre 18 e 30 anos. É comum vários parceiros: 54% só tiveram 1 parceiro, 30% de 2 a 3 parceiros e 14% de 4 a 10 parceiros.

Elas falam da sua satisfação sexual: 79% têm satisfação com a vida sexual, 13% não. Sobre o uso de anticoncepcionais afirmam: 59% usam anticoncepcionais, 41% não; os mais utilizados são: pílulas (40%), laqueadura (25%) e camisinha (24%).

As mulheres admitem o aborto: 33% já tiveram uma gravidez interrompida, sendo 20% provocadas através de: remédio industrializado (36%), clínica (30%), remédio caseiro (22%), parteira (13%). As atitudes do parceiro foram: 16% não sabiam, 38% eram a favor, 15% contra, 20% não opinara, 12% outras respostas. Elas opinaram sobre quem deve ser responsável pela decisão de abortar: 61% a mulher, 18% o casal, 8% o homem, 10% outros. AIDS ainda não é encarada com medo: 65% não usam nenhum método para se protegerem de

AIDS, 20% sempre usam; 15% outras respostas 73% nunca fizeram teste de AIDS, 25% sim, 2% sem resposta.

As informações anteriores demonstraram uma reação à tradição da Igreja Católica que tratou de normatizar a relação da mulher com seu próprio corpo, estabelecendo doutrinas morais que vêm se distanciando de uma realidade em constante mutação que questiona estas doutrinas. Este processo de distanciamento das determinações eclesiais sobre as esferas de sexualidade e reprodução, pelo padrão dominante e androcêntrico / patriarcal, é uma resistência das mulheres às tentativas históricas de sua subordinação.

Ao mesmo tempo, aceleram as novas tecnologias reprodutivas lado a lado do crescimento das desigualdades sociais e econômicas que condicionam a vivência da sexualidade. Outras estatísticas revelam mais sobre a mulher brasileira e sua percepção e crítica da tradição da Igreja que contribuiu para a opressão e dominação delas. Ao ditar o que deve ser “ser-mulher”, a Igreja usou ideologias sexistas e alienantes colocadas como verdade para a mulher na construção da sua própria identidade que está, indissoluvelmente, enraizada no seu corpo.

Os dados do IBGE (2002) referentes à taxa de uso de métodos contraceptivos de mulheres em idade reprodutiva indicam que 76,7% delas usam algum método. Dentre elas 70,3% usam um método moderno artificial como: pílula (20,7%), DIU (1,1%), injeções (1,2%), preservativos (4,4%), esterilização feminina (40,1%), esterilização masculina (2,6%). Os métodos tradicionais (naturais) compõem 6,1%, sendo 3,0% abstenção periódica, 3,1% coito interrompido. Porém, 23,3% não utilizam nenhum método.

Na população jovem, entre 16 e 24 anos, conforme a pesquisa “Comportamento sexual e Percepções da População Brasileira sobre HIV e AIDS “(Jornal do COMÉRCIO, 10/12/2005), 78,4% dos homens entre 16 e 19 anos têm relações sexuais, enquanto que, entre os jovens de 20 aos 24 anos, a percentagem é de 68,5%. A idade da primeira relação sexual entre rapazes é 14,7% entre os 16 aos 19 anos e 15,3% entre os 20 aos 24 anos. Entre moças de 16 aos 19 anos é de 15,3% e de 20 aos 24 anos é de 16,5%. O uso de preservativo na primeira relação é de 65,8% no grupo de 16 aos 19 anos e 55,2% na faixa dos 20 aos 24 anos.

Um dado interessante foi o número de jovens que dizem não ter iniciado atividade sexual porque pretendem casar virgem: 23,9% entre mulheres de 16 aos 19 anos e 40,4% de 20 aos 24 anos. Entre os homens de 20 a 24 anos o dado chega a 19,6%. As razões principais são questões religiosas, não ter encontrado o parceiro ideal e falta de oportunidade.

Um outro desafio para a mulher contemporânea é a incidência crescente de HIV/AIDS, no mundo e no Brasil. Os números da HIV/AIDS, em 2005 (Jornal do

COMMÉRCIO, 22/11/2005), demonstram que 40,3 milhões de pessoas vivem com HIV no mundo. Na América Latina, há 1,8 milhões de portadores, com 650 mil no Brasil: 410 mil homens e 240 mil mulheres (EPOCA, 19/06/2006). A razão entre homens e mulheres está 1,5 casos em homens para 1 caso em mulheres.

O crescimento da epidemia, entre 1994 e 2004, foi de 29% entre os homens e 17,5% entre as mulheres. O país acumulou cerca de 170 mil óbitos até dezembro de 2003. Há, também, um índice alto de casos de Doenças Sexualmente Transmissíveis (DST), no Brasil: sífilis 843.300 pessoas, gonorréia 775.180 pessoas, clamídia 1.500.490 pessoas, herpes genital 89.110 pessoas e HPV 137.080 pessoas (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2005).

Um dos lados mais cruéis das mudanças no perfil da AIDS que já inclui mais mulheres e mais crianças vítimas, é o número de crianças órfãs provocada pela AIDS. Entre 1987 e 1999, 30.000 crianças de até 15 anos perderam a mãe, 60.000 são filhos de mulheres que já desenvolveram a doença e 137.000 tem mãe portadora (VEJA, 09/02/2000). O número absoluto de crianças que adquiriram AIDS através da mãe tem diminuído devido às ações de prevenção e controle da transmissão vertical.

Um dado novo é o aumento de AIDS, na faixa das pessoas com mais de 50 anos, incluindo mulheres. As estatísticas, no Nordeste, apontam Pernambuco com maior número de casos, 145 em 2004: seguido do Ceará com 109 casos e Bahia com 98, entre os 542 casos no Nordeste (JORNAL DO COMMÉRCIO, 31/07/2005).

Estatísticas sobre casos de AIDS, só em Pernambuco (Governo de Pernambuco, 2005), no período 1983 (início de registro) a 2005, mostram que 71.690 dos casos são de homens e 28.490 de mulheres. Dados de 1998-2004 revelam que 1 em cada 3 casos é de mulher, enquanto de 1983-1987, 100% dos casos eram de homens. A distribuição por faixa etária e sexo demonstra que é na faixa de 20-34 anos que estão localizados 48% dos casos masculinos e 52% dos femininos; na faixa de 35-49, o sexo masculino tem 40% dos seus casos e o feminino 34%. Um dado preocupante mostra a ocorrência de AIDS, na faixa de 50-64 anos, sendo 8% dos casos masculinos e 6,5% feminino. Nenhuma idade é isenta. Crianças, com menos de um ano até jovens de 18 anos compõem 5% do total de casos, em Pernambuco. As estatísticas de Pernambuco acompanham o fenômeno da feminização nacional da epidemia, além da pauperização, da interiorização no país e a diminuição da idade da manifestação do HIV para a faixa de 20 e 34 anos.

Experiências pessoais, contadas por mulheres portadoras de HIV, chocam pela falta de apoio da Igreja Católica, enquanto outras Igrejas promovem serviços de apoio e assistência. A mulher que tem AIDS não pode ser discriminada, pois foi homem que a

infectou, geralmente o companheiro ou marido. Às vezes, o homem sabe que é portador e não revela à mulher.

As estatísticas estão mostrando um distanciamento da Igreja da realidade da mulher brasileira, altamente vulnerável aos problemas ligadas à saúde reprodutiva e à sexualidade, numa omissão gritante de enfrentar a crueldade sexista e patriarcal imposta às mulheres.

O último assunto deste desafio geral de gênero, sexualidade e religião é o mais polêmico: o aborto. Envolve aspectos complexos da bioética, da ética e dos princípios cristãos. Porém, quando se discute aborto, a sexualidade em questão é sempre a da mulher e raramente existe a responsabilização e participação do homem na polêmica, embora ele tenha culpabilidade igual no problema.

Recentemente, no Brasil, está acontecendo um debate envolvendo muitas articulações do governo e da sociedade civil sobre a legalização do aborto e a defesa dos direitos das mulheres, com a interferência maciça da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

Algumas estatísticas e informações mostram a complexidade do panorama. A cada ano ocorrem no Brasil cerca de 240 mil internações para tratamento de complicações de aborto, uma das principais causas de mortalidade materna entre as brasileiras: entre 4 mulheres, uma morre de complicações de aborto provocado. Estima-se que são realizados cerca de 1 milhão de abortos anualmente só o Brasil, o que faz a curetagem pós-aborto ser o segundo procedimento obstétrico mais realizado (JORNAL DO COMÉRCIO, 03/08/2005).

Três pesquisas recentes trazem novas informações. Uma pesquisa do IBOPE, entre 2002 brasileiras, sendo 1293 católicas, realizada em fevereiro de 2005, mostrou que 82% dos católicos concordam com o aborto quando há risco de vida para a mulher, 80% quando o feto tem grave defeito congênito e 67% quando houve estupro. Desses 78% são favoráveis à oferta de aborto legal nos serviços públicos. A maioria defende a distribuição gratuita de anticoncepcionais e acha que a Igreja deve rever a sua proibição de uso de métodos anticoncepcionais e preservativos (JORNAL DO COMÉRCIO, 13/03/2005).

Uma outra pesquisa sobre aborto encomendada pelo governo, para avaliar a legislação sobre aborto, feita pelo Ministério da Saúde em junho de 2005 em 131 municípios, revelou que só 11% dos entrevistados são favoráveis à descriminalização do aborto, 41% acha que não deve mudar a lei e 36% são favoráveis à ampliação dos casos permitidos. Desses, 66% dizem concordar que a decisão sobre a continuidade da gravidez ou o aborto deveria ser da mulher ou do casal, não da lei. Num paradoxo aparente com os dados anteriores, 65%

acham que a mulher que interrompe a gravidez, em casos não previstos na lei, deve receber algum tipo de punição, enquanto 47% dizem que ela não deve ser presa (JORNAL DO COMÉRCIO, 28/07/2005). O papel do homem não foi discutido.

A terceira pesquisa, realizada em 2004 e publicado em julho de 2006, mostra que o aborto provocado foi o desfecho da primeira gravidez de 16,7% das mulheres, entre 18 e 24 anos. Indicou que a condição social e o acesso à educação estão relacionados com a interrupção da gravidez: maior renda e mais educação, mais abortos. A relação sexual precoce não tem relação com o número de abortos. A pesquisa entrevistou 4.634 jovens de Salvador, Rio e Porto Alegre pela UFBA, UERJ e UFRGS, e mostrou que o aborto está presente em todas as faixas sociais (JORNAL DO COMÉRCIO, 14/07/2006).

A pesquisa da Fundação Perseu Abramo, já mencionada, traz mais informações das mulheres entrevistadas (VENTURI; RECAN; OLIVEIRA, 2004). Sobre o direito ao aborto, 61% acham que a decisão deve ser da mulher ou do casal, e não da lei, e num segundo momento se contradizem: só 16% acham que o aborto deve deixar de ser crime, 22% acham que deve ser proibido em todos os casos e 59% apóiam a lei como está.

Analisando as razões para o aborto indicadas nesta pesquisa, as maiores são: financeiras 35%, estava sozinha 22%, medo de rejeição da família 14%, o companheiro mandou tirar 15%. Todas são de profundo impacto negativo psicossocial na vida da mulher, e evidenciam contradições existenciais. A própria mulher que faz é contra o aborto. A decisão de abortar foi determinada pela falta de condições múltiplas de continuar com a gravidez: pobreza, abandono e falta de apoio sócio-econômico e psicológico - todas causas estruturais.

Como de costume, a posição da Igreja é sexista e patriarcal. A posição da CNBB é contra o aborto e a descriminalização do aborto. Defende o respeito à vida, mas não culpa nem exige punição para o homem. Só a mulher deve ir presa, só a mulher é culpada, só a mulher é pecadora. Aborto é questão da mulher, na percepção da Igreja Católica.

“Os debates que a sociedade brasileira realiza, em sua pluralidade cultural e religiosa, são acompanhados e estimulados pelo nosso governo, que, no entanto, não tomará nenhuma iniciativa que contradiga os princípios cristãos.” O trecho da carta enviada em agosto pelo Presidente Luiz Inácio Lula da Silva a Dom Geraldo Majella, que preside a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), provocou o protesto de organizações da sociedade civil. Ignorado pela grande imprensa, o documento foi considerado ofensivo por militantes pró-aborto, que estavam com a atenção voltada para o trabalho da comissão tripartite, composto de 18 integrantes – seis do Executivo, seis do Legislativo e seis da sociedade civil – que elaborava uma proposta de revisão da legislação sobre a interrupção

voluntária da gravidez. O projeto, que foi entregue ao Congresso, está sendo considerado por entidades da sociedade civil, o passo mais concreto do movimento em defesa dos direitos das mulheres rumo a legalização do aborto (RITS, 2005).

A proposta prevê que “toda mulher tem o direito à interrupção voluntária de sua gravidez, realizada por médico e condicionada ao consentimento livre e esclarecido da gestante” (RITS, 2005, p.2). E assegura essa interrupção nas seguintes condições: até 12 semanas de gestação; até 20 semanas, no caso de estupro; a qualquer momento, no caso de grave risco à saúde da gestante e em situações de diagnóstico de má-formação congênita incompatível com a vida ou de doença fetal grave e incurável.

A comissão considera que deu um passo importante ao propor também a legalização do aborto, além da sua descriminalização, porque descriminalizando apenas tira a responsabilidade do Estado. A partir do momento em que o aborto é descriminalizado, o Estado é obrigado a prover a mulher de melhores serviços de saúde pública.

A polêmica que envolve o debate entre posições a favor e contra o aborto muitas vezes gira em torno de quando começa a vida. O representante da Federação Brasileira das Associações de Ginecologia e Obstetrícia, do ponto de vista médico, entende que isso não deve ser levado em consideração. Se fosse, o aborto só deveria ser permitido até as primeiras seis semanas, quando não há nada formado no feto. Ele, no entanto, acredita que não se deve misturar crenças religiosas à questão (RITS, 2005).

Por outro lado, Dom Odilo Pedro Scherer, secretário geral da CNBB, considera impossível olhar para o problema do aborto e considerá-lo separadamente da questão ética. Ele acha que é inadequado tratar o aborto como problema de saúde pública: “isso significaria não reconhecer a complexidade da questão. Além disso, as questões de saúde pública devem ser enfrentadas de outras maneiras, e não através de leis ou políticas públicas que promovam a morte de seres humanos”, defende. Ele não admite a possibilidade de a Igreja mudar de idéia no futuro, embora que houve situações em que a Igreja reviu suas posições. “Mas no caso da gestação de um ser humano, as ciências, a psicologia e o bom senso evoluem justamente no sentido de confirmar a convicção de que o ser humano não começa a existir com o nascimento, mas na fecundação” (RITS, 2005, p.2).

Dentro do debate geral sobre aborto, uma questão tem polarizado a sociedade brasileira como um todo: a antecipação do parto de fetos anencefálicos que não têm chance de sobreviver fora do útero. A anencefalia é 100% fatal e não tem tratamento definitivo. Apesar de viver algum tempo depois de nascer, a morte é considerada inevitável. O Brasil possui o 3º maior número de partos de anencéfalos do mundo e as mulheres são obrigadas a manter a

gravidez não apenas por causa da lei (que só permite aborto legal em caso de estupro ou risco à vida da mãe) mas por crenças pessoais, morais e religiosas de quem julga a situação. A CNBB se coloca em oposição à liminar que autoriza o aborto em casos de anencefalia, mediante autorização judicial, por achar que abre precedente perigoso que pode comprometer a vida dos deficientes em geral. Na direção oposta, especialistas e representantes de movimentos sociais que trabalham com pessoas com deficiências têm o cuidado de não vincular o debate com religião e chamam atenção sobre o perigo da interferência religiosa confundir a questão com posicionamentos ideológicos.

Além de aborto, a saúde reprodutiva traz mais um problema ético-religioso para a mulher jovem. Este, porém, é referente à ausência de gravidez e a necessidade de recorrer a reprodução assistida que envolve aspectos emocionais, éticos e religiosos. No Brasil existem 150 clínicas que assistem milhares de casais, nos diversos processos. A mais recente controvérsia ética é referente aos milhares de embriões congelados, em clínicas de reprodução, estimado em mais de 30.000 no Brasil e 500.000 pelo mundo. Existe pouca legislação a respeito da questão do seu destino. No Brasil, é proibido a destruição oficialmente. Os embriões armazenados há mais de três anos podem ser destinados a pesquisa ou a casais interessados com o aval dos donos. Até a fixação no útero são considerados pré-embriões, um conjunto de células vivas. A Igreja não admite, em nenhuma situação, a reprodução assistida ou a fertilização *in vitro*, e considera o óvulo fertilizado como ser humano desde o primeiro momento (VALE, 2006).

O quarto grande desafio que a mulher católica enfrenta diante o magistério da Igreja sobre a mulher ante a realidade complexa do mundo contemporâneo, é a construção da sua própria identidade psicossocial e ético-religiosa. Os desafios antes colocados configuram aspectos do contexto maior em que a mulher vive, aprende, confronta, critica, cresce e se afirma como pessoa.

3.2.4 A crise da identidade religiosa feminina no mundo secularizado

A mulher jovem vive num mundo complexo e em rápida mudança nas esferas sócio-cultural-religioso-econômica e política, num contexto de crise da modernidade pós-moderna, numa época de grandes paradoxos e contradições. No mundo globalizado, há um acelerado processo de individualização, ao mesmo tempo existindo a busca de segurança na coletividade. O indivíduo valoriza a máxima liberdade pessoal, às vezes priorizando-a acima de qualquer ordenamento ou organização sócio-legal-cultural. As tendências globalização

versus individualização são simultâneas onde o processo de libertação individual depende da incorporação de valores de uma sociedade global. Esta sociedade é configurada pela estrutura econômica capitalista, que é, também, uma estrutura valorativa e normativa, que desafia as referências históricas teórico-ideológico-religiosas do indivíduo. Mota afirma que “há no ar uma negação dos grandes pilares das ciências sociais, da cultura e da história, que edificaram o sujeito e o mundo modernos. Esta incômoda posição do homem ocidental afeta todas as dimensões da sua vida. Hoje vivemos sobre a égide de experiências: de fragmentos de parcialidades, de relatividades [...] de colapso dos paradigmas que estruturavam nossas vidas” (MOTA, 2004, p.2-3).

Este novo tempo, o tempo da indefinição, quando tudo é “pos” algo, existem poucos com voz e vez, e muitos sem voz e vez, numa contradição da democracia e liberdade propagadas pela globalização e “pos” modernidade. Estes nunca chegaram a modernidade, quanto mais a sua “pos”.

A sociedade em que os jovens estão crescendo e se desenvolvendo bio-psico-sócio-político-culturalmente é basicamente hipócrita porque, embora orientada pelo capitalismo e o neoliberalismo onde “o mercado vai resolver todos os problemas”, não consegue garantir espaços de cidadania e, conseqüentemente, sentido na vida dos jovens. Falham as construções sociais com os valores éticos e morais que devem dinamizar as potencialidades humanas em vez do modelo econômico consumista e dos regimes políticos fisiologistas.

Dados do Relatório Mundial sobre a Juventude 2005 do Programa das Nações Unidas para a juventude, oferece um perfil sombrio dos jovens diante dos objetivos do Desenvolvimento do Milênio (LOIOLA, 2005): 200 milhões de miseráveis vivem com menos de 1 dólar por dia; 515 milhões de pobres vivem com menos de 2 dólares por dia; 130 milhões de analfabetos; 88 milhões de desempregados; 10 milhões com AIDS. Na economia, a globalização tem produzido mudanças profundas, levando a manifestações de cidadania em esfera mundial organizadas pelos jovens protestando contra a sua exclusão sócio-econômico-política. Muitos jovens nos países em desenvolvimento não são beneficiados pelo processo de globalização.

Na relação do jovem com a sociedade, o relatório demonstra que a inclusão social do jovem depende de fatores como atividades de lazer, preocupação com o meio ambiente, participação política nos processos de decisão, relações intergeracionais e tecnologias de informação e comunicação. Os dados mostram processos de exclusão dos jovens pobres que são sociais, culturais, políticos e digitais, apesar da influência exacerbada dos meios de

comunicação. Para outros jovens, a informática tem contribuído para uma “cultura mundial da juventude”, uma redefinição dos aspectos fundamentais da sociedade (LOIOLA, 2005).

O último aspecto a ser analisado se refere as tendências mundiais de risco referente a jovens que envolvem saúde, HIV, drogas, delinquências; situação das mulheres, violência e conflitos armados. Calcula-se que atualmente existem 10 milhões de jovens com HIV, a maioria na África e na Ásia. Lá esta doença é a principal causa de mortalidade dos jovens.

De acordo com o Mapa da Violência IV (WAISELFISZ, 2004), o Brasil é um dos países mais violentos no mundo. Encontra-se em 4º lugar no mundo, com as taxas de homicídios mais altos referentes à população em geral e em 5º lugar com maior número de jovens mortos por homicídios. Da mortalidade juvenil no Brasil, 72% é por causas externas, entre elas, sendo 40% de mortes de jovens por homicídio, 15% por acidente de trânsito e 3,4% por suicídio, todos considerados morte violenta. Na população geral estas percentagens são de 9,8% por causas externas, sendo 3,39% homicídio, 2,7% acidente de trânsito e 0,7% por suicídio (WAISELFISZ, 2004).

É na faixa jovem que as taxas de detenção e uso de drogas são mais elevadas. Há forte ligação entre a vitimização dos jovens e criminalidade, acentuando a situação das mulheres pela falta de acesso ao ensino superior e ao mercado de trabalho.

Em países na Ásia e na África, existem os fenômenos da criança-soldado, conflito armado e terrorismo. O paralelo desta situação no Brasil se encontra na grande participação de jovens nas gangues nas favelas que são envolvida em tráfico de drogas, assassinatos, seqüestros e roubos.

O processo de assimilação do jovem na sociedade se encontra cada vez mais difícil, contribuindo para dificuldades de independência financeira, de organização do seu casamento, família e lar, da consolidação de valores e identidade, da autonomia pessoal. Mota afirma que:

Diante do desmoronamento das ideologias modernas – fica o modelo do socialismo real e a desconfiança nas forças auto-reguladoras da economia do mercado – e a perda de afetividade nas agências tradicionais socializadoras dos jovens – família, escola, igreja. Hoje nos perguntamos se existe um consenso básico, nos diversos setores jovens, que os vincule a orientações, valores, normas, atitudes e conteúdos vitais (MOTA, 2005, p.3).

Ele insiste na necessidade de entender a forma com que os jovens vão se inserir neste contexto heterogêneo e contraditório, afetado pela crise da pós-modernidade. Esta crise se manifesta na diminuição da qualidade de vida e nas decepções sofridas pelos jovens sobre

as suas expectativas do futuro: “o jovem não é só informação e reprodução do que a sociedade lhe deu, ao contrário, também é postulante e gerador de propostas” (MOTA, 2005, p.5).

Convém esclarecer a diferença entre valores, motivos e normas de conduta, que estão interrelacionados. Por valor se entende o conjunto de princípios que, por corporificarem um ideal cultural, ideológico ou institucional – de plenitude moral, deve ser buscado. Norma é o padrão representativo do desempenho ou procedimento usual/tradicional de um dado grupo. Ao entender o conceito de motivo, inclui-se a explicação das ações de alguém, sua intenção ou incentivo, o que dá força psíquica para fundamentar seu agir.

A orientação valorativa na realidade se articula com normas e motivos para estruturar uma visão do mundo e, conseqüentemente, o projeto de vida, para avaliar e tomar decisões, para oferecer motivação e contribuir na integração social e na formação da identidade individual. Diante das questões da pós-modernidade, é freqüente a reflexão sobre a relação entre modernidade, pluralismo e crise do sentido ou identidade, que aflige tanto os jovens quanto os adultos mais maduros.

Como se compreende a palavra crise? Dúvida existencial? Impotência diante do contexto religioso atual? Indecisão sobre idéias, objetivos, o futuro? Confronto entre o que queria na vida e o que alcançou? Realidade decepcionante *versus* utopia? Sentido de fracasso *versus* realização pessoal? Dependência *versus* auto-determinação na vida? Confusão sobre valores, moral, ética, ideais? Problemas referentes à sexualidade diante do ensinamento da Igreja? A crise de subjetividade é uma crise de identidade, uma crise de sentido, uma crise de consciência.

A consciência é sempre consciência de algo, existe somente em relação a um objeto intencional que é constituído pelas diversas realizações de síntese da consciência. Esta síntese envolve percepções no campo temático do objeto intencional, cercado por um horizonte aberto em que a consciência da corporeidade é dada e vivenciada.

É evidente que a crise de subjetividade é uma crise de sentido. O sentido se constitui na consciência humana, na consciência do indivíduo, que se individualizou num corpo e se tornou pessoa através de processos sociais. A identidade, a subjetividade da pessoa, envolve consciência, individualidade, corporeidade específica, sociabilidade e formação histórico – social. É uma forma complexa de consciência, não existe em si, mas na relação entre outras experiências (BERGER; LUCKMANN, 2004).

O sentido das experiências individuais está localizado em esquemas de experiências; o sentido dos esquemas de experiências em padrões de ações; o sentido dos padrões de ações em categorias globais da conduta de vida [...] armazenando em configurações supra-ordenados de valores (BERGER; LUCKMANN, 2004, p. 86).

Os autores Berger e Luckmann (2004) afirmam que as questões sobre o sentido da vida fazem parte dos desafios da modernidade onde o individualismo e o pluralismo influenciam o estabelecimento de padrões de vida cheia de opções. Levantam três complexos de questões. Como realizar “o sentido” diante de opções pluralistas? Como conservar uma identidade estável? Que sistema de valores orienta as idéias, que tipo de sociedade constituem as pessoas que tem padrões semelhantes do sentido / valores?

Para Berger e Luckmann (2004), o sentido, na sua complexidade consciente, percebe a relação entre experiências e age no social através, prioritariamente, das formas comunicativas de linguagem e dos seus símbolos. “A vida cotidiana está repleta de múltiplas sucessões de agir social, e é somente neste agir que se forma a identidade pessoal do indivíduo” (2004, p.17).

Problemas surgidos no agir social interativo são solucionados em comum: as ações são transformadas em instituições sociais. Estas instituições formam o reservatório histórico de sentido (configurações supra-ordenados de valores) ao qual a pessoa pode recorrer para informar a sua vivência. Evidencie-se um processo em que o sentido é constituído subjetivamente, mas objetivado intersubjetivamente, com a interferência determinante de relações sociais dominantes institucionais na produção de sentido. Há tendências à controle, à monopolização, onde elementos são ignorados por não serem considerados significativos, ou são descartados como perigosos.

Os sistemas hierárquicos de valor e de saber ordenados, assim criados, podem estar intimamente ligados [...] cortados na medida exata para transmissões às gerações futuras, [...] as funções como censura, canonização, sistematização e pedagogização, foram assumidos por peritos especializados (BERGER; LUCKMANN, 2004, p.20).

O resultado é a estrutura histórica do reservatório social do sentido a partir de conhecimento específico, que pretende regular o comportamento do indivíduo com a sociedade. No caso da mulher cristã, o reservatório de sentido é a Igreja que se coloca como certeza moral e religiosa doutrinária, acirrando conflitos entre o indivíduo e o macrosistema moderno.

O esquema institucional de valores informa toda a vida e objetiva o “reprocessamento social do sentido e [...] o controle da produção e transmissão de sentido” (BERGER; LUCKMANN, 2004, p.22). A orientação doutrinária objetiva que o indivíduo só pense e faça o que corresponde às normas. O controle e censura impedem opiniões divergentes e competição interna e externa onde o ímpeto do agir na vida é imposto como regra.

As condições gerais para o surgimento da crise de sentido são relacionadas com as “reservas de sentido” objetivadas e processadas pela sociedade e “conservadas em reservatórios históricos de sentido e administradas por instituições” (BERGER; LUCKMANN, 2004, p.25). As reservas de sentido, quando se refere à Igreja Cristã, apontam para suas doutrinas, cartas, pastorais, princípios, diretrizes, ideais e ideologias político-ético-religiosas. O sentido objetivado da Igreja está em constante interação com o sentido subjetivamente constituído no projeto individual do jovem e com a estrutura intersubjetiva das relações sociais e, influencia de forma marcante e duradoura o desenvolvimento da sua identidade pessoal.

A mulher jovem tem questionamentos e angústias existenciais e ético-sociais sobre sua identidade, não apenas das suas crenças religiosas. A amplitude e abrangência da crise envolve desde a sua visão do mundo, sua inserção / cooptação pelo sistema que abomina, sua sexualidade expressa em termos diferenciados do magistério da Igreja, sua espiritualidade e sua felicidade / liberdade.

A crise de subjetividade tem características específicas envolvendo corporeidade, ética, realização e religião, enquanto a Igreja, como reservatório de sentido, percebe o seu papel como produtor e transmissor monopolista de sentido, não admitindo contestação. A Igreja tem pouca abertura para processos de revisão do sentido objetivado pelos jovens, agravando a crise de identidade deles e sua própria crise institucional.

O processo de consolidação de identidade da mulher jovem na cultura pós-moderna envolve a sua emancipação nos planos cognitivo (sistemas de idéias e crenças), afetivo (referências plurais em confrontação) e social (independência econômica e integração num contexto mais abrangente mediada pela família). Este processo de emancipação, frente a pós-modernidade, se realiza numa sociedade mundial em grande transformação nas dimensões político-econômico-social-cultural e ambiental; na transformação e diversificação de modos de vida; no pluralismo ideológico-político; na revolução sexual e consumo desenfreado “com um mínimo de autoridade e o máximo de desejo” (MOTA, 2005, p.10).

À crise de identidade da mulher acrescenta-se à crise de credibilidade no cristianismo. Claude Geffre (2005) indica três fatores principais que abalam a credibilidade da religião cristã. O primeiro fator é “o contraste entre o frescor inalterado da mensagem evangélica e o peso da instituição eclesial” (GEFFRE, 2005, p.14 [278]), principalmente depois de Vaticano II quando os católicos foram decepcionados ao não ver a renovação revolucionária na Igreja e novas posturas diante os desafios da vida moderna. O segundo afirma que “a mensagem cristã parece verificar a ruptura entre o dizer e o fazer” (GEFFRE, 2005, p.14 [275] no confronto com as questões urgentes, conseqüências da globalização a-social e a-ética e das ameaças bio-psíquico-ético-social-político-culturais à humanidade. O terceiro fator indica “um pluralismo religioso quase intransponível” (GEFFRE, 2005, p.14 [278]), que Geffre considera um desafio mais sério do que o ateísmo ou apatia religiosa, porque questiona as pretensões de unicidade e universalidade da identidade cristã.

Na análise da crise de credibilidade da Igreja, José Faus (2005) aceita como natural os conflitos na Igreja:

A vida humana é conflitiva e a vida de fé também. A conflitividade é ocasião de riqueza e de crescimento humano. E a credibilidade de qualquer instituição não está na ausência de conflitos (o que pode ser antes um indício de falta de autenticidade), mas na forma como se resolvem [...] a Igreja do século XXI vive uma tentativa de superação da conflitividade natural, baseada em concentrar a autoridade e a representatividade só na facção mais conservadora, eliminando as outras formas de pluralidade eclesial mediante o que caberia chamar de “golpe da cúria” (FAUS, 2005, p.42 [306]).

Faus (2005) aponta seis características do “golpe da cúria” que tem contribuído para a crise de credibilidade da Igreja, e conseqüente crise de identidade cristã. Estas incluem a infidelidade à eclesiologia do Vaticano II, desafiando a Igreja de ser uma Igreja-comunhão que compartilha as alegrias, dores, sofrimentos e esperanças do dia-a-dia. Seu Cristo é um Cristo sem rosto de Jesus mas com o rosto do poder eclesiástico que se tornou um poder sagrado. Existe uma noção arbitrária de pecado desligado dos incontáveis sofrimentos humanos. A Igreja usa uma linguagem teológica como explicação definitiva da Divindade, esquecendo que a linguagem é um produto cultural e simbólico, cuja finalidade será estimular a vida cristã-autêntica. Há, ainda, a perda de significado dos sacramentos ao tornar-se ritos ou cultos vazios e uma tendência à sectarização para preservar a identidade da Igreja oficial.

O pensamento de muitos cristãos, colocado por Faus (2005), é que as autoridades encarregadas de administrar a instituição Igreja não vivem a experiência espiritual, e que a

trajetória da instituição é contrária ao Evangelho. Ele também menciona a solidão em que muitas pessoas vivem a sua fé cristã e a importância de movimentos e comunidades fraternas dentro da Igreja, “numa instituição eclesial de aspecto exterior pouco fraterno” (FAUS, 2005, p.50 [314]).

Dados de uma pesquisa realizada pelo Departamento de Teologia e Ciências da Religião do PUC-SP em 2004 revelaram que seus 17 mil alunos dão mais valor à religiosidade do que à religião (JORNAL DO COMMERCIO, 19 de junho de 2005). Para os jovens, ter fé é mais importante do que ter crenças e religiões.

O professor coordenador da pesquisa analisa:

se a religião perdeu a importância que tinha, continua presente a religiosidade, que pode levar à fé e ao contato com Deus [...] religiosidade é a capacidade de elaborar sentidos e significados para a existência na sua totalidade (JORNAL DO COMMERCIO, 19 de junho, 2005).

Conforme a pesquisa, os jovens não perdoam o moralismo das igrejas na questão sexual, sexo antes do casamento, aborto e homossexualidade. Para eles estas posições acusam falta de fé e exigência de limites fora da realidade. Condenam o dogmatismo das religiões e a alienação à qual levam seus fiéis. Os resultados da pesquisa concluíram que os jovens tem um senso crítico bastante apurado referente as religiões e uma visão de esperança na vida.

As reflexões de Maria Clara Bingemer, reforçam a análise do fenômeno da religiosidade sem prática religiosa nos jovens. Bingemer, numa palestra, na Universidade Católica de Pernambuco em outubro de 2005, sobre pertença religiosa, caracterizou-a como difusa, como plural, como movediça, com motivações de pertença ligadas a afetividade e bem estar: as pessoas precisam sentir valorizadas, aceitas e amadas. A adesão à religião é afetiva e não intelectual, e a experiência religiosa não é sempre uma experiência de Deus, mas é do sagrado.

A experiência religiosa mexe em profundidade com a pessoa, ou por atração ou por temor, onde a pessoa sente-se esmagada por uma tutela culpabilizadora e quer se livrar. Bingemer (2005) diferencia experiência religiosa e experiência de Deus, que ela explica como sendo sempre uma experiência religiosa de encontros com a alteridade. Percebe-se, nos tratados teóricos e na pesquisa da PUC-SP a existência de crise na identidade religiosa, de forma geral, que tem repercussões específicas na construção da identidade psicossocial e ético-religiosa da mulher.

No Dicionário de Houaiss (2004) a identidade é definida como a consciência da persistência da própria personalidade, o conjunto de características e circunstâncias que distinguem uma pessoa, graças as quais é possível individualizá-la. As elaborações teóricas sobre identidade e juventude de dois psicólogos, Eric Erikson e Jean Piaget, aprofundam o conhecimento deste processo.

Eric Erikson (1976), no seu livro clássico *Identidade, Juventude e Crise*, reflete o desenvolvimento da identidade na adolescência e juventude. Para o adolescente, esta etapa do seu desenvolvimento é marcada pela alienação ou confusão de identidade, mas é, também, “regenerador vital no processo de evolução social, porque oferece suas lealdades e energias à conservação daquilo que acha verdadeiro como à correção revolucionária” (ERIKSON, 1976, p.134). Nesta fase, Erikson (1976) salienta a crise da intimidade. Da intimidade sexual procede a capacidade de desenvolver uma autêntica e mútua intimidade psicossocial com outras pessoas. Afirma que o jovem que não se sente seguro pode realizar atividades de intimidade “promíscuas” sem uma entrega de si verdadeira, levando ao sentido de vazio e isolamento. Antes da “maturidade genital (íntima mutualidade sexual)” (ERIKSON, 1976, p.137) do adolescente e jovem, grande parte da sua vida sexual é ávida de descobrir-se, de afirmar sua identidade.

Para Erikson (1976), o conceito de integridade compõe a identidade. Ele o define como amadurecimento, zelo, adaptação aos triunfos e tristezas do ser. É originadora e geradora de idéias, prioriza a ordem e o significado da vida, aceita o ciclo vital único do seu ser e das outras pessoas, ama os pais como são e defende a dignidade do seu modo de vida. A falta ou perda da integridade leva à repulsa ou desespero e ao desprezo crônico por instituições e pessoas.

Sobre a juventude, especificamente, Erikson (1976) reflete que a variabilidade da juventude procura durabilidade nas transformações que envolve sinceridade, veracidade, autenticidade, fidelidade, idoneidade.

No jovem a força do ego emerge da confirmação mútua do indivíduo e da comunidade: a sociedade reconhece o jovem como portador de novas energias e o indivíduo reconhece a sociedade como um processo vivo (ERIKSON, 1976, p.242).

Há três fontes principais da energia do jovem: o crescimento físico, o poder de compreensão e cognição, e a maturação genital. Erikson (1976) enfatiza que nenhuma outra fase vital da vida está ligado “à promessa de nos encontrarmos a nós próprios e à ameaça de

nos perdermos” (ERIKSON, 1976, p.245). Ele esclarece que nesta etapa de vida, o poder cognitivo de raciocinar sobre considerações hipotéticas e escolher variáveis prováveis e relações potenciais e o sentimento de identidade (exigência problemática de consolidar uma entre uma diversidade de identidades possíveis) são essenciais ao desenvolvimento de uma perspectiva histórica ou percepção de irreversibilidade.

Na juventude a biografia cruza-se com a história; nela os indivíduos são confirmados em suas identidades e as sociedades regeneradas em seu estilo de vida [...] cada geração de jovens tem que descobrir uma identidade consonante com a sua infância e com uma promessa ideológica no processo histórico (ERIKSON, 1976, p.259).

Apesar de já se passarem 30 anos e mudanças radicais globais terem acontecido em todas as dimensões, a reflexão de Erikson oferece elementos para a compreensão da crise de identidade que a mulher jovem enfrenta hoje. Esta crise afeta a construção geral da identidade, especialmente os aspectos específicos psicossocial e ético-religioso, temas desse trabalho.

O renomado teórico Jean Piaget (1896-1980) investigou de modo experimental as hipóteses teóricas e abstratas sobre o conhecimento ao longo do processo de desenvolvimento do pensamento, que envolve o reconstruir, criar, inventar e descobrir valores e esquemas cognitivos, afetivos e sociais e elaborar perspectivas sensório-motora, simbólica e operativa.

Ele foi criador de um ramo de epistemologia que ele mesmo chamou Epistemologia Genética. É uma forma de reflexão teórica que analisa a evolução do conhecimento menos estruturado para o estado de conhecimento mais estruturado (GOULART, 2005). Procurou compreender o desenvolvimento do conhecimento desde o nascimento (estádio sensório-motor) até o raciocínio complexo (estádio das operações abstratas). Para Piaget, o seu objeto de estudo e pesquisa não era o desenvolvimento, mas o conhecimento, sua gênese e o processo de formação dos conceitos de tempo, espaço e causalidade, sem se deter nas variáveis de história, contexto de vida e trabalho, classe social e condições materiais da vida.

O sistema piagetiano é, também, chamado estruturalista genético, interacionista, construtivista dialético, cujos aspectos principais ou conceitos são assimilação, acomodação e adaptação. Acontecem numa estrutura psíquica em transformação através da qual cada criança constrói o seu modelo de mundo. Por “assimilação”, entende-se a incorporação de um novo objeto ou idéia ao que já é conhecido (esquema existente). A “acomodação” se refere a transformação necessária para se relacionar com o ambiente, implica em modificação do

esquema anterior. A “adaptação” ou equilíbrio é o processo da organização progressiva do desenvolvimento mental (GOULART, 2005).

Para Piaget, a pessoa passa por quatro estágios de desenvolvimento psíquico bem delineados com funções afetivas, de conhecimento e de representação definidas, mas interdependentes e progressivas.

No primeiro estágio ou fase sensório-motor (0-2 anos), a criança não dispõe da função simbólica, apoiando-se na relação com o meio, nos movimentos, sentidos e percepções, numa inteligência anterior à linguagem. Há construção de uma base para a organização da inteligência. O aspecto principal é a assimilação.

No segundo estágio ou fase objetivo-simbólica ou pré-operatório (2-7 anos) inicia-se a função simbólica, especialmente o uso da linguagem, através de um contato maior com o mundo exterior, ou objetivo. A criança ainda não vê uma causalidade direta nas atividades cotidianas, embora tenha uma “socialização de ação” (GOULART, 2005, p.26) ou reconstituição de experiências no plano intuitivo (a capacidade intuitiva). A afetividade evidencia sentimentos interindividuais e interiores.

No terceiro estágio ou fase operacional concreto (7-11 anos) a criança efetua operações lógicas ou associações na manipulação e contato direto com o concreto, o real, onde consegue distinguir o seu ponto de vista dos outros. Esta forma de abordar o mundo permite organizá-lo – interiorizar, agrupar, construir, anular – através de operações lógicas chamadas “classificação, seriação, compensação, razão-proporção, probabilidade” (GOULART, 2005, p.26).

O último estágio ou fase operatório formal (11 anos e mais) é das operações abstratas ou formais. O essencial desta fase é a capacidade de distinguir entre o concreto (real) e o possível, podendo prever e avaliar o que poderia acontecer no futuro. A jovem é capaz de raciocínio lógico e abstratamente, de elaborar representações e conceitos, resolver problemas complexos cotidianamente. A adolescência (14-17) e juventude (18-25) ainda estão muito influenciadas pelas emoções e sentimentos, mas seu pensamento está se libertando do concreto, se orientando para o futuro.

Piaget realiza muitas pesquisas concernentes à experiência religiosa da criança e do adolescente, em cada fase do seu desenvolvimento e faixa etária, vendo as capacidades mentais e comportamentais. Ele associa o desenvolvimento religioso ao seu desenvolvimento intelectual, considerando como irrelevante a experiência religiosa se não estiver ligada à modalidade global de organização do pensamento, inclusive o que se refere à religião.

Ao fazer uma síntese religioso-cognitivo-psicanalítico-motivacional de desenvolvimento intelectual global, segundo Piaget, este trabalho enfatizará a quarta fase, especificando a da jovem de 18-25 anos, que é pertinente à este trabalho. As características das dimensões citadas acima são resumidas no Quadro da Quarta Fase Operatório Formal (Apêndice A), salientando que foi imprescindível incluir, também, informações sobre o adolescente, porque é justamente nesta fase que a crise de identidade inicia-se, levando à construção da sua integridade na fase do jovem adulto. Estas informações são essenciais para entender a construção da nova identidade psicossocial e ético-religiosa da mulher católica universitária recifense, a ser analisada a partir dos resultados da pesquisa, nos próximos capítulos.

O quadro apresentado aponta as características principais do desenvolvimento religioso – cognitivo – psíquico – motivacional do jovem referente a sua existência psico-religiosa:

- a) personalização da religião e da sua relação com Deus;
- b) individualização do sagrado;
- c) crítica dos valores religiosos diante das exigências da modernidade;
- d) conflito entre conhecimento científico e crença religiosa;
- e) a religiosidade se expressa através da fé e não dos ritos;
- f) a identidade religiosa não corresponde a uma convicção confessional;
- g) falta de sentido de culpabilidade;
- h) integração da sua própria personalidade e religiosidade;
- i) experiência religiosa interiorizada;
- j) elaboração de um projeto de vida pessoal coerente com seus valores.

Percebe-se que as características representam a identidade do sujeito pós-moderno. Stuart Hall (2005) oferece uma contribuição à discussão sobre identidade, ao distinguir três concepções de identidade: o sujeito do Humanismo, o sujeito Sociológico e o sujeito Pós-moderno. Ele esclarece que o sujeito do Humanismo era o indivíduo com a capacidade de razão, de consciência e de ação, uma concepção individualista. A complexidade do mundo moderno se refletia no sujeito Sociológico, percebido na sua relação interativa com a sociedade. A identidade mediava o mundo público com o mundo pessoal. O processo pós-moderno que contribui para o pluralismo e a fragmentação, o desencanto com a cultura, a sensação de incerteza e a perda de ilusões, está produzindo o sujeito Pós-moderno. A sua identidade não é estável ou permanente, mas transformada constantemente em relação ao

contexto em que vive, historicamente. “A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia” (HALL, 2005, p.13). Existem identidades, não identidade.

A sua reflexão tem pertinência para a construção da identidade religiosa e a sexualidade da mulher católica moderna discutida por Cátia Rodrigues (2003). Ela enfatiza que a construção da identidade é um processo dialético, um recriar-se, uma metamorfose ou transformação evolutiva. Para ela, as fases de vida no desenvolvimento pessoal envolvem novos papéis, dinâmicas e valores que proporcionam possibilidades de transformar e consolidar a identidade através de novas interpretações da realidade objetiva.

Mulheres católicas que percebem incompatibilidade entre os valores da sua religião e os desejos pessoais diante da vida buscam novos caminhos e interpretações da sua crença [...] é possível elaborar uma identidade religiosa alternativa para vivenciar sua espiritualidade (RODRIGUES, 2003, p.44).

A mulher aceita os valores do catolicismo mas reinterpreta questões referentes à família, corporeidade e sexualidade no contexto dos desafios que enfrenta na modernidade, indagando sobre as verdades absolutas da tradição religiosa. Ela age de acordo com sua consciência, aceitando o pensamento que lhe dá sentido existencial e rejeitando certas orientações da Igreja, mantendo sua identificação como católica. Rodrigues (2003) afirma que o nível de consciência crítica que reflete o processo intelectual e social, facilita a adaptação das normas doutrinárias à sua vida, assim fortalecendo o seu equilíbrio pessoal e desvinculando-o do poder da Igreja. Para Rodrigues (2003) as mulheres continuam a sua pertença ao catolicismo devido ao sentido que a religião tem nas suas vidas e na sua relação pessoal com Deus, e não pela aceitação do ensinamento da Igreja referente à sua sexualidade. “Utilizam a interpretação pessoal da Bíblia para aplicar em sua vida prática, o que demonstra pensamento crítico e alto nível de autonomia pessoal” (RODRIGUES, 2003, P.49).

Rodrigues (2003) levanta um questionamento que, também, perpassa a análise dos resultados da pesquisa deste trabalho: de que forma essa modificação das ações, atitudes e valores pessoais vai gerar alterações institucionais na Igreja?

O próximo capítulo confrontará os ensinamentos da Igreja Católica, referentes à família, casamento, corporeidade e sexualidade, com os resultados da pesquisa, demonstrando o processo da construção da nova identidade psicossocial e ético-religiosa da mulher católica universitária recifense.

4 O MAGISTÉRIO DA IGREJA CATÓLICA *VERSUS* A ESPIRITUALIDADE VIVIDA PELA MULHER

Este capítulo resume os principais ensinamentos da Igreja Católica após o Concílio Vaticano II que regem a vida da mulher referente à seu corpo, à sua sexualidade e ao seu papel na sociedade e na família, e oferece algumas interpretações de teólogas e teólogos dos documentos produzidos pela Igreja. Ao mesmo tempo o discurso oficial será confrontado com a realidade da espiritualidade vivida pela universitária católica recifense.

Claude Geffré (2005) fala da crise da identidade cristã na era do pluralismo religioso ao mesmo tempo que aponta no mundo todo, com a exceção da Europa, um novo dinamismo e ressurgimento da religiosidade e de novas religiões. Para ele, crise faz parte da trajetória histórica do cristianismo e sua mensagem, ou no questionamento sobre o caminho de salvação ou na sua interpretação junto às culturas contemporâneas. Ele afirma que está acontecendo um ‘desencanto’ com as verdades e o discurso do cristianismo tradicional. Um novo cenário está se desenhando para a religião e o sentido do sagrado.

Alguns dados expressam esta nova condição das religiões no Brasil com extrema clareza: a diminuição da porcentagem de católicas de 83,8% em 1991 para 73,8% em 2000, o aumento da porcentagem de Igrejas evangélicas de 5,9%, em 1991, para 15,45%, em 2000, e o aumento dos que se declaram sem religião de 4,8%, em 1991, para 7,3%, em 2000. Outros resultados apontam para uma pesquisa do CERIS, em seis regiões metropolitanas, que registrou que 25% dos entrevistados freqüentam mais de uma religião e a metade faz isso costumeiramente (ANTONIAZZI, 2003). Antoniazzi analisa que, ao comparar estes dados com outros sobre nupcialidade, fertilidade e escolaridade, torna-se evidente uma modernização com o aumento do individualismo e subjetivismo, sujeita à crescente influência da mídia. Ele discorda que o país esteja ficando menos religioso, e afirma que o povo continua muito religioso, mas, mais descrente das instituições, levando a uma “desinstitucionalização da religião e a emergência da chamada religião invisível” (ANTONIAZZI, 2003, p.2).

É dentro deste contexto que as mulheres estão se expressando, através da construção de uma nova identidade psicossocial e ético-religiosa, que pode ser chamada, também, uma nova cidadania na Igreja. Cea-Naharro (2002) esclarece que o direito de cidadania das mulheres na Igreja não acompanhou as suas conquistas políticas, econômicas e sociais. Esta plena cidadania foi admitida nas primeiras comunidades cristãs, reflexo da valorização da mulher por Jesus, e foi uma revolução contra a ideologia androcêntrica judaica.

Durou pouco. No processo de consolidação da Igreja como religião política, com uma hierarquia patriarcal imperial, esta cidadania foi esvaziada, mas não completamente, porque “sempre houve movimentos de mulheres que a [cidadania] exerceram no seio das próprias comunidades, às vezes, de maneira invisível aos olhos das sociedades do momento, mas sempre com espírito de reivindicação” (CEA-NAHARRO, 2002, p.85(661)).

Politicamente, as mulheres conquistaram, ou melhor, reconquistaram, os seus direitos, embora no século XX, contra a oposição do poder patriarcal da sociedade e da Igreja Católica. No início do cristianismo, quando a Igreja política se integrou ao Império, as mulheres foram destituídas das suas posições de direção na Igreja e privadas de sua cidadania eclesial. Foi alegado que elas suprimiam as virtudes atribuídas às mulheres como silêncio, castidade, obediência e pudor. Passaram de mediadoras do divino para servidoras subordinadas dentro da Igreja. Por muitos séculos, a historiografia católica propositalmente eliminava as referências ao ministério feminino e à presbítera (CEA-NAHARRO, 2002).

Cea-Naharro (2002) afirma que ainda hoje as mulheres católicas são desprovidas da cidadania eclesial, mas com uma crescente cidadania político-social-cívica. Para ela, o discurso da Igreja defende a cidadania das mulheres e os direitos humanos, mas a sua prática nega às mulheres a plena cidadania e o acesso ao poder na tomada de decisões, apesar dos exemplos do Novo Testamento e do cristianismo primitivo. “As bases exegéticas, teológicas e históricas para a recuperação desta cidadania já estão fixadas” (CEA-NAHARRO, 2002, p.92 (668)).

Para assegurar a cidadania plena da mulher na Igreja, Cea-Naharro propõe o reconhecimento da mulher como: a) sujeito moral na fraternidade / sororidade e não do poder patriarcal, b) sujeito teológico ao repensar a fé a partir da subjetividade feminina e a hermenêutica de gênero e c) sujeito eclesial com direitos e liberdades de expressão, consciência, investigação, pensamento, crítica e dissensão. Um processo de democratização da Igreja. A teologia, também, exige a cidadania no âmbito sacral, a mulher deixando de ser somente receptora e ouvinte para ser interprete e mediadora (CEA-NAHARRO, 2002).

Esta reflexão inicia a polêmica sobre o magistério da Igreja concernente à mulher, à família, à corporeidade, à saúde reprodutiva e à sexualidade. Primeiramente, é essencial entender um pouco sobre a mulher e a Igreja no Brasil para depois entender as razões das ações da mulher hoje.

No século XVIII, no Brasil colônia, três grandes códigos determinavam as atribuições de mulher, controlando seus corpos e mentes e regulando o que era lícito e ilícito: o direito canônico, a pastoral cristã e a lei civil. O sacramento de confissão tinha a obrigação

de ordenar, além das relações entre homens e mulheres, a justiça, medicina, pedagogia, família e relações amorosas, por meio de conhecimento dos pecados, dos desejos, dos pensamentos e até dos sonhos (BANDINI, 2005). O comportamento feminino, para ser virtuoso, seguia um padrão moral imposto pela Igreja Católica, o Estado e o patriarcado. As esferas da família e da religião eram espaços de concreção do poder de classe e, particularmente, de gênero. À mulher era delegada a preservação e gestão do lar, só isso. A Igreja nomeou nove pecados relacionados a sexualidade e estes eram, também, contra a lei, tornando o pecador / a pecadora um criminoso a ser julgado nos tribunais. Esta dominação conjunta Igreja / Estado manteve as desigualdades sociais de classe, raça e gênero e garantiu um poder absoluto sobre as mulheres. Apesar de existir vários tipos de concubinato praticados pelos homens, a Igreja raramente admitia ou julgava estes casos (BANDINI, 2005).

O controle sexual contribuiu para as formas de relacionamento de gênero que só foram sendo rompidas, no século XX, tanto no Brasil como no mundo ocidental, em geral, onde a dominação androcêntrica Igreja / Estado também era a regra. Para Bandini:

as diferenças sexuais, enquanto construções culturais, lingüísticas e históricas, incluem relações de poder que não estão presentes somente no masculino, mas numa teia de processos históricos que implica em ações que constringe, disciplina, esconde, negocia e resiste (BANDINI, 2005, p.7).

Dentro da perspectiva de gênero assumida neste trabalho, o magistério da Igreja concernente à mulher tem, histórica e sistematicamente, ignorado a cidadania moral, teológica e eclesial das mulheres, principalmente referente ao seu corpo, à sua sexualidade e ao seu papel na sociedade e na família. Há uma vasta produção de cartas, documentos, encíclicas e exortações que não respondem plenamente à complexidade da vida contemporânea em meio à crise de credibilidade da instituição patriarcal Igreja.

