2

Mulheres, Teologia e Libertação: uma trajetória histórica

*As mulheres latinoamericanas junto com nossos companheiros queremos recriar a história cultural, eclesial e teológica, cultivá-la com novas mãos, novas sementes, novos cuidados e novas ferramentas. Produzir novos frutos: novas relações cotidianas, novas maneiras de praticar a fé na igreja e novos discursos teológicos.*¹⁴

No Capítulo 1 faremos uma análise contextual e histórica a respeito da trajetória da articulação entre Mulheres, Teologia e Libertação, com ênfase peculiar ao surgimento da teologia feminista e seus principais desdobramentos, como a teologia feminista da libertação.

Observaremos que nos últimos decênios a realidade histórica e social das mulheres, herdeira do patriarcado colonial na América Latina, tem sido questionada e paulatinamente transformada pelas organizações e movimentos de mulheres. Nesses movimentos e organizações procura-se mostrar que homens e mulheres necessitam buscar relações e formas de vida harmônicas e equitativas. A emergência dessa nova consciência tornou possível identificar o aspecto temerário do desequilíbrio das relações de gênero. Fundamentada na identificação desse desequilíbrio, assenta-se a proposição da mudança na maneira de pensar e o questionamento do modo de comportar-se nos diferentes segmentos da sociedade.

Constituinte da cultura humana, a comunidade cristã configura espaço significativo de tomada de consciência a respeito da reavaliação das relações entre homens e mulheres na reflexão teológica e eclesial. Uma maneira de a comunidade inculturar o Evangelho é estar atenta à emergência de novas realidades e transformações culturais. Uma delas tem sido caracterizada pelo surgimento no último século do movimento feminista. Esse movimento, sempre complexo e multifacético, permitiu uma releitura de várias dimensões da realidade a partir de saberes como história, sociologia, educação, antropologia e teologia.

No caso da teologia, veremos que a perspectiva feminista não somente proporcionou às mulheres o ingresso expressivo numa reflexão milenarmente quase exclusivamente de homens, como também engendrou novas possibilidades

¹⁴ TAMEZ, E. A força da nudez, *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 181, 1986, p. 165.

de leitura em relação aos textos sagrados, aos documentos do Magistério e a dimensões importantes da teologia sistemática. Dentre essas possibilidades, sobressai a de uma teologia feminista crítica da libertação.

Nos seus primórdios a teologia da mulher visava somente a mudança dos agentes sociais de poder e jamais o questionamento do próprio poder. Inconsequente seria a substituição de uma sociedade machista por uma sociedade feminista; ou ainda, o deslocamento de uma cultura patriarcal por uma cultura matriarcal. No entanto, foi essa proposta que prevaleceu nos anos 1950.

Uma reflexão propriamente feminista, e não somente da mulher, postula ser insuficiente a mera substituição do exercício do poder nas diferentes dimensões da cultura, inclusive na Igreja católica. Em vez de ser abordada a riqueza que as interações entre homens e mulheres propiciam na reflexão teológica e na prática eclesial, estariam sendo enfatizados somente efeitos de superfície.

Segue-se a necessidade de investigações consistentes sobre a emergência das mulheres na Igreja tanto como sujeitos de reflexão como objetos de pesquisa. Jamais se trataria de salientar a polarização pela subtração dos homens e pela exaltação ingênua das mulheres. Antes, almeja-se avaliar o percurso histórico da questão com o escopo de propor caminhos alternativos de convivência humana, de modo a assumir conscientemente a diferença do outro e não a excluí-lo como exterioridade.

Ana Maria Tepedino entende que a teologia feminista tem se preocupado com essa problemática. Ao mencionar o documento final do Primeiro Encontro Latino-americano de Mulheres Teólogas, sublinha: “... nós mulheres não queríamos uma teologia vindicativa ou excludente, mas que nossa luta contra o machismo era no sentido de recriar uma teologia onde as mulheres e homens pudessem se expressar e em igualdade serem valorizados”.¹⁵

A discriminação das mulheres na prática eclesial e na reflexão teológica é constitutiva de outras dimensões da cultura ocidental, tais como a ciência, a política, a economia, a educação e as relações de trabalho. Daí as questões indispensáveis a serem tratadas: o que as mulheres têm feito para mudar sua

¹⁵ 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.201.

condição nessa situação cultural? Quais movimentos de resistência questionaram seu status na prática eclesial e na reflexão teológica?

No aspecto missionário da Igreja católica, as mulheres são protagonistas de evangelização em diversos setores: nas Comunidades Eclesiais de Base, na catequese, nas pastorais, na educação etc. Sua atuação apresenta-se comumente como expressão genuína da presentificação dos princípios do Evangelho. Por essas e outras razões é incompreensível a permanência de assimetrias eclesiais que até hoje relegam as mulheres em condição de inferioridade.

No intuito de situar o/a leitor/a na estrutura de nosso primeiro capítulo, nele teremos a seguinte sequência: 1) a situação histórica das mulheres na América Latina, marcada desde a colonização pela situação de introjeção da mentalidade patriarcal; 2) as primeiras manifestações e organizações das mulheres em torno de causas e lutas específicas, como as que contestam a redução de seu papel à sexualidade e à procriação; 3) a influência que o feminismo europeu e norteamericano exerceu no cristianismo e nos movimentos de mulheres, especialmente nas mulheres cristãs da América Latina; 4) a problematização da experiência das mulheres nas Comunidades Eclesiais de Base e nos Círculos bíblicos; 5) o nascimento de uma teologia pensada primeiro desde a ótica da mulheres, porém autoentendida ainda como um modelo de teologia da libertação; e, em outro momento, a constituição de uma teologia feminista da libertação e sua crítica da mediação exclusivamente econômica e sociológica para pensar as mulheres, bem como a busca de novas mediações como a de gênero, para redimensionar as próprias bases norteadoras dessa teologia. Nesse segundo sentido, a teologia feita por mulheres na América Latina se abre ao diálogo com outros contextos e outras teólogas também do mundo desenvolvido, cuja análise transcende a mediação de gênero e procura uma reconstrução das próprias bases neotestamentárias de uma libertação feminista.

2.1.

Movimento de mulheres, feminismo e comunidades eclesiais

[...] outra característica do feminismo latinoamericano é a preocupação em situar-se na ótica da mulher pobre. Isso significa não colocar a mulher no centro das atenções, mas reler a vida e a história a partir da ótica da mulher pobre. Significa tratar as questões não segundo a visão das mulheres das classes dominantes e sim a partir da experiência das mulheres dos setores empobrecidos de nosso continente. Nesta ótica é que será relida a Bíblia, a teologia, o eclesial. [Tradução nossa]¹⁶

Num primeiro momento faremos uma breve explanação contextual do processo histórico de **sujeição** das mulheres na América Latina, cujas consequências são a invisibilização de suas realizações e protagonismos e sua exploração em diferentes esferas da sociedade pelo colonialismo político, econômico e cultural.

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 dentre outros. A espoliação das riquezas nativas e da mão-de-obra escrava gerou uma dependência progressiva das colônias em relação às metrópoles europeias.

No decorrer dos anos os recursos minerais de ouro, prata e cobre foram exauridos; 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 Maria Pilar Aquino, o europeu não somente "descobriu" nosso continente, como também "en-cobriu"¹⁷ povos, religiões e culturas inteiras. A cristandade hierárquico-patriarcal na sua dupla vertente Igreja-Estado

¹⁶ FREITAS, C. de. *La Mujer Latinoamericana en la Sociedad y en la Iglesia*. [Acesso: 17/01/2012]. Site: <http://servicioskoinonia.org/relat/174.htm>., 1996, p. 16.

¹⁷ AQUINO, M. P. *A teologia, a Igreja e as mulheres na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 39.

obscreceu a visão de mundo e os interesses das mulheres indoamericanas, 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 dos processos econômicos indígenas. A invasão europeia substituiu unidades organizativas comunitárias por estruturas eclesásticas e seculares, subtraindo aos povos a capacidade de autodeterminação¹⁸.

O modelo de organização trazido pelos conquistadores europeus submeteu o destino das mulheres à decisão da autoridade patriarcal. Negros, índios e mestiços eram considerados pelo homem branco como inferiores. Mas no caso das mulheres, independentemente de sua etnia, prevalece outra discriminação: a da sua submissão ao homem pelo fato de ser mulher. O etnocentrismo da superioridade branca europeia subjugou a integridade dos povos, mas, em maior medida, “suprimiu a subjetividade nas mulheres”.¹⁹

Os padrões culturais europeus desde a época colonial até a era republicana também influenciaram o clero católico que atuava e ainda atua na América Latina.

O clero católico contribuiu para a preservação do sistema político colonial mediante a sobreposição de crenças, consensos cotidianos e símbolos alheios à visão de mundo dos povos nativos. Ele reproduziu também os códigos morais da cristandade patriarcal europeia que submetia e desvalorizava as mulheres.

O exame do processo de descoberta do Novo Mundo de parte dos historiadores latinoamericanos apresenta o alcance enorme que a mentalidade da cristandade²⁰ medieval europeia exerceu na colonização latinoamericana.

¹⁸ Cf. AQUINO, M. P. A teologia, a Igreja e as mulheres na América Latina. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 40.

¹⁹ Ibid., p. 41.

²⁰ 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 Edito 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 oficial do Império. Na Idade Média, a autoridade civil representada pelo imperador, desencontrou-se com a sociedade eclesástica, 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 eclesástica. Por sua vez, o Papa não podia levar adiante sua política temporal, sem o

Esse exame retrata o encobrimento real dos valores, tradições e crenças dos povos conquistados, acompanhado da violência irreparável que repercutirá doravante de modo decisivo na vida de nossos povos, principalmente as mulheres do Continente.

Em *A mulher indígena e a Igreja na situação escravista do Brasil Colonial*, Beozzo faz a seguinte constatação: “o caráter colonial da empresa portuguesa no Brasil do século XVI se abaterá de modo particular sobre as mulheres, sobretudo, a indígena - a mais afetada de todas, neste início - condicionando também a mulher africana e a portuguesa.”²¹

A discriminação e a violência acentuadas sobre as mulheres indígenas estão associadas à visão antropológica e religiosa distorcida que se tem do indígena em geral, como a de que ele não tem alma. Seja acrescentado o fato de que as mulheres indígenas têm contato com o homem branco pelo caminho da espoliação resultando na herança de marcas profundas na relação entre homens e mulheres e, principalmente na posição das mulheres na sociedade.²²

Durante os três séculos de vida colonial, a participação das mulheres na vida institucional da Igreja no Brasil foi muito débil. [...] a mulher branca permaneceu em grande parte reclusa entre os muros da casa-grande, e a mulher indígena e negra foi utilizada com frequência no regime de servidão e escravidão. Sem liberdade sequer para escolher o marido na vida matrimonial, a vida religiosa contemplativa ou nos recolhimentos constituía a única forma alternativa digna; para muitas mulheres pobres, a prostituição transformou-se com frequência num meio de subsistência.²³

A condição das mulheres brancas passou a melhorar com a fixação da família Real no país (1808) e com a Independência nacional (1822). A mudança mais significativa, porém, ocorre a partir da segunda metade do século XIX, quando os valores burgueses chegam à América Latina. A partir de então também na Igreja católica as mulheres começam a desempenhar um lugar mais expressivo.²⁴ Contudo, essa expressão ainda é muito limitada.

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.

²¹ BEOZZO, J. O. *A mulher indígena e a Igreja na situação escravista do Brasil Colonial*. In *As mulheres pobre na história da Igreja Latino-Americana/CEHILA*. São Paulo: Paulinas, 1984. p.79.

²² *Ibid.*, p. 70

²³ AZZI, R. *A participação das mulheres na vida da igreja do Brasil (1870-1920)*. In: *A mulher pobre na história da Igreja Latino-Americana/CEHILA*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 94.

²⁴ *Ibid.*, p. 94.

A valorização das mulheres por parte da Igreja correspondia aos interesses da mesma no seu processo reformador. Em seu intuito de fazer frente aos movimentos liberais e positivistas, a Igreja, principalmente a do Brasil, investiu na capacitação das mulheres na administração dos sacramentos, nas práticas devocionais e no envolvimento nas novas associações religiosas.²⁵

Ressalta Azzi que as atenções da Igreja estavam voltadas principalmente às mulheres das classes médias e abastadas e, secundariamente àquelas pertencentes às classes populares que, igualmente, se encontravam à margem das transformações ocorridas no período.²⁶

Entretanto, no século XX são justamente as mulheres pobres que participam dos movimentos populares as que contribuirão decisivamente para a emergência das transformações mais importantes, dentre elas a renovação do movimento eclesial do continente.²⁷

As mulheres sentem que podem lutar, resistir e mudar a realidade. Mas para isso é preciso:

‘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.²⁸

As mulheres participaram em grande medida na resistência diante do poder hierárquico e colonialista. Suas atividades frequentemente reformularam as fronteiras entre o público e o privado pela sua participação coletiva em movimentos de rebeldia contra a situação colonial, por seu protesto dolorido no âmbito sociorreligioso, na construção subterrânea do tecido comunitário que alimentou a solidariedade, na conservação e transmissão da memória subversiva. Suas atividades e sua participação, muitas vezes aglutinando forças sociais populares desmentem a versão

²⁵ AZZI, R. A participação das mulheres na vida da igreja do Brasil (1870-1920), p. 103.

²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 122-123.

²⁷ Cf. BINGEMER, M.C. *O segredo feminino do mistério: ensaios da teologia na ótica da mulher*. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 79.

²⁸ AQUINO, M. P. *A teologia, a Igreja e as mulheres na América Latina*, p. 43.

androcêntrica de que as mulheres tenham sido periféricas nos processos das lutas libertadoras de nossos povos.²⁹

Estudos apontam que a partir do século XVI houve experiências emancipatórias de mulheres, embora fragmentárias, em razão da 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 resistências e lutas das mulheres. Esse fenômeno demonstra que as mulheres indoamericanas 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.”³⁰

Na época colonial, as mulheres ajudavam na coesão familiar e grupal com influência significativa nas relações sociais no âmbito público. No entanto, no âmbito privado, continuavam submetidas ao poder patriarcal no campo da sexualidade e da reprodução. Mesmo no âmbito público os direitos das mulheres não eram exercidos de modo homogêneo; eles concerniam quase sempre às mulheres brancas ou filhas de espanhóis e portugueses nascidas nas colônias da América; deles eram excluídas as negras, mestiças e indígenas.³¹

Importante é salientar a relativa autonomia que as mulheres na época colonial passam a conquistar em relação aos homens. É o caso da

²⁹ AQUINO, M. P. *A teologia, a Igreja e as mulheres na América Latina*, Ibid., p. 42-43.

