

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Osis, M.J., Hardy, E., Faúndes, A, Alves, G. "Factors associated with prenatal care among low income women in the State of São Paulo, Brazil". *Rev Saúde Pública*. 1993;27(1):49-53,;
2. Pesquisa Nacional de Demografia e Saúde da Criança e da Mulher PNDS 2006. Dimensões do Processo Reprodutivo e da Saúde da Criança Série G. Estatística e Informação em Saúde. Ministério da Saúde, 2009. Disponível em http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/pnds_crianca_mulher.pdf (acesso em 20/03/10).
3. "Pesquisa de conhecimentos, atitudes e práticas relacionada às DST e Aids da população brasileira de 15 a 64 anos de idade". 2008. Disponível em <http://www.aids.gov.br/> (acesso em 20/03/10).
4. DataSUS/MS, 2010.
5. Szwarzwald, C.L. "Relatório: primeiros resultados do estudo-sentinelá parturiente". 2005. Disponível em: <http://www.aids.gov.br> (acesso em 20/03/10).
6. Faúndes, A. *In: Uso de misoprostol em obstetrícia e ginecologia*. 2ª Edição. Flasog, 2007. Disponível em: http://www.ipas.org.br/arquivos/Manual_Misoprostol_Portugues.pdf (acesso em 30/03/10).
7. Anvisa. Resolução RDC nº 7, de 26 de fevereiro de 2009. Diário Oficial da União; Poder Executivo, de 27 de fevereiro de 2009. Disponível em: <http://e-legis.anvisa.gov.br/> (acesso em 30/03/10).
8. Valongueiro, S. *In: Anais do 12º Encontro Nacional de Estudos Populacionais*. Disponível em: [http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/pdf/2000/Todos/Mortalidade%20\(Materna\)%20por%20Aborto%20%20Fontes,%20Métodos.pdf](http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/pdf/2000/Todos/Mortalidade%20(Materna)%20por%20Aborto%20%20Fontes,%20Métodos.pdf) (Acesso em 30/03/10).

O TEMA DO ABORTO NA IGREJA CATÓLICA: DIVERGÊNCIAS SILENCIADAS

Maria José Rosado-Nunes

FUNDAMENTOS DO DISCURSO OFICIAL CATÓLICO E A PRODUÇÃO DE UM CONTRADISCURSO

Inúmeras pesquisas já demonstraram a defasagem entre as proposições da moral sexual católica tradicional e as práticas dos/as fiéis nesse campo (1, 2). Bem menos conhecida e divulgada é a existência, no campo do discurso católico, de um corpo argumentativo de caráter religioso, que afirma a validade ética da decisão pelo aborto em determinadas situações. Trataremos desses argumentos e apresentaremos, em seguida, o corpo argumentativo que caracteriza o discurso oficial da Igreja Católica em suas proposições condenatórias do aborto. Embora haja uma aparência de homogeneidade absoluta na instituição com relação a essa condenação, existe no interior do pensamento católico um contradiscurso de caráter dialógico e não dogmatizante, em geral silenciado pela hierarquia eclesiástica. Explicitaremos posteriormente os pontos centrais da reflexão desenvolvida pelo discurso católico que encontra validade ética em situações nas quais as mulheres recorrem à interrupção da gravidez.

O CONTEÚDO ARGUMENTATIVO PRESENTE NOS DOCUMENTOS DA IGREJA CATÓLICA

A análise dos documentos da hierarquia católica sobre o aborto indica algumas constantes em sua argumentação condenatória. Apoiando-se na tradição cristã, nas intervenções anteriores do magistério e em dados retirados da ciência, a doutrina oficial católica sobre a moralidade do aborto é clara, taxativa e se propõe como definitiva. Os argumentos apresentados pelos documentos oficiais da Igreja apresentam-se como um verdadeiro bloco discursivo, constituindo-se numa espécie de fortaleza doutrinária estabelecida em torno da condenação do aborto (3). O elemento central dessa argumentação é a defesa da vida, reiterada como um princípio absoluto, imutável e intangível. A existência de uma pessoa humana, sujeito de direitos, desde o primeiro momento da concepção é o pressuposto para se considerar a interrupção de uma gravidez como um ato homicida em qualquer momento da gestação e sob quaisquer condições. Assim, esses dois elementos – a sacralidade da vida humana e a condição de pessoa do embrião – fundam a condenação incondicional do aborto, integrando argumentos de ordem religiosa, moral e biológica. A autoridade da Igreja em questões éticas associa-se à desconfiança em relação aos valores morais da sociedade contemporânea e à proposição da universalidade de princípios estabelecidos como inerentes à natureza humana.

O ARGUMENTO DA DEFESA DA VIDA A condenação da interrupção voluntária da gravidez funda-se numa proposição de fé, segundo a qual a vida humana tem caráter sagrado por ser um dom divino. Paulo VI, citando Pio XII, não deixa dúvidas: "Cada ser humano,

também a criança no ventre materno, recebe o direito de vida imediatamente de Deus, não dos pais, nem de qualquer sociedade ou autoridade humana” (4). Atentar contra a vida é atentar contra o próprio Deus. Do direito à vida derivam todos os outros direitos, dos quais aquele é condição necessária. Assim, o mandamento divino: *Não matarás* refere-se à sacralidade da vida, que deve ser respeitada, por vontade divina, segundo um princípio abstrato, absoluto, universal e aplicável a todos os seres humanos. Uma vez que, segundo o magistério da Igreja, desde o primeiro momento da fecundação há uma pessoa humana completa, o aborto torna-se um ato moralmente inaceitável e condenável, verdadeiro homicídio, i.e., um atentado contra a vida e, conseqüentemente, contra o próprio Deus, criador da vida, um pecado gravíssimo.

Encontra-se, no entanto, no mesmo ensinamento magisterial, uma distinção entre aborto lícito e aborto ilícito. O primeiro é aquele indiretamente provocado: a retirada do útero canceroso de uma mulher grávida e a eliminação de um feto ectópico. Já o segundo se dá de forma direta, por motivos eugênicos ou por problemas sociais, familiares e individuais. O aborto indireto pode ser provocado licitamente, dada a limitação humana, já que, para se defender um bem, destrói-se uma vida.

A prática do aborto direto é condenada em razão de provocar a morte de um ser humano considerado inocente, o que constitui uma situação de tríplice injustiça: contra a soberania de Deus, único Senhor da vida; contra o próximo, que é privado do direito de existir como pessoa; e contra a sociedade, que perde um de seus membros. A inocência presumida do nascituro vem do fato de ser ele incapaz de ato moral. Considera-se, além disso, sua situação de ser indefeso incapaz de proteger-se de uma agressão.