4.1 A MULHER E A IGREJA NA AMÉRICA LATINA

Nos anos após o Concílio Vaticano II – o marco histórico da abertura da Igreja Católica à renovação e à uma maior liberdade e compromisso com os pobres – foram elaborados documentos que abordavam questões pertinentes à condição da mulher, sua sexualidade e à relação familiar. O Concílio foi o ponto de partida para as Conferências Gerais do Episcopado Latino – Americano (CELAM) de Medellín (1968), Puebla (1976) e Santo Domingo (1992), com seus respectivos documentos que demonstram mudanças sobre o

posicionamento e a importância da mulher na Igreja. A história da Igreja no Brasil é caracterizada tanto antes do Concílio quanto pelo pós-Concílio, pela atuação de leigos, religiosos, teólogos e grupos diversos como a Ação Católica e as Comunidades de Base, que direcionaram os rumos da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, a CNBB, fundada em 1952.

Depois do Concílio, foram elaboradas, também, várias encíclicas, cartas apostólicas e instruções da Congregação para a Doutrina da Fé, nove das quais serão discutidas neste trabalho por ter uma relevância para o desenvolvimento da reflexão do magistério da Igreja sobre a mulher, após o Vaticano II. Essa reflexão é fundamental para confrontar a construção de uma nova identidade psicossocial e ético-religiosa da universitária católica recifense diante dos desafios da sociedade contemporânea e do magistério da Igreja que se posiciona sobre a mulher.

Uma busca de material teórico-analítico referente às concepções e orientações do magistério da Igreja sobre a mulher mostra um número limitado de obras que analisam essas orientações específicas a partir da “perspectiva da mulher”, chamada de “hermenêutica de gênero”.

A proposta deste trabalho é refletir sobre esses documentos, não se detendo somente nos seus pontos principais, mas avaliando o seu conteúdo no confronto com os desafios atuais, na área da corporeidade, sexualidade, saúde reprodutiva e da família, enfrentados pela mulher contemporânea.

Para ajudar nesta tarefa, teólogas da América Latina como Maria do Pilar Aquino, Tereza Cavalcanti, Maria Clara Bingemer, Ivone Gebara e Silvia Baeske vão iluminando o caminho, com reflexões sobre o Ano Internacional da Mulher, promovido pela ONU (1985), o II Encontro de Teologia Feminina (1986), o III Encontro Nacional de Teologia na Perspectiva da Mulher (1988) e a Década Ecumênica de Solidariedade das Igrejas com a Mulher (1988 – 1998), além de análises sobre os documentos de Medellín e Puebla.

Em junho de 1985, houve o encontro do primeiro grupo de teólogas do Brasil, em Petrópolis, cuja polêmica era “Mulher: aquela que começa a desconhecer seu lugar [...] Para se descobrir como pessoa e se afirmar, ela precisa primeiro desconhecer este lugar que lhe foi imposto e que foi por ela introjetado” (TEPEDINO *apud* BINGEMER, 1986, p.374).

O próximo evento, referente à trajetória da mulher brasileira e latino-americana em busca de um novo ser-teológico, foi em Buenos Aires em novembro de 1985, sob o patrocínio da Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo. As mulheres presentes, teólogas e especialistas em outras ciências afins discutiram a temática “Que é ser mulher?” O encontro

tratava de sua identidade, experiência de Deus, forma de viver a fé e a religião. As teólogas propuseram uma nova metodologia teológica, integradora das diversas dimensões humanas: comunitária, acolhedora, alegre, plural e baseada nas relações com os outros e com Deus (BINGEMER, 1986).

Em 1988, iniciou-se a Década Ecumênica de Solidariedade das Igrejas com a Mulher, acolhida pelo Conselho Nacional de Igrejas Cristãs no Brasil (CONIC), que enfatizou a valorização da mulher como cidadã nas Igrejas e na sociedade.

No mesmo ano, houve o III Encontro Nacional de Teologia na Perspectiva da Mulher, no Rio de Janeiro, discutindo a relação mulher-homem-terra, a mulher e poder e a força e espiritualidade que movem a mulher.

A decisão de promover a Década Ecumênica foi tomada, em 1987, dois anos depois do Iº Ano Internacional da Mulher da ONU (1985) que objetivou capacitar as mulheres para se oporem às estruturas opressoras no seu país e nas suas Igrejas e afirmar sua contribuição em compartilhar, não somente o trabalho, mas as decisões, a reflexão teológica e a espiritualidade (BAESKE, 2001).

A partir da Década Ecumênica, as Igrejas resolveram celebrar anualmente, o Dia Internacional da Mulher, aos 08 de março, formando comissões específicas de estudo, seminários e eventos, no Brasil, inclusive no Recife.

A avaliação da Década Ecumênica, cujo roteiro de novo incluiu Recife, estimulou a Igreja Católica a aumentar o número de teólogas e de cientistas da religião. A Década Ecumênica também contribuiu para uma série de encontros no Rio Grande do Sul; o Encontro Mundial de Mulheres Episcopais Anglicanas em Salvador em 1992; Mulheres da América Latina e Caribe em 1994; a 1ª Jornada Ecumênica em 1994; articulações com o CONIC e Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI), a partir de 1994; a IV Conferência Mundial sobre a Mulher em 1995; o Encontro Ecumênico de Mulheres em 1996; o Encontro Internacional de Solidariedade entre Mulheres em 1998. A Década Ecumênica terminou com o Festival da Década da Mulher em Zimbábue em 1998, com um posicionamento global através da “Carta Viva” (BAESKE, 2001).

Há claramente uma trajetória da consolidação da teologia feminista no Brasil e na América Latina que é uma “reflexão crítica sobre a experiência de Deus vivida na prática libertadora das mulheres, formada nas tradições libertadoras da Escritura, pela tradição viva da Igreja e pela realidade atual” (AQUINO, 2001, p.9).

Aquino afirma que, historicamente, a teologia tradicional serviu para legitimar uma ordem superior patriarcal e androcêntrica onde as relações, a teologia, a religião e a

moral embasaram a indiferença e a hostilidade com os pobres e, especialmente, com as mulheres. Para Aquino, só recentemente as mulheres latino-americanas estão exigindo o seu direito de refletir a sua condição e sua consciência peculiar de mulher na sua relação com Deus, tornando-se sujeito de pleno direito, sujeito histórico, eclesial e teológico (AQUINO, 2001). A participação da mulher na teologia latino-americana é uma experiência inovadora, de forte influência e conseqüências.

A reflexão teológica aborda, segundo Aquino (2001), as seguintes principais linhas: a) é uma teologia da libertação da mulher oprimida em sua condição de mulher pelas estruturas repressoras da sociedade e da Igreja; b) tem a participação criativa da mulher, como teóloga leiga, frequentemente casada; c) a prática da fé precisa ser entendida dentro do “sistema tríade”: o capitalismo, o patriarcado e o colonialismo. Aquino enfatiza a relevância da vida cotidiana que expressa atividades transformadoras pessoais e privadas contra a visão androcêntrica que não dá nenhum valor epistemológico à vida cotidiana e sua contribuição à teologia.

O trabalho teológico feminino é contextual, evidenciado pelo caráter histórico de revelação *versus* um caráter imutável. Rejeita a teologia tradicional prejudicial aos pobres e às mulheres e exige a recuperação da herança milenar de cultura, saber, ações e símbolos das mulheres e a reabilitação da experiência histórica, física e espiritual das mulheres na sua libertação da teologia excludente e sexista (AQUINO, 2001).

Maria Clara Bingemer (1987), na sua reflexão sobre o(a) leigo(a) na Igreja Católica no Brasil, enfatiza os novos fenômenos do aumento de teólogos(as) leigos(as), e da emersão da mulher como sujeito eclesiológico ativo e do novo modo de ser Igreja, que é o das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), com sua maioria de militantes mulheres: um novo tipo de ministério leigo.

Ela afirma que “o centro da Igreja está no povo [...] não deveria haver [...] uma parte da comunidade subordinada a outra, passivamente executando ordens e apreendendo lições, mas todos seriam ativos e co-responsáveis e edificadores de um mesmo projeto comum” (BINGEMER, 1987, p. 41).

Pergunta Bingemer, ainda, sobre espiritualidade para os leigos, alegando que o conceito histórico de espiritualidade de dentro da Igreja se remetia ao monopólio monástico das ordens religiosas. Levanta questões sobre como deve ser chamada esta espiritualidade vivida por leigos: falar na forma leiga de viver ou melhor falar simplesmente da espiritualidade cristã? Coloca o confronto entre práxis e motivação transcendente como uma das grandes preocupações da teologia latino-americana (BINGEMER, 1987).

Bingemer reflete sobre o aparecimento sempre mais freqüente de teólogos(as) leigos(as), com presença marcante na comunidade eclesial nacional e internacional. Mas considera a pista mais relevante a “emersão da mulher enquanto sujeito eclesiológico” (1987, p.45) que executa ações, responsabiliza-se e ocupa um espaço cada vez maior do trabalho concreto na Igreja, “dando o melhor de si mesmo, seu tempo, seu carinho, suas forças, suas entranhas, sua vida e mesmo seu sangue” (1987, p.46).

Bingemer, Aquino, Gebara e outras teólogas desafiam a Igreja ser verdadeiramente universal dentro do espírito dos documentos conciliares e concretamente, dos documentos das conferências do CELAM.

4.2 A MULHER NOS DOCUMENTOS DE MEDELLÍN (1968), PUEBLA (1979) E SANTO DOMINGO (1992)

A II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano aconteceu, em Medellín, Colômbia, em 1968 e a III Conferência, em Puebla, México, em 1979, estimuladas pelos avanços do Concílio Vaticano II.

Maria do Pilar Aquino (1997) reflete a importância dos documentos de Medellín e Puebla para a mulher latino-americana, porque eles iniciam a discussão sobre a situação concreta das mulheres. Suas propostas influenciam como as mulheres compreendem o seu ser e seu trabalho no âmbito eclesial e nos movimentos sociais dos seus países. “Medellín e Puebla não são neutros nem alheios à experiência histórica, física e espiritual das mulheres comprometidas com os processos de mudança, na América Latina” (AQUINO, 1997, p.67).

Porém, ela mesma levanta ressalvas sobre os documentos, mostrando que Medellín só se refere explicitamente às mulheres em duas ocasiões, e acusa a Igreja de perpetuar a visão androcêntrica tanto no conteúdo como na linguagem sexista excludente (1997). Apesar da pouca referência à problemática da mulher, o valor do Documento de Medellín (DM) é a abertura de eixos de reflexão teológica que potencializam o processo de participação da mulher na renovação da Igreja da América Latina, diz Aquino (1997). O primeiro eixo é o novo modelo de Igreja – do povo, comunitária, buscando alternativas libertadoras em consonância com as aspirações dos pobres, marginalizados e oprimidos, de forma geral – que servirá de base para a incorporação das necessidades das mulheres que saíam da abstração de ser sujeito eclesial para ser sujeito real de direito.

Existe um posicionamento claro a favor da libertação integral dos pobres como forma de realizar a salvação: a miséria exige soluções concretas, justiça social para todos. A

libertação das mulheres é condição desta libertação, “a partir das suas experiências históricas concretas, físicas e espirituais” (AQUINO, 1997, p.71).

O reconhecimento pela Igreja da sua missão de serviço ao povo, não a si mesma, e do seu compromisso com a justiça social e promoção humana abre possibilidade para uma nova forma de entender e integrar a experiência, luta, capacidade e consciência da mulher na Igreja. A Teologia da Libertação dá acesso às mulheres à inteligência da fé como agentes da fé, na construção da teologia, acesso proibido há 500 anos.

O Documento de Puebla (DP) reforça a opção metodológica e teológica de Medellín: libertação integral dos povos, rejeição da pobreza extrema e demanda de transformações políticas, econômicas e sociais. A problemática da mulher não é focalizada, mas as linhas gerais abrem possibilidades para contribuições à experiência e reflexão eclesial a partir da perspectiva da mulher (AQUINO, 1997).

Aquino aponta versões de interpretação contraditórias sobre a mulher no documento. Tem aspectos que apóiam o modelo histórico androcêntrico / sexista, ao mesmo tempo que outros convergem para as aspirações das mulheres. Uns aspectos apóiam o novo papel da mulher em contribuir teológica e eclesiologicamente, enquanto outros limitam a libertação da mulher das amarras históricas patriarcais (1997).

As linhas relevantes, assinaladas por Aquino (1997), do DP, incluem o reconhecimento da situação de dupla opressão da mulher – como pobre e como mulher – ainda mais se for indígena ou negra, mas sem questionar o atual modelo patriarcal e nuclear da família. O documento reconhece a organização das mulheres como indispensável na luta pelos direitos e do papel da Igreja em capacitá-las, como, também, a contribuição das mulheres na evangelização, depois de ter sido subestimada e limitada a sua participação, historicamente. Porém, levanta a ressalva da participação nos “ministérios não ordenados”. O documento afirma a dignidade da mulher como ser co-criador com Deus e admite a presença de sexismo e machismo na Igreja e da necessidade das mulheres recuperarem o seu passado eclesial para reformá-lo.

A IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano aconteceu, em Santo Domingo, capital da República Dominicana, em outubro de 1992, cujo documento foi aprovado pelo Papa João Paulo II, em novembro de 1992. O documento tem como tema central “Nova Evangelização, Promoção Humana, Cultura Cristã”. Neste documento, já se percebe avanços no reconhecimento e confirmação do papel da mulher como sujeito histórico, eclesial e teológico na família, na Igreja e na sociedade. O Documento de Puebla se refere à mulher especificamente na família e como leiga evangelizadora, aprofundando a abertura para

os leigos dada em Medellín. Santo Domingo consolida a possibilidade de a mulher ser realmente uma participante ativa na missão da Igreja.

O Documento de Santo Domingo assume as opções de Medellín e Puebla de forma plena e as aprofunda. A promoção humana é seu tema, o CELAM dando largos passos, em 24 anos, da opção preferencial da Igreja pelos pobres para um compromisso com o desenvolvimento sócio-econômico-político do povo. Enumera no documento preocupação com questões específicas de saúde, sexualidade, violência de direitos, divórcio e aborto, entre outras. O documento lista claramente os desafios à família e à vida hoje e se posiciona enfática e concretamente diante deles. Denuncia as expressões da realidade de miséria em que vivem as famílias, como, também, denuncia aqueles que exploram crianças, adolescentes, mulheres e trabalhadores das mais diversas formas.

A situação da mulher é enfatizada, o documento admitindo:

Em nosso tempo, a sociedade e a Igreja têm crescido em consciência da igual dignidade da mulher e do homem. Ainda que teoricamente se reconheça esta igualdade, na prática, ela freqüentemente é desconhecida. A nova Evangelização deve ser promotora decidida e ativa da dignificação da mulher. Isto supõe aprofundar o papel da mulher na Igreja e na sociedade (SANTO DOMINGO, 1992, p.126).

Avanços do Documento de Santo Domingo, baseados na trajetória da Igreja Latino-Americana iniciado com o Documento de Medellín (DM), referente a mulher, incluem:

- a) enfrentamento das questões sociais específicas, sofridas por todo povo e, especialmente, pela família e a mulher, considerando os efeitos da conjuntura sócio-econômico-político-ecológico-cultural do mundo e da América Latina, na elaboração da injustiça social e agravamento de problemas dos marginalizados. Sobre isso se expressa Pires:

São Domingos caracteriza como violação dos direitos humanos a existência de condições de extrema pobreza e de estruturas injustas que originam grandes desigualdades [...] não teme afirmar que nós, cristãos, somos os responsáveis por essa situação (PIRES, 1992, p.55);

- b) ênfase na necessidade de uma Nova Evangelização, inculturada, mais atuante, dinâmica e dialógica com a modernidade e a pós-modernidade, através de novo

entusiasmo, métodos, expressões e símbolos, considerando a riqueza e diversidade cultural, especialmente, a indígena e afro-americana. Pires indaga:

A grande pergunta é: vai ser possível o índio e o negro viverem e expressarem sua fé em Jesus Cristo e na Igreja, sem renunciarem a cultura de seus antepassados? E o homem moderno, a mulher moderna? Vai ser-lhes permitido viver a fé dentro da cultura urbana ou se vai continuar separando Fé e Modernidade, como se fossem conceitos e realidades contraditórios? (PIRES, 1992, p.57);

- c) denúncia de tudo o que atenta contra a vida e contra a dignidade da mulher, sua sexualidade e saúde reprodutiva, seu trabalho e condições sócioeconômicas precárias ou de exploração;
- d) análise dos novos sinais dos tempos: direitos, ecologia, terra, trabalho, migração, urbanização, empobrecimento, terrorismo, estruturas econômicas injustas, em especial contra crianças, mulheres, camponeses e indígenas;
- e) exigência da participação da própria Igreja no processo de justiça social e promoção humana, salientando o papel das mulheres como evangelizadoras leigas com o tríplice ofício sacerdotal, profético e régio e do dever da Igreja de criar espaços para a descoberta dos seus valores, tanto por parte do clero como do laicato:

... a maior contribuição da IV Conferência é convocar os leigos para a Nova Evangelização [...] todos os leigos são protagonistas da nova evangelização, da promoção do laicado, livre de todo o clericalismo e sem redução ao intraclesial [...] quem ocupa a linha de frente nas comunidades humanas não é o clero, são os leigos (PIRES, 1992, p.60);

- f) discussão de problemas específicos confrontando a família, com a quebra de valores morais e éticos influenciados pela situação de miséria e fome: métodos anticoncepcionais, uniões livres/divórcio, a “cultura de morte” e crianças e jovens de rua / abandonadas / prostituídas. È o cotidiano da mulher na família.

O documento reflete um compromisso, sem reservas, com o homem e a mulher concretos e históricos, e não com o “homem abstrato”, e com a libertação integral da pessoa, abrindo novos espaços para a atuação e reflexão da mulher sobre a sua experiência como mulher, exercitando novos papéis, principalmente no processo de tomada de decisões na família, na sociedade e na Igreja, especialmente, a pós-conciliar.

4.3 O MAGISTÉRIO DA IGREJA CATÓLICA SOBRE A MULHER DEPOIS DO VATICANO II *VERSUS* A VIVÊNCIA DA MULHER

Depois do Concílio Vaticano II, foram produzidos vários documentos, além do Novo Catecismo, que tratam de temáticas da família e da mulher. Sobre a mulher há dois pronunciamentos específicos. Destas orientações, nove serão comentadas e confrontadas com a análise das respostas da pesquisa junto às universitárias católicas recifenses.

- a) 1966 – Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje;
- b) 1968 – Carta Encíclica *Humanae Vitae*, do Papa Paulo VI, sobre a regulação da natalidade;
- c) 1981 – Exortação Apostólica *Familiaris Consortio* do Papa João Paulo II sobre a missão da família cristã no mundo de hoje;
- d) 1987 – Instrução sobre o Respeito à Vida Humana nascente e a dignidade da procriação, da Congregação para a Doutrina da Fé;
- e) 1988 – Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* do Papa João Paulo II, sobre a dignidade e a vocação da mulher;
- f) 1994 – Carta às Famílias, do Papa João Paulo II;
- g) 1995 – Orientação sobre Sexualidade Humana: Verdade e Significado, do Conselho Pontifício para a Família;
- h) 1995 – Carta do Papa João Paulo II às Mulheres;
- i) 2004 – Carta aos bispos da Igreja Católica sobre a Colaboração do Homem e da Mulher na Igreja e no Mundo, da Congregação para a Doutrina da Fé.

Inclui-se também nesta reflexão, as principais diretrizes do Catecismo da Igreja Católica (CIC) de 1994.

a) *Gaudium et Spes* (1966)

A encíclica *Gaudium et Spes* (1966) expõe o pensamento da Igreja sobre a sua presença e atividade no mundo de hoje, iniciando com uma análise sócio-econômico-política e espiritual da condição do homem no mundo hoje. Indica a complexidade do desenvolvimento contemporâneo que dificulta a percepção de valores permanentes espirituais, ao mesmo tempo que exalta as ciências e as técnicas que rapidamente transformam a vida do

homem. Para a Igreja, as transformações levantam dúvidas sobre valores, especialmente para os jovens, e evoluem tão rapidamente que geram contradições, desequilíbrios e desordenamentos na vida e nas exigências da consciência moral. A doutrina enfatiza que a família sofre tensões e pressões econômicas e sociais, problemas entre gerações e novos tipos de relações sociais entre homens e mulheres.

O documento se divide em duas partes: a) a Igreja e a Vocação do Homem e b) Alguns Problemas Mais Urgentes. É na segunda parte que são levantadas considerações sobre a promoção da dignidade do matrimônio e da família, refletindo sobre o seu papel importante em manter o amor e o respeito pela vida. Denuncia a poligamia, pela frequência do divórcio e o amor-livre e outras “deformações” como aborto que chama de “homicídio” e “infanticídio” e “crimes abomináveis”. Afirma que não é lícito regular os nascimentos e enfatiza o papel de educador da família em orientar os filhos a escolher um estado de vida, priorizando sempre a castidade. Urge aos cientistas prestar um grande serviço para o bem do matrimônio, esclarecendo uma “honesta regulação da procriação humana” (*Gaudium et Spes*, 1966, p.52).

b) *Humanae Vitae* (1968)

A Carta Encíclica *Humanae Vitae*(*HV*) foi escrita, em 1968, pelo Papa Paulo VI e coloca claramente o posicionamento doutrinário moral sobre a regulação da natalidade. Reconhece as muitas e variadas mudanças no desenvolvimento sócio-econômico mundial e levanta quatro questões que responde no decorrer da encíclica: É preciso uma revisão das normas éticas vigentes que exigem sacrifícios “por vezes heróicos”? A fecundidade mais racional não é um legítimo controle de nascimentos? A fecundidade pertence ao conjunto da vida conjugal mais do que a cada ato? O homem moderno deve confiar à sua razão e sua vontade, mais do que aos “ritmos biológicos do seu organismo” a tarefa de regular a natalidade?

A encíclica, de antemão, diz “não”, enfaticamente, a todas estas questões e confirma a competência do Magistério da Igreja – e só dele – de interpretar a lei moral natural e de declarar os princípios da doutrina moral do matrimônio. Admite que permitiu que “alguns casais de esposos” fizessem parte da Comissão de Estudo. Nesta Comissão, as pessoas não chegaram a pleno acordo sobre todas as normas e tinham sugerido alguns critérios de solução que se “afastava da doutrina moral sobre o matrimônio”. Apesar disso, a Igreja se pronuncia, dizendo representar a santidade de Deus.

O resultados da pesquisa revelam o que a universitária católica pensa sobre quem deve decidir em assuntos que tratam do seu corpo e sua sexualidade: eu, casal, família, igreja ou sociedade. Os assuntos se referem as práticas sexuais, sexo antes do casamento, anticoncepcionais, virgindade, aborto, inseminação artificial, masturbação, homossexualismo, prazeres sexuais, planejamento familiar e gravidez (Apêndice B, q. 14).

A distribuição de respostas sobre quem deve decidir sobre as questões relacionadas à sexualidade da mulher indicadas acima, em quase todos os casos, com três únicas exceções, mostra que a resposta é “eu”. Nas situações de planejamento e inseminação artificial, a mulher universitária respondeu “casal”. Em nenhum caso a Igreja foi considerada como o fator determinante (Tabela 3.3.7, Apêndice C, p.250).

Este posicionamento da mulher universitária evidencia uma confirmação da sua identidade ético-religiosa e psicossocial. É uma construção de novas normas e valores, sem culpa, que prioriza a sua experiência de “ser-mulher” como critério de discernimento.

As discussões iniciais da encíclica tratam de uma visão global do homem e do amor conjugal e suas características. Enfatiza a natureza e a finalidade do “ato matrimonial” que é união e procriação. Em nenhum momento, utiliza as palavras sexo, sexualidade ou relação sexual. Qualquer ação que pode prejudicar a disponibilidade para transmitir a vida é considerada contraditório à vontade de Deus. Todas as vias “ilícitas”, como anticoncepcionais ou esterilização de homem ou mulher, são condenadas, sem reserva, como, também, o aborto, mesmo por razões terapêuticas. Tudo é considerado “fazer mal”.

A Igreja não condena os meios terapêuticos para curar doenças, embora considere que constitui um impedimento não desejado à procriação. Recomenda somente os ritmos naturais às funções geradoras nos períodos férteis para evitar a fecundação como meio de não ofender os princípios morais. Considera este recurso “natural” e os outros métodos de evitar a gravidez como “impedimentos” à fecundação, e, conseqüentemente ilícitos. Para a Igreja um ato conjugal, tornado voluntariamente infecundo, é desonesto, desordenado, é fazer o mal.

Levanta ainda a sua análise das graves conseqüências dos métodos de regulação artificial da natalidade: infidelidade; degradação da moralidade; falta de respeito pela mulher, considerando-a um instrumento de prazer egoísta, e por último, arma para autoridades públicas, que têm pouca preocupação com exigências morais, de impôr métodos de contracepção às populações. Termina afirmando que não pode expor ao arbítrio dos homens a missão de gerar a vida. A Igreja afirma o seu papel de depositária e intérprete de uma lei moral dada por Deus; ela diz que não é a autora desta lei.

A pesquisa aborda a questão da mulher discordar da Igreja e ainda se considerar católica (Apêndice B, q.15). As possíveis respostas são divididas em duas posições: “sim, pode discordar” porque a Igreja precisa se atualizar, temos direito de analisar e para ser católica não precisa acreditar cegamente em tudo que a Igreja diz *versus* “não pode discordar” porque ser católica é obedecer a Igreja, acredito que a Igreja sabe o que é certo, se discordar eu devo procurar outra religião.

A mulher universitária não hesita em afirmar que pode discordar da Igreja e ainda se considerar católica. Algumas mulheres indicaram mais que uma resposta, e os índices demonstram que 94,5% das respostas foram “sim pode discordar” *versus* 5,5% “não pode discordar” e ainda se considerar católica. A posição da mulher universitária é muito clara: o critério de discernimento não é a orientação da Igreja. A mulher exige o “direito de não ser direita”, de refletir e criticar (Tabela 3.3.8.1 A, Apêndice C, p.251).

No desdobramento da mesma questão, “se sente culpa ao discordar ou questionar a orientação da Igreja sobre seu corpo e sexualidade”, a mulher continua afirmando a sua identidade e renega culpabilidade ao ter discordado concretamente. Nesta questão também houve múltiplas respostas (194), mas 78,4% das respostas afirmaram que “não sente culpa” porque segue a consciência e porque acha que a Igreja não acompanha a realidade, *versus* 21,6% que responderam “sim sente culpa” porque faz coisa que a religião proíbe e foi ensinado a obedecer a Igreja em tudo (Tabela 3.3.8.2A, Apêndice C, p.252).

O desenvolvimento das respostas à questões diferentes, mas com conteúdos inter-relacionados, aponta uma coerência no pensamento da mulher: consistentemente ela assume e afirma uma posição íntegra. Não estão aparecendo contradições existenciais.

A encíclica indica diretivas pastorais enfatizando a “educação para castidade, ao triunfo da liberdade sã sobre a licenciosidade; condenando depravações com pretensões artísticas ou científicos” (PAULO VI, 1968, p.20). Apela aos governantes para solucionar o problema demográfico e respeitar os valores sociais e humanos. Dirige-se, ainda aos cientistas, médicos, casais, bispos e sacerdotes para orientarem os esposos dentro dos ensinamentos da Igreja

Em 1988, houve uma avaliação desta encíclica, no II Congresso Internacional de Teologia Moral, em Roma, onde foram repetidas as orientações sobre contraceptivos artificiais por João Paulo II, alegando que a transgressão desta norma envolve a própria santidade de Deus. Não deixou nenhuma margem para exceção, sob pena de se esvaziar a cruz de Cristo. Qualquer exceção, no rigor da *HV* é “anti-vida, anti-homem, anti-Deus” (SNOECK, 1989, p.305). A doutrina contida na *HV* é considerada infalível.

Houve forte reação à *HV*, Snoeck comparando-a ao terremoto de Armênia. “Parece que a volta à grande disciplina chegou ao limite do tolerável. A fidelidade à *HV* tornou-se teste de ortodoxia” (SNOECK, 1989, p.306). As reações deram origem a “Declaração de Colônia” e a carta aberta ao Papa, incluindo a denúncia de o magistério pontifício ter levado a sua competência além do permissível, e sugerindo pesquisa junto às bases da Igreja que servirá como fundamento para um diálogo aberto sobre a questão do controle de natalidade.

A crítica à *HV* sobre o completo desprezo do laicato em formular doutrina, encontra eco entre as mulheres universitárias. No questionário foi pedido se discorda ou concorda com os ensinamentos da Igreja referente a mulher e o casal. (Apêndice B, q. 16a)

As afirmações das universitárias das duas IES, cujas tendência geral de resposta (T.G.R.) na forma “concordo plenamente” e “concordo em parte” são significativas (Tabela 3.4.1.1B, Apêndice C, p.254). Todos têm a ver com o processo de “ser-mulher”. As mulheres concordam que os ensinamentos da Igreja sobre sexualidade, reprodução e corporeidade da mulher precisam ser atualizados para os dias de hoje e que a mulher deve ser mais valorizada dentro da Igreja.

As afirmações com os quais “discordo em parte” (não houve “discordo completamente” neste segmento), se referem a dogmaticidade dos ensinamentos da Igreja para sua vida. As universitárias discordam que a Igreja tem o dever de dizer o que é certo e errado; que viver junto, sem casar na Igreja, é contra a lei de Deus; que se for católica, tem que obedecer todos os ensinamentos da Igreja e que padre saber o que é melhor para o casal e para a mulher.

Foi feito um comparativo nesta questão entre quatro cursos da CATÓLICA e três da FAFIRE, com perspectivas filosóficas acadêmicas diferentes: psicológica, social, legal e biológica. Os resultados não demonstram diferenças significativas nem entre as IES nem entre os cursos. A comparação foi feita com o intuito de descobrir se a visão de mundo diferenciada dos cursos, de acordo com a sua perspectiva específica, influencia ou interfere na construção da identidade da universitária. As universitárias católicas têm o mesmo pensamento, independentemente de curso ou da IES.

A revelação, sempre mais consolidada através da pesquisa, é que a experiência difícil, sofrida, angustiada, confusa, profunda de “ser-mulher”, é a base da nova identidade e da nova religiosidade e espiritualidade da mulher, passando primeiramente pela desconstrução da imagem da mulher ilusão / ideal e a construção da mulher concreta / real na sua relação com a Igreja.

Referente a *HV*, houve divisão do clero em posicionamentos distintos: um era de solidariedade ao Papa e de concordância com o conteúdo essencial da *HV*, embora com ressalvas, o outro de enfrentamento e questionamento. “Um conflito latente de vinte anos estourou. Não adianta pôr panos quentes. Estamos perante duas posições irredutíveis” (SNOECK, 1989, p.308).

Snoeck (1989) reflete sobre duas vertentes da crise, e afirma que a Igreja não chegou a um consenso, continuando em crise. Ele esclarece a posição das duas alas principais.

A primeira colocação é sobre a existência de duas filosofias sobre uso de contraceptivos e de duas visões de sexualidade. Esta questão envolve o horizonte global da teologia moral: existência x essência, cultura x natureza, historicidade x imutabilidade, subjetivo x objetivo, indutivo e teleológico x dedutivo e ontológico. As duas visões da sexualidade dependem das interpretações da lei natural: proibição aos contraceptivos é expressão de lei natural e divina *versus* autonomia da razão e da liberdade com consciência criativa. As posições são polarizadas.

A segunda questão é sobre o papel do magistério em assuntos de moral, destacando o isolamento de Paulo VI em preparar o documento. Uma consequência disso foi a falta de aceitação da *HV* por segmentos significativos da Igreja, inclusive com questionamentos sobre a doutrina oficial sobre contraceptivos.

Esta divisão na Igreja resulta em ambivalência na vida cotidiana das paróquias e comunidades, com o resultado do casal católico, na maioria das vezes, determinar com subjetividade e razão, o melhor caminho do planejamento familiar. A mulher moderna percebe o seu direito de usar a razão ao decidir sobre controle de natalidade. Ela, também, tem opinião sobre o que é pecado. A pesquisa mostra as posições e as razões delas (Apêndice B, q. 4).

O dado mais significativo desta questão é que 21% das mulheres não acreditam em pecado, pelas razões principais que é uma forma de controle da Igreja e porque acredita que Deus perdoa quem erra.

As que acreditam em pecado, 79%, alegam que existem atos contrários às leis de Deus e que pecado é fazer mal (Tabela 3.2.4.1.A, Apêndice C, p.222).

A existência do pecado é fundamental em todo ensinamento da Igreja Católica, inclusive com divisões sobre tipos e graus de pecado. Existe um controle sobre o direito da pessoa em relação a Deus, até logo ao nascer com a rotulação da existência no recém-nascido de pecado original. Este, se morrer sem se batizar, vai para “limbo”, nunca vai ter direito ao Céu. Então a afirmação pela mulher que não existe pecado, é também afirmação que ela não

peca na sua construção de ser mulher com a percepção da sua sexualidade e corporeidade diferente a da Igreja, como será visto mais adiante.

A universitária católica define claramente o que é considerado pecado. Este item é o complemento do anterior e foi respondido somente pelas mulheres que indicarem acreditar na existência de pecado. Elas têm uma percepção de pecado pela ótica de mulher. Para elas pecado é violência contra mulher em diversos sentidos, enquanto o seu controle de decisões sobre a sua vida e o próprio corpo não é pecado. Todos os itens da questão são considerados pecados pela Igreja, mas não pela mulher (Tabela 3.2.4.2B, Apêndice C, p.225).

Ela está refletindo a sua vida a partir da percepção de ser mulher num mundo de desafios, confiando na sua capacidade de perceber o que é certo ou errado. Vem de dentro do âmago mulher, pouco considerado pelo patriarcalismo da Igreja com os ensinamentos referentes à mulher elaborados por homens celibatos sem consultar as mulheres e, raramente, os casais. As universitárias católicas das duas IES foram unânimes em indicar o que “sempre é pecado” (tendência global): violência contra mulher; não dizer ao companheiro(a) que tem AIDS ou doença venérea; traição, infidelidade; incesto; sexo grupal; faltar com a caridade.

Para elas o que “nunca é pecado” (tendência global): usar anticoncepcional; divórcio; casar de novo; vasectomia; inseminação artificial; laqueadura; masturbação. Sobre todas as outras treze alternativas (ver tabela), a resposta foi: “depende da situação”.

De novo advem a polêmica sobre quem e porque declarou que tal atitude ou ato é ou não é pecado, e quais interesses – históricos e contemporâneos – o “ser-pecado” serve. As mulheres ousam, silenciosamente no seu cotidiano, redesenhar o sentido de pecado, não com o intuito de escolher o que lhe serve, mas como resultado da sua reflexão sobre “ser-mulher” neste mundo de desafios. Não são posições levianas nem libertinas, mas afirmações ponderadas. Para elas está se tornando mais e mais evidente o distanciamento pela Igreja Católica da vida atribulada da mulher. Pela perspectiva de gênero e da necessidade de ser coerente com o seu próprio processo histórico, a universitária católica recifense rejeita a culpabilidade imposta socialmente pelo sistema patriarcal e está reconstruindo novos parâmetros sobre o que é certo ou errado para a sua corporeidade e sexualidade.

b) *Familiaris Consortio* (1981)

O documento *Familiaris Consortio* (1981) é um longo tratado sobre a missão da família cristã no mundo de hoje. Depois da introdução que afirma a missão da Igreja ser a serviço da família, o documento é dividido em quatro partes: luzes e sombras da família de hoje, que discute as condições e os desafios que a família enfrenta; o desígnio de Deus sobre o

matrimônio e a família incluindo o dom de filhos e matrimônio e virgindade; os deveres da família cristã e sua participação na Igreja e na sociedade; a pastoral familiar e sua estrutura e responsabilidades.

A Carta reforça a doutrina expressa em *Humanae Vitae* referente à sexualidade e à reprodução humana, se colocando a favor da castidade – definida como “a energia espiritual que se propõe defender o amor dos perigos do egoísmo e da agressividade e orientá-lo para sua plena realização” (p.33), conceito vago e filosófico – e contra qualquer tipo de contracepção ou reprodução assistida (inseminação). Orienta sobre os deveres entre cônjuges e eles com os filhos, principalmente na preparação de jovens para o matrimônio, para a castidade (que inclui a virgindade masculina e feminina até o casamento) e para os fins de união e reprodução. O documento conceitua a família como célula base da sociedade e sujeito de direitos e deveres. Inclui a carta de direitos da família contra desigualdades sociais e falhas na garantia de direitos pela sociedade e pelo Estado.

Na última parte, a encíclica trata de “situações irregulares” às quais precisam de consideração pastoral especial:

- a) o matrimônio à experiência (convivência), admitindo que é útil questionar as causas psicossociais para “chegar a uma terapia” (p.80);
- b) uniões livres de fato, sem nenhum vínculo institucional reconhecido, considerados de graves conseqüências religiosas, morais e sociais;
- c) católicos unidos só em matrimônio civil, não aceitável pela Igreja ao ponto de não admití-los aos sacramentos;
- d) separados e divorciados sem segunda união, que só recebem a aprovação da Igreja aos sacramentos e apoio se mantiverem a vida solteira e casta;
- e) divorciados que contraem nova união, chamada “uma praga” (p.84) de que deve ser oferecido às pessoas “os meios de salvação” (p.84).

Ranke-Heineman (1996) faz uma crítica contundente sobre o Papa João Paulo II e sua encíclica *Familiaris Consortio* (1981). Diz ela, o Papa permitiu a continência periódica como método para evitar filhos, como concessão ao prazer, e assim, entrou em oposição a Santo Agostinho em considerar a procriação como o fator mais importante do ato conjugal. “Na verdade, o motivo da procriação como exigência para todo ato conjugal foi descartado, mas não o ódio ao prazer [...] a verdadeira força motriz, oculta por traz da moralidade sexual de Agostinho” (RANKE-HEINEMAN, 1996, p.297). Ela ainda critica a encíclica *Humane Vitae* (1968) que embasou a *Familiaris Consortio*, alegando que a preocupação não é com o

número de filhos, mas em restringir o prazer. A continência é considerada pela Igreja a chave para todos os problemas do casamento, “é um rico veio espiritual” (RANKE-HEINEMAN, 1996, p.298).

Ranke-Heineman (1996) assegura que neste documento João Paulo II afirma que toda a salvação é essencialmente fundamentada no método correto de fazer a contracepção. Ela reivindica um posicionamento dos casais em refutar o mando da Igreja sobre o ato conjugal e tomar para si as decisões sobre sexo e contracepção. O medo da Igreja é perder prestígio e poder.

Leonardo Boff (1996), também, critica a posição da Igreja referente a sexualidade, o prazer e a mulher:

É uma moralidade do terror, conseqüência de mentes sexualmente problemáticas. Os celibatários que formularam as doutrinas [...] não mostram a menor idéia da sexualidade da mulher e da espiritualidade que se realiza entre esposos que se amam. A Igreja dos celibatários diz um não a praticamente tudo que se refere à esfera do sexo, do prazer, da contracepção, do jogo difícil da intimidade entre um homem e uma mulher. É insensatez um cristão orientar-se pelo ensino da Igreja em questões de moral sexual [...] sua moralidade não é moralidade porque é baseada no terror das consciências (BOFF, 1996, Separata de: RANKE-HEINEMAN, 1996).

As universitárias recifenses tem posições definidas sobre esta questão (Apêndice B, q.17) e fazem uma avaliação do posicionamento da Igreja diante da realidade da mulher católica hoje A tabela de distribuição de freqüência trabalhou com 1102 respostas das 178 universitárias, sendo indicadas aqui as oito mais freqüentes, em ordem decrescente, entre as 18 alternativas possíveis (Tabela 3.4.2A, Apêndice C, p.263). Os pensamentos das universitárias refletem que a Igreja:

- deve escutar mais as mulheres em assuntos de casamento, sexualidade, família:
115 respostas (10,4% do total);
- cria culpa, muitas proibições, tudo é pecado: 92 respostas (8,3%);
- oferece apoio através de grupos e atividades nas paróquias: 86 respostas (7,8%);
- dá conforto e consolo nos momentos difíceis: 80 respostas (7,3%);
- preocupada com a mulher na família e na sociedade: 79 respostas (7,2%);
- acolhe a mulher com problemas: 75 respostas (6,8%);
- manda em assuntos que devem ser decididos pelo casal ou pela mulher: 68 respostas (6,2%);
- distante das questões que as mulheres enfrentam:66 respostas (6,0%).

As respostas demonstram duas tendências principais e antagônicas. As universitárias afirmam tanto a resistência da Igreja de escutar a mulher sobre os desafios que ela enfrenta quanto a preocupação e acolhimento da mulher pela Igreja. Parece que estamos à frente de uma posição crítica e de outra de aceitação. A contradição entra em confronto com as respostas às questões anteriores e posteriores (Apêndice B, q.16 e 18).

d) Instrução sobre o Respeito à Vida Humana Nascente e a Dignidade da Procriação (1987)

Este documento foi produzido pela Congregação para a Doutrina da Fé, em 1987, durante o pontificado do Papa João Paulo II. É uma reflexão sobre a vida humana a partir de uma visão antropológica do homem, discutindo questões da procriação artificial humana e os valores que devem ser respeitados. Levanta o debate sobre embriões humanos – considerados seres humanos desde o primeiro instante da sua existência – e sua eliminação, reforçando o ensinamento imutável da Igreja sobre o aborto provocado como condenável em qualquer circunstância. O caso do diagnóstico pré-natal é aceito no intuito de providenciar intervenções terapêuticas médicas para a saúde do feto, mas não de fundamentar uma decisão de abortar, apesar de deformações ou doenças hereditárias detectadas. Outras questões sobre intervenções, pesquisa e experimentação são respondidas, a Igreja sempre voltando a afirmação do respeito à dignidade, à integridade e à identidade humana.

A fecundação artificial heteróloga (usar espermatozoides ou óvulo de uma terceira pessoa) é expressamente proibida, como também a maternidade substitutiva.

O posicionamento da Igreja na avaliação moral da fecundação artificial homóloga (entre esposos), “*in vitro*” ou através de inseminação artificial é igualmente de condenação por não ser resultado do ato específico conjugal e por destruir embriões humanos. O documento lamenta o sofrimento da esterilidade conjugal, mas não aceita os procedimentos antes mencionados e urge aos cientistas de prosseguir as suas pesquisas sobre esterilidade para permitir a procriação através do ato matrimonial, o único meio aceito pela Igreja.

Urge valores e obrigações morais que a legislação civil deve respeitar e ratificar sobre as questões levantadas no documento, oferecendo orientações sobre as relações entre lei moral e lei civil, a respeito de técnicas de procriação artificial, embriões e fetos humanos.

O documento conclui reconhecendo os graves problemas morais com relação ao respeito devido ao ser humano desde a sua concepção, envolvendo sua sexualidade e a transmissão da vida.

A mensagem aos casais é clara: todo método de fecundação artificial é proibido. A consciência da mulher e do homem contemporâneos não aceita esta condenação geral, principalmente porque a medicina é vista como tendo o objetivo final de promover e estimular a saúde bio-psíquico-social da pessoa humana. De novo, a Igreja ou afasta casais ou os força a afirmar e seguir a sua própria consciência e razão referente à condução das suas vidas conjugal e familiar.

Sobre este assunto, as universitárias colocaram o seu pensamento sobre família, casamento, divórcio e educação sexual. As práticas do casal e da família, demonstradas através de distribuição de frequência(Tabela 3.4.1.2A, Apêndice C, p.255), mostra as percentagens de concordância e discordância, mas a mensuração mais válida é a tendência global de resposta (TGR). A TGR (Tabela 3.4.1.2B, Apêndice C, p.256) sobre os assuntos em que a universitária diz que “concordo plenamente” indica a valorização quase unânime da família como célula fundamental da sociedade ao mesmo tempo que “concordo em parte” que as funções da família são a união, a procriação, ajuda mútua e prazer. Ao se tratar das decisões do casal sobre questões que afetam a sua vida conjugal, o posicionamento é a favor do direito do casal decidir: vida sexual e contraceptiva, permanência ou não no casamento (divórcio), vida espiritual e participação plena na Igreja após divórcio, inseminação artificial, sexo antes do casamento incluindo o(a) namorado(a) dormir em casa dos pais com a(o) namorada(o).

Sobre assuntos relacionados aos direitos homossexuais e educação sexual, a tendência geral é “nem concordo nem discordo”, que não significa falta de opinião, mas falta de uma tendência geral distinta. É significativo que o item “casamento é para sempre” esteja neste grupo. Percebe-se que a valorização da família não depende da permanência do casamento. O casamento indissolúvel não é condição da vida em família, posição radicalmente oposta ao magistério da Igreja. A mulher universitária está indicando o seu pensamento sobre a família real (contemporânea) o que se contrapõe à família ideal da doutrina, e, com isso, afirma que tem muitas formas dela constituir família, inclusive uma família composta de casais homossexuais, assim questionando os paradigmas tradicionais.

Esta posição reafirma a necessidade da Igreja de reconceituar “família” como primeiro passo de trabalhar com a “nova família” contemporânea. Família, sociologicamente interpretada hoje, tem duas características principais: laços de consangüinidade ou afeto e garantia de manutenção bio-psícosocial. A família hoje se caracteriza de formas diversas que divergem da família ideal representada na doutrina da Igreja

e) Síntese de inter-relação dos documentos *Mulieris Dignitatem* (1988), a Carta às Famílias (1994) e Sexualidade Humana: verdade e significado (1995)

Três documentos produzidos entre 1988 e 1995 tratam basicamente das mesmas orientações da Igreja Católica sobre mulher, família, matrimônio, sexualidade e criação dos filhos, interreferenciando-se constantemente ao longo dos seus discursos e argumentações religiosas. A fundamentação das orientações teológicas se reporta tanto à Bíblia, aos documentos da Igreja Católica e aos grandes filósofos e teólogos como às outras ciências como biologia, medicina, psicologia, comunicação social, pedagogia e antropologia.

Os documentos que serão aqui comentados são: *Mulieris Dignitatem*: a dignidade e a vocação da mulher, de João Paulo II (1988); Carta às Famílias de João Paulo II (1994); Sexualidade Humana: verdade e significado, do Conselho Pontifício para a Família (1995).

Nesses documentos, a Igreja Católica avança a partir da orientação sobre sexualidade, matrimônio e família da encíclica *Humanae Vitae* para posicionamentos específicos sobre como a família deve educar os filhos diante da moral da Igreja, levantando assuntos como HIV, homossexualismo, aborto, masturbação, promiscuidade, relações pré-matrimoniais, castidade e virgindade. Cada documento aprofunda os ensinamentos do documento anterior. Eles se interrelacionam, inclusive reportando-se com muita frequência ao Catecismo da Igreja Católica (1993), *Humanae Vitae* (1968), Carta dos Direitos da Família (1983) e *Familiaris Consortio* (1981).

A carta apostólica *Mulieris Dignitatem* focaliza a mulher à luz da realização do feminino, através do exemplo de Maria, mãe de Deus. Enfatiza a igualdade entre o homem e a mulher, criados à imagem de Deus, para ser a “unidade dos dois” como reflexo da comunhão divina, a Trindade. A carta recorda as intervenções do Magistério da Igreja desde o Concílio Vaticano II, como também as posições pré-conciliares sobre a dignidade e responsabilidade das mulheres, em comemoração do ano Mariano (1988).

Há uma análise da relação Eva-Maria e do comportamento de Jesus em relação às mulheres que “às vezes, provocava estupor, surpresa, muitas vezes, beirando ao escândalo” (João Paulo II, 1988, p.50). A Carta elogia as mulheres do Evangelho e aprofunda as duas dimensões da vocação da mulher: maternidade e virgindade. Termina com a analogia da Igreja como Esposa de Cristo.

O documento, em nenhuma parte, fala da mulher concreta, sofrida, discriminada, explorada, que enfrenta os desafios de miséria, pobreza e marginalização e cuja dignidade é violada cotidianamente. Coloca somente duas dimensões possíveis para sua vida, cuja missão

é servir e amar. Não aborda a realidade da sexualidade ou corporeidade da mulher na entrada do Século XXI. Assume uma perspectiva teológico-filosófica desligada do real ao desejar que todas as mulheres encontrem no mistério bíblico da mulher a sua suprema vocação.

Sobre o assunto mulher, sua vida, seu corpo a universitária reflete a sua vida e sua corporeidade através de assuntos do seu cotidiano e existência feminina.(Apêndice B,q. 16c) A universitária católica deixa poucas dúvidas sobre o seu pensamento, que trará implicações sobre suas ações, muitas já demonstradas em questões anteriores (Tabela 3.4.1.3B, Apêndice C, p.259).

O conjunto de afirmações “concordo plenamente” e “concordo em parte”, como também “discordo totalmente” e “discordo em parte”, revela uma segurança da mulher universitária no processo de construção da sua identidade ético-religiosa e psicossocial. A universitária acredita que:

- não é Eva, não é menos que o homem nem submissa a ele, não é pecadora e destinada a se vilificar como sacrifício pelo pecado de ser mulher;
- tem direito de seguir a sua consciência nas decisões sobre sua corporeidade e sexualidade;
- seu Deus é mulher e homem, Deus e Deusa, feminino e masculino;
- a virgindade não é um valor absoluto.

A posição é radical, é revolucionária. A universitária está se colocando em confronto aberto, mas silencioso, com a Igreja. Até os papéis/funções da mulher estão sendo reelaborados por ela.

Outros itens(ver a mesma tabela) aos quais as universitárias responderam “nem discordo nem concordo” que foram tirados dos ensinamentos da Igreja sobre o que pode ser chamado a filosofia do “eterno feminino” ou conceituação da mulher ideal, não demonstram uma posição definida da maioria. A indefinição se refere aos itens a seguir, afirmados pela Igreja : a Virgem Maria é o modelo ideal da mulher, a mulher é naturalmente religiosa, a sexualidade caracteriza a mulher nos planos físico, psíquico e espiritual, os papéis mais importantes da mulher são de mãe e esposa e o corpo da mulher é o templo do Espírito Santo. O ideal da mulher é fortemente defendido ainda pelo pensamento tradicional da sociedade e da Igreja e continua influenciando a concepção da universitária sobre si, contribuindo para uma culpabilidade em não ser ideal que é imposta pelo sistema patriarcal.

Ela “discorda totalmente” que a mulher é um homem incompleto, ou um ser inferior e subjugado ao pensar masculino, ao contrário, é igual em todos os aspectos: moral, emocional, intelectual, racional. Também contesta, sem vacilar, que o corpo da mulher é fonte

de pecado e rejeita o mito da mulher Eva, condenadora da raça humana e tentadora do homem. Discorda ainda que a mulher deve ser submissa ao homem nas suas relações, tanto na relação individual quanto institucional, através de ideais e posições institucionalizados no androcentrismo e patriarcalismo da Igreja.

A universitária “discorda em parte” que o homem deve casar virgem, que a identidade da mulher depende da capacidade de ajudar os outros e que a virgindade é essencial para a mulher antes do casamento. Estas colocações fazem parte do “eterno feminino” dos documentos da Igreja que estão sendo questionados e reelaborados. Com isso, a mulher, também, percebe Deus de acordo com a sua experiência de “ser-mulher”.

Ela está conceituando um Deus novo e diferente, um Deus, também, feminino, que se reflete na mulher, um Deus com rosto e sensibilidade femininos.

A “Carta às Famílias” (1994) foi elaborada em comemoração ao ano Internacional da Família, salientando que “a Igreja toma parte nas alegrias e nas esperanças, nas tristezas e nas angústias do caminho cotidiano dos homens” (João Paulo II, 1994, p.5). Afirma que no caminho o elemento mais importante é a família que tem uma estreita relação com a Encarnação do Filho de Deus.

Neste documento, João Paulo II aprofunda a reflexão e o ensinamento da Igreja sobre a família, o matrimônio e seus objetivos de união e procriação, a paternidade e a maternidade responsáveis. Analisa o papel principal dos pais como educadores, a família como instituição fundamental para a vida da sociedade e a importância da atividade das mulheres no núcleo familiar. A Carta termina com uma reflexão sobre a relação família / Igreja como esposa de Jesus, o exemplo da Sagrada Família e do papel de Maria na família.

Esta Carta foi uma preparação ao documento elaborado, em 1995, sobre Sexualidade Humana, porque fundamenta filosófica, antropológica e teologicamente a organicidade e a centralidade da família para o desenvolvimento da personalidade e da religiosidade e da retidão moral da pessoa. É uma base para refletir o papel da família contemporânea, de forma geral, e serviu para subsidiar a Campanha da Fraternidade da CNBB, de 1994, sobre a família.

A promulgação do documento “Sexualidade Humana” enfocando as orientações educativas que a família deve realizar sobre a verdade e significado da sexualidade, inicialmente oferece um diagnóstico sobre o novo contexto global que a família enfrenta. Enfatiza a quebra ou distorção de valores fundamentais e a banalização do sexo. Reconhece as dificuldades da família em dar orientação aos filhos e se propõe a indicar linhas de caráter

pastoral. Define a sexualidade como referência ao núcleo íntimo e não só biológico da pessoa.

O documento aborda uma série de direitos e deveres dos pais, através de passos de conhecimento, princípios sobre informação e sexualidade, as fases de desenvolvimento da criança, recomendações, orientações práticas, princípios operativos e suas normas e métodos particulares. Discute assuntos polêmicos como masturbação, homossexualismo, relações pré-matrimoniais e aborto, condenando todos como “imoralidade”, “intrinsecamente desordenados e contrários à lei natural” (CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA, 1995, p.91). A tônica declarada de todo documento é a formação dos jovens para a castidade, uma educação cristã da castidade. É assim definida pelo Catecismo da Igreja Católica (1993): “Castidade significa a integração da sexualidade adquirida pela pessoa e daí a unidade interior do homem no seu ser corporal e espiritual”. A palavra “castidade” é utilizada 52 vezes no documento, sem contar as palavras “virgindade” e “celibato”, que expressam o mesmo conceito de controle sexual, que o documento descreve como renúncia, sacrifício e espera. É considerada uma “energia espiritual” contra o egoísmo, a agressividade e a promiscuidade.

O posicionamento da universitária católica recifense sobre a sua sexualidade é impressionantemente claro. Seus pensamentos são expressos, mais especificamente, através de duas questões na pesquisa.

A primeira questão trata do pensamento sobre religião e espiritualidade referente a sexualidade da mulher (Apêndice B, q. 16d). Neste item, práticas e pensamentos referentes a assunto pessoal e íntimo da sexualidade da mulher são refletidos. O processo de revelação da reflexão qualitativa da universitária católica recifense acompanha a desconstrução e reconstrução da sua nova identidade ético-religiosa e psicossocial (Tabela 3.4.1.4B, Apêndice C, p.262).

