



XI Congresso Português de Sociologia  
*Identities ao rubro: diferenças, pertenças e  
populismos num mundo efervescente*  
Lisboa, 29 a 31 de março de 2021

**Secção/Área temática/:**

**Sociologia da Religião**

**A Igreja Católica e o tortuoso caminho rumo à uma real *Mulieris dignitatem***

**ELIAS CARDOSO, Davi Arão;** Universidade do Porto, Faculdade de Letras  
da Universidade do Porto, Via Panorâmica, S/N, 4150-564, Porto, Portugal;  
daviaecardoso@gmail.com

**Resumo / Resumen / Abstract / Résumé**

A despeito das mulheres cada vez mais ocuparem cargos antes reservados aos homens e terem ganho protagonismo nas mais diversas áreas, a desigualdade entre os sexos ainda é profunda, sendo o campo religioso um importante cenário de assimetria, ensejando o debate sobre o lugar e papel da mulher nas estruturas eclesiais.

A fim de compreender essa questão dentro das dinâmicas do catolicismo atual, acionamos as contribuições de Pierre Bourdieu, em específico os conceitos de instituição burocrática, campo e *habitus*, assim como seu característico ativismo, inerente a teoria da prática social.

Palavras-chave: Mulher; Desigualdades; Igreja; Sacerdócio

XI-APS65485



## Introdução

Em 1988 o papa João Paulo II publicou a carta apostólica *Mulieris dignitatem*, o primeiro documento do magistério da Igreja Católica Romana dedicado inteiramente à mulher. Se o gesto pode ser comemorado pelo seu ineditismo, o mesmo talvez não possa ser dito de seus principais objetivos: mostrar à mulher seu real lugar na vida da Igreja e fechar as portas para sua ordenação sacerdotal. Não muito tempo depois, em 1994, o mesmo papa publicaria outra carta com o mesmo assunto, a *Ordinatio sacerdotalis*, desta vez para sanar qualquer dúvida que este é um assunto superado.

Os questionamentos que motivaram o papa polaco a emitir tais esclarecimentos não cessaram. Francisco é confrontado hoje não só pelas mulheres, mas pelos próprios bispos. A grande maioria daqueles reunidos no sínodo da Amazônia, realizado em outubro de 2019, pediram a ordenação de mulheres ao diaconato permanente. Na Alemanha, a própria conferência episcopal levanta-se, cada vez mais, na defesa do sacerdócio feminino.

A questão por trás desse pano de fundo é clara: dar mais dignidade à figura feminina no seio da Igreja.

O século XX assistiu o movimento feminista se desenvolver, transformando a mentalidade de muitas sociedades ao passar das décadas. A Igreja Católica, por sua vez, parece não ter participado na mesma intensidade dessa dinâmica.

Foi somente no pontificado de Francisco que mulheres atingiram cargos de alguma importância geral na cúria romana. As carreiras administrativas nunca estiveram formalmente vetadas às mulheres, mas na prática estas nunca atingiam funções de relevo como agora.

Porém, uma *mulieris dignitatem* em consonância com o mundo moderno provavelmente só viria através da ordenação sacerdotal, chave para a ascensão aos quadros de alta liderança da hierarquia católica.

O sacerdote é o único que pode atuar na figura de Cristo cabeça. Os diáconos, acólitos, leitores e leigos em geral também atuam como corpo de Cristo, mas nunca como cabeça. São várias as justificativas da Igreja, como veremos a seguir.

Francisco não parece afeito a mudanças profundas ou, pelo menos, não vê espaço para elas. Já duas vezes, uma na exortação apostólica *Evangelii Gaudium* (2013) e outra em uma entrevista dada no voo de regresso de sua visita à Suécia (2016), fez questão de frisar que esse é um ponto ao qual não cabe questionamento.

Mesmo no século XXI ainda parece distante a ideia de mulheres atuando como cabeça na Igreja Romana. Estamos a falar de uma instituição multimilenar que não tem como característica se dobrar ao sabor do vento. Mas será ela capaz de suportar as crescentes pressões atuais?

O objetivo desse artigo é apresentar as teorias de Pierre Bourdieu sobre a dominação masculina e, através de uma contextualização histórica do papel da mulher na Igreja, desembocando no papado atual, racionalizar suas práticas e estratégias de legitimação sob a perspetiva do sociólogo francês. Não temos aqui a pretensão de esgotar qualquer nuance, histórica ou teórica, relacionada ao assunto, mas tão somente jogar alguma luz sobre o tema, a fim de colocar em evidência os desafios que ainda perduram às mulheres no campo religioso.

## **1. A dominação masculina segundo Pierre Bourdieu**

Uma das grandes preocupações de Pierre Bourdieu era entender como o arbitrário muitas vezes se impõe como natural, revestindo-se de uma legitimidade onde a mera contestação não passa de ilusão. A característica eminentemente androcêntrica da sociedade se mostra como um dos mais claros exemplos desse processo, produzindo homens e mulheres que, de maneira inconsciente, operam e dão respaldo às instituições reprodutoras de dominação.

Através de um processo de desconstrução da realidade, Bourdieu desenvolve uma intrincada teoria para explicar o funcionamento das relações sociais e das instituições, dando atenção especial ao problema da desigualdade de gênero e da dominação masculina.

Segundo ele, a dominação masculina começa através do que chama de construção social dos corpos (Bourdieu, 2012, p. 18-20), aonde as diferenças anatômicas entre homens e mulheres, manifestadas pelos seus órgãos sexuais, são utilizadas como símbolos sobre os quais se constrói a razão androcêntrica, legitimando a dominação numa simbiose biológico-social. Porém, salienta que

“(…) não é o falo (ou a falta de) que é o fundamento dessa visão de mundo, e sim é essa visão de mundo que, estando organizada segundo a divisão em gêneros relacionais, masculino e feminino, pode instituir o falo, constituído em símbolo da virilidade, de ponto de honra caracteristicamente masculino; e instituir a

diferença entre os corpos biológicos em fundamentos objetivos da diferença entre os sexos, no sentido de gêneros construídos como duas essências sociais hierarquizadas.” (Bourdieu, 2012, p. 32-33)

Assim, as diferenças entre os corpos não são entendidas somente de forma biológica, mas são revestidas de significações socialmente construídas, conduzindo o processo histórico que inferioriza o feminino, desassociando-o dos espaços públicos e das esferas de poder.

