

## O “NOVO FEMINISMO” CONTRA A “IDEOLOGIA DE GÊNERO”

Formulações teológicas e acadêmicas das categorias antigênero<sup>1</sup>

LILIAN SALES\*

INGRID CYFER\*\*

<http://dx.doi.org/10.25091/S01013300202500010006>

### RESUMO

Este artigo analisa a trajetória das concepções católicas sobre gênero, feminismo e maternidade, da formulação teológica pelo magistério católico à sua defesa no mundo secular. Examina o desenvolvimento dessas ideias na teologia e como autores de outras áreas, especialmente do direito e da filosofia, lhes atribuem embasamento acadêmico e científico.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Ativismo antigênero; ideologia de gênero; Igreja católica; feminismo*

**The “new feminism” versus “gender ideology”: from catholic moral theology to academic formulations of anti-gender categories**

### ABSTRACT

This article explores the evolution of Catholic conceptions of gender, feminism, and motherhood, from their theological formulation by the Catholic magisterium to their defense in the secular world. It traces their development within theology and examines how scholars, particularly in law and philosophy, have given them academic and scientific legitimacy.

**KEYWORDS:** *Anti-gender activism; gender ideology; Catholic Church; feminism*

[\*] Universidade Federal de São Paulo, Unifesp, São Paulo, SP, Brasil.  
E-mail: lilian.sales@unifesp.br

[\*\*] Universidade Federal de São Paulo, Unifesp, São Paulo, SP, Brasil.  
E-mail: icyfer@unifesp.br

[1] Este trabalho é resultado do projeto “O ativismo católico: bioética, direitos reprodutivos e gênero nos materiais”, da Fundação Jérôme Lejeune (n. 2021/15072-3), financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), a quem agradecemos o apoio.

### INTRODUÇÃO

A relação entre a Igreja católica e o feminismo ao longo dos séculos XX e XXI comporta uma série de ambiguidades e especificidades. Nas últimas décadas do século XX, houve uma série de conflitos entre o Vaticano e os movimentos de mulheres e, no entanto, nos anos finais da década de 1990, o termo feminismo foi apropriado por uma vertente teológica católica chamada Novo Feminismo. Essa vertente buscava na Bíblia e na teologia moral a fundamentação para uma “teologia feminista” e, sob o papado de João Paulo II, seu respaldo político.

A teóloga alemã Jutta Burggraf foi uma das figuras principais da articulação dessa nova corrente em torno do conceito de “gênero” e de um feminismo católico que podemos classificar de antigênero. Burggraf propôs um “novo feminismo” ancorado em uma concepção de igualdade que, de um lado, compartilha pressupostos e agendas com o movimento feminista de defesa dos direitos e, de outro, se contrapõe ao que ela própria passaria a chamar de “ideologia de gênero”. Ela foi fundamental para a formulação da ofensiva antigênero da Igreja católica e tomou parte de uma ampla iniciativa de enfrentamento do Vaticano a questões relacionadas a bioética, gênero e reprodução, iniciada em meados dos anos 1990 (Sales, 2021; Béraud; Portier, 2015; Bracke; Paternotte, 2016).

Essa ofensiva partiu de termos e elementos acadêmico-científicos e jurídicos. Organizou um repertório de ideias e categorias acadêmicas que embasaram a defesa das convicções católicas na esfera pública e política, inclusive dando sustentação ao ativismo antigênero e antidireitos sexuais e reprodutivos. Apesar de sua disposição religiosa, essa forma de ativismo aderiu, cada vez mais, à estratégia de acionar o repertório e a gramática dos direitos e das ciências e adotou fontes normativas seculares para defender suas convicções religiosas e pautas políticas. O objetivo era legitimar politicamente posições, argumentos e procedimentos nos debates públicos e nas disputas políticas e judiciais. Segundo Juan Vaggione (2017), esse ativismo católico atua publicamente a partir do acionamento de um secularismo estratégico. Demonstra, assim, reconhecer a legitimidade e autoridade inescapável do arcabouço científico e jurídico, bem como a necessidade de fazer uso prioritário do repertório secular e da gramática acadêmica e dos direitos nas disputas públicas de que participa.

Os escritos de Jutta Burggraf e suas discípulas se encaixam nessa descrição. Eles formam um repertório contra a noção de gênero no universo acadêmico. Este artigo analisa os percursos pelos quais o posicionamento teológico da Igreja católica contra o “gênero” e as feministas do “gênero” ganhou respaldo acadêmico na Universidade de Navarra, na Espanha, onde Burggraf e suas seguidoras, como Ángela Aparisi e Blanca Cortázar, fizeram carreira.

Para isso, descreveremos o processo por meio do qual ideias e concepções da teologia moral católica — muitas delas originárias dos escritos de Karol Wojtyła e com forte fundamentação bíblica — foram vinculadas ao conceito de gênero e ao feminismo “de gênero” e, em seguida, passaram a ser defendidas em outros campos do pensamento acadêmico, como em faculdades de direito e institutos de ciências. Nossa intenção é mostrar o caminho pelo qual as concepções católicas sobre gênero alcançaram o mundo secular, a princípio nas universidades europeias e, em seguida, na esfera pública, para fundamentar os

posicionamentos católicos contrários à expansão dos direitos sexuais e reprodutivos e à instituição de políticas de gênero nas instâncias internacionais e nos Estados nacionais.

Ao contrário dos discursos de confronto com o feminismo, o Novo Feminismo não se apresenta como antifeminista, mas, sim, como o verdadeiro feminismo, aquele que realmente defende e valoriza a mulher e luta por seus direitos. Além disso, engaja-se no debate político e acadêmico nos mesmos termos conceituais e políticos dos textos aos quais se opõe. A hipótese deste artigo é a de que o Novo Feminismo católico inaugura uma estratégia de intervenção da Igreja no debate público mais complexa e ambivalente em relação à história do feminismo, bem como com a relação entre teologia e produção de conhecimento acadêmico.

### O PANO DE FUNDO

Jutta Burggraf estuda o pensamento de Karol Wojtyła e parcela significativa da fundamentação desse pensamento está presente no que ficou conhecido como a “Teologia do Corpo”.<sup>2</sup> Na década de 1960, Wojtyła já se dedicava à reflexão sobre a sexualidade e a reprodução e, em 1968, participou da redação da encíclica *Humanae Vitae*. Essa encíclica estabeleceu os parâmetros da doutrina católica acerca da procriação e também uma nova teologia sobre a sexualidade. Segundo Romain Carnac (2013), Wojtyła foi o teólogo responsável por organizar a moral sexual católica em um dispositivo doutrinário coerente. Foi o principal teórico do discurso católico sobre a sexualidade, desde o fim dos anos 1960 até os anos 1980. Como papa, continuou e fortaleceu a produção teológica sobre a sexualidade e o papel da mulher.<sup>3</sup>

Sexualidade, reprodução, controle de natalidade e matrimônio são tratados conjuntamente nos textos doutrinários de Wojtyła. A concepção da diferença e da complementaridade entre os sexos, colocadas por ele como fundamentos da “lei natural”, data do mesmo período e está presente nesses mesmos escritos. Neles, Wojtyła desenvolve a noção de especificidade e complementaridade dos sexos e cunha a expressão “gênio feminino”, que essencializa as características e o papel da mulher.<sup>4</sup>

Assim, sexualidade, gênero e reprodução humana já possuíam ampla sustentação na teologia moral católica no momento em que o Vaticano sofreu duas importantes derrotas na conferência da Organização das Nações Unidas (ONU) sobre população e desenvolvimento, realizada no Cairo em 1994, e na conferência sobre a mulher, realizada em Pequim em 1995. O posicionamento do Vaticano sobre os papéis sexuais, a sexualidade e, principalmente, sobre a procriação foi arduamente defendido por seus representantes na Conferência de Pequim, durante a qual o Vaticano tentou impedir

[2] No início do seu papado, João Paulo II abordou, nas audiências da quarta-feira no Vaticano, temas como o amor conjugal, o matrimônio, a relação do homem e da mulher, o significado esponsal do corpo etc., apoiando-se teologicamente desde o livro do Gênesis até a encíclica *Humanae Vitae*, abordada no último dos quatro ciclos de audiências. Essas audiências foram posteriormente organizadas em uma grande obra, publicada com o título de *A teologia do corpo: o amor humano no plano divino* (2019).

