

5

As Mulheres na Reflexão Teológica Latino-americana

A teologia e hermenêutica bíblica feminista que até agora apresentamos buscou evidenciar que é possível tratar de uma das fontes da tradição, que é a Bíblia, a partir de uma outra interpretação. No círculo hermenêutico, há uma ligação entre a Bíblia considerada a partir do contexto da comunidade na qual foi escrita e a perspectiva da experiência da comunidade atual que lê o texto sagrado. Ainda que o cânone do texto sagrado tenha sido delimitado a partir da imposição do ponto de vista androcêntrico, para destacar a importância das mulheres em tal texto é preciso partir da experiência atual das mulheres¹ para identificar seu ocultamento ou encobrimento, além de destacar aqueles relatos em que elas são claramente excluídas.

Em certa medida, até agora buscamos destacar como os/as exegetas e teólogas bíblicas, dentre elas as latino-americanas, procuraram ler o texto sagrado. Evidentemente que não esgotamos as fontes bíblicas, permanecendo apenas naquelas passagens mais significativas. No Novo Testamento, por exemplo, nos concentramos somente nos evangelhos e ainda sem tratá-los exaustivamente. É nessa perspectiva que buscamos destacar nesse terceiro capítulo alguns aspectos de interlocução entre a hermenêutica bíblica e a teologia feminista.

5.1

O contexto histórico

Antes de tratar especificamente sobre a peculiaridade da teologia e hermenêutica bíblica feminista, parece-nos importante delinear um breve perfil da situação da mulher

¹ “A singularidade da teologia Feminista, não reside em seu uso do critério da experiência, mas, antes, em seu uso da experiência *das mulheres*, que no passado foi quase que inteiramente excluída da reflexão teológica” (RUETHER, R. Op. cit., p. 18). Dessa forma, o uso da experiência das mulheres na perspectiva teológica de gênero, constitui em critério questionador da teologia clássica, incluindo suas tradições codificadas, posto que estas estão estruturadas “na experiência *masculina*, e não na experiência humana universal” (Ibid., p.19).

na América Latina, assim como tratamos da condição da mulher na sociedade semítica. Essa ambientação será fundamental para compreender as preocupações e perspectivas dessa teologia singular.

A América Latina é composta de um conjunto de países formados a partir de um processo lento e longo de exploração colonialista de parte de franceses, espanhóis e portugueses. A espoliação das riquezas nativas e da mão-de-obra escrava gerou uma dependência progressiva das colônias em relação às metrópoles européias. Com o decorrer dos anos os minérios de ouro, prata e cobre exauriram-se, grande parte da cultura indígena foi extinta ou subsumida pela civilização do homem branco e a abolição da escravidão não impediu que os negros continuassem a serem explorados como mão-de-obra barata geradora de riqueza. Na esfera privada das relações familiares e na esfera pública do trabalho e da educação, as mulheres continuaram ocupando lugar subalterno em virtude da permanência de relações de poder eminentemente patriarcais.

Conforme Aquino, o europeu não somente "descobriu" nosso continente, como também "en-cobriu" ² povos, religiões e culturas inteiras. A cristandade hierárquico-patriarcal, na sua dupla vertente Igreja-Estado, obscureceu a visão de mundo e os interesses das mulheres indo-americanas, das negras escravas e mestiças.

O processo de conquista e colonização acarretou a destruição dos sistemas produtivos ancestrais sobre os quais se sustentava a economia indígena; essa destruição não só privou as comunidades dos seus bens e territórios, mas também excluiu as mulheres como agentes integrais nos processos econômicos indígenas. A invasão européia substituiu unidades organizativas comunitárias por estruturas eclesiásticas e seculares, subtraindo aos povos a capacidade de autodeterminação ³.

O modelo de organização trazido pelos conquistadores europeus submeteu o destino das mulheres à decisão da autoridade patriarcal em sua dupla expressão, social e religiosa. Socialmente falando, negros, índios e mestiços eram considerados pelo homem branco como inferiores. Mas no caso da mulher, independentemente de sua etnia, prevalece outra discriminação: a da superioridade dos homens sobre as

² AQUINO, M. P. *A teologia, a Igreja e a mulher na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 39.

³ Cf. AQUINO, M. P. Op. cit., p. 40.

mulheres. O etnocentrismo da superioridade branca européia subjugou a integridade dos povos, mas, em maior medida, “suprimiu a subjetividade nas mulheres”.⁴

Como parte importante da cultura européia medieval, o clero católico contribuiu para a preservação do sistema político colonial ao sobrepor crenças, consensos cotidianos e símbolos alheios à cosmovisão dos povos nativos. Ele atuou ainda reproduzindo os códigos éticos da cristandade patriarcal européia que submetia e desvalorizava as mulheres.

O exame histórico do processo de descoberta do Novo Mundo de parte de Portugal e Espanha, extremamente influenciados pela cristandade⁵ medieval, sugere uma inversão. Trata-se do encobrimento real dos valores, tradições e crenças dos povos conquistados.

Além de lembrar o Norte geopolítico cujo comportamento quase não mudou até hoje, permanece como tarefa:

‘descobrir’ o ‘en-coberto’, isto é, os fatores que constituem nossa própria fonte de poder para a transformação da ordem atual e a reconstrução de nossa esperança. Para a tarefa de transformação e reconstrução global de nossas realidades e culturas não partimos do nada. Ao contrário, precederam-nos incontáveis movimentos populares, que, com suas lutas e resistências, se negaram a pagar os tributos impostos pelos estados imperialistas. Esse fenômeno explica-se parcialmente por dois fatores: primeiro, o efeito da tradição humanista e profética da fé cristã, presente, também, durante a conquista e colonização; segundo, a resistência dos povos conquistados.⁶

Vale ressaltar que as mulheres participaram em grande medida na resistência diante do poder hierárquico e colonialista, sob diversas formas. Com efeito, as

⁴ AQUINO, M. P. Op. cit., p. 41.

⁵ A palavra cristandade indica o complexo de uma sociedade civil quando esta se identifica jurídica e sociologicamente com a Igreja cristã e com seus esquemas. O início da cristandade pode ser datado a partir de 313, quando o Imperador Constantino I, com o Édito de Milão, ordenou o fim das perseguições à Igreja a quem concede o direito de ser religião lícita. Em seguida, o imperador Teodósio fez do cristianismo a religião de Estado. Desde então, para poder ser um cidadão de primeira classe no império romano, era necessário professar a fé cristã. Na Idade Média, a autoridade civil representada pelo imperador, desencontrou-se com a sociedade eclesiástica, comandada pelo Papa. Mas, tratou-se de desavenças relativas, posto que a autoridade civil não podia obter o reconhecimento dos súditos se não recebesse a consagração religiosa das mãos da autoridade eclesiástica. Por sua vez, o Papa não podia levar adiante sua política temporal, sem o apoio do braço secular da autoridade civil. Vale ressaltar que somente com o Concílio Vaticano II, na segunda metade do século XX, a Igreja Católica romana renunciou decisivamente à sua condição de cristandade, para retornar à sua condição primitiva de Igreja missionária numa sociedade cuja autonomia dos valores foi plenamente reconhecida.

⁶ AQUINO, M. P. Op. cit., p. 43.

atividades das mulheres freqüentemente reformularam as fronteiras entre o público e o privado, seja mediante sua participação coletiva em movimentos de rebeldia contra a situação colonial; seja através do seu protesto dolorido no âmbito sócio-religioso; seja na construção subterrânea do tecido comunitário que alimentou a solidariedade, ou seja, mediante a conservação e transmissão da memória subversiva. Suas atividades e sua participação, muitas vezes aglutinando força social popular, desmentem a versão androcêntrica de que as mulheres tenham sido periféricas na preservação das tradições libertadoras de nossos povos.⁷

Estudos apontam a partir do século XVI experiências emancipatórias de mulheres, embora fragmentárias devidas à tônica androcêntrica da história. Em muitos casos, a mesma fé cristã que é invocada para justificar as assimetrias das relações entre homens e mulheres, entre dominadores e dominados constitui a fonte dos argumentos para as resistências e lutas das mulheres. Tal fenômeno demonstra que as mulheres indo-americanas souberam muito bem diferenciar a mensagem da fé de sua roupagem cultural. Desse modo, foram criados mecanismos de resistência culturais que ao mesmo tempo preservavam valores ancestrais e incorporavam elementos significativos da mensagem evangélica.