³⁰ Ibid., p. 44.

³¹ Esse tratamento desigual, portanto, de um lado é da sociedade para com as mulheres; mas, de outro, ele é propalado entre as próprias mulheres em função de sua etnia ou classe social. Por exemplo, a entrada nos conventos era um privilégio para as moças filhas das famílias da classe dominante, salvo raras exceções. (Ver: MARCILIO, A. M. Algumas propostas metodológicas para o estudo da história das mulheres Latino-americana. In: *A mulher pobre na história da Igreja Latino-Americana*. São Paulo: Paulinas, 1984. p.79).

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.

Malgrado a desigualdade entre as próprias mulheres nos diversos momentos da história, ainda que estejam submetidas 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 dos feminismos latinoamericanos quanto nas mobilizações das mulheres no final do século XIX e início do século XX, 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 dos movimentos feministas ajudaram na estruturação e consolidação de suas lutas.

2.1.1.

Os feminismos e sua influência no cristianismo e nos movimentos de mulheres da América Latina

Na cultura ocidental, somente a partir da segunda metade do século XIX surgem movimentos propriamente feministas que alcançam as diferentes esferas sociais. Desde esta época até a atualidade estamos diante de uma pluralidade de perspectivas e correntes: por isso falamos de “movimentos feministas”.

Nascidos na França, Grã-Bretanha e Estados Unidos, o primeiro estágio desses movimentos é definido pela ênfase na luta pela **igualdade** e pela **emancipação** das mulheres.³² Reivindicação e contestação constituem seu núcleo principal de ações e lutas. Trata-se do esforço empreendido pelas mulheres para conseguir um lugar de atuação num mundo, que ainda é o mundo dos homens. 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.³³ Esse primeiro estágio culmina com a Declaração Universal dos Direitos humanos (1948) e com a Declaração sobre a discriminação das mulheres (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 dos valores de modo que as relações entre homens e mulheres, entre seres humanos e natureza, entre seres humanos e divindade sejam dignas e libertadoras. Ao mesmo tempo em que são reconfiguradas a igualdade e a emancipação este estágio agora enfatiza a libertação das mulheres das estruturas patriarcais. O neofeminismo, como ficará conhecido, 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.³⁴

Processo psicológico, socioeconômico e contracultural, esse estágio sublinha a necessidade de mudanças que incluem a reestruturação das relações sociais, principalmente a desconstrução e a redefinição da imagem e dos papéis culturalmente naturalizados de homens e mulheres.

Lozano & Gonzalez identificam duas correntes feministas com forte influência na América Latina:

³² GIBELLINI, R. A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista, p. 79.

³³ (CAMPANINI, G. La questione femminile oggi. In: *Noticeial* XVI/2 (fev 1979), p. 08). *Apud* BRUNELI, D. *Libertação da mulher*. Um desafio para a Igreja e a Vida Religiosa da América Latina. Rio de Janeiro: CRB, 1988. p. 15.

³⁴ (HALKES, C. Gott hat nicht nur starke Soehne. Grundzüge einer feministischen Theologie, p. 20). *Apud* GIBELLINI, R. A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista, p. 79-80.

A primeira é a radical. Nascida na esquerda, a corrente radical materializa as lutas contra a marginalização das mulheres nas organizações e partidos de ideologia marxista. Para esta vertente, a principal contradição nas relações humanas está baseada no sexo. Elas estão convictas que a transformação da sociedade tem que se concentrar no âmbito da economia da reprodução social e biológica. Apontam como método eficaz para tal transformação a negação da maternidade e da aliança com instituições com concentração de poder masculino, a fim de consolidar formal e informalmente o poder das mulheres.³⁵

A segunda corrente reúne várias perspectivas com nomes diversos, agrupados em torno das lutas contra o patriarcado capitalista na sociedade ocidental. Ela corresponde mais ao segundo estágio acima esboçado e foi a que mais se espalhou na América Latina. Essa corrente parte da constatação de que a inserção no trabalho assalariado não necessariamente liberta as mulheres, se por libertação entende-se a saída de sua atuação limitada no âmbito dos afazeres domésticos. Pelo contrário. A divisão sexual do trabalho também está presente no setor produtivo. Além disso, as “revoluções” protagonizadas pelo proletariado não conseguiram erradicar a discriminação vivida pelas mulheres. Depreende-se a necessidade da reformulação de conceitos como “a divisão sexual do trabalho, a relação das mulheres com o capital, as relações de produção e o conceito de patriarcado para situar as bases materiais da opressão das mulheres e traçar assim as posições de luta para o movimento”.³⁶

Percebe-se a insuficiência da tentativa de fazer o que os homens fazem para que as mulheres sejam consideradas iguais a eles. Do ponto de vista prático a sociedade se tornou mais hostil ao trabalho das mulheres e a elas mesmas. Isso porque sua inserção no mundo do trabalho tem respondido mais adequadamente aos próprios interesses do capitalismo contra os quais os trabalhadores lutavam. Desde logo elas foram assimiladas como exército de reserva, mão-de-obra barata. Em épocas de desemprego é acirrada a competição por melhores salários e empregos e o capital tira proveito disso para acumular seus lucros. Mesmo o trabalho doméstico, não deixa de ter uma relação indireta com o capital. Se o mesmo é realizado no lar e é atribuído como algo específico das mulheres, isso ocorre para que o homem trabalhador possa descansar e revigorar sua força de trabalho para aumentar o capital.³⁷

³⁵ LOZANO, I.; GONZALEZ, M. Feminismo e Movimento Popular na América Latina, *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 46, 1986, p. 130.

³⁶ *Ibid.*, p. 131.

³⁷ *Ibid.*, p. 132-133.

Atualmente, há um consenso entre as feministas das duas correntes de que a situação das mulheres no mundo do trabalho é somente um aspecto para entender sua situação de opressão sexual. A este propósito, seria adequado recorrer à análise da economia da reprodução, para a qual a exploração das mulheres no mundo do trabalho somente reproduz desigualdades já presentes em outras instituições sociais, tais como o matrimônio, a família e a religião. Estas instituições tradicionalmente regulam as relações entre seus membros, de modo que os exercícios da sexualidade, da maternidade e do trabalho doméstico visam a beneficiar os membros da família, principalmente o homem.³⁸

Logo emerge a observação da desvantagem das mulheres em relação aos homens quando de seu ingresso no trabalho assalariado. Ali a desigualdade é reproduzida em razão da obrigação de dupla jornada de trabalho, uma vez que no matrimônio elas já são consideradas servidoras dos filhos e do marido. Assim “pode-se concluir que a divisão sexual do trabalho na esfera dos salários é derivada da subordinação do trabalho doméstico com base no matrimônio”.³⁹ As mulheres são exploradas no capitalismo, porque antes já vivem no modelo patriarcal de família. Duas submissões, independentes em alguns aspectos, mas que indiretamente se reforçam entre si.

A desqualificação e desvalorização do trabalho das mulheres, a falta de poder decisório sobre seu corpo e sua sexualidade, sua ausência nas decisões políticas nos movimentos sociais e nas organizações classistas configuram o pano de fundo do trato discriminatório em relação à mulher, e com isso, são aumentadas as distâncias para a construção de sua identidade específica. A proposta é que “a luta feminista implicaria em reverter a direção desses quatro eixos de opressão e convertê-los em eixos transformadores”.⁴⁰

A transformação desses eixos deve ser tarefa conjunta das próprias mulheres, de modo que possam falar de si e de seus problemas para aquelas que sentem e vivem problemas similares e procurem para elas mesmas alternativas próprias.

³⁸ Para uma análise da importância da religião na construção e naturalização da violência doméstica e da maternidade, cf. DUARTE DE SOUZA, S.; TELES LEMOS, C. *A casa, as mulheres e a Igreja*. São Paulo: Fonte Sinodal, 2009, principalmente a introdução ao livro, pp. 07-14.

³⁹ LOZANO, I.; GONZALEZ, M. *Feminismo e Movimento Popular na América Latina*, p. 134.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 136.

O desenvolver posições críticas diante das diversas conjunturas inclui a discussão e formação de opiniões em torno da organização a que pertence se forem membros de alguma organização mais ampla, e deveria ver-se como processo de democratização da organização que por sua vez, deveria abrir-se às opiniões das mulheres. [...] A autonomia dos grupos de mulheres para debater, analisar e pesquisar não se contrapõe à participação delas na organização ou em grupos maiores de tipo misto, mas, ao contrário, provável será que fomenta e estimule aquela, ocorrendo então a luta conjunta com outras companheiras e outros companheiros.⁴¹

Não se muda uma prática se não houver mudança no discurso. Quando analisamos a relação entre os feminismos e o movimento de mulheres, verificamos quão urgente é a análise teórica sobre as práticas das mulheres. Isso porque os feminismos são considerados o corpo teórico e o projeto político; já o movimento de mulheres, é compreendido como a dimensão prática do engajamento e luta das mulheres. De qualquer forma, ao estabelecer a relação entre eles, se pretende mostrar que muitos aspectos do movimento popular de mulheres estão relacionados ao discurso dos movimentos feministas.

Nas décadas de 70 e 80 houve a consolidação dos movimentos populares em geral, seja no plano prático, seja no plano discursivo. No caso específico dos movimentos de mulheres, a maior dificuldade estava no plano discursivo já que no Continente ele era comumente associado aos feminismos norteamericanos e seus apelos majoritariamente sexistas e contestatários.

Em contraste com aquele feminismo, os movimentos de mulheres latinoamericanas enfatizaram mais a luta pela vida a partir da ampliação do sentido de luta de classes; no plano discursivo, elas minimizaram a luta contra o sexismo ao privilegiar uma reflexão de caráter socioeconômico, particularmente a problematização da feminização da pobreza.⁴²

A verdade é que as mulheres desses movimentos têm sublinhado uma série de demandas em vistas de uma sociedade melhor. Elas lutam para que:

- 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 comportam 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

⁴¹ LOZANO, I.; GONZALEZ, M. *Feminismo e Movimento Popular na América Latina*, p. 136.

⁴² BINGEMER, M.C.L. *O segredo feminino do mistério*, p. 78-80.

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 mecanismos que assegurem a integridade física e espiritual de homens e mulheres;
- resolução das necessidades básicas impostergáveis 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 habitantes.⁴³

No artigo de Lozano e Gonzalez que viemos acompanhando, observamos que os movimentos populares na América Latina e no Caribe foram fundamentais para que as mulheres se organizassem em torno de suas reivindicações e problemas. As autoras entendem que os movimentos “constituem avanços qualitativos e ‘novidades’ que vão perfilando tendências importantes no quadro de projetos de transformação social”.⁴⁴

Dentre essas novidades, a irrupção de novos protagonistas no cenário político do continente. O contexto político e econômico na América Latina, que se estende da década de 1970 até o início dos anos 1980, é marcado pela economia capitalista, em virtude da qual a concentração de bens e os processos de exclusão proporcionam aumento significativo de pobreza e miséria. Endividados, os países latinoamericanos afastam-se cada vez mais do desenvolvimento humano e social. Diante desse quadro adverso, assistimos diversas resistências populares de setores que vivenciam situações degradantes. Essas resistências estão marcadas pela busca da sobrevivência, pela luta contra a fome e o combate ao desemprego.

Em resposta, ocorrem mudanças significativas nas estruturas do poder, até então ocupadas pelos regimes militares. Os movimentos populares tornam-se mais conscientes de seu poder, exigem transformações na condução da política e colaboram para os processos de redemocratização “através de diversas formas e instrumentos de luta que vão exprimindo diversos graus de consciência política,

⁴³ AQUINO, M. P. *A teologia, a Igreja e a mulher na América Latina*, p. 46-47.

⁴⁴ LOZANO, I.; GONZALEZ, M. *Feminismo e Movimento Popular na América Latina*, p. 122.

em amplo espectro de manifestações, desde a mais precária oposição e defesa de interesses até o profundo questionamento da ordem social vigente”.⁴⁵

Ainda que um movimento popular seja mais identificável no seu engajamento, ele também foi teorizado como uma categoria sociológica que designa “um sujeito social e político e uma vontade coletiva que sintetiza ‘a massa’ e tem as classes como sua principal determinação.”⁴⁶ Ele é, portanto:

uma categoria histórico-concreta e como tal supõe a síntese da multiplicidade social, regional, ideológica e cultural que, sobretudo em países da AL, é fenômeno que faz parte da própria maneira de ser de nossas sociedades. Essa diversidade traz consigo, também, múltiplas formas de organização e de tipos de ação dos setores populares, base e conteúdo do movimento popular.⁴⁷

Lozano e Gonzalez apontam algumas tendências observáveis nos movimentos populares: avanço e consolidação de muitas organizações camponesas locais e regionais; irrupção de movimentos étnicos; organização de setores urbanos; o movimento operário e suas lutas sindicais; radicalização do movimento estudantil e de setores das classes médias vinculadas a lutas populares e que também têm suas próprias reivindicações; desenvolvimento de movimentos religiosos e populares, tais como as Comunidades Eclesiais de Base. Esses movimentos criaram novos espaços institucionais que aprofundaram o movimento social e possibilitaram o protagonismo ativo das mulheres e a luta por suas reivindicações específicas.

A consciência de opressão específica que nós, mulheres, sofremos por sermos mulheres, não é fenômeno isolado na AL, mas tem paralelos em outros países desenvolvidos do Ocidente. Uma revolução, por vezes silenciosa, por vezes barulhenta ocorria, revolução que teve resultado, ao longo destes últimos anos, um corpo teórico e, em menor medida, uma estratégia e uma tática de luta para as mulheres.⁴⁸

⁴⁵ LOZANO, I.; GONZALEZ, M. *Feminismo e Movimento Popular na América Latina*, p. 125.

⁴⁶ CAMACHO; MENJÍVAR *apud* LOZANO, I.; GONZALES, M. *Op. cit.*, p.125.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 125.