[3] Já como pontífice, produziu uma série de documentos e textos sobre a sexualidade, a reprodução humana e o matrimônio, como a exortação apostólica *Familiaris Consortio* (1981) e *Mulieris Dignitatem* (1985). Nesses escritos, a sexualidade é sempre restrita ao casamento, os métodos contraceptivos são apenas aqueles embasados na abstinência (classificados como naturais) e a homossexualidade é considerada contrária à “lei natural”.

[4] Parte importante da doutrina católica sobre a “essência” do feminino e da complementaridade entre os sexos encontra-se na encíclica *Redemptoris Mater*, de 1987, e nas exortações apostólicas mencionadas na nota anterior.

que a ONU reconhecesse os direitos reprodutivos como direitos humanos (Bracke; Paternotte, 2016; Garbagnoli; Prearo, 2017). Aliás, no mesmo ano, o papa João Paulo II escreveu a “Carta às mulheres”, em que reafirma a concepção de “gênio feminino”, especificidade e complementaridade entre os sexos. No entanto, os esforços do Vaticano não foram suficientes e as instâncias internacionais atenderam às demandas dos movimentos de mulheres.

Segundo Luciano Oliveira (2018), a primeira vitória dos movimentos de mulheres aconteceu em 1994, na Conferência do Cairo. As interações e alianças entre diferentes grupos foram fundamentais para essa vitória, principalmente aquelas entre os movimentos de mulheres e os grupos de neomalthusianos, ambos interessados na expansão dos direitos reprodutivos. Essas interações e alianças culminaram no reconhecimento do aborto como direito das mulheres e no reconhecimento dos direitos sexuais e reprodutivos como direitos humanos. Essa vitória é confirmada no ano seguinte, na Conferência Mundial sobre a Mulher, realizada em Pequim.

Foi nessa conferência que os representantes do Vaticano começaram a construir o conceito de “gênero” como inimigo e as militantes pró-aborto foram classificadas como “feministas do gênero” pela militante antiaborto norte-americana Dale O’Leary, ligada ao movimento católico Opus Dei. Nesse momento iniciou-se a apropriação da categoria de “gênero” pelos representantes do catolicismo, vinculada a um grupo de feministas, as “feministas do gênero”, e inserida em um embate mais amplo, relativo ao papel da mulher e aos seus direitos sexuais e reprodutivos (Garbagnoli; Prearo, 2017; Machado, 2018).

As importantes vitórias obtidas pelos movimentos das mulheres nessas duas conferências da ONU provocaram uma reação institucional severa no Vaticano que culminou na organização de uma ofensiva de gênero, sexualidade e bioética de dimensões internacionais (Sales, 2021; Béraud; Portier, 2016; Bracke; Paternotte, 2016). A apropriação, a resignificação e a desqualificação da categoria de “gênero” e dos movimentos a favor da expansão dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres estão inseridas nesse processo.

Esse é o pano de fundo no qual se inscrevem os textos de Jutta Burggraf sobre o Novo Feminismo. A nosso ver, eles são parte desse processo reativo: a constituição de um ideário teológico e acadêmico de enfrentamento à noção de gênero e ao “feminismo de gênero”.

#### **A PROPOSTA DE UM “NOVO FEMINISMO ANTIGÊNERO”:**

##### **INSTITUIÇÕES, ATORES E IDEIAS**

Nosso primeiro passo foi identificar os atores centrais (instituições e indivíduos) que se destacaram na elaboração das teses antigênero

dentro do catolicismo e a forma pela qual esses pensamentos foram elaborados. Para isso, seguimos a pista lançada por Sara Garbagnoli e Maximo Prearo (2017), qual seja: a centralidade das universidades católicas europeias nesse processo. Duas universidades são apontadas como fundamentais na produção e na difusão de concepções: a Universidade de Navarra, na Espanha, e a Universidade Campus Bio-médico, em Roma. Ambas pertencem ao Opus Dei e a maneira pela qual a organização e a disseminação desses conhecimentos foram realizadas é característica dessa vertente católica, conforme mostraremos a seguir.

Há dois marcos documentais fundamentais na Igreja católica no que diz respeito à bioética, à sexualidade e ao gênero: a encíclica *Evangelium Vitae*, de 1994, e o *Lexicon*, publicado em 2003, depois de uma década de elaborações teológicas, científicas e filosóficas sobre um amplo rol de temas: reprodução assistida, aborto, eutanásia, gênero, ideologia de gênero, matrimônio, casamento homossexual, homossexualidade e divórcio, entre outros.

A encíclica *Evangelium Vitae*, na qual o papa João Paulo II formula uma teoria sobre o gênero na Igreja católica e sugere a elaboração de um novo feminismo, inspira a formulação de uma série de textos teológicos sobre esses temas. A proposta de um “novo feminismo” é reveladora do principal inimigo a ser enfrentado pelo Vaticano: os movimentos feministas, ou, na classificação dos autores, as “feministas do gênero”.

No mesmo ano da publicação da *Evangelium Vitae*, iniciou-se o enfrentamento ao “gênero” e ao “feminismo de gênero” nos Estados Unidos e na Europa. Pesquisadoras que trataram do tema destacam a ferrenha defesa da teóloga Dale O’Leary em favor da posição do Vaticano contra a inclusão dos direitos reprodutivos enquanto direitos humanos no texto final da Conferência de Pequim, o que, segundo O’Leary, era defendido pelas “feministas do gênero” (Correa, 2018; Machado, 2018).

Em 1997, foram publicados dois livros capitais para a formulação do pensamento antigênero no âmbito da teologia católica: *The Gender Agenda: Redefining Equality*, de Dale O’Leary, no qual a autora reforça a classificação das feministas defensoras dos direitos sexuais e reprodutivos como “feministas do gênero”; e *Sal da Terra*, de Joseph Ratzinger, que utiliza o termo “gênero”. Esse é o início da reelaboração desses conceitos para que estivessem de acordo com as convicções doutrinárias da Igreja católica.

A partir de então, houve uma extensa produção de teorias sobre “gênero” nas universidades católicas ligadas ao Opus Dei, entre as quais a Universidade de Navarra.<sup>5</sup> Esses saberes foram primeiramente formulados na Faculdade de Teologia e, em seguida, ganharam contornos de *expertise*, vinculando-se a outras faculdades e institutos,

[5] A Universidade de Navarra foi fundada em 1952 por Josemaria Escrivá, fundador do Opus Dei. Escrivá era espanhol e foi na Espanha que deu início ao Opus Dei, constituído por leigos e sacerdotes.

principalmente a Faculdade de Direito, o Instituto de Bioética e o Instituto de Ciências da Família, todos da mesma universidade.<sup>6</sup>

As duas autoras abordadas neste artigo: a teóloga Jutta Burggraf e a jurista Ángela Aparisi, que dá continuidade às concepções teológicas de Burggraf no campo jurídico e filosófico, ilustram esse deslocamento de concepções e ideias da teologia católica para outros campos do conhecimento acadêmico. Ambas foram docentes na Universidade de Navarra: Burggraf na Faculdade de Teologia, até seu falecimento precoce em 2010; e Aparisi na Faculdade de Direito, onde ocupa a cadeira de filosofia do direito.

#### **A FORMAÇÃO DOS CONHECIMENTOS EM BIOÉTICA E GÊNERO: A UNIVERSIDADE DE NAVARRA E O OPUS DEI**

A formação de profissionais capazes de disseminar e defender as concepções do Vaticano sobre bioética e gênero foi parte importante da estratégia de enfrentamento à expansão dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres. A encíclica *Evangelium Vitae* instituiu a Pontifícia Academia para a Vida com o intuito de defender e promover a vida mediante o estudo e o monitoramento dos avanços médicos e do direito. Segundo Gabriela Irrazabal (2013), para a consecução desse objetivo as universidades católicas criaram um instituto de bioética cuja incumbência era formar quadros, especialistas e profissionais capazes de colocar em circulação e defender as concepções católicas sobre bioética, gênero e reprodução humana. Em nossa análise, identificamos que o Instituto de Bioética e o Instituto de Ciências da Família da Universidade de Navarra desempenharam esse papel. A análise dos materiais produzidos por esses institutos, como artigos, congressos acadêmicos e coletâneas temáticas, mostrou não só a interseção dos conhecimentos doutrinários da Igreja católica e, especialmente, de sua teologia moral com os conhecimentos acadêmico-científicos de outras áreas, mas também o investimento na formação de profissionais especialistas nas teorias forjadas na interseção da teologia com o direito e a filosofia. São dois momentos que se sobrepõem e se imiscuem nos institutos de bioética: a produção de conhecimentos e a formação de quadros.