A submissão das mulheres à autoridade dos homens é um requisito básico para garantir a coesão social num sistema patriarcal. Na América Latina,

a situação das mulheres esteve sujeita ao poder patriarcal por intermédio do Estado e da Igreja, instâncias controladas e dirigidas por homens. Os direitos das mulheres apareciam somente quando não entrassem em conflito com o poder religioso político patriarcal.⁸

Na época colonial, no âmbito público de suas atividades as mulheres ajudavam na coesão familiar e grupal influenciando significativamente as relações sociais; no entanto, no âmbito privado, continuavam subordinadas ao poder patriarcal no campo da sexualidade e da reprodução. É necessário frisar que, mesmo no âmbito público, os direitos das mulheres não eram exercidos de modo homogêneo; eles concerniam quase sempre às mulheres brancas ou filhas de

⁷ Ibid., p. 42-43.

⁸ AQUINO, M. P. Op. cit., p. 44.

espanhóis e portugueses, nascidas nas colônias da América; deles eram excluídas as negras, mestiças e indígenas. Importante é salientar a relativa autonomia que as mulheres na época colonial passam a conquistar em relação aos homens. É o caso da independência que adquirem quando entram nos conventos, libertando-se da tutela do pai ou do marido. Embora a vida religiosa fosse influenciada pelo clero, as religiosas usufruíam importantes espaços de decisão quando atuavam nas missões, escolas ou hospitais. No caso das mulheres de setores populares, o catolicismo popular permitiu-lhes o exercício de um poder simbólico considerável, materializado na transmissão da fé a partir de uma perspectiva comunitária. Como veremos alhures, é tal perspectiva uma das características da atual teologia de mulheres.

Em que pese a desigualdade entre as próprias mulheres no período colonial, ainda que estejam todas subordinadas à ordem hierárquica patriarcal, elas adquiriram participação significativa na esfera religiosa. Muitas vezes, os valores que eram vivenciados nessa esfera tinham reflexos na vida política. Mas não se pode esquecer que tanto nos grupos pioneiros do feminismo latino-americano quanto nas mobilizações das mulheres no final do século XIX e início do século XXI, elas ainda temiam verbalizar seus interesses próprios como mulheres, de modo a empreender uma luta comum e organizada diante do poder patriarcal. Suas reivindicações geralmente estavam associadas aos interesses da classe e da etnia das quais faziam parte. Ainda hoje tais movimentos continuam sendo heterogêneos.

Contudo, a revolução sexual dos anos setenta, a descoberta do anticoncepcional, a ascensão ao mundo do trabalho e da educação formal, a legalização do divórcio em alguns países, a organização das mulheres em torno da libertação, ajudaram na estruturação de alguns princípios comuns que alimentam suas lutas. Aquino aponta que hoje as mulheres trabalham por um ordenamento social no qual:

- as relações entre homens e mulheres sejam simétricas e equivalentes, se reconheça a alteridade de cada qual;
- o acesso e o exercício real do poder político seja igualitário e com a finalidade libertadora;
- as diferenças biológicas não comportem relações hierárquicas mas afirmem as diferenças biológicas não comportem relações hierárquicas, mas afirmem a diversidade modal da humanidade na igualdade política;

- eliminação da construção hierárquica atual dos gêneros e/ou sua reformulação por mulheres e homens a partir da dinâmica real da prática libertadora com seus elementos de memória e de futuro, e não a partir das diferenças biológicas;
- reconstrução dos mecanismos de participação real pessoal e coletiva;
- redistribuição eqüitativa do trabalho social, público e privado;
- autodeterminação mútua no exercício da sexualidade e implementação de mecanismo que assegurem a integridade física e espiritual de homens e mulheres;
- resolução das necessidades básicas imposteráveis para a existência humana e criaturas da natureza;
- restabelecer mecanismos que reabilitem a Terra e assegurem o uso austero e universal dos seus bens;
- recuperação coletiva e acesso igualitário aos espaços geradores de bem-estar, ócio criatividade;
- responsabilidade compartilhada com respeito à existência humana em todas as etapas do seu desenvolvimento, especialmente a infância e a velhice com respeito à Terra e seus habitantes⁹

5.2

O Movimento de mulheres e a vida intra-eclesial

A história da Igreja é uma história de homens e mulheres, mas são evidenciados principalmente os feitos masculinos. Embora submetidas e muitas vezes deixadas de lado, sabe-se da presença constante de grupos mulheres que resistem ao *status* histórico-social-religioso que lhe foi imposto. O próprio livro sagrado judaico-cristão registra mulheres líderes protótipos de resistência ao *status quo* da cultura semítica, conforme analisado na primeira parte deste trabalho. É preciso reconhecer, porém, que naquele caso se tratam de manifestações pontuais, muitas vezes isoladas.

De fato, em se tratando da cultura ocidental, é possível afirmar que só a partir da primeira metade do século XIX surge propriamente movimentos feministas que alcançam as diferentes esferas sociais.¹⁰ Nascidos na França, Grã-Bretanha e Estados Unidos, o primeiro estágio desse movimento está estruturado a partir da luta pela *igualdade* e pela

⁹ AQUINO, M. P. Op. cit., p. 46-47.

¹⁰ BRUNELI, D. *Libertação da mulher*. Um desafio para a Igreja e a Vida Religiosa da América Latina. Rio de Janeiro: CRB, 1988, p. 14-5.

emancipação das mulheres.¹¹ Trata-se do esforço empreendido pelas mulheres para conseguir um lugar de atuação num mundo, que é ainda o mundo dos homens. A igualdade e emancipação concernem ao plano dos direitos civis e do acesso à cultura, da participação na vida produtiva e no mercado de trabalho, da vida sexual e familiar.¹² Esse primeiro estágio culmina com a Declaração Universal dos Direitos humanos (1948) e com a Declaração sobre a discriminação da mulher (1967).

O segundo estágio, que se desenvolve a partir da década de 1960, está fortemente marcado pela crítica do patriarcado e do androcentrismo, pela luta por uma sociedade na qual haja uma reconstituição nos valores, de modo que as relações entre homens e mulheres, entre seres humanos e natureza, entre seres humanos e divindade, sejam dignas e libertadoras. Ainda que conservando os horizontes da igualdade e da emancipação, este estágio evolui para a libertação da mulher das estruturas patriarcais e dos modelos androcêntricos. Esse neofeminismo, como ficará conhecido este estágio, faz parte de um amplo processo psicológico, socioeconômico e cultural.

a) Ele comporta uma libertação fundamental e radical das mulheres que reivindicam a autonomia de seres humanos: trata-se, pois, de um processo (sócio) psicológico; b) além disso, ele pressupõe uma lúcida análise dos fatores sociais e econômicos, que estiveram em jogo na opressão das mulheres: trata-se também de um processo social e econômico; c) por fim, ele se revolta contra uma cultura unilateralmente masculina, assumindo assim também a forma de contracultura.¹³

Nesse estágio, aponta-se a necessidade de uma mudança estrutural, uma reestruturação da sociedade e de uma redefinição da imagem cultural e dos papéis culturais de homens e mulheres. O termo *gênero* passara a constituir uma das categorias para a reflexão teológica na ótica da mulher.