O argumento da defesa da vida escuda-se ainda na ideia do nascituro como pessoa possuidora de direitos desde a sua concepção, antes mesmo da concessão destes pela sociedade, dada sua essência humana. Assim, o direito à vida apresenta-se como um direito ao mesmo tempo sagrado, natural e social. Ainda que a realização de um aborto possa conduzir ao alcance de certos bens, como a saúde ou a vida da mãe, ele é sempre injustificável. Outras razões, como as dificuldades que possa significar um filho a mais, especialmente se apresenta anomalias graves, a desonra, ou o desprestígio social, ainda que consideráveis, também não legitimam o ato abortivo: “deve-se sem dúvida afirmar que jamais alguma dessas razões possa conferir objetivamente o direito de se dispor da vida de alguém, mesmo em sua fase inicial” (5).

A absolutização do princípio de respeito à vida humana tem ainda como referência a lei natural. Trata-se de um instinto humano a ser respeitado por crentes e não crentes. “Para quem acredita em Deus, isso é espontâneo e instintivo e é obrigatório por lei religiosa e transcendente; e também para quem não tem essa dita de admitir a mão de Deus protetora e vingadora de todos os seres humanos, é e deve ser intuitivo, em virtude da dignidade humana, esse mesmo sentido do sagrado, isto é, da intangibilidade própria de uma existência humana vivente” (6). A invocação da lei natural é continuamente reiterada e coloca as bases para a proposição da universalidade dos princípios morais no campo da reprodução humana.

Os documentos do episcopado brasileiro seguem na mesma linha de argumentação dos papas e do Vaticano. Afirma-se a sacralidade da vida humana, dom de Deus, deduzindo-se daí a ilicitude de todo e qualquer ato abortivo. Em documento de 1984, a CNBB (7) propõe: “Por ser supremo dom natural de Deus, toda vida humana deve ser preservada desde o primeiro instante da concepção, sustentada, valorizada e aprimorada. São inaceitáveis, como atentados contra a vida humana, o aborto diretamente provocado, o genocídio, o suicídio, a eutanásia, a tortura e a violência física, psicológica ou moral, assim como qualquer forma injusta de mutilação” (7).

QUANDO SE INICIA A VIDA HUMANA? As intervenções do magistério da Igreja assumem como dado definitivo e inquestionável que, desde a concepção, há uma vida humana em gestação. O termo vida humana é utilizado, de forma ambígua, para significar pessoa. Dessa definição da existência de uma pessoa humana desde o primeiro momento da fecundação decorre que toda interrupção de gravidez seja considerada como um verdadeiro homicídio. A ciência é invocada para justificar a natureza totalmente humana e pessoal do embrião. Podem-se distinguir duas tendências no uso dos dados científicos. Ambas partem do reconhecimento pelos cientistas de que desde o momento da fecundação existe uma realidade celular distinta do óvulo e do espermatozóide, o zigoto, que dispõe de código genético próprio e é, indiscutivelmente, vida humana.

Uma primeira tendência deduz daí que o zigoto é pessoa humana, gozando de todos os direitos inerentes a ela. Isto porque, possuindo um código genético completo, o desenvolvimento do zigoto dá-se em um processo contínuo, sem interrupção e por autogestão, culminando na pessoa humana, mesmo ainda no ventre materno. Uma outra corrente desenvolve uma argumentação de caráter mais filosófico. Considera o zigoto como pessoa humana em potencial, mas equivalente – com o mesmo valor e os mesmos direitos – à pessoa humana em ato, isto é, o indivíduo nascido.

Para ambas as tendências acima, a interrupção de um processo gestacional é considerado um ato homicida, seja porque tira a vida de uma pessoa humana – o zigoto –, seja porque eliminar uma vida potencial equivale à eliminação de uma vida em ato. O princípio moral que deve prevalecer é o de deixar agir a natureza seguindo seu curso normal, isto é, conduzindo, em um processo unívoco e contínuo, ao desenvolvimento de uma pessoa humana.

Os documentos da Igreja recorrem a essas afirmações de caráter supostamente científico para legitimar sua defesa incondicional da continuidade de toda gestação, seja considerando que desde a concepção há uma individualidade e, portanto, uma pessoa humana, seja assumindo a identidade entre ser humano em potencial e pessoa humana.

Vários episcopados retomam os argumentos científicos como fonte de legitimação de suas posições. Em 1971, aparecem declarações dos bispos americanos, holandeses e franceses. Em 1974, os bispos austríacos escrevem ao chanceler do país: “Os bispos viram suas posições reforçadas pelas opiniões de especialistas da medicina”. Também o episcopado alemão manifesta-se em 1974: “A biologia moderna estabeleceu sem contestação que não existe

nenhum estágio pré-humano do embrião no seio materno.” A CNBB segue na mesma linha. Em documento datado de 1993, afirma: “Cientificamente, já não restam dúvidas: o feto, no ventre materno, distingue-se do corpo da própria mãe. É outro ser, é intocável” (8).

No entanto, o documento da Congregação para a Doutrina da Fé restringe o papel da ciência: “De resto, não pertence às ciências biológicas dar um juízo decisivo sobre questões propriamente filosóficas e morais, como são a do momento em que se constitui a pessoa humana e da legitimidade do aborto.” A Igreja se coloca como instância de julgamento ético acima da ciência, chamando a si o direito de definir a moralidade da ação abortiva: “Ora, sob o ponto de vista moral, isto é certo, mesmo que porventura subsistisse uma dúvida concernente ao fato de o fruto da concepção já ser uma pessoa humana: é objetivamente um pecado grave ousar correr o risco de um homicídio. ‘É já um homem aquele que o viria a ser’” (9).

O RECURSO À TRADIÇÃO DA IGREJA Os argumentos acima – a defesa da vida e a concepção da existência de uma pessoa humana a ser respeitada como uma individualidade ainda no zigoto e no embrião – são propostos como parte imutável da doutrina eclesial. As referências nesse sentido são inúmeras e reiteradas. Invoca-se a tradição mais antiga, dos primórdios da Igreja, assim como os ensinamentos mais recentes de papas anteriores e do Concílio Vaticano II. A ideia repetida é a de que o aborto foi sempre condenado. Em 1973, diz Paulo VI: “Bem sabeis que a Igreja sempre condenou o aborto, o que os ensinamentos do nosso Predecessor de venerável memória Pio XII (...) e os do II Concílio Vaticano (...) não deixaram de confirmar, com a sua imutada e imutável doutrina moral” (4).

A Declaração sobre o Aborto Provocado, de 1974, inicia com a rememoração dessa condenação contínua: “Apoiada na Sagrada Escritura, a Tradição da Igreja considerou sempre que a vida humana deve ser protegida e favorecida desde o princípio, assim como nas diversas fases do seu desenvolvimento. Nessa perspectiva, a ilegitimidade do aborto provocado é um ensinamento constante e sem lacunas, que se pode encontrar nos padres da Igreja, nos teólogos da Idade Média, em diversos documentos do Magistério Episcopal e Pontifício. Todo aborto deve ser absolutamente excluído” (9). Nesta Declaração, reconhece-se a existência de opiniões divergentes e os fiéis são alertados para a distinção entre o que são opiniões novas e o que é a doutrina apresentada com autoridade pela Igreja: “(...) conta que todos os fiéis, incluindo mesmo aqueles que possam ter se sentido abalados pelas controvérsias e pelas opiniões novas, compreendam que não se trata de opor uma opinião a outra, mas sim de transmitir-lhes uma doutrina constante do Magistério supremo, que expõe a norma e os costumes, sob a luz da fé” (5).