A formação de quadros caracteriza as ações do Opus Dei: este adota postura discreta na esfera pública,<sup>7</sup> mas age de forma bastante ativa no mundo secular, *locus* por excelência de sua atuação (Pereira, 2017). Um dos principais alicerces do Opus Dei é a “santificação do mundo secular”, ou seja, levar seus princípios e ideais para os espaços seculares do trabalho e dos estudos. Segundo Asher Pereira (2017), todo leigo tem a missão de santificar seu trabalho e seu ambiente profissional.

[6] Essa circulação dos saberes ocorreu por meio do fluxo de atores entre as faculdades e institutos da Universidade de Navarra, assim como pela realização de palestras e congressos acadêmicos e publicação de obras conjuntas. Exemplo dessa circulação foi o Encontro Internacional de Cultura da Vida, organizado pela Faculdade de Teologia da Universidade de Navarra e, posteriormente, publicado na forma de livro pelo Instituto de Ciências da Família. O volume contém artigos de pesquisadores dos variados institutos e faculdades da universidade, inclusive das duas autoras analisadas aqui: Jutta Burggraf e Ángela Aparisi.

[7] Segundo Asher Pereira, o Opus Dei pode ser entendido como um “segmento religioso que procura se manter fora do fluxo da opinião pública — seus membros não reivindicam o direito de usar a linguagem persuasiva na esfera pública” (Pereira, 2017, p. 277).

Isso dá ao Opus Dei a tarefa singular de recatolicizar o mundo secular. Seus membros devem difundir a mensagem e as concepções da prelazia, recrutar membros de forma discreta e sem alarde, ou, conforme diz seu fundador, Josemaría Escrivá, “de tu para tu”, na proximidade do contato individual e face a face, em pequenos grupos.

A inserção nas universidades, a produção intelectual, e a disseminação das convicções religiosas por meio da vivência secular de seus membros são formas de agir do Opus Dei. Nesse aspecto, a formação de seus membros nas concepções defendidas pelo Vaticano sobre gênero, bioética e reprodução humana — ideias para cujo desenvolvimento os membros acadêmicos do Opus Dei colaboram ativamente em suas universidades e institutos — contribui para a disseminação dessas concepções entre os profissionais formados nessas universidades e nesses institutos. Esses profissionais, por sua vez, tornam-se responsáveis pela reprodução dessas teorias fora dos muros das universidades católicas, inserindo-as nas instituições da sociedade civil por onde circulam.

Segundo José Casanova (1983), o Opus Dei imbui o trabalho profissional de significado religioso e, desse modo, legitima essas atividades. Essa característica, somada à constatação de Alberto Moncada (1987) de que o Opus Dei se adapta aos contextos em que se insere, traz pistas importantes sobre a sua centralidade na produção e na disseminação de saberes sobre bioética, gênero e sexualidade. A inserção no mundo secular e o objetivo de santificá-lo, recatolicizá-lo, contextualiza as duas dimensões das ações do Opus Dei no interior de universidades e institutos católicos: a produção de categorias e a sua circulação no mundo secular, onde ocorre o enfrentamento contra os grupos defensores da “cultura de morte” e da “teoria do gênero”, ou seja, dos direitos reprodutivos e sexuais.

O *modus operandi* do Opus Dei parece ter contribuído para a secularização das categorias teológicas relativas a gênero, matrimônio, reprodução da vida e bioética. Elas passaram de categorias teológicas para categorias científicas e jurídicas; e, com isso, passaram a integrar o mundo secular e compor a formação de pessoas e ideias muito além das discussões teológicas.

Em 2003, a reelaboração doutrinária e científica efetuada no interior das universidades já estava amadurecida e sistematizada e foi publicada na forma de léxico: *Léxico dos termos ambíguos e controversos sobre a vida, a família e as questões éticas* ou, simplesmente, *Lexicon*. A obra é o resultado de estudos e debates entre teólogos católicos sobre as questões de bioética, sexualidade e gênero. Nela, a doutrina católica está elaborada e sistematizada, os argumentos “anticultura da morte” e “antigênero” da Igreja católica estão organizados e “revestidos de um discurso secular, científico e feminista, que reforça a concepção da complementaridade entre os sexos” (Garbagnoli; Prearo, 2017, p. 58).

As universidades e os institutos ligados ao Opus Dei são, portanto, importantes polos de formação e disseminação das ideias católicas sobre gênero, sexualidade e bioética. Em seu interior são elaboradas categorias e teorias que são divulgadas e defendidas pelos profissionais formados por elas.

#### **JUTTA BURGGRAF E AS CONCEPÇÕES DO NOVO FEMINISMO**

Jutta Burggraf é uma importante referência teórica do chamado Novo Feminismo. A teóloga fundamenta a igualdade de direitos entre homens e mulheres nos escritos de João Paulo II, que, para ela, é central na defesa da igualdade moral e espiritual entre homens e mulheres.

De fato, João Paulo II foi responsável pela rápida canonização das mulheres e propôs uma interpretação do Gênesis segundo a qual a responsabilidade pelo pecado original é compartilhada entre Adão e Eva. Homem e mulher são, assim, colocados no mesmo patamar em termos de moralidade e responsabilidade, razão pela qual esse papa defenderá a igualdade no casamento e a igualdade em “dignidade humana” (Burggraf, 2001, pp. 42-3).

A igualdade está associada à noção de complementaridade entre os sexos. Homens e mulheres são ambos feitos à imagem e semelhança de Deus, portanto possuem dignidade em si mesmos e são iguais entre si. Nesse sentido, constituem um universal. Porém, esse universal é uma “unidade de dois”, duas metades formando um todo e preservando as especificidades de suas partes (Burggraf, 2001, pp. 21-2).

Homens e mulheres, portanto, são reconhecidos como iguais em direito, responsabilidade e dignidade. Nenhum deles pode ser dado como inferior ao outro. No casamento, a mulher não é escrava ou serva, mas companheira. A diferença entre os sexos não corresponde ou justifica qualquer desigualdade. Nesse sentido, Burggraf revela-se defensora de causas históricas do movimento feminista. No entanto, faz a ressalva de que o apoio ao movimento de emancipação das mulheres deve ocorrer apenas quando este não investe contra as diferenças entre os sexos. Nos termos da autora, a igualdade entre os sexos não possui fundamentação na teologia católica, que enfatiza a diferença e a complementaridade entre ambos.

A tese de Burggraf comporta algumas das principais tensões no campo da filosofia política, jurídica e moral feminista, como aquelas entre as feministas da diferença, universalistas, pós-estruturalistas, identitárias, teóricas críticas, liberais, marxistas etc. Entretanto, seu referencial teórico é explicitamente teológico-doutrinário, exceto por rápidas alusões a algumas vertentes feministas, como o feminismo ecológico e o feminismo de igualdade de direitos.<sup>8</sup> O feminismo proposto por Burggraf extrai a validade de seus argumentos de textos

[8] Esporadicamente essas menções aparecem na obra de Burggraf não para fundamentar o Novo Feminismo filosoficamente, mas para apontar coincidências entre, de um lado, a Bíblia e os textos teológicos e, de outro, certas linhagens teóricas do feminismo.



[9] A essência da mulher para a teologia católica é definida pelo “gênio feminino”, concepção desenvolvida por João Paulo II.

bíblicos e teológicos. É um feminismo explicitamente católico, que reivindica uma “essência da mulher” e, paralelamente, uma “essência do homem”, definidas de acordo com um plano transcendente inalterável e, por esse motivo, inquestionável.<sup>9</sup> Assim, os principais conflitos de Burggraf serão com os feminismos que desafiam o que a Bíblia não permite questionar. Para ela, isso é que faz o feminismo que reivindica a “igualdade entre os sexos”, e não apenas a igualdade de direitos entre homens e mulheres. A igualdade entre os sexos é inaceitável teologicamente, segundo a autora.