A posição da Igreja a respeito do movimento de mulheres inicialmente não foi pacífica. O assim chamado “feminismo” era freqüentemente associado ao socialismo e a outros “erros modernos”. Aos poucos, contudo, o movimento de mulheres ocupa um espaço intra-eclesial.

¹¹ GIBELLINI, R. Op. cit., p. 79.

¹² (CAMPANINI, G. La questione femminile oggi. In: *Noticeial* XVI/2 (fev 1979), p. 08). Apud BRUNELI, D. Op. cit., p. 15.

¹³ (HALKES, C. Gott hat nicht nur starke Soehne. Grundzüge einer feministischen Theologie, p. 20). Apud GIBELLINI, R. Op. cit., p. 79-80.

O primeiro movimento de mulheres autenticamente católico, chamado *Aliança Internacional Joana D'Arc*, surgido na Inglaterra, em 1911, objetivava garantir a igualdade entre homens e mulheres em todos os âmbitos.¹⁴ Por intermédio dele buscava-se uma reflexão sobre a mulher na Igreja, porém feito por teólogos, cujas categorias de análise permanecem androcêntricas. Paulatinamente, as próprias mulheres vão abrindo seus espaços no âmbito da inteligência, passando a teorizar a relação entre *fé e vida*. Devido a parca participação das mulheres até então no mundo intelectual, elaborar um pensamento teológico numa instituição cujo pensamento tem sido sempre marcado pela presença dos homens, constitui a partir de então um verdadeiro desafio.

Quanto ao surgimento e desenvolvimento da elaboração teológica das mulheres na América Latina, pode-se vinculá-los a alguns fatores, tais como:

os movimentos de libertação sócio-políticos; a organização das mulheres em vários setores da sociedade; a nova consciência eclesial e a participação ativa das mulheres na Igreja; as mudanças na posição oficial da Igreja em relação à mulher a partir de Pio XII e, sobretudo com João XXIII (*Pacem in Terris*) e com o Vaticano II (*Gaudium et Spes*).¹⁵

As grandes conferências episcopais realizadas na Igreja católica da América Latina, sobretudo Medellín (1968) e Puebla (1979)¹⁶, que marcaram a presença desta no Continente por sua clara e profética opção no combate às injustiças sociais e econômicas, em grande parte não se preocuparam especificamente com as mulheres. A Igreja pós-conciliar buscará a *promoção* da mulher e o reconhecimento de seu trabalho, mas não sua libertação das estruturas patriarcais e androcêntricas.

Lembra Brunelli, que em meados da década de setenta, quando se celebrava o Ano Internacional da Mulher (1975), o Sínodo dos bispos (1974) e é publicada a *Evangelii*

¹⁴ GIBELLINI, R. Op. cit., p. 74.

¹⁵ BRUNELLI, D. Op. cit., p. 14-5.

¹⁶ Puebla dedica alguns parágrafos à problemática da mulher valorizando sua presença e participação na missão evangelizadora da Igreja. E nesta Conferência a Igreja reconhece a necessidade de se buscar a libertação da mulher (n. 849). Puebla profeticamente denuncia a marginalização da mulher (n. 834); reconhece que a igreja não deu a devida valorização a ela (n. 839); reconhece como legítima a organização e as reivindicações das mulheres por seus direitos (n.836) e aponta como positiva a busca das mulheres por sua promoção e incorporação em todos os âmbitos da sociedade (n. 840). Sustenta a igualdade e dignidade da mulher a partir da teologia da criação, e aponta-as como discípulas de Cristo, por suas presenças marcantes no processo evangelizador da Igreja (n. 841-844s). Convoca, por fim, toda a Igreja a um compromisso de libertação da mulher (n. 849).

Nuntiandi (1975), inicia-se uma reflexão mais sistemática e abrangente sobre a mulher na Igreja¹⁷.

Na trajetória histórica da teologia latino-americana feita por mulheres destaca-se o Primeiro Encontro realizado em Petrópolis-RJ, em 1973, pela CRB. Seu objetivo foi destacar o papel da mulher na Igreja.¹⁸ Concomitante, criou-se a organização “Mulheres para o diálogo”, em vistas de despertar a Igreja para a escuta das mulheres e desenvolver uma teologia feminista latino-americana. “Aqui começa uma nova maneira de ser: as mulheres passam a ser *sujeito* da própria reflexão e se conscientizam das opressões e marginalizações que têm sofrido no decorrer da história. Opressão em todos os níveis: sócio-político-econômico-sexual e simbólico-religioso”.¹⁹ Desde então, um pensamento da mulher sobre si própria tem se constituído paulatinamente na Igreja. Diversos estudos são feitos sobre a realidade das mulheres na América Latina em comissões, reuniões, simpósios e congressos. Em 1978, tem início o projeto de estudo: “Comissão de mulheres e homens na Igreja”, organizado pelo Conselho Mundial das Igrejas (CMI). Em 1979, ocorre um Congresso em Tepeyac no México, cujo documento fala de uma situação de presença e ao mesmo tempo de ausência da mulher na Igreja. “Na Igreja a mulher está massivamente presente, mas está ausente na orientação e direção da instituição”.²⁰

Ocorrem nos anos 1980, encontros importantes. Em 1983, no Texas, acontece o IX Simpósio Internacional do Centro de Estudos de História da Igreja na América Latina (CEHILA), cuja temática é a mulher “A história da mulher pobre na Igreja da América Latina”.

Em 1984, a Organização de Teólogos do Terceiro Mundo realiza uma reunião na Colômbia, sendo que na comissão das mulheres participa a socióloga brasileira Maria José Rosado Nunes. Tal encontro visava, dentre outros objetivos, fomentar a organização das mulheres latino-americanas no nível da reflexão teológica. É possível afirmar que a

¹⁷ Cf BRUNELI, D. Op. cit., p 18-9.

¹⁸ Participam 3 padres, 4 leigas e 14 religiosas. Tal encontro foi organizado pela CRB. Ver TEPEDINO, A. M. Mulher e teologia na América Latina: perspectiva histórica. In: BIDEGAIN, A. M. (org.). *Mulheres: autonomia e controle religioso na América Latina*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996, p. 197.

¹⁹ TEPEDINO, A. M. Mulher e teologia na América Latina. Op. cit., p. 198.

²⁰ FREITAS, C. La mujer latinoamericana en la sociedad y en la Iglesia. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/174.htm>. Acesso em: 14/01/2008.

partir desse momento surge na Igreja latino-americana uma teologia feita por mulheres. Conforme Rosado Nunes, “o mesmo processo que mobiliza católicas - leigas das classes populares e religiosas - na constituição das Comunidades Eclesiais de Base, acaba por integrar também algumas mulheres no processo de elaboração teológica.”²¹ No âmbito católico brasileiro destacam-se as teólogas Ana Maria Tepedino, Delir Brunelli, Margarida Brandão, Maria Clara Bingemer, Tereza Maria Cavalcante.

A experiência vivida pelas mulheres constitui uma mediação fundamental para a teologia feminista na América Latina. Isso explica uma produção teológica diversa e rica, ou seja, o não seguimento de um esquema rígido e acabado²²; tal experiência também justifica a presença de características diversas, algumas delas destacadas na seqüência.

5.3

A Leitura Popular da Bíblia

Consolidou-se no Brasil nestes anos pós-conciliares uma leitura da Bíblia pelos pobres cujo objetivo é *ler a vida* através da Bíblia, isto é, com os olhos da fé. Assim, no continente latino-americano há uma forma própria de fazer teologia: o eixo epistemológico é a práxis; seu lugar natural é a comunidade eclesial; o lugar de referência é o mundo (mundo dos pobres). É uma teologia que possibilita superar os antagonismos e, sobretudo, manter viva a esperança, ainda que a realidade seja cruel. Tanto as Igrejas protestantes quanto as católicas buscam uma nova maneira de viver a fé a partir da leitura popular da Bíblia.