As afirmações mais enfáticas demonstram uma segurança crítica que contesta as orientações da Igreja sobre:

- a necessidade da educação sexual: elas concordam com o papel da escola, que assume uma posição científico-biológica e não moral, perspectiva considerada uma “mentalidade contraceptiva” pela Igreja;
- opção sexual como direito da mulher, como, também, a descriminalização do aborto e o aborto provocado do feto que não sobreviverá: elas entram em confronto direto com as posições da Igreja;
- gravidez fora do casamento e masturbação: não são considerados pecados;

- para evitar AIDS, a única forma de sexo seguro, para elas, não é fidelidade no casamento, como conclama a Igreja;

- anticoncepcional: elas acreditam que qualquer tipo é aceitável.

Referente a decisão em de abortar, as respostas ecoam outras pesquisas, citadas anteriormente, sobre culpa, remorso, dúvida em provocar o aborto, inclusive citando pressões da família, da sociedade e do companheiro como as razões principais da sua decisão de abortar.

As universitárias mostram, também, algumas indecisões significativas:

- a resposta “nem discordo nem concordo”, foi dado para “abortar é decisão do casal” e “abortar é decisão da mulher”. Em questão anterior sobre quem deve decidir sobre o aborto, a resposta geral ficou entre “eu” e “casal”;

- “opção sexual é direito da mulher” (concordo em parte) versus “homossexualismo/lesbianismo é contra a natureza humana” (nem discordo nem concordo). Percebe-se lacunas na coerência, ao ver que os dois itens tratam do mesmo assunto.

As respostas evidenciam a necessidade de um maior e melhor pensar das universitárias sobre alguns assuntos. Algumas mulheres, ao terminar a pesquisa, comentaram (por escrito) que pela primeira vez sentiram-se compelidas a posicionar-se sobre assuntos os quais não tinham refletido antes.

A segunda questão pertinente a esta reflexão se refere a vida sexual concreta da mulher (Apêndice B, q.12). Esta questão teve onze desdobramentos que tratam de vários aspectos da vida sexual concreta das universitárias católicas recifenses (Tabelas 3.3.5.1 a 3.3.5.11 Apêndice C, p.237 a 247).

A primeira questão (12a) da série, mostra que 80,8% das universitárias já tiveram/têm **relações sexuais**. A proibição de sexo antes do casamento, para elas, é rejeitada como controle da sua vida, como também a condenação do uso de anticoncepcionais: 75,7% das solteiras e 55,3% das casadas usam.

Há críticos da juventude de hoje, que a acusam de “relativismo” e “secularismo” referindo-se as suas práticas na vida sexual, mas há uma necessidade premente de analisar estas acusações à luz de gênero. Quem acusa? Porque? Quais são seus interesses? As mulheres foram consultadas / ouvidas? Qual é o espaço de diálogo disponível? De que mulher se fala, a ideal ou a real? Até que ponto o machismo e o androcentrismo querem impor seu poder sobre as mulheres? Qual é o poder simbólico sublimado?

Os comentários, a seguir, serão sobre o conjunto das questões que têm aplicabilidade sobre os 80% das mulheres que responderam “sim” à questão de ter relações sexuais, confrontando as respostas das solteiras com as daquelas em união conjugal.

A **idade** mais comum da primeira relação sexual, foi de 19 anos ou mais – jovem adulta – por 56% das universitárias, embora que 44% teve a primeira relação entre 13 a 18 anos (adolescente). Existem inúmeros fatores (biológicos, psicológicos, sociais) que influenciam a decisão de ter relações sexuais, mas o fator religioso é pouco presente. A percentagem entre solteira e união conjugal é igual, mostrando que o comportamento é comum, seja qual for o estado civil (Tabela 3.3.5.2).

O **parceiro** na última relação sexual, tanto de solteiras quanto casadas, foi estável (97,2%) sendo 94,9% do segmento união conjugal e 98% das solteiras,0 (Tabela 3.3.5.3).

É um prenúncio da percepção de sexo como atividade normal na relação estável. Quem foi este parceiro? Para 93,1% das solteiras é o namorado ou companheiro e daquelas que tem ou teve uma relação conjugal, 97,4% dizem que é o marido, companheiro ou namorado. Relações com parceiros eventuais são raras (Tabela 3.3.5.4).

Sobre **anticoncepcionais**, existe pouca diferença das respostas das duas categorias: 29,8% das mulheres não usam anticoncepcionais e 70,2% usam, seja artificial 65,2% ou natural 4,3%, ou ambos 0,7%. Um dado significativo é que a percentagem das solteiras que usam, 75,7%, é maior que as em união conjugal, 55,3% (Tabela 3.3.5.5).

Sobre o uso de anticoncepcionais, as universitárias tinham se pronunciado que “nunca é pecado”, em questão anterior, também, ratificando a posição das mulheres sobre sua sexualidade, desvinculando-a das orientações da Igreja, que elas consideram ultrapassadas e irreais diante da vida da mulher hoje. Seria leviano julgar que a atitude é resultado de libertinagem ou imoralidade da mulher, um relativismo diante de seus impulsos e/ou irresponsabilidade. As constatações da pesquisa afirmam a construção de uma identidade ético-religiosa alternativa daquela que a Igreja demanda e quer regular.

Referente a prática de **ligação de trompas**, condenada pela Igreja, poucas solteiras (10%) fizeram, mas 38,5% em união conjugal fizeram ligação de trompas, num total geral de 11,1% das mulheres (Tabela 3.3.5b).

O número de **parceiros vasectomizados**, demonstra que no grupo união conjugal 5,1% dos homens fizeram vasectomia e ninguém do grupo de solteiros (Tabela 3.3.5.7). Em número absoluto, foram 2 homens ao total, demonstrando ser uma prática infrequente. Quem permanece responsável para evitar gravidez é a mulher.

Os dados sobre o assunto de **medo de AIDS e DST** (Tabela 3.3.5.8), mostram algumas tendências significativas:

- nas duas categorias a resposta mais freqüente, 40,8%, é que tem medo de AIDS e DST porque não pode confiar cegamente em ninguém;
- as mulheres do grupo união conjugal (31,6%) não tem medo porque confiam mais no companheiro que as solteiras (14,4%);
- das solteiras, 24% não tem medo porque só transam com proteção e 5,8% tem medo porque nem sempre usam, enquanto 7,9% de grupo união conjugal não tem medo porque usam proteção e 13,2% tem medo porque nem sempre usam.

AIDS e as doenças sexualmente transmissíveis são ameaças graves para a saúde física e mental das mulheres, de forma geral, hoje. As universitárias, que devem ser melhor informadas, demonstram conhecimento, têm medo e tomam medidas para tentar evitar. A Igreja Católica, irredutível na sua posição sobre anticoncepcionais na proteção contra AIDS, sofre pressões de todo mundo que percebe que esta posição prejudica, em vez de contribuir, para diminuir as incidências de AIDS no mundo, especialmente entre mulheres, as mais freqüentes vítimas.

Entre 141 mulheres que responderam sobre **aborto** (37 não responderam), somente 12 (8,5%) já abortaram, e destas, 8 tiveram aborto espontâneo e 4 (2,8% do total de respostas) provocaram o aborto por vergonha, não tinham condições de criar ou o pai exigiu (Tabela 3.3.5.9).

Esta questão é relacionada às indagações anteriores sobre o que é pecado. Para a universitária, usar anticoncepcional “nunca é pecado”, mas abortar “depende da situação”. Na questão 14 que indaga sobre quem deve decidir sobre aborto, 93% responderam “eu”. A questão 16c, também, trata da questão de aborto e seus resultados demonstram que as tendências gerais são que elas concordam em parte que pode abortar um feto com defeito. Sobre os ítems desta questão se abortar é decisão do casal, se abortar depende da situação sócio-econômico e se abortar é decisão da mulher, as tendências gerais de resposta indicam que elas nem concordam nem discordam (Tabela 3.4.1.3B, Apêndice C, p.259).

O assunto é complexo e polêmico, eivado de inúmeras implicações e dúvidas, éticas e religiosas, o que não se encontra sobre o uso de anticoncepcionais. Existe uma clara percepção da diferença entre evitar de engravidar e terminar uma gravidez ao abortar um feto.

Referente a idade mais freqüente de ter o **primeiro filho**, 56,4% da união conjugal e 1,9% solteiras indicaram que foi com mais de 21 anos nas duas categorias. A gravidez na adolescência, considerado um problema de saúde pública hoje, não foi

significativa (1,4% das mulheres, 1% das solteiras e 2,6% união conjugal). Das solteiras, 97,1%, não tiveram filho *versus* 17,9% do grupo união conjugal (Tabela 3.3.5.10).

Referente o **planejamento do primeiro filho**, 15,4% planejaram e 9,8% responderam que a gravidez foi sem querer. O restante não tem filho (Tabela 3.3.5.11).

Estes dados podem ser correlacionados com os dados sobre uso de anticoncepcionais, demonstrando a decisão por parte da mulher universitária de ser dona do seu corpo em duas frentes: sua sexualidade e a prática de sexo com proteção, afirmando que engravidará no tempo e espaço que acha mais adequado para si. Isto não é individualismo, nem egoísmo, nem relativismo, nem pecado, é o apoderamento de si mesmo, contrastando com o controle que a Igreja que manter sobre ela.

A Igreja afirma que, na educação sobre sexo, a família tem uma responsabilidade maior junto às filhas do que junto aos filhos, um posicionamento tradicionalmente patriarcal e androcêntrico. O documento enfatiza a educação feminina sobre a sexualidade e mostra oposição à “mentalidade contraceptiva”. A contradição no seu discurso é alarmante porque reforça a filosofia da mulher como fonte de pecado: se ela se contiver não vai acontecer sexo antes do casamento. A Igreja ainda concorda sobre a importância de falar dos ciclos de fertilidade, mas alerta que não é necessário “dar explicações pormenorizadas sobre a união sexual.” (CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA, 1994, p.80).

È importante saber quais as práticas e ensinamentos religiosos das universitárias, porque fornecem informações sobre como conduzem a sua vida espiritual e suas atividades ligadas a religiosidade na vida pessoal / familiar e junto à Pastoral da sua universidade. (Apêndice B,q.1e2)

As principais práticas exercidas “freqüentemente” entre as mulheres de forma geral (Tabelas 3.2.1 A e B, Apêndice C, p.216 e 217) são:

- oração pessoal (92,1%);
- ajuda aos necessitados (48,9%);
- ir a missa (46,9%);
- ir a casamentos (45,1%).

A espiritualidade se evidencia pela predominância da oração, que é individual e pessoal. Todas praticam a oração, embora 7,9% disseram “raramente”. A ajuda aos necessitados é considerada uma prática individual de expressão religiosa, enquanto missa e casamento são eventos coletivos e sociais. A freqüência às atividades coletivas, vem em segundo plano.

Os dados refletem a pouca freqüência às várias e possíveis atividades religiosas, mas a quase totalidade de adesão à oração pessoal e ajuda aos necessitados no plano individual, e ir a Missa e casamentos no plano coletivo / social.

As práticas infrequentes de resposta “raramente” (Tendência Global das Respostas-TGR) são: ir a batizados; confessar-se ; comungar ; leitura religiosa; procissão; pastoral familiar; retiros e atividades/grupos de jovens na paróquia.

As atividades de resposta “nunca” (TGR) são: acampamentos e encontro de casais com Cristo. A distribuição de freqüência (Tabela 3.2.1 A) indica participação em todas as atividades, mas a validação é pela TGR.

A sinceridade com qual as universitárias responderam as questões é pertinente para a Igreja Católica, que é hoje a igreja que mais perde fiéis e destes, jovens, devido a sua omissão em enfrentar dilemas contemporâneos. Não existe falta de número e opção de atividades, as tendências das jovens têm que ser explicadas por outros motivos.

A participação nas atividades da Pastoral nas duas IES, de forma geral, é “raramente”, com alta percentagem de respostas (TGR) sendo de nenhuma participação ou “nunca” (Tabelas 3.2.2 A e B, Apêndice C, p.218 e 219). As duas atividades mais freqüentes são campanhas beneficentes e Missa. O restante das possíveis atividades listadas recebem a mensuração de “nunca” pela TGR, embora a distribuição de freqüência indica uma pouca participação.

A falta geral de participação, apesar dos grandes esforços e inúmeros projetos diversificados nas duas IES, reforça a conclusão da espiritualidade pessoal sem expressão coletiva ou participação em eventos ou grupos de orientação religiosa. Percebe-se, também o baixo índice de procura de orientação espiritual e/ou material religioso junto aos setores pastorais.

Então, onde ou como é que a universitária aprende os ensinamentos e orientações da Igreja? (Apêndice B, q.5) As respostas da universitárias (Tabela (3.2.5. A, Apêndice C, p.226) são iguais nas duas IES (em ordem decrescente): catecism na Primeira Eucaristia(13,5%); na família (12,8%); missa (12,7%); aula de religião no colégio (12,5%); disciplinas de teologia / humanismo na universidade (8,5%); curso para crisma (7,3%); discussão com amigos (6,9%); leituras religiosas (6,8%); eventos religiosos (6,0%).

As maiores influências são institucionais, na infância e na adolescência: família, catecismo, missa, aula no colégio. É evidente que na fase jovem adulto, as influências são menos institucionais e mais conviviais, a partir da busca pessoal.

Percebe-se que os ensinamentos com os quais a mulher mais pauta sua vida não são adquiridos enquanto adulta. Não convêm aqui um debate sobre os espaços e as formas que a Igreja propaga seus ensinamentos para as mulheres nesta faixa de idade. Porém, a posição da Igreja é dogmática referente a proibições e pecados e omissa quando se trata de diálogo com mulheres e sua compreensão sobre o que é “ser-mulher” diante de tantos desafios enfrentados por ela na modernidade.

Sobre o conhecimento a cerca dos documentos da Igreja (Gráfico 3.2.6.1, Apêndice C, p.227) que fale sobre mulher, família, sexualidade e corporeidade, 47% responderam que não têm conhecimento, enquanto 53% têm. Este dado demonstra as dificuldades da Igreja disseminar os seus ensinamentos de forma compreensível e abrangente.

Os dados, em geral, indicam a aproximação limitada das mulheres com os ensinamentos ortodoxos da Igreja, uma condição que facilita a criticidade e o pensar objetivo, ao mesmo tempo que dificulta a percepção de parâmetros religiosos do catolicismo.

As exortações da Igreja sobre o papel educador da família na sexualidade na “Carta às Famílias” são pertinentes, mas a falta de enfrentamento dos problemas concretos desafiando famílias e, especialmente, seus adolescentes, é gritante. Há constantes condenações sobre a educação sobre a sexualidade oferecida nas escolas e por terapeutas do sexo, por ser considerada “anti-natalista” e promotora de mentalidade contraceptiva. Esta educação é considerada em oposição aos princípios e normas morais da Igreja, se auto-conceituando como a única instituição que expressa os valores humanos na vida cotidiana.

Na reflexão anterior foi registrada a influência da família como a segunda mais importante na vida religiosa da mulher universitária. As respostas à questão da influência da família (Apêndice B, q.7) reforçam as constatações em todo o trabalho sobre o perfil religioso da família e sua importância na vida da universitária. (Tabela 3.2.6.2A, Apêndice C, p.228). Para a universitária recifense, a família é uma força significativa porque(respostas mais frequentes): orienta sobre a importância da religião na vida (25,9%); é aberta a novas idéias e discussões sobre religião (19,7%); é muito religiosa (14,5%); segue a orientação tradicional da Igreja (12,6%).

As respostas seguintes mais frequentes mostram outras tendências: a família tem um posicionamento crítico sobre a Igreja (7,3%), e, em grau menor, é pouco religioso (6,8%).

De novo, é relevante refletir sobre as repercussões positivas das famílias na vida das universitárias recifenses, enquanto ao mesmo tempo, as mulheres vão transcendendo esta influência a partir das suas experiências, questionando paradigmas tradicionais e construindo novos.

O documento “ Carta às Famílias” é fiel aos ensinamentos do Magistério da Igreja elaborados em Cartas e encíclicas anteriores, e à condução histórica da sua reflexão ao não permitir nenhuma consideração ou abertura para dialogar com problemas reais e graves que leigos – famílias, casais, jovens, teólogos(as) e membros do clero e religiosos(as) - enfrentam nas suas vidas e nas relações com o povo de Deus.

Aonde recorrer para ajuda espiritual, se não encontrá-la na Igreja? A universitária acha que outras religiões e crenças ajudam a aprofundar a sua espiritualidade e procura outros caminhos (Apêndice B, q.8). Os dados (Tabela 3.2.3 A, Apêndice C, p.221) espantam pela sinceridade pessoal e preocupam pela necessidade tão gritante da universitária de buscar ajuda em outras crenças para a sua espiritualidade. Das universitárias pesquisadas, 73% acham que outras religiões e crenças contribuem para o seu crescimento espiritual.

A crença mais procurada é o espiritismo, por 37% das mulheres, com altos índices também de procura por crenças evangélicas (13%) e budismo (9,1%). O uso do horóscopo, embora que não seja uma crença, é considerado uma ajuda por um grande número das mulheres (13%).

A reflexão sobre estas informações demonstra algumas tendências gerais:

- a) A busca pelas mulheres de ajuda para a sua espiritualidade;
- b) esta busca não se limita por dentro da sua religião declarada;
- c) o espiritismo é a religião mais procurada pelas mulheres;
- d) as crenças afro-brasileiras são os menos procurados.

A tendência geral é intensificar a espiritualidade interior, o contato da mulher consigo mesma, através de respostas não encontradas da forma mais plenamente possível na sua religião, embora que haja uma grande “oferta” de práticas nas Igrejas e dentro das IES.

Aqui convêm refletir sobre as taxações de “relativismo” ou “super-mercado espiritual” que são expressas críticas usados para caracterizar o fenômeno das pessoas buscarem outras orientações, além da sua religião declarada. Em vez de acusar quem procura outros caminhos, parece mais coerente a religião em questão examinar-se para descobrir porque não atende as necessidades espirituais dos seus fieis, empurrando-os a procura de outras respostas. Chamar “relativismo” nestas condições pode ser considerado um absolutismo sem autocrítica por parte da instituição religiosa.

Dentro das perspectivas apresentadas pelos três documentos, a mulher latino-americana se encontra num impasse, que, paradoxalmente é levantado na “Sexualidade Humana”. O documento admite que cada pessoa tem sua

consciência moral – que é o núcleo mais secreto e o sacrário do homem, como afirma o Concílio Vaticano II – que o obriga no momento oportuno, a fazer o bem e a fugir do mal [...] é um juízo da razão mediante o qual a pessoa humana reconhece a qualidade moral de um ato concreto (CONSELHO PONTÍFICIO PARA A FAMÍLIA, 1994, p.84).

Ao mesmo tempo, todos os passos, pensamentos e ações da mulher referidos neste documento são determinados por ensinamentos da Igreja díspares dos graves desafios do cotidiano que ela enfrenta. O seu recurso é agir de acordo com sua consciência.

Os maiores problemas ou desafios que a mulher, de forma geral, enfrenta hoje, na percepção da universitária, (Apêndice B, q.8), são resolvidos por uma consciência do que é “ser-mulher” a partir de valores ético-religiosos (re)construídos por ela frente a omissão da Igreja. Os nove maiores problemas ou desafios (Tabela 3.3.1A, Apêndice C, p.230) unanimemente indicados pelas universitárias, são (em ordem decrescente):

- a) conciliar família, trabalho e educação;
- b) apelo à estética;
- c) apelo ao consumismo;
- d) violência social;
- e) discriminação contra mulher;
- f) machismo;
- g) educação profissional;
- h) violência doméstica;
- i) gravidez indesejada.

Várias alunas, ao responder o questionário, perguntaram se esta questão era dirigida especificamente à sua vida ou às mulheres de forma geral. Foi esclarecido que era sobre as mulheres na sociedade brasileira, embora que elas tenham vivido, também, alguma situação destas.

Os desafios afirmados por elas são relacionados com a vida íntima – suas relações em todos os seus espaços e as demandas postas à mulher moderna – com a exceção de um problema de cunho coletivo, a violência social.

Os desafios colocados referente a religiosidade (ver tabela) não foram considerados desafios ou problemas maiores para sua vida: religiosidade, espiritualidade e relação com Deus.

Percebe-se o processo e a qualificação da construção da identidade psicossocial e ético-religiosa da mulher universitária recifense. Esta qualificação se aprofunda com as respostas a cada questão sucessivamente. Na indagação sobre os valores mais importantes na

sua vida, questão que segue a dos desafios (Apêndice B, q. 9), as respostas revelam espiritualidade (vivência interior da fé) como um valor importante, como também, temor a Deus. Indicados como valores menores são: respeito à doutrina da Igreja, oração (embora que 100% oram) e religiosidade (práticas religiosas).

Os outros valores mais significativos podem ser qualificados em duas dimensões gerais (Tabela 3.3.2 A, Apêndice C, p.232).O valor mais importante para todas é o amor, seguido de amizade, honestidade, relacionamento com a família, auto-realização e respeito aos outros.

A segunda escalão de valores se refere a: dedicação ao trabalho ou estudo, saúde física e mental, solidariedade, respeito às diferenças, justiça social e consciência crítica.

A sua vida pessoal é a sua maior preocupação: amizade, família, trabalho, estudo, saúde, auto-realização. Mas existe uma preocupação social evidenciada pela solidariedade, justiça social e o respeito às diferenças como valores que confirmam o reconhecimento da violência social e doméstica como um desafio contemporâneo sério, indicado anteriormente.

f) Carta do Papa João Paulo II às Mulheres (1995)

Ao aproximar-se a IV Conferência Mundial sobre a Mulher, em Pequim, em setembro de 1995, o Papa João Paulo II enviou a Carta às Mulheres, elogiando a iniciativa da ONU e colocando a Igreja à disposição para contribuir com a defesa da dignidade, dos direitos e do papel da mulher. Nesta Carta o Papa reconhece a necessidade de assumir perspectivas mais amplas sobre problemas enfrentados pelas mulheres no mundo contemporâneo.

O Papa João Paulo II afirma que é preciso iniciar o diálogo com cada mulher e todas as mulheres através do “obrigado”: a Deus pela vocação da mulher, à mulher-mãe, à mulher-esposa, à mulher-trabalhadora, à mulher-filha e à mulher-consagrada.

Enfatiza os “condicionalismos” (p.8), que dificultam a vida da mulher, marginalizando-a, empobrecendo-a, desrespeitando-a e, até mesmo, escravizando-a. Reconhece a contribuição da mulher, ao longo da história, embora reduzida à inferiorização e ao anonimato, com muitos documentos elaborados pelas mulheres perdidos ou sepultados, porque “o tempo sepultou os vestígios documentais” (p.9).

Urge a igualdade efetiva dos direitos como ato de justiça e como necessidade para facilitar a presença ativa da mulher perante as contradições sócio-econômicas e políticas da nossa época e no futuro. Nesta parte do documento, João Paulo condena o aborto como

sempre um pecado grave, mas responsabiliza tanto o homem quanto a mulher. Lembra as violências domésticas e sexuais sofridas pelas mulheres e condena a cultura “hedonista e mercantilista que promove a exploração sistemática da sexualidade” (p.11).

Os dados da pesquisa sobre violências sofridas pela universitárias entrevistadas (Apêndice B, q.13), infelizmente, são impressionantes: 20,8% ou 37 universitárias, que advém em geral da classe média e alta, tem sofrido algum tipo de violência. Precisa destacar a ocorrência, para a maioria, de múltiplas violências, abrangendo violência psicológica, assédio moral, controle (opressão), ameaça espiritual, discriminação, violência sexual e assédio sexual (Tabela 3.3.6 A, Apêndice C, p.249).

As violências mais comuns são :

- a) violência psicológica, 31,8%;
- b) assédio moral, 15,2%.
- c) violência física, 12,1%;
- d) discriminação, 12,1%;
- e) violência sexual, 7,6%;
- f) assédio sexual, 7,6%.

Esta situação é gravíssima. Infelizmente a Igreja, nos seus documentos, ainda não se pronunciou contra a prática universal de violência contra a mulher católica nas famílias que se dizem católicas. Ainda mais grave é a constatação de múltiplas violências sofridas por 19 (mais que 50%) das 37 mulheres. A pesquisa não registra nem quantas nem por quanto tempo as mulheres sofreram as violências, que pode qualificar melhor ainda a situação.

A Carta às Mulheres faz referência ao Livro do Gênesis e à criação do homem e da mulher à imagem de Deus, usando o termo “o gênio da mulher” para enfatizar a sua contribuição na dimensão educadora ético-social, na maternidade cultural e espiritual, na colaboração nas obras de evangelização. Recorda a Carta *Mulieris Dignitatem* que discute a vocação de servir, como Maria, de inspiração e expressão do “gênio feminino”.

No fim do documento, afirma que a Igreja “confiou somente aos homens de ser ícone da sua imagem de pastor” (p.20) mas afirma que isto não diminui o papel da mulher. Fala em complementaridade dos papéis masculino e feminino que evidenciam “duas dimensões imprescindíveis da Igreja: o princípio ‘mariano’ e o princípio apostólico-petrino” (p. 21).

Nas relações construídas social e culturalmente, a Igreja determina tanto os papéis quanto as características que devem representar a mulher e o homem. A universitária tem a sua a percepção sobre estas características. O conjunto de informações desta questão com as

duas questões subseqüentes sobre feminismo (Apêndice B, q.10,11,12) contribuem para entender a construção da nova identidade psicossocial e ético-religiosa da mulher universitária católica recifense. Aqui tem pistas sobre como ela se percebe como mulher, em relação ao homem e no seu posicionamento frente aos seus direitos (Tabela 3.3.3, Apêndice C, p.234).

As características femininas mais definidas são (em ordem decrescente): sensibilidade; intuição; compaixão; agressividade; acolhimento; ser responsável por afazeres domésticos; preocupar-se com os outros; cuidar dos filhos e a família; guardar no coração (interioridade); poder gerador e nutridor; subjetividade ; ficar na defensiva.

As características mais comuns aos homens foram discriminadas (em ordem decrescente) como: individualismo; pensar com o corpo; razão, objetividade; mandar, chefiar. Os homens são definidos como individualistas, pensando em satisfazer seus desejos sexuais.

A espiritualidade foi atribuída a ambos, como, também, respeito à vida, como características ético-religiosas. As outras características de ambos são: ambição profissional, conquista no amor, materialismo e querer poder: valores que reportam ao ser e ter num mundo competitivo.

A tendência facilmente percebida nesta classificação é a interioridade da mulher entendida como vida de reflexão e compadecimento para com os outros. Até a agressividade pode ser compreendida como vontade de lutar por seus objetivos e ideais e dos outros, evidenciado na sua definição de feminismo. A experiência interior dela é o critério de discernimento sobre o “ser-mulher”.

Existem diferenças claras entre os dois sexos, indicadas pelas mulheres. Diante das afirmação delas, a compreensão da razão/necessidade da mulher definir e construir claramente sua identidade torna-se essencial para enfrentar os desafios modernos. Ao mesmo tempo, a Igreja quer mandar nelas diante destes desafios. Ela está dizendo: “quem sabe quem sou, sou eu”, um apoderamento de si mesma, uma resistência a ser moldada pelos outros, como tem sido historicamente.

Feminismo é uma palavra polêmica para a Igreja. Na sua opinião, a mulher não deve ser feminista, é contra a sua natureza bradar as suas críticas e agir de acordo com sua interpretação do mundo. Mas as universitárias católicas têm outros pensamentos (Tabela 3.3.4 A, Apêndice C, p.235).

A concordância geral sobre o que é ser feminista se desenvolve em torno das seguintes atribuições (em ordem decrescente): lutar pelos direitos da mulher; denunciar abusos e violência; ter igualdade de direito no trabalho e na família; questionar as relações de poder e opressão sobre a mulher; ser contra o machismo na família, sociedade e Igreja; ser

mulher livre e independente; viver de acordo com o que acha ético e moral em sua vida e ter pensamento próprio sobre sua vida e seu corpo, sua sexualidade.

O processo de construção da nova identidade está claramente em andamento, principalmente diante da próxima questão sobre se a universitária se considera feminista. As que disseram “sim” ou “sim em parte”, foram 84,3% do total (Gráfico 3.3.4, Apêndice C, p.236).

As conclusões inevitáveis apontam para novos símbolos, normas e valores sendo reconstruídos, enquanto os tradicionais estão sendo criticados, repensados e desconstruídos. A universitária católica está exigindo o direito de garantir seus direitos tanto legais quanto éticos, porque tratam da sua vida, sua corporeidade e sua sexualidade. Neste processo de construção, as orientações patriarcais da Igreja que objetivam o controle do corpo da mulher, são rejeitados violentamente, mas silenciosamente. A mulher pouco fala (os seus comentários sobre a falta de espaço para se pronunciar diante a Igreja é assunto no próximo capítulo), mas muito pensa e faz o que acha que é ético para ela, rejeitando as culpabilidades que a Igreja quer inculcar.

Ela prioriza a sua compreensão da validade da sua experiência de “ser-mulher” acima das proibições da Igreja.

No fim deste documento papal, apesar do elogio à mulher, ao seu gênio e à sua missão de serviço, o Papa João Paulo II confirma duas posições radicais da Igreja em relação à mulher: a proibição ao aborto provocado em qualquer circunstância e a impossibilidade do ministério ordenado para a mulher. Pouco diálogo, muita proibição. A luta da mulher por seus direitos de cidadã eclesial está longe de terminar.

g) A Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre a colaboração do Homem e da Mulher na Igreja e no mundo (2004)

A Carta aos Bispos da Igreja Católica, escrita, em 2004, pela Congregação para a Doutrina da Fé, sobre a colaboração do Homem e da Mulher na Igreja e no Mundo reforça os pensamentos colocados quase quarenta anos antes no documento *Gaudium et Spes* (1966) e há quase vinte anos no *Mulieris Dignitatem* (1988). Propõe algumas reflexões de temas da antropologia bíblica sobre a colaboração ativa do homem e da mulher, na Igreja e no mundo, mas aprofunda a questão da sexualidade na relação homem/mulher como uma componente fundamental da personalidade nos planos físico, psicológico e espiritual. Reafirma que a dimensão antropológica da sexualidade é inseparável da teológica.

Infelizmente, o documento utiliza como justificativa para suas posições sobre sexo os mitos de Adão, Eva e a serpente no Jardim do Paraíso e de Noé e o flagelo da enchente, e reduz o Cântico dos Cânticos à uma alusão ao amor de Deus para seu povo e à relação da Igreja com Cristo. (Lembramos as críticas de Ranke-Heinemann sobre *Familiaris Consortio*: o prazer sexual é tolerado como consequência do ato conjugal de procriação e não justificado em si).

As terceira e quarta partes da Carta priorizam a atualidade dos valores femininos na vida da sociedade e da Igreja que são a capacidade para o outro e capacidade física de dar a vida, repetindo a frase de João Paulo II sobre o “gênio da mulher”. Isso implica na presença ativa da mulher na família, no trabalho e na sociedade. Alerta, porém, que a articulação família / trabalho é diferente para a mulher do que para o homem e pede o apoio da sociedade e do Estado para que as mulheres possam se dedicar totalmente à família e aos filhos sem ser “socialmente estigmatizadas e economicamente penalizadas” (p.13).

Para a Igreja, “o sinal da mulher é central e fecundo. Depende da própria centralidade da Igreja” (p.15) que, refletindo sobre os papéis do homem e da mulher, revela uma identidade mística profunda com Deus. A figura de Maria constitui a referência fundamental para conhecer a intimidade de Cristo. A Carta esclarece que ao imitar Maria não recomenda seguir “uma passividade inspirada numa concepção superada da feminilidade, e condená-la a uma vulnerabilidade perigosa” (p.16), mas aprender com ela o caminho do amor. No fim, reforça a posição de outros documentos que a ordenação sacerdotal é exclusiva dos homens, mas que as mulheres são chamadas a ser modelos de “como a Esposa [Igreja] deve responder com amor ao amor do Esposo: Cristo” (p.16).

Percebe-se uma reflexão teológica Mariana clássica, mas que tem pouco a ver com a realidade concreta, complexa, sofrida e desafiadora da mulher de hoje. Os documentos não apontam caminhos para a resolução dos graves problemas bio-psicossociais que o homem e a mulher estão enfrentando nas suas vidas, nas suas relações, nas suas famílias e com seus filhos. Além disso, os caminhos traçados para as mulheres – maternidade e virgindade – não tem paralelo para os homens nos documentos do Vaticano II.

Nesta Carta, o Vaticano critica as mulheres que ousam desafiar os imperativos da Igreja. Elas estão causando a ruína da família tradicional. Bonavoglia (2005) retruca que mulheres assim estão recusando “sua natureza fundamental” de acordo com a Igreja, em ser não-virgens, não-mães, ativas sexualmente, usando anticoncepcionais, fazendo abortos e chefiando famílias lésbicas. Tudo isso foge do controle do Vaticano. Se a Igreja não pode

controlar a família, perde poder sobre a mulher. Porém a Igreja afirma dogmaticamente que sabe sempre o que é moralmente certo em todas as situações para todas as pessoas.

Apesar do dogmatismo, as universitárias católicas recifenses mantêm uma relação profunda com a Igreja Católica. Revelam os sentimentos que alicerçam a construção da identidade ético-religiosa e psicossocial. Recordar-se a reflexão de Maria Clara Bingemer sobre a importância dos sentimentos para a espiritualidade e religiosidade no catolicismo na busca geral de sentido. Esta busca é pertinente para a mulher universitária ao procurar fortalecer a sua espiritualidade.

As respostas sobre a “importância da religião católica na minha vida” (Apêndice B, q.18) revelam uma religiosidade significativa. A tabela de distribuição de frequência trabalhou com 1721 respostas das 178 universitárias. Elas expressam uma espiritualidade que surpreendeu pela intensidade da sua ligação com Deus, mas não com a instituição Igreja. As mais frequentes, em ordem decrescente(Tabela 3.5.1A, Apêndice C, p.265), são:

- a) tenho fé no amor de Deus e seu perdão: 149 respostas (8,7% do total das respostas);
- b) gosto de rezar:120 respostas (7,0% do total);
- c) tenho Jesus como senhor da minha vida:112 respostas (6,5% do total);
- d) tenho paz espiritual:110 respostas (6,4% do total);
- e) procuro conforto nas horas difíceis; 108 respostas (6,3% do total);
- f) sinto-me apoiada / amada por Deus: 106 respostas (6,2% do total);
- g) tenho sentido na vida:103 respostas (6,0% do total).

As respostas de menor frequência foram: faço parte de grupos, fazendo novas amizades com 26 respostas (1,5% do total); tenho medo do inferno com 21 respostas (1,2%); ofereço amor e obediência ao Papa, bispos e sacerdotes com 10 respostas (0,6%).

A universitária católica sente-se bem no seu relacionamento com a Igreja (Apêndice B, q.19), apesar da discordância com as suas orientações. Os resultados das 848 respostas de 178 universitárias (Tabela 3.5.2 A, Apêndice C, p.266)demonstram que a universitária sente-se :

- a) amada por Jesus: 120 respostas(14,5% do total das respostas);
- b) tranqüila: 114 respostas (13,8% do total);
- c) abençoada: 94 respostas (11,4% do total);
- d) fortalecida: 92 respostas (11,1% do total);
- e) acolhida: 87 respostas (10,5% do total).

As respostas de menor frequência foram: indignada com 9 respostas (1,1% do total); perdida com 5 respostas (0,6%); ameaçada com 5 respostas (0,6%) e longe de Deus com 4 respostas(0,5%).

A sua religião é uma força positiva na vida, o que torna a mulher uma força positiva na família, no trabalho, na sociedade e na Igreja. Está sendo formada uma nova mulher católica, que valoriza a sua religião e nela encontra força espiritual para construir a sua identidade psicossocial e ético-religiosa. Ela precisa ser mais reconhecida e valorizada na Igreja.

h) O Catecismo da Igreja Católica (CIC)

O Catecismo da Igreja Católica de 1993 orienta sobre a sexualidade humana e o papel da família conjuntamente no sexto mandamento que inclui assuntos referentes à castidade, às ofensas à castidade, à homossexualidade, às leis do matrimônio, à regulação dos nascimentos e às ofensas à dignidade do matrimônio.

As orientações principais do CIC sobre a castidade partem da afirmação que o amor é a vocação fundamental do ser humano. Deus dá a dignidade pessoal de maneira igual ao homem e a mulher. Cada um deve reconhecer e aceitar sua identidade sexual.

A castidade significa a integração da sexualidade na pessoa, sua unidade interior em seu ser corporal e espiritual. Inclui a aprendizagem do domínio de si e o comando das suas paixões, para ser feliz. A castidade nos reconduz à “unidade perdida na multiplicidade” (uma frase obscura do texto), exige temperança, tem leis de crescimento e passa por graus de imperfeição e pecado. Todo batizado é chamado à castidade, especialmente os noivos. Há três formas de virtude da castidade: dos esposos, da viuvez e da virgindade ou celibato.

As ofensas à castidade são a luxúria (o prazer em si), a masturbação (ato gravemente desordenado), a fornicação (sexo fora do casamento entre um homem e uma mulher livre), a pornografia, a prostituição, o estupro, a homossexualidade (depravação grave contrária à lei natural).

Referente ao matrimônio, o CIC afirma que a aliança dos esposos implica num amor fiel, num casamento indissolúvel. A sexualidade no casamento é fonte de alegria e de prazer e diz respeito ao núcleo íntimo da pessoa humana. A fecundidade é um dom, um fim no matrimônio; os dois significados do ato conjugal são o unitivo e o procriador.

A regulação da natalidade é um aspecto da paternidade e da maternidade responsáveis. Não existe justificativa ao recurso de meios moralmente inadmissíveis como

esterilização, contracepção artificial ou inseminação, que são intrinsecamente más. O Estado não está autorizado a fornecer meios de regulação da população contrários à moral.

O filho não é algo devido, mas um dom. Os casais sem filhos são proibidos de usar técnicas de inseminação ou de fecundação tanto homólogas (entre o casal) quanto heterólogas (com uma terceira pessoa). A recomendação ao casal infértil é adotar uma criança desamparada.

As ofensas à dignidade do matrimônio são o adultério (infidelidade conjugal), o divórcio (ofensa grave à lei natural de caráter imoral), a poligamia, o incesto, a união livre e o direito à experiência.

O CIC não deixa dúvidas sobre as orientações da Igreja referente os assuntos em discussão, mas existem interpretações diferenciadas sobre o seu Magistério que surgem de dentro da própria Igreja.

4.4 ALGUMAS INTERPRETAÇÕES DAS ORIENTAÇÕES DA IGREJA SOBRE A MULHER REFERENTE À FAMÍLIA, À CORPOREIDADE, À SEXUALIDADE E À SAÚDE REPRODUTIVA

Os questionamentos sobre a doutrina da Igreja têm partido não somente de religiosos e leigos, mas de teólogos e teólogas e clérigos, principalmente depois do Concílio Vaticano II. Tentativas de apresentar novos pontos de vista e estimular novas reflexões têm resultado em fracasso, permanecendo a Igreja imutável na sua doutrina em relação aos desafios contemporâneos e recentes progressos tecnológicos. Estes, de acordo com muitos pensadores da Igreja, não ferem os preceitos religiosos sobre a sacralidade da vida, regulação da natalidade e saúde reprodutiva da mulher e do homem.

O que várias ciências humanas – antropologia, psicologia, sociologia, história – aceitam como ações constituindo o processo de desenvolvimento humano, a Igreja repudia. Exemplos são a masturbação, o sexo nas relações entre homens e mulheres sem casamento, inclusive usando métodos de prevenção contra DST e AIDS e as separações e divórcios que, entre muitas situações de vida, permitem que a mulher que sofre violência por parte do marido não esteja condenada à vida com ele ou à vida solitária sem ele.

Os casais sem filhos sofrem uma tripla censura da Igreja: são doutrinados que um fim principal do matrimônio é a procriação, querem filhos mas não podem usar os meios mais modernos de inseminação para gerá-los e são aconselhados a adotar uma criança desamparada, que é frequentemente uma criança rejeitada ou gerada sem amor. Às vezes, é

fruto de incesto ou estupro e sofrendo traumas psicológicos intrauterinos. Podem considerar esta criança filho, não gerado por eles, mas não podem, através das novas tecnologias, gerar seu próprio filho com o óvulo e o esperma do casal.

Os separados/divorciados, apesar do discurso da Igreja de ter atenção e consideração pastoral, na verdade são quase considerados parias se não forem celibatos depois da separação/divórcio legal. Casar de novo - proibido. Aproximar-se de Cristo pela Eucaristia – nunca mais. Os filhos de novo casamento – ilegítimos. A Igreja não permite o divórcio, mas a anulação (cada vez mais freqüente hoje), que significa que o casamento nunca teve legitimidade aos olhos de Deus e da Igreja e que os filhos são frutos de um casamento que nunca existiu, é um processo degradante e desonesto na opinião de muitos teólogos.

A homossexualidade masculina e feminina (lesbianismo), considerada pela Igreja como depravada, antinatural, perversa e patológica, é uma outra polêmica em que a Igreja é irredutível. A única redenção do homossexual é a castidade e a abstinência sexual. Existe uma aproximação estatística (RYAN, 1999) que 10% da população tem orientação homossexual. A homossexualidade hoje é considerada, primeiramente, como orientação biologicamente determinada (não é doença) que em consequência, influencia a opção sexual. A maioria das vezes, a opção da pessoa é muito sofrida e sujeita à discriminação e hostilidade da família e da sociedade. Pernambuco, por exemplo, é o terceiro estado no Brasil que mais registra assassinatos de homossexuais.

Duas teólogas, Penélope Ryan e Marcella Althaus-Reid, levantam análises críticas das posições da Igreja e justificam o comportamento de católicos que discordam da Igreja, agem de acordo com sua consciência e continuam a se considerar “católicos praticantes”.

4.4.1 Sexo e Igreja

A teóloga Penélope Ryan (1999) coloca com discernimento a posição e razão de muitos católicos que deixaram de seguir as instruções da Igreja sobre controle de natalidade, aborto e métodos de fertilização, por achar uma intromissão nas suas vidas íntimas, únicas e sagradas. Ela tem a esperança de que a Igreja repense suas posições, em conjunto com os leigos, à luz das novas descobertas e tecnologias científicas no contexto contemporâneo. Para Ryan, definir-se como católico não é tão simples hoje como era no passado. Dos 130 milhões de católicos, no Brasil, muitos estão em desacordo com a Igreja, com os sermões na Missa e com os pronunciamentos do Vaticano. “Este é um tempo de conflito interno e externo, na

medida em que os católicos lutam, com sua consciência, com sua razão e com a cultura secular do mundo moderno” (RYAN, 1999, p.18).

Ela afirma que para muitos católicos a Igreja “se tornou irrelevante [...] fora de sintonia com a vida deles e com a experiência humana em geral” (RYAN, 1999, p.19). Ela questiona a legitimidade de homens celibatários decidirem sobre a vida – do nascimento à morte – sem compartilhar o poder com os leigos e, especialmente, com as mulheres, que são a maioria na Igreja.

Partindo de uma análise das doutrinas da Igreja sobre sexo e sexualidade a partir das Escrituras, Ryan (1999) levanta um problema teológico: se as Escrituras são culturalmente condicionadas, como interpretá-las hoje? Lembra o desenvolvimento científico sobre o corpo humano e o processo de procriação / fertilidade desde o século XIX. Houve apoio de bispos, em 1930, a favor do controle de natalidade, contestada depois por Pio XI como grave pecado e antinatural. Em 1963, foi criada a Pontifícia Comissão sobre População Família e Natalidade, composta de sete clérigos e dois leigos, que fez consulta a casais católicos, e recomendou mudanças na doutrina oficial. Porém, em 1968, ao sair a encíclica *Humanae Vitae*, “ela zombava da comissão [...] zombava da abordagem personalista do sexo abraçada pelo Vaticano II” (RYAN, 1999, p.123).

O documento teve como consequência grave uma crise de credibilidade, com desilusão e desconfiança no magistério da Igreja. Os católicos discordaram com a doutrina em si, e com as pressões da Igreja junto às instituições nacionais e internacionais sobre os anticoncepcionais, principalmente diante da epidemia mundial de AIDS, extrema pobreza e negligência da saúde reprodutiva de mulheres (RYAN, 1999). Já passaram quase 40 anos desde a *Humanae Vitae* e, no período, houve significativas mudanças sociais, políticas, econômicas e científicas, mas a doutrina da Igreja não muda ou é reforçada em todos os novos documentos sobre o assunto.

A questão do aborto, muito mais complexa, é relacionada estreitamente com a crença sobre o começo da vida humana. Ryan (1999) relata que a Igreja consulta cientistas sobre pena de morte, trabalho e guerra, mas ignora as informações dos especialistas relativas ao sexo, controle de natalidade, aborto e homossexualidade. O resultado é que as doutrinas oficiais são rejeitadas e ignoradas por boa parte dos católicos. Para Ryan, a polêmica do aborto é entrelaçada com o controle de natalidade: mais controle permitido, menos abortos; mais clareza sobre o começo da vida, menos abortos clandestinos.

A infertilidade, que causa extremo sofrimento psicológico para casais que querem filhos, recebe um tratamento irredutível pela Igreja: há proibição de qualquer procedimento de

fertilização que substitua a relação sexual. Para Ryan (1999), o ato conjugal é priorizado sobre o aspecto unitivo do relacionamento do casal. Em 1977, a Sociedade Teológica Católica Americana concluiu que a priorização dos valores unitivo e procriativo deveria ser mudada para a dos valores criativo e integrativo como normas da sexualidade (RYAN, 1999). A afirmação da Igreja das suas doutrinas como imutáveis, isola-a dos fiéis que praticam sua religião apesar dos conflitos de consciência criados pela Igreja.

4.4.2 Casamento, divórcio, recasamento, anulação

Ao refletir sobre o casamento, Ryan concorda com a Igreja e outras igrejas que o ideal do casamento é um compromisso assumido por toda vida, como base do equilíbrio sócio-jurídico-ético de uma sociedade e da família, especialmente quando há filhos. A polêmica gira em torno da contradição da condição real *versus* a ideal em que o católico que se separa tem que decidir: viver uma vida mais realizadora e feliz num segundo casamento ou viver separado dos sacramentos da Igreja. Hoje um número maior de pessoas está resolvendo se separar/divorciar na crença de que Deus é mais compreensivo no seu amor do que a Igreja hierárquica e patriarcal. Para quem justifica a indissolubilidade do casamento pelas palavras de Jesus, há a necessidade de entender o contexto cultural-moral judaico em que ele falou, reagindo contra a injustiça social do divórcio para a mulher naquela época (RYAN, 1999).

Historicamente, o casamento era tolerado, mas o celibato e a virgindade foram considerados estados de maior graça. Depois do Concílio Vaticano II, foi realmente assumido o status do amor conjugal como reflexo do amor divino, um sinal da presença de Deus. Enquanto a Igreja valoriza o casamento teologicamente, os católicos estão se divorciando na mesma porcentagem do resto da sociedade: um casamento em três.

Ryan (1999) sustenta que a pessoa que está passando pelo momento difícil do seu casamento em desintegração, precisa mais do que nunca do apoio da Igreja e não do seu repúdio. Os problemas pastorais mais enfrentados pelos católicos e pela Igreja hoje são o divórcio, o recasamento e a anulação, motivos que levaram o Sino dos Bispos (1980) ser a favor da Igreja aceitar os recasados à vida sacramental. Uma pesquisa Gallup em 1993 mostrou que 62% dos católicos afirmaram ser possível ser um bom católico sem obedecer ao magistério da Igreja sobre divórcio e recasamento (RYAN, 1999). Acham a punição (negação aos sacramentos) da Igreja dura demais, até ser anticristã, porque afeta os esposos e os filhos, afastando-os da vida católica.

Ryan (1999) urge a Igreja buscar a experiência dos casais para fundamentar as suas considerações teológicas. Acha que o magistério está se realizando “num vácuo”, teologizando sobre o que os celibatários desconhecem e que precisa dos casados para criar uma teologia reflexiva sobre sexo e sexualidade no casamento.

4.4.3 Homossexualidade

Existem muitas tentativas de entender e aceitar os homossexuais como participantes criativos da Igreja, por parte de religiosos e padres – todos censurados pela hierarquia da Igreja que considera homossexualismo intrinsecamente mal. Pronunciamentos científicos, em 1973, de psiquiatras tiraram a homossexualidade da lista de doenças e negaram que seja apta a ser curada ou modificada (RYAN, 1999).

Enquanto o Vaticano se posiciona oficialmente acerca de homossexualidade em 1975, 1986, 1992 e 2006, movimentos de teólogos, pesquisadores, educadores e bispos têm exigido uma posição de garantia dos direitos dos homossexuais, incluindo seu papel na comunidade cristã e na família. Organizações diversas de reivindicação incluindo os gays, lésbicas, transvestidas e simpatizantes (GLTS) , têm aumentado dentro e fora da Igreja com o apoio de grande parte da sociedade.

É considerado chocante e contraditório a Igreja confiar em especialistas nos campos sócio-econômico-políticos, enquanto rejeita aprender com os estudos contemporâneos para fundamentar sua posição sobre homossexualidade. Ryan alega que a Carta de 1986 escrita pela Igreja favoreceu a discriminação e ódio contra homossexuais, ao dizer:

a justificação da reação aos crimes cometidos contra pessoas homossexuais não deve servir como alegação de que a condição homossexual não é um distúrbio [...] nem a Igreja, nem a sociedade como um todo deve se surpreender quando [...] aumentam as reações irracionais e violentas (Carta aos bispos da Igreja Católica sobre o cuidado pastoral para com pessoas homossexuais *apud* RYAN, 1999).

Grupos católicos alegam que o homossexualismo tem que ser refletido numa teologia moral centrada na pessoa. Acreditam que pode existir compromisso, fidelidade, crescimento cristão e profundidade como expressão real de amor humano e de santidade. Ryan (1999) acha que “talvez seja a hora de a Igreja considerar a homossexualidade como um modo de alguém vivenciar seu chamado à santidade, em vez de tentar frustrar o amor

homossexual e as possibilidades de crescimento criativo para as pessoas homossexuais” (RYAN, 1999, p.178).

4.4.4 O corpo da mulher

A teóloga Althaus-Reid (2002) assume um posicionamento contundente ao comparar teologia, Igreja e pornografia em sua reflexão sobre a sexualidade da mulher. Por pornografia, ela entende “algo que ofende pelo fato de ser estático e desligado [...] fixa e coisifica não só um corpo mas também a sexualidade. Essa fixidez é quase de natureza exegética; é o corpo interpretado, porque a reificação é em si uma interpretação” (ALTHAUS-REID, 2002, p.95-96). A comparação com a teologia remete à ideologia heterossexual que exclui qualquer reflexão epistemológica sobre valores duais, hierarquias e preceitos institucionalizados: ideais são priorizados e não pessoas que são os reais sujeitos da história. “O círculo hermenêutico da ideologia transforma as pessoas em seguidores de ideologias, em vez de atores da história” (ALTHAUS-REID, 2002, p.96).

A questão do prazer permeia a sua reflexão, como outras já apresentadas, que acusa a teologia de trocar o prazer por dádivas divinas, dentro de um círculo viciado de perdão e confissão. O que pornografia, teologia e capitalismo têm em comum é a coisificação da mulher, da sexualidade e da valorização do lucro, em que não há espaço na ordem política patriarcal para posicionamentos / resistências / questionamentos não aprovados.

A reflexão exige uma mudança de atitude sobre a mulher na Igreja:

as mulheres precisam reivindicar seus direitos humanos na Igreja, não para reformar a Igreja, mas para transformá-la radicalmente. Essa transformação precisa mudar a forma de pensar Deus e o mundo que abusa sexual e politicamente das pessoas e até de Deus (ALTHAUS-REID, 2002, p.98).

As características de fixidez ou imobilidade do corpo numa posição sexualmente explícita, para Althaus-Reid (2002), tanto define um fato ou filme ou texto da Bíblia como pornográficos. Isto implica em interpretar o corpo através de esquemas imóveis e imutáveis, estereotipados, com identidades pré-estabelecidas e o amor coisificado. Acusa a teologia de manter as ideologias políticas dominantes, em que existia a necessidade de “imobilizar a mulher no confinamento sexual [...] uma ordem fortemente conceitualizada do ponto de vista sexual” (ALTHAUS-REID, 2002, p.99).

As mulheres têm direitos na Igreja, mas a questão é: que direitos são? De igualdade a quem? Althaus-Reid (2002) reivindica o direito de não ser direita, de não ser coisificada segunda a visão da Igreja, como direito de alteridade das pessoas serem elas mesmas, no caminho de encontrar Deus, ou “de libertar Deus” (ALTHAUS-REID, 2002, p.99). Ela ainda exige uma exegese do corpo da mulher, contestando a pornografia na teologia que determina a imobilidade sexual da mulher, uma construção teológica patriarcal heterossexual sacralizada. Esta teologia determina os limites do corpo da mulher, que ela chama, “o corpo imaginário da mulher cristã em que o corpo exegético ilusório criado pela interpretação do que é uma mulher passar a determinar, na realidade, como essa mulher se realiza na vida” (ALTHAUS-REID, 2002, p.100).

Para a mulher exigir seus direitos na Igreja, primeiramente tem que perder a sua crença absoluta no sistema ideológico sexual da Igreja. O primeiro direito é de ser ela mesma, o direito de não ser direita. Tem que perceber o caráter pornográfico da teologia cristã em que corpos são determinados, identidades estabelecidas, mulheres coisificadas e Deus ideologizado (ALTHAUS-REID, 2002). O trabalho de certas teólogas é considerado antipornográfico porque desconstruiu as interpretações históricas do corpo escravizado teologicamente. A luta é contra os espaços de exclusão teológica, sexual, econômica e social. É reconhecido o apoio da Igreja nas lutas pelos direitos humanos da mulher, porém, somente dentro de uma estrutura doutrinária patriarcal imutável.

O corpo da mulher é profético, como, também, o seu sofrimento nos abusos afligidos. Gebara (2000) assume esta perspectiva quando afirma que o corpo da mulher é objeto de dominação, conquista, violência e exclusão, configurado numa hierarquia sexual masculina. A reivindicação da mulher sobre seus direitos é uma forma de contribuir com a Igreja, porque expõe a realidade de muitas polêmicas da teologia serem desenvolvidas sobre o corpo da mulher. Para isso, exige tentar achar Deus além das ideologias sexuais, de raça e classe, que são necessárias às ideologias políticas. No direito de não ser direita “a ortopraxis do amor deveria ser mais importante do que sua ortodoxia baseada numa posição acrítica radicada numa ideologia (hetero) sexual” (ALTHAUS-REID, 2002, p.104).