Do ponto de vista filosófico, a principal adversária de Burggraf é Simone de Beauvoir. Para ela, Beauvoir desvaloriza o que há de mais específico no feminino: a maternidade. Ser mãe é algo que apenas a mulher pode experienciar, é somente no corpo feminino que a criação divina se materializa. A maternidade seria, assim, o núcleo do que ela chama de “maternidade espiritual”, um dom dado a todas as mulheres, mesmo àquelas que não são mães. Em todas as mulheres, a predisposição para a maternidade implicaria solidariedade, desenvolvimento de uma maior sensibilidade para as necessidades dos outros e, conseqüentemente, uma capacidade privilegiada para o cuidado (Burggraf, 2001, pp. 35-7). No entanto, Burggraf salienta que essas qualidades devem ser valorizadas tanto no âmbito privado quanto no público, pois são indispensáveis para a justiça universal. O amor materno seria, assim, um atributo especificamente das mulheres que contribui para o fortalecimento dos laços entre justiça e solidariedade, entre moralidade universal e vínculo de amor e cuidado.

Em suma, o Novo Feminismo católico reconhece as opressões históricas a que a mulher esteve e está submetida, porém busca criar um lugar intermediário entre o feminismo que luta pelos direitos políticos e sociais das mulheres e aquele que deprecia o “gênio feminino”, ou seja, a “essência feminina” tal como entendida pela teologia de Karol Wojtyła.

#### **O NOVO FEMINISMO: DA FUNDAMENTAÇÃO TEOLÓGICA À INFLUÊNCIA NA FILOSOFIA E NO DIREITO**

A influência e a originalidade do pensamento de Jutta Burggraf no campo da teologia lhe valeram o convite para escrever o verbete “Gênero” no *Lexicon*.

O *Lexicon* foi publicado pelo Pontifício Conselho da Família em 2003. Nesse ano, a reelaboração doutrinária e científica efetuada no interior das universidades e dos institutos católicos já estava suficientemente sistematizada para ser concretizada em uma obra enciclopédica de fôlego que viria a ser publicada em nove línguas (Béraud, 2013).

No verbete, Burggraf discorre sobre a “ideologia de gênero”, que, para ela, teria emergido dos escritos de Wilhelm Reich, Herbert Mar-

cuse, Simone de Beauvoir e Margaret Mead. Esses intelectuais teriam defendido uma visão da feminilidade e da masculinidade dissociada da biologia, assumindo a existência de múltiplos gêneros. Segundo a teóloga, hoje esse modelo é considerado falso do ponto de vista teórico e jurídico, ao menos no Ocidente. Está superado também do ponto de vista legislativo, mas não de todo, pois não se pode negar sua influência sobre o comportamento social (Burggraf, 2003, p. 423).

O ponto crucial, como se vê, é a desqualificação teórica e jurídica do “gênero” e da “ideologia de gênero”, definida como um discurso de falsa consciência que ameaça a complementaridade entre homens e mulheres a partir de uma “estranha dissociação entre sexo e gênero, entre natureza e cultura, destruindo a dimensão cultural do ser humano, reduzindo-o à sua simples individualidade” (Burggraf, 2003, p. 427). A “ideologia de gênero” é associada simultaneamente a um neoliberalismo radical, a um individualismo egoísta e a um marxismo cultural. Essas associações vão se reproduzir nos textos acadêmicos inspirados em Burggraf, não mais apenas no campo da teologia, mas também e especialmente nas áreas da filosofia e do direito.

Ángela Aparisi, professora da Faculdade de Direito na Universidade de Navarra, foi uma das herdeiras intelectuais de Jutta Burggraf que fizeram a transição da teologia para a teoria do direito. A proximidade entre as duas autoras pode ser identificada em suas colaborações, como a obra em homenagem a Augusto Sarmiento,<sup>10</sup> para a qual Aparisi e Burggraf escreveram, respectivamente, os artigos “Aproximación a las consecuencias sociales y jurídicas de la ideología de género” e “Acerca de la ideología post feminista de género”, ambos de 2011.

Em outra colaboração acadêmica, o dossiê *Sociedad contemporánea y cultura de la vida: presente y futuro de la bioética* (2006), Aparisi, Sarmiento e Burggraf publicaram, cada um de sua parte, os resultados do Simpósio Internacional em Teologia, realizado na Universidade de Navarra em 2004. Apesar da formação acadêmica de Aparisi ser na área do direito, as publicações e os eventos dos quais participa revelam um forte vínculo com os estudos de teologia moral.<sup>11</sup>

O ponto de partida de Aparisi é a ideia de complementaridade entre homens e mulheres do Novo Feminismo católico. Mas o fundamento dessa complementaridade será justificado não com base na Bíblia, mas em teóricas feministas da diferença, especialmente aquelas que articulam uma ética do cuidado. Simone de Beauvoir continua sendo a principal adversária do movimento, mas não a única. Aparece como uma das precursoras de uma vertente feminista que se radicaliza nos programas de *Women Studies* nas universidades anglo-saxãs (Aparisi, 2012, pp. 362-3). Nesses programas, teria sido engendrado o que ela chama de “pós-feminismo” ou “ideologia de gênero”, que, segundo

[10] Augusto Sarmiento também foi professor de teologia moral na Faculdade de Teologia da Universidade de Navarra. Foi contemporâneo de Jutta Burggraf e tornou-se especialista em temas relacionados à bioética, especialmente aqueles referentes ao início e ao fim da vida.

[11] Durante nosso levantamento de dados na Universidade de Navarra, observamos uma grande conexão entre esses autores, todos os três ligados à Faculdade de Teologia e aos institutos de Bioética e Ciências da Família, nos quais ministravam disciplinas, cursos e palestras, por vezes simultaneamente, o que indica que essas teorias circulavam para além da Faculdade de Teologia.

ela, aboliu qualquer diferença sexuada e dissociou completamente o sexo biológico de suas implicações culturais.

No entanto, se, de um lado, Aparisi refuta a aniquilação da natureza em benefício da cultura, de outro, ela se opõe a um reducionismo biológico. Para ela, “a biologia não pode marcar um ‘destino cego’ ou um papel social inalterável, nem para homens, nem para mulheres; ao contrário, a cultura e a liberdade possuem um importante papel na configuração dos papéis femininos e masculinos na sociedade” (Aparisi, 2012, p. 362).

Sua divergência em relação ao que chama de “pós-feminismo” ou “ideologia de gênero” não reside, portanto, em um resgate da fundamentação biológica do sexo. Ela também se opõe ao “biologicismo”, mas recusa o que chama de um “reducionismo culturalista” que teria sido desencadeado pelo igualitarismo de Beauvoir e intensificado nas teorias *queer* estadunidenses (Aparisi, 2012, p. 363).

A fim de situar o pós-feminismo no contexto dos debates sobre a relação sexo-gênero, Aparisi distingue três modelos. O primeiro é o *modelo da subordinação*, segundo o qual as diferenças biológicas justificam desigualdades sociais e políticas e demarcam uma divisão estrita entre o público e o privado. O segundo modelo seria o *igualitarista*, que abarca o feminismo que reivindica direitos políticos, trabalhistas, econômicos e sociais. Aparisi reconhece o papel histórico desse feminismo na luta contra a opressão das mulheres, porém considera que ele comete erros relevantes ao negar a diferença entre homens e mulheres em nome da igualdade. Novamente, Simone de Beauvoir aparece como a representante dos desvios mais graves no contexto do modelo igualitarista. Segundo Aparisi, a mais frase famosa de *O segundo sexo*: “não se nasce mulher, torna-se mulher”, teria desencadeado a progressiva autonomização entre sexo e gênero da “ideologia de gênero”, reverberando assim as acusações de Burggraf contra Beauvoir.

Contrárias à Beauvoir e à “ideologia de gênero”, sucessoras de Burggraf, como Aparisi, subscrevem seu modelo de complementaridade entre sexos, que valorizaria o que Karol Wojtyła reconheceu como a superioridade ética da vida (Aparisi, 2012, p. 379). A ideologia de gênero desvalorizaria justamente a contribuição da mulher para essa ética, investindo em um individualismo egoísta que prioriza uma ética mercantil em detrimento da responsabilidade social. Para Aparisi, essa tese é embasada, em grande medida, no pensamento da filósofa e cientista política estadunidense Jean Bethke Elshtain, revestindo, assim, o argumento teológico de Burggraf de credenciais acadêmicas não teológicas, embora estas mantenham fortes conexões com uma perspectiva religiosa.