Tereza Cavalcanti, em seu artigo *Quando os pobres lêem a Bíblia* no qual reflete a prática Pastoral Bíblica no meio popular, enfatiza que tal leitura é força geradora de ações de libertação, sobretudo naqueles lugares onde a realidade é hostil. O que ameniza a hostilidade é a certeza de que Deus não abandona nunca aquele que nele acredita. Tal

²¹ ROSADO NUNES, M. J. F. De mulheres e de deuses. In: GÓMEZ, J. B.G. (Org). *Palavras de mulheres: juntando os fios da teologia feminista*. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2000. (Coleção Cadernos nº 4), p. 26-27.

²² TAMEZ, E. Hermenéutica feminista latinoamericana, una mirada retrospectiva. Op. cit., p. 41-60.

certeza é sustentada pela experiência de fé do povo da Bíblia e refletida na experiência do homem e da mulher de fé de hoje.

O acesso a essa experiência de fé registrada na Bíblia é feito através da leitura de textos tanto do Primeiro como do Segundo Testamentos, lidos seja nas eucaristias dominicais, seja no ambiente orante das celebrações, em círculos bíblicos nas casas, ou em cursos bíblicos populares. Esses leitores e leitoras da Sagrada Escritura apresentam um grande amor à Igreja e, ao mesmo tempo, buscam uma transformação da sociedade na perspectiva de uma maior coerência evangélica.²³

A Pastoral Bíblica, através de seus métodos, tem se constituído no esforço de superação das distâncias entre Deus e os humanos e dos seres humanos entre si. A exegese encontra-se vinculada à visão do povo.

Então a leitura de textos do livro do Êxodo, dos profetas e dos evangelhos levou à descoberta do Deus Libertador, “que escuta o clamor de seu povo e conhece os seus sofrimentos” (cf. Ex 3,7); levou também a tornar a imagem de Jesus mais próxima e humana, e simultaneamente mais combativa em relação às injustiças e hipocrisias do seu tempo. Uma *espiritualidade profética* e um ideal de sociedade justa e fraterna animavam um bom grupo de pessoas das classes populares na Igreja e reforçavam os laços entre os oprimidos, engajados no projeto de uma nova sociedade.²⁴

No mesmo artigo, Cavalcanti destaca que no processo de formação e sedimentação da leitura popular da Bíblia, há um movimento ascendente. Num primeiro momento era feita apenas a leitura da Bíblia, diante da privação da presença do sacerdote para a celebração da Eucaristia. Em seguida, sentem a necessidade de comentar os textos e analisar sua aplicabilidade, ou seja, descobrir nessas leituras o aspecto iluminador para a vida cotidiana das pessoas. São os chamados círculos bíblicos. Estes propiciam a relação entre os fatos da vida e os acontecimentos da Bíblia reduzindo a dicotomia fé e vida, religião e política, Igreja e mundo. Tal forma de leitura teve sucesso nas comunidades mais pobres pelo fato de a Bíblia constituir um meio de compreensão da própria vida, o que possibilitou ainda se tornarem críticos diante da realidade.

Paralelamente ao movimento popular de interpretação da Bíblia, tem início a Teologia da Libertação que, por sua vez, busca fazer uma leitura dos textos bíblicos associando a imagem de Deus como o libertador. Quanto a Jesus, é apresentado mais

²³ CAVALCANTI, M.T.P. Quando os pobres lêem a Bíblia: Reflexões a partir da Pastoral Bíblica. *Atualidade Teológica*, n. 10, 2002, p. 111.

²⁴ *Ibid.*, p.112.

próximo da realidade das pessoas. Em consequência, surge nas comunidades uma espiritualidade profética e um ideal de sociedade justa e fraterna.

Outro aspecto que se percebe é a forma como as pessoas se relacionam com o livro sagrado, outrora tão distante do povo. A Bíblia se torna próxima do cotidiano e das necessidades das pessoas; elas a tiram a Bíblia do seu pedestal e começam a lê-la e a estudá-la. Pululam cursos sistemáticos de diferentes níveis. Celebra-se e comenta-se a Bíblia, tornando-se instrumento de apoio para todos os momentos, sejam eles favoráveis ou não.

Mesters & Orofino em seu artigo *Sobre a Leitura Popular da Bíblia*, apresentam suas características principais: 1. A Bíblia é reconhecida e acolhida pelo povo como *Palavra de Deus*, é uma fé já existente; 2. Para o povo das comunidades a Bíblia é reflexo da sua própria história. Estabelece-se, assim uma ligação profunda entre Bíblia e vida; 3. Estão certos que Deus, assim como escutou os apelos do povo da Bíblia, também está do seu lado e o escutará; 4. A Bíblia começou a fazer parte da vida cotidiana dos pobres (não é somente do clero); 5. A Bíblia é vista como *nosso* livro, não é mais um livro estranho que pertence ao clero; 6. A Palavra de Deus é manifesta além da Bíblia, está na vida também; 7. A Bíblia entra na vida do povo como experiência pessoal e comunitária, não por interpretação de *experts*; 8. Para estabelecer a ligação entre Bíblia e vida considera-se importante: a leitura que leve em conta a realidade experienciada (vivida); - o conhecimento científico da Bíblia; - a visão global da Bíblia; 9. Ao interpretar a Bíblia, considerar relevante a contribuição intelectual do exegeta, somando-se a isso o processo de participação da Comunidade; 10. Finalmente, é importante para a interpretação bíblica o ambiente de fé e de fraternidade.²⁵

Essa nova maneira de ler a Bíblia caracteriza-se desde o início por uma metodologia própria constituída por três passos, baseados no processo de interpretação seguido por Jesus em Lc, a saber: partir da realidade (Lc 24,13-24); usar o texto da Bíblia (Lc 24,25-27): celebrar e partilhar na comunidade (Lc 24,28-32). Destaca-se que além dos três fatores que ajudam a entender a conjuntura atual, a ação do Espírito Santo

²⁵ MESTERS, C.; OROFINO, F. *Sobre a Leitura Popular da Bíblia*. In: http://ar.geocities.com/rebilac_coordcont/mesters_orofino. Acesso: 9 de dezembro de 2006.

aparece como um quarto fator que “não pode ser avaliado nem verificado, mas que atua através de todos os outros fatores”.

A partir da análise de Cavalcanti, podemos destacar ainda traços característicos da forma de ler e interpretar a Bíblia:

Quando os pobres lêem a Bíblia, eles o fazem de diversas maneiras, mas, em geral, não é com o objetivo de adquirir erudição ou conhecimentos especializados. O que eles buscam são respostas para os problemas bem concretos e para sustentar sua esperança e seus esforços na luta por uma melhor qualidade de vida. Em outras palavras, eles lêem a Bíblia para que ela os ajude a encontrar Deus presente em suas vidas.²⁶

A Leitura popular da Bíblia é a linguagem que torna compreensível às pessoas simples a mensagem de Deus presente na Palavra escrita. No contexto dos pobres, a Bíblia é simultaneamente livro de leitura, de instrução, de orientação da vida prática, de celebração e de convocação ao serviço; um livro de comunicação de Deus para com as pessoas, das pessoas para com Deus e entre elas mesmas.

Como observa Cavalcanti, a leitura bíblica no meio dos pobres continua “com duas tendências : uma mais carismática e contemplativa (fundamentalista e pragmática); outra mais profética, voltada para a preocupação com a justiça social.”²⁷ Nessa última, emergem novos ângulos de interpretação: mulheres, negros e índios, cada qual com enfoques que envolvem a problemática vivida a partir de sua condição existencial. No caso das mulheres, elas se conscientizam de que estão chamadas a serem construtoras de uma história diferente. Lêem a Bíblia de modo popular, visando transformar sua realidade. As passagens sagradas escolhidas são as do êxodo, do cativeiro e do Jesus histórico²⁸, e principalmente aquelas que atendem sua situação concreta constituída pelas análises de mulheres líderes na Bíblia (Débora, Mirian), as que ajudam na libertação (parteiras do Egito), as despercebidas na história da Salvação (Agar) e assim por diante. A ênfase é a esperança de novos tempos: igualdade econômica e igualdade entre homens e mulheres. É a época do avanço das Comunidades Eclesiais de Base e a definição metodológica da Teologia da Libertação, como caminhos alternativos de reflexão crítica da práxis da fé num contexto de opressão. Justamente, as mulheres são consideradas as

²⁶ CAVALCANTI, M. T. P. Op. cit., p. 114.