“As aparências biológicas e os efeitos, bem reais, que um longo trabalho coletivo de socialização do biológico e de biologização do social produziu nos corpos e nas mentes conjugam-se para inverter a relação entre as causas e os efeitos e fazer ver uma construção social naturalizada (os ‘gêneros’ como *habitus* sexuais), como o fundamento *in natura* da arbitrária divisão que está no princípio não só da realidade como também da representação da realidade.” (Bourdieu, 2012, p. 9-10)

Dessa forma, a dominação masculina se perpetua através do que Bourdieu conceitua como *habitus*. Esse dispositivo teórico não é novo (Setton, 2002), tendo origem no grego *hexis*, definido por Aristóteles como “as disposições adquiridas do corpo e da alma” (Dubar, 2005, p. 77) através de um processo de aprendizagem. Foi posteriormente utilizado por Émile Durkheim ao estudar e definir a religião como ‘sistema de representação’ condicionador das consciências pessoais. Nesse sentido, seria responsável por orientar, de forma contínua e permanente, as ações dos indivíduos. Bourdieu, por sua vez, através de investigações realizadas na Argélia e em França, dá seus próprios contornos ao termo, desenvolvendo-o como

“(…) um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações - e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas (...).” (Bourdieu, 1983, p. 65)

Nessa dinâmica, as realidades externas e internas se confundem, criando, na verdade, um sistema de esquemas individuais socialmente constituído pelas práticas diárias (Setton, 2002). E é nessa esteira que se dá a dominação masculina no curso da história,

recorrendo ao expediente de uma violência simbólica que a naturaliza, constituindo indivíduos que inconscientemente a defendem.

O conceito de *habitus* está intimamente ligado ao de campo, uma vez que é nesse espaço que se dá sua atuação e se estrutura sua lógica, sempre conectada ao contexto social em que é experimentada (Bourdieu, 1996). Caracterizado como “um campo de forças e um campo de lutas para conservar ou transformar esse campo de forças” (Bourdieu, 2004, p. 22-23), esse espaço é tomado por agentes (indivíduos ou instituições) que se debatem pela legitimidade de ditar as regras e as formas de estar. O lugar que cada um ocupa ali vai condicionar suas opções e tomadas de decisão.

O campo religioso é, sem dúvida, um espaço de forças extremamente importante no desenvolvimento da sociologia de Bourdieu, uma vez que aponta a Igreja como uma das principais instituições responsáveis pela reprodução e perpetuação do *habitus* que financia a dominação masculina, ao lado da Família, da Escola e do Estado, as chamadas estruturas estruturantes (Bourdieu, 2012, p. 103-105). Ao analisar a gênese e estrutura do campo religioso, Bourdieu conclui que

“A primeira tradição trata a religião como língua, ou seja, ao mesmo tempo enquanto um instrumento de comunicação e enquanto um instrumento de conhecimento, ou melhor, enquanto um veículo simbólico a um tempo estruturado (e portanto, passível de uma análise estrutural) e estruturante, e a encara enquanto condição de possibilidade desta forma primordial de consenso que constitui o acordo quanto ao sentido dos signos e quanto ao sentido do mundo que os primeiros permitem construir” (Bourdieu, 2011, p. 28).

Assim, a religião não se dedicaria somente ao culto de suas divindades, mas trabalharia em uma lógica destinada a explicar o mundo lançando mão da vontade divina, incontestável e perfeita, exercendo “a função política de eternizar uma dada ordem hierárquica entre grupos, gêneros, classes e etnias” (Oliveira, 2011, p. 180-181).

Para que possa ter relevância, a religião busca formas de legitimar seu poder e gerir os bens de salvação. Dentro desse campo, há uma oposição que Bourdieu, baseado na obra de Max Weber, coloca entre a Igreja e o profeta e sua seita (Bourdieu, 2011, p. 58), aonde a Igreja representa as religiões sacerdotais com suas estruturas burocráticas, e o profeta aqueles agentes que surgem em determinados tempos e condições sociais com um discurso, também religioso, mas contrário à religião dominante. Nessa lógica,

a Igreja não deixa de ser o produto da institucionalização e da burocratização da seita profética (Bourdieu, 2011, p. 59-60), aonde a estrutura burocrática criada dá à instituição as condições para existir e buscar a monopolização do campo.

Essa burocracia constitui o que Weber chamou de “o exemplo mais típico do domínio legal” (Freund, 2003, p. 170). Isso porque possui as seguintes características: divisão do trabalho feita de acordo com suas próprias normas; defesa constante de seus funcionários; centralização do poder, que age sobre uma hierarquia muito bem definida; seleção dos funcionários através de comprovação de especialização; remuneração aos funcionários; permanente vigilância e controle dos trabalhos; critérios de promoção bem delineados e diferenciação entre cargos e seus ocupantes (Freund, 2003). São esses atributos que dão as condições necessárias para sua atuação no meio da sociedade e legitimam seu trabalho.

Dessa forma, Bourdieu descreve o funcionamento da Igreja da seguinte maneira

“A lógica do funcionamento da Igreja, a prática sacerdotal e, ao mesmo tempo, a forma e o conteúdo da mensagem que ela impõe e inculca, são a resultante da ação conjugada de coerções internas, inerentes ao funcionamento de uma burocracia que reivindica com êxito mais ou menos total do monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos e da gestão de bens e salvação, e de forças externas que assumem pesos desiguais de acordo com a conjuntura histórica. As coerções internas surgem como imperativo da economia de carisma que deseja confiar o exercício do sacerdócio, atividade necessariamente ‘banal’ por ser cotidiana e repetitiva, a funcionários intercambiáveis do culto e dotados de uma qualificação profissional homogênea adquirida por um processo de aprendizagem específica, e aparelhados com instrumentos homogêneos capazes de possibilitar uma ação homogênea e homogeneizante” (Bourdieu, 2011, p. 65-66).

Quando fala em forças externas Bourdieu refere-se às classes dominantes, com quem a Igreja tem um necessário relacionamento, aonde abrir concessões é condição para sua existência.

Ao tratar da dominação masculina no seio do campo religioso, Bourdieu identifica expectativas coletivas e expectativas objetivas que a Igreja contribui a criar. A percepção do que deve ou não ser feito, do que é natural ou impensável, do que é normal ou extraordinário, é o que se denomina como expectativas coletivas. Já as expectativas

objetivas são aquelas que organizam os papéis que se espera serem desempenhados por homens e mulheres, criando uma hierarquia de profissões e uma divisão do trabalho baseada no sexo (Bourdieu, 2012, p. 71-72).

Nessa lógica social, aquilo que conhecemos como vocação não deixaria de ser fruto dessa imposição de valores, fazendo com que as vítimas da dominação abracem as posições que estão disponíveis sem contestação, mesmo quando estas lhe custam forte subordinação (Bourdieu, 2012, p. 73). A vocação é estabelecida então pela força do *habitus*.

Uma vez compreendido esses aspetos, e tendo em conta a importância da historicidade no entendimento da dominação masculina, buscaremos agora por indícios desses argumentos teóricos em uma breve contextualização histórica do papel da mulher na Igreja Católica.