Elshtain, filósofa e cientista política da Universidade de Chicago, produziu uma importante obra sobre relações internacionais e gênero,

com ênfase especial em um dos temas mais caros da teoria política feminista: a relação entre o público e o privado.<sup>12</sup> Inspirada no pensamento de Elshtain, Aparisi encontra um fundamento para a complementaridade entre homem e mulher que não depende da ideia de que eles se unem em uma “unidade de dois espiritual”, como faz Burggraf. As especificidades do feminino e do masculino teriam antes raízes históricas do que transcendentais e bíblicas. Teria sido nos papéis de mãe e professora que as mulheres se desenvolveram historicamente como uma espécie de reservatório moral da humanidade. No entanto, o individualismo do mercado estaria distanciando a sociedade da “esfera tradicional da mulher”, do espaço de “cuidado e preocupação com os demais”, de uma ética da responsabilidade social que estaria sendo negligenciada e desvalorizada pela esfera política (Elshtain *apud* Aparisi, 2012, p. 72).

O modelo igualitarista de gênero ao qual Burggraf se opôs, inspirada em textos teológicos e bíblicos, é atacado por Aparisi com uma ética feminina desenvolvida historicamente segundo a qual “a lógica do coração” se sobreporia a uma “lógica fria e calculista” (Elshtain *apud* Aparisi, 2012, p. 73). Evidentemente, a crítica ao modelo igualitarista em Elshtain e Aparisi guarda semelhanças importantes com os argumentos de Burggraf, especialmente com a ideia de que a maternidade, mesmo que em potência, implica uma ética do cuidado. No entanto, ao contrário de Burggraf, Aparisi, seguindo Elshtain, salienta que essa ética mais humanizada, mais solidária, teria sido construída historicamente.

Em síntese, os contornos fundamentais do Novo Feminismo são definidos a partir da crítica de Burggraf ao que chama de modelo igualitarista, cuja principal formuladora teria sido Simone de Beauvoir e que teria evoluído até as mais recentes *teorias queer*. Essas são as teorias que, na concepção das autoras, articulam a “ideologia de gênero”, a qual, segundo o Novo Feminismo, desvalorizaria a maternidade e uma ética feminina do cuidado e da solidariedade como uma ética política. Além disso, propõem estender a ética competitiva e individualista do neoliberalismo para todas as esferas da vida social, comprometendo, assim, a contribuição da experiência historicamente construída da relação entre mulher, maternidade e o cuidado para a construção de laços de solidariedade na esfera pública. Assim, o ponto fundamental que distinguirá o Novo Feminismo do modelo igualitarista é a ideia de que este último menosprezaria a especificidade do feminino, recusando a complementaridade entre os sexos em nome de uma igualdade absoluta que nega diferenças biológicas, anatômicas e históricas.

Apesar da evidente inspiração teológica das autoras que se alinham ao Novo Feminismo, as questões que articulam a crítica ao individualismo “masculinista” em nome de uma ética feminina não se restringe ao campo dos embates entre as defensoras do Novo Feminismo católico e as feministas que defendem direitos sexuais e reprodutivos.

[12] Elshtain participou ativamente de debates da teoria política, tendo como interlocutores algumas das principais referências da área, como Charles Taylor e Michael Walzer, além de publicações sobre debates clássicos da teoria política. Ver James L. Heft (1999), Terry Nardin (1996) e Jean Bethke Elshtain (1992).

Na teoria política feminista, a ética do cuidado e da diferença, em contraposição a uma ética racionalista e universalista, é um tema em torno do qual muitas disputas se articulam ao menos desde 1982, quando Carol Gilligan publicou seu influente livro *In a Different Voice*. A relação entre público e privado, por sua vez, é um dos temas mais recorrentes da área desde quando as feministas de meados do século XX articularam o slogan “o pessoal é político”. O Novo Feminismo, portanto, traz questões que não são propriamente novas no campo da teoria feminista. Levanta a tensão entre diferença e igualdade em contraposição à desigualdade, além da permeabilidade entre o público e o privado, tão cara ao discurso que combate a violência doméstica e a divisão sexual do trabalho. Mas, se é assim, o que haveria de realmente novo no Novo Feminismo? Será que seu explícito antecedente teológico enviesa sua justificação teórica a ponto de desacreditar seu status de pesquisa filosófica, política e jurídica? Se não, ele acrescenta algo ao campo?

Essas são questões muito amplas que não poderiam ser abordadas neste artigo, dadas todas as vertentes teóricas em disputa. No entanto, tendo em vista que as principais autoras do Novo Feminismo elegem Simone de Beauvoir como sua principal adversária e defendem uma “ética feminina” da solidariedade e do cuidado que compartilha pontos de partida com Carol Gilligan, acreditamos que valha a pena examinar mais detidamente as tensões que o Novo Feminismo católico apresenta para as teses dessas autoras.

### ÉTICA FEMININA E DIFERENÇA

O livro de Carol Gilligan *In a Different Voice* é hoje um clássico da teoria feminista. Inaugurou uma discussão sobre a especificidade da experiência feminina do cuidado e as implicações dessa experiência na área da psicologia do desenvolvimento moral. Em seu conhecido debate com Lawrence Kohlberg, no qual Jürgen Habermas e Seyla Benhabib viriam a intervir alguns anos depois,<sup>13</sup> Gilligan denunciou um viés de gênero na teoria de Kohlberg.

Ao realizar pesquisas empíricas acerca do desenvolvimento moral e reflexivo de alunos de graduação de uma mesma universidade, com base na teoria de Kohlberg, Gilligan obteve resultados que demonstravam uma significativa desvantagem das mulheres no desenvolvimento da moralidade. Para ela, esses resultados estariam distorcidos pelo fato de os estágios de Kohlberg privilegiarem a “orientação ética para a justiça e os direitos” como métrica do desenvolvimento moral, em detrimento da “orientação ética para o cuidado e a responsabilidade pelo outro”. Essa métrica implicava, segundo Gilligan, avaliar a ética desenvolvida pela experiência tipicamente feminina do cuidado como

[13] As críticas de Gilligan a Kohlberg desencadearam debates importantes na teoria crítica. Jürgen Habermas interveio a favor de Kohlberg e a teórica crítica feminista Seyla Benhabib encontrou em Gilligan um potencial crítico feminista importante, em contraponto ao que seria um “excessivo racionalismo em Habermas”. Sobre esse debate ver Ingrid Cyfer (2018).

algo menos relevante para a vida política. Implícita na teoria de Kohlberg, estaria, portanto, uma divisão fixa entre o público e o privado e uma prioridade do modo de sociabilidade masculino.

A ideia de uma ética em uma “voz diferente” seria justamente a de valorizar a inclinação para o cuidado como desenvolvimento moral, uma ética que faz da experiência feminina um valor para a moralidade universal. Por essa associação entre cuidado e experiência feminina, Gilligan foi acusada de naturalizar a “voz feminina” como um dom de solidariedade, justamente o tipo de essencialismo que encerra as mulheres nas funções de cuidado (Fraser; Nicholson, 1990, pp. 32-3).

Gilligan se defendeu dessa crítica salientando que o problema da ética que desconsidera a experiência feminina historicamente associada à solidariedade e ao cuidado é justamente o de apagar as diferenças entre homens e mulheres, exigindo destas últimas uma adequação aos valores masculinos que eliminam a especificidade de seu modo de socialização. Seu ponto não é a supervalorização do feminino em detrimento do masculino, mas a denúncia de que critérios de desenvolvimento moral que não levam em conta as diferenças produzem desigualdades em nome da igualdade (Gilligan, 1983, p. 2).

Como se pode ver, as afinidades entre a tese de Gilligan com o Novo Feminismo são bastante significativas. Assim, ao menos no que se refere à valorização do feminino e do cuidado como uma ética da solidariedade, não nos parece que o Novo Feminismo apresenta uma tese realmente nova. No entanto, vale notar que as referências que Aparisi privilegia para fundamentar essa mesma ideia, fora do campo da teologia,<sup>14</sup> são de pesquisadoras identificadas com uma vertente acadêmica católica, como é o caso de Elshtain. Parece-nos, porém, que há uma diferença fundamental entre a perspectiva de Gilligan e a das teóricas do Novo Feminismo que se insinua em suas respectivas reações a um essencialismo na ética do cuidado.