²⁷ CAVALCANTI, M. T. P. Op. cit., p. 114.

²⁸ TAMEZ, E. Hermenéutica feminista latinoamericana, una mirada retrospectiva. Op. cit., p. 45.

mais pobres entre os pobres porque duplamente oprimidas: por sua condição social precária e por seu sexo.

5.4

As Mulheres e a Libertação

Serão desenvolvidas na seqüência algumas articulações entre a teologia feminista e a teologia da libertação. Desde logo, é preciso dizer que é difícil estabelecer uma relação pacífica entre essas duas perspectivas teológicas.

Posições moderadas consideram ser a Teologia da Libertação um referencial teórico de grande valia para a reflexão teológica feita por mulheres na América Latina. É o caso da hermenêutica feminista que nasce da Teologia da libertação e se expande posteriormente em diversas correntes.

Uma avaliação mais ampla permitiria afirmar que a Teologia da Libertação surgida nos anos 1970 na América Latina trouxe profundas mudanças tanto no método de fazer teologia quanto no seu conteúdo. Ela incorpora a experiência de Deus na história dos pobres como fundamento do seu discurso ²⁹, proporcionando assim subsídios significativos para a produção teológica feita a partir da perspectiva das mulheres (pobres).

Para teólogas, como Maria Pilar Aquino, a reflexão teológica das mulheres latino-americanas “se autocompreende no marco das teologias libertadoras que acompanham o processo dos povos oprimidos na transformação das suas atribulações e sofrimentos.” ³⁰ Nesse aspecto é que também a teologia feita por mulheres busca criar uma “ordem alternativa”³¹ diante do sofrimento e da opressão das mulheres; procura-se

²⁹ Cf. AQUINO, M. P. *Nosso clamor pela vida: Teologia latino-americana a partir da perspectiva da mulher*, p. 44.

³⁰ *Ibid.*, p. 48.

³¹ A teologia feminista deve ser transformadora e não a mera inversão da ordem estabelecida: “as mulheres não podem se afirmar como *imago dei* e sujeitos de potencial humano pleno de um modo que diminua a

“contribuir para a criação de uma ordem alternativa baseada no princípio fundamental da plenificação da vida para toda a criação”³²; está inspirada na fé da comunidade cristã e suas expectativas escatológicas, sem descuidar-se de seu devir histórico; pretende erradicar tudo aquilo que impede a humanidade plena das pessoas, em especial a das mulheres.³³

Elsa Tamez recorda que o viés a partir do qual nós, mulheres, começamos a perceber com maior clareza nossa imagem distorcida, foi o da Teologia da Libertação, ainda que no início da Teologia da Libertação a participação da mulher fosse muito tímida. É constitutiva de teologia feminista a conscientização sobre a situação das mulheres, de sua condição na sociedade, da necessidade da busca de outros modelos sócio-culturais que retirem-nas da miséria estrutural à qual têm sido relegadas. Em definitiva, trata-se de buscar na fé cristã a inspiração para novas lutas em vistas do reconhecimento das igualdades e direitos fundamentais.

Como entender a teologia da libertação enquanto sustentáculo e impulso da teologia feminista no continente? A teologia feminista considera que a opção preferencial pelos pobres assumida no documento de Puebla (1979), inclui na categoria dos “pobres” também as mulheres. Evidentemente que, além do caráter econômico da pobreza, nesse caso, trata-se do empobrecimento histórico da identidade da mulher na sociedade, muitas vezes independente de sua classe social.

humanidade masculina. Como a metade denegrida da espécie humana, elas precisam buscar uma definição continuamente expansiva de humanidade inclusiva - que inclua ambos os sexos, que inclua todos os grupos sociais e todas as raças” (RUETHER, R. R. Op. cit., p. 24). Transformação, no sentido de se estabelecer uma práxis construtora de novos parâmetros de relação que reconsiderem o valor das pessoas, das coisas e de Deus numa interdependência absoluta para que a vida seja plena (sentido expresso no estudo do Gênesis na primeira parte desta pesquisa). “Busca-se um novo modo de relacionamento, que não seja nem um modelo hierárquico que diminua o potencial do/a ‘outro/a’ nem uma ‘igualdade’ definida por uma norma dominante tomada do grupo dominante; busca-se, antes, uma mutualidade que nos permita afirmar maneiras diferentes de ser”. (Ibid., p. 24).

³² (ELLACURIA, I. Dez afirmações sobre utopia e profetismo). *Apud* AQUINO, M. P. *Nosso clamor pela vida*. Op. cit., p. 48.

³³ Ruether considera ser a “promoção da humanidade plena das mulheres” o princípio norteador da teologia feminista. Humanidade plena que na tradição bíblica é designada como “plenitude de vida”. Essa expressão implica na inserção de todos/as na redenção realizada por Cristo, envolvendo tanto o aspecto transcendente (espiritual) como também o imanente (histórico). A instauração do Reino de Deus por Cristo tem como efeito a “vida em abundância” (Jo 10,10). “Tudo o que nega, diminui ou distorce a humanidade plena das mulheres é, por conseguinte, avaliado como não-redentor”. (RUETHER, R.R. Op. cit., p. 23).

A maioria das teólogas latino-americanas que têm participado das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) ou as conhecem muito bem, refletem e teologizam *a partir* de sua própria situação e experiência de mulheres pobres e marginalizadas. Isso denota que teologizar não é um ato primeiro, mas um ato segundo. Tanto para a teologia da libertação como para a teologia feminista, uma teologia autêntica é sempre *fides quaerens intellectum*. Significa que a “inteligência teológica” tem como pressuposto uma “experiência de fé”, uma “espiritualidade como ato primeiro”.³⁴ A teologia feminista é uma reflexão (ato segundo) que pressupõe um compromisso de fé e militância nos movimentos de libertação da mulher (ato primeiro).

Essa observação sobre a teologia feminista latino-americana é pungente e aponta suas diferenças em relação ao movimento feminista do chamado Primeiro Mundo. Inicialmente, as teólogas latino-americanas recusavam a adjetivação “feministas”. Uma das razões é que as teólogas feministas latino-americanas pertenciam e ainda pertencem politicamente a setores da esquerda. E geralmente, o feminismo europeu e norte-americano é identificado pelas latinas como um dos desdobramentos das reivindicações burguesas do Primeiro Mundo, associado às preocupações individualistas e às políticas liberais, distantes das reivindicações populares das demais mulheres.³⁵ Outra razão é que na Igreja, a palavra “feminismo” estava impregnada de conotações negativas, designando “rebeldia, desacato, liberdade irresponsável”.³⁶ Contudo, com o tempo, a adjetivação tem sido assumida pelas mulheres teólogas, ressaltando que sua produção teológica continua sendo caracterizada pela singularidade do contexto latino-americano.

Quando a teologia feminista luta pela inclusão das mulheres na vida sócio-ecclesial de forma mais decisiva, seu objetivo é fortalecer as inter-relações entre homens e mulheres. Prioritariamente, que o reconhecimento dos direitos e obrigações, das qualidades e diferenças entre os seres humanos, seja um esforço empreendido por todos. A conscientização protagonizada pelas mulheres teólogas no reconhecimento de seus valores, de seu papel na sociedade e na Igreja deve impregnar o modo de pensar de todos.

³⁴ GIBELLINI, R. Op. cit., p. 81.