⁴⁸ FREITAS, M. C. de. *La mujer latinoamericana en la sociedad y en la Iglesia*. Site: <http://servicioskoinonia.org/relat/174.htm>. [Acesso: 17/01/2012].

2.2.

Movimento de mulheres e Comunidades Eclesiais de Base

Neste item será ressaltado que o movimento de mulheres cristãs na América Latina pode ser compreendido não somente pelo seu vínculo embrionário às Comunidades Eclesiais de Base, mas também pela progressiva criação de grupos autônomos de mulheres diante dos próprios limites observáveis na estrutura das CEBs. Também será sublinhada a decisiva importância da leitura popular da Bíblia e dos círculos bíblicos para que as mulheres cristãs pensassem a si mesmas, suas experiências e seus problemas, já que a exegese tradicional não atendia a essa necessidade.

Se entendemos por « movimentos de mulheres » iniciativas específicas de determinados grupos de mulheres em busca de objetivos comuns, poder-se-ia dizer que eles são irredutíveis à nossa época. Explicitamente ou não, com intensidade talvez menor, esses movimentos sempre estiveram presentes na história da humanidade. Convém, nesse caso, ressaltar que muitas vezes esses movimentos eram inseparáveis da preservação de sua identidade cultural e expressão religiosa.

Provavelmente, o primeiro movimento de mulheres autenticamente católico tenha sido a *Aliança Internacional Joana D'Arc*, surgido na Inglaterra em 1911, cujo objetivo consistia em garantir a igualdade entre mulheres e homens em todos os âmbitos.⁴⁹ Por intermédio dele buscava-se uma reflexão sobre as mulheres na Igreja, porém feito por teólogos cujas categorias de análise permanecem androcêntricas.

Paulatinamente as próprias mulheres abrem e constituem seus espaços no âmbito da inteligência e passam a teologizar a relação entre fé e vida. Devido à irrisória participação das mulheres até então no mundo intelectual, elaborar um pensamento teológico em uma instituição cujo pensamento tem sido sempre marcado pela presença dos homens tem se constituído um verdadeiro desafio. Além disso, os primeiros movimentos de mulheres que aderiram ao discurso do feminismo foram associados pelas autoridades eclesiais ao socialismo e a outros erros modernos.

⁴⁹ GIBELLINI, R. A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista, p. 74.

Provavelmente essa tenha sido uma das razões pelas quais os movimentos de mulheres cristãs na América Latina desde o início tomaram certa distância do sexismo presente nos feminismos do mundo desenvolvido.⁵⁰ Elas priorizaram inicialmente a luta pela libertação dos pobres como condição fundamental para uma sociedade sem discriminações econômicas, políticas e culturais, incluídas a discriminação pelo sexo. Elas pensavam ser necessário reler a história, a bíblia, a teologia e a Igreja a partir dos setores empobrecidos de nossa sociedade no qual se encontra a figura das mulheres pobres.

Além disso, o movimento de mulheres cristãs na América Latina era indissociável das realidades da Igreja e da sociedade propostas pelo Concílio Vaticano II. Seria incorreto imaginar que ele se constituiu como um movimento fechado e separado da Igreja e de outras dimensões da vida societária. Malgrado as críticas da Igreja desde o início ao substantivo **feminismo** e ao adjetivo **feminista**, esses termos tornaram-se aceitos pelas mulheres cristãs que buscavam, de maneira organizada, lutar em prol de seus direitos contra a discriminação etc.

Esse feminismo atuante na Igreja latinoamericana é muito bem retratado no artigo de Marina Lessa *As mulheres nos movimentos de Igreja na América Latina* (1976).

A autora apresenta a relevância da reflexão do feminismo latinoamericano para a Igreja e a sociedade. Inicialmente, trata do conceito de pessoa; toma como referência o texto da criação; em seguida enfoca as funções masculinas e femininas na formação histórica e sociológica. Recorda que a perversão associada à condição feminina relegou as mulheres à condição inferior por parte da tradição. Esta associação neutralizou ainda por muito tempo e em muitas culturas a busca de novas perspectivas a respeito das mulheres. Estas assimilaram de tal modo a tradição que não somente foram vítimas da dominação, mas também aceitaram os valores patriarcais como leis.

Em compensação, a compreensão das mulheres a partir de si mesmas foi um salto qualitativo que se seguiu aos anos pós-conciliares. Uma nova leitura da teologia da criação possibilitou ver homens e mulheres a partir da espécie humana, ao modo de uma identidade comum. Entre eles emergiu a categoria de relação, a

⁵⁰ Essa é a razão pela qual preferimos a expressão **Movimento de mulheres**, à expressão **movimento feminista** nesta parte do Primeiro Capítulo, no qual tratamos mais detalhadamente sobre o contexto da América Latina.

exigência de unidade para a continuidade da espécie, e como missão a reconquista no mundo da vivência harmoniosa entre os seres humanos. Daí ser a missão da Igreja um objetivo conjunto da espécie humana. Lessa demonstra como os movimentos da Igreja Pós-conciliar são indissociáveis da presença atuante constante por parte das mulheres. Vale lembrar que essa mudança de rumo também é possibilitada pelo reconhecimento do papel do leigo e da leiga na Igreja, praticamente inexistente anteriormente.

Lessa aponta os movimentos de igreja em meio aos quais são marcantes a presença e a atuação responsável das mulheres. No contexto latinoamericano são mencionadas a *Conferência Latino Americana dos Religiosos (CLAR)*, a *Coordinación de Iniciativas para el Desarrollo Humano de América Latina (CIDAL)*; especificamente no Brasil, a *Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB)*. Convém lembrar ainda a participação maciça de mulheres nas associações religiosas tradicionais, tais como Apostolado da Oração, Congregação Mariana, Conferências Vicentinas e Damas de Caridade. Contudo, estas associações padeceram um declínio progressivo na mesma medida em que tomavam distância da mística conciliar. Atuantes também têm sido os movimentos bíblicos e de catequese distribuídos no Brasil. Eles constituem espaços de percepção do grande contingente de mulheres com a responsabilidade da instrução catequética e educação da fé de adultos e crianças nas paróquias e nos colégios. Merece ser salientado também que, embora os Cursilhos fossem inicialmente dirigidos aos homens no pós-concílio eles serão também espaços para as mulheres.

A presença das mulheres é mais visível nos movimentos especializados de evangelização:

a Ação católica Brasileira (1935), reunindo homens e mulheres, adultos e jovens para a formação espiritual, apostólica e litúrgica, marcou uma geração. De 1950 em diante, a AC foi reformulada, enfatizando progressivamente a preocupação do cristão com o seu ambiente social e histórico para *salvar o homem todo*.⁵¹

As mulheres também tiveram uma destacada atuação nas diferentes denominações dos *Movimentos Familiares*. Neles elas desenvolveram uma espiritualidade conjugal-familiar inseparável da responsabilidade com os problemas sociais. Na realidade latinoamericana, a atuação das mulheres nas paróquias sem párocos também consiste num fenômeno importante. Sua função

⁵¹ LESSA, M. A mulher nos movimentos de Igreja na América Latina, *Concilium*, n. 111, jan 1976. p. 104.

supletiva constitui elemento forte de reflexão da valorização de si mesmas na missão da Igreja e motivação para posteriores questionamentos.

Ainda que pontualmente, é relevante também constatar a participação das mulheres em instâncias de governo da Igreja, como no Governo de Dioceses, na nomeação de uma religiosa para a coordenação do Vicariato Episcopal das Religiosas do Rio de Janeiro com voz e veto para toda a pastoral de seu setor.⁵²

Lessa adverte que, apesar da constatação da presença atuante e constante das mulheres na missão da Igreja a partir desses movimentos bem como um reconhecimento explícito ou implícito nos documentos eclesiais, elas continuam sendo marginalizadas.

Além dos movimentos já apontados, observa-se a participação marcante das mulheres nas Comunidades Eclesiais de Base.

O documento 25 da CNBB, no n. 43, observa que uma das razões para o surgimento das CEBs é a paulatina insuficiência de sacerdotes nas comunidades tanto na administração dos sacramentos quanto nas atividades de governo paroquial. “A ausência de um vigário residente levou rápido os leigos a assumirem ministérios e a colocar a força da Igreja nas comunidades de irmãos”.⁵³

Esse texto faz um excelente percurso das CEBs a partir dos documentos da Igreja. A eclesialidade das comunidades é afirmada como sinal de sua apreciação pela ortodoxia. O texto reconhece seu alcance limitado no sentido de que não pretende examinar a diversidade das comunidades, bem como todos os aspectos de sua organização, vida e criatividade.⁵⁴ Daí talvez uma tendência a homogeneizar essa diversidade, por exemplo, quando a ação dos leigos é acolhida sem caracterizar a peculiaridade da contribuição das mulheres leigas. Essa invisibilização das mulheres contrasta com seu papel fundamental na origem e na sustentação das Comunidades de Base.

Dom Agnelo Rossi, por exemplo, sempre se apoiou fortemente nas mulheres para essa tarefa peculiar:

com catequistas populares, saídos de um ambiente sem presença frequente do sacerdote, ele formava coordenadores de comunidades, que em nome do bispo

⁵² Cf. LESSA, M. A mulher nos movimentos de Igreja na América Latina, p. 105

⁵³ CNBB. *As Comunidades Eclesiais de Base na Igreja do Brasil*. 7ª. reunião ordinária do Conselho Permanente. Brasília, 1982. p. 6. Site: http://www.cnbb.org.br/site/images/arquivos/files_489c9ad11605d.pdf. [Acesso: 16/03/2010].

⁵⁴ MARINS, J. Comunidades eclesiais de base na América Latina, p. 1.

reuniam o povo para rezar, escutar a leitura da Palavra de Deus e manter viva sua consciência de comunidade eclesial, em comunhão fraterna.⁵⁵

A origem das CEBs no continente latinoamericano é indissociável da situação concreta de mulheres que, movidas pelo *sensus fidelis*, provocam um processo de contínua descentralização do sacerdote na ação missionária.

José Marins, em artigo de 1975, intitulado *Comunidades eclesiais de Base*, lembra que a origem das CEBs remonta os anos 1950 e sua consolidação ocorre já nos anos 1960.

No caso do Brasil, seu surgimento está assentado em três ações convergentes:

a preocupação evangelizadora-comunitária, explicitada através de catequistas populares de Barra do Piraí (RJ); o movimento de educação de base, com catequese radiofônica em Natal (RN); as experiências de apostolado leigo, os esforços de renovação, que se codificaram nos planos nacionais de Pastoral.⁵⁶

Estas ações, marcadas pela preocupação evangelizadora, podem ser caracterizadas por um fato: “tudo começou quando uma velhinha por ocasião da visita pastoral a sua área, contara ao bispo: ‘No Natal as três igrejas protestantes estavam iluminadas e concorridas. Ouvimos os seus cânticos... e nossa igreja católica, fechada, em trevas... porque não conseguimos padre!’”⁵⁷

As primeiras tentativas de assumir a vida de oração das comunidades sem sacerdotes foram feitas por “professoras primárias”. Assim uma comunidade se manifestou ao bispo tal iniciativa: “Sr. Bispo, pela primeira vez, em nossa ilha tivemos a Semana Santa. Quem a celebrou foi uma jovem professora”.⁵⁸

A presença das mulheres nesse momento da Igreja brasileira foi decisiva para as mudanças de sua função na missão evangelizadora. Muitas das reflexões realizadas sobre as Comunidades de Base indicam que estas foram e ainda são espaços ocupados principalmente por mulheres. Nas CEBs as mulheres emergiram como sujeitos eclesiais ativas. Essas comunidades não representam a Igreja, antes elas *são* a Igreja, um novo jeito de experimentar a vida eclesial.

As mulheres descobrem seu espaço nas CEBs que, em sua maioria, são integradas e lideradas por elas: sua presença é fundamental para o nascimento, crescimento, organização e animação da comunidade. São elas que levam adiante a maioria dos

⁵⁵ MARINS, J. Comunidades eclesiais de base na América Latina, p. 26.

⁵⁶ Ibid., p. 22-23.

⁵⁷ Ibid., p. 23.

⁵⁸ Ibid., p. 23.

serviços de organização, coordenação, animação, catequese, preparação da liturgia e celebração da festa. Também se encontram na linha de frente das lutas por uma vida melhor e mais digna. Neste contexto, seu mandato é dado pela Comunidade e pelo Espírito “que sopra onde quer” e suscita coragem e alegria nas mulheres, também nos momentos difíceis. [Tradução nossa]⁵⁹

Ivone Gebara também enfatiza o trabalho das mulheres nas Comunidades Eclesiais de Base. Ela ressalta em que sentido a luta das mulheres anuncia uma nova organização dos ministérios nas Igrejas cristãs. Apesar de tais ministérios não serem reconhecidos oficialmente pela Igreja, os povos pobres os reconhecem. Trata-se de serviços protagonizados pelas mulheres e dirigidos especialmente àqueles que vivem à margem da sociedade. Constituem respostas a várias demandas de comunidades carentes, desde a liderança de ações básicas como creches para seus filhos, saneamento básico moradia, etc.

“Os ministérios das mulheres vêm abalando o ministério dos homens, vêm questionando sua prática e o exercício de sua autoridade”.⁶⁰ Não que as mulheres queiram que seu serviço abale “o ministério” masculino. Há um desdobramento natural da qualidade dos serviços prestados pelas mulheres em função do novo papel que conquistam no mundo e levam adiante nas comunidades. Evidentemente que esses novos **serviços** muitas vezes inquietam setores patriarcais da Igreja, colocam em questão uma hierarquia antiga e poderosa que nem sempre exerceu o poder em favor dos sofredores, sobretudo das mulheres sofredoras.

Entretanto, se é uma realidade a emergência das mulheres como novos sujeitos eclesiais ativos, também é verdade que elas ainda não obtiveram o merecido reconhecimento de sua participação nos ministérios da Igreja. Por isso mesmo esse reconhecimento atualmente não é reivindicado tanto no horizonte do exercício de ministérios, mas, antes, se impôs gradativamente pela atividade teológica reflexiva a partir dos anos 1970. Muito mais que uma inclusão, a inserção das mulheres no fazer teológico tem sido uma verdadeira **conquista**.