## **2. O papel da mulher na Igreja Católica: um trabalho histórico de eternização**

“o eterno na história não pode ser senão o produto de um trabalho histórico de eternização” (Bourdieu, 2002, p. 100)

À luz da problematização teórica atrás referida não é difícil compreendermos o que Bourdieu quis dizer ao falar sobre um trabalho de eternização. Muito do que vemos, não só na religião, mas também em outros campos, com aparente normalidade, com o sentimento de que tudo foi sempre assim, não é obra do acaso, mas sim do trabalho incessante de inculcação e reprodução de um *habitus*.

Sendo assim, para se compreender com clareza a situação de desigualdade que ainda perdura entre homens e mulheres, urge um trabalho de investigação histórica, principalmente sobre os agentes e estruturas que, segundo Bourdieu, concorrem para garantir essa permanência, ou seja, a Igreja, o Estado, a Escola e a Família, que cumprem funções e exercem influências distintas nas diferentes épocas (Bourdieu, 2012, p. 101). Nesse sentido, coloca que a pesquisa histórica não pode se limitar a intermináveis descrições da condição da mulher nesta ou naquela era, mas sim buscar traçar o estado do sistema de agentes (citados acima) que contribuíram para a instauração e manutenção da dominação masculina.

Dando atenção a essa preocupação de historização das estruturas reprodutoras da dominação masculina, buscaremos aqui, de forma extremamente sintética e sem pretensões de esgotar qualquer nuance, apresentar algumas oportunidades de aplicação da teoria de Pierre Bourdieu no decurso da história da mulher na Igreja Católica.

Na hierarquia católica o personagem que recebe os títulos de maior dignidade não é um homem, mas sim Maria, mãe de Jesus, proclamada Mãe de Deus, rainha do céu e corredentora da humanidade. Apesar disso, à mulher, como parte ativa da membresia, ainda não foi concedido o direito de officiar os ‘divinos mistérios’ ou, numa nomenclatura sociológica bourdiana, os bens de salvação, sendo-lhe vedado o acesso ao sacerdócio e, conseqüentemente, aos quadros da alta liderança eclesiástica. Seu papel subalterno contrasta fortemente com o dessa figura tão exaltada nos altares das igrejas e catedrais espalhadas pelo mundo.

Assim sendo, compete-nos iniciar esse apanhado histórico retornando ao período que compreende a gênese do cristianismo, tempo em que Maria e seu filho Jesus viveram.

### **2.1. No princípio era o profeta e sua seita: Jesus e seu relacionamento com as mulheres.**

Para entendermos a relação que Jesus teve com as mulheres, é antes necessário analisarmos o contexto sociorreligioso de seu tempo e geografia.

Naquela Judeia do primeiro século, o valor da mulher era medido em grande parte pela sua capacidade de procriar e servir ao homem (Rops, 2008, p. 147). Uma vez que foi ela a responsável por levar o primeiro homem a pecar, gerando sua expulsão do paraíso, tinha sobre si o estigma da tentação e do pecado, sendo mais conveniente e seguro mantê-la dentro de casa (Pagola, 2010, p. 257). Assim, vivia-se em um ambiente que projetava o homem como o responsável pelas funções públicas e a mulher como elemento eminentemente doméstico (Kessler, 2009, p. 218). No judaísmo de então, sendo filha ou esposa, a mulher era sempre considerada como propriedade (Rops, 2008, p. 147).

A exclusão não se restringia ao aspeto civil, adentrando ao meio religioso, indissociável que era da ordem social de então. A mulher não era só excluída de tomar parte ativa em qualquer atividade litúrgica, o que justificava não lhe ser ensinada a lei (Rops, 2008, p. 130), como também tinha um lugar em separado no templo e nas

sinagogas (Jeremias, 2008, p. 330). Era, assim, uma estrutura profundamente patriarcal, baseada na inferioridade e na submissão feminina.

Perante essa situação, podemos considerar que a relação que Jesus teve com as mulheres em seu ministério foi, no mínimo, revolucionária (Gange, 2007, p. 24). Suas atenção e atitude perante o sexo feminino nada tinham a ver com a mentalidade legal e sociorreligiosa de então. Episódios não faltam para corroborar essa posição.

Seu primeiro milagre teve lugar por solicitação e confiança de uma mulher, sua mãe, Maria (João, 2:1-11)<sup>1</sup>. Livrou da pena de morte, perfeitamente justificada pela lei vigente, uma mulher, a quem ele mesmo perdoou (João, 8:1-11). Quando ressuscitou dos mortos, não foi aos apóstolos, homens acuados e desconcertados pela morte inesperada de seu mestre, que Jesus primeiro se apresentou (João, 20:11-23; Marcos, 16:9-11). Esse momento de capital importância<sup>2</sup> para o que depois viria a chamar-se cristianismo foi presenciado por Maria de Magdala. Foi a uma mulher, preterida como testemunha nos tribunais civis e religiosos (Lohse, 2004: 138), que quis dar a honra de sua primeira aparição após levantar da morte.

O milagre na filha de Jairo (Mateus, 9:18-26; Lucas, 8:40-56; Marcos, 5:21-43), a relação próxima com as irmãs Marta e Maria (João, 11: 1-45; Lucas, 10:38-42; Marcos, 14:3-9; João, 12:2-8), além dos acontecimentos com mulheres anónimas, como a samaritana a quem pede água e declara pela primeira vez ser o messias (João, 4:5-30), a viúva de Naim à qual restitui o filho (Lucas, 7:11-17), a viúva pobre que o comoveu profundamente pela sua oferta (Marcos, 12:41-44; Lucas, 21:1-4), a mulher que, dentre uma multidão, fez sentir seu toque e foi curada de um fluxo de sangue<sup>3</sup> (Mateus, 9:20-22; Marcos, 5:25-34; Lucas, 8:43-48).

“Jesus levou a mulher muito a sério. Ele a considerou como pessoa, como um interlocutor válido, digno das confidências mais íntimas. [...] A atitude de Jesus em relação à mulher é absolutamente única. [...] Jesus mostra-se livre de qualquer preconceito, fala às mulheres como fala aos homens, com o mesmo respeito, a

---

<sup>1</sup> As citações bíblicas seguirão a ordem: livro, capítulo, versos. A versão utilizada é a Bíblia Almeida Revista e Corrigida (ARC).

<sup>2</sup> “E, se Cristo não ressuscitou, logo é vã a nossa pregação, e também é vã a nossa fé.” (I Coríntios, 15:14)

<sup>3</sup> Importante constatar que, devido a sua situação, encontrava-se impura pelas leis judaicas, sendo privada do contato social (Levítico, 15:25). Tocar ou ser tocado por uma mulher em período menstrual era algo repugnante. Jesus não se importa com isso, antes cura-a, reconhecendo sua fé.

mesma confiança, as mesmas exigências e as mesmas promessas.” (Tournier, 2005, p. 144)

Para além desses fatos, permitiu a presença de mulheres em seu ministério itinerante, assim como aceitou ajuda financeira destas (Lucas, 8:1-3).