A leitura de críticas diversas dentro e fora da Igreja de inúmeros teólogos e teólogas, leigos e religiosos expressam uma dúvida da competência e do direito da Igreja de se pronunciar sobre certos aspectos da família, da corporeidade, da sexualidade e da saúde reprodutiva da mulher. A infalibilidade da Igreja, também, é questionada em relação a assuntos que envolvem a idealização da mulher.

Há mulheres que estão exigindo o direito de não ser direita. A universitária católica recifense, do seu modo, está processando a desconstrução e reconstrução da sua identidade psicossocial e ético-religiosa, questionando o direito da Igreja de determinar aspectos da sua vida que ela considera do seu domínio, da sua condição de “ser-mulher”, e não da Igreja.

Está havendo a construção de uma nova identidade ante os desafios contemporâneos, envolvendo percepções, sentimentos, vivências, representações e novas interpretações de normas e valores, assuntos tratados a seguir.

5 A CONSTRUÇÃO DE UMA NOVA IDENTIDADE PSICOSSOCIAL E ÉTICO-RELIGIOSA

Para se chegar às considerações conclusivas sobre a construção de uma nova identidade psicossocial e ético-religiosa da universitária católica recifense, faz-se mister contextualizar esta mulher: seu perfil, sua reação ao refletir sobre sua identidade durante a pesquisa, sua afirmação sobre o processo de construção da sua identidade.

A análise das respostas da pesquisa só tem significado dentro do seu contexto histórico-existencial específico, resultado de múltiplas determinantes já discutidas nos capítulos anteriores. O contexto é complexo, e a análise reconhece seus limites : a verdade é sempre parcial e relativa por ser processo.

Esclarece-se que todas as tabelas e gráficos referente à este capítulo se encontram no Apêndice C deste trabalho e as referências às questões do questionário no Apêndice B.

5.1 O PERFIL DA UNIVERSITÁRIA CATÓLICA RECIFENSE

As principais características sócio-demográficas das 178 universitárias participantes da pesquisa são: idade, curso, periodicidade, turno, escola anterior, estado civil, filhos, procedência, religião dos pais, renda familiar, trabalho e cor.

Em relação à **idade** da amostra de 178 participantes (q.22), 76,2% delas estão entre 20 e 29 anos , 14,3% tem entre 30 e 39 anos e 9,5% tem 40 anos ou mais. (Gráfico 3.1.1 A, p.206). Como se percebe, a maioria está na faixa mais jovem, mas um grande número de universitárias mais maduras fizeram questão de participar. No entanto, enriquecerá análises futuras a visão da mulher com mais de 30 anos que certamente tem uma vivência maior de família, trabalho e desafios vários na vida de forma geral.

É relevante, para fins de análise das respostas sobre mulher e religião, que quase todas as mulheres freqüentaram o **ensino médio** em escola confessional (q.23), o que leva a supor que receberam alguma orientação do magistério da Igreja nessa escolas. O gráfico (3.1.1 B, p.207) que indica onde cursou o ensino médio, chama atenção para três faixas significativas: 4,0% estudaram em escola pública ou em ambas pública e particular; 94,1% em escola particular e/ou confessional, 3,3% só em escola particular.

A predominância de universitárias em de escola particular remete a num nível de vida condizente com a classe média, o que contribui para a construção da identidade dessa mulher cujas percepções, ações e aspirações vêm deste meio.

Além de haver participação de universitárias de cursos de cada centro da Católica e de cada curso na FAFIRE, a **escolha dos cursos** (Gráfico 3.1.1 C, p.207) obedeceu um outro critério comparativo, utilizado na questão 16 (Apêndice B) sobre “meus pensamentos sobre religião e espiritualidade”, discutida no capítulo anterior.

Houve comparação de respostas das entrevistadas dos diversos cursos para se detectar se o enfoque do curso influenciaria a forma de entender a relação mulher e religião. Os cursos escolhidos nas duas IES foram:

- a) perspectiva legal: direito;
- b) perspectiva social: serviço social e turismo;
- c) perspectiva biológica: fisioterapia, biologia;
- d) perspectiva psicológica: psicologia.

Os resultados (já analisados no capítulo anterior) mostraram que não houve influências diferenciadas nem entre as IES nem entre os cursos sobre o pensamento da universitária.

Sobre a **periodicidade** do estudo universitário (q.24), a maioria (65,7%) está cursando entre o 6º e 9º períodos (Gráfico 3.1.1. D, p.208), o que provavelmente sugere uma aluna com mais convivência universitária, mais oportunidade de participar de atividades de toda natureza, mais conhecimento intelectual e mais maturidade pessoal, fatores que implicam na seriedade e ponderação das suas respostas, fruto da bagagem de estudo e experiência de vida como mulher mais adulta. Os **turnos** (q.24) mais freqüentados (Gráfico 3.1.1 E, p.208) são noite: 49,7% e manhã: 42,9%.

A universitária católica, na sua maioria, é uma **aluna trabalhadora**, o que influencia a sua escolha de turno. Comparando este dado com os dados sobre se trabalha ou não (q. 28), 68,5% indicam que trabalham de alguma forma. O ambiente de trabalho ou estágio sempre é um espaço de relacionamentos e idéias diversas, uma nova abertura para opiniões e discussões, somando com o ambiente familiar e universitário (Gráfico 3.1.2 B, p.212).

O **estado civil** (q.25) é fator fundamental na compreensão da construção da identidade. O número de solteiras predomina (78,1%), enquanto 21,9% ou vivem ou já viveram algum tipo de união / vivência conjugal (Gráfico 3.1.1F, p.209). As duas categorias foram comparadas na vivência sexual (questões 12 e 16d, Apêndice B) que poderá enriquecer a visão da sexualidade da mulher universitária. As confrontações dos dados delas com o

magistério da Igreja sobre a sexualidade da mulher são significativas, porque 76,2% das solteiras têm vida sexual ativa.

Somente 18% delas têm **filhos**: 43,8% têm 1 filho, 40,6% 2 filhos e 15,6% 3 filhos (Gráfico 3.1.2 A, p.209). A questão de ter filhos é importante por refletir, em geral, o embate da mulher com o planejamento familiar e os problemas de anticoncepcional, aborto, inseminação artificial, sexualidade e direitos do casal.

Referente a **procedência** (q. 27) as alunas vêm de todo Recife e área metropolitana (Tabela 3.1.2, p.210). Existe uma concentração significativa em duas zonas consideradas de maior poder aquisitivo. Zona Sul, composta de Boa Viagem, Piedade, Candeias, Vila do Ipsep e Barra de Jangada, está representada com 16,1% das alunas. A Zona Central, incluindo os bairros de Casa Forte, Aflitos, Graças e Espinheiro, com 15% das alunas.

Este dado sobre **procedência** foi levantado para tentar descobrir se havia algumas áreas predominantes. Presume-se que estas teriam em suas igrejas atividades paroquiais e orientações religiosas. Para esta pesquisa a procedência não se demonstrou significativa para relacionar com os resultados da pesquisa.

Informação importante é a **religião da família** (q. 29). A grande maioria (93,5%) das universitárias vem de família com influência católica, onde mãe e pai são católicos, pai católico e mãe não católica ou mãe católica e o pai de outra religião. Se incluir pais não católicos, mas esposo / companheiro católico, esta influência passa para 94,7% (Tabela 3.1.3, p.213). Os dados do Censo do IBGE 2000 indicam que no Brasil 73% da população se considera católica. As famílias das alunas das duas IES superam a média nacional, que é fator determinante para entender, posteriormente, a influência da família no posicionamento religioso das alunas participantes da pesquisa.

A **renda familiar** (q.30) apresenta o seguinte panorama (Gráfico 3.1.3 A, p.214): 64,5% das suas famílias têm entre 5 e 20 salários mínimos, pertinentes às faixas de classe média, média alta e alta, favorecendo o acesso a educação, bens, lazer, leitura, divertimento e eventos diversos, maior e mais variada socialização, maior liberdade pessoal. Estes fatores contribuem para a percepção e criticidade do mundo e de si neste mundo. As famílias que ganham até 5 salários são 35,5%.

Teoricamente, a **cor** (q.31) não deveria influenciar decisões ou pensamentos sobre religião, mas nas IES é significativo que 65% das mulheres são brancas, e apenas 27% negras ou pardas (Gráfico 3.1.3 B, p.215). Isto reforça o perfil da mulher universitária como mulher branca, com suas implicações culturais e religiosas históricas do povoamento católico das camadas altas de Portugal no Nordeste. O negro / pardo é o excluído historicamente nas

universidades, na sociedade, na Igreja, recorrendo em geral a crenças não católicas ou sincréticas. Durante a pesquisa, uma aluna de história, negra, confessou ser ao mesmo tempo católica e candomblezeira. O candomblé é herança histórico-cultural da sua família, como, também, o catolicismo. Ela frequenta os dois cultos e os vê como complementares e não antagônicos, ao ponto de se considerar apta a responder o questionário por se considerar católica.

A universitária católica recifense, participante desta pesquisa, revela pertencer a um segmento bastante específico e privilegiado, o que favorece o entendimento do seu processo de construção de identidade psicossocial e ético-religiosa. No Brasil, a mulher católica não é uma, mas compartilha com muitas mulheres a experiência de “ser-mulher”, que em si, é uma experiência plural.

O perfil da universitária católica não pode ser comparado com o da católica da classe popular na mesma faixa de idade de 20 a 29 anos, que é a faixa predominante das mulheres entrevistadas. Então a primeira afirmação é a especificidade do universo escolhido que configura um contexto que poderia ter implicações para outras universitárias católicas, mas não, necessariamente, para todas as mulheres católicas nesta idade.

Outras características dela se referem a ensino médio, onde a quase totalidade frequentou escola particular e/ou confessional. Apesar da pesquisa exigir que a universitária se autodenominasse católica, 5,3% delas se definem com católica, mas não acusaram influência católica familiar, enquanto o esperado era que 100% tinham esta influência na família. A universitária vem de uma família com uma renda considerada média alta e alta no Brasil, de 5 a 20 salários, que reforça as conclusões sobre as repercussões do seu meio na construção da sua identidade.

Em geral, ela é branca, solteira, trabalhadora e cursa os últimos períodos da universidade. Pode se considerá-la uma cosmopolita, exposta às diversas situações urbanas políticas, sociais, econômicas, educacionais, religiosas e, principalmente, culturais de uma cidade capital e metrópole, que é Recife. Ela vive num contexto urbano plural, complexo e contraditório, sacudido pela secularização e a pós-modernidade, e o seu processo de construção da sua identidade refletirá estas mesmas características.

5.2 A UNIVERSITÁRIA E SUAS REFLEXÕES SOBRE SUA PARTICIPAÇÃO NA PESQUISA

É preciso enfatizar que todas as participantes da pesquisa foram voluntárias e utilizaram de 30 a 40 minutos no preenchimento do questionário e que das 178 entrevistadas, 59 delas acharam importante incluir comentários pessoais (opcionais) sobre a pesquisa. Estes comentários são significativos para a análise final dos resultados, principalmente, por demonstrarem a necessidade das mulheres de se fazerem ouvidas sobre aspectos fundamentais e importantes de suas vidas, do seu processo de construção da sua identidade psicossocial e ético-religiosa e da sua experiência e afirmação do “ser-mulher”.

Os comentários, a seguir, abordam cinco áreas principais:

- a) a importância da pesquisa;
- b) o espaço para expor suas idéias;
- c) a sua reflexão pessoal sobre identidade;
- d) a Igreja no contexto atual;
- e) interesse nos resultados e sugestões.

a) a importância da pesquisa

“Esse questionário é muito importante porque nos faz pensar realmente na resposta que vamos dar... tem assuntos bastante polêmicos” (FAFIRE, 21 anos).

“Pesquisa inteligente para se detectar o universo pessoal da universitária católica recifense” (FAFIRE, 58 anos).

“Dá abertura para o conhecimento e a seriedade na busca de aprofundar o papel da mulher na sociedade, família e valor pessoal, para uma nova visão da autenticidade feminina” (CATÓLICA, 44 anos).

“É importante saber que existe alguém preocupado com as jovens universitárias católicas, não me sinto esquecida” (FAFIRE, 23 anos).

“Ao lerem vão encontrar respostas de alguém que está precisando muito de ajuda. Acredito que nada é por acaso, se você veio aqui até nós, foi Deus quem enviou” (FAFIRE, 47 anos).

“A pesquisa se mostra atualizada sobre o viver da mulher” (CATÓLICA, 20 anos).

“Tem todas as perguntas necessárias para que se saiba a influência verdadeira da Igreja na vida da mulher” (CATÓLICA, 21 anos).

“Foi uma forma de auto-avaliação” (CATÓLICA, 21 anos).

“Questionário com perguntas objetivas e atuais para a nossa vida, nosso crescimento pessoal e profissional, acima de tudo ser humano (sic)” (CATÓLICA, 34 anos).

“Pesquisas como esta deveriam ser feitas mais vezes e com mais pessoas” (FAFIRE, 22 anos).

As universitárias são unânimes na sua aprovação da pesquisa, revelando uma percepção da validade das suas respostas para si e para a Igreja.

b) o espaço para expor suas idéias

“Agradeço pela oportunidade. Gostaria de poder comentar que tenho fé, acredito muito em Deus. Sinto que a religião é muito importante, mas não gosto das imposições” (FAFIRE, 24 anos).

“A mulher precisa realmente dizer o que sente, falar de sua fé, seu relacionamento com Deus, com a família” (CATÓLICA, sem idade).

“Achei-me muito importante em poder expressar o que sou, como sou e como gosto de ser” (CATÓLICA, 46 anos).

“Faz com que paremos para refletir sobre alguns questionamentos do dia-a-dia que passam despercebidos e que podemos até levar para serem questionados em família” (FAFIRE, 37 anos).

“Foi uma forma de mostrar meus pensamentos ‘meio diferentes’ sobre a posição da Igreja” (CATÓLICA, 20 anos).

“Aqui se tem a oportunidade de definir bem o que se acha acerca da mulher e da sua atuação na sociedade” (CATÓLICA, 20 anos).

Os comentários demonstram que as universitárias, anteriormente, não conseguiram espaços para expressar o seu pensamento aberto e livremente sobre sua vida em família, sua sexualidade e corporeidade, sua espiritualidade, sua relação com a Igreja. A pesquisa ofereceu esta oportunidade.

c) a reflexão pessoal sobre sua identidade

“Sou católica e sou espírita, pois estes dois segmentos me completam. As duas concepções visam o mesmo Deus” (FAFIRE, 42 anos).

“Muitas vezes [a pesquisa] me deixou confusa sobre minhas convicções” (FAFIRE, 23 anos).

“As questões me fizeram parar para pensar e refletir sobre meus valores morais, éticos e, sobretudo, religiosos” (FAFIRE, 23 anos).

“Parar para responder me permitiu refletir um pouco mais sobre quem sou, o que pretendo realizar, conquistar, reivindicar, rever conceitos, aprimorar” (CATÓLICA, 29 anos).

“Tento ver hoje a religião como uma diretriz, que pode ajudar na vida. Porém, ainda sinto culpa em relação a determinados assuntos, porque aprendi desde pequena que era pecado” (CATÓLICA, 21 anos).

“Hoje me encontro em um momento conflitante da minha vida diante da Igreja, pois o que eu visto no meu trabalho espiritual não é o mesmo objetivo que a Igreja ‘medieval’ prega” (CATÓLICA, 20 anos).

“Tento seguir minha vida de forma sensata, mas não sigo rigidamente os mandamentos religiosos. Tenho Deus no coração e uma espiritualidade saudável, acredito que a Igreja poderia rever alguns conceitos, mas sempre prezando pela família” (FAFIRE, 21 anos).

“É sempre bom nos analisarmos como mulher e como fazermos valer nossos objetivos e direitos” (FAFIRE, 22 anos).

“Gostei do questionário porque me colocou em situações que me deixaram em dúvida” (CATÓLICA, 23 anos).

“Ao responder este questionário, desencadeou em minha mente muitos pensamentos e reflexões acerca de tantos questionamentos, aspectos que há algum tempo não eram mencionados na minha vida” (CATÓLICA, 21 anos).

As reflexões estimuladas pela pesquisa são bem-vindas na vida das universitárias, que constataam a importância de avaliarem o processo de construção da sua identidade e sua relação com o magistério da Igreja. A menção de conflitos, dúvidas, culpas, questionamentos e valores é geral em todos os comentários, que indicam as dificuldades e ambigüidades neste processo.

d) a Igreja no contexto atual

“Acho que a religião católica foi criada e construída por HOMENS (sexo masculino) que visavam seus próprios objetivos e interesses. Em suas visões, subestimam a mulher, fazendo dela uma utilidade doméstica e sexual. Hoje a mulher evoluiu, cresceu diante da sociedade, atingiu méritos próprios, e por isso, continua sendo julgada e discriminada pela Igreja, que não acompanhou esse crescimento. O papel da Igreja seria de orientação espiritual e de melhora

comportamental e não de decisão sobre a vida sócio-particular de ninguém” (CATÓLICA, 21 anos).

“Sou católica convicta, porém tenho uma visão crítica sobre a Igreja, sobretudo nas questões referente à mulher. Almejo uma atualização da Igreja com menos preconceito e discriminação que impedem o desenvolvimento sem ‘culpa’ da mulher” (FAFIRE, 45 anos).

“Sou católica, mas acredito que a Igreja precisa rever seus conceitos. Da forma autoritária que atualmente se impõe, acaba afastando principalmente os jovens” (FAFIRE, 26 anos).

“Espero que esta pesquisa venha contribuir para reflexão a respeito do papel da mulher dentro e fora da Igreja, apesar de achar que, como uma instituição conservadora e dogmática, as nossas reflexões não penetrem nem influenciem a sua cúpula, o que é uma pena” (CATÓLICA, 41 anos).

O nível de criticidade das universitárias surpreende e revela um posicionamento reflexivo sobre a relação da Igreja com a mulher. É unânime o pensamento sobre o descaso, o autoritarismo, a discriminação e o distancionamento da Igreja da realidade da mulher. As universitárias sentem-se abafadas, e, apesar da oportunidade de se expressarem, duvidam do interesse da Igreja em escutá-las.

e) interesse nos resultados e sugestões

“Faço votos que esta pesquisa possa influenciar na vida da Igreja e ajudá-la a abrir-se mais para questões relacionadas à mulher. Na verdade ela é que mais atua e leva para frente à Igreja nas comunidades de base” (FAFIRE, 42 anos).

“Adorei ter participado da pesquisa. Espero poder ter contribuído e quero ver os resultados” (CATÓLICA, 21 anos).

“Gostei muito da pesquisa e me deixou com grande curiosidade sobre as respostas: como a mulher universitária está vivendo a sua espiritualidade?” (CATÓLICA, 24 anos).

“Acho que os homens poderiam estar inclusos na pesquisa” (FAFIRE, 20 anos).

“Faltou questões para quem é religioso de vida conventual (sic)” (CATÓLICA, 38 anos).

“Na pergunta nº 18 deveria ter a opção: tenho medo de santos (imagens)” (FAFIRE, 24 anos).

As posições pessoais da universitária católica recifense demonstram a faceta qualitativa da pesquisa ao afirmar a importância da contribuição da pesquisa em revelar uma nova maneira da mulher compreender e viver a sua identidade psicossocial e ético-religiosa. Neste novo viver da sua identidade, que é decidido e assumido, a mulher afirma a sua catolicidade, reinterpreta as orientações da Igreja em que acredita e não vai deixar e oferece a sua crítica como contribuição. Agradece o espaço oportunidade dada para colocar seu pensamento e tem esperança que a Igreja escute as mulheres. As dúvidas e contradições neste processo de construção são evidentes, não é um caminho sem dificuldades, tem pedras no caminho que levam a tropeços e desvios psicossociais e ético-religiosas.

Os ganhos pela realização da pesquisa são múltiplos: para a universitária que participou em refletir sobre a sua vida e contribuir com suas idéias; para a Igreja que terá mais uma avaliação, entre muitas, sobre as críticas e demandas da mulher católica diante dos desafios que enfrentam ante a incompreensão da Igreja; para todos, mulheres e homens, que querem participar desta reflexão tão atual.

5.3 A BUSCA DE DEFINIÇÃO DA IDENTIDADE

Como a universitária católica recifense define a sua identidade como mulher católica e como se sente na construção / busca da sua identidade psicossocial e ético-religiosa? Como ela avalia o seu próprio processo de crescimento de ser-mulher, do apoderamento de si, dos seus sentimentos diante a Igreja? (Apêndice B, q. 20 e 21)

A universitária católica recifense revela aspectos que definam a sua identidade como mulher católica. (Tabela 3.5.3 A, Apêndice C, p.268). De 1308 respostas, de 178 universitárias, as mais frequentes são:

- a) aceito muitos ensinamentos da Igreja, mas não todos: 132 respostas (10,1% do total das respostas);
- b) preocupo-me com os outros, sou solidária e tento ajudar: 130 respostas (10% do total);
- c) acredito que Jesus me ama, vê a minha vida e perdoa minhas falhas: 119 respostas (9,1% do total);
- d) tenho momentos fortes e fracos de fé: 115 respostas (8,8%);
- e) minha consciência é tranqüila, acho que faço o que é certo para mim e para os outros: 112 respostas (8,6%);
- f) acredito que a mulher sabe o que é melhor para seu corpo, sua saúde, sua sexualidade, não a Igreja: 105 respostas (8,6% do total));
- g) acho que a Igreja deve escutar mais a mulher e seus problemas: 100 respostas (7,6%);
- h) gosto dos valores ensinados pela Igreja, mas não todas as exigências / mandamentos: 99 respostas (7,4% do total das respostas).

Ela, também avalia o seu processo de construção / busca da sua identidade psicossocial e ético-religiosa de forma segura e confirma a importância da família e da religião. De 890 respostas das 178 mulheres (Tabela 3.5.4A, Apêndice C, p. 269), as mais indicadas são:

- a) tenho uma consciência tranqüila sobre o que faço: 105 respostas (11,8% do total das respostas);
- b) minha família me apóia e orienta: 103 respostas (11,6% do total);
- c) sinto-me autêntica comigo mesmo e com os outros: 85 respostas (9,6% do total);
- d) a religião é importante para o meu bem estar psicológico: 71 respostas (8,0% do total);
- e) a religião é fundamental na definição da minha identidade: 64 respostas (7,2%);
- f) tenho alcançado um certo nível de equilíbrio bio-psíquico-espiritual: 63 respostas (7,1% do total das respostas).

Está existindo, simultaneamente, a fusão de dois movimentos dinâmicos que se complementam e se enriquecem. O aspecto significativo é que o processo de construção e os parâmetros que o fundamentam são determinados pela universitária católica. Não são os sugeridos pela Igreja.

Percebe-se, por parte da universitária, uma incorporação da religião como fator secundário na definição da identidade no seu aspecto ético-religioso, fruto da sua experiência refletida de ser-mulher. É algo novo, ou seja, os dados confirmados na pesquisa revelam a concretude do processo de desconstrução e reconstrução de identidade, um processo de resistência ao magistério da Igreja e de desalienação de si mesmo.

Em todo processo de busca, desconstrução e reconstrução da identidade, a religiosidade e espiritualidade são fortemente presentes. Boa parte das universitárias se define como tranqüila em relação ao que pensa e faz, discordando criticamente da Igreja, valorizando a família e seu apoio e reconhecendo a importância da religião católica em sua vida. Neste processo afirma que se sente autêntica, segura, sabedora do que é melhor para si, com uma consciência tranqüila e um equilíbrio bio-psíquico-espiritual.

É o manifestar-se de uma nova mulher que a Igreja androcêntrica ainda não enfrentou seriamente e, pior, continua resistindo a enfrentar. Não se sabe se é por ignorância, medo, ilusão, sede de poder ou convencimento do seu direito de ter/ser o único saber inquestionável referente às questões pertinentes às vidas da mulher, casal e família.

5.4 REVOLUÇÃO FEMININA SILENCIOSA : A NOVA IDENTIDADE PSICOSSOCIAL E ÉTICO-RELIGIOSA DA UNIVERSITÁRIA CATÓLICA RECIFENSE

A construção da identidade pessoal é um processo que se realiza desde a concepção até a morte. O moldar dessa identidade é um dos maiores desafios da vida de qualquer pessoa por incluir tudo que percebemos, concebemos, sentimos, vivenciamos, pensamos, agimos, representamos e relacionamos. Por ser a identidade tão essencial, a sua compreensão torna-se é fundamental. Fundamental, primeiramente, para a própria mulher, em segundo lugar, para as pessoas que convivem com ela e se relacionam em todos os espaços da vida e, em terceiro lugar, para as instituições que a procuram, a acolhem, a incorporam, dependem dela e a empregam. A mulher constitui mais da metade da população mundial, para não falar somente do Brasil. É, também, o segmento majoritário na Igreja Católica. Por esta razão presume-se que a própria Igreja teria interesse em se abrir para escutar, compreender,

repensar-se em relação à mulher porque ela já está se repensando em relação à Igreja e ao seu magistério.

5.4.1 A revolução feminina silenciosa

Este re-pensar feminino está conduzindo, evidentemente, a mulher à construção de uma nova identidade psicossocial e ético-religiosa. O processo é revolucionário e refletido a partir da vivência do “ser-mulher”, e, por isso mesmo, é crítico, silencioso e complexo.

Por “construção” de identidade entende-se um processo dinâmico que engloba infinitos traços que constituem ou criam um novo modo de ser que não é linear, envolvendo a constante formação, desconstrução e reconstrução, num processo que se conduz dialéticamente, que implica em progresso, retrocesso e aprofundamento. “Revolução”, de acordo com Houaiss, é uma grande transformação ou mudança profunda, sendo um movimento de revolta contra poder estabelecido por um número significativo de pessoas. Envolve “críticas”, ou exames racionais e julgamentos que são indiferentes a preconceitos, convenções ou dogmas, tendo em vista algum juízo de valor. Entende-se “silencioso” como ausência de barulhos ou ruídos, espaço intimista do auto-avaliar-se. O “complexo” envolve um todo coerente cujos componentes funcionam entre si em numerosas relações de interdependência e de apreensão desafiadora.

O conceito de complexidade de acordo com Edgar Morin, “faz-nos compreender que não poderemos nunca escapar à incerteza e que não poderemos ter um saber total. A totalidade é a não verdade” (MORIN, 1990, p.100). Para Morin (1990), nas ciências sociais, uma abordagem unidimensional é pobre, reducionista. A complexidade coloca o paradoxo do uno e do múltiplo, onde há aparência de desordem, ambigüidade, incerteza e confusão. É justamente o tarefa do conhecimento pôr ordem nos fenômenos e dá-lhes inteligibilidade, sem simplificar, promovendo ordem, clareza e precisão. Exige, pois, o pensamento complexo.

Enquanto o pensamento simplificador desintegra a complexidade do real, o pensamento complexo integra o mais possível os modos simplificadoros de pensar, mas recusa as conseqüências mutiladoras, redutoras, unidimensionais e, finalmente, ilusórias de uma simplificação que se toma pelo reflexo do que há de real na realidade (MORIN, 1990, p.9).

Os resultados da pesquisa estão demonstrando que a universitária católica recifense tem uma percepção das tentativas da Igreja, através do seu magistério ainda muito estático, dogmático e simplificador, de moldar a sua identidade. Mas, esta mulher resiste a

partir do seu âmago e insiste existencialmente na sua auto-construção, sem culpas, com certa tranquilidade.

Este processo não nega o valor das instituições e tradições, mas luta pela desconstrução e reconstrução do conjunto de crenças e valores transmitidos na infância e adolescência pela família, escola e Igreja. Ela reconstrói uma nova identidade psicossocial e ético-religiosa mais autêntica com seu viver de mulher, de um lado enfrentando os constantes e fortes desafios da contemporaneidade, e, de outro, avaliando a validade do magistério da Igreja como orientação para sua vida. A universitária católica recifense demonstra que está reinterpretando concepções, ações e valores da religião católica no seu dia-a-dia e está se aproximando mais dos conceitos e ações dos valores da pós-modernidade. Ela resiste ao sistema patriarcal da Igreja, por considerá-la distante dos problemas que a mulher enfrenta e faz a sua reflexão crítica, tentando conduzir com coerência a sua vida psicossocial e ético-religiosa.

Para aceitar a experiência da mulher como fonte de cientificidade, alguns pressupostos precisam ser considerados: a importância da utilização da hermenêutica de gênero como forma de interpretação da relação mulher / homem no mundo e a relação mulher/magistério androcêntrico da Igreja. A hermenêutica é uma nova linguagem para nomear este mundo de relações como padrão valorativo alternativo. Outro pressuposto é a secularização e contra-secularização como fenômenos não contraditórios, mas complementares, num contexto complexo onde o sagrado não é negado, mas reconstruído. Um terceiro é a subjetivação da pós-modernidade levando à privatização do direito de dar sentido às suas experiências. Inclui-se, ainda, os pressupostos referentes à experiência da mulher como critério de discernimento e base da sua relação com Deus e à crise de plausibilidade da Igreja diante das novas interpretações religiosas. A complexidade prevalece e exige enfrentar o “jogo infinito das inter-retroações, a solidariedade dos fenômenos entre eles, a bruma, a incerteza, a contradição” (MORIN, 1990, p.21). O pensamento simplificador ofusca a diversidade sem perceber a unidade.

Algumas questões teóricas levantadas por Maria Clara Bingemer, Berger e Luckmann e Cea-Naharro podem orientar a análise dos resultados que oferecem subsídios para configurar a nova identidade da universitária católica recifense. Bingemer questiona os impactos da modernidade no fenômeno religioso e nas crenças religiosas, enquanto Berger e Luckmann indagam sobre como realizar o sentido diante de opções pluralistas e que tipo de sociedade constituem as pessoas com seus valores reformulados. Diante deste contexto Cea-Naharro levanta a polêmica sobre o direito de cidadania da mulher na Igreja.

Percebe-se que as reflexões teóricas se referem à desafios concretos que a mulher enfrenta no seu processo do “ser-mulher” hoje, enquanto orientada pela Igreja. A Igreja elaborou, historicamente, o que a mulher deve sentir, pensar, fazer, viver e ser. Alguns documentos valorizam a mulher e outros só valorizam a mulher ideal concebida a partir de conceitos androcêntricos patriarcais dogmáticos que não correspondem à realidade vivida pela mulher hoje.

A universitária católica recifense não dá resposta teórica aos desafios que enfrenta: a sua resposta é sua vida. A vida dela é práxis: ação objetiva que, superando e concretizando a crítica meramente teórica, permite ao ser humano construir a si mesmo e seu mundo, de forma livre e autônoma, em oposição ao que é dado. Kosik (1976) define a práxis como:

a revelação do segredo do homem como ser ontocriativo, como ser que cria a realidade humano-social e compreende a realidade na sua totalidade. É atividade que se produz historicamente e se renova continuamente [...] não é determinação exterior do homem (KOSIK, 1976, p.202-3).

A construção da identidade pela mulher é um movimento dialético da práxis e se desenvolve através das suas percepções, sentimentos, vivências e representações, a partir do enfrentamento de quatro grandes desafios, já analisados no segundo capítulo .

5.4.2 A nova identidade psicossocial e ético-religiosa ante os desafios

O primeiro desafio, a passagem da mulher da esfera privada para a pública, revela a importância da educação como fundamental para a universitária realizar-se e trabalhar fora de casa. Ela percebe a sua inserção pública como um valor que contribui para o enriquecimento de sua identidade, não existindo dúvida nem contradição em ser mulher, mãe e trabalhadora. Diante desse desafio, ela afirma o valor da família, mas não confirma o casamento como indissolúvel, segundo a Igreja. Ela reduz o número de filhos por meios anticoncepcionais artificiais ou laqueadura. Exige ser considerada sujeito político na família, na sociedade e na Igreja e que as decisões sobre sua vida familiar e conjugal, sua corporeidade e sexualidade são dela e/ou do casal e nunca da Igreja, contrariando o seu magistério.

O **sentimento** não é de rejeição à Igreja, mas maior aproximação a Deus, tendo uma vivência subjetiva da religião. A universitária discorda do magistério da Igreja e critica os seus valores religiosos diante das exigências da pós-modernidade, mas permanece como

“católica”. Está existindo uma redefinição da identidade católica; a religiosidade tem como fundamento a fé, experienciando uma relação pessoal e direta com Deus. É ela quem define o que é ser católica; a experiência de ser católica é uma experiência religiosa interiorizada. Este **sentimento** se traduz numa **vivência** de acordo com o que acha certo e errado para si. Ela valoriza sua própria consciência e age de acordo com ela, o que é ético e moralmente correto.

Referente a corporeidade, seus símbolos e poder – o segundo desafio que a mulher enfrenta na construção da sua identidade – os mandantes são múltiplos. Na família, na sociedade, nas leis, no homem, na Igreja e em outras instituições e estruturas sócio-culturais, existiam e ainda existem o poder sobre o corpo da mulher. A universitária católica rejeita esta dominação que se manifesta através de repressão sexual, opressão psicológica simbólica e violência doméstica e institucional numa sociedade com códigos morais e culturais de avaliações diferentes para homens e mulheres. Há uma **percepção** por parte da universitária das relações de gênero como construto sócio-histórico-cultural que estimula suas reflexões e reações embasadas na sua “vivência-mulher”. Esta **vivência** contribui para novas configurações no processo de construção de sua identidade.

O corpo da mulher é dela. A universitária católica recifense não deixa dúvida sobre isso. Ela age diante da família, do companheiro, da sociedade e da Igreja de acordo com sua consciência e com um mínimo de culpa. Até a existência de pecado está sendo revista como, também, em que consista pecado. A **representação** da universitária sobre culpabilidade vai de encontro a da Igreja, inclusive porque ela desconfia das tentativas históricas de manipulação do pecado como instrumento de poder e repressão da Igreja.

A diminuição do **sentimento** de culpabilidade, é, em si, uma revolução. Com isso, a universitária católica solta as correntes do cativo mental e declara a sua libertação dos critérios dos outros para determinar o que é “ser mulher”. A revolução envolve a **percepção** de ter sido historicamente despossuída de si, o **sentimento** de fúria e náusea, e a **vivência** da consciência e não do mandamento. A consequência é o apoderamento de si mesma. Certa parte da culpabilidade imposta socialmente pelo sistema patriarcal na família e na sociedade para garantir o seu poder sobre o corpo da mulher, fundamentada pelo magistério da Igreja Católica, está sendo rejeitada. A Igreja contribui para a manutenção da ordem simbólica pela imposição dos esquemas de percepção e ação e pelo combate no terreno, também simbólico, de tentativas de subverter esta ordem (BOURDIEU, 2004). A revolução está acontecendo, mas silenciosamente. Está acontecendo pelo agir, pelo pensar, não pela fala. Ainda não há espaço para isso, nem na família e nem na Igreja, como confirmaram as respostas e os comentários das universitárias entrevistadas.

É no terceiro desafio referente à sua sexualidade que o embate da universitária católica recifense com a Igreja é quase total. O uso de anticoncepcional artificial, fazer laqueadura ou vasectomia, recorrer a inseminação artificial, masturbar-se, divorciar-se e casar de novo para elas nunca é pecado. Para a Igreja, sempre é pecado, e “mortal” para a vida espiritual da mulher. Para a universitária católica a sua relação é com Deus, tendo um conceito próprio e experiencial de um Deus que oferece proteção, compreensão e consolação. Deus é amor, não mistério! O Deus da universitária não é o Deus da Igreja. O Deus da Igreja, para ela, é uma contradição: Ao mesmo tempo, Ele é representado como compreensivo e vingativo. Apesar disso, ela vive a dinâmica conflitual entre a demanda religiosa individual e as exigências da religião institucionalizada.

A **vivência** da sexualidade pela universitária católica recifense é similar a mulher brasileira, de forma geral, de acordo com pesquisas anteriormente discutidas (Capítulo 2). Valores religiosos tradicionais estão sendo contestados e novos valores construídos que envolvem não somente a condução da vida sexual, mas a opção sexual. O pensamento da Igreja é simples e simplificado. Faz parte do “império dos princípios de disjunção, de redução e de abstração, cujo conjunto constitui [...] o “paradigma da simplificação” (MORIN, 1990, p.16).

O princípio de controle do corpo e da sexualidade da mulher pela Igreja Católica, considerado até um direito incontestável e um dever intransferível, está sendo confrontado pela universitária católica recifense. Ela luta e defende o direito e o dever do controle do corpo como sendo dela, e exige a transferência de decisão para si. Rejeita o reservatório de sentido da Igreja com sua certeza moral e doutrinário sobre a sexualidade da mulher. A mulher afirma uma sexualidade que dá direito à ela determinar quando iniciar a vida sexual (a maioria após os 19 anos), com quem (parceiro estável), ser casada (23,6%) ou solteira (76,4%), usar anticoncepcionais (70%). O número de solteiras que ainda são virgens (23,6%) é maior do que nos dados da pesquisa nacional, já mencionada (Capítulo 2). Ela opta, também, embora em grau menor, por permanecer virgem.

A universitária católica recifense discorda da Igreja, age de acordo com sua consciência e, ainda, se considera católica. Para ela, isso não é incoerência nem relativismo. Quase todas (94,5%) acreditam, a partir da sua **vivência** de “ser-mulher”, que podem discordar e ser católica. Alegam que têm direito de criticar uma Igreja que precisa atualizar seu ensinamento sobre a mulher. A sua vivência ético-religiosa é reforçada pela incorporação da falta de culpa ao discordar da Igreja, o que demonstra, também uma segurança e equilíbrio psicossocial.

O único assunto sobre sexualidade que aparenta indecisão para a universitária católica é o aborto. Para ela o aborto provocado pode ser pecado, dependendo da situação. Sobre a questão “quem decide sobre aborto”, metade afirma que é a mulher e a outra metade o casal. Nas outras questões sobre aborto (Apêndice B, q. 16d) não existem posicionamentos claros, mas incertezas. Assim se pode perceber que a maioria das mulheres não se defrontou ainda com este problema, ou foi e não abortou. A sua **percepção** e sua **representação** apontam para um dilema ético-religioso e psicossocial. Não foi possível descobrir na pesquisa se as restrições sobre aborto são religiosas ou existenciais.

O último desafio que a mulher enfrenta é a crise da identidade religiosa feminina num mundo secularizado, que incorpora os outros três desafios já refletidos. A construção da identidade é uma complexidade e exige uma abordagem complexa. Falar somente de modernidade e pós-modernidade ou de secularização é insuficiente. Para a Igreja Católica tratar as questões dogmaticamente como sabedora de toda certeza, sem considerar a complexidade da vida da mulher, é uma redução. A simplificação da moral é uma rejeição da verdade do real que é incompreensível absolutamente. A identidade da mulher em espaços e tempos complexos e plurais não pode ser decretada. A sua lógica não segue a tendência reducionista, como a da lógica do Ocidente, conforme Morin, que é:

uma lógica homeostática, destinada a manter o equilíbrio do discurso pelo banimento da contradição e da errância; controlava ou guiava todos os desenvolvimentos do pensamento, mas ela própria se colocava à evidência como impossível de desenvolver (MORIN, 1990, p.81).

Para Morin (1990), a paradigma da simplicidade coloca ordem no universo, uma ordem que é lei, que separa o que está ligado e unifica o que é disperso. Para ele, “a aceitação da complexidade é a aceitação de uma contradição e a idéia que não pode escamotear as contradições [...] o nosso mundo comporta harmonia, mas esta harmonia está ligada a desarmonia” (MORIN, 1990, p.94-5).

É só a partir destas afirmações que se pode refletir a construção da nova identidade psicossocial e ético-religiosa em tempos de crise: da plausibilidade e credibilidade da Igreja, das grandes narrativas do mundo sócio-político-econômico, da secularização e contra-secularização, da modernidade e pós-modernidade, do sentido, da subjetividade e da consciência, da globalização e da individualização.

Todos estes fatores e sua inter-relação tem conseqüências ou implicações para as percepções, sentimentos, vivências e representações envolvidas na construção da nova

identidade da universitária católica recifense. A visão não pode ser unidimensional, ou propriedade de uma única ciência, porque “a incapacidade de conceber a complexidade da realidade antro-po-social na sua micro-dimensão (o ser individual) e na sua macro-dimensão (o conjunto planetário da Humanidade) conduziu a infinitas tragédias” (MORIN, 1990, p.19).

A universitária católica recifense se encontra nesta complexidade de inter-relações e retroações e seu processo de construção, evidenciada nas respostas já analisadas, não é só certeza e tranqüilidade. Tem dúvidas, contradições, ambigüidades, falta de reflexão e posicionamento, crise de valores, conflitos pessoais, embate do conhecimento científico com a crença religiosa. Existe, também, a procura de crenças e religiões outras, além do catolicismo, para ajudar a sua espiritualidade neste tempo de crises.

A **percepção** do mundo, da Igreja, da sociedade, da família e de si envolve uma criticidade sobre as teses religiosas transmitidas pela catequese e pelos colégios frente aos novos conhecimentos adquiridos na universidade e na sua vivência como jovem adulta. Há uma consciência da disfuncionalidade das orientações religiosas precedentes ante a complexidade da existência individual e coletiva. A religião é percebida como uma das múltiplas respostas para os problemas de ordem pessoal / familiar e societária, não a única resposta. Para as universitárias, o magistério da Igreja não apresenta respostas satisfatórias diante da complexidade do real, em geral, e do “ser-mulher”, em particular. A distância intelectual/espiritual/moral entre a nova consciência e espiritualidade delas e as posições institucionais da Igreja é percebida claramente, gerando ambivalências e incertezas. Quem está certo? Sociedade, família, Igreja, eu?

Esta ambigüidade / ambivalência sobre a posição da Igreja diante da realidade da mulher foi vista claramente nas respostas à questão, no capítulo anterior (Apêndice B, q.17). Metade das respostas apresenta uma posição crítica e a outra metade uma posição de aceitação da relação atual da Igreja com a mulher.

Esta aparente ambigüidade é analisada por Mary Daly como parte do processo que ela chama “estupro cerebral” ou “mind-rape”, a violação da mente das mulheres e da sua fortaleza de espírito, independência, saúde, paixão e crescimento espiritual. É através do oferecimento de “alimento espiritual imprestável” ou “spiritual junk food” (DALY, 1985, p.XXII) – que não nutre nem fortalece, ao contrário, suga energia espiritual – que a Igreja paga a lealdade das mulheres aos varões divinos (DALY, 1985).

Pode se considerar a crítica de Daly válida ou simplesmente aceitar a ambivalência como fraqueza espiritual ou falta de criticidade?

O **sentimento** é outro aspecto fundamental na discussão da identidade psicossocial e ético-religiosa da universitária católica recifense. Ao atribuir qualidades à mulher, os sentimentos predominaram e a sensibilidade foi a mais indicada por elas, seguida de intuição, compaixão, agressividade e acolhimento. Depois foram nomeadas suas responsabilidades. Os sentimentos / emoções prevalecem, também, no seu relacionamento intimista e pessoal com Deus, de forma geral, evidenciados nas respostas às últimas questões que se referiram aos “meus sentimentos sobre religião e espiritualidade” já refletidas (capítulo 4).

Os **sentimentos** da universitária em relação à Igreja (Apêndice B, q.19) são positivos. Ela se sente amada, tranqüila, abençoada, fortalecida e acolhida. Eis uma contradição aparente, mas não real: critica e discorda da Igreja, age de acordo com a consciência, mas permanece católica dentro desta mesma Igreja. Não existe contradição real, mas uma complexidade de múltiplos determinantes que exige reflexão abrangente e não simplificação ou redução de explicações. Para ela, esta posição não é contraditória, mas é uma reconstituição da sua relação com a Igreja dentro de uma coerência que precisa ser entendida por parâmetros novos.

Lembramos os comentários de Maria Clara Bingemer que afirma a questão do sentimento e da afetividade como base da espiritualidade hoje ao ponto de prevalecer na experiência religiosa. A pesquisa de jovens universitários, em São Paulo (Cap.2), evidenciou o mesmo fenômeno: a subjetivação da religião e de sua relação com Deus numa experiência religiosa interiorizada.

Os valores priorizados pelas universitárias também refletem os seus **sentimentos** : amor, amizade, honestidade, relacionamento familiar. Elas têm uma satisfação em concretizar estes valores, incluindo a espiritualidade ou vivência interior da fé para direcionar os seus projetos pessoais de vida. Percebe-se uma segurança em respeito aos valores escolhidos que oferecem maior coerência na construção da sua identidade, respondendo às suas expectativas pessoais. Concomitantemente, há maturação religiosa com afirmação crítica aos valores e sua interiorização, assumidos como prioridade na vida.

A **vivência** da universitária católica recifense, a partir das suas percepções e sentimentos, é o critério principal de discernimento e a base da sua verdade de “ser-mulher”. Esta vivência é complexa, tumultuada, confusa, contraditória, cheia de ambivalências, mas, também, de crescimento, autenticidade e maturação. A prioridade é o desenvolvimento da própria pessoa, o sujeito psicológico, principalmente na faixa de 20-29 anos, nesta idade do jovem adulto. Existe uma espontaneidade da religiosidade (interiorização) como resposta a institucionalização, sem culpa ou sentido de pecado. A religião é considerada fundamental,

embora não o fator mais importante, na definição da identidade. Porém, a identificação religiosa não corresponde a uma convicção confessional, mas a um credo teísta: Deus sim, Igreja não.

A **vivência** envolve aspectos dos papéis, corporeidade e sexualidade já discutidos, mas inclui a identificação da universitária com as lutas pelos direitos da mulher, o chamado movimento feminista. Existe a concordância de 84,3% que se consideram feministas, pelo menos em parte, ao incorporar o valor da luta pelos direitos da mulher, contra o abuso e a violência e a favor da igualdade no trabalho e na família. Além disso, na construção da sua identidade, ela questiona e condena as relações de opressão contra a mulher decorrentes do machismo na família, sociedade e Igreja.

Ao incluir a questão da cidadania, tanto na sociedade quanto na Igreja, como componente da sua identidade, ela faz eco às preocupações de Cea-Naharro. Enquanto afirma a sua cidadania em todas as frentes – sócio-econômico-político-religiosas – ela rejeita a concepção do “eterno feminino” da Igreja, que espelha a mulher ideal no exemplo de Maria, e que condena a sexualidade real da mulher em Eva.

Para Mary Daly (1985), apesar da tendência de muitos teólogos e teólogas católicas progressistas refletir sobre a mulher a partir de uma hermenêutica de gênero, ainda existem pensadores que querem manter a mulher no pedestal com o movimento do “eterno feminino”. Daly afirma que esta tendência paralisa a vontade de liberação e desenvolvimento do “ser-mulher”: é contrário à emancipação feminina. Ela condena esta escola de pensamento como inimiga da mulher que procura a sua auto-realização e a expansão criativa da sua identidade como católica. O simbolismo do “eterno feminino” elaborado dentro da filosofia androcêntrica da Igreja favorece os homens e tenta imputar à mulher uma natureza imutável.

“Maria como modelo de mulher” não foi acatado pela universitária católica recifense, o que não indica falta de devoção, mas criticidade sobre as implicações desta afirmação para sua identidade. Não está disposta a deixar o magistério da Igreja moldá-la numa imagem simplista baseada na relação Cristo-Maria (DALY, 1985). Daly critica os excessos do Marianismo, criado largamente por um clero celibatário cujo estilo de vida não o capacita a criar modelo real sobre casamento e vida sexual, como também o distanciamento de relações cotidianas que fornecem uma compreensão real de mulheres. Ela salienta que a maior distorção ainda é a afirmação que a relação entre Cristo e Maria deve servir como modelo das relações entre homens e mulheres (DALY, 1985). Para ela, está existindo uma perspectiva estática e simbólica da mulher que não considera pluralidade nem diversidade.

Da mesma forma que a universitária católica recifense não aceita Maria como seu único modelo, ela repulsa a idéia da mulher como Eva, pecadora e incentivadora do pecado do homem. As respostas referentes à corporeidade e à sexualidade expressam o processo de construção de um novo modelo de mulher: nem Maria, nem Eva. O mito de mulher como Eva, histórica e teologicamente, só serviu para legitimar a posição de inferioridade da mulher e sua discriminação e opressão. Lembramos as críticas de Ranke-Heineman, Boff e Althaus-Reid sobre a posição da Igreja em relação à sexualidade, corporeidade e prazer sexual, um círculo viciado de pecado, perdão e confissão, uma moralidade de terror e condenação à sexualidade elaborada por celibatários.

A universitária católica recifense exige ser respeitada pela sua concretude de “ser-mulher”. Busca uma identidade autêntica através da sua experiência de vida, com erros e acertos, certezas e incertezas, e não por representar um símbolo.

A **vivência** e a **representação** da sua própria identidade são inexoravelmente interligadas, componentes do mesmo processo. As suas respostas sobre o “valor da pesquisa e sua participação” demonstram que a importância do espaço para a “mulher comum” tem sido negado, reduzido ou subestimado até hoje, embora as teólogas e filósofas do movimento internacional de teologia feminista e hermenêutica de gênero, tanto católicas quanto de outras religiões, estejam se pronunciando e provocando reflexões e reações. O pronunciamento de uma universitária expressa bem o valor de sua **representação**: “achei-me importante em poder expressar o que sou, como sou e como gosto de ser”.

A pesquisa teve como objetivo geral analisar a construção de uma nova identidade psicossocial e ético-religiosa feminina, através da vivência e das representações da universitária católica recifense. O espaço que foi aberto possibilitou um início de representação para ela.

Dentro do contexto complexo da pós-modernidade com suas múltiplas crises, a universitária católica está desenvolvendo, no seu processo de construção da identidade psicossocial e ético-religiosa, novas interpretações às normas e valores que embasam suas experiências e papéis na família e na sociedade, condizentes com sua realidade. A sua vivência revela dúvidas e sentimentos de incerteza e até culpa, ao mesmo tempo que afirma um esforço racional e consciente de viver a sua vida, sua corporeidade e sexualidade, suas relações em família e com o marido/companheiro e sua espiritualidade de forma mais equilibrada e autêntica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O poder de nomear é um dos poderes mais influentes do mundo. Quem nomeia – pessoa, instituição, sistema ou teoria – quase sempre domina. Se quem nomear já tiver nomeando a partir de uma estrutura consolidada historicamente, domina ainda mais. E se esta estrutura for patriarcal e androcêntrica, a sua dominação é ideologicamente sexista e impõe silêncio às mulheres. Este poder usa a palavra – nomeia – “relativismo” para caracterizar as tentativas de discórdia e resistência de pessoas. Ao pensamento das pessoas que discordam da lógica da Igreja, evidenciada, por exemplo, em seus ensinamentos, ela taxa, nomeia, como relativismo, sem seriedade. Mas, esse agir da Igreja é reducionista e simplificador.

Por **ideologia**, entende-se um sistema de idéias (crenças, tradições, princípios e mitos) interdependentes, sustentadas por um grupo social de uma natureza ou dimensão específica, que reflete, racionaliza e defende os próprios interesses e compromissos institucionais, sejam estes morais, religiosos, políticos ou econômicos. Estas idéias são transmitidas como tendo valor e validade universal para os outros grupos ou instituições da sua influência. A ideologia da Igreja – androcêntrica, patriarcal e sexista – permeia seu magistério e tem tentado, historicamente, dominar e silenciar as mulheres intelectual e espiritualmente.

A questão do **reducionismo**, um dos três graves pecados na elaboração de conhecimento, conforme Morin (1990), pode ser entendida como a tendência de reduzir o conhecimento do conjunto ao conhecimento das partes que o constituem e de considerá-las mais fundamentais do que o próprio fenômeno(conjunto). Este conhecimento ignora a complexidade do fenômeno na sua totalidade e na interdependência e inter-relação inextricável de suas partes.

A totalidade do “ser-mulher” não pode ser reduzida aos seus papéis e funções biológicas. Leve-se em consideração o argumento de Boff (2003b) que enfatiza os obstáculos em pensar o ser-feminino, principalmente a razão analítica como mediação única e reducionista para explicar o ser-feminino, a regionalização genital do sexo e a polarização da realidade mulher-homem.

A simplificação do “ser-mulher”, o antifeminismo histórico, o mito do “eterno feminino” fazem parte da trajetória reducionista do magistério da Igreja referente à mulher. O entendimento das relações de gênero, construídas sócio-político-econômico e culturalmente, ajuda a desmistificar a simplificação.

Na Igreja, até hoje, a mulher tem sido tanto a maioria silenciosa, quanto a “maioria silenciada” nas palavras de Schussler-Fiorenza (1993).

Até no Novo Testamento (ICorintios:15) é exigido que a mulher se cale e escute a orientação da Igreja em silêncio e submissão. Esse ensinamento ainda fundamenta as reações da Igreja ao constatar as resistências religiosas femininas à sua doutrina.

A experiência do “ser-mulher”, diante dos múltiplos desafios enfrentados por ela na sociedade contemporânea pós-moderna, é negada como critério de verdade e silenciada como razão de discernimento. Pior de tudo, o agir da mulher é chamado de **relativismo**, nome usado como um instrumento de opressão simplificador daqueles que querem repudiar a resistência à sua ideologia e vilipendiar posições de confronto ou contestação.

É uma acusação a partir da assertação dogmática que posições valorativas críticas contrárias não apresentam validade diante dos valores já declarados universais e absolutos. A razão alegada pela Igreja é que estas novas idéias são reações transitórias e levianas, frutos das novas circunstâncias históricas, políticas e culturais.

A Igreja, ao taxar as posições novas ético-religiosas e psicossociais da mulher de **relativismo**, tenta tirar da mulher o seu poder de dizer a sua palavra, de nomear as suas experiências, de construir o seu “ser-mulher”, de falar por si própria, de apoderar-se de si mesma. A proposta é silenciá-la. Schüssler-Fiorenza (1995) afirma que a teologia patriarcal tem uma função opressora que precisa ser desmascarada. Ela denuncia que o silenciamento - proposital ou inconsciente - das mulheres pela Igreja provoca uma invisibilidade eclesial e teológica das mulheres. Elas são condenadas a serem invisíveis pela lei patriarcal, cuja atual política oficial procura legitimar essa posição com argumentos teológicos.

Schussler-Fiorenza acusa a Igreja de usar uma linguagem androcêntrica, “uma cosmovisão de linguagem, mentalidade ou ideologia que legitima o patriarcado” (1995). Além dela, outras teólogas e filósofas reivindicam o direito de nomear, de revelar a sua verdade de “ser-mulher”, de sair da invisibilidade imposta, através de conceitos genéricos e sexistas que abstraem do gênero natural das coisas, mas são quase todos conceitos masculinos. A linguagem é um reflexo do patriarcalismo, reforçando seus mecanismos de opressão e discriminação. São conceitos reducionistas que simplificam contextos / espaços complexos.