Gilligan, ao disputar a validade de sua tese no campo científico da psicologia do desenvolvimento, vê-se provocada a refutar a acusação de essencialismo, entendido aqui tanto no sentido biológico quanto transcendental. As autoras do Novo Feminismo, embora também recusem o “reducionismo biológico” da condição feminina, não refutam completamente as fundamentações metafísicas da diferença entre os sexos. Pelo contrário, mesmo em suas versões mais distanciadas da fundamentação teológica e bíblica, essas autoras não hesitam em admitir que Deus criou homens e mulheres como seres diferentes e complementares, sendo a diferença mais característica da mulher justamente a inclinação para o cuidado e a solidariedade.

Assim, parece que, nas autoras do Novo Feminismo católico, não há uma tensão entre a ideia de que a experiência da mulher como cuidadora seja historicamente construída e a tese de que a mulher seja

[14] Gilligan ocupa um lugar importante na reflexão de Encarnación Fernández Ruiz-Gálvez sobre a valorização da experiência do cuidado e cooperação das mulheres, ainda que saliente que essa experiência decorre do lugar da mulher na cultura. Vale mencionar também outras de suas referências são a teórica crítica Nancy Fraser e a feminista marxista Catharine Mackinnon. Ver Encarnación Fernández Ruiz-Gálvez (2015).

[15] Blanca Castilla de Cortázar é licenciada em filosofia e doutora em teologia pela Universidade de Navarra. Permanece vinculada aos projetos de pesquisa dessa universidade, em parceria com Ángela Aparisi. Deu continuidade aos estudos em filosofia e antropologia pela Universidade Complutense de Madri, onde obteve o título de mestre. É nessas áreas que atua como professora em universidades espanholas, mas sempre mantendo vínculo com pesquisadores e institutos da Universidade de Navarra.

*essencialmente* dotada de uma inclinação para a solidariedade, como salienta Blanca Castilla de Cortázar, filósofa e antropóloga que dá continuidade às concepções de Burggraf nesses campos acadêmicos.<sup>15</sup> Isso sugere que a “maternidade espiritual” em Burggraf reverbera em suas seguidoras além da área da teologia. A maternidade parece ser a figura metafísica que alinhava o diagnóstico da historicidade da opressão da mulher com a valorização da ética do cuidado como reconhecimento e valorização da essência feminina não apenas na maternidade, mas também como membro ativo do mercado de trabalho e da esfera política. Nesse ponto, o Novo Feminismo parece realmente inovador.

#### **SIMONE DE BEAUVOIR E A “IDEOLOGIA DE GÊNERO”**

O livro *O segundo sexo* rendeu a Simone de Beauvoir hostilidades intensas desde sua primeira publicação, em 1949. Em parte, isso se deve ao fato de a obra ter, digamos assim, antecipado um certo tipo de crítica à dominação da mulher que somente explodiria em movimentos sociais no fim da década de 1960. A própria Beauvoir, em 1949, não via a si mesma como feminista. Foi somente mais de vinte anos após a publicação de sua grande obra que ela viria a declarar-se feminista em uma entrevista (Beauvoir, 2009, p. 217).

A essa altura, ela já era a grande figura inspiradora da chamada segunda onda feminista, associada na França aos movimentos de Maio de 68. No entanto, boa parte das feministas das décadas seguintes passaria a ver em Beauvoir uma precursora à qual se devia respeito, mas que estaria em grande medida ultrapassada (Kruks, 1992; Pillardi, 1995).

As principais razões pelas quais Beauvoir foi considerada, podemos dizer, um tanto antiquada pelas feministas das décadas de 1970 e 1980 têm relação com críticas a um individualismo voluntarista, a um universalismo que nega diferenças e a um essencialismo, porque naturalizaria a existência de apenas dois sexos (Kruks, 1992, pp. 94-6). As teóricas do Novo Feminismo seguem uma direção semelhante. Todas reconhecem a importância histórica da obra de Beauvoir na promoção do papel das mulheres na sociedade, mas entendem que a ideia de que “não se nasce mulher, torna-se mulher” teria sido, talvez até mesmo à revelia da própria filósofa, a ideia que serviria de base para a “ideologia de gênero”.

Críticas do Novo Feminismo a Beauvoir sublinham que a relação entre uma concepção de liberdade ateuista e a negação da essência implicaria a impossibilidade

*de se levar adiante o programa que propõe a fraternidade de dois seres semelhantes e diferentes. Ao final do livro [O segundo sexo] não se pode responder à pergunta formulada no começo dele: o que é uma mulher? Especialmente porque recusa a existência de algo permanente ou imutável*



*que deva encarnar cada mulher que não renuncie a sê-lo. Em suas palavras “não se nasce mulher, torna-se mulher”, mas esse “fazer-se histórico” não tem uma raiz em uma essência, tampouco um arquétipo ou modelo. (Cortázar, 2000, p. 406; tradução nossa)*

Esse modo de Beauvoir de compreender o “fazer-se histórico” da mulher rendeu-lhe tanto críticas por reter resíduos essencialistas quanto por não ser suficientemente essencialista. É evidente que cada uma dessas críticas interpreta a relação entre corpo e subjetividade em Beauvoir de modo distinto, mas ambas passam ao largo de uma das ideias mais fundamentais de seu pensamento: o corpo como *situação*.

Embora o corpo em Beauvoir seja muitas vezes lido como uma antecipação do sistema sexo-gênero que Gayle Rubin formularia em 1975 e que, para o Novo Feminismo católico, seria a matriz da “ideologia de gênero”, o corpo como situação não pode ser equiparado ao gênero (Cyfer, 2015, pp. 68-9). O biológico e o cultural não são referidos um ao outro, mas entranhados como situação, de modo que não podem ser reduzidos nem ao organismo, nem ao discurso. Dessa perspectiva, o corpo “é uma situação, é nossa tomada de posse do mundo e um esboço de nossos projetos [...] não é enquanto corpo, mas enquanto corpo submetido a tabus, a leis, que o sujeito toma consciência de si mesmo e se realiza” (Beauvoir, 1980, pp. 54-6).

Essa noção de corpo é explicitamente inspirada em Maurice Merleau-Ponty, é uma ideia fenomenológica de corpo em que a facticidade e a liberdade corporal se articulam como “nós de significações rivais” que constituem a situação do sujeito em uma relação dialética com o mundo (Merleau-Ponty, 1999, pp. 207-16). A materialidade do corpo, sua dimensão orgânica, jamais é recusada, embora não dê conta completamente da relação entre corpo e subjetividade.

O corpo como situação não é corpo-coisa, tampouco corpo cultura ou corpo-discurso, como em boa parte das teorias *queer*. É, sim, um corpo vivido, é a “consolidação histórica de nosso modo de viver no mundo e do mundo viver conosco” (Moi, 2001, p. 68). Portanto, a emancipação da mulher em Beauvoir não contempla um sonho de “sociedade sem gênero (mas não sem sexo), em que a anatomia de cada um é irrelevante para o que cada um é, faz ou com quem cada um faz amor” (Rubin, 1993, p. 22). A dimensão biológica do corpo é constitutiva da situação subjetiva, mas não redutível a ela, de modo que não se poderia falar de natureza sem cultura e vice-versa. Não é possível desamarrear o “nó de significações” do corpo como situação. Assim sendo, parece-nos que a leitura que o Novo Feminismo faz de Beauvoir não faz justiça à complexidade de seu pensamento. As críticas que lhe dirige dependem de uma ligação imediata entre teoria *queer*, o feminismo existencialista de Beauvoir, passando esporadicamente pelo



estruturalismo de Gayle Rubin, sem qualquer mediação. A impressão que se tem é que Beauvoir desencadeou um processo de dissociação entre corpo e biologia que teria culminado em corpo discursivo que desconstrói toda diferença entre sexo e gênero. Mas o percurso do corpo como situação até o corpo discursivo não é uma linha reta e progressiva. Há muitas diferenças e conflitos entre essas perspectivas, apesar de todas elas recusarem um reducionismo biológico do corpo, algo que, aliás, as próprias teóricas do Novo Feminismo rejeitam.

Em síntese, se, de um lado, o Novo Feminismo parece ser realmente novo no que se refere à fundamentação de uma ética feminina do cuidado, de outro, falta-lhe um maior rigor na análise filosófica em que embasa a ideia de “ideologia de gênero” e do que chama de “modelo igualitarista”. De qualquer modo, o que se nota da produção acadêmica das autoras do Novo Feminismo é que elas dialogam com o repertório consolidado da área e articulam seus argumentos segundo critérios de validação acadêmica. Assim, o Novo Feminismo cumpre um papel crucial na tradução da agenda política da Igreja católica contra o que chama de “ideologia de gênero” com discursos, métodos e conceitos caros e característicos da teoria feminista produzida especialmente nas áreas do direito, da filosofia política e da ética.