A POSIÇÃO DA IGREJA NO BRASIL Do que se pode depreender dos documentos brasileiros, não há diferenças notáveis em relação ao discurso do Vaticano. O que se pode perceber é um aumento sig-

nificativo de intervenções, em períodos chave no debate público da questão em estudo. Nos anos 1980, por exemplo, quando o movimento feminista se recompõe, se organiza e ganha força como movimento social no cenário nacional, colocando reivindicações mais radicais, como o direito ao uso prazenteiro do próprio corpo, ao controle da capacidade reprodutiva pelas mulheres e ao aborto, os pronunciamentos da CNBB, assim como de bispos individualmente, multiplicam-se, tanto no nível interno da Igreja, como em manifestações na grande imprensa.

A argumentação utilizada para restringir a liberdade e autonomia das mulheres nesses campos é, basicamente, a mesma encontrada nos documentos emanados da Santa Sé. Nesse sentido, a CNBB se apresenta como seguidora das orientações romanas.

A CONTRA-ARGUMENTAÇÃO CATÓLICA Em contraposição às posições condenatórias do aborto encontra-se um outro discurso católico, mais nuançado, que vai da explicitação da dúvida sobre o posicionamento da Igreja até a justificativa da decisão pela interrupção da gravidez como um comportamento moral e religiosamente defensável. Por analogia com o que em sociologia política se chama contrapoder (10), denominamo-lo contradiscurso, uma vez que ele se constitui em contraposição a um discurso primeiro: o discurso oficial da Igreja Católica em relação ao aborto e, mais amplamente, à contracepção. Caracteriza-se por contestar os argumentos evocados pelo discurso oficial, mas também por produzir um novo corpo argumentativo. Nesse sentido, é um discurso mais diversificado do que o primeiro. Além disso, tal contradiscurso não emana de um grupo organizado no quadro institucional, como um corpo episcopal ou uma congregação romana, por exemplo.

Contrariamente ao discurso oficial que, como vimos, apresenta-se coeso como um bloco, propondo uma palavra final sobre o assunto e tentando estabelecê-la em dogma, o contradiscurso tem um caráter dialógico, pois não se apresenta como definitivo e evita o tom dogmatizante.

A seguir, apresentaremos o(s) contradiscurso(s) relacionado(s) aos principais elementos apresentados na discussão realizada até aqui.

O RECURSO À TRADIÇÃO DA IGREJA Diferentes autores e autoras afirmam não ter havido, no cristianismo, uma posição única e definitiva sobre o aborto. Recorrem a documentos do início da Igreja para mostrar a evolução do pensamento eclesial e a diversidade de posicionamentos adotada, bem como a história das discussões internas entre teólogos/as e outros/as a respeito do tema em questão.

Nas referências à tradição primitiva, o texto mais comumente invocado em favor da afirmação de que a condenação absoluta do aborto no cristianismo é parte de sua tradição mais antiga, é a *Didaqué, a instrução dos doze apóstolos*. Trata-se de um manual catequético (11), possivelmente escrito na Síria, no final do século I ou início do século II, para o ensino das verdades religiosas. É o mais antigo documento cristão depois do *Novo Testamento*. No en-

A IGREJA SE COLOCA COMO INSTÂNCIA DE JULGAMENTO ÉTICO ACIMA DA CIÊNCIA

tanto, mesmo em relação a esse documento, divergências podem ser encontradas. Melo (12) discute a tradução feita do grego, afirmando que este não diz “Não matarás o filho no seio de sua mãe”, mas: “Não matarás o filho em ruínas”. Melo atribui à tradução divulgada “à intenção do tradutor de referir estes textos ao aborto. Mas o faz indevidamente, abusivamente, sem respeitar os critérios científicos de uma tradução honesta”.

O estudo dos primeiros escritos cristãos – dos chamados padres da Igreja e dos teólogos dos séculos iniciais do cristianismo –, mostra um panorama bastante diversificado. Hurst (13), analisando a tradição da Igreja nesse campo do aborto, encontra que a razão da condenação do mesmo era, de início, ligada ao problema do adultério que a interrupção de uma gravidez ocultaria e ao pecado da fornicção, isto é, do sexo realizado sem a finalidade procriativa.

Para a maioria dos autores da Igreja primitiva, afirma Melo (12), o aborto condenado como pecado grave é aquele de um feto cuja forma é completa e, por isso, possuidor de alma, lugar da semelhança com Deus, conforme a teologia da época. Se o feto não estava animado, isto é, se ainda não lhe havia sido infundida uma alma, não havia assassinato. O Concílio de Ancira, na Ásia Menor (hoje, Ancara), por exemplo, em 314, distingue a pena aplicada ao homicídio (até o fim da vida) da que é proposta para o aborto, reduzindo-a para dez anos. São Jerônimo, no século IV, reconhece que, até essa data, “não há doutrina oficial da Igreja sobre o tema da animação do feto. Isto significa que, para os teólogos da época, era perfeitamente válido assumir qualquer das duas hipóteses propostas”, isto é, da animação imediata ou tardia (12).

Em relação a Agostinho (354-430d.C.), Wijewickrema (14) cita a conhecida passagem do bispo de Hipona em favor da afirmação da distinção entre feto animado e não animado: “Se o que é *brought forth* é informe, como uma espécie de ser vivo, uma coisa sem forma (*informiter*), então a lei do homicídio não se aplicará, pois não se pode dizer que haja uma alma viva no corpo que carece de sentidos, já que ainda não se formou (*nondum formata*) e não está dotado de sentidos”. Já Melo (12), após analisar os comentários de Grisez aos textos agostinianos, conclui: “Honestamente e objetivamente não se pode afirmar que Santo Agostinho assegure como certo que existe pessoa humana desde o primeiro instante da concepção. O mais correto é ater-se ao que ele mesmo assegura: que não sabe sobre o assunto mais do que aquilo que propõe São Jerônimo. E já vimos que São Jerônimo coloca as diversas hipóteses debatidas à época, mas não toma partido por nenhuma delas, reconhecendo que não sabe quando sucede a animação”.

Hurst e Muraro lembram que, seguindo os textos da época, pode-se afirmar que o aborto é um pecado passível de punição, porque revela a intenção de ocultar a fornicção e o adultério. Para Santo Agostinho, diz Hurst (13), o problema do aborto é que, tal como o controle da natalidade, ele destrói a conexão necessária entre o ato conjugal e a procriação. Não se trata de um homicídio, mas de um pecado sexual.