Mudanças de linguagem são perigosas porque são expressões de novas relações de poder. Hildburg Wegener(1996) explica que a teologia feminista, baseada na hermenêutica de gênero, questiona a representação da mulher criada pela Igreja. Esta teologia critica o nível de linguagem e os conceitos e “metáforas” usadas, além de qualquer nuance do patriarcalismo legitimador de dominação manifesto no simbolismo consolidado através desta linguagem.

A compreensão da nova identidade psicossocial e ético-religiosa da universitária católica recifense passa pela aceitação das premissas teóricas levantadas neste trabalho. A

perspectiva de análise empregada – a hermenêutica de gênero – não é um paradigma neutro. A hermenêutica representa uma posição clara de confronto e contestação da ordem sócio-simbólica com suas normas e práticas, refletindo as marcas de opressão, discriminação e submissão sofridas pela mulher na Igreja Católica. A subjetividade integra o método de análise e reflete sua dinâmica dialética.

A universitária católica recifense afirma o direito da mulher de “não ser direita” ao questionar e desmistificar o “ser-mulher”, de desconstruir as ilusões e mitos do passado e de reconstruir um novo perfil da mulher real no enfrentamento dos desafios contemporâneos. As suas respostas na pesquisa deram subsídios contundentes para analisar a construção de uma nova identidade psicossocial e ético-religiosa diante os ensinamentos da Igreja Católica sobre a mulher e dos desafios enfrentados por ela no mundo plural, secular e pós-moderno .

Os resultados da pesquisa validam as duas hipóteses levantadas na mesma. A hipótese principal afirma que a universitária católica recifense está construindo uma nova identidade psicossocial e ético-religiosa a partir da sua experiência. As repostas confirmam que é um processo consciente de desconstrução e reconstrução, em que as formas tradicionais de “ser-mulher católico”, de conceber a mulher como “ o eterno feminino”, estão sendo contestadas, confrontadas, refletidas, analisadas e reelaboradas a partir da sua vivência concreta. Porém, o processo em si tem turbulências existenciais, psicológicas, morais e religiosas; existem ambigüidades, dúvidas e incertezas.

A segunda hipótese, a ausência de culpabilidade, também encontra fundamento tanto nas respostas sobre pecado (forma de controle da Igreja), o que é pecado (violação dos direitos da mulher) e o sentido de culpa, quanto na afirmação que a mulher pode discordar da Igreja e continuar a se considerar católica. Ela não se vê como pecadora na vivência da sua corporeidade e sexualidade, porque segue a sua consciência , acredita em Deus e seu amor e desconfia das tentativas da Igreja de inculcar culpa na mulher.

Na operacionalização da pesquisa não foi encontrada nenhuma dificuldade. O trabalho contou com o completo apoio e disponibilidade da direção e dos professores das duas IES, além do seu interesse na pesquisa em si e nos resultados finais. Por parte da universitárias, o seu compromisso e participação foi total e sem reservas, como, também, o seu engajamento na reflexão qualitativa que a pesquisa exigiu. Todas que começaram a pesquisa, responderam às questões apresentadas, e, ainda, muitas fizeram comentários.

Reconhece-se os limites do saber produzido pela pesquisa, mas a proposta foi humilde: ser uma pequena contribuição do pensar sobre a relação da mulher com a Igreja. Uma reflexão maior desse assunto vem sendo conduzida por renomados teólogos, teólogas e

filósofas de todo mundo preocupados com o papel da mulher na Igreja, evidenciado através dos posicionamentos da Igreja e seus discursos patriarcais e androcêntricos. Os dados da pesquisa reforçam a afirmação da revolução feminina silenciosa ocorrendo na relação da universitária católica recifense com a Igreja, uma constatação localizada, mas que complementa o movimento geral do pensar sobre e pela mulher através da hermenêutica de gênero.

As revelações das universitárias são apaixonantes, no sentido de incentivar, de forma irresistível, a busca de maiores conhecimentos sobre a vivência da espiritualidade feminina e a luta das mulheres na legitimação e validação desta vivência como critério de discernimento e verdade. A pesquisa se limitou a um segmento específico, a universitária católica recifense. Outras investigações se tornam imprescindíveis junto a outras categorias – mulher da classe popular, mulher trabalhadora, mulher da 3ª idade, religiosas sem medo de se colocarem (sugestão na pesquisa), por exemplo - para conhecer ainda melhor a realidade da espiritualidade resultante do “ser-mulher” católico brasileiro.

A experiência das universitárias entrevistadas é um determinante principal na definição da sua identidade porque reflete a importância de sua vivência, vivida de eventos, situações, dúvidas, afirmações, percepções e sentimentos na construção da sua identidade. As suas respostas revelam a percepção de Deus, delas mesmas, da família, das pessoas e do mundo à sua volta com critérios de juízo de valores e avaliação do “ser-mulher” no seu relacionar-se com Deus e na sua experiência religiosa.

Muitas das percepções e desafios enfrentados pela universitária católica recifense e brasileira não são temas de um diálogo aberto para a Igreja. A própria elaboração de documentos pela Igreja referente à condição da mulher e da família é feita de forma unilateral, hierárquica e vertical. É criticada não somente pelos filósofos e teólogos, mas por segmentos do próprio clero que exigem abertura e discussões mais democráticas e dialogais de todos os envolvidos, principalmente leigos, mulheres e homens, solteiros e casados, jovens e adultos.

Uma multiplicidade de fatores está contribuindo para a construção e consolidação da nova identidade psicossocial e ético-religiosa da universitária católica recifense, que manifesta características específicas detectadas na pesquisa, como se verá a seguir.

A crença absoluta no sistema ideológico sexual da Igreja está evidenciando abalos. Existe um movimento contestatório contra os espaços de exclusão e de dominação, contra as construções ilusórias sobre a mulher, seu corpo e sua sexualidade. A suposta inerrância da Igreja nesses temas, o poder de condenar ao inferno e criar culpabilidades são rejeitados pela

universitária católica recifense. Em vários assuntos do questionário, ela foi sempre coerente “quem sabe o que é melhor, o que é certo ou errado para mim, sou eu: sigo a minha consciência”. Uma consciência em formação, uma consciência com dúvidas e ambivalências, uma consciência em conflito com o que foi inculcado pela família e Igreja contra as experiências e análises da lógica interior e interiorizada do seu processo de “ser-mulher” diante da sociedade e da Igreja.

Não é um processo linear de causalidade, mas um processo em espiral da “circularidade retroativa” ou “circularidade autoprodutiva” (MORIN, 2000) que reconhece o indivíduo como “produto-produtor”. A realidade é percebida pela universitária como multidimensional e multicausal. Ela se percebe, também, como pessoa multidimensional. Nesta realidade, ela vive criticamente com questionamentos sobre valores e paradigmas tradicionais – da Igreja, da família, da sociedade – e se recria a partir da sua experiência diária.

Por não ser linear, mas circular, o processo de construção da identidade procede com angústias existenciais, psicossociais e ético-religiosas, que, ao mesmo tempo dificultam e impulsionam este processo. A identidade não envolve só a percepção de si, mas uma cosmovisão que abrange o mundo, Deus e o embate da inserção *versus* cooptação pelo sistema capitalista e pela sociedade de consumo com valores questionáveis. Esse processo, por si próprio, abrange as escolhas que levam à autonomia, independência, felicidade e liberdade: a multidimensionalidade do “ser-mulher”.

Para a universitária católica, pecado é considerado uma alienação para o processo de “ser-mulher” e da sua identidade. A dogmática da Igreja sobre pecado é visto por ela como negação da sua consciência como mulher. A sua espiritualidade feminina está lhe revelando tradições e mitos teológicos que perpetuam ideologias sexistas alienantes. Essas estão sendo rejeitadas, apesar de ainda influenciar um certo nível de culpabilidade da universitária.

O seu “ser-mulher” que envolve a sua vida, sua corporeidade, sua sexualidade, sua família, é o seu desafio e seu destino. Contempla suas percepções, seus sentidos, expressões, intervenções, imagens, leis e códigos morais e éticos, educação, linguagem e representações. É, também, a fonte do seu poder de ser uma nova mulher.

Ela está reconhecendo que a linguagem (símbolo) ao nomear tem um poder sobre o corpo. Ao delegar um poder ao corpo, a linguagem define normas, nomeia e atribui valores em determinado tempo e espaço, num movimento que é sempre dinâmico. Ela rejeita e repensa os padrões perenizados pela Igreja que não passam por sua experiência e vivência de

“ser-mulher”. A sua imagem e entendimento de Deus como masculino e feminino, também são novos. Quando ela diz “Deus”, pensa e transmite a imagem de Deus que tem características femininas de amor, compaixão, compreensão e perdão. Deus é feito à imagem dela e não só à do homem.

A universitária católica recifense valoriza a família: a boa convivência familiar, o apoio recebido, a sua importância como fundamental à organização da sociedade e a sua influência religiosa, tanto tradicional quanto crítica. O relacionamento com a família é um dos seus valores mais importantes e o consenso é que a família apóia e orienta na construção de sua nova identidade.

Apesar das divergências com o magistério da Igreja, a universitária se considera católica e permanece fiel à Igreja. A questão é o que a Igreja está fazendo por ela para fortalecê-la no seu processo de “ser-mulher”, ao enfrentar os desafios contemporâneos, em vez de condená-la por se desviar da imagem ideal e das práticas determinadas pelo seu magistério?

Quais são os espaços abertos e não condenatórios de escuta, diálogo e reflexão da Igreja? Quando é que a mulher terá uma posição de decisão na Igreja sobre sua identidade, corporeidade e sexualidade, em vez de receber a doutrina pronta de celibatários que querem sustentar o mito do “eterno feminino”? Como protestar contra as idéias pré-estabelecidas da salvação, da perdição ou culpabilidade e do antifeminismo prevalente na sociedade e nas Igrejas, o antifeminismo disfarçado de democrático e amoroso (GEBARA, 2000)? Como entender a construção das relações de gênero entre a mulher universitária recifense e uma Igreja construída androcêntricamente?

Por enquanto a universitária católica recifense está resistindo àquilo com o qual não concorda, de forma silenciosa: seu grito é interiorizado, seu choro sem lágrimas, sua resistência sem passeata ou bandeiras, sua luta individual e ainda não coletiva nem familiar. A sua consciência, fundamentada por valores éticos e religiosos definidos, embasa a sua vivência e suas mais variadas experiências e desafios no seu processo de “ser-mulher”. Ela busca aprofundar a sua espiritualidade, dentro e fora da Igreja Católica, que ela percebe como falível e omissa referente às necessidades existenciais da mulher.

Ela não aceita viver cheia de culpas como a sua mãe e sua avó. Ela está desconstruindo e reconstruindo a sua identidade para essa ser mais verdadeiramente autêntica de acordo com a sua vida. Mas a revolução não é somente dela. Além dessa sua revolução silenciosa, mais uma revolução está em andamento: o crescimento das suas filhas num ambiente religioso familiar mais aberto e menos opressivo, eivado de reflexões, críticas e

posicionamentos novos. Elas e as filhas vão permanecer católicas? Silenciosas ou ativas? Ativas para ficar e protestar ou sair da Igreja?

Concorda-se com Gebara (2000) que implora o repensar do antifeminismo na Igreja como ação imprescindível daqueles que estão no poder e que evidenciam medo de reavaliar os impactos da sua racionalidade masculina. Para Gebara e muitas outras teólogas e filósofas, o antifeminismo da Igreja esconde o medo da condição humana, condição que exige repensar as “certezas” e aprender a respeitar divergências e diversidade. Este repensar é contra a violência da dogmática e a favor da abertura de espaços para escutar novas e diferentes vozes. Gebara (2000) afirma que estas vozes são incômodas, confusas e irritantes, mas que são capazes de dinamizar e mexer com a vida, num movimento que vai garantir “novas esperanças e novos desafios”.

Finalmente, pode-se questionar se a elaboração do discurso deste trabalho – construído com a participação das percepções, sentimentos e representações da universidade católica recifense na busca da sua identidade psicossocial e ético-religiosa diante dos múltiplos desafios que enfrenta – vai poder contribuir para algo novo? Para as mulheres, conforme seus depoimentos, já contribuiu para aguçar suas reflexões e repensar as suas crenças. E para a Igreja? As universitárias recifenses, junto com muitas outras mulheres, querem que suas vozes sejam escutadas, querem dar nome – nomear - a realidade da sua identidade psicossocial e ético-religiosa como católicas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Tercio P. de. Gênero, sexualidade e religião. **Revista Tempo e Presença**. Rio de Janeiro: Koinonia, nº 336, Julho/Agosto de 2004. p.20-22.

ALMEIDA, Éster. Gênero: vulnerabilidades, saúde reprodutiva e sexualidade. **Revista Tempo e Presença**. Rio de Janeiro: Koinonia, nº 336, julho/agosto de 2004. p.14-16.

ANTONIOZZI, Pe. Alberto. **As religiões no Brasil segundo o Censo de 2000**. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2-2003/i-antoni.htm>. Acesso em 01/04/2006.

ATHAUS-REID, Marcella. O direito a não ser direita (el derecho a no ser derecha): sobre teologia, Igreja e pornografia. **Concilium: Revista Internacional de Teologia**. Petrópolis: Vozes, nº 298, maio 2002. p.95(671)-104(680).

AQUINO, Maria Pilar. **A teologia, a Igreja e a mulher na América Latina**. Trad. Rodrigo Contrera. São Paulo: Paulus, 1997. 117p.

AVILA, Maria B. Feminismo e sujeito político. **Revista Proposta**. Rio de Janeiro: Fase, Mar/ago 2000. nº 84/85. p.6-11.

BAESKE, Sibyla. Dez anos despertando solidariedade. Em: Baeske, Sibyla (org). **Mulheres desafiam as igrejas cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2001. 133p.

BANDINI, Claudirine A.P. **Corpos símbolos e poder: marcadores de desigualdades sociais no espaço religioso**. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv2-2005/t_bandini.htm. Acesso em 23/05/2006.

BELTRAME, Ideraldo Luiz. Violência do gênero: implicações na saúde reprodutiva. **Revista Tempo e Presença**. Rio de Janeiro: Koinonia, nº 336, Julho / Agosto de 2004. p.11-13.

BERGER, Peter, L e LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**. Petrópolis: Vozes, 2004. 91p.

BERGER, Peter, L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. Tradução: José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulus, 1985. 194p.

_____. **Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural**. Tradução: Waldemar Boff, Jaime Clasen. Ed. Ampliada com nova introdução pelo autor. Petrópolis, Vozes, 1996. 228p.

BICALHO, Elizabeth. Correntes feministas e abordagens de gênero. Em: SOTER (org.). **Gênero e Teologia**. São Paulo: Loyola, 2003. p.37-50.

BINGEMER, Maria Clara L. Da teologia do laicato à teologia do batismo. **Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte: Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, nº 19 (1987). p. 29-48

_____. **Pertença religiosa**. Recife, 10 de maio de 2005. Palestra proferida na Universidade Católica de Pernambuco.

_____. E a mulher rompeu o silêncio. **Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte: Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, nº 18 (1986). p.371-381.

_____. **Gênero e exclusão**: uma questão ética. <http://www.users.rdc.puc-rio/br/agape>
Acesso em 08/03/06.

_____. **O impacto da modernidade sobre a religião**. São Paulo: Loyola, 1992. 300p.

BOFF, Leonardo. **O rosto materno de Deus**. 9ed. Petrópolis: Vozes, 2003. 267p.

_____. Masculino / feminino: o que é ser humano. Em: SOTER(org.). **Gênero e teologia**. São Paulo : Loyola, 2003.p.203-216.

_____. Separata de: RANKE-HEINEMAN,Uta. **Eununcos pelo reino de Deus**: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica. 3ed. Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1996.383p.

BONAVOGLIA, Angela. **Good Catholic Girls**: how women are leading the fight to change the church. New York: Harper Collins, 2005. 338p.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 5ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. 361p.

_____. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. 2ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998. 322p.

BRAIDA, Celso R. Apresentação. Em: SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Hermenêutica: arte e técnica da interpretação**. Tradução: Celso R. Braida. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003. p.7-22.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1993. 744p.

CAVALCANTI, Tereza. Produzindo teologia no feminino plural. **Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte: Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, no.20 (1988). p.359-370.

CEA-NAHARRO, Margarita Pintos de. O direito das mulheres à plena cidadania e ao poder de tomar decisões na Igreja. **Concilium – Revista Internacional de Teologia**. Petrópolis: Vozes, nº 298, maio 2002. p.85(661)-94(670).

CENTRO FEMINISTA DE ESTUDOS E CESSISSARIA. (CFEMEA). **Dados estatísticas**. In: <http://www.cfemea.org.br/remasedados>. Acesso em 20/06/2006.

CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO. **Conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino-Americano em Santo Domingo**. São Paulo: Paulinas, 1992. 261p.

CONCÍLIO VATICANO II. **Gaudium et Spes**. 13ed. São Paulo: Paulinas, 2003. 131p.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Instrução sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação**. 4ed. São Paulo: Paulinas, 2002.. 59p.

_____. **Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre a colaboração do homem e da mulher na Igreja e no mundo**. São Paulo: Paulinas, 2004. 36p.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA. **Sexualidade humana: verdade e significado**. 4ed. São Paulo: Paulinas, 2004. 121p.

COSTA, Suely Gomes. Bioética, cidadania e direitos reprodutivos. **Revista Serviço Social e Sociedade**. São Paulo: Cortez, nº 84, Novembro 2005. P.118-139.

DALY, Mary. **The church and the second sex**. Boston: Beacon Press, 1985. 231p.

DEIFELT, Wanda. Temas e metodologias da teologia feminista. Em: SOTER (org.). **Gênero e teologia**. São Paulo: Loyola, 2003. p.171-186.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. **Católicos aprovam o aborto, diz pesquisa**. Recife, 13 de março de 2005.

DROGUS, Carol Arin. With a womans face. **BRAZZIL** Disponível em: <http://www.brasil-brasil.com/bladec99.htm>. Acesso em 26/07/2005.

DEIFELT, Wanda. Temas e metodologias da teologia feminista. Em: SOTER (org.). **Gênero e teologia**. São Paulo: Loyola, 2003. p.171-186.

ERIKSON, Eric. **Identidade, juventude e crise**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1976. 322-323p.

FAFIRE. **Balanco Social 2005**. Recife: FAFIRE, 2006. 41p.

FAUS, José Ignácio G. Crise de credibilidade no cristianismo. **Concilium: Revista Internacional de Teologia**. Petrópolis: Vozes, Nº 311, março 2005. p.41 (305)– 51 (315).

FRAGA, Paulo Denisar. Violência: forma de dilaceramento do ser social. **Revista Serviço Social e Sociedade**. Nº 70. São Paulo: Cortez, 2002. p.44-58.

FREITAS, Maria Carmelita. Gênero / teologia feminista: interpelações e perspectivas para a teologia. Em: SOTER (org.). **Gênero e teologia**. São Paulo, Loyola, 2003. p.13-37.

GARÇONI, Ines. Impunidade básica. In: **Revista Isto É**. São Paulo, 01/06/05. p.46-49.

GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio**: uma fenomenologia feminista do mal. 2ed. Tradução: Lúcia Mathilde E. Orth. Petrópolis, Vozes, 2000. 261p.

_____. **Teologia ecofeminista**: ensaio para repensar o conhecimento e a religião. São Paulo: Olho d'água, 1997. 135p.

_____. **Teologia em ritmo de mulher**. São Paulo, Paulinas, 1994. 126p.

_____. Epistemologia ecofeminista. **Revista Mandrágora**, ano VI, nº 6, dezembro de 2000b. São Bernardo do Campo, SP: UMESP, p.18-27.

GEFFRÉ, Claude. A crise da identidade cristã na era do pluralismo religioso. **Concilium: Revista Internacional de Teologia**. Petrópolis: Vozes, nº 311, março 2005. p.13 (277) 28 (292).

GOELLNES, Silvana Vilodre. A produção cultural do corpo. LAURO, Guacirá L; FELIPE, Jone e GOELLNER, Silvana V. (orgs). **Corpo, gênero e sexualidade**. Petrópolis: Vozes, 2003. p.28-40.

GOVERNO DE PERNAMBUCO. Secretaria Estadual de Saúde. Programa Estadual DST/AIDS. Recife, 2005.

GOSSMAN, Elizabeth, et al. **Dicionário de teologia feminista**. Tradução: Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1996. 582p.

GOULART, Íris B. **Piaget**: experiências básicas para utilização pelo professor. 21ed. Ver. Petrópolis: Vozes, 2004. 91p.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 10ed. Rio de Janeiro: DpeA, 2005. 104p.

HARVEY, David. **A condição pós-moderna**. 11ed. São Paulo: Loyola, 2002. 349p.

IBGE. **Indicadores de Desenvolvimento Sustentável Brasil 2002**. Rio de Janeiro: IBGE, 2002.

_____. **Censo Demográfico 2000**. Rio de Janeiro: IBGE, 2000.

_____. **Censo Demográfico 2000**. Nupcialidade e fecundidade. Rio de Janeiro: IBGE, 2003.

_____. **Censo Demográfico 2000**. Tábua da Vida. Rio de Janeiro: IBGE, 2004.

_____. **Censo Demográfico 2000**. Registro Civil. Rio de Janeiro: IBGE, 2004.

JOÃO PAULO II. **Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, sobre a dignidade e a vocação da mulher**. 5ed. São Paulo: Paulinas, 2001. 159p.

_____. **Carta às famílias**. 5ed. São Paulo: Paulinas, 2002. 117p.

_____. **Carta às mulheres**. 2ed. São Paulo: Paulinas, 2003. 23p.

_____. **Exortação apostólica *Familiaris Consortis***. 14ed. São Paulo: Paulinas, 2004. 154p.

JORNAL DO COMMERCIO. Recife, 23 de maio de 2005.

_____. **Epidemia de AIDS bate recorde e atinge 40 milhões**. Recife, 22 de novembro de 2005.

_____. **Jovens usam mais preservativos**. Recife, 10 de dezembro de 2005.

_____. **Faixa acima dos 50 ainda resiste a usar camisinha**. Recife, 03 de julho de 2005.

_____. **Pesquisa mostra rejeição de brasileiras ao aborto**. Recife, 28 de julho de 2005.

_____. **Aborto ilegal, complicações que geram 240 mil internações**. Recife, 03 de setembro de 2005.

_____. **Aborto afeta jovens na 1ª gravidez**. Recife, 14 de julho de 2005.

_____. **Jovens valorizam mais religiosidade que a religião**. Recife: 19 de junho de 2005.

JOHNSON, Elizabeth A. **Aquela que é: o mistério de Deus no trabalho teológico feminino**. Tradução Atílio Brunetta. Petrópolis: Vozes, 1992. 396p.

KOSIK, Karel. **A dialética do concreto**. 2ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. 230p.

LACELLE, Elisabeth J. As ciências religiosas feministas: estado da questão. **Revista de Estudos da Religião**. Nº1/2002. São Paulo, PUCSP; 2002, p.1-26. <http://www.pucsp.br/rever/rv1-2002> Acesso em 17/03/2006.

LAMAS, Marta. Gênero: os conflitos e desafios do novo paradigma. **Revista Proposta**. Rio de Janeiro: Fase, no. 84/85 2000. p.12-32.

LIBÓRIO, Luiz Alencar. **Matrimônio / Família**. Recife, 2006. Mimeo. 53p.

_____. **A existência humana e a dimensão psico-religiosa**. Recife, 2005. Mimeo. 110p.

LOYOLA, Mariana. **As jovens hoje e em 2015** Disponível em: <http://arruda.rits.org.br/notitia/servlet>. Acesso em 29 de outubro de 2005.

Localização do aborto: proposta que gera polêmica. <http://arruda.rits.org.br>. Acesso em 09/10/2005.

MARCOS, Silvia. Presentación. Em: MARCOS, Silvia (org.). **Religion y género**. Madrid: Trotta, 2004. p.9-40.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna:** entre secularização e dessecularização. Tradução Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. 493p.

MATOS, Maria I. Da invisibilidade ao gênero: odisséias do pensamento – percursos e possibilidades nas ciências sociais contemporâneas. Em: SOTER (org.). **Gênero e teologia**. São Paulo: Loyola, 2003. p.67-86.

MEYER, Dogmar E. Gênero e educação: teoria e política. Em: LAURO, Guacira L.; FELIPE, Jane; GOELLNER, Silvana (orgs). **Corpo, gênero e sexualidade**. Petrópolis: Vozes, 2003. p.9-27.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. 4ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. 177p.

_____. Da necessidade de um pensamento complexo. Em: Martins, F. e Silva, J. (org.). **Para navegar no século XXI**. Porto Alegre: Sulina, Edipuçrs, 2000, 2ed. P. 19-42.

MOTA, Antônio R.S. **A visão juvenil latino-americano do mundo**. Recife, 2005. Mimeo. 11p.

_____. **Contextos sócio-cultural-religioso, econômico e político da crise da modernidade pós-moderna:** uma síntese do pensamento de Edgar Morin. Recife, 2004. Mimeo. 5p.

NUNOMURA, Eduardo. Órfãos da AIDS. **Revista Veja**. São Paulo, ano 33, nº 05, 09 de fevereiro de 2000.

OLIVEIRA, Zuleica L.C. de. Índice cultural de gênero: o caso de Porto Alegre. Em: CARVALHO, M.J.S. e ROCHA, Cristianne M.F. (orgs). **Produzindo gênero**. Porto Alegre: Sulina, 2004. p.34-44.

OLIVEIRA, Fátima. Nossos genes nos pertencem: bioética, feminismo e violência genética. **Revista Proposta**. Rio de Janeiro: Fase, nº 84/85, 2000. p.26-33.

PADEN, William E. **Interpretando o sagrado**: modos de perceber a religião. Tradução de Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2001. 234p.

PAULO II. **Carta Encíclica *Humanae Vitae* sobre a regulação da natalidade**. 10ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004. 34p.

PEREIRA, Verbena L. Gênero: dilemas de um conceito. STREY, Marlene; CABEDA, Sônia; PREHN, Denise R. (orgs). **Gênero e cultura**: questões contemporâneas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p.173-198.

PINTO, Maria Conceição C. Mulher: integração vida-saber “perspectiva ético-teológica”. Em: BRANDÃO, Margarida L.R. e BINGEMER, Maria Clara L. (orgs.). **Mulher e relações de gênero**. São Paulo: Loyola, 1994. p.171-179.

PIOVESAN, Flavia. Direitos humanos das mulheres no Brasil: desafios e perspectivas. **Revista Proposta**. Rio de Janeiro, FASE, nº 103/104, Dez/Mar de 2005. p.30-35.

PIRES, D. José Maria. A conferência de São Domingos. **Semana de estudo sobre o Documento de Santo Domingo**. Recife: FASA, 1993. p.53 a 62.

PONDE, Luiz Carlos. Em busca de uma cultura epistemológica. In: TEIXEIRA, Faustino (org.) **A(s) ciência(s) da religião no Brasil**: afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001. p.11-66.

PORTELA, Rodrigo. **Religião e secularização na pós-modernidade**. Disponível em: <<http://www.margens.org.br/nprincipal2.php?revista>>>. Acesso em 12/01/2007.

RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo reino de Deus**: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica. 3ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996. 383p.

RODRIGUES, Cátia S.L. **Católicos e femininas**: identidade religiosa e sexualidade de mulheres católicas modernas. In: www.pucsp.br/rever/rv2-2003/p-rodri.pdf. Acesso em 10 de maio de 2005.

RUETHER, Rosemary Radford. Ecofeminismo: mulheres do primeiro e terceiro mundo. **Revista Mandrágora**. São Bernardo do Campo, SP: UMESP, Ano VII, nº 6, dezembro de 2000. p.11-17

RYAN, Penélope. **Católica Praticante: a busca de um catolicismo para o terceiro milênio.** Trad: Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 1999. 219p.

SAMPAIO, Tânia M.V. Gênero: saberes e sabores a interrogar a vida e a teologia. **Revista Tempo e Presença.** São Paulo: Koinonia, nº 336, ano 36, julho/agosto de 2004. p.7-10.

SEGATTO, Cristiane. AIDS 25 anos. **Revista Época.** São Paulo. Nº 422, p.64-74, 19 de junho de 2006.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade.** Vol. 20(2), 1995. Porto Alegre: UFRGS, 1990.

SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth. Deus (g*e) trabalha em meio a nós. De uma política de luta. **Revista de Estudos da Religião.** Nº1/2002. São Paulo, PUCS. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1-2>. Acesso em 17/01/2006. pp.56-77

SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth. **Discipulado de iguais: uma eclesía-logia feminista crítica da libertação.** Trad. de Yolanda Steidel Toledo. Petrópolis: Vozes, 1995. 404p.

SILVA, José Fernando S. da. Violência, Serviço Social e formação profissional. **Revista Serviço Social e Sociedade.** São Paulo: Cortez, nº 79, 2004. p.133-147.

TAMEZ, Elsa. Hermenêutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva. Em: MARCOS, Silvia (org.). **Religion y gênero.** Madrid: Tralca, 2004. p.43-66.

TELES, Maria Amélia de Almeida. Feminismo no Brasil: trajetória e perspectivas. Em: SOTER (org.). **Gênero e teologia.** São Paulo: Loyola, 2003. p.51-66.

VALE, Juliana. Quantos vão chegar lá? **Revista Veja.** São Paulo, ano 39, nº11. 22 de março de 2006.

VAZ, Henrique C. de Lima. Religião e modernidade filosófica. Em: BINGEMER, Maria C. (org.) **O impacto da modernidade sobre a religião.** São Paulo: Loyola, 1992. p.83-108.

VENTURI, Gustavo; RECAN, Marisol; OLIVEIRA, Suely (orgs). **A mulher brasileira nos espaços público e privado.** São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004. 247p.

WASELFISZ, Júlio J. **Mapa da violência IV: os jovens do Brasil.** Brasília: UNESCO, Instituto Ayrton Senna, Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2004. 141p.

WATSON, Natalie K. **Feminist Theology.** Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003. 110p.

WEGENER, Hildburg. Linguagem / mudança de linguagem. Em: GOSSMAM, Elizabete et al(org.). **Dicionário de teologia feminista**. Trad. Carlos Pereira. Petrópolis: Vozes, 1996. p.259-262.

WOODHEAD, Linda. Mulheres e gênero: uma estrutura teórica. Tradução: Deborah Pereira. Disponível em: <http://pucsp/reverno.1ano2,2002>. Acesso em 29/09/2005.

ZUNHAMMER, Nicole P. Hermenêutica. Em: GOSSMAN, Elizabeth, et al. **Dicionário de teologia feminista**. Tradução: Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1996. p.210-214.

APÊNDICES

APÊNDICE A – QUARTA FASE: OPERATÓRIO-FORMAL (11 – 13 ANOS E MAIS)

(Gráfico elaborado a partir da apostila do Prof. Dr. Pe. Luiz Alencar Libório (2005) por Janice MS Albuquerque e Maristela FS Velozo.

DIMENSÕES			
RELIGIOSA	COGNITIVA	PSICANALÍTICA	MOTIVACIONAL
<p>*Adolescente (11-17 anos)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Conflitualidade entre o pensamento religioso e os novos conhecimentos científicos adquiridos. • Percepção da falta de coerência entre as teses religiosas transmitidas pela catequese e pela escola com os novos conhecimentos científicos do mundo e de sua própria religiosidade. • Desenvolvimento de uma certa relativização do pensamento religioso, consequência da maturação cognitiva e dos novos conhecimentos adquiridos. • A religião não é a única resposta mas uma das respostas aos problemas do mundo. • Tomada de consciência da disfuncionalidade da religiosidade infantil precedente. • Revisão das próprias concepções de acordo com os próprios esquemas mentais e as novas convicções adquiridas. 	<p>*Adolescente (11- 14 anos)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Caracterizado por um forte senso de privatização do fenômeno religioso; • Idade das crises dos valores religiosos; • Dimensão religiosa com um sentido mais pessoal; • Tendência à subjetivação permitindo ao rapaz o desenvolvimento protagonista na expressão da própria fé. • Respostas diferenciadas que respondem aos seus novos 	<p>*Adolescente (11-17 anos)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Subjetivação da fé, autonomia de valores, relativização da crença = maturação psíquica • Comportamento “autocêntrico e subjetivista”, conflito com pais, família sobre o que é certo e errado e justo/injusto • Dúvida religiosa, racionalização, crise da adolescência leva a crise de religião • Religiosidade pessoal a partir de problemas e experiências emocionais • Revisão da religiosidade infantil para religião ser fator de integração da personalidade, responde a impulsos interiores = influência relacionamento consigo e com os outros <p>*Jovem (18-25 anos)</p> <ul style="list-style-type: none"> • “Identificação religiosa” mas não necessariamente “concepção 	<p>*Adolescente (11-17 anos)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Crítico com sua religiosidade: procura sentido para sua vida • Subjetivação do relacionamento com Deus, vivência da própria religiosidade • Prevalece o aspecto moral: confia em Deus para ajudar a organizar o seu ideal de vida • Aspecto moral permeado de contradições: comportamento ético institucional versus novos valores • Motivação religiosa: fundamento do credo e do comportamento moral • Religiosidade aumenta valores morais ao responder às expectativas psicológicas, mas ser praticante não

<ul style="list-style-type: none"> • Reavaliação da própria adesão ao credo religioso em vista de uma impostação diferente. • Possibilidade de evoluir para uma religiosidade mais madura, desenraizando-se dos resíduos infantis. • Aos 14 anos começa a desaparecer a concepção material de Deus para o conceito personalizado e experiencial de Deus; Deus – o pai ideal. • A religião serve como fator de integração da personalidade em função dos processos de maturação. <p>*Jovem (18-25 anos)</p> <ul style="list-style-type: none"> • O relacionamento pessoal com Deus varia de acordo com os momentos fortes da adolescência e independe de sua prática religiosa. • A religiosidade vai responder aos impulsos interiores ou centrar-se na percepção de Deus e responde as expectativas individuais do adolescente. • Repercussão do fenômeno religioso da “personalização” no próprio comportamento: relação consigo mesmo e com os outros. • Privilegia os valores e assume modelos partilhados. • Ativa dentro de si o senso de respeito 	<p>esquemas cognitivos.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Diminuem algumas convicções religiosas, adquiridas antes por assimilação pessoal causando inquietude. • Conflitualidade entre o pensamento religioso e os novos conhecimentos científicos adquiridos. • Percepção da falta de coerência entre as teses religiosas transmitidas pela catequese e pela escola com os novos conhecimentos científicos do mundo e de sua própria religiosidade. • Desenvolvimento de uma certa relativização do pensamento 	<p>confessional” ao estabilizar a própria personalidade</p> <ul style="list-style-type: none"> • Crê em Deus, mas pratica do seu jeito = ambivalência psico-moral • Concepção de Deus mais personalista e crítica com religião oficial e ações rituais • Crise de plausibilidade do discurso religioso, relativismo moral • Maior coerência e conformidade com seus valores escolhidos, não se sente culpado ou pecador • Crítica negativista da fé “religiosa” (da Igreja) como irracional, acrítica e alienada, sua religiosidade autodeclarada • Integração da sua própria personalidade e religiosidade: coerência 	<p>implica ser mais moral</p> <ul style="list-style-type: none"> • Religião contribui para a construção do próprio projeto de vida • Conversão tem significado motivacional de procura de sentido para a vida: vida plena e sadia, saúde psicológica • Religião contribui para adaptação psicológica às novas situações, reduz sentido de solidão • Percepção do valor da vivência da fé para a vida • Religiosidade como escolha pessoal e livre • Aspecto motivacional influencia mudanças na vida e no comportamento: satisfação ao perseguir valores, estima positiva, de si, convicções religiosas para direcionar objetivos ao longo da vida <p>*Jovem (18-25 anos)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Religiosidade juvenil: percepção do valor global da religião • Maturação religiosa como resposta às necessidades, às
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>e de obediência daquilo que vem de Deus e garante “segurança pessoal”, principalmente se inserido num grupo de amigos, amadurecendo o afastamento do núcleo familiar.</p> <ul style="list-style-type: none"> • No homem (juvenil), Deus é concebido como pessoa que age e se mescla no próprio mundo do jovem. • Também se mostram mais sensíveis as conseqüências que a morte. • Na mulher (juvenil), sensibilidade ao relacionamento pessoal e intimista com Deus. • Deus é percebido, nela, como alguém que oferece proteção e consolação. • As jovens tem mais medo da morte porque causa a perda da própria identidade. • A fé, tanto de um como de outro, está ligada a religiosidade infantil e não há ainda uma fé precisa. • A vivência do credo que professam concentra-se nas vivências imediatas e intensas. 	<p>religioso, conseqüência da maturação cognitiva e dos novos conhecimentos adquiridos.</p> <ul style="list-style-type: none"> • A religião não é a única resposta mas uma das respostas aos problemas do mundo. • Tomada de consciência da disfuncionalidade da religiosidade infantil precedente. • Revisão das próprias concepções de acordo com os próprios esquemas mentais e as novas convicções adquiridas; • Reavaliação da própria adesão ao credo religioso em vista de uma impostação diferente. • Possibilidade de evoluir para uma 		<p>exigências, aos valores da vida</p> <ul style="list-style-type: none"> • Opções: integração de estrutura de valores maduros ou exclusão de valores religiosos da vida • Interiorização de valores éticos, depois revisão crítica da religião, assumidos como prioridade na vida • Religiosidade centrada no homem: interpretação personalística, vivência intrínseca da fé e de valores morais • Identidade como centralidade da dimensão interior • Subjetivização da busca religiosa: distancia-se das formas de entender precedentes (infância e adolescência) e constrói uma visão do sagrado de acordo com a vida interior • Experiência religiosa: dimensão funcional e psicologizante • Hiato percebido entre sua nova consciência e religiosidade e as posições oficiais institucionais: ambivalências no
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

	<p>religiosidade mais madura, desenraizando-se dos resíduos infantis.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Aos 14 anos começa a desaparecer a concepção material de Deus para o conceito personalizado e experiencial de Deus; Deus – o pai ideal. • A religião serve como fator de integração da personalidade em função dos processos de maturação; <p>*Dos 15 aos 17 anos</p> <ul style="list-style-type: none"> • O relacionamento pessoal com Deus varia de acordo com os momentos fortes da adolescência e independe de sua prática religiosa. • A religiosidade vai 		<p>comportamento</p> <ul style="list-style-type: none"> • Jovens engajados em grupos tem melhor prospectiva de fé, jovens não participantes tem maior ruptura entre desenvolvimento subjetivo e religiosidade tradicional • Projeto de vida pessoal: responsabilidade, coerência, consciência sócio-humanitária, fraternidade, solidariedade para uma vida melhor • Jovens agregados com sistema de significado mais orgânico, jovens não participantes com sistema heterogêneo e privatização de valores • Prioridade à própria pessoa (sujeito psicológico) do que à religião (ideologia) • Processo de síntese mais consciente, mas com situações fortes e fracas de fé • Impacto da mobilidade social (participação plena no contexto): criticidade diante das instituições de mediação religiosa • Espontaneidade da religiosidade (interiorização)
--	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

	<p>responder aos impulsos interiores ou centrar-se na percepção de Deus e responde as expectativas individuais do adolescente.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Repercussão do fenômeno religioso da “personalização” no próprio comportamento: relação consigo mesmo e com os outros. • Privilegia os valores e assume modelos partilhados. • Ativa dentro de si o senso de respeito e de obediência daquilo que vem de Deus e garante “segurança pessoal”, principalmente se inserindo num grupo de amigos, amadurecendo o afastamento do 	<p>como resposta à institucionalização da religiosidade (sim a Deus, não à Igreja) ou ideologização do sagrado como valor cultural ou sócio-político</p> <ul style="list-style-type: none"> • Grupos religiosos podem enriquecer ou alienar os jovens • Vive a dinâmica conflitual entre a demanda religiosa individual e as exigências de religiosidade institucional.
--	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

	<p>núcleo familiar.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Tende a conservar concepção alternativa de Deus como alguém punitivo e controlador se fortemente ainda dependente dos pais exigentes e controladores. • Dar aos textos sagrados um significado muito mais espiritualizado: Fonte da religião; Livro da revelação; Comunicação das experiências espirituais dos homens com Deus. Colocam em dúvida a veracidade das estórias e do significado além descritos na Bíblia. <p>*Juvenil (18-25 anos)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Revelação de uma maior estabilização 		
--	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--	--

	<p>da própria personalidade e dos relacionamentos com o ambiente que o circunda.</p> <ul style="list-style-type: none">• Diferenciação do comportamento com o sagrado: ou muito envolvido ou se abstendo da prática religiosa.• Influenciados pela transmissão dos valores tradicionais por causa do grupo de referência e das interferências culturais, alimentam um senso de religiosidade comum.• A identificação religiosa não corresponde a uma concepção confessional.• O termo fé representa um modo mais amplo de entender a		
--	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--	--

	<p>própria religiosidade.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Favorabilidades a um credo teísta que a um confessional. • Concepção de um “Deus Amor”, distante das concepções teológicas – “Deus mistério, eterno, justo, luz. • Aqueles que praticam o seu credo confessional e participam das diferentes funções religiosas tem uma sensibilidade de que Deus é protetor e dá segurança. • Aqueles agregados a grupos religiosos significativos assimilam uma concepção teologicamente correta esse referem a um Deus positivo, cheio de amor, sem sair da 		
--	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--	--

	<p>ótica confessional e institucional.</p> <ul style="list-style-type: none">• Aqueles que não estão empenhados numa religiosidade externa e vão menos a Igreja, tendem a um credo teísta e filosófico, não confessional, fiéis ao grupo de pertença e colocam a margem a conduta religiosa.• Propensos a uma certa religiosidade se diferenciando nos termos que a exprimem, dependendo do nível religioso que vivenciam.• Crêem em Deus, mas não praticam aquilo que crêem ou o praticam, em níveis diferentes.		
--	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--	--

APÊNDICE B - QUESTIONÁRIO**PESQUISA: “A universitária católica recifense e a construção de uma nova identidade psicossocial e ético-religiosa”****A) MINHAS PRÁTICAS E MEUS ENSINAMENTOS RELIGIOSOS**

1) Minhas práticas religiosas e sua frequência:

	Freqüentemente	Raramente	Nunca
Ajuda aos necessitados	()	()	()
Atividades / grupos juvenis da paróquia	()	()	()
Assisto programas religiosos no rádio/TV	()	()	()
Ir a Batizados	()	()	()
Ir a Casamentos	()	()	()
Costumo Comungar	()	()	()
Costumo Confessar- me	()	()	()
Encontro de casais com Cristo	()	()	()
Leitura religiosa / bíblica	()	()	()
Missa	()	()	()
Renovação carismática	()	()	()
Novena	()	()	()
Oração pessoal	()	()	()
Pastoral familiar	()	()	()
Assisto Programas religiosos no rádio / tv	()	()	()
Procissão	()	()	()
Retiros	()	()	()
Terço	()	()	()
Outros. Quais? _____			

2) Minha participação em atividades da Pastoral da Universidade

	Freqüentemente	Raramente	Nunca
Campanha da Fraternidade	()	()	()
Campanhas beneficentes(ronda,doações)	()	()	()
Crisma	()	()	()
Encontros de oração	()	()	()
Encontros outros	()	()	()
Grupos de reflexão	()	()	()
Missa	()	()	()
Pedido de orientação espiritual	()	()	()
Semana bíblica	()	()	()
Usar material didático religioso/vídeos	()	()	()
Voluntariado	()	()	()
Outros (indicar) _____			

3) Você acha que outras religiões e crenças ajudam a sua espiritualidade?

- a) Não
 Sim

b) Se respondeu “sim”, indicar quais já praticou ou procurou.

- Budismo
 Búzios, tarô, cartas
 Candomblé
 Espiritismo
 Islamismo
 Evangélicas ,qual _____
 Horóscopo
 Judaísmo
 Mormon
 Pentecostalismo, qual _____
 Religião indígena, animismo (reverência as coisas da terra)
 Simpatias
 Outros, qual _____

4) Você acredita que existe pecado?

- Não, por que pecado e inferno são formas da Igreja controlar as pessoas
 acredito que toda pessoa erra e que Deus vai perdoar quem se arrepende
 não tenho clareza sobre o que é pecado
 outro _____
- Sim, por que existem atos que são contra as leis de Deus
 pecado é fazer mal aos outros
 aprendi que existe pecado e devemos ser perdoados para não ir para inferno
 outro _____

a) Indicar abaixo o que é pecado, ou não (responder todos):

	Sempre	Nunca	Depende da Situação
Aborto provocado	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Casar de novo, depois de divorciado	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Comungar sem confessar	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Divórcio	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Embriagar-se,	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Drogar-se	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Homossexualismo	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Gravidez sem casamento	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Incesto	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Ligação de trompas(laqueadura)	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Lesbianismo	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Masturbação	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Inseminação artificial	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

	Sempre	Nunca	Depende da Situação
Faltar com a caridade	()	()	()
Não batizar os filhos	()	()	()
Não casar na Igreja	()	()	()
Não dizer que tem AIDS ou doença venérea ao companheiro(a)	()	()	()
Não ir a Missa aos Domingos	()	()	()
Não participar das pastorais ou práticas da paróquia	()	()	()
Receber comunhão enquanto divorciada	()	()	()
Sexo antes do casamento	()	()	()
Sexo grupal	()	()	()
Sexo sem amor, “ficar”	()	()	()
Traição, infidelidade	()	()	()
Usar anti-concepcionais (pilula,DIU,camisinha)	()	()	()
Vasectomia	()	()	()
Violência contra mulher	()	()	()

5) Onde aprendeu sobre os ensinamentos da Igreja (múltipla resposta)

- Aula de religião no colégio
- Catecismo na 1ª comunhão
- Disciplinas teologia/humanismo na universidade
- Curso para o batismo
- Curso para a crisma
- Curso de noivas
- Discussão com amigos
- Eventos religiosos / carismáticos
- Grupo da paróquia
- Grupos da pastoral da Universidade
- Leituras religiosas
- Missa
- Mídia (tv, revista, filmes, jornal)
- Na família
- outro, indicar _____

6) Você conhece ou ouviu falar de algum documento da Igreja que fala sobre mulher, família, sexualidade, procriação / anticoncepcionais?

- Não Sim

7) Qual é a influência religiosa da família na sua vida (múltipla resposta).

- Ela é aberta a novas idéias e discussões sobre religião
- A religião tem pouca influência em minha casa
- Exige de mim cumprimento das normas e práticas da Igreja
- É muito religiosa (oração, práticas)
- É pouco religiosa (oração, práticas)
- Orienta sobre a importância da religião na vida
- Segue a orientação tradicional e práticas da Igreja
- Tem um posicionamento crítico sobre a Igreja
- Nenhuma influência
- Outra, indicar _____

B) MINHA VIDA, MEU CORPO, MINHA SEXUALIDADE

8) Quais os maiores desafios que a mulher universitária católica enfrenta hoje a nível psicossocial e ético-religioso? (múltipla resposta)

- Alcoolismo
- Apelo ao consumismo(obsessão em comprar)
- Apelo à estética(preocupação excessiva com a aparência)
- Assegurar os seus direitos
- Conciliar família, trabalho e educação
- Conflitos familiares
- Desejo de ser valorizada / amada pelos outros
- Depressão, falta de ânimo para vida
- Doenças sexualmente transmissíveis como Aids
- Dominação masculina na família, igreja, sociedade
- Definição de sua identidade pessoal
- Dómino do efêmero(nada de compromissos duradouros)
- Drogas
- Dúvidas sobre orientações éticas, bioéticas e religiosas
- Discriminação contra mulher
- Espiritualidade (a busca de vida interior profunda)
- Religiosidade (vivenciar práticas,crenças)
- Enfrentar proibições sexuais
- Conseguir formação profissional
- Fazer ligação de trompas
- Gravidez indesejada
- Hedonismo(domínio do prazer)
- Homossexualismo, lesbianismo
- Individualismo
- Inversão de valores
- Ingresso / permanência no mercado de trabalho
- Machismo
- Materialismo
- Maternidade responsável
- Participação política para garantir seus interesses / direitos
- Potente influência da mídia nos valores
- Relacionamento com namorado(a), companheiro(a) ou esposo(a)
- Relação com Deus
- Ter liberdade sexual
- Uso de anticoncepcionais
- Violência doméstica
- Violência social
- Outros, indicar _____

9) Valores mais importantes na minha vida (múltipla resposta)

<input type="checkbox"/> Amor	<input type="checkbox"/> Prazer sexual
<input type="checkbox"/> Amizade	<input type="checkbox"/> Religiosidade (vivenciar prática religiosas)
<input type="checkbox"/> Auto-realização	<input type="checkbox"/> Respeito à doutrina da Igreja
<input type="checkbox"/> Autenticidade pessoal	<input type="checkbox"/> Respeito às diferenças (religião,

	opção sexual, cor)
<input type="checkbox"/> Bondade	<input type="checkbox"/> Relacionamento com a família
<input type="checkbox"/> Consciência crítica	<input type="checkbox"/> Relacionamento com namorado(a) / companheiro(a) / esposo(a)
<input type="checkbox"/> Dedicção ao trabalho ou estudo	<input type="checkbox"/> Respeito aos outros
<input type="checkbox"/> Espiritualidade (ter uma vida interior profunda)	<input type="checkbox"/> Saúde física, aparência física
<input type="checkbox"/> Honestidade	<input type="checkbox"/> Sexualidade livre
<input type="checkbox"/> Justiça social	<input type="checkbox"/> Solidariedade
<input type="checkbox"/> Liberdade individual	<input type="checkbox"/> Temor a Deus
<input type="checkbox"/> Oração	<input type="checkbox"/> Outros. _____

10) Quais destas características representam a mulher, quais o homem, quais ambos?

	Mulher	Homem	Ambos
Acolhimento	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Ambição profissional	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Combate defensivo	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Combate ofensivo	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Compaixão	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Conquista amorosa	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Cuidar dos filhos e da família	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Espiritualidade	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Guardar no coração(interioridade)	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Individualismo	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Intuição	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Mandar, chefiar	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Materialismo	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Pensar com o corpo	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Poder gerador e nutridor	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Poder, combatividade	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Preocupar-se com os outros	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Razão, objetividade	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Respeito à vida	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Responsável por afazeres domésticos	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Sensibilidade	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Subjetividade	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Outros, qual _____			

11) a) O que é ser feminista? (multipla resposta)

- Criticar a posição da Igreja sobre mulher e seu papel na família (normas, proibições)
- Lutar pelos direitos da mulher, denunciar abusos / violências
- Mulher com liberdade sexual
- Mulher somente doméstica
- Mulheres em luta contra os homens
- Mulher livre e independente
- Mulheres que se julgam superiores aos homens
- Pensamento próprio sobre sua vida e seu corpo, sua sexualidade
- Questionar as relações de poder e opressão sobre a mulher (relações de gênero)

- Ser contra o machismo na família, sociedade e Igreja
 - Ter igualdade de direito no trabalho, na família
 - Viver de acordo com o que acha ético e moral em sua vida
 - Outros. _____
- 11) b) Você se considera feminista?
- Sim
 - Sim em parte
 - Não
- 12) a) Você já teve / tem relações sexuais?
- Não
 - Sim (se for sim, continue com as questões dos itens b até k)
- b) Idade em que teve a 1ª relação sexual (genital)?
- Até 12
 - 13 – 14
 - 15 – 16
 - 17 – 18
 - 18 ou mais
- c) A última relação sexual foi com parceiro sexual estável ou eventual?
- Estável
 - Eventual
- d) Vínculo com último(a) parceiro(a)?
- Namorado(a)
 - Marido / Esposa
 - Amigo(a)
 - Desconhecido(a)
 - Companheiro(a)
 - Alguém, com que “ficou”
 - Outro
- e) Você usa anticoncepcional
- Sim qual?(natural (tabela, método Billings)
 artificial (pilula, DIU, camisinha, cremes)
 - Não
- f) Você fez ligação de trompas?
- Sim
 - Não
- g) ele fez vasectomia?
- Sim
 - Não
 - Não sei

h) Você tem medo de AIDS e DST (doenças sexualmente transmissíveis)

- () Não. Por que? () só transo com proteção
 () confio no(a) companheiro(a)
 () outro _____
- () Sim. Por que? () não sempre uso proteção
 () não se pode confiar cegamente em ninguém
 () outro _____

i) Você já abortou?

- () Não
 () Sim (espontâneo)
 () Sim (provocado), por que?
 () eu não tinha condições de criar
 () o pai não queria assumir
 () o pai exigiu
 () tinha vergonha de ter errado e a família saber
 () outro, indicar _____

j) Idade em que teve o primeiro filho

- () até 15 anos () 16 a 18 anos () 19 a 21 anos () + 21 anos () ainda não tive

k) Planejamento do 1º filho

- () planejei () a gravidez foi sem querer () não tive

13) Você já sofreu violência por parte do esposo(a), companheiro(a), namorado(a), familiar, outra pessoa?

- () Não
 () Sim Favor indicar o tipo abaixo.
 () Física
 () Psicológica
 () Sexual
 () Assédio moral (sofrer opressões)
 () Controle total dos seus atos
 () Ameaças espirituais(é pecado, vai para inferno)
 () Assédio sexual
 () Discriminação
 () Outro. _____

14) Sobre seu corpo e sua sexualidade, quem deve decidir.

	Eu	Casal	Família	Igreja	Sociedade
Práticas sexuais (oral, anal, grupal, etc.)	()	()	()	()	()
Sexo antes do casamento	()	()	()	()	()
Método anticoncepcional	()	()	()	()	()
Virgindade	()	()	()	()	()
Aborto	()	()	()	()	()
Inseminação artificial	()	()	()	()	()
Masturbação	()	()	()	()	()
Homossexualismo, lesbianismo	()	()	()	()	()
Prazeres sexuais vários / diferentes	()	()	()	()	()
Planejamento familiar(no.de filhos)	()	()	()	()	()
Gravidez	()	()	()	()	()

15a) Você acha que pode discordar da Igreja e ainda se considerar católica?

- () Sim, por que () a Igreja precisa atualizar as suas posições
 () temos direito de analisar e criticar
 () para ser católica não precisa acreditar cegamente em tudo que a Igreja diz
 () outro, indicar _____
- () Não, por que () ser católica é obedecer a Igreja
 () acredito que a Igreja sabe o que é certo
 () se eu discordar, eu devo procurar outra religião
 () outro, indicar _____

b) Você sente ou já se sentiu culpada em discordar ou questionar a orientação da Igreja sobre a mulher, seu corpo e sua sexualidade?.