As Comunidades de Base também estimularam um estreitamento das relações entre clérigos e leigos, até então muito rígidas dentro da Igreja.

Do ponto de vista doutrinário, a revisão da compreensão do batismo na Igreja, que remete ao Concílio Vaticano II, foi fundamental. A ênfase que todo cristão batizado tem uma essencial missão real, profética e pastoral torna

⁵⁹ FREITAS, C. de. *La Mujer Latinoamericana en la Sociedad y en la Iglesia*, s/d.

⁶⁰ BINGEMER, M. C.; GEBARA, I. *A mulher faz Teologia*. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 26.

contingente o fato de que ele seja clérigo ou não. O sacramento da ordem não confere uma qualidade, um *status* diferente dos demais cristãos; ele não torna o clérigo **mais próximo** de Deus.

Do ponto de vista político, as Comunidades Eclesiais de Base permitiram a aproximação entre clérigos e leigos em termos de engajamento político e entreajuda, pelo exercício de oposição contundente ao desrespeito pelos direitos humanos nos longos anos de regime militar.

Do ponto de vista pastoral, as mulheres atuaram principalmente nas localidades pobres e na zona rural. Uma nova maneira de interpretar a Bíblia à luz da própria situação ajudou-as a angariar autonomia de pensamento e de ação.

As mulheres que participam das CEBs são casadas, têm filhos e desempenham importantes funções. Elas proporcionam a ligação entre hierarquia e comunidade porque passam a representar essas comunidades.

Rosado Nunes lembra que as mulheres que atuam nas CEBs são também as promotoras dos movimentos de protesto contra o alto custo de vida; elas realizam passeatas de apoio às greves; denunciam a violência do regime militar. Elas sabem o papel importante que a Igreja exerce em suas vidas em virtude da transformação pela qual passaram; reconhecem a enorme diferença que separa o “antes” e o “depois” de sua participação nas Comunidades Eclesiais de Base.

Rosado Nunes adverte, porém, que a incorporação das mulheres pobres na prática pastoral e no discurso eclesial ocorreu mais em função de defesa de interesses institucionais de manutenção e desenvolvimento do próprio poder social e religioso, do que em vista da assunção dos interesses das mulheres. Sônia Alvarez agrega:

Nunca encontrei ou ouvi falar de um único Clube de Mães que houvesse sido criado com a intenção de ajudar as mulheres a se conscientizarem, ou a agirem politicamente, como mulheres. [...] além do mais, a estratégia de conscientização, tão central nos grupos ‘mistos’, como as CEBs, é raramente empregada nos Clubes de Mães ligadas à Igreja, salvo os que se formaram por iniciativa das próprias mulheres.⁶¹

Rosado Nunes pondera que no contexto latinoamericano a teologia tradicional é pouco crítica quando exalta a participação das mulheres nas

⁶¹ ALVAREZ, S.E. Women’s participation in the brazilian ‘people’s church. *A critical Appraisal*, in: *Feminist Studies* 16, n.2, 1990. *apud* ROSADO NUNES, M. J. De mulheres e de deuses. *Estudos Feministas*, n. 92, 1992. p. 25.

comunidades, ao não levar em consideração seus verdadeiros anseios. As mulheres foram incorporadas “num projeto que não é o delas, em cuja elaboração não participam, embora possam resultar daí certos ganhos”.⁶² O trabalho que as mulheres desenvolviam nas comunidades era costurar, bordar, discutir os problemas de mães e esposas. No entanto, ainda não haviam percebido que também era necessário discutir seus problemas **como mulheres**.

Foi a participação ativa das mulheres nas CEBS que as levou a uma avaliação crítica das próprias CEBs, principalmente porque na sua estrutura e dinâmica não foram superadas as injustiças que milenarmente têm sido cometidas contra elas. Não obstante, um dos sinais mais evidentes da instauração do Reino de Deus é o estabelecimento da justiça e a “vida vivida em plenitude” (cf Jo 10,10), o que supõe qualidade de vida em todos os aspectos. Entre outros significados, vida plena significa direito à moradia, à educação, à saúde, à oportunidades iguais, mas também à valorização das diferenças como condição necessária para afirmar a igualdade, a justiça, etc. Pelo reconhecimento e respeito das diferenças, podemos estabelecer parâmetros para o estabelecimento da verdadeira igualdade.

No ensaio de Lúcia Ribeiro *Comunidade de irmãs e irmãos – a questão de Gênero nas CEBs*, publicado como capítulo do X Intereclesial⁶³, a autora lembra como nos discursos oficiais da Igreja católica tem sido incluído, cada vez mais, o horizonte de igualdade entre mulheres e homens. É o caso dos discursos papais, como a encíclica de João Paulo II - *Mulieris dignitatem* - centrada na questão da dignidade da mulher.⁶⁴ Esse mesmo discurso está presente em todas as comunidades de base. Com efeito, estas comunidades têm lutado por relações igualitárias entre homens e mulheres como exigência de coerência com seu horizonte maior, que é a construção de **uma nova forma de ser Igreja**.⁶⁵

⁶² ROSADO NUNES, M. J. De mulheres e de deuses, p. 25.

⁶³ Cf. RIBEIRO, L. *Comunidades de irmãs e irmãos - A questão de gênero nas CEBs*. Capítulo 8o. do Texto Base para o X Intereclesial. Outubro - 1998. [Acesso: 18/01/2012]. Site: www.iserassessoria.org.br/novo/arqsupload/127.DOC. O Intereclesial é do encontro que reúne representantes das CEBs de todo o Brasil. Surgiu na década de 1970. O primeiro a ser realizado foi em 1975, na cidade de Vitória - ES, com a finalidade de partilhar experiências, a vida e as reflexões das comunidades de base.

⁶⁴ Uma importante contribuição sobre este documento, cf. BINGEMER, M. C. (Org.). *O lugar da mulher: interpretação feminina da “Mulieris dignitatem”*. São Paulo: Loyola, 1990. Escrevem nesse livro Ana Maria Tepedino, Fernanda Moura, Margarida Luiza Brandão, Maria Lina Boff, Bárbara Pataro Bucker, Lúcia Weiler.

⁶⁵ “Ao afirmar-se como ‘uma nova forma de ser Igreja’ - as CEBs são contrárias a todo tipo de opressão. Importa que a Igreja faça (nas CEBs) um ensaio do Reino, onde homens e mulheres possam viver em mútuo respeito e igualdade, escrevia Hoornaert, em uma das primeiras

Se teoricamente é evidente o reconhecimento da necessidade de um tratamento mais igualitário e de valorização da mulher em todos os sentidos, tem-se consciência igualmente da necessidade de passar do discurso da igualdade fundamental para a prática e a percepção da igualdade.

A esse respeito, pode-se dizer que nas CEBs essa percepção de convivência humana igualitária entre homens e mulheres tem sido um processo lento:

a questão da igualdade nas relações entre homens e mulheres não surge através do uso explícito do conceito de gênero [...]. Mas surge através da preocupação com a "questão da mulher"; aí está implícita a consciência de sua subordinação e a necessidade de superá-la.⁶⁶

Ribeiro pensa que a participação das mulheres nas intelecias é o reflexo do que continuamente se assiste em outras esferas, como as do trabalho invisível e silencioso que garante as tarefas básicas de infraestrutura: secretariado, alimentação e hospedagem. De acordo com o texto de Ribeiro, a “formulação da ‘questão da mulher’ só surge de forma explícita no VI Encontro, quando emerge a preocupação com novas problemáticas. Categorias como as de **índio, negro e mulher** assumem, desde então, uma importância própria.”⁶⁷ O VIII Intelecias, sobre "Culturas oprimidas e a evangelização na América Latina", revelou-se um momento histórico porque a presença e a voz reivindicativa das mulheres foram enfáticas: “neste se discutiu sobre cultura, o que permitiu a emergência da questão do autoritarismo; e a Igreja aparece como uma força opressora, marcada pela cultura branca, machista, ocidental”⁶⁸. Na Carta do Encontro encontramos reivindicações, como a de lutar por uma Igreja na qual a mulher tenha igualdade de direitos e seja respeitada em sua identidade feminina. Neste Intelecias começa a vir à tona temas específicos da realidade da mulher: **o corpo, a sexualidade, o prazer, a gratuidade, a diferença**. Quanto ao IX Intelecias, abriu novas perspectivas porque deixou de tratar da **questão da mulher** e "propôs fundamentalmente assumir a questão de gênero nas abordagens, na prática e na linguagem”.⁶⁹

referências a esta questão.” (RIBEIRO, L. Comunidades de irmãs e irmãos - A questão de gênero nas CEBs, p. 09).

⁶⁶ Ibid., p. 10.

⁶⁷ Ibid., p. 10.

⁶⁸ Ibid., p. 11.

⁶⁹ Ibid., p. 11.

Na realidade, as mulheres são a grande maioria nas bases: estima-se que representem dois terços dos membros das CEBs [...]. Mas não se trata apenas de números. A novidade que aí aparece não é tanto a presença da mulher - já que a religião católica sempre foi, no Brasil, tradicionalmente "feminina", em termos quantitativos - mas a qualidade desta presença. **Os homens não têm mais a última palavra; as mulheres começam a sentir-se em pé de igualdade.** Sua presença se caracteriza por ser ativa e consciente, ao contrário da participação feminina tradicional, marcada pela passividade e pela submissão. Esta presença se dá tanto através de atividades religiosas como sociais [grifos da autora]⁷⁰

Na esfera religiosa as mulheres assumiram outras atividades tradicionalmente consideradas femininas, como catequese, visita aos doentes e cuidado das igrejas. Elas são também Ministras da Eucaristia e do Batismo, Testemunhas qualificadas do Matrimônio e coordenadoras de comunidades em diversos níveis. Significa que as mulheres trouxeram às comunidades sua contribuição própria; mas foi sua participação nessas comunidades, o que permitiu sua afirmação como mulheres.

De forma nem sempre explícita e talvez nem mesmo consciente, a participação das mulheres nas CEBs resultou na criação de um espaço de conscientização e de emancipação. “Na medida em que as mulheres se afirmam e se tornam mais lúcidas e mais críticas, assumem também, com maior firmeza e tranquilidade, a defesa de seus direitos, não só enquanto pessoas, mas também enquanto mulheres”.⁷¹

Ribeiro valoriza o papel das religiosas por suas atividades permanentes e cotidianas nas comunidades. Também destaca as mulheres profissionais que trazem uma contribuição específica no campo da assessoria, da formação e da pesquisa.

Entre as profissionais, há que destacar as teólogas; o acesso ao saber teológico representou uma importante conquista para as mulheres. Elaborando uma teologia **na ótica da mulher**, partiram de seu compromisso com os/as pobres - seguindo a linha da Teologia da Libertação - e descobriram na mulher pobre a “pobre entre os/as pobres”; hoje, as teólogas se colocam como aliadas das mulheres dos setores populares. [grifos da autora]⁷²

Ribeiro adverte, porém, que um dos grandes aspectos limitantes das CEBs é sua pertença a uma estrutura eclesial historicamente patriarcal. O problema, segundo ela, é legitimar essa estrutura histórica e humana na qual as mulheres se

⁷⁰ RIBEIRO, L. Comunidades de irmãs e irmãos, p. 11-12.

⁷¹ Ibid., p. 13.

⁷² Ibid., p. 15.

encontram subordinadas a partir de um desígnio sagrado e espiritual.⁷³ O outro agravante, agora social, é a mentalidade patriarcal enraizada e que reflete sintomaticamente na lentidão do processo de mudança. Permanecem nas CEBs relações de desigualdade, apesar do esforço e da luta das mulheres. Nos postos de direção e nas assessorias as temáticas são prioritariamente definidas a partir de critérios masculinos. Já “temáticas consideradas como mais especificamente ‘femininas’ - afetividade, sexualidade, práticas reprodutivas - são consideradas de âmbito privado e são tratadas apenas em espaços específicos”.⁷⁴

Em razão destas limitações vividas na história das CEBs, nos últimos anos algumas líderes formaram grupos autônomos de mulheres, a maioria deles desvinculado das Comunidades Eclesiais de Base.

As comunidades Eclesiais de Base - CEBs - e os Clubes de Mães a elas ligados contribuíram, certamente, de forma inédita na história do Catolicismo, para que o ‘protagonismo das mulheres pobres’ ocorresse, no interior da própria Igreja e na sociedade brasileira. Os desdobramentos desse processo, porém, com a criação dos grupos autônomos de mulheres, no interior das CEBs ou em ruptura com elas, desvendam os limites da ação da Igreja junto à população feminina.⁷⁵

Nos movimentos autônomos elas passam a tratar de assuntos referentes à sexualidade, à autoridade do clero, à violência contra seu corpo. Discorrem sobre questões que nas comunidades eram mal vistas, negligenciadas ou até mesmo proibidas.

A criação destes grupos mostrou a insuficiência das Comunidades de Base para a discussão do problema das mulheres. Foram construídos novos espaços nos quais elas puderam falar de suas ansiedades, sem que fossem vigiadas pelo clero. Estas mulheres têm contato com as principais posturas do pensamento feminista, o que as impele a trilhar outros caminhos. Depois de reivindicarem os direitos que elas consideravam necessários para o bem da comunidade, havia chegado a hora da discussão sobre suas lutas específicas.

As mulheres que participam desses grupos autônomos afirmam que a Igreja delas exige que trabalhem para Deus e para os demais, mas não as estimula a pensar nos seus próprios problemas. Exemplo disso é a questão complexa do aborto. Quase sempre pesa a acusação desta prática sobre as mulheres e poucas

⁷³ RIBEIRO, L. Comunidades de irmãs e irmãos, p. 15.

⁷⁴ Ibid., p. 17.