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Igreja católica é uma das principais vozes públicas a articular justificativas e estratégias para resistir às mudanças favoráveis aos direitos sexuais e reprodutivos nos contextos nos quais as possibilidades de expansão desses direitos estão em debate, como nos Estados nacionais e nas agências internacionais. A articulação de um ativismo católico antigênero, em oposição aos direitos sexuais e reprodutivos, faz-se a partir dos documentos oficiais. Dois deles, mencionados neste artigo, ganham especial importância: a encíclica *Evangelium Vitae*, datada de 1994, na qual se lançam as bases para o ativismo católico, e o *Lexicon*, publicado uma década depois, em 2003.

Nesse intervalo de tempo, observou-se a constituição de uma ofensiva acadêmico-científica voltada para a formação de um corpo de especialistas em bioética, reprodução, sexualidade e família que se articulou no campo da teologia moral católica e se expandiu para outros campos acadêmicos. Esses especialistas se tornaram responsáveis pela dimensão acadêmica dada às elaborações teológicas.

Neste artigo, analisamos um exemplo da elaboração acadêmica das convicções católicas: a elaboração do Novo Feminismo e das críticas ao “gênero” e à “ideologia de gênero” por autoras da Universidade de Navarra, na Espanha. Procuramos salientar a amplitude das ações da Igreja católica na defesa de suas convicções relativas ao gênero, inclu-

sive mais ampla do que a inspiradora concepção de “secularismo estratégico” adotada por Juan Marco Vaggione. Em artigo de 2017, Vaggione afirma que o secularismo estratégico estaria vinculado às articulações políticas do religioso que emergem como respostas ao impacto dos movimentos feministas e da diversidade sexual. Nesse cenário, diante do debate público sobre as formas de regular a sexualidade, a Igreja intensificou o uso de argumentos seculares para potencializar seu impacto na construção dos direitos (Vaggione, 2017). Concordamos com as colocações do autor e consideramos a concepção de “secularismo estratégico” profícua. No entanto, acrescentamos que a Igreja católica é responsável pela produção de categorias e saberes de enfrentamento ao gênero e aos direitos sexuais e reprodutivos, processo que se inicia nas faculdades de teologia e, a partir delas, atinge o mundo secular e outros campos acadêmicos. Dessa maneira, a Igreja católica não apenas utiliza referências científicas e jurídicas na defesa de seus posicionamentos políticos antigênero e contrários aos direitos sexuais e reprodutivos, como é responsável pela elaboração dessas teorias e ideias.

No Brasil, a mobilização de categorias e ideias antidireitos vem sendo observada desde meados dos anos 2010 nas esferas política e judiciária. Mais recentemente, essas categorias extravasaram o universo do catolicismo e passaram a compor o repertório de ação dos movimentos sociais autodenominados “conservadores de direita”, não vinculados diretamente à Igreja católica (Kalil, 2019). Além disso, observa-se também que atores vinculados às religiões evangélicas têm mobilizado esse mesmo repertório conceitual em seus discursos no Parlamento (Machado, 2018).

Em comum, esses ativismos acionam a “defesa da família” como mote contrário à expansão dos direitos sexuais e reprodutivos e ao gênero, além da “ideologia de gênero”. Ambas, a “defesa da família” e a “ideologia de gênero”, servem de amparo para a organização de um amplo ativismo contrário aos direitos sexuais e reprodutivos e, mais especificamente, a um ativismo antigênero. No caso analisado, essa dimensão é observada na defesa da maternidade, relacionada à ideia do cuidado com o outro, e não à maternidade biológica. A adversária estabelecida, conforme apontado, é Simone de Beauvoir, por conceber, segundo as autoras do Novo Feminismo, a maternidade enquanto um aprisionamento da mulher.

A desqualificação da maternidade traz um profundo incômodo para as autoras do Novo Feminismo, pois a centralidade e a sacralidade da maternidade têm profundidade histórica na Igreja católica. Elas se remetem à Maria, figura central e modelo de mulher no catolicismo, sendo a sacralidade de Nossa Senhora e da maternidade longamente constituídas e profundamente arraigadas no catolicismo. Ela tem início no relato bíblico da Anunciação, quando Maria recebe a visita

do anjo Gabriel, anunciando-lhe que gerará o filho de Deus. Esse é o momento em que, segundo a teologia cristã, ela aceita o plano divino, dizendo sim ao anjo. Aceitar o plano divino, nesse relato, é aceitar a maternidade, a maternidade de um “filho de Deus” e de todas as dores e dificuldades implicadas nesse plano. Aí tem início uma longa construção histórica, desde a qual Maria se torna “mãe de Deus”, “mãe da Igreja” e “mãe da humanidade”, ou de todos os homens e mulheres (Pelikan, 2000). A negação da maternidade seria a negação do plano divino e, para as teóricas do Novo Feminismo, a negação daquilo que se constitui enquanto essência da mulher: a maternidade, o cuidado e a doação ao outro.

Nessa longa construção histórica, a Virgem Maria é mãe da humanidade, sua mãe humana e não apenas espiritual, por isso entende os sentimentos de cada um, preocupa-se e tem um cuidado especial com cada filho, que é único. Dessa maneira, toda uma tradição do pensamento católico de associação entre maternidade e cuidado, abnegação, doação ao outro, tem origem e está centralizada na figura de Maria e, posteriormente, estende-se para várias outras figuras de mulher na Igreja católica, como muitas santas e ordens religiosas de mulheres voltadas para o cuidado com o outro: os órfãos, os pobres, os doentes, os desvalidos em geral. O cuidado e a abnegação sempre estiveram associados às mulheres na Igreja católica e a teoria de Simone de Beauvoir representaria a ruptura com toda essa longa tradição, que aparece reformulada no Novo Feminismo de Jutta Burggraf e nas ideias de Ângela Aparisi. O fator que gera a reação nessas autoras não é a igualdade relacionada aos direitos das mulheres, defendida por ambas, mas a suposta negação da maternidade e, por extensão, do cuidado e da abnegação, que comporiam a essência das mulheres na tradição católica.

Não à toa, a teoria do Novo Feminismo é articulada como uma contraposição a Beauvoir. Mas, ao tomar uma filósofa como adversária, as teóricas do Novo Feminismo gradualmente se envolveram em um campo de discussão que extrapola a teologia e fizeram isso nos termos exigidos por um debate acadêmico.

Embora jamais abandonem inteiramente as fundamentações teológicas e bíblicas, as “novas feministas” católicas não fazem uma crítica de cunho teológico ou religioso a Beauvoir ou nenhuma outra feminista. Ao contrário, as intelectuais do Novo Feminismo disputam a validação de seus argumentos conforme os critérios de legitimação das áreas com as quais dialogam, especialmente o direito e a filosofia. Elas publicam em revistas, orientam teses, são professoras universitárias, pesquisadoras. É na condição de produtoras de conhecimento que atacam o “feminismo igualitarista” e denunciam seu suposto caráter ideológico, que desvalorizaria a contribuição da experiência feminina para uma vida pública fundamentada em uma ética solidária.

Assim, as autoras desse Novo Feminismo católico ultrapassam a fronteira entre o público e o privado de uma forma que as feministas de Maio de 68 jamais poderiam ter antecipado. Subvertem o *slogan* “o pessoal é político” e o colocam a serviço de valores de feminilidade contra os quais as feministas da chamada segunda onda se insurgiram. As intelectuais católicas preservam o lugar tradicional que a maternidade ocupa em sociedades patriarcais, mas fazem isso em nome do valor do feminino para a vida política. Há uma essência do feminino que merece ser valorizada e mantida, segundo essas autoras, e esses valores estariam sendo atacados pelas “feministas do gênero”. O Novo Feminismo traz em suas concepções a valorização da mulher, porém, desde que associada a determinadas características e atributos: a maternidade (física ou espiritual), o cuidado e a abnegação. Fora dessas concepções não haveria possibilidade de valorização, pois não haveria possibilidade de mulher ou feminilidade, visto que esta seria a constituição divina atribuída às mulheres. A explicação teológica justifica o posicionamento antigênero. Algo semelhante se dá na relação entre a validade acadêmica e religiosa de suas teorias. Seu ponto de partida é, sem dúvida, teológico e bíblico, mas a legitimidade acadêmica parece ter sido o percurso necessário para expandir pressupostos teológicos para o debate público, ou seja, para atravessar a fronteira entre a religião e a política.