A literatura penitencial iniciada na Igreja Celta, no século VI, tratou o aborto como uma falta séria, mas impôs penas diversificadas, segundo os costumes de cada lugar. Hurst (13) nota que, nesse catálogo de faltas e de penalidades, o aborto era tratado como um

possível ato pecaminoso e, em geral, não estava entre os pecados mais graves. Faltas como a adivinhação, o suborno e o roubo recebiam, muitas vezes, penas mais severas.

Trabalhando com a hipótese da animação tardia, comum à época, os catálogos penitenciais estipulavam uma gama variada de castigos, sendo mais leve a pena quanto mais inicial era a gestação interrompida. A diversidade de penas indica, assim, o reconhecimento de uma diferença entre o fruto da concepção em seus primeiros estágios e no correr de seu desenvolvimento. De acordo com Melo (12), o importante é “comprovar que não há unanimidade na Igreja sobre a interpretação do aborto em termos de homicídio. E que as correntes teológicas de tempos anteriores sobre a animação do feto refletem-se claramente na legislação penitencial eclesiástica, fazendo variar as penas devidas ao aborto”.

Ainda no período que antecede o século XV, alguns documentos importantes da Igreja são considerados pelos autores que vimos seguindo. Um deles, o *Decretum Gratiani* (Decreto de Graciano), provavelmente de 1140 d.C., também chamado *Cânon Aliquando*, serviu de base para a elaboração de um código de leis eclesiásticas: o *Corpus Iuris Canonici*. Esse conjunto de leis proposto para toda a Igreja substituiu os penitenciais, de caráter local, e permaneceu em vigor por quase oito séculos. O Código de Direito Canônico só foi estabelecido em 1917 e o atual, em 1983. O Código de Graciano teve profunda influência sobre os procedimentos disciplinares na Igreja (11).

Para o que nos interessa, o que importa reter é que também nesse código de leis o aborto nos primeiros estágios de desenvolvimento do feto não é considerado um homicídio. A penalidade canônica é prevista somente para o caso do feto animado. Essa distinção entre feto animado e não animado prevalecerá na legislação canônica por muitos séculos.

Nesse período, dois papas adotam explicitamente, a posição de Graciano: Inocêncio III e o Papa Gregório IX, com suas Decretais, ambos do século XIII.

Deve-se notar também a posição de San Antonino (1389-1459), moralista dominicano e arcebispo de Florença (12). Além de manter a diferenciação já aludida, excluindo o caráter de homicídio do aborto praticado no início da gravidez, remete a decisão de recorrer ao aborto à consciência do médico, admitindo assim o aborto terapêutico para impedir que a mulher morra no momento do parto. No entanto, em caso de dúvida sobre a animação do feto, considera moralmente incorreto o recurso ao aborto. Na *Summa theologiae*, III, tit.7, cap.2, lê-se: Se o feto não está animado, ainda que o médico “impeça sua animação, não se produz a morte de nenhum ser humano, e se seguiria o bem de salvar a vida da mãe”. Portanto, o procedimento do médico é, nesse caso, moralmente correto.

Chega-se, finalmente, a São Tomás de Aquino (1225-1274), cujo pensamento teve influência decisiva no desenvolvimento doutrinário cristão. Na esteira da tradição antiga do cristianismo, Tomás de Aquino considera o aborto um mal moralmente condenável, mas não necessariamente um homicídio. Partindo de conceitos aristotélicos, Tomás de Aquino admitia um desenvolvimento progressivo do embrião através de etapas sucessivas. Primeiro, a vida é infor-

mada por uma alma vegetativa, “quando o embrião vive como uma planta”; depois, esta “decai e surge uma alma mais perfeita, que é, ao mesmo tempo, vegetativa e sensitiva, quando o embrião vive uma vida animal”. Só então, o embrião recebe uma alma propriamente humana, racional e se torna um ser humano. Wijewickrema nota que a palavra alma, no pensamento de Tomás de Aquino, refere-se ao princípio vital e atende à especificação de toda forma de vida. (14,13). Essa teoria filosófica de Tomás de Aquino, nomeada hylomorfismo, propõe que “a alma é a forma substancial do corpo, mas uma forma substancial só pode estar presente em uma matéria capaz de recebê-la. Assim, o óvulo fertilizado, ou o *early* embrião não pode ter uma alma humana” (15).

A concepção hylomórfica do ser humano implica em uma *hominização* tardia. Quer dizer, após a concepção, a passagem pelos sucessivos estágios até chegar à alma racional levaria 40 dias, no caso de um feto do sexo masculino, ou 80 dias, no caso de um feto do sexo feminino. Essa ideia de que a alma racional necessita de todo esse tempo para desenvolver-se levou-o a assumir, em relação ao aborto, a posição referida acima: embora condenável, não pode ser qualificado de homicídio quando levado a cabo no início da gestação.

Nos séculos XVI e XVII, desenvolvem-se novas concepções no campo da moral. Com base na ideia tomista do homicídio indireto, estabelece-se o conceito de aborto indireto, hoje tratado por aborto terapêutico. Admite-se que é moralmente válido administrar tratamento médico à mulher, ainda que isso venha a causar a morte do feto. Trata-se então de um efeito não procurado em si mesmo, mas provocado inevitavelmente como consequência da utilização de medidas terapêuticas legítimas na tentativa de salvar a mãe.

Muitos teólogos medievais, segundo Wijewickrema (14), defendem a legitimidade do recurso ao aborto quando a vida da gestante está ameaçada. Tratam essa situação como uma exceção à norma tradicional cristã de respeito ao ser humano em qualquer estágio de seu desenvolvimento. Sanchez, famoso teólogo moralista jesuíta, defende, no século XVI, que o aborto de um feto não animado é moralmente correto, não só no caso de perigo de morte para a mulher, mas também em casos de grave prejuízo para a mesma (12). Seu argumento é que, nesse caso, não se está matando uma pessoa humana e, além disso, está se alcançando um grande benefício para a mulher. Essa posição permanece durante todo o século XVI, começando a modificar-se somente a partir do século XVII.

Durante os séculos XVIII e XIX, a divergência em torno da distinção entre aborto de feto formado e de feto não formado continua, ganhando força a corrente de pensamento que defende a infusão de uma alma racional no momento da concepção. Porém, ainda em 1713, estudando o problema do batismo de fetos abortados, a Sagrada Congregação da Inquisição Universal, depois chamada Santo Ofício (hoje, Congregação para a Doutrina da Fé), determina: “Se existe uma base para pensar que o feto é animado por uma alma racional, pode e deve ser batizado condicionalmente. No entanto, se não existe tal certeza, não deve ser batizado sob nenhuma circunstância.” (13)

Finalmente, em 1869, o Papa Pio IX adota explicitamente a teoria da personalização imediata, condenando qualquer aborto e em

qualquer estágio da gravidez, determinando pena de excomunhão a quem quer que o praticasse. Essa condenação absoluta do aborto, historicamente muito recente, mantém-se como posição oficial da Igreja até os dias atuais.