⁷⁵ ROSADO NUNES, M. J. De mulheres e de deuses, p. 25

vezes lembra-se que ela é realizada com a colaboração do homem (namorado, marido, parceiro) ou a partir de sua iniciativa. De modo análogo, algumas delas se posicionam contra a exigência da Igreja concernente à proibição de contraceptivos. Argumentam que o uso do contraceptivo não tem como propósito obliterar a ordem da criação, mas principalmente colocar em prática um planejamento familiar que garanta a dignidade de vida. Alguns destes grupos atuam na interface entre Igreja e sociedade para a discussão de temas como a sexualidade e a reprodução.⁷⁶

Nos grupos autônomos as mulheres têm dificuldade em aceitar que a Igreja ou seus maridos limitem o que é lícito e moral em relação ao número de filhos. Paradoxalmente católicas, elas geralmente ignoram as normas morais da Igreja católica. Não se deve esquecer que casais pobres muitas vezes têm sido orientados por “soluções pastorais” que partem de líderes da Igreja a respeito do controle da natalidade, principalmente o uso de contraceptivos.⁷⁷

Diante dos limites vividos e já identificados nas CEBs, outro grupo de mulheres preferiu elaborar uma crítica construtiva que resultasse em uma mudança de mentalidade por parte daqueles que delas participam.

Além da mudança de percepção, também nasce um questionamento da linguagem e das mediações para tratar das relações entre homens e mulheres. Doravante, evita-se a referência à “questão da mulher” ao mesmo tempo em que é inaugurada nas comunidades a reflexão em torno das “relações de gênero”.

Na esteira de D. Brunelli, Lúcia Ribeiro entende que:

É necessário sair do eixo “libertação da mulher” para o eixo “masculino/feminino”. [...] Isto não significa escamotear a questão da opressão

⁷⁶ Cf. ROSADO NUNES, M. J. De mulheres e de deuses, p. 64. Merece ser lembrada a organização não governamental “Católicas pelo Direito de Decidir”, fundada no Brasil em 8 de março de 1993. Esta organização enfatiza a busca da justiça social, o diálogo interreligioso e a mudança dos padrões culturais e religiosos que cerceiam a autonomia e a liberdade das mulheres, especialmente no exercício da sexualidade e da reprodução. Desde 1996, construíram com outras mulheres da América Latina a CDDLA (*Red Latino americana de Católicas por el Derecho a Decidir*). Também se relacionam com a CFC (*Catholics for Choice*) dos Estados Unidos e da Espanha. Exercem seu trabalho tanto na sociedade quanto no interior da Igreja Católica e de outras religiões. Dirigem seu trabalho aos “grupos sociais mais vulneráveis ao impacto do ideário religioso”, como as mulheres, os jovens, os LGBTT, as negras/os e a camada mais pobre da população. Com isso, objetivam “sensibilizar a sociedade brasileira e ampliar a base social de apoio, fortalecer a articulação entre outros setores e movimentos sociais e assim ajudar na produção e divulgação de discursos críticos e novos discursos.” (<http://catolicasonline.org.br/institucional/>). [Acesso: 11 de julho de 2012].

⁷⁷ Essas “soluções pastorais” existiam de fato, já que são condenadas na Encíclica *Veritatis Splendor* bem como em *Evangelium Vitae*, ambas de João Paulo II.

da mulher, mas colocá-la de tal maneira que desafie também os homens e mostre que se trata de algo que diz respeito a homens e mulheres. [grifos da autora]⁷⁸

Ao contrário do distanciamento dos movimentos de base cristãos em direção de grupos autônomos de mulheres, parece-nos mais convincente e construtiva a relutância pela construção de uma nova mentalidade nas próprias comunidades de base da Igreja Católica. Um desafio que Lúcia Ribeiro assume acintosamente:

- possibilitar uma participação mais igualitária nos postos de direção;
- investir na formação e capacitação das mulheres para que possam assumir tarefas em condições de igualdade com os homens;
- propiciar que as mulheres aprofundem sua dimensão de espiritualidade e se apropriem de uma autêntica e profunda experiência de Deus o que as tornará mais seguras e mais fortes;
- aprofundar e difundir a releitura da Bíblia e a reflexão teológica na ótica de gênero;
- valorizar temas considerados "femininos" anteriormente desvalorizados (afetividade, sexualidade, reprodução);
- abrir-se ao diálogo com movimentos feministas, valorizando sua dimensão ética, sintetizada no esforço por estender às mulheres os direitos humanos universais. ("Os direitos das mulheres são direitos humanos", se afirmava em Beijing.);
- inserir os homens no debate e na ação por tornar as relações de gênero mais igualitárias, dentro das CEBs.

Importa na indicação dessa trajetória sublinhar que tanto na dinâmica das Comunidades de Base quanto nos grupos autônomos, as mulheres passam a pensar e a reivindicar seus direitos. Não somente o direito à moradia digna, à saúde e ao emprego eram objetos de consideração, mas também o direito de serem mulheres cidadãs. Elas aprenderam na Igreja e nos movimentos a incorporar o direito à singularidade, mas principalmente o direito à igualdade. Elas inauguram, portanto, um novo jeito de **ser** Igreja, uma Igreja sentida, experimentada e intuída desde sua própria ótica.

⁷⁸ RIBEIRO, L. *Comunidades de irmãs e irmãos* - A questão de gênero nas CEBs, p. 17.

2.3.

A leitura popular da Bíblia

*A partir dos anos 1970, a Bíblia é citada, lida, estudada, comentada, cantada e celebrada na preparação de diversas atividades: a construção de centros comunitários, reuniões de “Clubes de Mães”, manifestações em defesa dos direitos humanos, festas de família e das comunidades, momentos de luto, campanhas de solidariedade, conquistas do movimento sindical, etc.. A Bíblia passou a fazer parte da vida cotidiana de muitos grupos, como por exemplo o das mulheres pobres que usam fornos comunitários e, enquanto esperam a fermentação dos pães, leem e meditam a Bíblia.*⁷⁹

A importância dos movimentos de mulheres cristãs está intimamente relacionada à leitura popular da Bíblia. Além de ser um dos meios mais eficazes para fazer chegar a mensagem de libertação a todas/todos indistintamente, a leitura popular da Bíblia na América Latina esteve também na origem da hermenêutica teológica feminista.⁸⁰

A exegese deu-nos muitos elementos positivos, mas também fez com que surgisse a impressão de que uma pessoa normal não é capaz de ler a Bíblia, porque tudo é tão complicado. Temos de voltar a aprender que a Bíblia diz alguma coisa a cada um e que é oferecida precisamente aos simples. Nesse caso, dou razão a um movimento que surgiu no seio da teologia da libertação que fala da interpretação popular. De acordo com essa interpretação, o povo é o verdadeiro proprietário da Bíblia e, por isso, o seu verdadeiro intérprete. Não precisam conhecer todas as nuances críticas; compreendem o essencial. A teologia, com os seus grandes conhecimentos, não se tornará supérflua, até se tornará mais necessária no diálogo mundial das culturas. Mas não pode obscurecer a suprema simplicidade da fé que nos põe simplesmente diante de Deus, e diante de um Deus que se tornou próximo de mim ao fazer-se Homem.⁸¹

Carlos Mesters foi o grande mentor da leitura popular da Bíblia no Brasil. De acordo com ele⁸², três são os momentos privilegiados, a saber: o conhecimento da Bíblia, a criação da comunidade e o serviço ao povo. Na visão deste teólogo, a leitura popular da Bíblia é instigada por diversos fatores tais como a renovação da exegese iniciada na Europa, a tradução da Bíblia no vernáculo, bem como o uso do missal no vernáculo. Tudo isso possibilitou uma aproximação maior aos textos bíblicos por parte do povo.

⁷⁹ CAVALCANTI, M. T. P. Quando os pobres leem a Bíblia: Reflexões a partir da Pastoral Bíblica, *Atualidade Teológica*, n. 10, 2002, p. 111.

⁸⁰ As principais características dessa hermenêutica serão estudadas no Capítulo 2.

⁸¹ RATZINER, J. *O Sal da Terra: O cristianismo e a Igreja Católica no Limiar do Terceiro Milênio*. Um diálogo com Peter Seewald. Rio de Janeiro: Imago, 1997, p. 210-211.

⁸² MESTERS, C. Ouvir o que o espírito diz às Igrejas. A interpretação popular da Bíblia no Brasil, *Concillium*, n. 233, n. 1991/3, p. 113.

Na Igreja católica, pelo menos no Brasil, este movimento renovador restringiu-se inicialmente à classe média; a aproximação dos pobres aos textos bíblicos foi uma iniciativa mais presente nas igrejas missionárias protestantes. Com isso, os católicos são provocados pelos protestantes. “Surgiu uma nova concepção da revelação que é de grande importância para se entender a interpretação popular, a saber: Deus não falou só no passado, mas continua falando hoje!”⁸³

Essa aproximação da Bíblia desperta nos cristãos a necessidade de unir-se em grupos específicos, dando início ao que mais tarde se chamou Comunidades Eclesiais de Base. A forma como se estruturou e a metodologia de estudo e aprofundamento dos textos bíblicos leva a aglutinar pessoas e a criar comunidades: semanas bíblicas populares; difusão da Bíblia na língua vernácula; escassez do clero em razão da qual é acentuada a Celebração da Palavra; a renovação da liturgia. No mundo católico há a preocupação de reagir contra os protestantes. Em alguns lugares chega-se a formar catequistas para percorrer os povoados e reuni-los em torno de uma catequese bíblica.

Uma nova concepção de interpretação que ajuda a entender melhor a interpretação popular, a saber: interpretar a Escritura não é uma atividade informativa exclusiva do exegeta que estudou para isto, mas sim uma atividade comunitária para a qual todos devem contribuir, cada um a seu modo, inclusive o exegeta.⁸⁴

O ano de 1968 foi o ano da revolução mundial da juventude, da repressão militar no Brasil, da conferência Latino-americana de Medellín, da sistematização da Teologia da Libertação, foi também a época em que apareceu com maior clareza este novo passo na interpretação popular.⁸⁵

Mesters ressalta que o povo foi levado a dar esse passo qualitativo na leitura da Bíblia em função de sua própria realidade: pobreza, repressão militar etc. Além disso, esta leitura foi impulsionada pela nova conjuntura eclesial de renovação, da importância e eficácia do método ver-julgar-agir a partir do qual a relação entre fé e vida se tornou muito incisiva; da inspiração sempre presente do Vaticano II, das Conferências de Medellín e Puebla que propiciaram a utilização de instrumentos de ação pastorais mais ecumênicos; enfim, pela própria história da América Latina, suas lutas e desafios.

⁸³ MESTERS, C. Ouvir o que o espírito diz às Igrejas. A interpretação popular da Bíblia no Brasil, p. 113.

⁸⁴ Ibid., p. 114.

⁸⁵ Ibid., p. 114.

A comunidade nascida da Palavra constitui fonte de bênção para todos os povos (Gn 12,3). A fidelidade à Palavra exige que se dê um passo, para além do conhecimento, em direção ao próprio povo. Pelo serviço diferenciado prestado ao povo é que emerge a diferença e a novidade da interpretação popular.

A Bíblia, nestas condições, passa a ser interpretada a partir de outro ponto de partida que é a vida de fé em meio à comunidade na qual partilha seu sofrimento de povo oprimido.

Desse ponto de partida emerge ainda uma nova metodologia de leitura do texto sagrado. Ela consiste na articulação de três fatores que na prática muitas vezes são indissociáveis: o **pré-texto** da realidade, o **contexto** da comunidade e o **texto** da Bíblia. “Estimulados pelos problemas da realidade (pré-texto), o povo busca uma luz na Bíblia (texto), que é lida e aprofundada dentro de uma comunidade (con-texto).”⁸⁶

O contexto da leitura em comunidade ajuda a entender a realidade à luz da Palavra: “é a fidelidade a esta mesma Palavra que leva a comunidade a sair de si mesma em defesa da vida do povo”⁸⁷, o que resulta no serviço consciente em nome do compromisso com o evangelho. Essa metodologia está baseada no processo de interpretação seguido por Jesus em Lucas, composta de três fatores, 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).

Mesters & Orofino destacam que além dos três fatores que ajudam a entender a conjuntura atual, a ação do Espírito Santo aparece como um quarto fator que “não pode ser avaliado nem verificado, mas que atua através de todos os outros fatores”.⁸⁸

Delimitado o ponto de partida, os autores identificam pelo menos dez características da leitura popular da Bíblia na América Latina, que aqui sintetizamos: 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 o reflexo de sua própria história. É estabelecida, assim, a ligação profunda entre Bíblia e vida; 3. Estão certos que Deus, assim como escutou os apelos do povo da Bíblia,

⁸⁶ MESTERS, C. *Flor sem defesa: uma explicação da Bíblia a partir do povo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1983. p. 42 seq.

⁸⁷ Id., *Ouvir o que o espírito diz às Igrejas...*, p. 117.

⁸⁸ Cf. MESTERS, C.; OROFINO, F. *Sobre a Leitura Popular da Bíblia*. São Leopoldo, RS: CEBI, 2007. In: <http://www.cebi.org.br/noticia.php?secaoId=12¬iciaId=132>. [Acesso: 18/01/2012].

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; ela também está na vida; 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 experimentada (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 da comunidade.⁸⁹

Mesmo assim, muitas vezes o processo de interpretação da Bíblia pode ser tenso e conflitante. O risco do fechamento e de retrocesso sempre está presente quando grupos libertários e fundamentalistas utilizam de igual modo a Bíblia para justificar suas rígidas posições.

Não basta espalhar a Bíblia no meio do povo e pensar que a Palavra de Deus, por si mesma, faça o resto. Lida isoladamente, fora do contexto da fé da comunidade e do serviço ao povo, a Bíblia é ambivalente e pode ser manipulada com relativa facilidade. Pode tornar-se um livro reacionário que acaba legitimando falsos ídolos, ideologias opressoras e guerras...⁹⁰

Nesse sentido é fundamental que a leitura da Palavra de Deus seja *comunitária*: ela ajuda na transformação de conceitos, das relações interindividuais, da vida da pessoa e da comunidade.

A leitura popular da bíblia levou à criação da Pastoral bíblica na Igreja católica. Em seu artigo *Quando os pobres leem a Bíblia*, Tereza Cavalcanti reflete a prática da Pastoral Bíblica no meio popular; enfatiza que tal prática é força geradora de ações de libertação, sobretudo naqueles lugares nos quais a realidade apresenta-se desfavorável. O que ameniza tal realidade é a confiança de que Deus não abandona nunca aquele que nele acredita. Tal confiança é sustentada pela experiência de fé do povo da Bíblia e refletida na experiência do homem e das mulheres de fé de hoje.

⁸⁹ MESTERS, C.; OROFINO, F. Sobre a Leitura Popular da Bíblia, s/p.