³⁵ TEPEDINO, A. M. Mulher e teologia na América Latina: perspectiva histórica. Op. cit., p. 202.

³⁶ BRUNELLI, D. Op. cit., p. 14.

A partir da realidade de opressão e mediante a metodologia da Teologia da Libertação, começa o despertar de uma consciência, a da mulher.³⁷ A pressão das feministas cristãs e a incorporação crescente da elaboração e reflexão teológica das mulheres potencializam este despertar, o que tem levado à busca da identidade da mulher na sociedade e na Igreja. Assevera Aquino que, “nesse sentido, para a ótica teológica das mulheres, as atividades transformadoras são não apenas o lugar da confirmação da fé, mas também o lugar da reconstrução da própria identidade”³⁸, aquela que foi subjugada pela cultura patriarcal.

Se de um lado há posições que vêm na teologia feminista um “modelo” de teologia da libertação, porque fundamentado na experiência de opressão e sua relação com a práxis, de outro lado há posições que salientam as peculiaridades da teologia feminista, algumas delas sendo uma forma de crítica à própria teologia da libertação.

Mary Hunt, em seu ensaio *Teologia feminista e teologia della liberazione: metodi e confronto*, apresenta quatro dessas peculiaridades:

a) o *ponto de partida* da teologia da libertação é prevalentemente comunitário; para a teologia feminista, é ao mesmo tempo pessoal e comunitário: aqui a experiência pessoal das mulheres desempenha um papel mais relevante; b) para as *fontes* de reflexão, a teologia da libertação utiliza prevalentemente a mediação das ciências sociais; ao passo que a teologia feminista está mais voltada para a literatura, as artes e as ciências antropológicas; c) para os *conteúdos*, a problemática própria da teologia da libertação é constituída, segunda uma das formulações mais maduras de Gustavo Gutiérrez, pelas ‘classes exploradas, raças marginalizadas, culturas desprezadas’; ao passo que para a teologia feminista é representada pelo sexismo, pelo androcentrismo da cultura e pelo patriarcalismo da sociedade e da Igreja institucional; d) no que se refere à *relação com a Igreja institucional*, a teologia da libertação, para além da controvérsia e do debate em curso, está mais integrada nela a nível de comunidade, teólogos e bispos; ao passo que a teologia feminista se apresenta mais estranha, dado o distanciamento das mulheres da liderança e dos centros decisórios da Igreja institucional.³⁹

Tais peculiaridades fariam da teologia feminista uma “teologia crítica da libertação”, na linguagem de Elisabeth S. Fiorenza. Para ela, a perspectiva da opção pelos pobres da Teologia da libertação deve deixar-se questionar pela crítica ao machismo

³⁷ TAMEZ, E. Hermenéutica feminista latinoamericana, una mirada retrospectiva. In: TEPEDINO, A. M. & AQUINO, M. P. Op. cit., p. 45.

³⁸ AQUINO, M. P. *Nosso clamor pela vida*. Op. cit., p. 54.

³⁹ (HUNT, M. Teologia feminista e teologia della liberazione: metodi e confronto, In: *La sfida del femminismo alla teologia*, nota 22, p. 141-162) apud GIBELLINI, R. Op. cit., p. 117.

presente na própria teologia. Fiorenza destaca que a categoria social de “os pobres” é insuficiente para “descrever o caráter inclusivo do movimento de Jesus”. Como a práxis de Jesus é o lugar teológico por excelência para a reflexão, à categoria dos pobres seria preciso acrescentar a dos “marginais”, que transcende a situação de classe. Fiorenza conclui que “Jesus e o seu movimento eram abertos a todos, em especial aos excluídos de sua sociedade e religião”.⁴⁰ Vale lembrar que hoje a categoria dos excluídos é lugar comum na Teologia da libertação e na teologia feminista; tal categoria denota que muitas pessoas são impedidas de participar da vida comunitária e da cidadania por outras razões que somente sua pobreza socioeconômica.

Para a teologia feminista da libertação, a exploração econômica e a opressão patriarcal não são dois sistemas socioeconômicos diferentes. Desde a antiguidade, a exemplificação dos pobres e explorados eram as viúvas e órfãos. Além disso, no século I a maioria dos pobres e famintos são mulheres que não participam na produção e usufruto da riqueza do sistema patriarcal. Todavia, o que tem predominado na mentalidade cristã é a figura do “pobre Lázaro” e não a “viúva empobrecida”, como adverte Fiorenza.⁴¹ Em definitivo, uma teologia feminista da libertação é aquela que não desconhece a opção pelos pobres, mas a vincula à dominação patriarcal.

Outras teólogas, como Ivone Gebara, consideram que a Teologia da Libertação ainda é patriarcal e repleta de imagens masculinas de Deus;⁴² que o clamor por justiça social, tão específico da Teologia da Libertação, não incluiria justiça e igualdade de gênero. Nesse caso, ela continuaria uma teologia abstrata, ao não enfrentar a realidade da corporeidade e da sexualidade de homens e mulheres. Seria preciso pensar, além disso, numa teologia propriamente feminista na qual tal denominação deixasse de ser pensada somente como um “modelo” de teologia da libertação e prosseguisse rumo a uma visão de mundo, de sociedade, de Igreja, de educação e de sexualidade a partir da ótica das mulheres.

⁴⁰ FIORENZA, E. S. *As origens cristãs a partir da mulher*. Op. cit., p. 176.

⁴¹ *Ibid.*, p. 176.

⁴² ROSADO NUNES, M. J. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. In: *Rev. Est. Fem.*, jan./abr. 2006, vol.14, no.1, p. 300.

5. 5

A Teologia na perspectiva das Mulheres

Partilhando nossas experiências, percebemos que a luta das mulheres não pode ser desvinculada do processo global, da grande luta pela vida que travam todos os pobres e marginalizados. Refletindo sobre nossos pontos de partida concluímos que de um lado está nossa experiência de opressão e, de outro, nossa experiência de Deus. Com este duplo ponto de partida, tomamos a vida e a Bíblia e partimos para uma incipiente experiência de mulheres teólogas. Fomos descobrindo uma nova forma de fazer Teologia, a partir da consciência de fecundidade libertadora de uma leitura bíblica na ótica daquelas que não têm poder e a partir da necessidade de descobrir uma nova identidade.⁴³

Sempre tem sido indiscutível a participação das mulheres em diferentes atividades da Igreja: nas ações missionárias, nas pastorais, na animação da comunidade, na leitura popular da Bíblia. Elas são apontadas como protagonistas na missão evangelizadora pelas principais Conferências da Igreja Católica da América Latina, sobretudo a de Puebla.⁴⁴ Ocorre que nas últimas décadas seu protagonismo estende-se também à produção teológica.

“O aparecimento da *outra voz* na teologia começa a atenuar uma longa ausência e enriquecer uma tarefa que já resulta impensável sem incluir as mulheres como sujeitos de reflexão.”⁴⁵ Essa observação de Elizondo indica que a irrupção das mulheres na teologia representa um dos principais desafios às Igrejas cristãs de nossa época por se constatar que nem tudo está dito em relação à importância das mulheres na história da Igreja.

Nos anos 1980, as teólogas feministas ainda mantêm essa relação muito próxima com a teologia da libertação. Pouco está definido o que seja uma teologia feminista propriamente tal, ainda que a expressão seja usada. O aspecto decisivo, porém, é a paulatina passagem da teologia da mulher para a teologia feminista, o que “reflete, de um lado, o acesso das mulheres à teologia, a sua passagem de objeto a sujeitos da reflexão

⁴³ TEPEDINO, A. M. Mulher e teologia na América Latina. Op. cit., p. 200.

⁴⁴ CELAM. *Puebla*. Op. cit., n. 849.