Esse apanhado histórico evidencia a existência de uma história do pensamento sobre o aborto na Igreja Católica. Contrapõe-se, assim, à constante afirmação do discurso oficial de que o recurso à tradição eclesial conduz a um ensinamento único, que se mantém dos primórdios da Igreja até hoje sem alterações.

O INÍCIO DA VIDA HUMANA A contra-argumentação relativa à questão sobre o fato de se estar, desde a concepção, diante de uma pessoa humana recorre a dados científicos, como o faz o discurso oficial, e critica a visão biologicista desse discurso. Em relação aos dados científicos, há uma concordância em torno da ideia de que eles não permitem afirmar com certeza a existência de uma pessoa humana desde os primeiros momentos da fecundação. Parece, ao contrário, mais provável que somente algum tempo após a concepção se possa admitir estar diante de uma pessoa humana em gestação. A argumentação aduzida em favor dessa concepção se baseia no fato de que não basta a existência de um código genético – o DNA – no zigoto para que se gere uma pessoa humana. Além disso, o desenvolvimento do zigoto não se dá em um processo contínuo, pois há mudanças qualitativas consideráveis no período embrionário. Nesse processo, entram em jogo inúmeros elementos, endógenos e exógenos, de maneira que não se pode argumentar que a pessoa está potencialmente no zigoto e que a passagem ao ato de tornar-se pessoa será automática. Em termos morais, coloca-se em questão a validade da obrigação moral de favorecer o processo de passagem da potência ao ato, quando há indicações de graves problemas ao término do processo (15).

Outro dado científico levantado é o de que a individuação se dá na segunda semana da gestação, no momento em que se dá a nidificação, ou fixação na matriz. Ora, se filosoficamente o que constitui a pessoa é o fato de que se trata de um indivíduo, uno e único, a fixação da individualidade não pode se dar antes da nidificação. O dado científico em favor dessa teoria é o de que, no caso da geração de gêmeos, a divisão do embrião em dois indivíduos ocorre somente após esse processo (5).

Pode-se ainda usar como argumento a ocorrência da perda extraordinária de zigotos antes da fixação do óvulo fecundado. Calcula-se que em torno de 75% dos zigotos são eliminados antes de se implantarem na matriz. Esse dado leva muitos estudiosos a se perguntarem se, de fato, a natureza eliminaria tantas *peçoas* ou se esse processo não estaria indicando, ao contrário, que não existem elementos estruturais no zigoto que permitam reconhecê-lo como tal.

Finalmente, o recurso à ciência leva à consideração do desenvolvimento da consciência humana como critério para o estabelecimento da existência ou não de uma pessoa humana. Seguindo Häring, lemos em Melo (12): “Desde Teilhard de Chardin se reconhece que a hominização ocorre pela emergência da consciência humana. (...) Quer dizer, reconhece-se que o especificamente humano se dá com o surgimento da consciência. Afirma-se que

a realidade de transcendência que caracteriza o ser humano e o diferencia de outras espécies animais é precisamente a consciência. Mas não há possibilidade de consciência sem vida cerebral. Em outras palavras, a hominização de cada ser humano supõe a ‘emergência’ ou o surgimento de sua consciência”. Ora, o substrato orgânico indispensável para que possa existir consciência é o cérebro. A célula geradora do córtex cerebral inicia seu desenvolvimento no 15º dia após a concepção e somente em torno da 8ª semana está suficientemente desenvolvido para que se possa detectar a atividade cerebral. Parece, assim, segundo esses dados biológicos que só se pode propor a existência de uma pessoa humana, a partir da existência do córtex cerebral, condição indispensável para que haja consciência humana.

Para mostrar a importância da consciência no estabelecimento da pessoa, Melo propõe a hipótese de que se transplantassem todos os órgãos de um indivíduo para um outro corpo: não haveria, nesse caso, um transplante de pessoa. Mas se se chegasse a transplantar o sistema cerebral de um corpo a outro, ocorreria certamente um transplante de pessoa (12).

Na bibliografia recolhida a respeito dessa discussão, encontra-se um número considerável de teólogos e outros especialistas católicos que propõem que não se pode falar de pessoa humana em relação ao fruto de uma concepção em seus primeiros estágios. Assim, Bedate (12) propõe que somente após a 6ª ou 8ª semana se poderia admitir a existência de uma pessoa. Para ele, apenas um acordo ético, racional, estabelecido em um diálogo interdisciplinar pode chegar a definir o valor ético da realidade humana em desenvolvimento. Propõe a busca de um novo paradigma de valoração das realidades biológicas e de estabelecimento do que é ou não natural. Também Sanchez (12) afirma que a discussão sobre o início da vida humana não pertence à teologia, mas requer uma perspectiva multidisciplinar.

Paul Ladrière (16) discute a concepção biologicista que preside o pensamento oficial católico no que diz respeito à reprodução humana. Referindo-se à encíclica *Humane Vitae*, o autor nota que, nesse texto, as leis biológicas relativas à reprodução foram utilizadas de uma forma tal que se tornam normas de moralidade. O argumento biológico torna-se assim, indevidamente, o fundamento da ética. Diz ele: nessa encíclica, “a mulher é submetida às leis biológicas que a marcam em seu corpo. Jamais a autoridade pontifícia havia ousado ir tão longe”.

Roqueplo, padre dominicano, também considera inadmissível que a biologia seja colocada como fundamento da ética, ainda que a ciência nos ensine muito. Tomando o caso da fertilização *in vitro*, Roqueplo mostra que, do ponto de vista estritamente biológico, o fruto dessa fecundação é idêntico ao da fecundação dita natural. Ora, essa identidade biológica não é suficiente para se “transferir ao primeiro o caráter verdadeiramente humano que, por hipótese, se atribui ao segundo”. Então, por que se considera lícito realizar experiências com embriões desenvolvidos *in vitro* sem que se tenha

o sentimento de estar manipulando seres humanos? Sua resposta é que, nesse caso, sempre se soube que o ser que se manipulava jamais seria uma pessoa humana. Apesar da identidade biológica com o embrião natural, manifesta pela possibilidade de sua implantação no útero de uma mulher, o embrião manipulado nunca foi visto como um ser verdadeiramente humano. O autor retira desse raciocínio a seguinte consequência: “Para que um embrião ‘biologicamente’ humano constitua, no sentido forte do termo, um ser ‘verdadeiramente’ humano, cuja vida deva ser respeitada, é preciso que, de uma certa maneira, ele seja ‘destinado a viver’ e que esta destinação ‘tenha um outro fundamento além da identidade biológica’. Em outras palavras: é preciso que ele seja efetivamente destinado a tornar-se uma pessoa humana; é preciso que se saiba capaz de ‘fazê-la viver’, que seja aceita e que haja uma decisão tomada (sobre sua introdução na comunidade humana)”.