“Novas possibilidades de relacionamento modelado segundo o serviço mútuo da amizade, em lugar do domínio e da subordinação que imperam entre homem e mulher que agora respondem e passam a fazer parte do grupo de amigos de Jesus. Agora forma uma comunidade de discípulos onde todos se consideram iguais entre si.” (Johnson, 1995, p. 232)

Assim, como a concepção bourdiana do profeta e sua seita, Jesus esteve sempre a desafiar os costumes, os preconceitos e as leis que relegavam à mulher um papel marginal, desafiando a religião sacerdotal de então. Porém, a institucionalização de suas ideias viria a alterar essa realidade.

## **2.2. Os primeiros séculos: institucionalização e acomodação**

Para além do Novo Testamento, dispomos de escassas fontes documentais sobre a Igreja do primeiro século. Fica ainda mais difícil recriar suas dinâmicas tendo em conta que o próprio Novo Testamento não foi escrito com o objetivo de detalhar o padrão estrutural da Igreja, mas sim de comunicar o nascimento, morte e ressurreição de Cristo.

Dessa forma, não encontramos nele um ‘manual de instruções’ atemporal sobre as diferenças de funções entre homens e mulheres. Na verdade, o que se encontra ali são conselhos e exortações relacionadas a situações específicas da Igreja de então. De qualquer forma, através dele sabemos que as mulheres exerciam dons espirituais (Atos, 2.17,18; 21.9; 1 Coríntios, 11.5); oravam em público (1 Coríntios, 11.5,13); estavam presentes (às vezes com mais destaque do que os homens) em ocasiões importantes e marcantes como a crucificação (João, 19.25; Marcos, 15.40,41), a ressurreição (João, 20.1,11-18), a espera para a vinda do Espírito (Atos, 1:13-14), e a perseguição (Atos, 8:3); acompanhavam equipes ministeriais, como no caso de Jesus (Lucas, 8.1-3; Mateus, 27:55-56; Marcos, 15:40-41); ministravam juto aos seus maridos, às vezes com mais destaque, conforme podemos verificar no caso de Priscila (Atos. 18:26; Romanos, 16:3-4), e Júnias que, segundo Paulo, “se distinguiram entre os apóstolos” (Romanos,

16:7); destacavam-se como diaconisas, como Dorcas (Atos, 12:37-39) e Febe (Romanos, 16:1); a Igreja muitas vezes se reunia em suas casas, como no caso da mãe de Marcos (Atos, 12:12), e Lídia (Atos, 16:40).

Porém, o surgimento de alguns documentos, destinados originalmente a proteger a igreja de extremos e erros doutrinários, demonstra uma mudança de atitude, acabando por restringir a participação feminina. Entre eles, destacam-se a Tradição Apostólica (séc. III), a *Didascalia Apostolorum* (séc. III), os Estatutos dos Apóstolos (séc. IV), o Octateuco de Clemente (séc. V) e o Testamento do Nosso Senhor (séc. V).

Na Tradição Apostólica, é possível verificar que os cargos superiores passam a ser mais ligados ao ministério eucarístico, sendo instituídos através de ritos específicos de ordenação, que excluía, por exemplo, viúvas, solteiros e solteiras.

Com a *Didascalia*, fica evidente que as funções exercidas pelas mulheres começavam a causar controvérsias, sendo necessária uma regulamentação que mitigasse problemas, como a má impressão que as funções públicas das mulheres poderiam causar na sociedade romana aonde o cristianismo adentrava. Ali era norma que a mulher deveria ter um perfil reservado, não se destacando em reuniões ou atividades coletivas. Na Roma de então, apesar de raras exceções, como no caso do sacerdócio das virgens vestais, cabia ao homem garantir a posição da família na vida pública (Rawson, 1986, p. 18).

Nesse ponto da história, próximo do momento em que a Igreja se tornará religião oficial do Império Romano, se faz presente a necessidade de acordo com os interesses dos grupos dominantes para se atingir a monopolização do campo religioso, conforme colocado por Bourdieu (2011, p. 28). Ao se adaptar ao modelo dominante, a Igreja, que começa a se institucionalizar,

“(…) cumpre uma função de conservação da ordem social, contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a ‘legitimação’ do poder dos ‘dominantes’ e para a ‘domesticação dos dominados’. (...) Em outras palavras, a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como estrutura natural-sobrenatural do cosmos.” (Bourdieu, 2011, p. 30-32)

Lançando mão da vontade divina, a Igreja irá justificar a condição da mulher no fato de Jesus não ter escolhido nenhuma delas para integrar seu círculo próximo de colaboradores, os chamados apóstolos, além de a própria encarnação de Deus ter-se dado em um homem. Foi nessa base que a Igreja desenvolveu, no correr dos séculos, uma teologia com ênfase no literalismo interpretativo, arvorando como regra uma visão complementarista dos papéis masculino e feminino.

A tendência de recrudescimento perante a mulher se mantém nos Estatutos dos Apóstolos, que restringem formalmente o acesso da mulher ao ministério eucarístico, limitando-as ao trabalho social.

No Octateuco e no Testamento do Nosso Senhor, viu-se uma abertura para que a mulher ensinasse e evangelizasse pagãos e neófitos, desde que fossem também mulheres.

Na transição para a Idade Média, a percepção da mulher prossegue no mesmo caminho de deterioração, voltando a colocá-la como objeto simbólico, do qual deve-se manter distância. Conforme colocava João Crisóstomo:

“(...) o rapaz deveria ser subtraído da companhia das mulheres, especialmente durante o banho, a fim de não travar contato visual com o corpo feminino. Se possível, durante os anos de infância e juventude, o menino não deveria ver nenhuma mulher, com exceção de sua mãe.” (Ventura da Silva, 2010, p. 14)

### **2.3. A Idade Média: entre o norte e o sul, o seco e o húmido**

As interpretações literalistas rondaram a exclusão da mulher ao sacerdócio e a cargos de vulto durante toda a Idade Média. A noção de que a mulher é inferior ao homem dominava o cenário, baseada muitas vezes no mesmo argumento judaico: a mulher é a causadora do pecado e dela deve-se manter distância. Ela aparece, muitas das vezes, como símbolo de uma sexualidade sedutora e devastadora, sempre responsável pelo mal (Mencucci, 2018).

Essa condição feminina ecoou de várias formas e pode ser claramente observada por declarações de figuras influentes da Igreja nesse período. São pequenos exemplos que demonstram a forma como essa instituição religiosa reproduziu o *habitus* da dominação masculina.