⁴⁵ (ELIZONDO, F. “Mujer”, In: PUERTO, N. *10 Mujeres escriben Teología*, p. 199) *apud* AZCUY, V. R. El lugar teológico de las mujeres, *Proyecto*, n. 39, 2001, p.12.

teológica; e exprime, de outro, o seu medir-se com os problemas que o movimento das mulheres levanta para o cristianismo e para as estruturas das comunidades cristãs.”⁴⁶ Significa que o mais importante para a teologia feminista propriamente não é a reflexão sobre a mulher, mas “reler a vida e o mundo na ótica da mulher”.⁴⁷ No caso das teólogas latino-americanas, trata-se de elaborar tal leitura a partir da mulher pobre. Nas palavras de Brunelli: “O que a mulher indígena ou negra, agricultora ou operária, doméstica ou prostituta tem a dizer sobre educação, saúde, terra, sexo, religião, trabalho? Qual a sua experiência de opressão e resistência e qual a sua proposta de luta libertadora?”⁴⁸ Por sua vez, as mulheres que refletem são “feministas e cristãs” que partilham com outras irmãs suas lutas pela libertação, mas que, “além disso, são cristãs e teólogas, empenhadas em suas comunidades e numa reflexão de fé”.⁴⁹ Essa teologia não segue a sistematicidade da teologia acadêmica; é um fazer teológico que procede por fragmentos, mais narrativa que argumentativa. Estamos diante de uma teologia contextualizada que pressupõe a militância e o compromisso.

As mulheres almejam ver-se representadas no discurso teológico com suas próprias elaborações, com o ponto de partida de suas experiências de mulheres, convencidas de que sua visão de mundo é diferente da dos homens no que concerne ao condicionamento biológico, à percepção da cultura e à construção da história.

A hermenêutica dos textos sagrados e da realidade é considerada a partir da ótica da mulher. Comparecem com frequência os temas relacionados com as imagens femininas de Deus, ou ainda a de Deus como Mãe e Pai. Lê-se a Paixão e Ressurreição de Jesus a partir dos sofrimentos e desejos de libertação das mulheres. Nessa etapa a

⁴⁶ GIBELLINI, R. Op. cit., p. 125. A “teologia da mulher” faz parte das chamadas teologias do genitivo surgidas no pós-guerra, tais como a “teologia do trabalho” (Chenu) e a “teologia das realidades terrestres” (Thils). São teologias “setoriais” que visam dar mobilidade e concretude ao discurso teológico. O esboço de uma “teologia da mulher” surge pela primeira vez num número especial na revista *L’Agneau d’Or*, no ano mariano de 1954 no qual era celebrado o centenário da definição do dogma da Imaculada Conceição. Gibellini salienta que “a teologia feminista é decididamente crítica com relação à ‘teologia da mulher’ por causa de sua unilateralidade e de seu androcentrismo; com efeito, ela foi elaborada por teólogos (e, além do mais, ‘clérigos’), que não elaboravam uma correspondente ‘teologia do homem’, ou ‘teologia da masculinidade’, além disto, também por força de sua própria origem utilizavam acriticamente representações e esquemas mentais derivados da dominante cultura patriarcal. (Ibid., p. 77-78).

⁴⁷ BRUNELLI, D. Op. cit., p. 22.

⁴⁸ Ibid., p. 23.

⁴⁹ GIBELLINI, R. Op. cit., p. 80.

hermenêutica bíblica avança. Alusões são feitas aos textos patriarcais discriminadores das mulheres; eles são relidos e interpretados a partir de elementos favoráveis às mulheres.

Homens e mulheres são pensados em termos de reciprocidade na diferença, o que continua presente na teologia feminista atual. A necessidade da redefinição da relação antropológica e ética entre homem e mulher implica no descredenciamento do modelo antropológico subordinacionista culturalmente prevalente, bem como no questionamento do modelo emancipativo do feminismo radical que apregoa uma abstrata paridade entre homem e mulher ignorando suas diferenças. Uma das propostas da teologia feminista é o “modelo antropológico da *reciprocidade (mutuality, Gegenseitigkeit) na diferença*, segundo o qual todo o ser humano possui, ainda que com modalidades próprias, uma plena e equivalente natureza e personalidade humanas”⁵⁰, o que configuraria uma antropologia autenticamente humana. A perspectiva da reciprocidade na diferença será amplamente desenvolvida quando a teologia feminista incorpora a categoria de gênero nas suas investigações.

5.6

Teologia e Gênero

Nessa parte do estudo, queremos desenvolver alguns aspectos das teorias de gênero que, segundo nosso entender, apresentam quais são as novas perspectivas da teologia feminista.

Para começar, convém destacar que a relação entre homens e mulheres no pensamento e na cultura ocidentais quase sempre esteve marcada pela diferenciação entre os sexos. Sexo refere-se ao fato de que a espécie humana se reproduz pela diferenciação sexual. Ocorre que a pergunta pela identidade pessoal quase sempre esteve ligada à identidade sexual. E como anteriormente à descoberta do óvulo a mulher não era considerada partícipe ativa do processo reprodutivo, mas somente receptáculo da vida que

⁵⁰ Cf. GIBELLINI, R. Op.cit., p.115.

provinha do espermatozoide do homem, essa falsa atribuição científica era transportada facilmente para a dimensão cultural.

Ora, se na reprodução da espécie a mulher é naturalmente passiva, culturalmente e politicamente também tende a sê-lo. Contudo, mesmo após a descoberta do óvulo não mudou significativamente a percepção da inferioridade da mulher, denotando que a discriminação tinha um componente político-cultural muito forte. Assim, a marginalização da mulher estava vinculada à sua representação na organização político-cultural.

Justamente, a noção de gênero é atrelada ao significado que cada cultura atribui ao fato da diferenciação sexual, àquelas construções culturais que impõem modos de ser e de viver diferenciados a partir da identidade sexual anátomo-fisiológica. Trata-se do terreno das “práticas, símbolos, representações, normas e valores sociais”⁵¹ que dão sentido às pessoas sexuadas.

A representação mais significativa que serviu de norma para as maneiras de ser e de viver entre homens e mulheres na cultura ocidental é denominada de Patriarcado. Nesse caso, trata-se de uma representação do predomínio dos valores do homem na sociedade em função de sua determinação biológica. Tal representação é um exemplo de ideologia sexista porque distribui papéis sociais a partir de uma suposta essência do homem que se sobrepõe a uma hipotética essência da mulher.

Do ponto de vista das relações de gênero, a discriminação sofrida pela mulher devido à sua condição biológica é acrescida de sua marginalização no mundo científico, político e cultural.

No mundo das ciências modernas é visível a presença do patriarcado. O racionalismo iluminista do conhecimento científico do século XVIII normalmente é situado em oposição às trevas do saber teológico medieval. À decadência do cristianismo correspondeu o progresso das ciências e da filosofia e a recriação do espaço público da política em oposição ao espaço privado da moral e da religião. Contudo, a racionalidade

⁵¹ FREITAS, M. C. de. Gênero/Teologia feminista: interpelações e perspectivas para a teologia - Relevância do tema. In: SOTER (Org.). *Gênero e Teologia: Interpelações e perspectivas*. São Paulo: Paulinas/Loyola/Soter, 2003, p. 17.

iluminista e científica não conseguiu fazer face às trevas medievais quando se trata das relações de gênero. Pelo contrário, o domínio científico da natureza situado paralelamente ao domínio do homem sobre a mulher não deixa de ser o resquício do predomínio do imaginário social religioso anterior aos séculos XVII e XVIII.