Na mesma linha, Ladrière, em um segundo artigo (17), volta a discutir a proposição segundo a qual os processos naturais tornam-se lei moral e normas de ação. A chamada lei natural é apresentada como expressão da vontade divina, perdendo-se de vista sua dimensão histórica. No caso do aborto, especificamente, Ladrière

critica a postura *hipermaterialista* da Igreja ao qualificar como humano o simples encontro do óvulo e do espermatozóide, fundando o direito à vida sobre um dado estritamente biológico. Invoca os opositores intraclesiais da posição oficial, segundo os quais a identidade biológica não pode ser o único critério para se considerar humano um embrião. Este deve ser destinado a viver. Além disso, um processo não deve ser respeitado unicamente por se tratar de um processo natural.

Thibault distingue um óvulo fecundado de uma pessoa humana. “Fecundar um óvulo é relativamente fácil, seja *in vitro*, seja ‘ao vivo’: exige apenas alguns segundos; enquanto que fazer uma pessoa exige pelo menos 20 anos”. Ela questiona se a questão do respeito ao óvulo fecundado não seria uma fuga dos verdadeiros e graves problemas colocados pela fabricação de um ser humano. Thibault faz a seguinte observação: “conforme meu ponto de vista, é preciso considerar que são, muitas vezes, as exigências da fabricação de uma verdadeira pessoa humana que levam à obrigação de sacrificar um certo número de óvulos fecundados, tenham sido eles fecundados artificialmente ou naturalmente”.

Ladrière (17) discute o apoio do catolicismo oficial a partir da biologia para construir sua filosofia natural. Além de referir o célebre biólogo Jaques Monod, para o qual não há indivíduo até o 5º ou 6º mês da gestação, quando se forma o sistema nervoso central, invoca outro cientista dessa área de estudo: Y.F. Jacob. Ele afirma que não há solução para o problema do início da vida, pois esta “não começa nunca, mas continua há cerca de 3 milhões de anos. Um espermatozóide isolado ou um óvulo não é menos vivo que um óvulo fecundado”.

O autor busca, então, outra instância distinta da biologia, que possa qualificar uma vida como humana. Sua resposta (17) dirige-

**A CHAMADA LEI
NATURAL É
APRESENTADA
COMO
EXPRESSÃO
DA VONTADE
DIVINA...**

-se à compreensão dos seres humanos como fundamentalmente relacionais, cuja característica distintiva é a capacidade de entrar em relação com o mundo e com outras pessoas. É a relação de reconhecimento dos pais que chamam o filho a nascer que “revela, se não instaura, o caráter humano do ser em gestação. É o humano, não a natureza, o que humaniza”. Conclui então que a interrupção voluntária da gravidez, inaceitável como negativa de humanização, pode ser socialmente justificável “se aparece como recusa de provocar uma desumanização ou de criar uma situação desumana.” Não se pode elaborar de forma abstrata as normas relativas ao aborto. “Nesta perspectiva, o aborto é uma possibilidade, ainda que desesperada”.

As proposições de Roqueplo e Ladrière, como as de Thibault e outros, constituem o que alguns chamam de *a posição francesa*. Caracteriza-se por ser das mais radicais, em termos da compreensão das relações entre definição do que é propriamente humano e determinações biológicas.

Ao discutir a argumentação atual sobre a identidade do nascituro, Anjos (5), que se limita à análise de textos de teólogos italianos contemporâneos, toma em consideração as proposições de teólogos franceses, como os citados acima, para os quais a interrupção de uma gravidez pode, em determinadas situações, significar “a recusa de provocar uma ‘desumanização’ ou de criar uma situação desumana” (5). Criticada por um lado, essa posição foi aceita por muitos teólogos, ao menos entre os italianos examinados pelo autor, como uma solução para o complexo problema do aborto. Anjos observa que, segundo alguns desses moralistas, ainda que a distinção entre vida humana e vida humanizada feita pelos franceses não encerre a questão relativa ao momento da personalização do nascituro, tem um reconhecido mérito: chama a atenção da argumentação moral “para as gravidezes que se concluem com consequências muito distantes das ideais: casos em que não existirá a relação entre filho e pais (como por exemplo, a gravidez que termina com a morte da mãe, certos casos de violência, nascimentos fora do matrimônio) e casos em que o filho não teria o mínimo de condições psicofísicas para uma vida humana (como por exemplo, graves deficiências de conformação embrião-fetal) permitem, conforme aqueles mesmos autores, uma séria interrogação sobre a moralidade do ‘deixar ir avanti’ uma gravidez que se concluiria tão desastrosamente” (5).

Em sua apreciação da chamada posição francesa, Anjos julga que, embora seja discutível do ponto de vista argumentativo propor que a identidade pessoal do nascituro dependa da aceitação de terceiros, a consideração das consequências de uma gravidez não deve ser dispensada na argumentação moral sobre o aborto.

Outra consideração do autor refere-se à incerteza quanto ao momento em que, após a concepção, se pode falar da existência de uma pessoa humana. Como estabelecer normas morais operativas quando se apresentam motivos para se interromper uma gravidez? Anjos discute o argumento segundo o qual no embrião há um “gérmen de vida”, indicador da “intenção de Deus de ali suscitar uma pessoa humana”, concluindo-se daí uma norma proibitiva do aborto. Tal argumentação tem validade, segundo Anjos, enquanto evidencia o

valor da vida humana e a insere no plano de Deus. Mas apresenta, por outro lado, uma deficiência argumentativa quando propõe, como decorrência, a proibição do aborto. A simples presença de “gérmen vital” não é suficiente para se conhecer a “vontade de Deus”, assim como uma doença grave não é sinal necessário “da vontade de Deus que um ser morra”.

A DEFESA DA VIDA E A PROIBIÇÃO DE MATAR O INOCENTE Um dos contra-argumentos levantados em relação à defesa da vida feita pelo discurso oficial católico foi apresentado acima e remete à discussão do conceito mesmo de vida, considerado excessivamente preso ao seu caráter biológico. Outros argumentos dizem respeito à incondicionalidade ou à absolutização desse princípio. Teologicamente, a defesa incondicional da vida é colocada pelo discurso tradicional, invocando-se a fórmula “só Deus é o Senhor da vida”. Já a abordagem de caráter filosófico invoca o direito à vida, exprimindo-o na perspectiva da lei natural.

Callahan (18) discute, em texto de 1970, o uso do senhorio de Deus como premissa na consideração da moralidade do aborto, em primeiro lugar porque tal modo de conceber a interferência direta de Deus sobre a vida das pessoas e sobre sua morte é teologicamente discutível. Retira-se assim das pessoas a responsabilidade sobre o cuidado devido à vida humana. Além disso, embora se possa aceitar como teologicamente correto que “Deus é a fonte última do direito à vida, isto não resolve o problema de ‘como’ os seres humanos devem respeitar esse direito ou como enfrentar um conflito de direitos”. Na decisão pela interrupção de uma gravidez, entram em jogo outros importantes direitos a serem respeitados. Não se pode, a priori, defender a primazia do direito à vida sobre todos os outros direitos humanos.