Em síntese, o trânsito entre a doutrina religiosa e a validação acadêmica, bem como entre a religião e a política, são dois movimentos nos quais identificamos a reivindicação cara ao movimento feminista, “o pessoal é político”, mas que a subverte em nome de discursos anti-gênero e antidireitos sexuais e reprodutivos.

---

LILIAN SALES [<https://orcid.org/0000-0002-4169-1149>] é professora associada de antropologia no Departamento de Ciências Sociais da Unifesp. Foi responsável pela redação da introdução, conclusão e parte da primeira parte do artigo.

INGRID CYFER SALES [<https://orcid.org/0000-0002-0992-6403>] é professora associada de ciência política no Departamento de Ciências Sociais da Unifesp. Foi responsável pela redação da introdução, conclusão e da segunda parte do artigo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aparisi Miralles, Ángela. “Aproximación a las consecuencias sociales y jurídicas de la ideología de género”. In: Molina, Enrique; Trigo, Tomás (orgs.). *Matrimonio, familia, vida: homenaje al profesor dr. Augusto Sarmiento*. Pamplona: Eunsa, 2011, pp. 303-28.
- Aparisi Miralles, Ángela. “Modelos de relación sexo-género: de la ‘ideología de género’ al modelo de la complementariedad varón-mujer”. *Díkaion*, v. 21, n. 2, 2012, pp. 357-84.

---

Editora responsável: Renata Francisco.

Recebido para publicação  
em 24 de novembro de 2023.

Aprovado para publicação  
em 3 de dezembro de 2024.

## NOVOS ESTUDOS

CEBRAP

131, jan.–abr. 2025  
pp. 1-22

---

- Beauvoir, Simone de. *A força das coisas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- Beauvoir, Simone de. *O segundo sexo — fatos e mitos*; São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1980.
- Béraud, Céline. “Les catholiques contre le genre. L’épisodes des manuels de SVT”. In: Rochefort, Florence; Sanna, Maria Eleonora (orgs.). *Normes religieuses et genre*. Paris: Armand Colin/Recherches, 2013, pp. 109-21.
- Béraud, Céline; Portier, Philippe. *Métamorphoses catholiques: acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 2015.
- Bracke, Sara; Paternotte, David. *¡Habemus Gender! Iglesia católica y ideología de género*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira Interdisciplinar de Aids (ABIA)/ Sexuality Policy Watch (SPW), 2016.
- Burggraf, Jutta. *Hacia un nuevo feminismo para el siglo XXI*. San José: Promesa, 2001.
- Burggraf, Jutta. “Gênero”. In: Conselho Pontifício para a Família (org.). *Lexicon: termos ambíguos e discutidos sobre família, vida e questões éticas*. Rio de Janeiro: Edições CNBB, 2003, pp. 453-62.
- Burggraf, Jutta. “Acerca de la ideología post feminista de género”. In: Molina, Enrique; Trigo, Tomás (orgs.). *Matrimonio, familia, vida: homenaje al professor dr. Augusto Sarmiento*. Pamplona: Eunsa, 2011.
- Carnac, Romain. “S’adapter pour mieux résister: la théologie de la sexualité de Jean-Paul II”. In: Rochefort, Florence; Sanna, Maria Eleonora (orgs.). *Normes religieuses et genre*. Paris: Armand Colin/Recherches, 2013, pp. 97-108.
- Casanova, José V. “The Opus Dei Ethic: The Technocrats and the Modernization of Spain”. *Social Science Information*, v. 22, n. 1, 1983, pp. 27-50.
- Correa, Sônia. “A política do gênero’: um comentário genealógico”. *Cadernos Pagu*, n. 53, e185301, 2018.
- Cortázar, Blanca Castilla de. “A propósito del ‘Segundo sexo’ de Simone de Beauvoir”. *Anales de la Real Academia de Doctores*, v. 4, n. 2, 2000, pp. 401-10.
- Cyfer, Ingrid. “Afiml, o que é uma mulher? Simone de Beauvoir e ‘a questão do sujeito’ na teoria crítica feminista”. *Lua Nova*, n. 94, 2015, pp. 41-77.
- Cyfer, Ingrid. “Razão, narrativa e corpo no modelo de *self* de Seyla Benhabib”. *Revista Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 2, número especial, 2018, pp. 43-65.
- Elshtain, Jean Bethke. *Meditations on Modern Political Thought: Masculine/Feminine Themes from Luther to Arendt*. Pensilvânia: The Penn State University Press, 1992.
- Fraser, Raser; Nicholson, Linda. “Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Post modernism”. In: Nicholson, Linda (org.). *Feminism/Post modernism*. Nova York: Routledge, 1990, pp. 83-104.
- Garbagnoli, Sara; Prearo, Massimo. *La croisade “anti-genre”: du Vatican aux manifs pour tous*. Paris: Textual, 2017.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice: Psychology Theory and Women’s Development*. Cambridge: Harvard University Press, [1982] 1993.
- Heft, James L. (org.). *A Catholic Modernity? Charles Taylor’s Marianist Award Lecture with responses by William Shea, Rosemary Luling Jaughton, George Marsden, and Jean Bethke Elshtain*. Nova York: Oxford University Press, 1999.
- Irrazábal, Gabriela. *Bioética y catolicismo. Entrenamiento e intervenciones públicas desde la bioética personalista em Argentina (1999-2012)*. Tese (doutorado em ciências sociais). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2013.
- Kalil, Álex. “Do religioso ao civil: reconfigurações da ideologia de gênero no espaço público”. *Revista Pensata*, v. 7, n. 1, 2019, pp. 21-41.

- Kruks, Sonia. "Gender and Subjectivity: Simone de Beauvoir and Contemporary Feminism". *Signs*, v. 18, n. 1, 1992, pp. 89-110.
- Machado, Maria das Dores. "O discurso cristão sobre a ideologia de gênero". *Revista Estudos Feministas*, v. 26, n. 2, 2018, pp. 447-63.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- Moi, Toril. *What is a Woman? And Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, [1999] 2001.
- Moncada, Alberto. *Historia oral del Opus Dei*. Madri: Plaza & Janés, 1987.
- Nardin, Terry (org.). *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- O'Leary, Dale. *The Gender Agenda: Redefining Equality*. Lafayette: Vital Issues Press, 1997.
- Oliveira, Luciano. "A mobilização e a contramobilização em torno do aborto: os enfrentamentos entre feministas e representantes do Vaticano na Conferência do Cairo". *Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unesp*, v. 7, 2019, pp. 8-21.
- Pardo, José María; Molina, Enrique (orgs.). *Sociedad contemporánea y cultura de la vida: presente y futuro de la bioética*. Navarra: Ed. Universidad de Navarra, 2006.
- Pelikan, Jaroslav. *Maria através dos séculos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- Pereira, Asher. *Templários da Avenida Paulista: a formação do self secular no Opus Dei*. Tese (doutorado em ciências sociais). Campinas: PPGCS/Universidade Estadual de Campinas, 2017.
- Pillardi, Jo-Ann. "Feminists Read The Second Sex". In: Simons, Margaret A. (org.). *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. Pensilvânia: The Penn State University Press, 1995, pp. 29-43.
- Pontifício Conselho "Justiça e Paz". *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- Ratzinger, Joseph. *O sal da Terra: o cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro milênio*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- Rubin, Gayle. *O tráfico de mulheres: notas sobre a "economia política" do sexo*. Recife: SOS Corpo, 1993.
- Ruiz-Gálvez, Encarnación Fernández. "Mainstreaming de género y cambio social". *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n. 49, 2015, pp. 333-65.
- Sales, Lilian. "O ativismo católico: bioética, gênero e direitos reprodutivos". *Revista Estudos Feministas*, v. 29, n. 3, e71678, 2021, pp. 1-14.
- Vaggione, Juan. "La Iglesia católica frente ala política sexual: La configuración de una ciudadanía religiosa". *Cadernos Pagu*, n. 50, 2017, e175001, pp. 1-35.
- Wojtyła, Karol. *Carta Encíclica Humanae Vitae*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- Wojtyła, Karol. *Carta Encíclica Evangelium Vitae*. São Paulo: Paulinas, 1995.