A noção do homem como dominador da natureza e da mulher assim como a crença no papel superior da mente racional, estiveram apoiadas e encorajadas pela tradição judaico-cristã, que adere à imagem de um Deus masculino, personificação da razão suprema e fonte do poder último, que governa o mundo a partir do alto e lhe impõe sua lei divina. As leis da natureza investigadas pelos cientistas eram vistas como reflexos dessa lei divina, originada no espírito de Deus.⁵²

Assim, no que concerne às relações de gênero, a ciência equipara-se à teologia, posto que no imaginário permanece a imposição ativa do homem sobre a submissão passiva da mulher. A incineração das bruxas medievais e a subjugação da natureza pela ciência e pelos processos industriais e produtivos seguem lógicas semelhantes. “Na civilização industrial e produtiva dos processos racionalizados a mulher será novamente considerada ser humano de segunda categoria, reforçando o patriarcalismo e o androcentrismo das visões de mundo greco-romana e medieval.”⁵³

Se reiteradas vezes as diferentes dimensões da sociedade ocidental ampararam-se na teologia judaico-cristã como justificção para o domínio do homem sobre a natureza e sobre a mulher, temos mostrado nesse trabalho que na própria reflexão teológica são encontradas as condições de superação daquele domínio. Se a antropologia bíblica aponta que Deus supõe um ser humano livre com múltiplas possibilidades de escolha, dentre elas a de não amar como deveria, analogamente “em Cristo e com Cristo, o ser humano tem força para romper o círculo do mundo velho, degradado, que se fecha, e para viver a síntese mais difícil que em última análise, é o amor”.⁵⁴

Do ponto de vista político e cultural, a representação sexista patriarcal associa o espaço público da tomada de decisões ao homem e o espaço privado e despolitizado dos

⁵² CAPRA, F. *O ponto de mutação: a Ciência, a Sociedade e a Cultura emergente*. 26 ed. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 38.

⁵³ RUBIO, A. G. *Unidade na pluralidade*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 7.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 542.

afazeres domésticos à mulher. O Patriarcado é uma representação muito mais arraigada no imaginário social do que a dominação classista e a discriminação étnica.⁵⁵ Está associado à discriminação de gênero porque povoa o imaginário tanto do homem quanto da mulher a respeito da inferioridade desta em relação àquele. Homens e mulheres são ao mesmo tempo agentes e vítimas da representação patriarcal. No caso do homem, a discriminação que ele sustenta em relação à mulher na condição de sexo inferior está acompanhada do esforço e muitas vezes do sofrimento diante das atitudes e comportamentos que cercam o mito do macho, fazendo dele também vítima do próprio patriarcado. Quanto à mulher, é vítima do patriarcado porque é nela que os efeitos da domesticação do poder têm maior visibilidade; mas também ela é protagonista, pois ao educar seus filhos, recria o mito do poder do homem aconselhando e proibindo atitudes e ações que atuam segmentando espaços e distribuindo ações separadas entre filhos e filhas.

Embora a garantia de igualdade entre homens e mulheres seja hoje fundamental no espaço público, a reflexão de gênero a considera insuficiente. Nos seus primórdios, o feminismo⁵⁶ pensava ser relevante atribuir à mulher um papel no mundo equiparável ao homem; contudo, não percebia que os critérios para tal equiparação continuavam sendo colonizados e reabsorvidos pelo mundo axiológico dos homens.

Como sublinha Freitas:

Percebe-se que é cedido um lugar à mulher, desde que nada se mude na organização geral da sociedade e essa sociedade continue a se organizar e estruturar em função dos interesses dos homens e, em função desses interesses, se instrumentalizam a posição e as capacidades da mulher.⁵⁷

É o caso da situação do discurso da mulher na esfera intelectual. Embora ela habite freqüentemente o espaço da produção intelectual, *seu* discurso é ouvido sem ser

⁵⁵ Muitas vezes a condição subordinada e desigual da mulher tem sido explicada a partir de outras formas de dominação, como a exploração econômica e a discriminação racial. Assim, a luta contra a opressão da mulher esteve subordinada a outras lutas, como a luta de classes. A reação feminista foi usar o Patriarcado como causa de todas as opressões sofridas pela mulher. (AQUINO, M. P. *Nosso clamor pela vida*. Op. cit., p. 75-76)

⁵⁶ “O feminismo como organização de mulheres que pretendem denunciar a condição inferior destinada à mulher pela história humana, e a busca da transformação das relações sociais entre os sexos, é um movimento recente (séculos XIX e XX), que se apresenta nas suas diversas correntes de forma ousada e com proposta de transformações que falam não só da condição feminina, mas que estão bulindo com dogmas culturais que têm sido eternos na sociedade humana.” (BICALHO, E. *Correntes feministas e abordagens de gênero*. In: SOTER (org.), *Gênero e Teologia*. Op. cit., p. 47).

⁵⁷ FREITAS, M. C. de. Op. cit., p. 20.

levado muito a sério, tolerado sem ser integrado, incluído e ao mesmo tempo marginalizado. Essa constitui uma das novas artimanhas do poder patriarcal que se legitima e se reproduz racionalmente, criando e solidificando sujeições e estabelecendo normas a partir das quais são desqualificadas quaisquer resistências ao seu modo de atuação.

Outra perspectiva que as relações de gênero traz para a teologia feminista é o que concerne à construção de novas subjetividades. Uma das marcas da produção teológica das mulheres latino-americanas é a desconstrução da identidade histórica atribuída às mulheres, acompanhada da construção de novas subjetividades nas práticas sociais e eclesiais. Trata-se de repensar a condição da mulher em contraste com a situação de opressão que historicamente ela tem padecido.

Não queríamos mais o papel que a sociedade patriarcal nos outorga e que para nós fora internalizado: o de sermos apenas seres com sensibilidade, com imaginação, com intuição, destinadas a permanecer no âmbito do privado, ao passo que os homens eram seres racionais, objetivos, destinados à vida pública.⁵⁸

Na cultura ocidental e patriarcal há uma compreensão da humanidade polarizada entre homens e mulheres. Para cada pólo foi construída uma identidade de modo a justificar as assimetrias ainda existentes. Para Tereza Valdés Echenique, “à mulher foi relegado o *corpo* - somente natureza e emoções, reprodutoras, fora do tempo e da história - frente aos homens - *cabeça*, criadoras e produtoras, fazedores da cultura e da história.”⁵⁹ Traçou-se um perfil para a mulher: “mães e esposas, virgens e dóceis, abnegadas para viver em função dos outros”.⁶⁰ Diante da rigidez da identidade da mulher forjada pela cultura hegemônica ocidental na América Latina, a teologia feminista buscar o reconhecimento da mulher como sujeito, de modo que ecoe sua voz e suas reivindicações sejam válidas e atendidas.

A partir de objetivos comuns, as mulheres passam a verbalizar, teorizar e teologizar sua situação. Ao refletir sobre as desigualdades econômicas, étnicas, sociais e

⁵⁸ TEPEDINO, A. M. Mulher e teologia na América Latina. Op. cit., p. 201.

⁵⁹ Cf. VALDÉS, T. Identidad Femenina y transformación en América Latina: a modo de presentación. In: ARANGO, L. G.; LEÓN, M.; VIVEROS, M. (Orgs.). *Género e identidad: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Bogotá: Tercer Mundo Editores; UniAndes; Programa de Estudios de Género y desarrollo, 1994, p. 15.

⁶⁰ Ibid., p. 16.

educacionais padecidas por grande contingente do povo latino-americano, elas conscientizam-se de que são as mais desiguais entre os desiguais.

Especialmente as teólogas, destacam que inexistente uma identidade natural do ser mulher; percebem que sua identidade foi historicamente forjada pela sociedade patriarcal. Trata-se de identidade herdada, naturalizada pela cultura, mas que não corresponde à experiência que elas fazem da fé. Desde então as mulheres dão-se conta de seu potencial evangelizador, que excede a pastoral, a catequese e a animação da comunidade. Sentem-se protagonistas de uma reflexão inovadora sobre a fé. A reflexão teológica das mulheres impõe-se como necessidade e mecanismo discursivo para tirar o véu da cultura que as encobre. Urge a construção de um discurso próprio que expresse tudo aquilo que os discursos filosóficos, políticos e teológicos omitiram.