“A mulher, coisa frágil, nunca estável, exceto no delírio, nunca deixa de causar dano espontaneamente. A mulher, chama voraz, loucura extrema, inimiga íntima, aprende e ensina tudo o que pode causar dano, nascida para enganar, pensa ter tido sucesso, quando pode ser culpada. Enquanto consome tudo no vício, é consumida por todos e, predadora dos homens, torna-se, por sua vez, sua presa.” (Hildeberto de Tours in Mencucci, 2018)<sup>4</sup>

“Não sabes que és mulher e que, através das mulheres, o inimigo combate os santos?” (Leão Magno in Mencucci, 2018)

“A beleza do corpo está apenas na pele. Na realidade, se os homens pudessem ver o que está debaixo da pele, a visão das mulheres lhes daria náusea. Embora não suportemos tocar um cuspe ou um excremento nem mesmo com a ponta dos dedos, como é que podemos abraçar esse saco de excrementos?” (Odo de Cluny in Mencucci, 2018)

“O vento Norte dá força, o Sul a tira (...), o vento Norte favorece a geração de homens, o vento Sul, a das mulheres, porque o vento Norte é puro (...), o vento Sul é húmido e carregado de chuva.” (Alberto Magno in Mencucci, 2018)

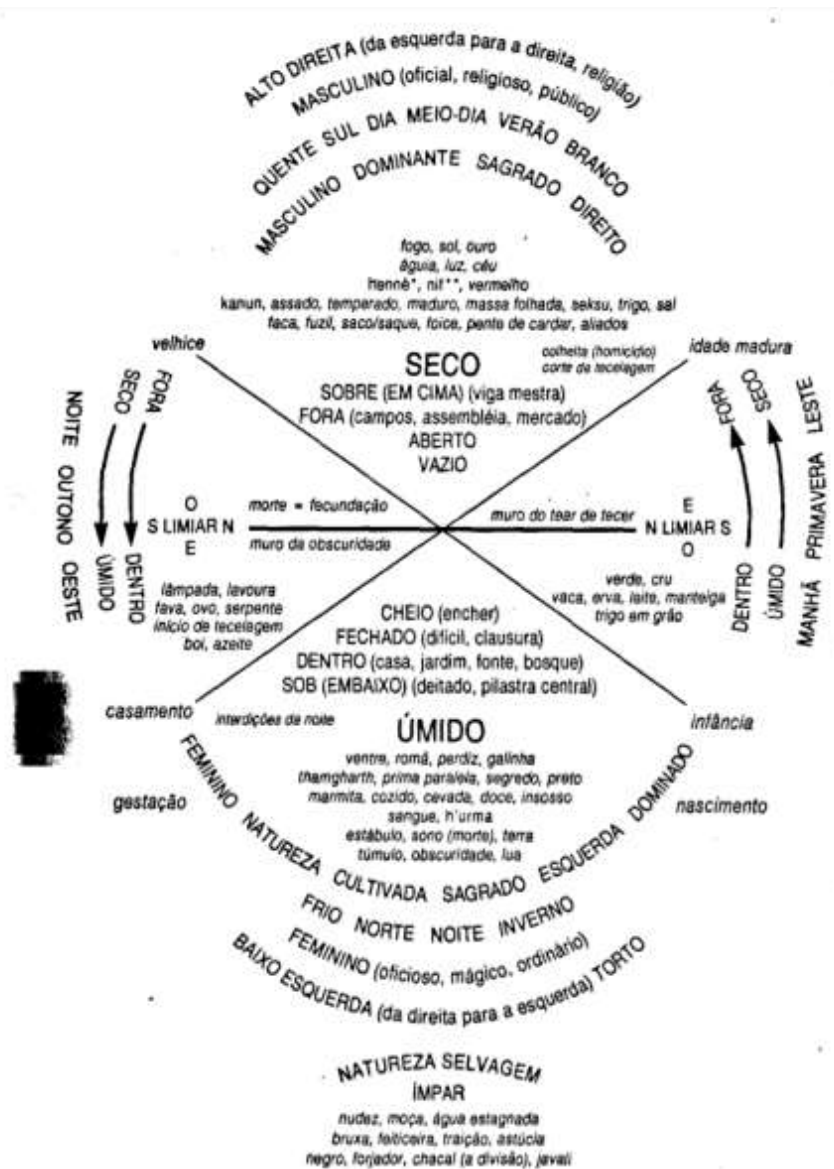
Nessas citações, e em especial na última delas, fica evidente a ligação do pensamento da época com o esquema que Bourdieu, em “A dominação masculina”, chamou de “Esquema Sinóptico das oposições pertinentes”. Nessa estrutura o sociólogo tenta concentrar aquelas predisposições relacionadas aos sexos existentes na sociedade, buscando “uma objetivação do sujeito da objetivação científica” (Bourdieu, 2012, p. 13), demonstrando a construção social de valores. A mulher, sempre associada ao que é torto, a dominação, a traição, a obscuridade e até mesmo a morte, tendo como seu espaço natural o privado (o estábulo). Ao homem, por sua vez, estão reservadas as posições de domínio, no ambiente público e religioso. Sua virilidade é simbolizada por instrumentos como a faca, o fuzil e a foice, ao passo que a à mulher associam-se

---

<sup>4</sup> Essa e demais citações de Mencucci não possuem número de página pois se encontram em sítio na internet. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/581733-as-mulheres-e-a-igreja-as-raizes-de-uma-discriminacao-artigo-de-vittorio-mencucci>

elementos como cozido, galinha e cevada, remetendo ao seu ambiente doméstico e a fragilidade de seu corpo, sempre em dependência simbólica ao homem.

**Figura 1: Esquema Sinóptico das oposições pertinentes (Bourdieu, 2012, p. 19)**



A antiga ideia de divisão sexual do trabalho, herança greco-romana (apesar de não exclusiva deste), permanecia inculcada na sociedade desse período, encarnada na divisão social entre os membros do clero, da nobreza e os servos. Mas era a moralidade cristã, colocada pela Igreja Católica, que tinha papel fundamental de influência na formação do homem e da mulher como trabalhadores. O clero, como já colocado, considerava a mulher propensa à licenciosidade sexual, principalmente nos momentos em que tinham as mãos desocupadas, um preconceito visível na prática do artesanato a

linha, como a tecelagem e o bordado, tão associado à mulher, a fim de manter suas mãos sempre ocupadas (Sennett, 2009). O fato de terem sido significadas pela Igreja como instrumentos de tentação fazia com que, apesar de seu trabalho, não fossem aceitas como membros das corporações de ofícios. Ao mesmo tempo, não havia problema em tê-las por perto, no mesmo ambiente, em trabalhos de cozinha ou limpeza.

Todo um conjunto de expectativas coletivas e objetivas foi desenvolvido para determinar o que era próprio do homem ou da mulher fazer, gerando uma hierarquização das profissões (Bourdieu, 2012, p. 71-72).