- () Não, por que () sigo a minha consciência, sei o que é certo para mim
 () acho que a Igreja não acompanha a realidade
 () outro, indicar _____
- () Sim, por que () tem coisa que faço que a religião proíbe
 () foi ensinado que temos que obedecer a Igreja em tudo
 () outro, indicar _____

C) MEUS PENSAMENTOS SOBRE RELIGIÃO E ESPIRITUALIDADE

16) Grau de concordância ou discordância com as seguintes afirmações. (Favor responder a todas)

1. Discordo totalmente (Disc)
2. Discordo em parte (Disc em P)
3. Nem concordo, nem discordo (Nem C/D)
4. Concordo em parte (Conc em P)
5. Concordo plenamente (Conc)

a) Ensinamentos da Igreja

	Disc	Disc em P	Nem C/D	Conc em P	Conc
A Igreja não leva em conta os desafios enfrentados pela mulher hoje	()	()	()	()	()
A Igreja tem o dever de dizer o que é certo e errado	()	()	()	()	()
A mulher deve ser mais valorizada dentro da Igreja	()	()	()	()	()
A mulher precisa da orientação da Igreja para avaliar questões sobre família e sexualidade	()	()	()	()	()
Mulheres devem ser ordenadas para poder orientar mulheres	()	()	()	()	()
Os ensinamentos da Igreja sobre sexualidade, reprodução e corporeidade da mulher precisam ser atualizados para os dias de hoje	()	()	()	()	()
Padre sabe o que é melhor para o casal e para a mulher	()	()	()	()	()

Se for católica, tem que obedecer todos os mandamentos e ensinamentos da Igreja	()	()	()	()	()
Viver junto, sem casar na Igreja, é contra a lei de Deus	()	()	()	()	()

b) Práticas do casal, da família

	Disc	Disc em P	NemC/D	Conc em P	Conc
A educação sexual é um direito dos pais e deve ser controlada por eles	()	()	()	()	()
A família é a célula fundamental da sociedade	()	()	()	()	()
As funções da família são a união, a procriação, ajuda mútua e prazer	()	()	()	()	()
As pessoas divorciadas devem poder comungar na Missa	()	()	()	()	()
Casamento é para sempre	()	()	()	()	()
Homossexuais não devem se casar	()	()	()	()	()
Homossexuais devem ser permitidos a adotar uma criança	()	()	()	()	()
O casal deve determinar sua vida sexual e contraceptiva	()	()	()	()	()
O casal que não tiver filhos naturalmente pode fazer inseminação artificial	()	()	()	()	()
O(a) namorado(a) pode dormir na casa dos pais com a(o) namorada(o)	()	()	()	()	()
Se o casal não viver bem, deve poder se divorciar e casar de novo	()	()	()	()	()
União homossexuais são contrárias à lei natural	()	()	()	()	()

c) A mulher, sua vida, seu corpo

	Disc	Disc em P	Nem C/D	Conc em P	Conc
A maternidade realiza a mulher	()	()	()	()	()
A mulher deve decidir o que é certo ou errado na sua vida	()	()	()	()	()
A mulher deve seguir a sua consciência nas decisões sobre seu corpo, sua sexualidade	()	()	()	()	()
A mulher deve ser submissa ao homem	()	()	()	()	()
A mulher é naturalmente religiosa	()	()	()	()	()
A mulher é um homem incompleto	()	()	()	()	()
A identidade da mulher depende de sua doação aos demais	()	()	()	()	()
A sexualidade caracteriza a mulher nos planos físico, psicológico e espiritual	()	()	()	()	()
A sexualidade humana faz parte da capacidade de amar que Deus deu a mulher e ao homem	()	()	()	()	()
A Virgem Maria é o modelo ideal da mulher	()	()	()	()	()

A virgindade é essencial para a mulher antes do casamento	()	()	()	()	()
Deus é homem e mulher	()	()	()	()	()
O corpo da mulher é fonte de pecado	()	()	()	()	()
O corpo da mulher é sagrado, é templo de Espírito Santo	()	()	()	()	()
O homem deve casar virgem	()	()	()	()	()
Os papéis mais importantes da mulher são de mãe e esposa	()	()	()	()	()

d) Sexualidade

	Disc	Disc em P	Nem C/D	Conc em P	Conc
A gravidez só deve acontecer após o casamento	()	()	()	()	()
A mulher que pratica um aborto deve ir presa	()	()	()	()	()
Abortar é decisão da mulher ou do casal	()	()	()	()	()
Abortar ou não depende da situação sócio-econômica e psicológica da mulher	()	()	()	()	()
Abortar um feto com defeito que certamente não vai sobreviver, é um direito da mulher	()	()	()	()	()
Educação sexual deve começar com as crianças na família e na escola	()	()	()	()	()
Gravidez fora do casamento é pecado	()	()	()	()	()
Homossexualismo/lesbianismo é contra a natureza humana	()	()	()	()	()
Masturbação é pecado e a prática está sob o poder do demônio	()	()	()	()	()
O único sexo seguro para evitar AIDS é através da fidelidade no casamento	()	()	()	()	()
	Disc	Disc em P	Nem C/D	Conc em P	Conc
O uso de embriões humanos guardados para fins científicos é antiético	()	()	()	()	()
Só métodos naturais de contracepção(tabela, método Billings) são certos	()	()	()	()	()
Todo tipo de anticoncepcional é sempre errado	()	()	()	()	()
“Ficar” é natural na vida da pessoa	()	()	()	()	()
Opção sexual é um direito da mulher	()	()	()	()	()

17) Como você avalia o posicionamento da Igreja diante da realidade da mulher católica hoje. (múltipla resposta)

- () Preocupada com a mulher na família e na sociedade
 () Está abrindo mais espaço para a participação da mulher
 () Acolhe a mulher com problemas
 () Afasta a mulher com problemas
 () Cria culpa (muitas proibições, tudo é pecado)
 () Orienta para viver na atualidade

- Dá conforto e consolo nos momentos difíceis

- Desconsidera a opinião da mulher sobre sua corporeidade e sexualidade
- Deve escutar mais as mulheres em assuntos de casamento, sexualidade, família

- Distante das questões que as mulheres enfrentam
- Manda em assuntos que devem ser decididos pelo casal ou pela mulher

- Oferece apoio através de grupos e atividades nas paróquias
- Orienta moralmente diante de questões éticas e religiosas/espirituais

- Orientações idealistas, longe da realidade
- Reprime, domina

- Tenta aproximar-se das mulheres
- Está motivando mais a mulher a participar

- Outro, indicar

D) MEUS SENTIMENTOS SOBRE RELIGIÃO E ESPIRITUALIDADE

18) Qual é a importância da religião católica na minha vida? (múltipla resposta)

- Ela me orienta bem moral e éticamente

- Sinto-me pertencer a uma religião séria

- Sinto-me apoiada/amada por Deus
- Faço parte dos grupos, criando novas amizades

- Sinto solidariedade com os outros, ajudar os outros
- Procuro conforto nas horas difíceis

- Sinto que alguém se importa comigo
- Gosto de rezar

- Reconheço na Igreja tem uma preocupação com a justiça social
- As missas e cerimônias são bonitas, nos elevam

- Acredito que os santos podem nos auxiliar
- Pertencço a mesma religião da minha família, tradição

- Acredito em vida depois da morte
- Tenho medo do inferno

- Tenho fé no amor de Deus, seu perdão
- Gosto das leituras católicas / bíblicas

- Tenho paz espiritual
- Tenho sentido na vida

- Amo a Virgem Maria e os santos
- Tenho Jesus como senhor da minha vida

- Ofereço amor e obediência ao Papa, bispos e sacerdotes
- Os ensinamentos da Igreja ajudam o meu crescimento espiritual e psicológico

- Outro, indicar

19) No relacionamento com a Igreja Católica eu me sinto: (múltipla resposta)

- Acolhida

- Abençoada

- Amada por Jesus
- Ameaçada

- Apoiada
- Compreendida

- Culpada
- Descrente

 Desvalorizada Fortalecida

 Indiferente Indignada

 Insegura da salvação Longe de Deus

 Perdida Reconfortada

 Salva Tranqüila

 Valorizada Outro , indicar _____

20) Como defino a minha identidade como mulher católica? (múltipla resposta)

 Sou fiel a todos os ensinamentos da Igreja Acredito que a mulher sabe o que é melhor para seu corpo, sua saúde, sua sexualidade, não a Igreja

 Aceito muitos ensinamentos da Igreja, mas não todos Acho que a Igreja deve escutar mais a mulher e seus problemas

 Acredito que é a melhor religião para mim Acredito que Jesus me ama, vê a minha vida e perdoa minhas falhas

 Cuidar bem dos pais, do marido e dos filhos é fundamental Gosto dos valores ensinados pela Igreja, mas não todas as exigências / mandamentos

 Minha consciência é tranqüila que faço o que é certo para mim e para os outros Os santos e a Virgem Maria me ajudam e me protegem

 Preocupo-me com os outros, sou solidária e tento ajudar Tenho momentos fortes e fracos de fé

 Tenho uma posição crítica sobre a Igreja e seus ensinamentos Tenho uma vivência interiorizada de fé e de Deus

 Outro, indicar

21) Como considero a construção / busca da minha identidade psico-social e ético- religiosa: (múltipla resposta)

 Ainda estou buscando sentido na vida Sinto-me segura do que sou

 Estou confusa sobre quem sou e o que quero para mim Não sei se sou católica por tradição, convicção ou culpa

 A religião é fundamental na definição da minha identidade Evito pensar nisso, vivo a minha vida

 Tenho alcançado um certo nível de equilíbrio bio-psíquico-espiritual Tenho conflitos de consciência entre a minha liberdade pessoal e minhas responsabilidades religiosas

 Sinto-me autêntica comigo mesmo e com os outros Tenho uma consciência tranqüila sobre o que faço

 Vivo com problemas de consciência sobre o que faço A religião é importante para meu bem estar psicológico

 A religião não influi no meu sentido de bem-estar Minhas amizades ajudam construir a minha personalidade

-
- Minhas amizades estão prejudicando / confundindo quem sou
-
- Minha família me apóia e orienta
-
- Minha família não me entende
-
- Sinto um vazio na minha vida
-
- Tenho uma espiritualidade feminista, ao meu modo
-
- Outro, indicar _____
-

INFORMAÇÕES PESSOAIS

22) Idade (a partir dos 20 anos) _____

23) Cursou ensino médio onde?

- Escola Pública. Qual? _____
- Escola Particular. Qual? _____
- Escola Particular confessional (de um grupo religioso). Qual? _____
- Outro. Qual? _____

24) Curso que está fazendo agora

Curso: _____

Período: _____

Turno: M T N

25) Estado civil

- Casada no civil Casada no religioso Casada no civil e religioso
- Vivo com alguém Separada Divorciada
- Viúva Solteira

26) Tem filhos?

Quantos: _____ Idade de cada: _____

27) Bairro onde mora: _____

28) Você trabalha?

- Não
- Sim, em que trabalha:
- Estágio Serviços, indicar público privado
- Comércio Autônoma
- Indústria Outros, indicar _____

29) Religião da família

Mãe: _____

Pai: _____

Esposo / alguém com quem vive: _____

30) Renda familiar mensal (em Salários mínimos- SM)

- até 2 SM de 2 a 5 SM de 5 a 10 SM
- de 10 a 20 SM mais de 20 SM

31) Cor ou raça

amarela branca indígena parda negra outra

Comentário:

OBRIGADO PELA PARTICIPAÇÃO !!

**APÊNDICE C – RELATÓRIO ESTATÍSTICO DA
PESQUISA**

APÊNDICE C – RELATÓRIO ESTATÍSTICO DA PESQUISA

METODOLOGIA ESTATÍSTICA:

1. Técnicas

Nas análises estatísticas foram utilizadas técnicas de Estatística Descritiva tais como: média aritmética, moda desvio padrão, distribuições de frequências e gráficos. Além disso, foram utilizadas técnicas de inferência estatística, tais como: **Teste exato de Fisher** (por haver células com frequências esperadas menores que 5) de homogeneidade de grupos, nas análises das tabelas cruzadas: de 1.3.5.1 a 1.3.5.11, (CATÓLICA) de 2.3.5.1 a 2.3.5.11 (FAFIRE), e de 3.3.5.1 a 3.3.5.11 (GLOBAL); Testes de **Kruskal-Wallis** e de **Análise de variâncias** (ANOVA), nas análises das tabelas: de 1.4.1.1.C a 1.4.1.4.C (CATÓLICA) e de 2.4.1.1.C a 2.4.1.4.C (FAFIRE); **Teste de Tamhane** de comparações múltiplas (para o modelo ANOVA, no caso de grupos de **variâncias diferentes**), nas situações em que ocorreram diferenças significativas. Foram também utilizados **previamente**, os testes de Shapiro-Wilk (para a verificação de distribuição normal dos dados, em cada grupo envolvido) e de Levene (para a verificação de homogeneidade de variâncias entre os grupos envolvidos). Esses dois testes foram utilizados para decidir se seriam utilizados testes paramétricos ou não-paramétricos e que testes em cada variável, seriam utilizados na comparação dos grupos (cursos ou universidades) envolvidos.

Para as análises das variáveis relacionadas nas referidas tabelas de 1.4.1.1.C a 1.4.1.4.C (CATÓLICA) e de 2.4.1.1.C a 2.4.1.4.C (FAFIRE), utilizou-se o seguinte critério: (i) Onde não houve normalidade de distribuições **para todas as categorias** (cursos) da variável, mas houve homogeneidade de variâncias, se aplicou o teste não-paramétrico de Kruskal-Wallis para verificar a igualdade entre as médias dos grupos (cursos) envolvidos; ii) Onde não houve normalidade de distribuições, **para todas as categorias** da variável e não houve homogeneidade de variâncias, foi aplicado o teste ANOVA one-Way (considerando que os grupos são de “tamanhos suficientemente grandes”). Convém observar que quando as suposições básicas do teste ANOVA (de normalidade de distribuições e homogeneidade de variâncias) são violadas, ele só deve ser utilizado quando as amostras são de tamanhos suficientemente grandes (maiores que 30). Nas análises das referidas tabelas de comparação entre os grupos (cursos) as amostras são de tamanhos menores que 30. Mesmo assim, foi aplicado o teste ANOVA, mas recomenda-se que os resultados obtidos para as variáveis onde o teste ANOVA foi aplicado, sejam vistos apenas como indicativos. Por este motivo, recomenda-se aos pesquisadores que venham futuramente desenvolver pesquisas sobre esse

mesmo tema e que necessitem também comparar grupos ou cursos em relação a algumas variáveis, que para os grupos (cursos) a serem comparados, considerem amostras de tamanhos maiores que 30.

Para as análises das variáveis relacionadas nas referidas tabelas de 3.4.1.1.C a 3.4.1.4.C (GLOBAL), utilizou-se o seguinte critério: (i) Onde não houve normalidade de distribuições **para todas as categorias** (as duas universidades) da variável, mas houve homogeneidade de variâncias, se aplicou o teste não-paramétrico de **Mann-Whitney** para verificar a igualdade entre as médias dos dois grupos (as duas universidades) envolvidos; ii) Onde não houve normalidade de distribuições, **para todas as categorias** da variável e não houve homogeneidade de variâncias, foi aplicado o teste t-Student assintótico (para todas as variáveis envolvidas, as amostras são de “tamanhos suficientemente grandes”, isto é, maiores que 30: para a CATÓLICA, o menor tamanho foi 113 e o maior foi 116; enquanto que para a FAFIRE, o menor tamanho de amostra foi 57 e o maior foi 62) para verificar a igualdade entre as médias dos dois grupos (as duas universidades).

O nível de significância adotado em toda pesquisa foi de 5,0% ($\alpha = 0,05$). Os dados foram analisados através do software de estatística SPSS (Statistical Package of the Social Sciences) na versão 13. Para as comparações múltiplas (pareadas) do teste de Kruskal-Wallis, também foi utilizado um programa em **linguagem Pascal**, desenvolvido (em 1984) pelo professor Bartolomeu José dos Santos, do Centro de Ciências Exatas e da Natureza (C.C.E.N) da Universidade Federal de Pernambuco Os gráficos foram rodados no software Excel 97.

2. Amostra

Para essa pesquisa, foram selecionadas aleatoriamente, duas amostras: uma de tamanho 116, da Universidade Católica de Pernambuco e outra de tamanho 62, da Faculdade Frassinete de Recife (FAFIRE). O estudo foi realizado em três etapas: a primeira etapa consta da análise dos dados do grupo da Universidade Católica, na segunda etapa analisa-se os dados da FAFIRE e a terceira etapa é um estudo global, reunindo os dois grupos de dados e também estabelecendo comparações entre eles em relação a algumas características (variáveis das tabelas 3.4.1.1.C a 3.4.1.4.C).

3. Estudo da amostra global

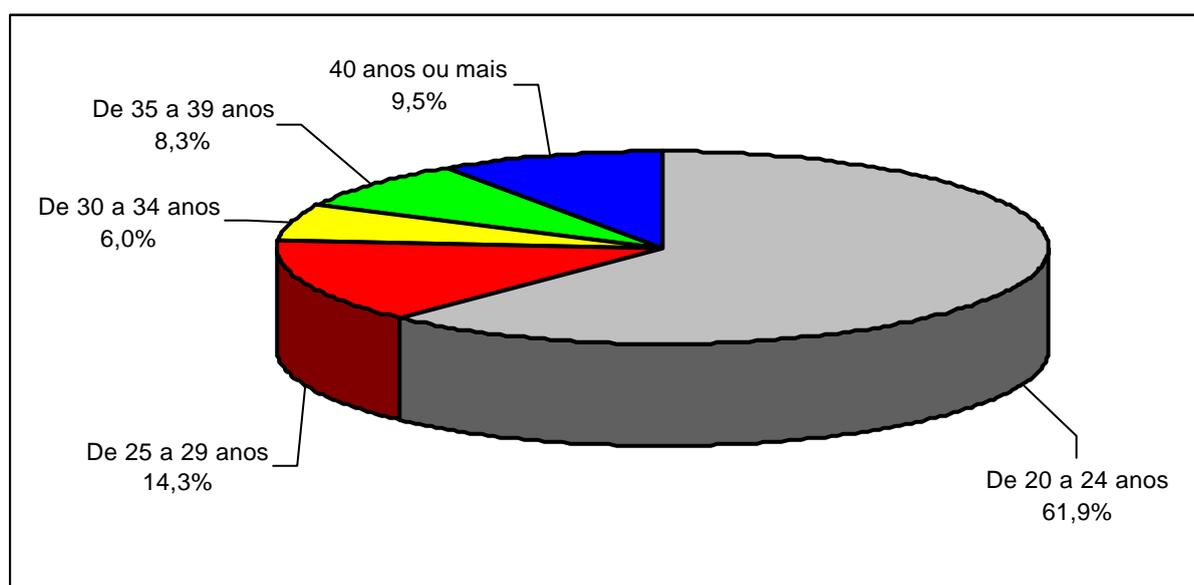
Nesse estudo a amostra considerada foi de tamanho $N = 178$, pois, é constituída pela união das duas amostras selecionadas das duas referidas faculdades : FAFIRE e CATÓLICA .

3.1. Caracterização da amostra

3.1.1- Idade, Escolaridade e Estado Civil:

Apurou-se que a variação de idade foi entre 20 e 58 anos e que dentre as 178 estudantes entrevistadas exatamente 10, deixaram de declarar a sua idade. O gráfico 3.1.1.A ilustra que das 168 estudantes que declararam a sua idade: 104 (61,9%) têm idade entre 20 e 24 anos, 24 (14,3%) têm idade entre 25 e 29 anos, 10 (6,0%) têm idade entre 30 e 34 anos, 14 (8,3%) têm idade entre 35 e 39 anos e 16 (9,5%) têm idade superior ou igual a 40 anos.

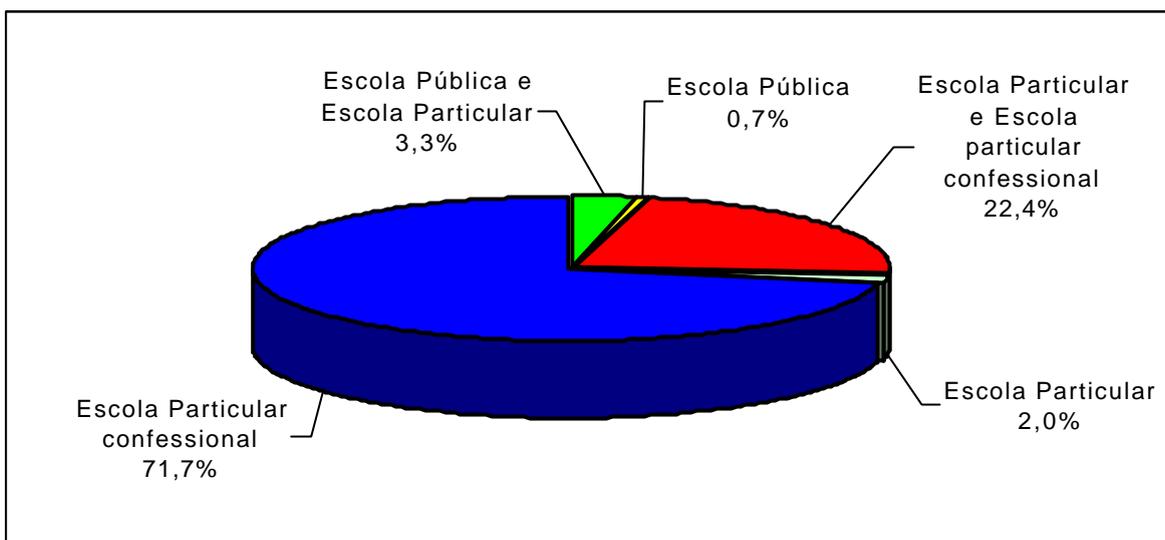
Gráfico 3.1.1.A – Distribuição das idades das estudantes por faixa etária.



- **Onde cursou o ensino médio?**

Apurou-se que 5 estudantes deixaram de responder sobre onde cursaram o ensino médio. Dentre as 173 estudantes que responderam a esta pergunta, o gráfico 3.1.1.B ilustra que: 1 (0,6%) estudante cursou o ensino médio em escolas da rede pública e da rede particular, 34 (19,7%) cursaram o ensino médio em escolas da rede pública, 3 (1,7%) cursaram o ensino médio em escolas da rede particular e particular confessional, 109 (63,0%) cursaram em escolas da rede particular e finalmente, 26 (15,0%) cursaram o ensino médio em escola particular confessional.

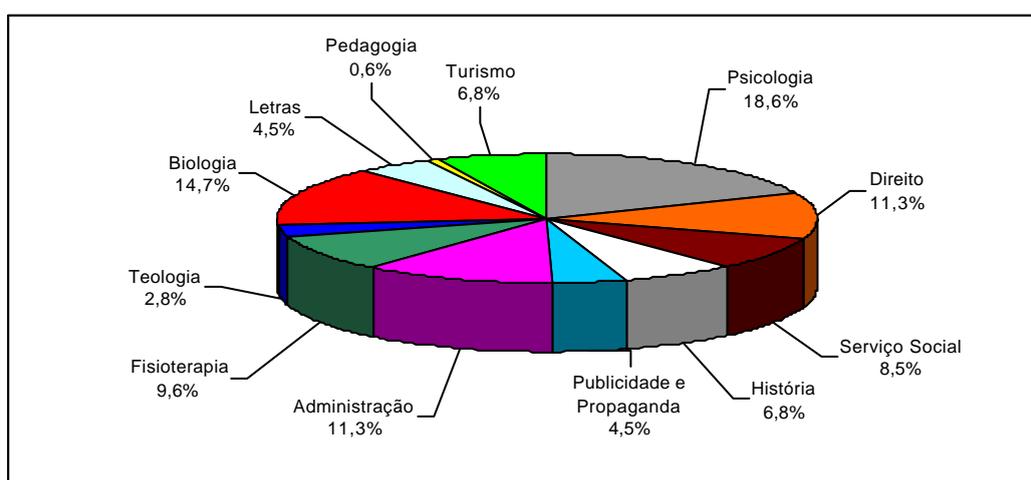
Gráfico 3.1.1.B – Distribuição das respostas das estudantes segundo a rede de ensino onde cursou o ensino médio.



- Qual o curso que você está fazendo?

Com respeito ao curso que estão fazendo agora, apurou-se que apenas uma estudante não respondeu. O gráfico 3.1.1.C ilustra que: dentre as 177 estudantes que responderam a esta pergunta, 33 (18,6%) estão fazendo Psicologia, 20 (11,3%) fazem Direito, 15 (8,5%) fazem Serviço social, 12 (6,8%) fazem História, 8 (4,5%) fazem Publicidade e propaganda, 20 (11,3%) fazem Administração, 17 (9,6%) fazem Fisioterapia, 5 (2,8%) fazem Teologia, 26 (14,7%) fazem Biologia, 8 (4,5%) fazem Letras, 1 (0,6%) faz Pedagogia e 12 (6,8%) fazem Turismo. Os cursos mais concorridos são: Psicologia (1^o lugar), Biologia (2^o lugar), Serviço social e Administração ocupam o 3^o lugar. Pedagogia, Teologia, Letras e Publicidade e propaganda ocupam respectivamente os quatro últimos lugares (12^o, 11^o, 10^o e 9^o).

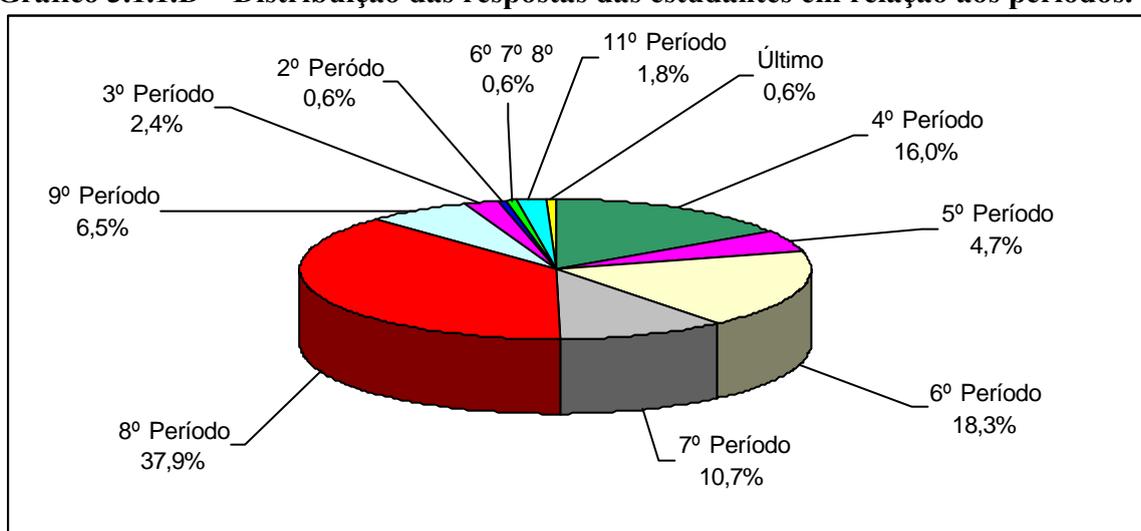
Gráfico 3.1.1.C – Distribuição das respostas das estudantes em relação aos cursos



- Que período você está cursando?

Com respeito ao período que estão cursando, apurou-se que exatamente 9 estudantes não responderam. O gráfico 3.1.1.D ilustra que: dentre as 169 estudantes que responderam a esta pergunta: 27 (16,0%) estão fazendo o 4º período, 8 (4,7%) estão no 5º período, 31 (18,3%) estão no 6º período, 18 (10,7%) estão no 7º período, 64 (37,9%) estão no 8º período, 11 (6,5%) estão no 9º período, 4 (2,4%) estão no 3º período, 1 (0,6%) está fazendo o 2º período, 1 (0,6%) está cursando simultaneamente o 6º, 7º e 8º períodos, 3 (1,8%) estão cursando o 11º período e 1 (0,6%) está cursando o último período.

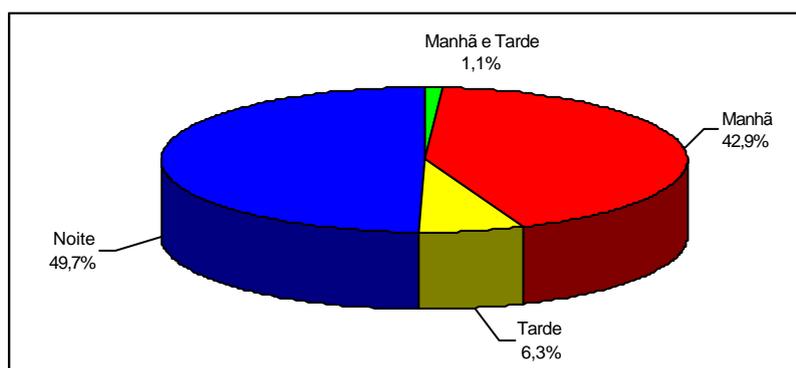
Gráfico 3.1.1.D – Distribuição das respostas das estudantes em relação aos períodos.



- Em que turno você estuda?

Com respeito ao turno que estudam, apurou-se que 3 estudantes não responderam. O gráfico 3.1.1.E, ilustra que: dentre as 175 estudantes que responderam a esta pergunta: 2 (1,1%) estudam nos turnos da manhã e da tarde, 75 (42,9%) estudam no turno da manhã, 11 (6,3%) estudam no turno da tarde e 87 (49,7%) estudam no turno da noite. Os turnos da Noite (1º lugar) e Manhã (2º lugar) são os mais preferidos.

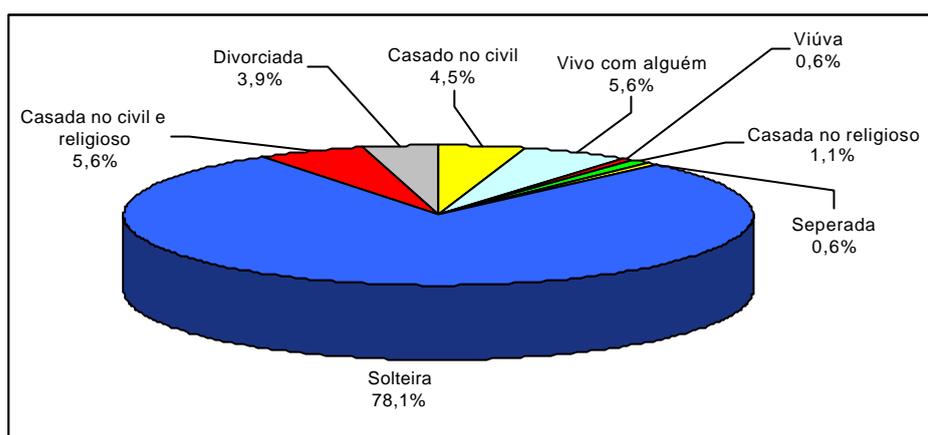
Gráfico 3.1.1.E – Distribuição das respostas das estudantes em relação ao turno em que estão estudando.



- Estado Civil?

Com respeito ao estado civil, o gráfico 3.1.1.F ilustra que: dentre as 178 estudantes: pesquisadas, 8 (4,5%) são casadas no civil, 10 (5,6%) vivem maritalmente, 1 (0,6%) é viúva, 2 (1,1%) são casadas no religioso, 1 (0,6%) é separada, 139 (78,1%) são solteiras, 10 (5,6%) são casadas no civil e no religioso e 7 (3,9%) são divorciadas.

Gráfico 3.1.1.F – Distribuição das respostas das estudantes em relação ao estado civil.

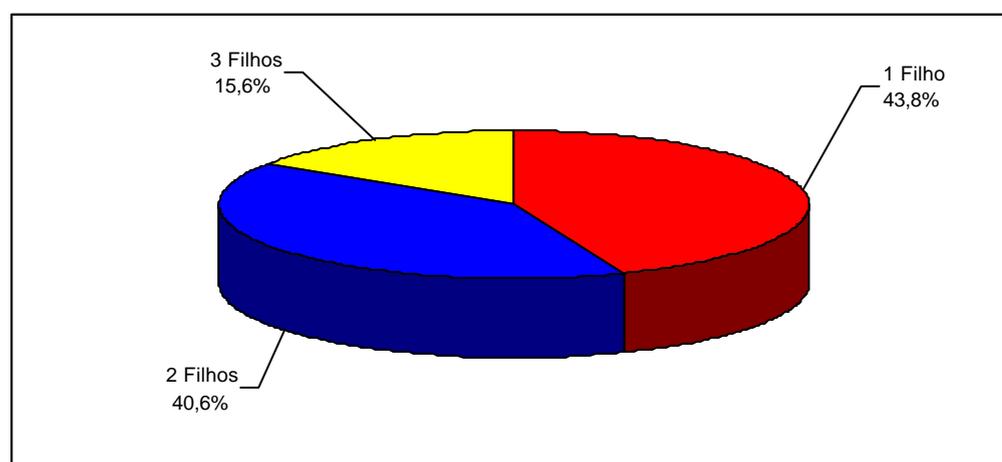


3.1.2 – Número de filhos, Bairro onde mora, Ocupação (Trabalho)

- Você tem filhos? Quantos?

Com respeito às perguntas se tem filhos e o número de filhos, apurou-se que dentre as 178 estudantes entrevistadas, 32 (18,0%) têm filhos e 146 (82,0%) não têm filhos. Das 32 estudantes que têm filhos, o gráfico 3.1.2.A, ilustra que: 14 (43,8%) têm apenas 1 filho, 13 (40,6%) têm 2 filhos e 5 (15,6%) têm 3 filhos.

Gráfico 3.1.2.A – Distribuição das respostas das estudantes em relação ao número de filhos.



- Bairro onde moram?

Com respeito ao bairro onde moram, apurou-se que 4 estudantes não responderam. A tabela 3.1.2 representa a distribuição de frequência das estudantes em relação ao bairro onde moram. Dentre as 174 que responderam, destaca-se que o bairro de boa viagem é o de maior frequência (28), isto significa que 16,1% dessas estudantes moram em Boa Viagem. A Segunda maior frequência é 9 e se verificou para o bairro da Boa vista, indicando que 5,2% das estudantes moram nesse bairro, em terceiro lugar vem os bairros de Candeias, Cordeiro e espinheiro com 6 (3,4%) estudantes e em quarto lugar, vem os bairros de Tamarineira, Torre e Várzea com 5 (2,9%) estudantes.

Tabela 3.1.2 – Distribuição das respostas das estudantes em relação ao Bairro onde moram.

Bairro	Frequência	Frequência %
Boa Viagem	28	16,1
Casa Forte	3	1,7
Aflitos	6	3,4
Graças	2	1,1
Engenho do Meio	2	1,1
Tamarineira	5	2,9
Boa Vista	9	5,2
Forno da Cal	1	0,6
Jordão Baixo	1	0,6
Nova Olinda	1	0,6
Parnamirim	3	1,7
Aguazinha	1	0,6
Candéias	6	3,4
Cordeiro	6	3,4
Imbiribeira	3	1,7
Rosarinho	2	1,1
Hipódromo	1	0,6
Poço da Panela	1	0,6
Prado	1	0,6
Estância	2	1,1
Torre	5	2,9
Iputinga	3	1,7
Piedade	3	1,7
Espinheiro	6	3,4
Torrões	2	1,1
São Lourenço da Mata	1	0,6
Brasília Teimosa	1	0,6
Jardim São Paulo	4	2,3
Rio Doce	1	0,6

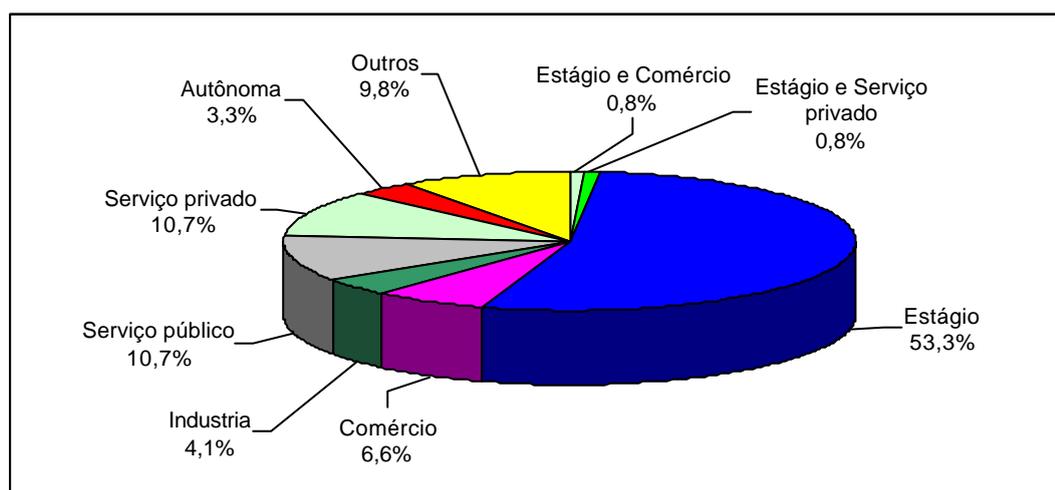
Alameda Paulista	1	0,6
Bongi	1	0,6
Barra de Jangada	2	1,1
Casa Amarela	3	1,7
Torreão	1	0,6
Cavaleiro	1	0,6
Madalena	1	0,6
Mustardinha	3	1,7
Beberibe	1	0,6
Bairro Presidente Vargas (Paulista)	1	0,6
Águas Compridas	2	1,1
Cidade Universitária	1	0,6
Três Carneiros (Ibura)	1	0,6
Cidade Tabajara (Olinda)	1	0,6
Curado II	1	0,6
Cascata	1	0,6
Bairro Novo	4	2,3
Cruz de Rebouças (Igarassu)	2	1,1
IPSEP	3	1,7
Jardim Atlântico	2	1,1
Arruda	2	1,1
Várzea	5	2,9
Varadouro (Olinda)	1	0,6
Campo Grande	1	0,6
Casa Caiada	2	1,1
Soledade	1	0,6
Areias	1	0,6
Barro	1	0,6
Vila Cohab (Cabo)	1	0,6
Tejipió	2	1,1
Jardim Beira Rio	1	0,6
Encruzilhada	2	1,1
Pina	1	0,6
Jaqueira	1	0,6
Bairro Aurora (Paulista)	1	0,6
Janga	1	0,6
Guardalupe	2	1,1
Vitória de Santo Antônio - PE	1	0,6
Afogados	1	0,6
Caxangá	1	0,6
Cidade de Igarassu	1	0,6
San Martin	1	0,6
Total	174	100,0

- Você trabalha? em que?

Com respeito à pergunta você trabalha e em que trabalha? – apurou-se que das 178 estudantes pesquisadas, 2 não responderam e 54 responderam que não trabalham.

O gráfico 3.1.2.B ilustra que dentre as 122 estudantes que trabalham: 1 (0,8%) faz estágio e trabalha no comércio, 1 (0,8%) faz estágio e trabalham no serviço privado, 65 (53,3%) fazem estágio, 8 (6,6%) trabalham no comércio, 5 (4,1%) trabalham na indústria, 13 (10,7%) trabalham no serviço público, 13 (10,7%) trabalham no serviço privado, 4 (3,3%) trabalham como autônomos e 12 (9,8%) responderam “Outro”. Destaca-se que a maioria das estudantes (53,3%) trabalham **somente** como estagiárias, em segundo lugar vem os serviços público e privado com 13 (10,7%) estudantes em cada um.

Gráfico 3.1.2.B – Distribuição das respostas das estudantes em relação a ocupação.



- 3.1.3 – Religião da família, Renda familiar, Cor ou Raça

- Religião da Família?

Com respeito a religião da família, apurou-se que 2 estudantes não responderam a essa pergunta. A tabela 3.1.3 representa a distribuição de frequência das respostas das estudantes. Destaca-se que das 176 estudantes que responderam a essa pergunta, a maior frequência é 85, indicando que 48,3% dessas estudantes têm mãe Católica, pai Católico e esposo ou alguém com quem vive, de religião não informada e a segunda maior frequência foi 32, indicando que 18,2% dessas estudantes têm mãe católica, pai católico e esposo ou alguém com quem vive, também católico.

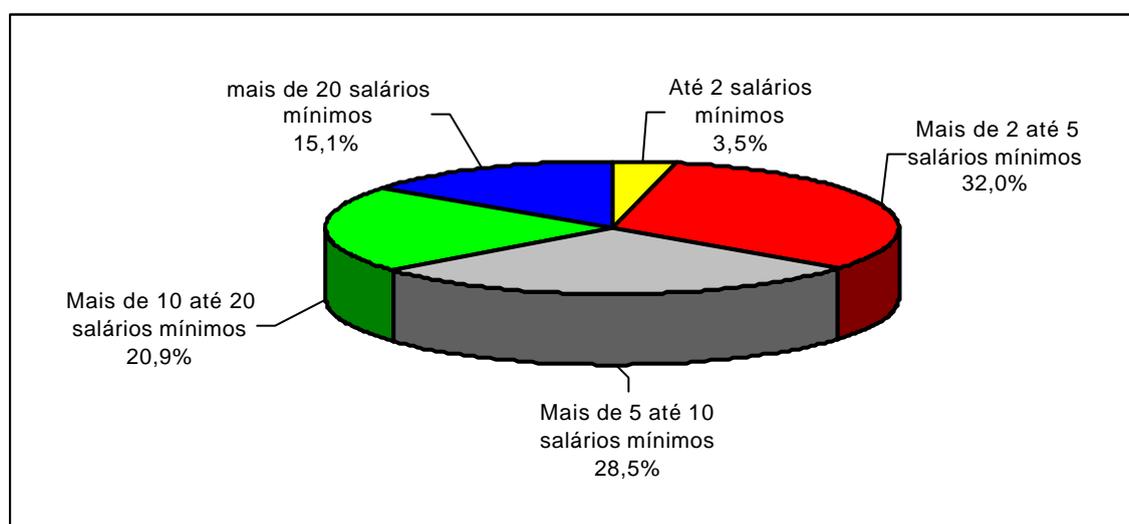
Tabela 3.1.3 – Distribuição de freqüências das respostas das estudantes em relação a religião da Família.

Religião da Família	Freqüência	Freqüência %
Mãe Católica e (não sabe a religião dos demais)	6	3,4
Mãe Católica, Pai Católico e esposo alguém com quem vive não sabe a religião	85	48,3
Mãe Católica, Pai Católico e esposo alguém com quem vive Católico	32	18,2
Mãe Evangélica, Pai Evangélico e esposo alguém com quem vive não sabe a religião	3	1,7
Mãe Católica, Pai Evangélico e esposo alguém com quem vive não sabe a religião	4	2,3
Mãe Católica, Pai Católica e esposo Alguém com quem vive sem religião	5	2,8
Mãe Espírita, Pai Católico e esposo alguém com quem vive não sabe a religião	2	1,1
Mãe Católica, Pai Espírita e esposo alguém com vive Católico	1	0,6
Mãe Cand., Pai Cand. e esposo alguém com quem vive Católico	1	0,6
Mãe, Católica, Pai ateu e esposo alguém com quem vive Evangélico	1	0,6
Mãe Católica, Pai Rosa Cruz esposo alguém com quem vive Ateu	1	0,6
Mãe Católica, Pai ateu e esposo alguém com quem vive não sabe a religião	2	1,1
Mãe Católica, Pai sem religião e esposo alguém com quem vive Católico	2	1,1
Mãe Evangélica Pai Agnóstico e esposo alguém com quem vive Evangélica	1	0,6
Mãe Católica, Pai sem religião e esposo alguém com quem vive não sabe a religião	3	1,7
Mãe Espírita e não sabe a religião dos demais	1	0,6
Mãe Católica, Pai Católica e esposo alguém com quem vive Espírita	2	1,1
Todos os membros sem religião	1	0,6
Mãe Evangélica, Pai Católica e esposa alguém com quem vivi Católico	1	0,6
Não sabe a religião de nenhum dos membros	1	0,6
Mãe Evangélica, Pai não sabe a religião e esposo alguém com quem vive Católico	1	0,6
Mãe Católica, Pai Espírita e esposo alguém com quem não sabe a Religião	5	2,8
Mãe Católica, Pai Católica e esposo Evangélico	1	0,6
Mãe sem Religião, Pai Espírita e esposo alguém com quem vive Católico	1	0,6
Mãe Católica, Pai Católica, esposo Judeu	1	0,6
Mãe Evangélica, Pai Católico, (não sabe a religião dos demais)	2	1,1
Mãe não sabe, Pai não sabe, esposo alguém com quem vive Católico	1	0,6
Mãe Católica, Pai não sabe Religião, Esposo Alguém com quem vivi Católico	1	0,6
Mãe sem religião, Pai sem religião, esposo alguém quem vive sabe a religião	1	0,6
Mãe Católica, Pai estudante Rosa Cruz, Esposo Alguém com quem vive Católico	1	0,6
Mãe Espírita, Pai sem religião esposo Alguém com vive não sabe religião	1	0,6
Mãe Falecida, Pai Católico esposo Alguém com quem vivi não sabe religião	1	0,6
Mãe Católica, Pai Maçon, Esposo alguém com quem vive não sabe Religião	1	0,6
Mãe Católica, Pai Ateu e esposo Alguém com quem vive Católico	1	0,6
Mãe Espírita, Pai Católico esposo Alguém com quem vive Católico	1	0,6
Mãe Espírita, Pai n sabe Religião e esposo Alguém com quem vive Espírita	1	0,6
Total	176	100,0

- Renda familiar

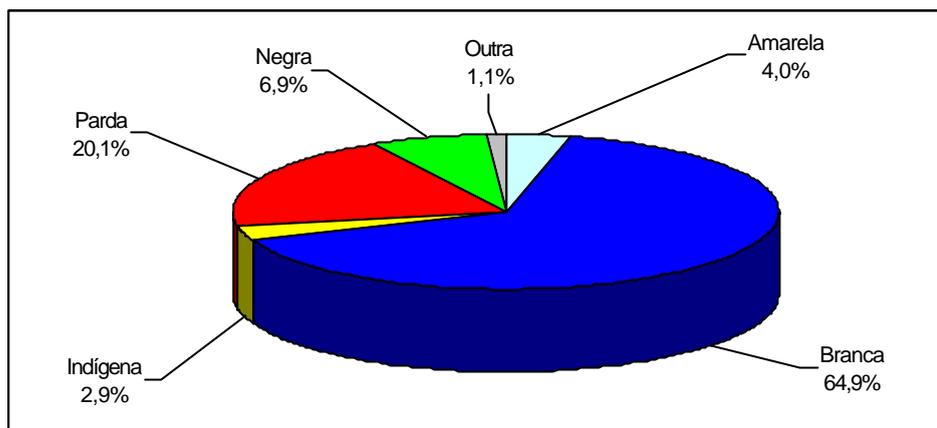
Com respeito à renda familiar mensal, apurou-se que exatamente 6 estudantes deixaram de responder a essa pergunta e dentre as 172 que responderam, o gráfico 3.1.3.A ilustra que: 6 (3,5%) têm renda familiar até 2 salários mínimos, 55 (32,0%) têm renda familiar de mais 2 até 5 salários mínimos, 49 (28,5%) têm renda familiar de mais de 5 até 10 salários mínimos, 36 (20,9%) têm renda familiar de mais de 10 até 20 salários mínimos e 26 (15,1%) têm renda familiar de mais de 20 salários mínimos.

Gráfico 3.1.3.A – Distribuição das respostas das estudantes em relação a renda familiar mensal (em salários mínimos).



- Cor ou Raça?

Com respeito à cor ou raça das estudantes, apurou-se que exatamente 4 estudantes não responderam a essa pergunta e dentre as 174 que responderam, o gráfico 3.1.3.B ilustra que : 7 (4,0%) são da raça amarela, 113 (64,9%) são da raça branca, 5 (2,9%) são da raça indígena, 35(20,1%) são de cor parda 12 (6,9%) são da raça negra e 2 (1,1%) responderam “outra”.

Gráfico 3.1.3.B – Distribuição das respostas das estudantes em relação a cor ou raça.

3.2. Minhas Práticas e meus Ensinos religiosos.

3.2.1. Minhas práticas religiosas.

As respostas das estudantes são mostradas a seguir de duas formas diferentes:

A) Distribuição de frequências das respostas das estudantes.

A tabela 3.2.1.A, relaciona as respostas das estudantes com respeito às práticas religiosas, em que as possíveis respostas foram ordenadas e categorizadas da seguinte forma:

1 = Frequentemente, 2 = Raramente e 3 = Nunca.

O número entre parêntese ao lado de cada frequência designa o percentual de estudantes associado a resposta correspondente. Por exemplo, para a afirmação 1, “**Ajuda aos necessitados**”, apurou-se que 4 estudantes não responderam e dentre as 174 que responderam a essa pergunta: 85 (48,9%) estudantes responderam “**Frequentemente**”, 88 (50,6%) responderam “**Raramente**”, e 1 (0,6%) estudante respondeu “**Nunca**”. Para cada afirmação registrou-se a frequência percentual máxima e a correspondente resposta mais provável (a **moda**). Para o referido exemplo, o percentual máximo dessa afirmação é 50,6% e a correspondente resposta mais provável é “**Raramente**”. Destaca-se que em 1 (5,6%) afirmação (13), a resposta “**Frequentemente**”, figurou com o percentual máximo, em 11 (61,1%) afirmações (1, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 16 e 18), a resposta “**Raramente**”, figurou com o percentual máximo e finalmente em 6 (33,3%) afirmações (2, 3, 8, 14, 15 e 17) a resposta “**Nunca**”, figurou com o percentual máximo.

Tabela 3.2.1.A – Distribuição de freqüências das respostas das estudantes.

Item	Práticas religiosas	Respostas				Percentual Máximo	R.M.P ⁽²⁾ (moda)
		N ⁽¹⁾	Freqüentemente	Raramente	Nunca		
1	Ajuda aos necessitados	174	85 (48,9)	88 (50,6)	1 (0,6)	50,6	Raramente
2	Atividades/grupos juvenis da paróquia	173	21 (12,1)	60 (34,7)	92 (53,2)	53,2	Nunca
3	Acampamentos	171	6 (3,5)	38 (22,2)	127 (74,3)	74,3	Nunca
4	Ir a Batizados	175	41 (23,4)	121 (69,1)	13 (7,4)	69,1	Raramente
5	Ir a Casamentos	175	79 (45,1)	95 (54,3)	1 (0,6)	54,3	Raramente
6	Costumo Comungar	175	64 (36,6)	85 (48,6)	26 (14,9)	48,6	Raramente
7	Costumo Confessar-me	173	21 (12,1)	101 (58,4)	51 (29,5)	58,4	Raramente
8	Encontro de casais com Cristo	172	7 (4,1)	25 (14,5)	140 (81,4)	81,4	Nunca
9	Leitura religiosa/bíblica	175	51 (29,1)	98 (56,0)	26 (14,9)	56,0	Raramente
10	Missa	177	83 (46,9)	86 (48,6)	8 (4,5)	48,6	Raramente
11	Renovação carismática (louvação)	170	18 (10,6)	88 (51,8)	64 (37,6)	51,8	Raramente
12	Novena	172	11 (6,4)	82 (47,7)	79 (45,9)	47,7	Raramente
13	Oração Pessoal	177	163 (92,1)	14 (7,9)	(0,0)	92,1	Freqüentemente
14	Pastoral familiar	170	11 (6,5)	66 (38,8)	93 (54,7)	54,7	Nunca
15	Assisto Programas religiosos no rádio/tv	178	27 (15,2)	74 (41,6)	77 (43,3)	43,3	Nunca
16	Procissão	175	12 (6,9)	85 (48,6)	78 (44,6)	48,6	Raramente
17	Retiros	177	14 (7,9)	61 (34,5)	102 (57,6)	57,6	Nunca
18	Terço	177	43 (24,3)	78 (44,1)	56 (31,6)	44,1	Raramente

(1) – Número de respostas válidas.

(2) – Resposta mais provável

B) Mensuração e valorização das respostas das estudantes

Na mensuração e valorização das respostas sobre Práticas religiosas, utilizou-se como critério a Média e o Desvio padrão das respostas das estudantes (Tabela 3.2.1.B), as quais foram ordenadas e categorizadas da seguinte forma: 1 = **Freqüentemente**, 2 = **Raramente** e 3 = **Nunca**. Dessa forma valores da média próximos de 1, indica a resposta **Freqüentemente**, próximos de 2, indica a resposta **Raramente** e próximos de 3 indica a resposta **Nunca**.

Destaca-se da tabela 3.2.1.B a seguir, que as atividades religiosas mais praticadas (de resposta **Freqüentemente** – as médias mais próximos de 1) pelas estudantes são:

- Oração pessoal (Média = 1,08 e D.P = 0,271) e
- Ajuda aos necessitados (Média = 1,52 e D.P = 0,513).

Destaca-se também, que: dentre as atividades religiosas valorizadas na categoria **raramente**:

(a) - As três mais praticadas (as médias mais baixas dessa categoria) pelas estudantes são:

- Ir a casamentos (Média = 1,55 e D.P = 0,510);

- Missa (Média = 1,58 e D.P = 0,580);
- Costumo comungar (Média = 1,78 e D.P = 0,685) e

(b) – As três menos praticadas (as médias mais altas dessa categoria) pelas estudantes são:

- Retiros (Média = 2,50 e D.P = 0,641)
- Pastoral familiar (Média = 2,48 e D.P = 0,618) e
- Atividades/grupos juvenis da paróquia (Média = 2,41 e D.P = 0,698).

Destaca-se também que as atividades menos praticadas pelas estudantes entrevistadas (de resposta **nunca** - as médias mais próximas de 3) são:

- Encontro de casais Com Cristo (Média = 2,77 e D.P = 0,508) e
- Acampamentos (Média = 2,71 e D.P = 0,528).

Tabela 3.2.1.B – Estatísticas descritivas das respostas das estudantes, em ordem crescente da média aritmética.