⁹⁰ MESTERS, C. Ouvir o que o espírito diz às Igrejas. A interpretação popular da Bíblia no Brasil, p. 118.

O acesso a essa experiência de fé registrada na Bíblia é realizado mediante a 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.⁹¹

A Pastoral Bíblica, através de seus métodos, tem se esforçado para superar as distâncias entre Deus e os seres humanos e, principalmente, entre os próprios seres humanos. 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.⁹²

No mesmo artigo Cavalcanti destaca o movimento ascendente da leitura popular da Bíblia. Inicialmente, a leitura da Bíblia é feita em razão da privação da presença do sacerdote para a sua interpretação e a celebração da Eucaristia. Em seguida, sente-se a necessidade de comentar os textos e analisar sua aplicabilidade, ou seja, descobrir nessas leituras o aspecto iluminador para a vida cotidiana. Surgem os círculos bíblicos. Estes propiciam a relação entre os fatos da vida e os acontecimentos da Bíblia, o que ajuda a reduzir as distâncias anteriormente sentidas entre fé e vida, religião e política, Igreja e mundo.

Outro aspecto que se percebe é a forma como o povo se relaciona com o livro sagrado, outrora tão distante de sua realidade. Agora a Bíblia se torna próxima do seu cotidiano e de suas necessidades. O texto sagrado é retirado do seu pedestal para tornar-se lido e estudado. Multiplicam-se os cursos sistemáticos de diferentes níveis; celebra-se e comenta-se a Bíblia como instrumento de apoio para todos os momentos da vida, favoráveis ou não.

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

⁹¹ CAVALCANTI, M. T. P. Quando os pobres lêem a Bíblia: Reflexões a partir da Pastoral Bíblica, p. 111.

⁹² Ibid., p.112.

Quando os pobres leem 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 leem a Bíblia para que ela os ajude a encontrar Deus presente em suas vidas.⁹³

A Pastoral Bíblica tornou a Sagrada Escritura acessível à linguagem das pessoas simples. No contexto dessas pessoas a Bíblia é simultaneamente livro de leitura, de instrução, de orientação da vida prática, de celebração e de convocação ao serviço; um livro ainda de comunicação de Deus para com as pessoas e, destas para com Deus.

Como observa Cavalcanti, permanecem ainda duas tendências de leitura da Bíblia nos meios populares: “uma mais carismática e contemplativa (fundamentalista e pragmática); outra mais profética, voltada para a preocupação com a justiça social.”⁹⁴ Nessa segunda tendência, não se trata de pensar a justiça social somente pela categoria socioeconômica do **pobre**, mas de estendê-la às etnias historicamente desfavorecidas, como indígenas e negros, assim como às próprias mulheres. Historicamente preteridas nos processos políticos, educacionais e culturais, as mulheres também foram tolhidas da possibilidade de interpretar a Bíblia a partir de sua experiência de fé. A leitura profética da bíblia fez das mulheres agentes de sua interpretação pela chave da libertação.

Podemos dizer que as Comunidades Eclesiais de Base e os Círculos bíblicos foram ambientes embrionários a partir dos quais as mulheres tomaram contato com a interpretação comunitária da palavra de Deus e a partir dela problematizaram sua condição de desigualdade na sociedade e na Igreja. Nestas instâncias foram reavaliadas e estudadas as histórias de mulheres cristãs, desde as mais importantes até as mais anônimas. Nas Comunidades as mulheres se descobriram a partir de uma fisionomia singular, de um jeito específico de ser Igreja, de uma maneira peculiar de expressar e teologizar sua fé.

Nas Comunidades Eclesiais de Base é que as mulheres também se tornaram cofundadoras de movimentos como a teologia da libertação. Já aquelas que não viram na Igreja o espaço suficiente para o desenvolvimento de sua busca de igualdade e reconhecimento, contribuíram decisivamente para os movimentos

⁹³ CAVALCANTI, M. T. P. Quando os pobres leem a Bíblia, p. 114.

⁹⁴ Ibid., p. 114.

feministas do Continente. Ainda que esse conjunto de elementos aqui expostos possa ter provocado algum abalo nas estruturas patriarcais eclesiais, jamais ele visou romper totalmente com a vida da Igreja. Se a teologia tradicional e o poder privilegiado do homem sobre o sagrado são questionados, jamais optou-se pela estratégia do confronto ou pela disputa de poder.

2.4.

O surgimento da teologia na ótica das mulheres

Como sujeito da produção teológica, igualmente, o passado da mulher esteve marcado por uma secular ausência e um profundo silêncio. Não existiam, até muito recentemente, na história da teologia, livros, artigos ou textos escritos por mulheres, cátedras ou cursos de teologia assumidos por mulheres. Não havia sequer a preocupação de definir ou explicitar o sexo dos autores dos textos teológicos, dos professores de teologia. Era uma 'evidência' que tal tarefa era uma atribuição do homem. O pensar e falar femininos, durante todo este tempo, não enriqueceram a teologia com sua maneira própria de ser e de expressar-se, não a matizaram com seu jeito de sentir e refletir. Empobreceu-se, assim, a teologia, a Igreja e a humanidade.⁹⁵

Sempre tem sido indiscutível a participação das mulheres em diferentes atividades da Igreja: nas ações missionárias, nas pastorais, na animação das comunidades, na leitura popular da Bíblia. Elas são apontadas como protagonistas na missão evangelizadora pelas principais Conferências da Igreja Católica na América Latina, sobretudo a de Puebla.⁹⁶ No entanto, o surgimento de mulheres teólogas com uma reflexão diferente da teologia tradicional tem sido objeto tanto de entusiasmo como de estranhamento.

“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.”⁹⁷ Essa citação indica que a irrupção das mulheres na teologia representa um dos principais desafios ao cristianismo de nossa época, já

⁹⁵ BINGEMER, M. C. L. Alegrai-Vos (Lc 15,8-10) Ou A Mulher No Futuro da Teologia da Libertação. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 48, n. 191, 1988. p. 567.

⁹⁶ III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *Puebla: A evangelização no presente e no futuro da América Latina*. Texto oficial da CNBB. 5ª. ed. Petrópolis, 1983. p. 228.

⁹⁷ ELIZONDO, F. *apud* AZCUY, V. R. El lugar teológico de las mujeres, *Proyecto*, n. 39, 2001, p.12.

que sua importância na história da Igreja foi milenarmente relegada à sombra do não-dito, do não-escrito, do esquecimento.

O aspecto decisivo dessa irrupção é a teologia elaborada na ótica das mulheres, que “reflete, de um lado, o acesso das mulheres à teologia, sua passagem de objeto a sujeitos de reflexão 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.”⁹⁸

Importante para essa teologia não é propriamente a reflexão **sobre** as mulheres, mas “reler a vida e o mundo na ótica das mulheres”.⁹⁹

No caso das teólogas latino-americanas, trata-se de elaborar essa leitura a partir das mulheres pobres. Nas palavras de Brunelli: “O que as mulheres 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?”¹⁰⁰

As mulheres que refletem, partilham com outras irmãs suas lutas pela libertação e, além disso, “são cristãs e teólogas, empenhadas em suas comunidades e numa reflexão de fé”.¹⁰¹ Essa teologia não segue a sistematicidade da teologia acadêmica; é um fazer teológico que procede por fragmentos, mais narrativa que argumentativa. Trata-se de uma teologia contextualizada que pressupõe militância e 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, das relações humanas e de Deus pode ser diferente da dos homens e, nesse sentido, pode questioná-la ou propor-lhe uma nova contribuição.

⁹⁸ GIBELLINI, R. A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista, p. 125. A “teologia das mulheres” faz parte das chamadas teologias do genitivo surgidas no pós-guerra, como advertimos na introdução. São teologias “setoriais” que visam dar mobilidade e concretude ao discurso teológico. O esboço de uma “teologia das mulheres” 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 das mulheres’ por causa de sua unilateralidade e de seu androcentrismo; esta 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).

⁹⁹ BRUNELLI, D. *Libertação da mulher*, p. 22.

¹⁰⁰ Ibid., p. 23.

¹⁰¹ GIBELLINI, R. Op. cit., p. 80.

O desenvolvimento de uma teologia pela ótica das mulheres na América Latina está vinculado a fatores sociais e eclesiais:

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*).¹⁰²

A Igreja pós-conciliar tem buscado a **promoção** das mulheres e o reconhecimento de seu trabalho, mas este gesto tem sido insuficiente para sua libertação das estruturas patriarcais e androcêntricas. As grandes conferências episcopais realizadas pela Igreja católica na América Latina, de Medellín (1968) e Puebla (1979)¹⁰³, enfatizaram a clara e profética atuação eclesial no Continente no combate às injustiças sociais e econômicas e na opção pelos pobres. Contudo, estas conferências não aprofundaram a contribuição teológica das mulheres para a sociedade e para a Igreja.

Lembra Brunelli que em meados da década de setenta, quando se celebrava o Ano Internacional das mulheres (1975), o Sínodo dos bispos (1974) e é publicada a *Evangelii Nuntiandi* (1975), inicia-se uma reflexão mais sistemática e abrangente sobre as mulheres na Igreja.¹⁰⁴ No entanto, a teologia feita na ótica das mulheres não partiu das grandes conferências e encíclicas e sim das próprias mulheres, religiosas e leigas, em congregações e comunidades de base. Não é nosso objetivo recolher o conjunto destas elaborações em sua fase embrionária; limitar-nos-emos a algumas indicações e eventos que contribuiram para o primeiro momento da trajetória histórica da teologia latinoamericana feita por mulheres.

¹⁰² BRUNELLI, D. *Libertação da mulher*, p. 14-15.

¹⁰³ Puebla dedica alguns parágrafos à problemática das mulheres valorizando sua presença e participação na missão evangelizadora da Igreja. E nesta Conferência a Igreja reconhece a necessidade de se buscar a libertação das mulheres (n. 849). Puebla profeticamente denuncia a marginalização das mulheres (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 das mulheres 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 das mulheres (n. 849). [Cf. III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. Puebla: A evangelização no presente e no futuro da América Latina].

¹⁰⁴ Cf BRUNELLI, D. Op. cit., p. 18-19.

Destacamos o Primeiro Encontro realizado em Petrópolis-RJ, em 1973, pela CRB. Seu objetivo foi enfatizar o papel das mulheres na Igreja.¹⁰⁵ Concomitantemente, criou-se a organização *Mulheres para o diálogo*, que objetivou despertar a Igreja para a escuta de uma teologia latinoamericana a partir das mulheres.

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.¹⁰⁶

Desde então, um pensamento das mulheres sobre sua própria experiência 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 da situação paradoxal de presença e ausência das mulheres na Igreja: “Na Igreja a mulher está massivamente presente, mas está ausente na orientação e direção da instituição”.¹⁰⁷

Nos anos 1980, ocorrem 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 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. Dentre outros objetivos, esse encontro visou a estimular a organização das mulheres latinoamericanas na produção de reflexão teológica.

Provavelmente é a partir desse momento que surge na Igreja latinoamericana uma teologia na ótica das mulheres. Conforme Rosado Nunes, “o mesmo processo que mobiliza católicas - leigas das classes populares e religiosas -

¹⁰⁵ 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*, p. 197.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 198.

¹⁰⁷ FREITAS, C. *La mujer latinoamericana en la sociedad y en la Iglesia*. s/p.

na constituição das Comunidades Eclesiais de Base, acaba por integrar também algumas mulheres no processo de elaboração teológica.”¹⁰⁸

No âmbito católico brasileiro destacam-se as teólogas Ana Maria Tepedino, Delir Brunelli, Ivone Gebara, Margarida Brandão, Maria Clara Bingemer, Mercedes Lopes, Lucia Weiler, Téa Frigerio e Tereza Maria Cavalcante. No contexto da América Latina não podemos deixar de lembrar os grupos “teologanda”¹⁰⁹, da Argentina, e “Cons-pirando”¹¹⁰, do Chile e sua contribuição ímpar na divulgação da teologia feminista na América Latina. Contudo, o estudo destes movimentos e a avaliação de seus trabalhos extrapolam nossa investigação neste momento.

¹⁰⁸ ROSADO NUNES, M. J. F. De mulheres e de deuses, p. 26-27. No entender de Maria Clara Bingemer é importante frisar que um dos fatores do surgimento de uma teologia na ótica das mulheres é o lugar predominante e de protagonismo que, na organização das classes populares e das grandes maiorias empobrecidas, a mulher ocupa. “A teologia feita por elas encontra seu ponto de partida e seu conteúdo fundamental na vida e na experiência destas mulheres simples e pobres que, desde o fundo de sua opressão, se levantam, se organizam e participam do processo de libertação de seus irmãos. A mulher teóloga sente a necessidade premente de estar presente em suas reuniões, em suas lutas, em suas assembleias. Procura captar e entender, receber e acolher suas palavras e seus relatos, seus cânticos e seus lamentos para organizá-los, então, num discurso articulado, rigoroso e teológico.” (BINGEMER, M. C. L. *O segredo feminino do mistério*, p. 79).

¹⁰⁹ O *Programa Teologanda* pode ser encontrado no site <http://www.teologanda.com.ar>. Consulta: abr.2012. Aqui citamos uma pequena síntese do mesmo realizado por Neiva Furlin: “No contexto latino-americano, entre outras iniciativas mais regionalizadas, destacamos o *Programa Teologanda* que surgiu na Argentina em 2003, como um espaço de encontro para teólogas que quisessem colaborar na promoção científica das participantes, fomentando o estudo, a pesquisa, o intercâmbio e o diálogo interdisciplinar. Dada a importância das mulheres na Teologia nas últimas décadas, o *Teologanda* se propôs a recuperar o caminho pioneiro realizado no contexto latinoamericano, caribenho e estadunidense, visando projetar uma Teologia atualizada para o futuro. Entre os seus projetos, destaco a publicação da coleção *Mujeres haciendo teologías* [...]. Além disso, o *Programa Teologanda* se empenhou na construção de uma rede de teólogas da América Latina, Caribe e de outros contextos, e planejou uma série de eventos entre os anos 2003 e 2008, culminando com a convocação e a realização do *I Congresso de Teólogas Latinoamericanas e Alemãs*, nos dias 25 a 28 de março de 2008, em Buenos Aires.” (FURLIN, N. Teologia feminista: uma voz que emerge nas margens do discurso teológico hegemônico, *Rever*, Ano 11, No. 01, Jan/Jun 2011, p.155).