Essa visão estigmatizada da mulher levou, em alguns momentos, a sua perseguição sob acusação de bruxaria (algo latente no esquema apresentado anteriormente) ou usurpação do poder de pensar, que deveria pertencer somente aos homens. Nessa esteira, muitas foram condenadas à morte, como Hipátia de Alexandria (que foi apedrejada) e Joana d'Arc (queimada).

À mulher é concedida a possibilidade de livrar-se, ainda que parcialmente, de sua situação de inferioridade e de pecado, devendo renunciar sua sexualidade no interior dos conventos e abadias. Porém, mesmo isso não lhe daria a mesma dignidade usufruída pelos homens e muito menos o direito de acesso ao sacerdócio.

A partir da Idade Moderna (séc. XVI a XVIII), essa mentalidade feudal cristã vai, paulatinamente, perdendo força, mas o homem continuava a ser o real representante da família e a figura pública por excelência (Alves, 2011, p. 179)

#### **2.4. O Século XX: o feminismo se levanta, a Igreja também**

O processo de industrialização havia forçado a saída da mulher do ambiente doméstico para o trabalho nas fábricas, ultrapassando os limites anteriormente estabelecidos entre profissões de homens e de mulheres, o que ajudou na tomada de consciência da mulher sobre seu espaço e papel na sociedade.

Será no século XX que o movimento feminista irá se desenvolver como nunca antes, sendo dividido em diversas ondas de ativismo, com variadas propostas emancipatórias, sendo uma das primeiras reivindicações o direito ao sufrágio universal.

A questão da mulher na Igreja também seria levada em consideração e é nesse contexto que surge o advento das teologias feministas, críticas a um simbolismo religioso exacerbadamente voltado ao masculino. Assim, buscaram demonstrar todo o

descontentamento em relação a forma como o corpo feminino foi apropriado, usando como ferramenta uma exegese bíblica que respondesse aos desafios por elas enfrentados.

A Igreja não demoraria a reagir a esses estímulos. Naquele que foi talvez o mais importante (e controverso) evento da igreja no século XX, o Concílio Vaticano II, pela primeira vez as mulheres tiveram o direito de acompanhar de perto os mais decisivos debates, apesar de não poderem falar nas assembleias, tendo suas intervenções restritas somente às comissões. O concílio contou com a participação de 23 auditoras, 13 leigas e 10 religiosas, mais uma vintena de mulheres especialistas que deixaram suas marcas em alguns dos documentos mais importantes da série de reuniões (Mendonça, 2013). Como exemplos, podemos citar a constituição *Lumen Gentium* a deixar clara a recusa de qualquer discriminação sexual, e a constituição *Gaudium et Spes* a defender a “visão unitária do homem e da mulher como pessoa humana e a igualdade fundamental de ambos” (Mendonça, 2013).

Porém, Paulo VI, o papa que finalizou o concílio, manteve a antiga visão de complementaridade, como deixou claro no *Ângelus* daquele domingo de 30 de janeiro de 1977.

“Que em um coro de vozes humanas haja o tenor e haja o soprano não é preferência para um e um erro para o outro, mas uma ordem, fundamentada na essência das pessoas que o compõem, uma beleza que tem por origem a sabedoria ontológica da natureza, isto é, de Deus criador.” (Paulo VI, 1977)

Ou seja, a preocupação das autoridades eclesiásticas continuava na manutenção do sacerdócio unicamente masculino. Mas, ao mesmo tempo, buscava não diminuir a dignidade da mulher apelando para a necessária relação que a Igreja deve buscar com a cultura contemporânea, a fim de manter sua relevância. Manter o posicionamento medieval da inferioridade feminina no mundo de então seria um “suicídio de credibilidade” (Mencucci, 2018).

Sua estratégia apelava para a complementaridade dos sexos, uma das bases da dominação masculina apontada por Bourdieu:

“A dominação masculina procede porque se busca a união das diferenças, como se estas se completassem. Cada um tem seu papel, seu próprio universo pessoal, criando entre eles uma ‘linha de demarcação’, conforme colocava Virgínia Woolf.” (Bourdieu, 2012, p. 127)

Um ano antes, Paulo VI havia comissionado um estudo sobre o sacerdócio feminino à Pontifícia Comissão Bíblica. O documento final com os resultados e apreciações dos peritos declarava não encontrar bases no Novo Testamento para a exclusão da mulher do ministério sacerdotal (Badini, S/A). O único fundamento possível seria a tradição que, como já vimos, é suscetível às influencias culturais e aos preconceitos epocais. A Igreja preferiu não publicar o documento, que só ficou conhecido graças a um vazamento de informação (Beutler, 2020).

No mesmo ano, através da Congregação para a Doutrina da Fé, publicava a declaração *Inter insigniores*, que reconhecia o avanço da mulher na sociedade de então, sem deixar, porém, de apresentar sua solução complementarista:

“A igualdade das pessoas que disso resultará deve dar a possibilidade da edificação de um mundo, não absolutamente nivelado e uniforme, mas sim harmonioso e unificado, se os homens e as mulheres para tanto contribuírem com as suas riquezas e os seus dinamismos próprios (...).” (CDF, 1976)

Também João Paulo II fez questão de debelar a ideia de uma inferioridade feminina, afirmando que homem e mulher possuem a mesma dignidade. Em seu papado, publicou o primeiro documento da história da Igreja dedicado inteiramente às mulheres, a carta apostólica *Mulieris dignitatem* (1988). Se é possível comemorar o facto pelo seu ineditismo, talvez não se possa reagir da mesma maneira no que tange ao seu objetivo: deixar claro o papel que compete à mulher na estrutura da Igreja, apelando a encarnação divina no corpo masculino.

“A Eucaristia torna presente e de modo sacramental realiza novamente o ato redentor de Cristo, que ‘cria’ a Igreja, seu corpo. Com este ‘corpo’ Cristo está unido como o esposo com a esposa. (...) Isto se torna transparente e unívoco, quando o serviço sacramental da Eucaristia, no qual o sacerdote age ‘*in persona Christi*’, é realizado pelo homem” (João Paulo II, 1988, n. 26).

Uma vez que as demandas nesse sentido não cessaram, em 1994 o papa polaco faz publicar outra carta apostólica, a *Ordinatio sacerdotalis*, aonde define a questão da seguinte maneira:

“Portanto, para que seja excluída qualquer dúvida em assunto da máxima importância, que pertence à própria constituição divina da Igreja, em virtude do meu ministério de confirmar os irmãos, declaro que a Igreja não tem absolutamente a faculdade de conferir a ordenação sacerdotal às mulheres, e que esta sentença deve ser considerada como definitiva por todos os fiéis da Igreja” (João Paulo II, 1994, n. 4).