Item	Práticas Religiosas	N ⁽¹⁾	Média	D.P ⁽²⁾	T.G.R ⁽³⁾
13	Oração pessoal	177	1,08	0,271	Freqüentemente
1	Ajuda aos necessitados	174	1,52	0,513	Freqüentemente
5	Ir a Casamentos	175	1,55	0,510	Raramente
10	Missa	177	1,58	0,580	Raramente
6	Costumo Comungar	175	1,78	0,685	Raramente
4	Ir a Batizados	175	1,84	0,533	Raramente
9	Leitura religiosa/bíblica	175	1,86	0,650	Raramente
18	Terço	177	2,07	0,746	Raramente
7	Costumo Confessar-me	173	2,17	0,623	Raramente
11	Renovação carismática (louvação)	170	2,27	0,642	Raramente
15	Assisto Programas religiosos no rádio/tv	178	2,28	0,713	Raramente
16	Procissão	175	2,38	0,612	Raramente
12	Novena	172	2,40	0,608	Raramente
2	Atividades/grupos juvenis da paróquia	173	2,41	0,698	Raramente
14	Pastoral familiar	170	2,48	0,816	Raramente
17	Retiros	177	2,50	0,641	Raramente
3	Acampamentos	171	2,71	0,528	Nunca
8	Encontro de casais com Cristo	172	2,77	0,508	Nunca

(1) – Número de respostas válidas.

(2) – Desvio padrão.

(3) – Tendência global das respostas.

3.2.2. Minha participação em atividades da Pastoral

As respostas das estudantes são mostradas a seguir de duas formas diferentes:

A) Distribuição de freqüências das respostas das estudantes.

A tabela 3.2.2.A, relaciona as respostas das estudantes com respeito a participação em atividades da pastoral, em que as possíveis respostas foram ordenadas e categorizadas como em 3.2.1.A : **1 = Frequentemente**, **2 = Raramente** e **3 = Nunca**.

De maneira análoga, o número entre parêntese ao lado de cada freqüência designa o percentual de estudantes associado a resposta correspondente. Destaca-se que em 11 (100,0%) atividades (todas), a resposta “**Raramente**”, figurou com o percentual máximo.

Tabela 3.2.2.A – Distribuição de freqüências das respostas das estudantes.

Item	Atividades	Respostas				Percentual Máximo	R.M.P ⁽²⁾ (moda)
		N ⁽¹⁾	Frequentemente	Raramente	Nunca		
1	Campanha de Fraternidade	178	13 (7,3)	46 (25,8)	119 (66,9)	66,9	Nunca
2	Campanhas beneficentes (ronda, doações)	178	19 (10,7)	67 (37,6)	92 (51,7)	51,7	Nunca
3	Curso de Crisma	169	9 (5,3)	14 (8,3)	146 (86,4)	86,4	Nunca
4	Encontros de oração	178	7 (3,9)	36 (20,2)	135 (75,8)	75,8	Nunca
5	Encontros religiosos outros	177	9 (5,1)	43 (24,3)	125 (70,6)	70,6	Nunca
6	Grupos de reflexão	177	8 (4,5)	30 (16,9)	139 (78,5)	78,5	Nunca
7	Missa	177	30 (16,9)	73 (41,2)	74 (41,8)	41,8	Nunca
8	Pedido de orientação espiritual	177	11 (6,2)	32 (18,1)	134 (75,7)	75,7	Nunca
9	Semana/Bíblica	176	4 (2,3)	36 (20,5)	136 (77,3)	77,3	Nunca
10	Usar material didático religioso/vídeos	177	9 (5,1)	42 (23,7)	126 (71,2)	71,2	Nunca
11	Voluntariado	173	11 (6,4)	28 (16,2)	134 (77,5)	77,5	Nunca

(1) – Número de respostas válidas.

(2) – Resposta mais provável

B) Mensuração e valorização das respostas das estudantes.

A mensuração e valorização das respostas das estudantes foi feita da mesma forma como no parágrafo 3.2.1.B.

Observa-se da tabela 3.2.2.B a seguir, que as duas atividades, de maior destaque são :

- Missa (Média = 2,25 e D.P = 0,727).
- Campanhas beneficentes – rondas doações (Média = 2,41 e D. P = 0.677) e mesmo assim, são **raramente** praticadas pelas estudantes.

As demais atividades estão relacionadas na referida tabela, de modo que as maiores médias (médias próximas 3) favorecem a resposta **nunca**. Assim, as duas atividades de uma forma geral, **nunca** praticadas (as duas maiores médias) pelas estudantes desse grupo são:

- Curso de crisma (Média = 2,81 e D.P = 0,511) e
- Semana bíblica (Média = 2,75 e D.P = 0,484).

Tabela 3.2.2.B – Estatística Descritivas em ordem crescente da média.

Item	Atividades	N ⁽¹⁾	Média	D.P ⁽²⁾	T.G.R ⁽³⁾
7	Missa	177	2,25	0,727	Raramente
2	Campanhas beneficentes (ronda, doações)	178	2,41	0,677	Raramente
1	Campanha da Fraternidade	178	2,60	0,624	Nunca
5	Encontros religiosos outros	177	2,66	0,574	Nunca
10	Usar material didático religioso/vídeos	177	2,66	0,572	Nunca
8	Pedido de orientação espiritual	177	2,69	0,582	Nunca
11	Voluntariado	173	2,71	0,578	Nunca
4	Encontros de oração	178	2,72	0,531	Nunca
6	Grupos de reflexão	177	2,74	0,533	Nunca
9	Semana bíblica	176	2,75	0,484	Nunca
3	Curso de Crisma	169	2,81	0,511	Nunca

(1) – Número de respostas válidas.

(2) – Desvio padrão.

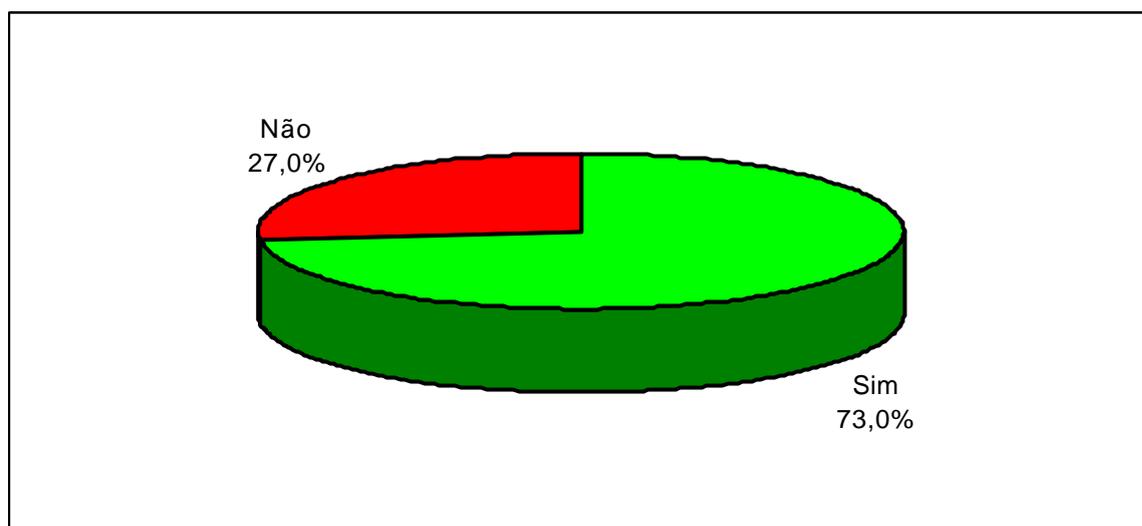
(3) – Tendência global das respostas.

3.2.3. Ajuda à espiritualidade – Crenças.

• Você acha que outras religiões ou crenças ajudam à sua espiritualidade?

O gráfico 3.2.3, ilustra que das 178 estudantes pesquisadas: 130 (73,0%) acham que outras religiões e Crenças **ajudam** à sua espiritualidade, enquanto que 48 (27,0%) acham que **não**.

Gráfico 3.2.3 – Distribuição das respostas das estudantes conforme acreditem se outras religiões ou crenças ajudam na sua espiritualidade.



· Religiões ou Crenças que já procuraram ou praticaram?

Com relação às religiões ou Crenças que as estudantes já procuraram ou praticaram, as respostas válidas e não válidas (N.R= Não respondeu), das 178 estudantes, estão registradas na tabela 3.2.3 e foram rotuladas da seguinte forma:

1. Budismo
2. Búzios, tarô, cartas
3. Candomblé
4. Espiritismo
5. Islamismo
6. Evangélicas
7. Horóscopo
8. Judaísmo
9. Mormon
10. Pentecostalismo
11. Religião indígena, animismo (reverência as coisas da terra)
12. Simpatias
13. Outros

As seqüências de números mostradas nessa tabela, são combinações desses principais rótulos. Por exemplo, a resposta 1-4 significa que 5 (2,8%) estudante já procurara ajuda no **Budismo e Espiritismo**. A resposta N.R, significa que 50 (28,1%) estudantes não responderam a essa pergunta. Destaca-se que **Espiritismo**, com uma freqüência 43 (24,2%)

foi a mais solicitada pelas estudantes. Os demais destaques estão relacionados na referida tabela com asteriscos ao lado das frequências percentuais.

A tabela 3.2.3A representa a **distribuição de frequência** da série dos 12 números (1-2-3-4-5-6-7-8-9-11-12-13) que figuram nas 178 seqüências (respostas das estudantes) de números da tabela 3.2.3. O **total** (230) na tabela 3.2.3A representa o total de repetições (soma de todas as frequências) dos referidos números da seqüência.

Tabela 3.2.3.A – Distribuição de frequências da referida série de números que figuram na tabela 3.2.3.

Respostas	Frequência	Frequência %
1	21	9,1
2	10	4,3
3	6	2,6
4	85	37,0
5	2	0,9
6	30	13,0
7	30	13,0
8	1	0,4
9	5	2,2
11	8	3,5
12	18	7,8
13	14	6,1
Total	230	100,0

- **3.2.4- Pecado**

- **3.2.4.1. Você acredita que existe pecado ?**

A tabela 3.2.4.1 a seguir, revela as respostas das estudantes sobre se acreditam ou não na existência do pecado. Essas respostas foram rotuladas da seguinte forma:

1. Não, porque pecado e inferno são formas da Igreja controlar as pessoas.
2. Não, porque acredito que toda pessoa erra e que Deus vai perdoar a quem se arrepende.
3. Não porque não tenho clareza sobre o que é pecado.
4. Não, outro.
5. Sim, porque existem atos que são contra as leis de Deus.
6. sim, porque pecado é fazer mal aos outros.

7. Sim, porque aprendi que existe pecado e devemos ser perdoados para não ir para o inferno.

8. Sim, Outro.

Destaca-se que a maior frequência foi 57, indicando que 32,0% das estudantes responderam – “Sim, porque existem atos que são contra as leis de Deus”. A Segunda maior frequência foi 47, indicando que 26,4% das estudantes responderam – “Sim, porque pecado é fazer mal aos outros. A terceira maior frequência foi 13, indicando que 7,3% das estudantes tiveram como resposta a união das respostas anteriores (5 e 6).

A tabela 3.2.4.1A representa a **distribuição de frequência** da série dos 8 números (1-2-3-4-5-6-7-8) que figuram nas 178 seqüências (respostas das estudantes) de números da tabela 3.2.4.1. O **total** (223) na tabela 3.2.4.1A representa o total de repetições (soma de todas as frequências) dos referidos números da seqüência.

Tabela 3.2.4.1A – Distribuição de frequências da referida série de números que figuram na tabela 3.2.4.1

Respostas	Frequência	Frequência %
1	12	5,4
2	15	6,7
3	9	4,0
4	5	2,2
5	80	35,9
6	74	33,2
7	12	5,4
8	16	7,2
Total	223	100,0

3.2.4.2. O que é pecado?

As respostas das estudantes são mostradas a seguir de duas formas diferentes:

A) Distribuição de frequências das respostas das estudantes.

A tabela 3.2.4.2.A, relaciona as respostas das estudantes com respeito as afirmações sobre o que é pecado, em que as possíveis respostas foram ordenadas e categorizadas da seguinte forma: **1 = Sempre é**, **2 = Depende da situação** e **3 = Nunca é**.

O número entre parêntese ao lado de cada frequência designa o percentual de estudantes associado a resposta correspondente. Por exemplo, para a afirmação 6, ‘**Drogar-se**’, apurou-se que 24 estudantes não responderam. Dentre as 154 que responderam a esta pergunta:: 94 (61,0%) estudantes responderam “**Sempre é**”, 32 (20,8%) responderam “**Depende da situação**”, e 28 (18,2%) estudantes responderam “**Nunca é**”. Para cada afirmação registrou-se a frequência percentual máxima e a correspondente resposta mais provável (a **moda**). Para o referido exemplo, o percentual máximo dessa afirmação é 61,0% e a correspondente resposta mais provável é “**Sempre é**”. Destaca-se que em 9 (33,3%) afirmações (6, 9, 14, 15, 17, 22, 23, 24 e 27), a resposta “**Sempre é**”, figurou com o percentual máximo, em 4 (14,8%) afirmações (1, 3, 5 e 18), a resposta “**Depende da situação**”, figurou com o percentual máxima, em 14 (51,9%) afirmações (2, 4, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 16, 19, 20, 21, 25, e 26) a resposta “**Nunca é**”, figurou com o percentual máximo.

Tabela 3.2.4.2.A – Distribuição de frequências das respostas das estudantes.

Item	O que é pecado ?	Respostas				Percentual Máximo	R.M.P ⁽²⁾ (moda)
		N ⁽¹⁾	Sempre é	Depende da situação	Nunca é		
1	Aborto provocado	156	67 (42,9)	82 (52,6)	7 (4,5)	52,6	Depende da situação
2	Casar de novo depois de divorciado	152	11 (7,2)	43 (28,3)	98 (64,5)	64,5	Nunca é
3	Comungar sem confessar	154	44 (28,6)	59 (38,3)	51 (33,1)	38,3	Depende da situação
4	Divórcio	154	6 (3,9)	52 (33,8)	96 (62,3)	62,3	Nunca é
5	Embriagar-se	152	47 (30,9)	59 (38,8)	46 (30,3)	38,8	Depende da situação
6	Drogar-se	154	94 (61,0)	32 (20,8)	28 (18,2)	61,0	Sempre é
7	Homossexualismo	153	42 (27,5)	29 (19,0)	82 (53,6)	53,6	Nunca é
8	Gravidez sem casamento	154	16 (10,4)	51 (33,1)	87 (56,5)	56,5	Nunca é
9	Incesto	146	112 (76,7)	16 (11,0)	18 (12,3)	76,7	Sempre é
10	Ligação de trompas (Laqueadura)	153	5 (3,3)	32 (20,9)	116 (75,8)	75,8	Nunca é
11	Lesbianismo	152	45 (29,6)	26 (17,1)	81 (53,3)	53,3	Nunca é
12	Masturbação	152	23 (15,1)	22 (14,5)	107 (70,4)	70,4	Nunca é
13	Inseminação artificial	154	13 (8,4)	44 (28,6)	97 (63,0)	63,0	Nunca é
14	Falar com a caridade	155	89 (57,4)	51 (32,9)	15 (9,7)	57,4	Sempre é
15	Não batizar os filhos	154	60 (39,0)	48 (31,2)	46 (29,9)	39,0	Sempre é
16	Não casar na Igreja	154	23 (14,9)	64 (41,6)	67 (43,5)	43,5	Nunca é
17	Não dizer que tem AIDS ou doença ao companheiro(a)	155	127 (81,9)	8 (5,2)	20 (12,9)	81,9	Sempre é
18	Não ir a Missa aos Domingos	154	19 (12,3)	69 (44,8)	66 (42,9)	44,8	Depende da situação
19	Não participar das pastorais ou práticas da paróquia	153	5 (3,3)	60 (39,2)	88 (57,5)	57,5	Nunca é
20	Receber comunhão enquanto divorciada	154	23 (14,9)	26 (16,9)	105 (68,2)	68,2	Nunca é
21	Sexo antes do casamento	154	19 (12,3)	37 (24,0)	98 (63,6)	63,6	Nunca é

22	Sexo grupal	154	106 (68,8)	21 (13,6)	27 (17,5)	68,8	Sempre é
23	Sexo sem amor, “ficar”	153	65 (42,5)	49 (32,0)	39 (25,5)	42,5	Sempre é
24	Traição, infidelidade	154	109 (70,8)	30 (19,5)	15 (9,7)	70,8	Sempre é
25	Usar anticoncepcionais (pílula, DIU, camisinha)	153	6 (3,9)	21 (13,7)	126 (82,4)	82,4	Nunca é
26	Vasectomia	154	7 (4,5)	32 (20,8)	115 (74,7)	74,7	Nunca é
27	Violência contra mulher	155	138 (89,0)	6 (3,9)	11 (7,1)	89,0	Sempre é

(1) – Número de respostas válidas.

(2) – Resposta mais provável.

B) Mensuração e Valorização das respostas das estudantes.

Na mensuração e valorização das respostas sobre o que as estudantes consideram como pecado, utilizou-se como critério a Média e o Desvio padrão das respostas das estudantes (Tabela 3.2.4.2.B), as quais foram ordenadas e categorizadas da seguinte forma: 1 = **Sempre é**, 2 = **Depende da situação** e 3 = **Nunca é**. Dessa forma valores da média próximos de 1, indica a resposta **Sempre é pecado**, próximos de 2, indica a resposta **Depende da situação** e próximos de 3 indica a resposta **Nunca é**.

Destaca-se, da tabela 3.2.4.2.B a seguir, que os quatro atos mais sérios, no sentido que **sempre é pecado**, (em ordem de prioridade, das quatro menores médias—as mais próximas de 1), considerados pelas estudantes, são:

- Violência contra a mulher (Média = 1,18 e D.P = 0,540);
- Não dizer ao companheiro que tem AIDS ou doença venérea (Média = 1,31 e D.P = 0,689);
- Incesto (Média = 1,36 e D.P = 0,692) e
- Traição, Infidelidade (Média = 1,39 e D.P = 0,660).

Destaca-se também, que os quatro atos mais valorizados (as quatro maiores médias), no sentido que as estudantes têm mais segurança em afirmar que **nunca é pecado**, são:

- Usar anticoncepcionais - Pílula, Diu, Camisinha (Média = 2,78 e D.P = 0,499);
- Ligação de trompas - Laqueadura (Média = 2,73 e D.P = 0,516);
- Vasectomia (Média = 2,70 e D.P = 0,550);
- Divórcio (Média = 2,58 e D.P = 0,568);

Tabela 3.2.4.2.B – Distribuição das respostas das estudantes em relação a o que é pecado.

Item	O que é pecado ?	N ⁽¹⁾	Média	D.P ⁽²⁾	T.G.R ⁽³⁾
27	Violência contra mulher	155	1,18	5,40	Sempre é
17	Não dizer que tem AIDS ou doença venérea ao companheiro(a)	155	1,31	0,689	Sempre é
9	Incesto	146	1,36	0,692	Sempre é
24	Traição, infidelidade	154	1,39	0,660	Sempre é
22	Sexo grupal	154	1,49	0,777	Sempre é
14	Faltar com a caridade	155	1,52	0,668	Sempre é
6	Drogar-se	154	1,57	0,783	Depende da situação
1	Aborto provocado	165	1,62	0,573	Depende da situação
23	Sexo sem amor, "ficar"	153	1,83	0,809	Depende da situação
15	Não batizar os filhos	154	1,91	0,827	Depende da situação
5	Embriagar-se,	152	1,99	0,785	Depende da situação
3	Comungar sem confessar	154	2,05	0,787	Depende da situação
11	Lesbianismo	152	2,24	0,882	Depende da situação
7	Homossexualismo	153	2,26	0,864	Depende da situação
16	Não casar na Igreja	154	2,29	0,711	Depende da situação
18	Não ir a Missa aos Domingos	154	2,31	0,680	Depende da situação
8	Gravidez sem casamento	154	2,46	0,678	Depende da situação
21	Sexo antes do casamento	154	2,51	0,707	Depende da situação
20	Receber comunhão enquanto divorciada	154	2,53	0,742	Depende da situação
19	Não participar das pastorais ou práticas da paróquia	153	2,54	0,562	Depende da situação
13	Inseminação artificial	154	2,55	0,648	Nunca é
12	Masturbação	152	2,55	0,744	Nunca é
2	Casar de novo depois de divorciado	152	2,57	0,626	Nunca é
4	Divórcio	154	2,58	0,568	Nunca é
26	Vasectomia	154	2,70	0,550	Nunca é
10	Ligação de trompas (laqueadura)	153	2,73	0,516	Nunca é
25	Usar anticoncepcionais (pilula, DIU, camisinha)	153	2,78	0,499	Nunca é

(1) – Número de respostas válidas.

(2) – Desvio padrão.

(3) – Tendência global das respostas.

• 3.2.5 – Aprendizagem dos ensinamentos da Igreja.

Com relação a aprendizagem dos ensinamentos da Igreja (onde aprenderam), as respostas das 178 estudantes, estão registradas na tabela 3.2.5 e foram rotuladas da seguinte forma, onde os **asteriscos** ao lado das frequências percentuais indicam as respostas de **destaque**, que para essa tabela, esses percentuais são baixos (a maior frequência foi 8 e verificou-se para a seqüência 1-2-5-12-14) :

1. Aula de religião no colégio

2. Catecismo na 1ª comunhão
3. Disciplinas teologia / humanismo na universidade
4. Curso para o batismo
5. Curso para a crisma
6. Curso de noivas
7. Discussão com amigos
8. Eventos religiosos / carismáticos
9. Grupo da paróquia
10. Grupos da pastoral da Universidade
11. Leituras religiosas
12. Missa
13. Mídia (tv, revista, filmes, jornal)
14. Na família
15. Outro

A tabela 3.2.5A representa a **distribuição de frequências** da série dos 16 números (1-2-3-4-5-6-7-8-9-10-11-12-13-14-15-19) que figuram nas 178 seqüências (respostas das estudantes) de números da tabela 3.2.5. O **total (1158)** na tabela 3.2.5A representa o total de repetições (soma de todas as frequências) dos referidos números da seqüência.

Tabela 3.2.5A – Distribuição das respostas das estudantes segundo onde aprenderam sobre os ensinamentos da Igreja.

Respostas	Frequência	Frequência %
1	145	12,5
2	156	13,5
3	98	8,5
4	22	1,9
5	85	7,3
6	11	0,9
7	80	6,9
8	70	6,0
9	44	3,8
10	8	0,7
11	79	6,8
12	147	12,7
13	58	5,0

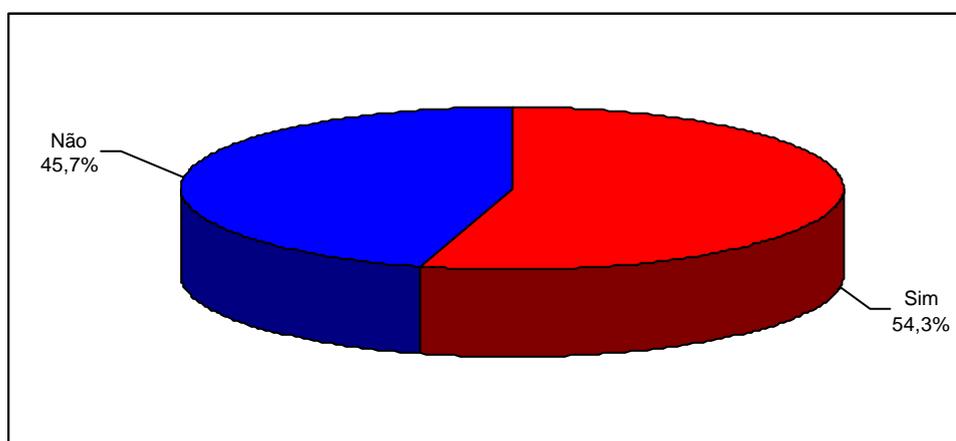
14	148	12,8
15	6	0,5
19	01	0,1
Total	1158	100,0

• **3.2.6 - Documento da Igreja sobre a Mulher e Influência religiosa da família na sua vida.**

• **3.2.6.1 - Você conhece ou ouviu falar de algum documento da Igreja que fale sobre mulher, família, sexualidade, procriação / anticoncepcionais?**

Com respeito a esta pergunta, apurou-se que 5 estudantes não responderam. O gráfico 3.2.6.1 ilustra que das 173 estudantes que responderam: 94 (54,3%) responderam “Sim” e 79 (45,7%) responderam “Não”.

Gráfico 3.2.6.1 – Distribuição das respostas das estudantes com respeito a pergunta 3.2.6.1



• **3.2.6.2 - Qual é a influência religiosa da família na sua vida ?**

As respostas das 178 estudantes, estão registradas na tabela 3.2.6.2 e foram rotuladas da seguinte forma, onde os asteriscos ao lado das frequências percentuais indicam as respostas de **destaque**.

1. Ela é aberta a novas idéias e discussões sobre religião
2. A religião tem pouca influência em minha casa

3. Exige de mim cumprimento das normas e práticas da Igreja
4. É muito religiosa (oração, práticas)
5. É pouco religiosa (oração, práticas)
6. Orienta sobre a importância da religião na vida
7. Segue a orientação tradicional e práticas da Igreja
8. Tem um posicionamento crítico sobre a Igreja
9. Nenhuma
10. Outra

A tabela 3.2.6.2A representa a **distribuição de frequência** da série dos 10 números (1-2-3-4-5-6-7-8-9-10) que figuram nas 178 seqüências (respostas das estudantes) de números da tabela 3.2.6.2. O **total** (468) na tabela 3.2.6.2A representa o total de repetições (soma de todas as frequências) dos referidos números da seqüência.

Tabela 3.2.6.2A – Distribuição das respostas das estudantes com respeito a pergunta 3.2.6.2.

Respostas	Frequência	Frequência %
1	92	19,7
2	20	4,3
3	28	6,0
4	68	14,5
5	32	6,8
6	121	25,9
7	59	12,6
8	34	7,3
9	4	0,9
10	10	2,1
Total	468	100,0

• **3.3. Minha vida, Meu corpo, Minha sexualidade**

- 3.3.1 - Quais os maiores problemas ou desafios que a mulher universitária católica, de um modo geral enfrenta hoje em nível psicossocial e ético-religioso ?

As respostas das 178 estudantes, estão registradas na tabela 3.3.1 e foram rotuladas da seguinte forma:

1. Alcoolismo

2. Apelo ao consumismo
3. Apelo à estética
4. Assegurar os seus direitos
5. Conciliar família, trabalho e educação
6. Conflitos familiares
7. Desejo de ser valorizada / amada pelos outros
8. Depressão, falta de ânimo para vida
9. Doenças: AIDS, doenças sexualmente transmissíveis
10. Dominação masculina na família, igreja, sociedade
11. Definição de sua identidade pessoal
12. Domínio do efêmero(nada de compromissos duradouros)
13. Drogas
14. Dúvidas sobre orientações éticas, bioéticas e religiosas
15. Discriminação contra mulher
16. Espiritualidade (vida interior profunda)
17. Religiosidade (práticas, crenças)
18. Enfrentar proibições sexuais
19. Educação profissional (estudos)
20. Fazer ligação de trompas
21. Gravidez indesejada
22. Hedonismo(domínio do prazer)
23. Homossexualismo, lesbianismo
24. Individualismo
25. Inversão de valores
26. Ingresso / permanência no mercado de trabalho
27. Machismo
28. Materialismo
29. Maternidade responsável
30. Participação política para garantir seus interesses / direitos
31. Potente influência da mídia
32. Relacionamento com namorado(a), companheiro(a) ou esposo(a)
33. Relação com Deus
34. Ter liberdade sexual
35. Uso de anticoncepcionais

36. Violência doméstica

37. Violência social

38. Outros.

Como pode-se observar, a referida tabela 3.3.1, não apresenta destaques (a maior frequência é 2).

A tabela 3.3.1A representa a **distribuição de frequência** da série dos 38 números (1-2-3-...-38) que figuram nas 178 seqüências (respostas das estudantes) de números da tabela 3.3.1. O **total** (2461) na tabela 3.3.1A representa o total de repetições (soma de todas as frequências) dos referidos números da seqüência.

Tabela 3.3.1A – Distribuição de frequências da referida série de números que figuram na tabela 3.3.1

Respostas	Frequência	Frequência %
1	47	1,9
2	112	4,6
3	136	5,5
4	88	3,6
5	143	5,8
6	89	3,6
7	77	3,1
8	51	2,1
9	57	2,3
10	49	2,0
11	61	2,5
12	56	2,3
13	51	2,1
14	34	1,4
15	94	3,8
16	46	1,9
17	31	1,3
18	68	2,8
19	82	3,3
20	14	0,6
21	81	3,3
22	24	1,0
23	38	1,5
24	59	2,4
25	70	2,8
26	77	3,1
27	91	3,7
28	68	2,8
29	57	2,3
30	54	2,2

31	54	2,2
32	71	2,9
33	37	1,5
34	58	2,4
35	38	1,5
36	93	3,8
37	102	4,1
38	3	0,1
Total	2461	100,0

3.3.2 - Valores mais importantes em minha vida

As respostas das 178 estudantes, estão registradas na tabela 3.3.2 e foram rotuladas da seguinte forma:

1. Amor
2. Amizade
3. Auto-realização
4. Autenticidade pessoal
5. Bondade
6. Consciência crítica
7. Dedicção ao trabalho ou estudo
8. Espiritualidade (vivência interior da fé)
9. Honestidade
10. Justiça social
11. Liberdade individual
12. Oração
13. Prazer sexual
14. Religiosidade (vivenciar prática religiosas)
15. Respeito à doutrina da Igreja
16. Respeito às diferenças (religião, opção sexual, cor)
17. Relacionamento com a família
18. Relacionamento com namorado(a) / companheiro(a) / esposo(a)
19. Respeito aos outros
20. Saúde física e mental
21. Aparência física
22. Sexualidade livre
23. Solidariedade

24. Temor a Deus

25. Outros.

Como pode-se observar, a referida tabela, não apresenta destaques (a maior frequência é 2).

A tabela 3.3.2A representa a **distribuição de frequência** da série dos 25 números (1-2-3-...-25) que figuram nas 178 seqüências (respostas das estudantes) de números da tabela 3.3.2. O **total** (2607) na tabela 3.3.2A representa o total de repetições (soma de todas as frequências) dos referidos números da seqüência.

Tabela 3.3.2A – Distribuição de frequências da referida série de números que figuram na tabela 3.3.2.

Respostas	Frequência	Frequência %
1	168	6,4
2	163	6,3
3	148	5,7
4	100	3,8
5	108	4,1
6	123	4,7
7	135	5,2
8	110	4,2
9	163	6,3
10	122	4,7
11	89	3,4
12	96	3,7
13	46	1,8
14	57	2,2
15	56	2,1
16	139	5,3
17	149	5,7
18	100	3,8
19	143	5,5
20	131	5,0
21	38	1,5
22	16	0,6
23	129	4,9
24	73	2,8
25	5	0,2
Total	2607	100,0

- 3.3.3 - Características que podem representar a mulher / o homem / ambos.

A tabela 3.3.3 relaciona as respostas das estudantes com respeito a quais das características representa a mulher, quais o homem e quais ambos. O número entre parêntese ao lado de cada frequência, designa o percentual de estudantes associado a resposta correspondente (Mulher, Homem, Ambos), por exemplo: Para a característica “ficar na defensiva”, apurou-se que houve 173 respostas válidas, das quais 73(42,2%) estudantes responderam que essa característica representa a mulher, 42 (24,3%) responderam que representa o homem e 58 (33,5%) responderam que essa característica representa ambos. Para cada característica registrou-se a frequência percentual máxima e a correspondente resposta mais provável (a moda: Homem, Mulher ou Ambos), para o referido exemplo, o percentual máximo dessa característica é 42,2% e a correspondente resposta mais provável é mulher. Destaca-se que em 11 (50,0%) características (1-3-5-7-9-11-15-17-20-21-22), a resposta “mulher” figurou com o percentual máximo, em 5 (22,7%) características (10-12-14-18-19), a resposta “homem” figurou com o percentual máximo e em 6 (27,3%) características (2-6-8-13-16-19) a resposta ambos figurou com o percentual máximo.

Destaca-se também que para as características 8, 10, 12 e 22 foram registrados percentuais altos para duas respostas conjuntamente, a saber:

8. Espiritualidade (vida interior da fé) – os dois maiores percentuais foram para as respostas: Ambos (53,1%) e Mulher (46,9%);

10. Individualismo - os dois maiores percentuais foram para as respostas: Homem (54,0%) e Ambos (45,5,0%);

12. Mandar, Chefiar – Os maiores percentuais foram para Homem (52,0%) e Ambos (45,2%).

22. Subjetividade - os dois maiores percentuais foram para as respostas: Mulher (43,9%) e Ambos (41,5,0%);

Tabela 3.3.3 – Distribuição das respostas em relação a cada Característica, percentual máximo e resposta mais provável.

Item	Características	Respostas				Percentual Máximo	R.M.P ⁽²⁾ (moda)
		N ⁽¹⁾	Mulher %	Homem %	Ambos %		
1	Acolhimento	172	134 (77,9)	2 (1,2)	36 (20,9)	77,9	Mulher
2	Ambição profissional	172	2 (1,2)	43 (25,0)	127 (73,8)	73,8	Ambos
3	Ficar na defensiva	173	73 (42,2)	42 (24,3)	58 (33,5)	42,2	Mulher
4	Agressividade	174	0 (0,0)	135(77,6)	39 (22,4)	77,6	Homem
5	Compaixão	174	130 (74,7)	2 (1,1)	42 (24,1)	74,7	Mulher
6	Conquista amorosa	175	43 (24,6)	26 (14,9)	106 (60,6)	60,6	Ambos
7	Cuidar dos filhos e da família	177	108 (61,0)	0 (0,0)	69 (39,0)	61,0	Mulher
8	Espiritualidade (vida interior da fé)	177	83 (46,9)	0 (0,0)	94 (53,1)	53,1	Ambos
9	Guardar no coração (interioridade)	177	104 (58,8)	5 (2,8)	68 (38,4)	58,8	Mulher
10	Individualismo	176	1 (0,6)	95 (54,0)	80 (45,5)	54,0	Homem
11	Intuição	177	157 (88,7)	2 (1,1)	18 (10,2)	88,7	Mulher
12	Mandar, chefear	177	5 (2,8)	92 (52,0)	80 (45,2)	52,0	Homem
13	Materialismo	175	15 (8,6)	62 (35,4)	98 (56,0)	56,0	Ambos
14	Pensar com o corpo	178	32 (18,0)	94 (52,8)	52 (29,2)	52,8	Homem
15	Poder gerador e nutridor	173	91 (52,6)	32 (18,5)	50 (28,9)	52,6	Mulher
16	Querer poder	174	13 (7,5)	59 (33,9)	102 (58,6)	58,6	Ambos
17	Preocupar-se com os outros	175	114 (65,0)	1 (0,6)	60 (34,3)	65,1	Mulher
18	Razão, objetividade	176	23 (13,1)	83 (47,2)	70 (39,8)	47,2	Homem
19	Respeito à vida	176	51 (29,0)	0 (0,0)	125 (71,0)	71,0	Ambos
20	Responsável por afazeres domésticos	176	131 (74,4)	0 (0,0)	45 (25,6)	74,4	Mulher
21	Sensibilidade	177	158 (89,3)	0 (0,0)	19 (10,7)	89,3	Mulher
22	Subjetividade	171	75 (43,9)	25 (14,6)	71 (41,5)	43,9	Mulher

(1) – Numero de resposta válidas.

(2) – Resposta mais provável.

- 3.3.4 – O que é ser feminista ?

A tabela 3.3.4 relaciona as respostas das 178 estudantes, em forma de seqüências de números, cujas respostas básicas estão rotuladas da seguinte forma:

1. Criticar a posição da Igreja sobre mulher e seu papel na família (normas, proibições)
2. Lutar pelos direitos da mulher, denunciar abusos / violências
3. Mulher com liberdade sexual
4. Mulher somente doméstica
5. Mulheres em luta contra os homens
6. Mulher livre e independente
7. Mulheres que se julgam superiores aos homens
8. Pensamento próprio sobre sua vida e seu corpo, sua sexualidade
9. Questionar as relações de poder e opressão sobre a mulher (relações de gênero)
10. Ser contra o machismo na família, sociedade e Igreja

11. Ter igualdade de direito no trabalho, na família
12. Viver de acordo com o que acha ético e moral em sua vida
13. Outros.

Os asteriscos ao lado das frequências percentuais indicam as respostas de destaque associadas àqueles percentuais. Por exemplo, a maior frequência percentual é 7,9%. Isto significa que 14 (7,9%) estudantes acham que o conceito de **feminista** é definido pela união dos itens: 2-6-8-9-10-11 e 12. Este conceito, coincide com o conceito dado pelos dois grupos individualmente (**Universidade Católica e FAFIRE - os mesmos itens da maior frequência percentual**).

A tabela 3.3.4A representa a **distribuição de frequências** da série dos 13 números (1-2-3-...-13) que figuram nas 178 seqüências (respostas das estudantes) de números da tabela 3.3.4. O **total** (1010) na tabela 3.3.4A representa o total de repetições (soma de todas as frequências) dos referidos números da seqüência.

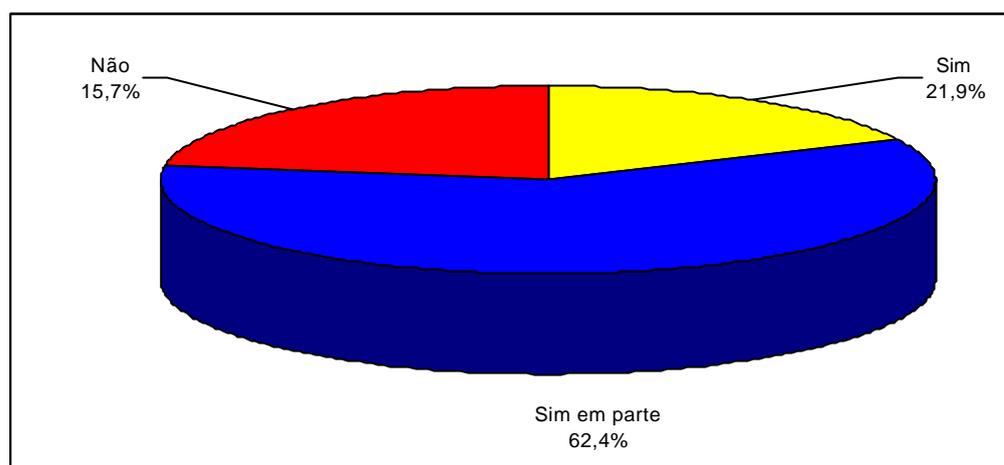
Tabela 3.3.4A – Distribuição de frequências da referida série de números que figuram na tabela 3.3.4.

Respostas	Frequência	Frequência %
1	36	3,6
2	152	15,0
3	57	5,6
4	3	0,3
5	42	4,2
6	111	11,0
7	38	3,8
8	97	9,6
9	123	12,2
10	114	11,3
11	133	13,2
12	101	10,0
13	3	0,3
Total	1010	100,0

- Você se considera feminista?

Com relação a pergunta você se considera feminista? O gráfico 3.3.4, a seguir ilustra que das 178 estudantes pesquisadas: 39 (21,9%) responderam “sim”, 111 (62,4%) responderam ‘Sim em parte’ e 28 (15,7%) responderam “Não”.

Gráfico 3.3.4 – Distribuição das respostas das estudantes conforme se considerem feminista ou não.



- 3.3.5 – Relação sexual, Idade da primeira relação, Última relação, Vínculo com o último parceiro, etc.

Nesse estudo, comparou-se o grupo de estudantes que vive em algum tipo de união conjugal, com o grupo de estudantes solteiras, com relação a cada uma das seguintes perguntas de 3.3.5.1 a 3.3.5.11:

• 3.3.5.1 - Você já teve / tem relações sexuais ?

Com respeito a essa pergunta, apurou-se que somente 1 (0,6%) estudante não respondeu e das 177 estudantes que responderam, 143 (80,8%) responderam “**Sim**” e 34 (19,2%) responderam “**Não**”.

A tabela 3.3.5.1 compara, no grupo total das 177 respostas válidas das estudantes, os dois grupos (**União conjugal** “versus” **Solteiras**), com respeito a referida pergunta.

O teste **exato de Fisher**, de homogeneidade de grupos, revela com uma probabilidade de significância $P = 0,000$, que **existe diferença significativa** entre as respostas **dos dois grupos** ($P < 0,05$), em termos populacionais. Na resposta “**Sim**”, o

percentual (100,0%) no grupo **União conjugal** é significativamente maior que o correspondente (75,4%) no grupo **‘Solteiras’**, enquanto que na resposta **‘Não’**, o percentual (0,0%) no grupo **‘União conjugal’**, é obviamente significativamente menor que o correspondente (24,6%) no grupo **‘Solteiras’**.

Tabela 3.3.5.1 – Comparação entre os grupos união conjugal e solteiras em relação a pergunta 3.3.5.1.

Grupo	Frequências	Você já teve / tem relações sexuais		Total	p ⁽¹⁾
		Sim	Não		
União conjugal	Frequência	39	0	39	,000
	Freq. Esperada	31,5	7,5	39,0	
	% Linha	100,0%	0,0%	100,0%	
Solteiras	Frequência	104	34	138	
	Freq. Esperada	111,5	26,5	138,0	
	% Linha	75,4%	24,6%	100,0%	
Total	Frequência	143	34	177	
	Freq. Esperada	143,0	34,0	177,0	
	% Linha	80,8%	19,2%	100,0%	

(1) Probabilidade de significância do teste exato de Fisher.

- 3.3.5.2 - Idade em que teve a 1ª relação sexual genital ?

Com respeito a essa pergunta, apurou-se que 37 estudantes não responderam e dentre as 141 que responderam: 1 (0,7%) teve a 1ª relação sexual genital com idade inferior ou igual a 12 anos, 2 (1,4%) tiveram a primeira relação sexual genital, na faixa de 13 a 14 anos, 15 (10,6%) com idade na faixa de 15 a 16 anos, 43 (30,5%) na faixa de 17 a 18 anos e 80 (56,7%) tiveram a primeira relação sexual genital, com idades na faixa de 19 anos ou mais.

A tabela 3.3.5.2 compara, no grupo total das 45 respostas válidas das estudantes, os dois grupos (**União conjugal** “versus” **Solteiras**), com respeito a referida pergunta.

O teste **exato de Fisher**, de homogeneidade de grupos, revela com uma probabilidade de significância $P = 0,921$, que **não existe diferença significativa** entre as respostas **dos dois grupos** ($P > 0,05$), em termos populacionais. As diferenças amostrais observadas são, em termos populacionais, não significativas.

Tabela 3.3.5.2 - Comparação entre os grupos, união conjugal e solteiras com respeito a pergunta 3.3.5.2.

Grupo	Frequências	Idade em que teve a 1ª relação sexual (genital)					Total	P ⁽¹⁾
		Até 12	13 – 14	15 - 16	17 - 18	19 ou mais		
União conjugal	Frequência	0	1	4	12	22	39	0,921
	Freq. Esperada	0,3	0,6	4,1	11,9	22,1	39,0	
	% Linha	0,0%	2,6%	10,3%	30,8%	56,4%	100,0%	
Solteiras	Frequência	1	1	11	31	58	102	
	Freq. Esperada	0,7	1,4	10,9	31,1	57,9	102,0	
	% Linha	1,0%	1,0%	10,8%	30,4%	56,9%	100,0%	
Total	Frequência	1	2	15	43	80	141	
	Freq. Esperada	1,0	2,0	15,0	43,0	80,0	141,0	
	% Linha	0,7%	1,4%	10,6%	30,5%	56,7%	100,0%	

(1) Probabilidade de significância do teste exato de Fisher.

- 3.3.5.3 – A Última relação sexual foi com parceiro estável ou eventual ?

Com respeito a essa pergunta, apurou-se que 37 estudantes não responderam e dentre as 141 que responderam: 137 (97,2%) foi com parceiro **estável** e 4 (2,8%) com parceiro **eventual**.

A tabela 3.3.5.3 compara, no grupo total das 141 respostas válidas das estudantes, os dois grupos (**União conjugal** “versus” **Solteiras**), com respeito a referida pergunta.

O teste **exato de Fisher**, de homogeneidade de grupos, revela com uma probabilidade de significância $P = 0,306$, que **não existe diferença significativa** entre as respostas **dos dois grupos** ($P > 0,05$), em termos populacionais. As diferenças amostrais observadas são, em termos populacionais, não significativas.

Tabela 3.3.5.3 – Comparação entre os grupos, união conjugal e solteiras com respeito a pergunta 3.3.5.3.

Grupo	Frequências	A última relação sexual foi com parceiro Sexual estável ou eventual		Total	P ⁽¹⁾
		Estável	Eventual		
União conjugal	Frequência	37	2	39	0,306
	Freq. Esperada	37,9	1,1	39,0	
	% Linha	94,9%	5,1%	100,0%	
Solteiras	Frequência	100	2	102	
	Freq. Esperada	99,1	2,9	102,0	
	% Linha	98,0%	2,0%	100,0%	
Total	Frequência	137	4	141	
	Freq. Esperada	137,0	4,0	141,0	
	% Linha	97,2%	2,8%	100,0%	

(1) Probabilidade de significância do teste exato de Fisher.

- 3.3.5.4 – Vínculo com último(a) parceiro(a) ?

Com respeito a essa pergunta, apurou-se que 37 estudantes não responderam e dentre as 141 que responderam: 96 (68,1%) estudantes, responderam que o parceiro era seu **namorado**, 27 (19,1%) informaram que era seu **marido / esposa**, 3 (2,1%) informaram que era **amigo(a)**, 9 (6,4%) informaram que era o **companheiro(a)**, 3 (2,1%) informaram que era **alguém com quem ficou** e 3 (2,1%) responderam **outro..** Destaca-se que o vínculo maior desse grupo de estudantes é com o namorado(a).

A tabela 3.3.5.4 compara, no grupo total das 45 respostas válidas, das estudantes, os dois grupos (**União conjugal** “versus” **Solteiras**), com respeito a referida pergunta.

O teste **exato de Fisher**, de homogeneidade de grupos, revela com uma probabilidade de significância $P = 0,000$, que **existe diferença significativa** entre as respostas **dos dois grupos** ($P < 0,05$), em termos populacionais. Na resposta “**Namorado(a)**” o percentual (12,8%) no grupo **União conjugal** é significativamente menor que o correspondente (89,2%) no grupo **Solteiras**, na resposta “**Marido / esposo(a)**”, o percentual (69,2%) no grupo **União conjugal** é (obviamente) significativamente maior que o correspondente (0,0%) no grupo **Solteiras**, na resposta “**Companheiro(a)**”, o percentual (15,4%), no grupo **União conjugal** é significativamente maior que o correspondente (2,9%), no grupo **Solteiras**. Nas respostas “**Amigo(a)**”, “**Alguém com quem ficou**” e “**Outro**”, não

aparenta haver diferenças significativas, pois as **freqüências esperadas** não estão muito afastadas das **freqüências observadas**.

Tabela 3.3.5.4 - Comparação entre os grupos, união conjugal e solteiras com respeito a pergunta 3.3.5.4.

Grupo	Freqüências	Vínculo com último(a) parceiro(a)						Total	p ⁽¹⁾
		Namorado (a)	Marido / Esposa	Amigo(a)	Companheiro(a)	Alguém, com que “ficou”	Outro		
União conjugal	Freqüência	5	27	0	6	1	0	39	0,000
	Freq. Esperada	26,6	7,5	0,8	2,5	0,8	0,8	39,0	
	% Linha	12,8%	69,2%	0,0%	15,4%	2,6%	0,0%	100,0%	
Solteiras	Freqüência	91	0	3	3	2	3	102	
	Freq. Esperada	69,4	19,5	2,2	6,5	2,2	2,2	102,0	
	% Linha	89,2%	0,0%	2,9%	2,9%	2,0%	2,9%	100,0%	
Total	Freqüência	96	27	3	9	3	3	141	
	Freq. Esperada	96,0	27,0	3,0	9,0	3,0	3,0	141,0	
	% Linha	68,1%	19,1%	2,1%	6,4%	2,1%	2,1%	100,0%	

(1) Probabilidade de significância do teste exato de Fisher.

- 3.3.5.5 – Você usa anticoncepcional ?

Com respeito a essa pergunta, apurou-se que 37 estudantes não responderam e dentre as 141 que responderam: 6 (4,3%) respondeu que usa anticoncepcional **natural**, 92 (65,2%) usam anticoncepcional **artificial**, 42 (29,8%) **Não usam** anticoncepcional e 1 (0,7%) usa anticoncepcional natural e artificial.

A tabela 3.3.5.5 compara, no grupo total das 141 respostas válidas, os dois grupos (**União conjugal** “versus” **Solteiras**), com respeito a referida pergunta.

O teste **exato de Fisher**, de homogeneidade de grupos, revela com uma probabilidade de significância $P = 0,021$, que **existe diferença significativa** entre as respostas **dos dois grupos** ($P < 0,05$), em termos populacionais. Na resposta “**Sim, artificial**”, o percentual (47,4%) no grupo “**União conjugal**” é significativamente menor que o correspondente (71,8%) no grupo “**Solteiras**”; na resposta “**Não**”, o percentual (44,7%) no grupo “**União conjugal**” é significativamente maior que o correspondente (24,3%) no grupo “**Solteiras**”; nas respostas: “**Sim, natural**” e “**Sim, natural e artificial**”, não aparenta haver diferenças significativas, pois as **freqüências esperadas** não estão muito afastadas das **freqüências observadas**.

Tabela 3.3.5.5 - Comparação entre os grupos, união conjugal e solteiras com respeito a pergunta 3.3.5.5.

Grupo	Frequências	Você usa anticoncepcional				Total	P ⁽¹⁾
		Sim, natural	Sim, artificial	Não	Sim, natural e artificial		
União conjugal	Frequência	3	18	17	0	38	0,021
	Freq. Esperada	1,6	24,8	11,3	0,3	38,0	
	% Linha	7,9%	47,4%	44,7%	0,0%	100,0%	
Solteiras	Frequência	3	74	25	1	103	
	Freq. Esperada	4,4%	67,2	30,7	0,7	103,0	
	% Linha	2,9%	71,8%	24,3%	1,0%	100,0%	
Total	Frequência	6	92	42	1	141	
	Freq. Esperada	6,0	92,0	42,0	1,0	141,0	
	% Linha	4,3%	65,2%	29,8%	0,7%	100,0%	

(1) Probabilidade de significância do teste exato de Fisher.

- 3.3.5.6 – Você fez ligação de trompas ?

Com respeito a essa pergunta, apurou-se que 34 estudantes não responderam e dentre as 144 que responderam:16 (11,1%) responderam que “**Sim**” e 128 (88,9%) responderam “**Não**”.

A tabela 3.3.5.6 compara, no grupo total das 144 respostas válidas das estudantes, os dois grupos (**União conjugal** “versus” **Solteiras**), com respeito a referida pergunta.

O teste **exato de Fisher**, de homogeneidade de grupos, revela com uma probabilidade de significância $P = 0,000$, que **existe diferença significativa** entre as respostas **dos dois grupos** ($P < 0,05$), em termos populacionais. Na resposta “**Sim**” o percentual (38,5,0%) no **grupo União conjugal** é significativamente maior que o correspondente (1,0%) no grupo **Solteiras**, enquanto que na resposta “**Não**”, o percentual (61,5%) no grupo **União conjugal** é significativamente menor que o correspondente (99,0%) no grupo **Solteiras**.

Tabela 3.3.5.6 – Comparação entre os grupos, união conjugal e solteiras com respeito a pergunta 2.3.5.6

Grupo	Frequências	Você fez ligação de trompas		Total	P ⁽¹⁾
		Sim	Não		
	Frequência	15	24	39	0,000

União conjugal	Freq. Esperada	4,3	34,7	3
	% Linha	38,5%	61,5%	9,0
Solteiras	Frequência	1	104	1
	Freq. Esperada	11,7	9,3	05
	% Linha	1,0%	99,0%	1
Total	Frequência	16	128	44
	Freq. Esperada	16,0	128,0	1
	% Linha	11,1%	88,9%	44,0
				1
				00,0%

(1) Probabilidade de significância do teste exato de Fisher.

- 3.3.5.7 – Ele fez vasectomia ?

Com respeito a essa pergunta, apurou-se que 37 estudantes não responderam e dentre as 141 que responderam: 2 (1,4%) responderam “Sim”; 135 (95,7%) responderam “Não” e 4 (2,8%) respondeu “Não sei”.

A tabela 3.3.5.7 compara, no grupo total das 141 respostas válidas, os dois grupos (**União conjugal** “versus” **Solteiras**), com respeito a referida pergunta.

O teste **exato de Fisher**, de homogeneidade de grupos, revela com uma probabilidade de significância $P = 0,027$, que **existe diferença significativa** entre as respostas **dos dois grupos** ($P < 0,05$), em termos populacionais. Na resposta “Não”, o percentual (89,7%) no grupo “**União conjugal**”, é significativamente menor que o correspondente (98,0%) no grupo “**Solteiras**”. Nas respostas “**Sim**” e “**Não sei**”, não aparenta haver diferenças significativas entre os correspondentes percentuais. As diferenças amostrais observadas são, em termos populacionais, não significativas (as frequências esperadas, não estão muito afastadas das frequências observadas).

Tabela 3.3.5.7 - Comparação entre os grupos, união conjugal e solteiras com respeito a pergunta 3.3.5.7.

Grupo	Frequências		Ele fez vasectomia			Total	P ⁽¹⁾
			Sim	Não	Não sei		
União conjugal	Fr	2	35	2	39	0,027	
	Fr	0,6	37,3	1,1	39,0		
	%	5,1%	89,7%	5,1%	100,0%		
	Linha						
Solteiras	Fr	0	100	2	102		
	Fr	1,4	97,7	2,9	102,0		
	%	0,0%	98,0%	2,0%	100,0%		
	Linha						
Total	Fr	2	135	4	141		
	Fr	2,0	135,0	4,0	141,0		
	%	1,4%	95,7%	2,8%	100,0%		
	Linha						

(1) Probabilidade de significância do teste exato de Fisher.

· 3.3.5.8 – Você tem medo de AIDS e DST (doenças sexualmente transmissíveis) ?

Com respeito a essa pergunta, apurou-se que 36 estudantes não responderam e dentre as 142 que responderam: 28 (19,7%) responderam “**Não, só transo com proteção**”, 27 (19,0%) responderam “**Não, confio no companheiro**”, 2 (1,4%) responderam “**Não, outro**”; 11 (7,7%) responderam “**Sim, porque nem sempre uso proteção**”; 58 (40,8%) responderam “**Sim, porque não se pode confiar cegamente em ninguém**”; 10 (7,0%) responderam “**Sim, outro**”; 3 (2,1%) responderam “**Não, porque só transo com proteção e confio no companheiro**” e finalmente 3 (2,1%) responderam “**Sim, porque nem sempre uso proteção e não se pode confiar cegamente**”.