¹¹⁰ Trata-se de um grupo de mulheres criado em 1991, no Chile, que procura “interrogar, criticar e também reimaginar a religiosidade como experiência e como instituição. Em 8 de março de 1992, publicam o primeiro número da revista latinoamericana de espiritualidade, ecofeminismo e teologia “Con-spirando”. O grupo celebra e comemora ritos que exploram novas reflexões, leituras, danças e movimentos. Também oferece painéis e cursos em diversos lugares do continente. O grupo já organizou diversos encontros latinoamericanos de mulheres; publicou livros e pesquisas, módulos de trabalhos formativos e realizou assessorias sobre diferentes temáticas solicitadas por organizações e instituições. (<http://conspirando.cl>). [Acesso 11 de julho de 2012].

2.4.1.

Teologia da Libertação e Teologia *na ótica* das mulheres

A Teologia da Libertação surge na década de 1960¹¹¹ como um dos desdobramentos do impacto do Vaticano II, que desencadeou modos plurais e complexos de repensar a teologia. O giro antropocêntrico apontado pelo Concílio pusera as bases para edificações teológicas posteriores. “Aí se abriu a possibilidade de pensar a teologia a partir da situação subjetiva da América Latina e não necessariamente de modo dedutivo e descensional.”¹¹²

Igualmente foram decisivas as Conferências Episcopais de Medellín e de Puebla. Nelas ficou visível e consagrada a expressão “opção preferencial pelos pobres” da Igreja latino-americana. A partir daí tal teologia estreita laços com as Comunidades Eclesiais de Base, comprometidas com as lutas sociais e com os direitos políticos, em época que predominavam regimes políticos de exceção.

Ao privilegiar a Igreja dos pobres e para os pobres, a Teologia da Libertação frequentemente entrou em conflito com o modo tradicional de fazer teologia. O livro de Gustavo Gutierrez, *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente: Uma reflexão sobre o livro de Jó*¹¹³, é um marco das discussões dessa época.

Trata-se de teologia produzida a partir da valorização da história, da cultura e da diversidade de formas de manifestação do encontro do ser humano com Deus. Essa valorização conduziu a Igreja à solidariedade concreta com os pobres e à inclusão dos movimentos de base populares na reflexão da eclesiologia.¹¹⁴

Com isso a Teologia da Libertação torna-se força geradora de ações que viabilizam uma práxis libertadora, segundo as necessidades advindas das diversas circunstâncias de opressão em que o povo se encontra.

¹¹¹Entre seus principais expoentes deste momento destacam-se nomes como o colombiano Camilo Torres, os brasileiros: Dom Hélder Câmara, Dom Paulo Evaristo Arns, o teólogo Leonardo Boff, o cardeal chileno Silva Henríquez, o bispo e mártir salvadorenho Oscar Romero, assassinado pelos militares.

¹¹² LIBÂNIO, J. B. Trinta anos de teologia. Reflexão pessoal. In: SUSIN, L. C.; SILVA, A. A. da (Orgs.). *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Soter, 2000. p.139.

¹¹³ GUTIERREZ, G. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente. Uma reflexão sobre o livro de Jó*. Petrópolis: Vozes, 1987.

¹¹⁴ Cf.: LIBÂNIO, J.B.; ANTONIAZZI, A. *Vinte Anos de Teologia na América Latina e no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1993, p.10.

A Teologia da Libertação 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 discurso¹¹⁵ e com isso oferece subsídios significativos para a produção teológica feita pelas mulheres e na ótica das mulheres (pobres).

Teólogas, como Maria Pilar Aquino, consideram que 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.”¹¹⁶

Semelhantemente à teologia da libertação, a teologia feita na ótica das mulheres busca criar uma “ordem alternativa”¹¹⁷ diante do sofrimento e da opressão das mulheres; ela procura “contribuir para a criação de uma ordem alternativa baseada no princípio fundamental da plenificação da vida para toda a criação”¹¹⁸; 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.¹¹⁹

Elsa Tamez recorda que o caminho a partir do qual nós, mulheres, começamos a perceber com maior clareza nossa imagem distorcida, foi o

¹¹⁵ Cf. AQUINO, M. P. *Nosso clamor pela vida*, p. 44.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 48.

¹¹⁷ A teologia na ótica das mulheres 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 humanidade masculina. Como a metade denegrada 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. *Sexismo e religião*, 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).

¹¹⁸ (ELLACURIA, I. Dez afirmações sobre utopia e profetismo). *apud* AQUINO, M. P. *Nosso clamor pela vida*, p. 48.

¹¹⁹ 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. *Sexismo e religião*, p. 23).

percorrido a partir da Teologia da Libertação, ainda que no início da Teologia da Libertação a participação das mulheres tenha sido muito tímida.¹²⁰

Inicialmente, as mulheres que refletem a partir da opção preferencial pelos pobres assumida no documento de Puebla (1979) pensam que a categoria **pobre** é suficiente para contemplar as **mulheres pobres**, já que o perfil do pobre na América latina é fundamentalmente feminino. No entanto, a feminização da pobreza não é somente uma constatação baseada em dados sociais e econômicos; é-se duplamente pobre, pelo fato de ser mulher, o que caracteriza também uma pobreza antropológica.¹²¹ Se a teologia da libertação faz a opção pelos pobres, então a teologia na ótica das mulheres na América Latina faz a opção pelas pessoas duplamente pobres - mulheres pobres -, e triplamente pobres - mulheres negras e indígenas.

O engajamento inicial da teologia na ótica das mulheres em torno dos pobres e, especificamente, **com** as mulheres pobres, tornou-a mais próxima da teologia da libertação do que das teologias feministas do mundo desenvolvido.

Essa poderia ser uma das razões pelas quais inicialmente o adjetivo “feminista” não foi assimilado com naturalidade pelas teólogas latinoamericanas. Ao contrário da América Latina, a teologia feminista no mundo anglo-saxão e na Europa continental lutava por conquistas plurais que influenciaram inclusive outras religiões.

As reivindicações das fiéis variam desde o acesso ao sacerdócio e ao pastorado, no campo cristão, até o uso do véu, ou sua recusa, entre as muçulmanas. O desenvolvimento de um discurso teológico elaborado por mulheres é distinto, em muitos aspectos, daqueles que escrevem os homens, e marcado pela forte influência das ideias feministas. Revisões das interpretações existentes dos textos sagrados e a proposição de novas interpretações são uma constante entre as teólogas feministas. As doutrinas e a organização institucional têm sido alvo de sua crítica. Também os cultos realizados por grupos de mulheres têm se constituído como espaços de contestação e de criação imaginativa de novas formas de relacionar-se com suas crenças. Pode-se dizer que nenhuma área das religiões instituídas deixou de passar pelo crivo crítico do olhar feminista.¹²²

¹²⁰ TAMEZ, E. Hermenéutica feminista latinoamericana, una mirada retrospectiva. In: MARCOS, S. (Org.). *Religión y Género*. Madrid: Editorial Trotta, S.A. 2004. p. 45.

¹²¹ BINGEMER, M.C.L. *O segredo feminino do mistério*, p. 78. Como veremos, teólogas como Maria Clara Bingemer, associam uma e outra pobreza. Outras posições, contudo, apontam esse empobrecimento antropológico das mulheres, independentemente de sua posição em termos de classe sociais.

¹²² ROSADO NUNES, M. J. Teologia Feminista e a Crítica da Razão Religiosa Patriarcal. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, n.14/1, janeiro-abril/2006, p. 295.

Parte expressiva dessas reivindicações, críticas e revisões não chegou à América Latina dos anos oitenta com a mesma intensidade em comparação aos Estados Unidos e à Europa.

Uma das razões dessa diferença de ênfase é a adesão quase generalizada a setores políticos da esquerda marxista por parte dos expoentes da teologia da libertação e das primeiras teólogas latinoamericanas. Os feminismos europeus e norte-americanos eram identificados pelas latinas como desdobramentos das reivindicações burguesas do Primeiro Mundo, associados às preocupações individualistas e às políticas liberais, distantes das reivindicações populares das demais mulheres.¹²³ Outra razão é que na Igreja a palavra **feminismo** estava impregnada de conotações negativas, designando “rebeldia, desacato, liberdade irresponsável”.¹²⁴

Mas também há uma razão histórica. A teologia feminista dos países centrais foi vanguardista, enquanto nos países periféricos e especificamente na América Latina as teólogas iniciaram sua trajetória teológica a partir de trilhas que já haviam sido percorridas pelas teólogas dos países centrais.

A teologia feminista no Primeiro Mundo teve - como todo movimento pioneiro, que necessita abrir caminhos e fazer revoluções a partir do ponto zero – que assumir algumas bandeiras e perseguir algumas conquistas específicas que a caracterizaram posteriormente como uma teologia fundamentalmente reivindicativa. Entre estas, se poderia destacar a luta pelo ministério ordenado dentro da Igreja, privilégio exclusivo dos homens. Esta luta das teólogas feministas norte-americanas e europeias se encontra em estreita continuidade com a luta da mulher na sociedade como um todo, onde era necessário abrir caminho no mercado de trabalho e conquistar o acesso aos postos mais altos, até então exclusivamente ocupados pelos homens.

Destacou-se ainda a teologia feminista do Primeiro Mundo por ser uma teologia contestadora, fundamentalmente do masculino: do modo masculino de ser, de impor-se, de falar, do modo masculino de fazer teologia, da hegemonia masculina no saber e no pensar e agir eclesiais. De uma certa maneira as mulheres, ao fazer teologia no Primeiro Mundo, entenderam sua teologia como uma ‘contraposição’ à teologia corrente até então: a teologia exclusivamente masculina. Isso deu a essa teologia feminista um certo tom de agressividade inerente à sua mesma combatividade.¹²⁵

Em razão deste caminho trilhado de maneira pioneira pela teologia feminista dos países centrais, as teólogas latinoamericanas não enfatizaram na sua reflexão a contraposição aos homens. Quando a teologia latinoamericana luta pela

¹²³ TEPEDINO, A. M. Mulher e teologia na América Latina: perspectiva histórica, p. 202.

¹²⁴ BRUNELLI, D. *Libertação da mulher*, p. 14.

¹²⁵ BINGEMER, M.C.L. *O segredo feminino do mistério*, p. 76-77.

inclusão das mulheres na vida social e eclesial de forma mais decisiva, seu objetivo é fortalecer as interações entre homens e mulheres na colaboração conjunta. Prioriza-se o reconhecimento dos direitos e obrigações, das qualidades e diferenças entre os seres humanos como 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.

Esta singularidade da trajetória da teologia feita por mulheres na América Latina em relação ao modo como ela é elaborada nos países centrais é particularmente observável na temática do sacerdócio ministerial feminino. Aqui esboçamos somente alguns contornos desta última postura para demarcar sua diferença em relação à primeira.

Com efeito, um dos aspectos mais debatidos a partir dos anos 1970 na teologia cristã feminista católica tem sido a exclusividade do sexo masculino no acesso ao sacramento da ordem. Ainda que o Concílio Vaticano II tivesse simbolizado a abertura da Igreja para o mundo moderno, essa questão ainda não fizera parte da agenda conciliar. A Igreja católica passa a se preocupar com a mesma somente quando algumas tradições protestantes começam a ordenar mulheres, como a Igreja luterana da Suécia que admite mulheres ao pastorado desde 1958 e, mais tarde, outras igrejas protestantes, como a igreja anglicana.

Diante disso, as mulheres católicas, principalmente as que já se destacavam como teólogas nos países centrais, também reivindicam a igualdade nas lideranças da Igreja.

A primeira Conferência dedicada ao tema da ordenação das mulheres ocorreu em Detroit, em novembro de 1975, intitulada: *Women in Future: Priesthood now, a Call for Action*. Como até então não houvera qualquer orientação do Magistério da Igreja a respeito da ordenação das mulheres em razão da sua pouca importância, criou-se a partir de então uma comissão pontifícia sobre o tema para examinar como o estudo da Bíblia poderia contribuir para a mesma. A Comissão chegou à consideração de que a partir da Bíblia não era possível uma resposta conclusiva sobre se as mulheres poderiam ou não ser ordenadas.¹²⁶

¹²⁶ Este documento pode ser consultado como apêndice do livro organizado por Leonard Swilder & Arlene Swilder. *Women Priests: a Catholic Commentary on the Vatican Declaration*. New York: Orbis Books, pp. 338-346. Esse apêndice foi republicado no site:

Este documento, segundo Ruether, está na raiz da contradição entre antropologia teológica e cristologia. Ele também separa a igualdade civil das mulheres da questão da sua ordenação ministerial:

[O documento] afirma que a Igreja católica (o magistério) sempre apoiou a igualdade civil das mulheres, mas que o problema da ordenação das mulheres não era questão de direitos civis ou de igualdade na ordem natural e, sim, de um plano separado e mais elevado da relação sacramental entre a Igreja e Deus. Na verdade, isto separa a ordem criada ou natural e a ordem sacramental ou ordem da graça em duas diferentes esferas, não relacionadas entre si. Diz-se que as mulheres são iguais na ordem natural da criação, mas isto não tem implicações na ordem eclesial ou sacramental da salvação.¹²⁷

Conforme R. Gibellini, a argumentação da Declaração está fundamentada nas seguintes considerações:

a) o fato da Tradição, que sempre excluiu as mulheres do sacerdócio, reúne a Igreja romana e as Igrejas do Oriente e está enraizado na atitude de Jesus que escolheu somente os Doze e na prática dos Apóstolos, que colocaram bispos na presidência das primeiras comunidades cristãs: a ininterrupta tradição impõe-se como normativa; b) à pacífica posse da Tradição acrescenta-se um argumento de profunda conveniência, segundo o qual só o homem, na presente economia da encarnação na qual o Verbo se fez homem, está habilitado a representar e a rerepresentar Cristo sacerdote: o sacerdote é sinal sacramental de Cristo e, por ser tal, deve ser um homem: exige-o a estrutura sacramental do ministério da Igreja. A exigência de acesso ao ministério ordenado também para mulheres seria tributária de uma concepção funcionalista do ministério, que se afastaria da tradicional concepção sacramental.¹²⁸

O documento reconhece ser a Bíblia uma fonte imprescindível para o magistério eclesial, mas argumenta que nela se lê que Jesus não chamou mulheres entre os Doze discípulos. Ainda que Jesus tratasse as mulheres de maneira igualitária, o documento postula que outros argumentos seriam necessários, como a compreensão simbólica da sexualidade humana. Ao comentar o texto bíblico de que “na ressurreição, nem os homens terão mulheres, nem as mulheres maridos” (Mt. 22, 30) e sua suposta utilização para afirmar que na glorificação seria suprimida a diferença entre homem e mulher, o documento afirma que essa

<http://www.womenpriests.org/classic/appendix.asp>). Em 15 de outubro de 1976, o Papa Paulo VI autorizou a publicação do documento *Inter Insigniores* que ratificava a impossibilidade para a Igreja de proceder à ordenação de mulheres. (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. *Declaração Inter Insigniores: sobre a questão da admissão das mulheres ao sacerdócio ministerial*).