Outro problema colocado por esse tipo de argumentação é considerado: o antropomorfismo teológico (15, 19). De acordo com essa compreensão, há um envolvimento direto e imediato de Deus na causalidade humana. Isso significa, por um lado, conceber a divindade como um agente que atua diretamente no mundo e na vida das pessoas, equivalendo a outros atores humanos. Significa, por outro lado, que as nossas responsabilidades de decisão, muitas vezes angustiantes, podem ser transferidas para Deus. O que a teologia propõe, ao contrário, é que a glória de Deus se manifesta exatamente no agir racional da humanidade.

A ideia do domínio de Deus sobre a vida conduz à proposição de que não é lícito, sob hipótese alguma, “tirar diretamente a vida de um ser humano inocente”. No entanto, especialistas católicos em teologia e moral discutem os termos dessa proposição. McCormick, por exemplo, (19) coloca a seguinte questão: “Por que somente a morte diretamente provocada de um inocente é considerada moralmente errada? Por que tal julgamento não vale para qualquer assassinato?” Para ele, a única resposta possível é que “em algumas situações de conflito (p.ex. autodefesa, guerra), matar pode significar a melhor maneira de defender a vida mesma”. Tal conclusão assenta-se sobre uma avaliação dos efeitos de duas alternativas possíveis. Julga-se o que aconteceria se alguns homicídios não fossem permitidos. A proteção da ordem pública, no caso da

guerra e da pena de morte, e a proteção da própria vida, no caso da legítima defesa, justificam a exceção à regra de que não se pode matar, porque as alternativas, nos casos em questão, significariam uma multiplicação de violações humanas, infrações e perda de vidas. Isto é, a alternativa à permissão de matar seria “a vitória do pecado e sua gradual extensão, com perda crescente de vida”. Por isso, “por mais lamentável que seja, se tirar uma vida é o único meio efetivo (de defendê-la), torna-se aceitável fazê-lo.”

Note-se assim que não matar é um princípio moral formal, do qual deriva a aplicação: não matar diretamente um inocente. A crítica relativa à absolutização do princípio de defesa da vida respalda-se ainda no fato de que a mesma Igreja admite, tradicionalmente, algumas exceções que põem em jogo a pretendida incondicionalidade. Reconhece-se, na argumentação tradicional, o aborto indireto, no qual se tira uma vida humana. Também é moralmente justificado, no discurso oficial, o homicídio, nos casos de legítima defesa, da guerra justa e da pena de morte (20).

O argumento segundo o qual, no caso do aborto, essa absolutização teria validade porque se trata da vida de um ser inocente, na verdade não se aplica. “Tratando-se de um valor primordial e fundamental, deveria valer para todos, inocentes ou não, se, de fato, fosse um absoluto” (12).

AUTORIDADE MORAL DA IGREJA X AMORALIDADE DAS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS No discurso oficial católico é recorrente a acusação de imoralidade ou de amoralidade, lançada à sociedade moderna. O laxismo, o hedonismo, a busca individualista do prazer são consideradas marcas características das sociedades contemporâneas. Assim, o aborto seria a expressão de uma sociedade incapaz de acolher as crianças. Pohier, sacerdote católico, discute a afirmação eclesial da degradação da mentalidade atual, no que diz respeito ao tratamento da infância, comparativamente ao que ocorreu em tempos anteriores. Ele argumenta que, ao contrário, as sociedades contemporâneas demonstram maior acolhida e atenção às crianças. Nossa sociedade, diz ele, apesar de suas falhas, muitas vezes radicais, coloca fortes exigências aos pais, à família e a outros grupos sociais em relação a seus deveres para com a infância, prevendo mesmo punições para os casos de desrespeito às normas estabelecidas nesse campo. Para ele, o problema, na verdade, não é a discussão sobre o quanto é ou não suficientemente boa a sociedade. Quando a Igreja coloca assim o problema, ela falseia os dados da questão, tornando problemática sua forma de argumentar.

Ainda em relação ao julgamento negativo que faz a Igreja sobre quem se recusa a aceitar que o aborto seja sempre, e em qualquer circunstância, uma falta grave e um sinal de imoralidade, Pohier reage: “Digo apenas que pessoalmente, me é impossível taxar globalmente os corpos médicos suíços, americanos, russos, ingleses, tunisianos, japoneses, iugoslavos, suecos etc, taxar as instâncias mais oficiais destes corpos médicos e a maior parte de seus membros de imoralidade, porque eles não consideram o aborto sempre contrário à ética médica ou à ética geral. É totalmente impossível, para mim, taxar globalmente de imoralidade,

a priori, todas as sociedades que elaboraram legislações em que o aborto não é forçosamente um delito ou um crime. (...) Como cristão, é-me impossível pretender que as Igrejas anglicanas da Inglaterra, do Canadá, dos Estados Unidos, que as Igrejas protestantes da Suíça, da Suécia e de outros países, nada compreenderam do *Evangelho* porque elas consideram que o aborto não é forçosamente e sempre um pecado que se deve evitar a todo o custo. Não digo que é bem porque elas dizem que é bem. Digo somente que não tenho o direito de agir como se não houvesse senão pessoas imorais, grupos imorais, sociedades imorais que pensassem assim e que o problema é mal colocado se começa por apresentá-lo dessa forma”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS Ao confrontar as posições oficiais católicas em relação ao aborto e os contradiscursos produzidos sobre o mesmo tema por teólogos, padres, leigos, estudiosos e pesquisadores, é possível evidenciar não apenas as contradições, ambiguidades e omissões do discurso oficial católico, mas também observar que, apesar de o tema ser considerado polêmico, não pode e não deve ser tratado como um dogma ou tabu. A discussão é essencial, já que nos permite perceber que nem mesmo dentro da Igreja Católica existe consenso sobre essa questão. Há interpretações distintas do monolítico pensamento oficial.

Uma discussão aberta e democrática sobre o aborto permitirá ver, conforme mostra este texto, que há possibilidades distintas de se compreender questões complexas, tais como as discutidas aqui sobre o início e o fim da vida, entre outras. Não podemos lidar com a questão do aborto de forma absoluta, tentando impor como verdade a todas e a todos, independentemente de suas crenças e valores, aquilo que é fruto de uma opinião ou de uma doutrina.

Diante do exposto, é possível identificar bases éticas, morais e até religiosas para se defender o direito de se optar pelo aborto, tanto quanto para condená-lo. Dessa forma, a legislação brasileira, que ainda criminaliza o aborto, promove uma coerção inadmissível e injustificável tanto do ponto de vista filosófico, quanto social. E coloca em sofrimento milhares de mulheres e homens que deveriam ter a liberdade de decidir, segundo sua própria consciência, segundo seu livre arbítrio, por meio de reflexão informada e coerente, e não sob a ameaça de prisão ou inferno. A interrupção voluntária da gravidez amparada na legislação é uma questão de justiça social, de democracia, de respeito aos direitos humanos das mulheres e também, fundamentalmente, uma questão ética.