O teste **exato de Fisher**, de homogeneidade de grupos, revela com uma probabilidade de significância $P = 0,057$, que **não existe diferença significativa** entre as respostas **dos dois grupos** ($P > 0,05$), em termos populacionais. Convém observar, que a referida probabilidade de significância é praticamente, um caso fronteira em relação ao nível de significância ($\alpha = 0,05$) adotado. A dimensão da tabela (2 X 8) é muito grande em relação ao total de observações, dando origem a muitas células (50,0%) com frequências esperadas menores que 5. Mesmo com a utilização do **teste exato de Fisher** (indicado para tais situações de frequências esperadas), esta **decisão estatística** não é confiável, pois para um tamanho de amostra maior (suficientemente grande), haveria um destaque mais evidente entre

o valor de **P** e o valor de **a**, que poderia inclusive, reverter (ou não) a referida **decisão estatística**.

Tabela 3.3.5.8 - Comparação entre os grupos, união conjugal e solteiras com respeito a pergunta 3.3.5.8.

Grupo	Frequências	Você tem medo de AIDS e DST (doenças sexualmente transmissíveis)								Total	p ⁽¹⁾
		Não, só transo com proteção	Não, confio no companheiro(a)	Não, outro	Sim porque nem sempre uso proteção	Sim, não se pode confiar cegamente em alguém	Sim, outro	Não, porque só transo com proteção e confio no companheiro	Sim, porque nem sempre uso proteção e não se pode confiar cegamente		
União conjugal	Frequência	3	12	0	5	16	1	1	0	38	0,057
	Freq. Esperada	7,5	7,2	0,5	2,9	15,5	2,7	0,8	0,8	38,0	
	% Linha	7,9%	31,6%	0,0%	13,2%	42,1%	2,6%	2,6%	0,0%	100,0%	
Solteiras	Frequência	25	15	2	6	42	9	2	3	104	
	Freq. Esperada	20,5	19,8	0,5	8,1	42,5	7,3	2,2	2,2	104,0	
	% Linha	24,0%	14,4%	1,9%	5,8%	40,4%	8,7%	1,9%	2,9%	100,0%	
Total	Frequência	28	27	2	11	58	10	3	3	142	
	Freq. Esperada	28,0	27,0	2,0	11,0	58,0	10,0	3,0	3,0	142,0	
	% Linha	19,7%	19,0%	1,4%	7,7%	40,8%	7,0%	2,1%	2,1%	100,0%	

(1) Probabilidade de significância do teste exato de Fisher.

3.3.5.9 –Você já abortou?

Com respeito a essa pergunta, apurou-se que 37 estudantes não responderam e dentre as 141 que responderam: 129 (91,5%) responderam “**Não**”; 8 (5,7%) responderam “**Sim, espontâneo**”; 1 (0,7%) respondeu “**Sim, provocado, eu não tinha condições de criar**”; 2 (1,4%) responderam “**Sim, provocado, tinha vergonha de ter errado e a família saber**” e finalmente, 1 (0,7%) respondeu “**Sim, provocado, eu não tinha condições de criar, o pai não queria e exigiu**”.

A tabela 3.3.5.9 compara, no grupo total das 141 respostas válidas, os dois grupos (**União conjugal** “versus” **Solteiras**), com respeito a referida pergunta.

O teste **exato de Fisher**, de homogeneidade de grupos, revela com uma probabilidade de significância $P = 0,000$, que **existe diferença significativa** entre as respostas **dos dois grupos** ($P < 0,05$), em termos populacionais. Na resposta “**Não**”, o percentual (73,0%) no grupo “**União conjugal**”, é significativamente menor que o correspondente (98,1%) no grupo “**Solteiras**”; na resposta “**Sim, espontâneo**”, o percentual (18,9%), no grupo “**União conjugal**” é significativamente maior que o correspondente (1,0%) no grupo “**Solteiras**”; nas demais respostas não aparenta haver diferenças significativas entre os correspondentes percentuais, as diferenças amostrais observadas são, em termos

populacionais, não significativas (as frequências esperadas não estão muito afastadas das frequências observadas).

Tabela 3.3.5.9 - Comparação entre os grupos, união conjugal e solteiras com respeito a pergunta 2.3.5.9.

Gênero	Frequências	Você já abortou					Total	P ⁽¹⁾
		Não	Sim, espontâneo	Sim, provocado eu não tinha condições de criar	Sim, provocado, tinha vergonha de Ter errado e a família saber	Sim, provocado eu na tinha condições de criar, o pai não		
União conjugal	Frequência	27	7	0	2	1	37	0,000
	Freq. Esperada	33,9	2,1	0,3	0,5	0,3	37,0	
	% Linha	73,0%	18,9%	0,0%	5,4%	2,7%	100,0%	
Solteiras	Frequência	102	1	1	0	0	104	
	Freq. Esperada	95,1	5,9	0,7	1,5	0,7	104,0	
	% Linha	98,1%	1,0%	1,0%	0,0%	0,0%	100,0%	
Total	Frequência	129	8	1	2	1	141	
	Freq. Esperada	129,0	8,0	1,0	2,0	1,0	141,0	
	% Linha	91,5%	5,7%	0,7%	1,4%	0,7%	100,0%	

(1) Probabilidade de significância do teste exato de Fisher.

3.3.5.10 – Idade em que teve o primeiro filho ?

Com respeito a essa pergunta, apurou-se que 35 estudantes não responderam e dentre as 143 que responderam: 2 (1,4) responderam que tiveram o 1^o filho entre 16 e 18 anos, 9 (6,3%) tiveram o 1^o filho com idade entre 19 e 21 anos, 24 (16,8%) com mais de 21 anos e 108 (75,5%) responderam que ainda não tiveram filhos.

A tabela 3.3.5.10 compara, no grupo total das 143 respostas válidas, os dois grupos (**União conjugal** “versus” **Solteiras**), com respeito a referida pergunta.

O teste **exato de Fisher**, de homogeneidade de grupos, revela com uma probabilidade de significância $P = 0,000$ que **existe diferença significativa** entre as respostas **dos dois grupos** ($P < 0,05$), em termos populacionais. Na resposta “**19 a 21 anos**” o percentual (23,1%) no grupo “**União conjugal**”, é significativamente maior que o correspondente (0,0%) no grupo “**Solteiras**”; na resposta “**mais de 21 anos**”, o percentual (56,4%) no grupo “**União conjugal**”, é significativamente maior que o correspondente (1,9%) no grupo “**Solteiras**”; na resposta “**ainda não tive**”, o percentual (17,9%) no grupo “**União conjugal**” é significativamente menor que o correspondente (97,1%), no grupo “**Solteiras**”; na resposta “**16 a 18 anos**”, não aparenta haver diferença significativa entre os correspondentes percentuais, as diferenças amostrais observadas são não significativas em termos

populacionais (as frequências esperadas não estão muito afastadas das frequências observadas).

Tabela 3.3.5.10 - Comparação entre os grupos, união conjugal e solteiras com respeito a pergunta 3.3.5.10.

Grupo	Frequências	Idade em que teve o primeiro filho				Total	p ⁽¹⁾
		16 a 18 anos	19 a 21 anos	+ 21 anos	Ainda não teve		
União conjugal	Frequência	1	9	22	7	39	0,00 0
	Freq. Esperada	0,5	2,5	6,5	29,5	39,0	
	% Linha	2,6%	23,1%	56,4%	17,9%	100,0%	
Solteiras	Frequência	1	0	2	101	104	
	Freq. Esperada	1,5	6,5	17,5	78,5	104,0	
	% Linha	1,0%	0,0%	1,9%	97,1%	100,0%	
Total	Frequência	2	9	24	108	143	
	Freq. Esperada	2,0	9,0	24,0	108,0	143,0	
	% Linha	1,4%	6,3%	16,8%	75,5%	100,0%	

(1) Probabilidade de significância do teste exato de Fisher.

3.3.5.11 – Planejamento do primeiro filho ?

Com respeito a essa pergunta, apurou-se que 35 estudantes não responderam e dentre as 143 que responderam: 22 (15,4%) responderam **‘planejei’**, 14 (9,8%) responderam **‘a gravidez foi sem querer’** e 107 (74,8%) responderam **‘não tive’**.

A tabela 3.3.5.11 compara, no grupo total das 143 respostas válidas, os dois grupos (**União conjugal** “versus” **Solteiras**), com respeito a referida pergunta.

O teste **exato de Fisher**, de homogeneidade de grupos, revela com uma probabilidade de significância $P = 0.000$, que **existe diferença significativa** entre as respostas **dos dois grupos** ($P < 0,05$), em termos populacionais. Na resposta **‘planejei’**, o percentual (53,8%) no grupo **‘União conjugal’** é significativamente maior que o correspondente (1,0%) no grupo **‘Solteiras’**; na resposta **‘a gravidez foi sem querer’**, o percentual (28,2%) no grupo **‘União conjugal’** é significativamente maior que o correspondente (2,9%) no grupo **‘Solteiras’**, finalmente, na resposta **‘não tive’**, o percentual (17,9%) no grupo **‘União conjugal’** é significativamente menor que o correspondente (96,2%), no grupo **‘Solteiras’**.

Tabela 3.3.5.11 - Comparação entre os grupos, união conjugal e solteiras com respeito a pergunta 2.3.5.11.

Grupo	Frequências	Planejamento do 1º filho			Total	p ⁽¹⁾
		Planejei	A gravidez foi sem querer	Não tive		
União conjugal	Frequência	21	11	7	39	0,000
	Freq. Esperada	6,0	3,8	29,2	39,0	
	% Linha	53,8%	28,2%	17,9%	100,0%	
Solteiras	Frequência	1	3	100	104	
	Freq. Esperada	16,0	10,2	77,8	104,0	
	% Linha	1,0%	2,9%	96,2%	100,0%	
Total	Frequência	22	14	107	143	
	Freq. Esperada	22,0	14,0	107,0	143,0	
	% Linha	15,4%	9,8%	74,8%	100,0%	

(1) Probabilidade de significância do teste exato de Fisher.

· 3.3.6 - Você já sofreu violência por parte do esposo(a), companheiro(a), namorado(a), familiar, outras pessoas?

A tabela 3.3.6 relaciona as respostas das 178 estudantes, em forma de seqüências de números cujas respostas básicas estão rotuladas da seguinte forma:

- 1 = Não;
- 2 = Sim, violência física;
- 3 = Sim, violência psicológica;
- 4 = Sim, violência sexual;
- 5 = Assédio moral (sofrer opressões);
- 6 = Controle total dos seus atos;
- 7 = Ameaças espirituais (é pecado, vai para o inferno);
- 8 = Assédio sexual;
- 9 = Discriminação;
- 10 = Outro

O maior destaque é que 141 (79,2%) estudantes nunca sofreram quaisquer tipo de violência; o segundo maior destaque é que 7 (3,9%) estudantes sofreram violência psicológica e o terceiro maior destaque é que 4 (2,2%) estudantes sofreram violência sexual.

Tabela 3.3.6 – Distribuição das respostas das estudantes com respeito a pergunta 3.3.6.

Respostas	Frequência	Frequência %
1	141	79,2*
2-3-5	1	0,6
2-3-6	1	0,6
2-3-7	1	0,6
2-3	3	1,7
2	2	1,1
3-10	1	0,6
3-5-6-9	1	0,6
3-5-9	3	1,7
3-7	1	0,6
3-9	2	1,1
3	7	3,9*
4-5-9	1	0,6
4	4	2,2*
5-7-8	1	0,6
5-8	1	0,6
5	2	1,1
6-9	1	0,6
7	1	0,6
8-10	1	0,6
8	2	1,1
Total	178	100,0

(*) Indica as respostas de destaque.

- Informações adicionais sobre a tabela 3.3.6:

A tabela 3.3.6A representa a distribuição de frequência da série dos 10 números (1-2-3-...-9 -10) que figuram nas 178 seqüências (respostas das estudantes) de números da tabela 3.3.6. O **total** (207) na tabela 3.3.6A representa o total de repetições (soma de todas as frequências) dos referidos números da seqüência.

Tabela 3.3.6A – Distribuição de frequência da referida série de números que figuram na tabela 3.3.6A

Respostas	Frequência	Frequência %
1	141	68,1
2	8	3,9
3	21	10,1
4	5	2,4
5	10	4,8
6	3	1,4
7	4	1,9
8	5	2,4
9	8	3,9
10	2	1,0
Total	207	100,0

3.3.7 – Sobre seu corpo e sua sexualidade, quem deve decidir ?

A tabela 3.3.7 relaciona as respostas das estudantes com respeito a pergunta 3.3.7 em que as possíveis respostas são: Eu, Casal, Família, Igreja ou a Sociedade. O número entre parêntese ao lado de cada frequência designa o percentual de estudantes associado a resposta correspondente. Por exemplo para o ato **“aborto”**, item 5, apurou-se que houve 169 respostas válidas, das quais: 88 (93,0%) estudantes responderam **“Eu”**, 7 (4,1%) responderam o **“Casal”**, 2 (1,2%) respondeu a **“Família”** e 3 (1,8%) responderam a **“Igreja”**. Para cada ato ou prática, registrou-se a frequência percentual máxima e a correspondente resposta mais provável (a **moda: Eu, Casal, Família, Igreja** ou **Sociedade**). Para o referido exemplo, o percentual máximo desse ato é 52,1% e a correspondente resposta mais provável é **“Eu”**. Destaca-se que em 8 (72,7%) atos ou práticas (1,2,3,4,5,7,8,9), a resposta **“Eu”**, figurou com o percentual máximo e em 3 (27,3%) atos ou práticas (6,10,11), a resposta **“Casal”**, figurou com o percentual máxima.

Destaca-se também que para os atos / práticas 1, 3, 5, 6 e 9 foram registrados percentuais relativamente altos para duas respostas conjuntamente, a saber:

1. Práticas sexuais (oral, anal, grupal, etc) – Os dois maiores percentuais foram para as respostas: **Eu** (64,0%) e **Casal** (33,7%);
3. Método anticoncepcional - Os dois maiores percentuais foram para as respostas: **Eu** (67,4%) e **Casal** (29,7%);
5. Aborto – Os dois maiores percentuais foram para: as respostas: **Eu** (52,1%) e **Casal** (34,3%);

6. Inseminação artificial – Os dois maiores percentuais foram para as respostas: **Casal** (58,9%) e **Eu** (36,3%).
9. Prazeres sexuais vários / diferentes – Os dois maiores percentuais foram para: **Eu** (60,2%) e **Casal** (31,3%).

Tabela 3.3.7 – Distribuição das respostas das estudantes sobre seu corpo e sua sexualidade (quem deve decidir?) e a resposta mais provável.

Item	Atos / Práticas	Quem decide					Sociedade	Percentual Máximo	R.M.P. ⁽²⁾
		N ⁽¹⁾	Eu	Casal	Família	Igreja			
1	Práticas sexuais (oral, anal, grupal, etc)	175	112 (64,0)	59 (33,7)	0,0	3 (1,7)	1 (0,6)	64,0	Eu
2	Sexo antes do casamento	172	133 (77,3)	34 (19,8)	1 (0,6)	3 (1,7)	1 (0,6)	77,3	Eu
3	Método anticoncepcional	172	116 (67,4)	51 (29,7)	1 (0,6)	3 (1,7)	1 (0,6)	67,4	Eu
4	Virgindade	171	159 (93,0)	7 (4,1)	2 (1,2)	3 (1,8)	0,0	93,0	Eu
5	Aborto	169	88 (52,1)	58 (34,3)	8 (4,7)	12 (7,1)	3 (1,8)	52,1	Eu
6	Inseminação artificial	168	61 (36,3)	99 (58,9)	3 (1,8)	2 (1,2)	3 (1,8)	58,9	Casal
7	Masturbação	171	145 (84,8)	17 (9,9)	3 (1,8)	5 (2,9)	1 (0,6)	84,8	Eu
8	Homossexualismo, lesbianismo	167	137 (82,0)	8 (4,8)	7 (4,2)	12 (7,2)	3 (1,8)	82,0	Eu
9	Prazeres sexuais vários / diferentes	166	100 (60,2)	52 (31,3)	4 (2,4)	8 (4,8)	2 (1,2)	60,2	Eu
10	Planejamento familiar (números de filhos)	174	19 (10,9)	152 (87,4)	3 (1,7)	0,0	0,0	87,4	Casal
11	Gravidez	172	24 (14,0)	147 (85,5)	1 (0,6)	0,0	0,0	85,5	Casal

(1) – Número de estudantes que responderam a correspondente pergunta (respostas válidas).

(2) – Resposta mais provável.

• 3.3.8 – Discordância da Igreja / Sentimento de culpa em discordar ou questionar a orientação da Igreja

• 3.3.8.1 – Você acha que pode discordar da Igreja e ainda se considerar católica ?

A tabela 3.3.8.1, relaciona as respostas das 178 estudantes, em forma de seqüências de números cujas respostas básicas estão rotuladas da seguinte forma:

1 = Sim, porque a Igreja precisa atualizar as suas posições;

2 = Sim, porque temos direito de analisar e criticar;

3 = Sim, porque para ser católica não precisa acreditar cegamente em tudo que a igreja diz.

4 = Sim, outro.

5 = Não, porque ser católica é obedecer a igreja.

6 = Não, porque acredito que a Igreja sabe o que é certo.

7 = Não porque se eu discordar, eu devo procurar outra religião.

8 = Não, outro.

As três respostas de maior destaque foram:

- Sim, porque temos direito de analisar e criticar – 58 (32,6%) estudantes;
- Sim, Porque para ser católico, não precisa acreditar cegamente em tudo que a igreja diz – 42 (23,6%) estudantes;
- Sim, porque a Igreja precisa atualizar as suas posições – 24 (13,5%).

Os demais destaques encontram-se, na referida tabela 3.3.8.1, com asteriscos ao lado da freqüências percentuais.

A tabela 3.3.8.1A a seguir, representa a **distribuição de freqüência** da série dos 8 números (1-2-3-4-5-6-7-8) que figuram nas 178 seqüências (respostas das estudantes) de números da tabela 3.3.8.1. O **total** (236) na tabela 3.3.8.1A representa o total de repetições (soma de todas as freqüências) dos referidos números da seqüência.

Tabela 3.3.8.1A – Distribuição de freqüência da referida série de números que figuram na tabela 3.3.8.1

Respostas	Freqüência	Freqüência %
1	47	19,9
2	92	39,0
3	75	31,8
4	9	3,8
5	1	0,4
6	4	1,7
7	5	2,1
8	3	1,3
Total	236	100,0

- 3.3.8.2 – Você se sente ou já se sentiu culpada em discordar ou questionar a orientação da Igreja sobre a mulher, seu corpo e sua sexualidade ?

A tabela 3.3.8.2 a seguir, relaciona as respostas das 178 estudantes, em forma de seqüências de números cujas respostas básicas estão rotuladas da seguinte forma:

1 = Não, porque sigo a minha consciência, sei o que é certo para mim.

2 = Não, porque acho que a Igreja não acompanha a realidade.

3 = Não, outro.

4 = Sim, porque tem coisas que faço, que a religião proíbe.

5 = Sim, porque foi ensinado que temos que obedecer a Igreja em tudo.

6 = Sim, outro

Os três maiores destaques são: (a) 78 (43,8%) estudantes responderam: Não, porque sigo a minha consciência, sei o que é certo para mim; (b) 37 (20,8%) estudantes responderam: Não, porque acho que a Igreja não acompanha a realidade; (c) 22 (12,4%) estudantes responderam: Sim, porque tem coisas que faço, que a religião proíbe. Os demais destaques encontram-se na referida tabela, com asteriscos ao lado das frequências percentuais.

A tabela 3.3.8.2A representa a **distribuição de frequências** da série dos 6 números (1-2-3-4-5 -6) que figuram nas 178 seqüências (respostas das estudantes) de números da tabela 3.3.8.2. O **total** (194) na tabela 3.3.8.2A representa o total de repetições (soma de todas as frequências) dos referidos números da seqüência.

Tabela 3.3.8.2A – Distribuição de frequência da referida série de números que figuram na tabela 3.3.8.2

Respostas	Frequência	Frequência %
1	90	46,4
2	48	24,7
3	14	7,2
4	26	13,4
5	14	7,2
6	2	1,0
Total	194	100,0

- 3.4. Meus pensamentos sobre Religião e Espiritualidade

- 3.4.1. Ensinamentos da Igreja, Práticas do casal, A mulher, sua vida, seu corpo e sua sexualidade

Pretende-se a seguir, avaliar o grau de concordância ou discordância de afirmações sobre: Ensinamentos da Igreja; Práticas do casal; A mulher, sua vida, seu corpo; e sua sexualidade.

- 3.4.1.1 – Ensinamentos da Igreja

A) Distribuição de frequências das respostas das estudantes.

A tabela 3.4.1.1.A, relaciona as respostas das estudantes com respeito as afirmações sobre os ensinamentos da Igreja, em que as possíveis respostas são: Discordo totalmente, Discordo em parte, Nem concordo e nem discordo, Concordo em parte ou Concordo plenamente. O número entre parênteses ao lado de cada frequência designa o percentual de estudantes associado a resposta correspondente. Por exemplo, para a afirmação 3, “**A mulher deve ser mais valorizada dentro da igreja**”, apurou-se que somente 1 estudante não respondeu e dentre as 177 que responderam a esta pergunta: 11 (6,2%) estudantes responderam “**Discordo totalmente**”, 10 (5,6%) responderam “**Discordo em parte**”, 18 (10,2%) responderam “**Nem concordo e nem discordo**”, 30 (16,9%) responderam “**Concordo em parte**” e 108 (61,0%) estudantes responderam “**Concordo plenamente**”. Para cada afirmação registrou-se a frequência percentual máxima e a correspondente resposta mais provável (a **moda**). Para o referido exemplo, o percentual máximo dessa afirmação é 61,0% e a correspondente resposta mais provável é “**Concordo plenamente**”. Destaca-se que em 5 (55,6%) afirmações (2,5,7,8 e 9), a resposta “**Discordo totalmente**”, figurou com o percentual máximo, em 2 (22,2%) afirmações (1 e 4), a resposta “**Concordo em parte**”, figurou com o percentual máximo e também, em 2 (22,2%) afirmações (3 e 6) a resposta “**Concordo plenamente**”, figurou com o percentual máximo.

B) Mensuração e valorização das respostas das estudantes:

Na mensuração e valorização das respostas sobre esta questão, utilizou-se como critério a Média e o Desvio padrão das respostas das estudantes (Tabela 3.4.1.1B), as quais foram ordenadas e categorizadas da seguinte forma: 1 = **Discordo totalmente**, 2 = **Discordo em parte**, 3 = **Nem concordo e nem discordo**, 4 = **Concordo em parte** e 5 = **Concordo plenamente**. Dessa forma valores da média próximos de 1, indica a resposta **Discordo**

totalmente, próximos de 2, indica a resposta **Discordo em parte**, próximos de 3 indica a resposta **nem concordo e nem discordo**, próximos de 4 indica a resposta **Concordo em parte** e próximos de 5 indica a resposta **Concordo plenamente**.

Destaca-se da tabela 3.4.1.1.B a seguir, que a afirmação mais valorizada, no sentido de maior concordância por parte das estudantes (de resposta **Concordo plenamente** – a média mais próxima de 5) é

- Os ensinamentos da Igreja sobre sexualidade, reprodução e corporeidade da mulher precisam ser atualizados para os dias de hoje (Média = 4,57 e D.P = 0,927)

Destaca-se também, que: a Segunda afirmação mais valorizada (na resposta **Concordo em parte**) é:

- A mulher deve ser mais valorizada dentro da Igreja (Média = 4,21 e D.P = 1,209).

Destaca-se também que as duas afirmações de maior grau de discordância por parte das estudantes (mesmo assim, de resposta **Discordo em parte** - as duas menores médias, próximas de 2) são:

- Padre sabe o que é melhor para o casal e para a mulher (Média = 1,82 e D.P = 1,132).
- Se for católica tem que obedecer todos os mandamentos e ensinamentos da igreja (Média = 2,11 e D.P = 1,290).

Observa-se que ninguém discorda totalmente.

Tabela 3.4.1.1. B – Estatísticas Descritivas, em ordem decrescente da média aritmética.

Item	Afirmações	N ⁽¹⁾	Média	D.P ⁽²⁾	T.G.R ⁽³⁾
6	Os ensinamentos da Igreja sobre sexualidade, reprodução e corporeidade da mulher precisam ser atualizados para os dias de hoje.	177	4,57	0,927	Concordo plenamente
3	A Mulher deve ser mais valorizada dentro da Igreja.	177	4,21	1,209	Concordo em parte
1	A Igreja não leva em conta os desafios enfrentados pela mulher hoje.	176	3,23	1,397	Nem concordo e nem discordo
4	A Mulher precisa da orientação da Igreja para avaliar questões sobre família e sexualidade.	177	3,09	1,493	Nem concordo e nem discordo
5	Mulheres devem ser ordenadas sacerdotisas (padres) para poder orientar mulheres.	177	2,58	1,554	Nem concordo e nem discordo
2	A Igreja tem o dever de dizer o que é certo e errado.	178	2,54	1,454	Discordo em parte
9	Viver junto, sem casar na Igreja, é contra a lei de Deus.	177	2,14	1,429	Discordo em parte
8	Se for católica, tem que obedecer todos os mandamentos e ensinamentos da Igreja.	175	2,11	1,290	Discordo em parte
7	Padre sabe o que é melhor para o casal e para a mulher.	177	1,82	1,132	Discordo em parte

(1) – Número de respostas válidas

(2) – Desvio padrão.

(3) – Tendência global das respostas

- 3.4.1.2 – Práticas do casal, da família:

A) Distribuição de freqüências das respostas das estudantes

A tabela 3.4.1.2.A, relaciona as respostas das estudantes com respeito as afirmações sobre **Práticas do casal**, em que as possíveis respostas são como em 3.4.1.1.A.. Destaca-se que em 9 (75,0%) afirmações (2, 3, 4, 7, 8, 9, 10, 11 e 12), a resposta “**Concordo plenamente**”, figurou com o percentual máximo; em 2 (16,7%) afirmações (5 e 6), a resposta “**Discordo totalmente**”, figurou com o percentual máximo e finalmente, em 1 (8,3%) afirmação (1) a resposta “**Concordo em parte**”, figurou com o percentual máximo.

Tabela 3.4.1.2.A: Distribuição das respostas das estudantes, com respeito a práticas do casal, da família

Item	Afirmações	Respostas						Percentual Máximo	R.M.P ⁽²⁾ (moda)
		N ⁽¹⁾	Discordo totalmente	Discordo em parte	Nem concordo, nem discordo	Concordo em parte	Concordo plenamente		
1	A educação sexual é um direito dos pais e deve ser controlada por eles	178	46 (25,8)	29 (16,3)	10 (5,6)	53 (29,8)	40 (22,5)	29,8	Concordo em parte
2	A família é a célula fundamental da sociedade	176	2 (1,1)	2 (1,1)	3 (1,7)	14 (8,0)	155 (88,1)	88,1	Concordo plenamente
3	As funções da família são a união, a procriação, ajuda mútua e prazer	177	12 (6,8)	10 (5,6)	10 (5,6)	64 (36,2)	81 (45,8)	45,8	Concordo plenamente
4	As pessoas divorciadas devem poder comungar na Missa	177	7 (4,0)	2 (1,1)	15 (8,5)	13 (7,3)	140 (79,1)	79,1	Concordo plenamente
5	Casamento é para sempre	176	60 (34,1)	28 (15,9)	19 (10,8)	42 (23,9)	27 (15,3)	34,1	Discordo totalmente
6	Homossexuais não devem se casar	170	61 (35,9)	19 (11,2)	30 (17,6)	11 (6,5)	49 (28,8)	35,9	Discordo totalmente
7	Homossexuais devem ser permitidos a adotar uma criança	176	40 (22,7)	15 (8,5)	27 (15,3)	38 (21,6)	56 (31,8)	31,8	Concordo plenamente
8	O casal deve determinar sua vida sexual e contraceptiva	177	5 (2,8)	1 (0,6)	6 (3,4)	9 (5,1)	156 (88,1)	88,1	Concordo plenamente
9	O casal que não tiver filhos naturalmente deve poder fazer inseminação artificial	178	12 (6,7)	7 (3,9)	9 (5,1)	15 (8,4)	135 (75,8)	75,8	Concordo plenamente

10	O(a) namorado(a) pode dormir na casa dos pais com a(o) namorado(o)	178	28 (15,7)	13 (7,3)	28 (15,7)	51 (28,7)	58 (32,6)	32,6	Concordo plenamente
11	Se o casal não viver bem, deve poder se divorciar e casar de novo	177	7 (4,0)	3 (1,7)	5 (2,8)	22 (12,4)	140 (79,1)	79,1	Concordo plenamente
12	Unões homossexuais são contrárias à lei natural	177	43 (24,3)	14 (7,9)	32 (18,1)	19 (10,7)	69 (39,0)	39,0	Concordo plenamente

(1) – Número de estudantes que responderam a correspondente afirmação (respostas válidas).

(2) – Resposta mais provável.

B) Mensuração e valorização das respostas das estudantes

A mensuração e valorização das respostas para essa questão foi feita de maneira **análoga** à questão 3.4.1.1.B

Destaca-se da tabela 3.4.1.2.B a seguir que as três afirmações mais valorizada, no sentido de maior concordância por parte das estudantes (de resposta **Concordo plenamente** – as médias mais próximas de 5) são:

- A família é a célula fundamental da sociedade (Média = 4,81 e D.P = 0,630);
- O casal deve determinar sua vida sexual (Média = 4,75 e D.P = 0,794);
- Se o casal não viver bem, deve poder se divorciar e casar de novo (Média = 4,61 e D.P = 0,936) e
- As pessoas divorciadas devem poder comungar na Missa (Média = 4,56 e D.P = 0,981).

As duas afirmações menos valorizadas, no sentido de maior discordância por parte das estudantes (mesmo assim, de respostas **Nem concordo e nem discordo** – as duas menores médias, próximas de 3) são:

- Casamento é para sempre (Média = 2,70 e D.P = 1,517).
- Homossexuais não devem se casar (Média = 2,81 e D.P = 1,657) e

Tabela 3.4.1.2.B - Estatísticas Descritivas, em ordem decrescente da média aritmética.

Item	Afirmações	N ⁽¹⁾	Média	D.P	T.G.R ⁽²⁾
2	A família é a célula fundamental da sociedade	176	4,81	0,630	Concordo plenamente
8	O casal deve determinar sua vida sexual e contraceptiva.	177	4,75	0,794	Concordo plenamente
11	Se o casal não viver bem, deve poder se divorciar e casar de novo	177	4,61	0,936	Concordo plenamente

1	A maternidade realiza a mulher	177	11 (6,2)	3 (1,7)	7 (4,0)	61 (34,5)	95 (53,7)	53,7	Concordo plenamente
2	A mulher deve decidir o que é certo ou errado na sua vida	177	2 (1,1)	3 (1,7)	4 (2,3)	27 (15,3)	141 (79,7)	79,7	Concordo plenamente
3	A mulher deve seguir a sua consciência nas decisões sobre seu corpo, sua sexualidade	175	3 (1,7)	2 (1,1)	2 (1,1)	17 (9,7)	151 (86,3)	86,3	Concordo plenamente
4	A mulher deve ser submissa ao homem	176	161 (91,5)	8 (4,5)	1 (0,6)	4 (2,3)	2 (1,1)	91,5	Discordo totalmente
5	A mulher é naturalmente religiosa	174	45 (25,9)	18 (10,3)	49 (28,2)	44 (25,3)	18 (10,3)	28,2	Nem concordo, nem discordo.
6	A mulher é um homem incompleto	174	134 (77,0)	9 (5,2)	20 (11,5)	8 (4,6)	3 (1,7)	77,0	Discordo totalmente
7	A identidade da mulher depende de sua capacidade de ajudar os outros	175	91 (52,0)	31 (17,7)	22 (12,6)	24 (13,7)	7 (4,0)	52,0	Discordo totalmente
8	A sexualidade caracteriza a mulher nos planos físico, psicológico e espiritual	176	34 (19,3)	25 (14,2)	35 (19,9)	50 (28,4)	32 (18,2)	28,4	Concordo em parte
9	A sexualidade humana faz parte da capacidade de amar que Deus deu a mulher e ao homem	176	17 (9,7)	6 (3,4)	18 (10,2)	29 (16,5)	106 (60,2)	60,2	Concordo plenamente
10	A Virgem Maria é o modelo ideal da mulher	175	32 (18,3)	18 (10,3)	41 (23,4)	40 (22,9)	44 (25,1)	25,1	Concordo plenamente
11	A virgindade é essencial para a mulher antes do casamento	176	126 (71,6)	10 (5,7)	14 (8,0)	12 (6,8)	14 (8,0)	71,6	Discordo totalmente
12	Deus é homem e mulher	176	25 (14,2)	2 (1,1)	44 (25,0)	7 (4,0)	98 (55,7)	55,7	Concordo plenamente
13	O corpo da mulher é fonte de pecado	175	146 (83,4)	6 (3,4)	11 (6,3)	8 (4,6)	4 (2,3)	83,4	Discordo totalmente
14	O corpo da mulher é sagrado, é templo de Espírito Santo	174	62 (35,6)	25 (14,4)	28 (16,1)	21 (21,1)	38 (21,8)	35,6	Discordo totalmente
15	O homem deve casar virgem	176	118 (67,0)	7 (4,0)	32 (18,2)	12 (6,8)	7 (4,0)	67,0	Discordo totalmente
16	Os papéis mais importantes da mulher são de mãe e esposa	176	65 (36,9)	26 (14,8)	9 (5,1)	48 (27,3)	28 (15,9)	36,9	Discordo totalmente

(1) – Número de estudantes que responderam a correspondente afirmação (respostas válidas).

(2) – Resposta mais provável.

B) Mensuração e valorização das respostas das estudantes

A mensuração e valorização das respostas para essa questão foi feita de maneira **análoga** à questão 3.4.1.2.B.

Destaca-se da tabela 3.4.1.3.B a seguir, que as afirmações mais valorizada, no sentido de maior concordância por parte das estudantes (de resposta **Concordo plenamente** – as médias mais próximas de 5) são:

- A mulher deve seguir a sua consciência nas decisões sobre seu corpo, sua sexualidade (Média = 4,78 e D.P = 0,688) e
- A mulher deve decidir o que é certo ou errado na sua vida (Média = 4,71 e D.P = 0,702).

As duas afirmações menos valorizadas, no sentido de maior discordância por parte das estudantes (de resposta **Discordo totalmente** – as duas menores médias - as mais próximas de 1) são:

- A mulher deve ser submissa ao homem (Média =1,17 e D.P = 0,654 e
- O corpo da mulher é fonte de pecado (Média = 1,39 e D.P = 0,958)

Tabela 3.4.1.3.B - Estatísticas Descritivas, em ordem de crescente da média aritmética.

Item	Afirmações	N ⁽¹⁾	Média	D.P ⁽²⁾	T.G.R ⁽³⁾
3	A mulher deve seguir a sua consciência nas decisões sobre seu corpo, sua sexualidade.	175	4,78	0,688	Concordo plenamente
2	A mulher deve decidir o que é certo ou errado na sua vida.	177	4,71	0,702	Concordo plenamente
1	A maternidade realiza a mulher.	177	4,28	1,064	Concordo em parte
9	A sexualidade humana faz parte da capacidade de amar que Deus deu a mulher e ao homem.	176	4,14	1,304	Concordo em parte
12	Deus é homem e mulher.	176	3,86	1,457	Concordo em parte
10	A Virgem Maria é o modelo ideal da mulher.	175	3,26	1,418	Nem concordo nem discordo
8	A sexualidade caracteriza a mulher nos planos físico, psicológico e espiritual.	176	3,12	1,387	Nem concordo nem discordo
5	A mulher é naturalmente religiosa.	174	2,84	1,338	Nem concordo nem discordo
16	Os papéis mais importantes da mulher são de mãe e esposa	176	2,70	1,569	Nem concordo nem discordo
14	O corpo da mulher é sagrado, é templo de Espírito Santo	174	2,70	1,577	Nem concordo nem discordo
7	A identidade da mulher depende de sua capacidade de ajudar os outros.	175	2,00	1,250	Discordo em parte
15	O homem deve casar virgem	176	1,77	1,199	Discordo em parte
11	A virgindade é essencial para a mulher antes do casamento	176	1,74	1,314	Discordo em parte
6	A mulher é um homem incompleto.	174	1,49	0,984	Discordo totalmente
13	O corpo da mulher é fonte de pecado.	175	1,39	0,958	Discordo totalmente
4	A mulher deve ser submissa ao homem.	176	1,17	0,654	Discordo totalmente

(1) – Número de respostas válida.

(2) – Desvio padrão

(3) – Tendência global das respostas.

- 3.4.1.4 – Sexualidade da mulher:

A) Distribuição de frequências das respostas das estudantes

A tabela 3.4.1.4.A, relaciona as respostas das estudantes com respeito as afirmações sobre **Sexualidade**, em que as possíveis respostas são como em 3.4.1.3.A.. Destaca-se que em 10 (62,5%) afirmações (1, 2, 3, 5, 8, 10, 11, 12, 13, 14), a resposta “**Discordo totalmente**”, figurou com o percentual máximo e em 6 (37,5%) afirmações (4, 6, 7, 9, 15, 16), a resposta “**Concordo plenamente**”, figurou com o percentual máximo.

Tabela 3.4.1.4.A: Distribuição das respostas das estudantes, com respeito a sexualidade.

Item	Afirmações	Respostas						Percentual Máximo	R.M.P ⁽²⁾ (moda)
		N ⁽¹⁾	Discordo totalmente	Discordo em parte	Nem concordo, nem discordo	Concordo em parte	Concordo plenamente		
1	A gravidez só deve acontecer após o casamento	177	52 (29,4)	19 (10,7)	23 (13,0)	43 (24,3)	40 (22,6)	29,4	Discordo totalmente
2	A mulher que pratica um aborto deve ir presa	175	66 (37,7)	33 (18,9)	21 (12,0)	32 (18,3)	23 (13,1)	37,7	Discordo totalmente
3	Abortar é decisão da mulher	171	46 (26,9)	33 (19,3)	8 (4,7)	43 (25,1)	41 (24,0)	26,9	Concordo totalmente
4	Abortar é decisão do casal	175	40 (22,9)	15 (8,6)	12 (6,9)	49 (28,0)	59 (33,7)	33,7	Concordo plenamente
5	Abortar ou não depende da situação sócio-econômica e psicológica da mulher	176	55 (31,3)	18 (10,2)	8 (4,5)	43 (24,4)	52 (29,5)	31,3	Concordo totalmente
6	Abortar um feto com defeito que certamente não vai sobreviver, é um direito da mulher	177	24 (13,6)	3 (1,7)	11 (6,2)	35 (19,8)	104 (58,8)	58,4	Concordo plenamente
7	Educação sexual deve começar com as crianças na família e na escola	177	4 (2,3)	3 (1,7)	1 (0,6)	10 (5,6)	159 (89,8)	89,8	Concordo plenamente
8	Gravidez fora do casamento é pecado	176	111 (63,1)	14 (8,0)	17 (9,7)	11 (6,3)	23 (13,1)	63,1	Discordo totalmente
9	Homossexualismo/lesbianismo é contra a natureza humana	173	52 (30,1)	15 (8,7)	26 (15,0)	26 (15,0)	54 (31,2)	31,2	Concordo plenamente
10	Masturbação é pecado e a prática está sob o poder do demônio	177	140 (79,1)	9 (5,1)	16 (9,0)	7 (4,0)	5 (2,8)	79,1	Discordo totalmente

11	O único sexo seguro para evitar AIDS é através da fidelidade no casamento	177	81 (45,8)	16 (9,0)	9 (5,1)	24 (13,6)	47 (26,6)	45,8	Discordo totalmente
12	O uso de embriões humanos guardados para fins científicos é antiético	177	66 (37,3)	27 (15,3)	23 (13,0)	34 (19,2)	27 (15,3)	37,3	Discordo totalmente
13	Só métodos naturais de contracepção (tabela, método Billings) são certos	177	140 (79,1)	12 (6,8)	9 (5,1)	7 (4,0)	9 (5,1)	79,1	Discordo totalmente
14	Todo tipo de anticoncepcional é sempre errado	177	150 (84,7)	14 (7,9)	5 (2,8)	7 (4,0)	1 (0,6)	84,7	Discordo totalmente
15	"Ficar" é natural na vida da pessoa	176	38 (21,6)	26 (14,8)	28 (15,9)	38 (21,6)	46 (26,1)	26,1	Concordo plenamente
16	P16cd16: Opção sexual é um direito da mulher	116	18 (10,3)	6 (3,4)	13 (7,4)	22 (12,6)	116 (66,3)	66,3	Concordo plenamente

(1) – Número de estudantes que responderam a correspondente afirmação (respostas válidas).

(2) – Resposta mais provável.

B) Mensuração e valorização das respostas da estudantes.

A mensuração e valorização das respostas para essa questão foi feita de maneira **análoga** à questão 3.4.1.3.B

Destaca-se da tabela 3.4.1.4.B a seguir, que a afirmação mais valorizada, no sentido de maior concordância por parte das estudantes (de resposta **Concordo plenamente** – a média mais próxima de 5) é:

- Educação sexual deve começar com as crianças na família e na escola (Média = 4,79 e D.P = 0,743)

As duas afirmações menos valorizadas, no sentido de maior discordância por parte das estudantes (de resposta **Discordo totalmente** – as duas menores médias, as mais próximas de 1) são:

- Todo tipo de anticoncepcional é sempre errado (Média = 1,28 e D.P = 0,752) e
- Masturbação é pecado e a prática está sob o poder do demônio (Média = 1,46 e D.P = 1,006).

Tabela 3.4.1.4.B - Estatísticas Descritivas, em ordem decrescente da média aritmética

Item	Afirmações	N ⁽¹⁾	Média	D.P ⁽²⁾	T.G.R ⁽³⁾
7	Educação sexual deve começar com as crianças na família e na escola.	177	4,79	0,743	Concordo plenamente
16	Opção sexual é um direito da mulher	175	4,21	1,329	Concordo em parte
6	Abortar um feto com defeito que certamente não vai sobreviver, é um direito da mulher	177	4,08	1,393	Concordo em parte
4	Abortar é decisão do casal.	175	3,41	1,573	Nem concordo nem discordo
15	"Ficar" é natural na vida da pessoa	176	3,16	1,503	Nem concordo nem discordo
5	Abortar ou não depende da situação sócio-econômica e psicológica da mulher	176	3,11	1,668	Nem concordo nem discordo
9	Homossexualismo/lesbianismo é contra a natureza humana	173	3,09	1,642	Nem concordo nem discordo
3	Abortar é decisão da mulher	171	3,00	1,579	Nem concordo nem discordo
1	A gravidez só deve acontecer após o casamento	177	3,00	1,563	Nem concordo nem discordo
11	O único sexo seguro para evitar AIDS é através da fidelidade no casamento	177	2,66	1,738	Discordo em parte
12	uso de embriões humanos guardados para fins científicos é antiético.	177	2,60	1,516	Nem concordo nem discordo
2	A mulher que pratica um aborto deve ir presa	175	2,50	1,473	Discordo em parte
8	Gravidez fora do casamento é pecado	176	1,98	1,472	Discordo em parte
13	Só métodos naturais de contracepção (tabela, método Billings) são certos	177	1,49	1,098	Discordo totalmente
10	Masturbação é pecado e a prática está sob o poder do demônio	177	1,46	1,006	Discordo totalmente
14	Todo tipo de anticoncepcional é sempre errado	177	1,28	0,752	Discordo totalmente

(1) – Número de respostas válida.

(2) – Desvio padrão

(3) – Tendência global das respostas.

- 3.4.2 – Como você avalia o posicionamento da igreja diante da realidade da mulher católica hoje ?

A tabela 3.4.2, relaciona as respostas das 178 estudantes, em forma de seqüências de números cujas respostas básicas estão rotuladas da seguinte forma:

1. Preocupada com a mulher na família e na sociedade
2. Está abrindo mais espaço para a participação da mulher
3. Acolhe a mulher com problemas
4. Afasta a mulher com problemas
5. Cria culpa (muitas proibições, tudo é pecado)
6. Orienta para viver na atualidade
7. Dá conforto e consolo nos momentos difíceis

8. Desconsidera a opinião da mulher sobre sua corporeidade e sexualidade
9. Deve escutar mais as mulheres em assuntos de casamento, sexualidade, família
10. Distante das questões que as mulheres enfrentam
11. Manda em assuntos que devem ser decididos pelo casal ou pela mulher
12. Oferece apoio através de grupos e atividades nas paróquias
13. Orienta moralmente diante de questões éticas e religiosas/espirituais
14. Orientações idealistas, longe da realidade
15. Reprime, domina
16. Tenta aproximar-se das mulheres
17. Está motivando mais a mulher a participar
18. Outro, indicar

Como pode-se observar, a referida tabela, apresenta apenas dois destaques de frequências comum 6 e frequências percentuais comum 3,4% (muito baixas).

A tabela 3.4.2A representa a **distribuição de frequência** da série dos 18 números (1-2-3-...-18) que figuram nas 178 seqüências (respostas das estudantes) de números da tabela 3.4.2. O **total** (1102) na tabela 3.4.2A representa o total de repetições (soma de todas as frequências) dos referidos números da seqüência.

Tabela 3.4.2.A – Distribuição de frequência da referida série de números da tabela 3.4.2

Respostas	Frequência	Frequência %
1	79	7,2
2	77	7,0
3	58	5,3
4	22	2,0
5	92	8,3
6	37	3,4
7	80	7,3
8	61	5,5
9	115	10,4
10	66	6,0
11	68	6,2
12	86	7,8
13	63	5,7
14	62	5,6
15	55	5,0
16	32	2,9
17	47	4,3
18	2	0,2
Total	1102	100,0

- **3.5 - Meus sentimentos sobre Religião e Espiritualidade**

- **3.5.1 – Qual é a importância da religião católica na minha vida?**

A tabela 3.5.1, relaciona as respostas das 178 estudantes, em forma de seqüências de números cujas respostas básicas estão rotuladas da seguinte forma:

1. Ela me orienta bem, moral e eticamente
2. Sinto-me pertencer a uma religião séria
3. Sinto-me apoiada/amada por Deus
4. Faço parte dos grupos, criando novas amizades
5. Sinto solidariedade com os outros, ajudar os outros
6. Procuro conforto nas horas difíceis
7. Sinto que alguém se importa comigo
8. Gosto de rezar
9. Reconheço na Igreja tem uma preocupação com a justiça social
10. As missas e cerimônias são bonitas, nos elevam
11. Acredito que os santos podem nos auxiliar
12. Pertencço a mesma religião da minha família, tradição
13. Acredito em vida depois da morte
14. Tenho medo do inferno
15. Tenho fé no amor de Deus, seu perdão
16. Gosto das leituras católicas / bíblicas
17. Tenho paz espiritual
18. Tenho sentido na vida
19. Amo a Virgem Maria e os santos
20. Tenho Jesus como senhor da minha vida
21. Ofereço amor e obediência ao Papa, bispos e sacerdotes
22. Os ensinamentos da Igreja ajudam o meu crescimento espiritual e psicológico
23. Outro, indicar

Observa-se, da referida tabela, que todas as respostas (seqüências de números) são distintas (todas as freqüências são iguais a 1) e portanto, não existe respostas de destaque.

A tabela 3.5.1A representa a **distribuição de freqüência** da série dos 23 números (1-2-3-...-23) que figuram nas 178 seqüências (respostas das estudantes) de números da tabela 3.5.1. O **total** (1721) na tabela 3.5.1A representa o total de repetições (soma de todas as freqüências) dos referidos números da seqüência.

Tabela 3.5.1A – Distribuição de frequência da referida série de números da tabela 3.5.1.

Respostas	Frequência	Frequência %
1	71	4,1
2	48	2,8
3	106	6,2
4	26	1,5
5	80	4,6
6	108	6,3
7	51	3,0
8	120	7,0
9	54	3,1
10	83	4,8
11	74	4,3
12	84	4,9
13	95	5,5
14	21	1,2
15	149	8,7
16	71	4,1
17	110	6,4
18	103	6,0
19	73	4,2
20	112	6,5
21	10	0,6
22	67	3,9
23	5	0,3
Total	1721	100,0

- 3.5.2– No relacionamento com a Igreja católica, como você se sente ?

A tabela 3.5.2, relaciona as respostas das 178 estudantes, em forma de seqüências de números cujas respostas básicas estão rotuladas da seguinte forma:

1. Acolhida
2. Abençoada
3. Amada por Jesus
4. Ameaçada
5. Apoiada
6. Compreendida
7. Culpada

8. Descrente
9. Desvalorizada
10. Fortalecida
11. Indiferente
12. Indignada
13. Insegura da salvação
14. Longe de Deus
15. Perdida
16. Reconfortada
17. Salva
18. Tranqüila
19. Valorizada
20. Outro, indicar

Os asteriscos ao lado das freqüências percentuais indicam as respostas de destaque, que neste caso, são freqüências muito baixas.

A tabela 3.5.2A representa a **distribuição de freqüências** da série dos 20 números (1-2-3-...-20) que figuram nas 178 seqüências (respostas das estudantes) de números da tabela 3.5.2. O **total** (828) na tabela 3.5.2A representa o total de repetições (soma de todas as freqüências) dos referidos números da seqüência.

Tabela 3.5.2A – Distribuição de freqüência da referida série de números da tabela 3.5.2

Respostas	Freqüência	Freqüência %
1	87	10,5
2	94	11,4
3	120	14,5
4	5	0,6
5	49	5,9
6	51	6,2
7	19	2,3
8	13	1,6
9	8	1,0
10	92	11,1
11	17	2,1
12	9	1,1
13	7	0,8
14	4	0,5

15	5	0,6
16	57	6,9
17	23	2,8
18	114	13,8
19	44	5,3
20	10	1,2
Total	828	100,0

3.5.3 – Como defino a minha identidade como mulher católica?

A tabela 3.5.3, relaciona as respostas das 178 estudantes, em forma de seqüências de números cujas respostas básicas estão rotuladas da seguinte forma:

1. Sou fiel a todos os ensinamentos da Igreja
2. Acredito que a mulher sabe o que é melhor para seu corpo, sua saúde, sua sexualidade, não a Igreja
3. Aceito muitos ensinamentos da Igreja, mas não todos
4. Acho que a Igreja deve escutar mais a mulher e seus problemas
5. Acredito que é a melhor religião para mim
6. Acredito que Jesus me ama, vê a minha vida e perdoa minhas falhas
7. Cuidar bem dos pais, do marido e dos filhos é fundamental
8. Gosto dos valores ensinados pela Igreja, mas não todas as exigências / mandamentos
9. Minha consciência é tranqüila que faço o que é certo para mim e para os outros
10. Os santos e a Virgem Maria me ajudam e me protegem
11. Preocupo-me com os outros, sou solidária e tento ajudar
12. Tenho momentos fortes e fracos de fé
13. Tenho uma posição crítica sobre a Igreja e seus ensinamentos
14. Tenho uma vivência interiorizada de fé e de Deus
15. Outro, indicar

Como pode-se observar, a referida tabela, praticamente não apresenta destaques (a maior freqüência é 3).

A tabela 3.5.3A representa a **distribuição de freqüência** da série dos 16 números (1-2-3-...-16) que figuram nas 178 seqüências (respostas das estudantes) de números da tabela 3.5.3. O **total** (1308) na tabela 3.5.3A representa o total de repetições (soma de todas as freqüências) dos referidos números da seqüência.

Tabela 3.5.3A – Distribuição de frequências da referida série de números da tabela 3.5.3

Respostas	Frequência	Frequência %
1	10	0,8
2	105	8,0
3	132	10,1
4	100	7,6
5	39	3,0
6	119	9,1
7	81	6,2
8	99	7,6
9	112	8,6
10	75	5,7
11	131	10,0
12	115	8,8
13	97	7,4
14	89	6,8
15	3	0,2
16	1	0,1
Total	1308	100,0

- 3.5.4 – Como você considera a construção / busca da identidade psicossocial e ético-religiosa ?

A tabela 3.5.4, relaciona as respostas das 178 estudantes, em forma de seqüências de números cujas respostas básicas estão rotuladas da seguinte forma:

1. Ainda estou buscando sentido na vida
2. Sinto-me segura do que sou
3. Estou confusa sobre quem sou e o que quero para mim
4. Não sei se sou católica por tradição, convicção ou culpa
5. A religião é fundamental na definição da minha identidade
6. Evito pensar nisso, vivo a minha vida
7. Tenho alcançado um certo nível de equilíbrio bio-psíquico-espiritual
8. Tenho conflitos de consciência entre a minha liberdade pessoal e minhas responsabilidades religiosas
9. Sinto-me autêntica comigo mesmo e com os outros
10. Tenho uma consciência tranqüila sobre o que faço
11. Vivo com problemas de consciência sobre o que faço
12. A religião é importante para meu bem estar psicológico

13. A religião não influi no meu sentido de bem-estar
14. Minhas amizades ajudam construir a minha personalidade
15. Minhas amizades estão prejudicando / confundindo quem sou
16. Minha família me apóia e orienta
17. Minha família não me entende
18. Sinto um vazio na minha vida
19. Tenho uma espiritualidade feminista, ao meu modo
20. Outro, indicar

Como pode-se observar, da referida tabela 3.5.4, praticamente não existe respostas de destaque (a maior frequência é 4). A tabela 3.5.4A representa a **distribuição de frequência** da série dos 20 números (1-2-3-...-20) que figuram nas 178 seqüências (respostas das estudantes) de números da tabela 3.5.4. O **total** (890) na tabela 3.5.4A representa o total de repetições (soma de todas as frequências) dos referidos números da seqüência.

Tabela 3.5.4A – Distribuição de frequência da referida série de números da tabela 3.5.4

Respostas	Frequência	Frequência %
1	38	4,3
2	86	9,7
3	26	2,9
4	32	3,6
5	64	7,2
6	22	2,5
7	63	7,1
8	36	4,0
9	85	9,6
10	105	11,8
11	16	1,8
12	71	8,0
13	21	2,4
14	49	5,5
15	2	0,2
16	103	11,6
17	16	1,8
18	15	1,7
19	36	4,0
20	4	0,4
Total	890	100,0