O papa colocava a questão de forma a isentar a Igreja de uma decisão favorável às mulheres, creditando à vontade divina toda a responsabilidade. É interessante resgatar aqui como Bourdieu descreveu a atitude da Igreja, “marcada pelo antifeminismo profundo” (Bourdieu, 2012, p. 103), como estrutura reprodutora da dominação masculina que age no inconsciente histórico valendo-se de textos sagrados e de liturgia.

A carta gerou tamanha comoção que acabou por motivar um esclarecimento da Congregação para a Doutrina da Fé, no ano seguinte, destacando que as palavras de João Paulo II eram parte de seu magistério ordinário, não podendo ser consideradas infalíveis (CDF, 1995). A nota acabou por manter acesa a esperança por uma mudança.

## **2.5. O momento atual: entre esperanças e frustrações**

O papa Francisco tem dado sinais de maior interesse em promover efetivamente a figura feminina dentro da hierarquia da Igreja. Segundo estatísticas apuradas pelo jornal argentino *Télam* (2020), a participação feminina nas estruturas de decisão do Vaticano cresceu cerca de 70% nos últimos 10 anos. De acordo com esses números, os cargos ocupados por mulheres na cúria passaram de 385, em 2010, para 649, no final de 2019. Quanto ao número total de mulheres a trabalhar no Vaticano, saltou de 697 para 1016, um aumento de 45%.

Além disso, em seu papado as mulheres atingiram cargos de liderança nunca antes ocupados. São apenas alguns exemplos desse movimento a brasileira Christiane Murray, vice-diretora da sala de imprensa do Vaticano; a italiana Francesca di Giovanni, subsecretária para as Relações com os Estados na Secretaria de Estado do Vaticano; e a francesa Nathalie Becquart, subsecretária do Sínodo dos Bispos com direito a voto. Porém, vale verificar que, mesmo possuindo cargos de algum relevo, ainda são vice-diretoras ou subsecretárias, mantendo posição de subserviência ao masculino.

Mais recentemente, apesar dos pedidos e da aprovação dada pela maioria dos padres no Sínodo da Amazónia, realizado em 2019, um passo importante para o sacerdócio feminino ficou por ser dado, uma vez que o papa preferiu não sancionar o diaconato feminino. Em troca, no início de 2021, através do *motu proprio Spiritus Domini*, Francisco deu às mulheres a possibilidade de acesso ao ministério do acolitado e do leitorado, funções extremamente marginais no culto católico (Francisco, 2021).

Também deve ser tido em conta que Francisco já se pronunciou, ao menos duas vezes, contrário ao sacerdócio feminino (Francisco, 2013; Francisco, 2016), nas mesmas bases arvoradas pelo seu antecessor polaco.

Porém, o papa enfrenta agora a clara oposição de uma das mais influentes conferências episcopais do mundo, a da Alemanha. Através do que chamaram de ‘caminho sinodal alemão’, os bispos têm buscado reformas em temas como poder, mulher, celibato e moral sexual. A questão do sacerdócio feminino é, portanto, uma das principais preocupações do movimento. Apesar das declarações do cardeal Reinhard Marx, antigo presidente da conferência, de que o objetivo dessa iniciativa é alcançar algo que possa promover a unidade da Igreja (Doody, 2020), o papa enviou carta aos bispos e a todos os católicos alemães, lembrando a estrutura hierárquica a que fazem parte e admoestando-os a não caírem na tentação de tentar reorganizar as coisas sozinhos.

“Lo que está en la base de esta tentación es pensar que, frente a tantos problemas y carencias, la mejor respuesta sería reorganizar las cosas, hacer cambios y especialmente ‘remiendos’ que permitan poner en orden y en sintonía la vida de la Iglesia adaptándola a la lógica presente o la de un grupo particular.” (Francisco, 2019, p. 4)

Em meio a esse movimento, somado ao ativismo das teologias feministas ainda em curso, torna-se válida a analogia feita por Sousa Santos (2014), aonde vê, sob as lentes da classificação bourdiana, as teologias progressistas e pluralistas, contrárias aos processos de dominação, exploração e discriminação, como as seitas, e seus teólogos como os profetas. Mesmo no caso da conferência episcopal alemã, onde se pode alegar que possui um aparato burocrático, diferente do conceito de profeta, é bom lembrar que este não lhe pertence diretamente, mas sim ao poder centralizado da Igreja.

Porém, há que se analisar se estas iniciativas têm a efetiva capacidade de romper com os padrões de dominação androcêntrica impostas pela Igreja.

### **Conclusões**

A Igreja Católica não é a criadora da dominação masculina, processo iniciado muito antes de sua fundação. De qualquer forma, conforme observou Bourdieu, é uma das principais estruturas reprodutoras dessa desigualdade, tendo desenvolvido ritos e iconografias que promoveram a dominação do masculino, desvalorizando o que é específico do universo feminino. O sociólogo francês também reforçou a importância de se refletir sobre os processos históricos que contribuem para as formas de dominação. Por isso consideramos importante tratar aqui da questão.

Como podemos ver neste breve apanhado histórico, a correlação com a teoria da dominação masculina de Bourdieu é possível em diversos momentos do passado católico. Sua acomodação à cultura local em busca de aceitação, o uso de sua estrutura burocrática, a inculcação de expectativas coletivas e objetivas na divisão sexual do trabalho, a utilização da vontade divina como elemento legitimador e a visão complementarista dos sexos são alguns dos elementos identificados.

A dominação se dá através de um longo processo histórico que gera esquemas inconscientes, não sendo algo simples de ser resolvido. Conforme defende Bourdieu:

“Só uma ação política que leve realmente em conta todos os efeitos de dominação que se exercem através da cumplicidade objetiva entre as estruturas incorporadas (tanto entre as mulheres quanto entre os homens) e as estruturas de grandes instituições em que se realizam e se produzem não só a ordem masculina, mas também toda a ordem social, (...) poderá, a longo prazo, sem dúvida, e trabalhando com as contradições inerentes aos diferentes mecanismos ou instituições referidas, contribuir para o desaparecimento progressivo da dominação masculina.” (Bourdieu, 2012, p. 139)

As iniciativas existentes hoje no seio da Igreja, clamando por mais espaço à mulher e, finalmente, o sacerdócio feminino, terão essa capacidade de ação?

Conforme coloca a filósofa e teóloga Ivone Gebara, infelizmente, grande parte do movimento que busca a ordenação de mulheres busca uma igualdade de gênero nos ministérios, sem fazer frente àquilo que fundamenta teológica e politicamente a Igreja.

Primeiro seria necessária uma reforma que alterasse o caráter masculino, patriarcal e centralizador dessa estrutura, para que o sacerdócio feminino, se e quando vier, não seja simplesmente um ato de concessão do elemento masculino dominador (Gebara, 2017).