Maria José Rosado-Nunes é Phd em ciências sociais pela EHESS, Paris/França; professora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), professora visitante da Harvard University, em 2003; pesquisadora do CNPq; coordenadora de Católicas pelo Direito de Decidir. Em 2005, foi indicada pela Associação Mil Mulheres pela Paz, juntamente com outras 51 brasileiras, para receber o prêmio Nobel da Paz.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Ribeiro, L. In: *Alternativas escassas: saúde, sexualidade e reprodução na América Latina*. Fundação Carlos Chagas, Editora 34. 1994.

2. Rosado, M. J. In: *Alternativas escassas: saúde, sexualidade e reprodução na América Latina*. Fundação Carlos Chagas, Editora 34. 1994.
3. Isambert, F.A. In: *Contraception et avortement, dix ans de débat dans la presse (1965 - 1974)*. Paris, Editions du CNRS, 1979.
4. Papa Paulo VI. In: *Sedoc*. Petrópolis, Vozes, pp.1034-1036. 1973
5. Anjos, M. F. In: *Da argumentação sobre a moralidade do aborto ao modo justo de se argumentar em teologia moral*. SP, Loyola. 1976.
6. Papa Paulo VI. In: *Sedoc*. Petrópolis, Vozes, pp.833-839.1977.
7. CNBB. Ata nº 10 da 22ª Assembleia Geral da CNBB (25.04-04.05.84) sobre a defesa da vida, Comunicado Mensal da CNBB, 1984.
8. CNBB. "A despenalização do aborto". Votação 7 da 31ª Assembleia Geral da CNBB, Comunicado Mensal da CNBB. 1993.
9. Separe, F.C.; Hamer, J. Apresentação da Declaração sobre o Aborto Provocado, Declaração da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, Comunicado Mensal da CNBB. 1974.
10. Guillemain, B. In: *Encyclopaedia Universalis*, corpus 14, Paris, Encyclopaedia Universalis, pp.1185-1187. 1985.
11. Cross, F.L.; Livingstone, E.A. In: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford University Press. 1997.
12. Melo, G. "Problemática religiosa de la mujer que aborta". Encontro de investigadores sobre aborto inducido en América Latina Y el Caribe, Santafé de Bogotá, Universidad Externado de Colombia. 1994.
13. Hurst, J.; Muraro, R.M. In: *Uma história não contada*. Montevideo, Católica por el Derecho a Decidir, pp.7-40. 1992.
14. Wijwickrema, S. In: *Seminar on socio-cultural aspects of population*. 1996. *Boletins Fêmea*, Editado pelo Centro Feminista de Estudos e Assessoria (CFEMEA). Brasília - DF, no.55, agosto/97, no.56, setembro/97, no.57, outubro/1997.
15. Stefen, L. *Abortion (A reader)*. The Pilgrim Library of Ethics. 1996.
16. P. Ladrière. In: *Opression des femmes et religion*. Colloque de l'Association Française de Sociologie Religieuse (1-2/12/80), Centre d'Études Sociologiques, CNRS, Travaux et Documents, Societé des Amis du Centre d'Études Sociologiques, Paris, 1980.
17. Ladrière, P. "Ética y poder religioso em el campo de la reproducción de la vida humana", in *Selecciones de teología*, n.98, vol.25, abril-junho, p.119-128, 1986.
18. D. Callahan. In: Lloyd, Steffen. *Abortion, a reader*. The Pilgrim Press, pp.82-93. 1996.
19. McCormick, R.A. *The critical calling. Reflections on moral dilemmas since Vatican II*. Georgetown University Press. 1989.
20. *Catecismo da Igreja Católica*. Rio de Janeiro, Editora Vozes. 1993.

ABORTO SEGURO: UM DIREITO DAS MULHERES?

Nilcéa Freire

A discussão sobre o aborto no país e a primazia das mulheres em tomarem a decisão sobre sua realização foi, desde sempre, revestida de grande simbolismo posto que confronta a sociedade com temas "intocáveis", como o início da vida humana e a "propriedade" sobre os corpos femininos.

Nos últimos anos e, especialmente a partir da I e da II Conferências Nacionais de Políticas para as Mulheres, o tratamento do tema ganhou novos contornos. A aprovação da resolução que demandava ao governo brasileiro iniciativas que viessem a rever, no sentido descriminalizante, a legislação brasileira, inseriu a questão do aborto no campo de discussão das políticas públicas, mais especificamente, no âmbito da saúde pública.

Por outro lado, vale registrar que no Brasil, seguindo uma tendência mundial, houve no mesmo período um acentuado crescimento e/ou explicitação de posições conservadoras quanto ao tema, por parte de diferentes grupamentos religiosos que ampliaram sua força política no Congresso Nacional.

Na sociedade brasileira, apesar da legislação restritiva e criminalizante, a prática clandestina do aborto ocorre em escala que coloca em risco a vida de milhares de mulheres, sobretudo nos extratos de renda mais baixos da população, configurando-se, desta maneira, como a quarta causa de morte materna no Brasil.

Estima-se que, em 2005 (1), para cada 100 nascidos vivos ocorreram 30 abortos realizados em condições inseguras e precárias. Em termos de mortalidade materna, se aprofundarmos as estatísticas, considerando os aspectos socioeconômicos, verificamos que as maiores vítimas são mulheres negras e pobres. A desagregação dos dados em relação ao quesito raça e cor elucida parte da desigualdade étnico-social entre as brasileiras: das mortes maternas causadas pelo aborto em 2004, aproximadamente 9% eram mulheres brancas e 20% eram negras (2).

Em 2009, foi apresentado um estudo financiado pelo Ministério da Saúde, "20 anos de pesquisa sobre o aborto no Brasil", coordenado por Débora Diniz e Marilena Corrêa, em que se revela o perfil das mulheres que realizam o aborto no Brasil, concluindo-se que são, predominantemente, mulheres entre 20 e 29 anos, em união estável, com até oito anos de estudo, trabalhadoras e católicas. Os resultados da pesquisa põem por terra o estereótipo de que somente mulheres "irresponsáveis" e "inconsequentes" recorrem ao aborto como solução para o problema da gravidez indesejada e o reposiciona como opção, via de regra difícil, de mulheres e, porque não dizer, de homens, que por diferentes razões vivenciam essa contingência de vida.

Independentemente das condições econômicas, sociais, de escolaridade, entre outras, em que se encontram essas mulheres, a criminalização da prática do aborto as iguala sonogando-lhes o direito à saúde e impondo-lhes as consequências no campo psíquico e social de uma gravidez não desejada.

As mulheres que recorrem ao aborto inseguro ou clandestino ficam expostas ao risco dos agravos a sua saúde e até a morte, além do