Na mesma linha de Bourdieu, Gebara declara que,

“O movimento, se quiser de fato existir, terá de experimentar de fato uma rutura, sendo esta não meramente simbólica. O sacerdócio e a liderança feminina em nível eclesial têm de ser natural, indiscutível. Teria que deixar de ser uma luta onde se evidencia as diferenças e assim a dominação androcêntrica ficaria clara para ser extinta.” (Gebara, 2017)

Somente uma práxis política que leve em conta os meandros da dominação masculina é que poderá trazer alguma chance de mudança à situação atual. E, quem sabe assim, produzir uma real *mulieris dignitatem*.

## Nota

Por decisão pessoal, o autor do texto escreve segundo o novo acordo ortográfico

## Bibliografia

Alves, Ana Elizabeth Santos (2011). Fundamentos históricos da separação entre trabalho de homem e trabalho de mulher: algumas notas. Revista ISTEDBR Online, Campinas, n. 41, março, p. 174-187.

Badini, Luca (S/A). *When the Magisterium ignores theology*. Disponível em <https://www.wijngaardsinstitute.com/magisterium-ignores-theology/>.

Beutler, Johannes (2020). A ordenação de mulheres é possível, afirmou Pontifícia Comissão Bíblica, em 1976. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/602625-ousar-mais-a-biblia-artigo-de-johannes-beutler>.

Bíblia Sagrada. Versão Revista e Corrigida. Tradução de João Ferreira de Almeida. Disponível em <https://www.biblionline.com.br/arc/index>.

Bourdieu, Pierre (1983). Sociologia (organizado por Renato Ortiz). São Paulo: Ática.

- Bourdieu, Pierre (1996). *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus.
- Bourdieu, Pierre (2004). *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: UNESP.
- Bourdieu, Pierre (2011). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspetiva.<sup>[1]</sup>
- Bourdieu, Pierre (2012). *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Congregação para a Doutrina da Fé (CDF) (1976). Declaração *Inter insigniores*, sobre a questão da admissão das mulheres ao sacerdócio ministerial. Disponível em [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19761015\\_interinsigniores\\_po.html#fn3](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_interinsigniores_po.html#fn3).
- Congregação para a Doutrina da Fé (CDF) (1995). Sobre a resposta da Congregação para a Doutrina da Fé acerca da doutrina proposta na carta apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*. Disponível em [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19951028\\_commento-dubium-ordinatio-sac\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19951028_commento-dubium-ordinatio-sac_po.html).
- Doody, Cameron (2020 fevereiro 2). Uma (pequena) vitória para as mulheres no ‘Caminho Sinodal’ alemão. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/596056-uma-pequena-vitoria-para-as-mulheres-no-caminho-sinodal-alemao>.
- Dubar, Claude. *A socialização: construção das identidades sociais e profissionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- Francisco (2013). Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*. Disponível em [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html).
- Francisco (2016 novembro 1). Conferência de imprensa do santo padre durante o voo de regresso da Suécia. Disponível em [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/november/documents/s/papa-francesco\\_20161101\\_svezia-conferenza-stampa.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/november/documents/s/papa-francesco_20161101_svezia-conferenza-stampa.html).
- Francisco (2019 junho 29). *Carta del santo padre Francisco al Pueblo de Dios que peregrina en Alemania*. Disponível em [https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2019/documents/papa-francesco\\_20190629\\_lettera-fedeligermania.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2019/documents/papa-francesco_20190629_lettera-fedeligermania.html).
- Francisco (2021). Carta apostólica sob forma de ‘*motu proprio*’ *Spiritus Domini*. Disponível em

- [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/motu\\_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio20210110\\_spiritus-domini.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio20210110_spiritus-domini.html).
- Freund, Julien (2003). *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. [L] [SEP]
- Gange, Françoise (2007). *Jesus e as mulheres*. Petrópolis: Vozes.
- Gebara, Ivone (2017). *Ordenação de mulheres: para qual Igreja e com qual teologia?* Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/569049-ordenacao-de-mulheres-para-qual-igreja-e-com-qual-teologia-artigo-de-ivone-gebara>.
- Jeremias, Joachim (2010). *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisas de história económico-social no período neotestamentário*. São Paulo: Paulus.
- João Paulo II (1988, agosto 15). Carta apostólica *Mulieris dignitatem*. Disponível em [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_letters/1988/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19880815\\_mulieris-dignitatem.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html).
- João Paulo II (1994, maio 22). Carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis*. Disponível em [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_letters/1994/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19940522\\_ordinatio-sacerdotalis.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html).
- Johnson, Elizabeth (1995). *Aquela que é: o ministério de Deus no trabalho teológico feminino*. Petrópolis: Vozes.
- Kessler, Rainer (2009). *História social do antigo Israel*. São Paulo: Paulinas.
- Lohse, Eduardo (2004). *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas.
- Mencucci, Vittorio (2018). *As mulheres e a Igreja. Raízes de uma discriminação*. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/581733-as-mulheres-e-a-igreja-as-raizes-de-uma-discriminacao-artigo-de-vittorio-mencucci>.
- Mendonça, José Tolentino (2013). ‘Padre, deixa lá as flores: mulheres no Concílio Vaticano II’. Disponível em [https://www.snpcultura.org/mulheres\\_concilio\\_vaticano\\_ii.html](https://www.snpcultura.org/mulheres_concilio_vaticano_ii.html).
- Oliveira, Pedro (2011). *A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu*. In: Teixeira, Faustino. *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes. [L] [SEP]
- Pagola, José Antônio (2010). *Jesus: aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes.

- Paulo VI (1977, janeiro 30). *Angelus Domini*. Disponível em [https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/angelus/1977/documents/hf\\_p-vi\\_ang\\_19770130.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/angelus/1977/documents/hf_p-vi_ang_19770130.html).
- Rawson, Beryl (1986). A família romana, novas perspectivas. Ithaca: *Cornell University Press*.
- Rops, Henri Daniel (2008). A vida diária nos tempos de Jesus. São Paulo: Edições Vida Nova.
- Sennett, Richard (2009). O artífice. Rio de Janeiro: Record.
- Setton, Maria da Graça Jacintho (2002). A teoria de habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. *Revista Brasileira de Educação*, n. 20, mai./ago., p. 60-69.
- Sousa Santos, Boaventura (2014). Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos. São Paulo: Cortez.
- Télam (2020). *Más mujeres en altos cargos de la Curia pero también quejas por las condiciones laborales de religiosas*. Disponível em <https://www.telam.com.ar/notas/202001/425001-mas-mujeres-en-altos-cargos-de-la-curia-pero-tambien-quejas-por-condiciones-laborales-de-religiosas.html>.
- Ventura da Silva, Gilvan (2010). A formação dos cidadãos do céu: João Crisóstomo e a *Christon paideia Ata Scientiarum*. *Education*, vol. 32, núm. 1, pp. 7-17.