In:http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_po.html. Acesso: 6 de julho de 2010.

¹²⁷ RUETHER, R.R. Diferença e direitos iguais das mulheres na Igreja. *Concilium*, n. 238, 1991/6, p. 26.

¹²⁸ GIBELLINI, R. A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista, p. 111.

supressão não vale para Cristo ou para os seres humanos porque as diferenças determinam a identidade própria da pessoa.

Como lembra S. A. Ross:

[...] nos seres humanos a diferença sexual exerce uma influência importante, mais profunda do que, por exemplo, as diferenças étnicas: estas não atingem a pessoa humana tão intimamente como a diferença dos sexos, ordenada diretamente tanto para a comunhão entre as pessoas, quanto para a geração dos homens; esta diferença aparece na Revelação bíblica como o efeito de uma vontade primordial de Deus “... e criou-os homem e mulher” (Gen. 1, 27). Segundo o documento, a sexualidade humana não tem somente um papel reprodutivo; ela revela também a essência das pessoas. Além da fisiologia reprodutiva ela diz respeito à personalidade. Assim, “os homens estão voltados à iniciativa e à atividade, as mulheres à compreensão em relação aos seres humanos e à educação.”¹²⁹

Esta tipologia não deixa de ser a preservação da velha estrutura da desigualdade; a diferença é que antes ela estava fundamentada somente no suporte biológico; agora ela encontra-se elucidada em uma complexa tipologia psicológica. Em 1988, no documento *Mulieris Dignitatem*, João Paulo II, malgrado ter se declarado feminista, aprofundou esta maneira de compreender a sexualidade, tornando-a ensino normativo da Igreja. Teólogas feministas, protestantes e católicas, se opuseram a esta compreensão essencialista da sexualidade e seus efeitos práticos na manutenção de uma eclesiologia que exclui as mulheres do sacerdócio ministerial. Os seres humanos são criados iguais; a diferença sexual não é essencial e suficiente para subtrair o sacerdócio ministerial às mulheres.

A despeito da efervescência destas discussões na teologia feminista dos países centrais, a problemática do acesso ao sacerdócio ministerial feminino foi objeto de reflexão na América Latina, mas jamais sua principal bandeira e prioridade.

Se a expressão **teologia feminista** sempre esteve impregnada dos atributos contestatários e reivindicatórios dos países centrais, é porque o termo “feminismo” foi frequentemente interpretado como uma categoria unitária. Em contraposição, muitas das teólogas latinoamericanas enfatizam a produção de teologia no “feminino plural”.¹³⁰ As experiências vividas pelas mulheres e a visão de mundo, de ser humano e de Deus delas decorrentes iluminadas por um resgate do feminino

¹²⁹ ROSS, S.A. Féminisme et théologie, *Raisons politiques*, n. 4, novembre 2001, p. 137.

¹³⁰ Cf. CAVALCANTI, T. Produzindo teología no feminino plural. A propósito do III Encontro Nacional de Teologia na perspectiva da mulher, *Perspectiva teológica*, n. 20, 1988. pp. 359-370.

na Bíblia constituem aspectos fundamentais da teologia na ótica das mulheres na América Latina. Dessa variedade de experiências desdobra-se uma produção teológica diversificada, irredutível ao seguimento de um esquema rígido e acabado.¹³¹

Enfocada na luta contra a opressão das mulheres (pobres) e sua relação com a práxis, essa teologia poderia ser considerada um “modelo” de teologia da libertação. Na teologia da libertação, a teologia é sempre *fides quaerens intellectum*. Significa que a “inteligência teológica” tem como pressuposto uma “experiência de fé”, uma “espiritualidade como ato primeiro”.¹³² Nesse sentido, a teologia na ótica das mulheres se assemelha à teologia da libertação, já que ela é também uma reflexão (ato segundo) que pressupõe nosso compromisso de fé e militância nos movimentos de libertação (ato primeiro). As lutas em prol da libertação - da mulher - fariam da teologia na ótica das mulheres um setor específico da teologia da libertação.

Uma das diferenças entre elas é que, como sublinha Maria Clara Bingemer, a teologia na ótica das mulheres pretende se constituir não somente como “inteligência da fé” (*intellectus fidei*), mas também e principalmente como “inteligência do amor” (*intellectus amoris*). Essa teologia não é delimitada unicamente pela racionalidade, mas principalmente “pelo coração e pelas entranhas”. Ao lado da exegese crítica, da valorização do dogma, da leitura atenta do magistério, da demonstração dos conteúdos da fé, essa teologia sublinha “o espiritual, o poético, o sapiencial e o simbólico como gêneros literários privilegiados para exprimir seu pensar e seu sentir”. Nesse sentido o “‘intus-legere’ (pensar) o amor carrega consigo uma inevitável dimensão coletiva e plural que acaba por configurá-lo por inteiro”.¹³³

Se estas reflexões, muito próximas da teologia da libertação, iriam marcar a singularidade da teologia na ótica das mulheres latinoamericanas em relação a outras teologias feministas durante os anos 1980, a verdade é que paulatinamente essa singularidade foi sendo deixada de lado. Muitas das mulheres teólogas latinoamericanas não veem mais seu labor teológico somente como um modelo de

¹³¹ TAMEZ, E. *Hermenéutica feminista latinoamericana, una mirada retrospectiva*, p. 41-60.

¹³² GIBELLINI, R. *A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista*, p. 81.

¹³³ BINGEMER, M. C. L. *O segredo feminino do mistério*, p. 82. Maria Clara afirma que esta é a maneira de pensar de teólogas como Ivone Gebara, Elsa Tamez, Tereza Cavalcanti e Ana Maria Tepedino.

teologia da libertação desde o momento em que passam a reavaliar o próprio conceito de libertação.

Na tentativa de melhor apontar esses novos enlaces, é preciso reconhecer que já na segunda metade dos anos 1980, a teologia da libertação se estende para além da América Latina. Se ela foi gestada principalmente neste Continente, paulatinamente sua influência extrapolou seu contexto originário. Suas propostas, inicialmente vistas com reservas pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, posteriormente foram assumidas como parte da teologia católica no Pontificado de João Paulo II.¹³⁴ A partir de 1990, a exclusão dos benefícios da globalização econômica ensejou novas segmentações, como as categorias Norte-Sul, países centrais/ periféricos. A partir destas categorias o papel da teologia da libertação e seus conceitos fundamentais foram repensados e ampliados para outros contextos. A crítica teológica de outros países também assumiu, a seu modo, a problemática da libertação.

Não obstante, foi o contato com teólogas feministas de outras partes do mundo que ajudou as mulheres latinoamericanas a darem um passo a mais no seu labor teológico. Teólogas feministas como Elisabeth Schüssler Fiorenza, Rosemary Radford Ruether e Sallie McFague, só para citar algumas das mais relevantes nesta tese, desenvolvem suas elaborações tendo sempre em vista as reflexões que procedem da América Latina, mas também da Ásia e da África. São intensificadas diversas parcerias entre essas teólogas de diferentes continentes, como vemos em diversos números da revista internacional *Concilium*, como também em livros cujo enfoque é a relação entre a teologia e as mulheres.

A mútua cooperação e contínua troca entre as teólogas destes diferentes contextos, bem como o contato com outras feministas da América Latina (especialmente sociólogas, historiadoras e filósofas) fez com que essa teologia

¹³⁴ Em carta de 9 de abril de 1986, intitulada *CARTA DO PAPA JOÃO PAULO II AOS BISPOS DA CONFERÊNCIA EPISCOPAL DOS BISPOS DO BRASIL*, João Paulo II afirma o seguinte: “Na medida em que se empenha por encontrar aquelas respostas justas – penetradas de compreensão para com a rica experiência da Igreja neste País, tão eficazes e construtivas quanto possível e ao mesmo tempo consonantes e coerentes com os ensinamentos do Evangelho, da Tradição viva e do perene Magistério da Igreja – estamos convencidos, nós e os Senhores, de que a teologia da libertação é não só oportuna mas útil e necessária. Ela deve constituir uma nova etapa – em estreita conexão com as anteriores – daquela reflexão teológica iniciada com a Tradição apostólica e continuada com os grandes Padres e Doutores, com o Magistério ordinário e extraordinário e, na época mais recente, com o rico património da Doutrina Social da Igreja, expressa em documentos que vão da *Rerum Novarum* à *Laborem Exercens*.” (n.5).

deixasse de ser pensada somente na **ótica** das mulheres, pelo modo **feminino** de pensar a teologia e a libertação.

A partir daí toma-se consciência dos limites do mero resgate do feminino no discurso bíblico e teológico, da simples tentativa de impregnar as lutas pela libertação com ternura e poesia e fazer com que os homens cultivem características consideradas femininas. Mais do que a **feminização** da Teologia, mister é produzir uma teologia feminista¹³⁵ em direção da qual também alguns homens teólogos começam a assumir esta perspectiva.¹³⁶ Seja advertido, porém, que a nova perspectiva não significa a superação da anterior; trata-se somente de uma mudança de ênfase, sendo que muitas vezes ainda é possível encontrar textos que insistem em sublinhar o “feminino” no labor teológico.

2.4.2.

A teologia feminista e a mediação de gênero

A comparação entre a teologia na ótica das mulheres e a teologia da libertação não está reduzida à tarefa de apontar diferenças de ênfase. Grande parte das teólogas têm se preocupado a partir do final dos anos 1980 em mostrar que não é possível elaborar uma teologia contextual e específica das mulheres sem uma crítica ao conceito de libertação.

Beverly Harrison avalia que quando os teólogos latinoamericanos teorizam ou fazem referência ao poder, seja o eclesiástico ou o institucional em geral, as mulheres permanecem invisíveis.¹³⁷ Por sua vez, Rosa Trapasso, ao exemplificar

¹³⁵ BRUNELLI, D. Teologia e gênero. In: SUSIN, L.C. *Sarça ardente: teologia na América Latina: prospectivas*. São Paulo: Paulinas/Soter, 2000, p. 213.

¹³⁶ “Em termos de ciência bíblica, podemos afirmar que para ler a Bíblia na perspectiva do negro, da mulher, do pobre etc. não é condição *sine qua non* que o/a exegeta seja negro, ou mulher ou pobre. Um branco pode fazer uma excelente exegese na perspectiva da negritude, um homem pode fazer uma excelente exegese na perspectiva da mulher, uma pessoa de classe média pode fazer uma excelente exegese na perspectiva do pobre. Seria injusto desclassificar a qualidade do produto de sua reflexão pelo simples fato de não ser negro, mulher ou pobre. Evidentemente, a própria reflexão tem suas exigências. A mais fundamental é que o/a exegeta se faça solidário com a causa dos negros, das mulheres ou dos pobres no processo de reflexão.” (VITORIO, J. Os estudos bíblicos em novas perspectivas, *Perspectiva teológica*, v. 31, n. 85, 1999, p. 327). Na América Latina, podemos observar essa perspectiva em teólogos como Diego Irarrázaval e Leonardo Boff.

¹³⁷ Cf. ROSADO NUNES, M. J. F. De mulheres e de deuses, p. 20. Isso se explica porque o *Sitz im Leben* (lugar na vida) da teologia determina seu estilo e conteúdo. A teologia feminista sustenta que é necessário fazer a análise do ambiente em que vive a teologia. “A teologia cristã não é apenas branca e de classe média e sim branca, de classe média e masculina, compartilhando, como

sua realidade no Peru, pondera que a Teologia da libertação não chega a tratar como convém a opressão ou a articulação entre as diversas formas de opressão:

porque a Teologia da Libertação está geralmente sob a direção de teólogos homens, ela não desafia as estruturas machistas dominantes, o que limita sua capacidade de contribuir efetivamente para a mudança [...] Este modelo só pode ser quebrado por uma vontade de examinar o pecado de sexismo da Igreja e criticar as estruturas patriarcais que estão na raiz da opressão na sociedade.¹³⁸

Boa parte da teologia feita por mulheres se limita a utilizar esquemas que ainda são os dos homens. Ivone Gebara considera que “as teólogas (na América Latina) em sua maioria trabalham com as mediações produzidas pelos homens e ainda não ousam criticar essas mediações a partir de uma postura feminina, para não perder o espaço conquistado.”¹³⁹

Contudo, convém reconhecer que a **ousadia** da Teologia da Libertação ao vincular a reflexão teológica à práxis das comunidades de fé e ao romper com a forma tradicional abstrata da produção teológica tornou possível às mulheres usarem pensar teologicamente sua própria realidade.

Tanto a Teologia da Libertação quanto a teologia elaborada na ótica das mulheres na América Latina, ao utilizarem como instrumental de análise da realidade o marxismo, curiosamente não chegaram a incorporar a crítica das feministas socialistas. A centralidade da opção pelos pobres perpetuou a invisibilidade das mulheres pobres. Depreende-se uma análise de classe reducionista e hierarquizada. “As lutas são classificadas em gerais e específicas e submetidas umas as outras”.¹⁴⁰ Ainda que as lutas sejam priorizadas, as mulheres acabam por servir a outras lutas, não às suas especificamente.

Rosado Nunes apresenta ponderações decisivas das teólogas mulheres em relação à Teologia da Libertação. Lembra que no documento final da 4ª Conferência Feminista da América latina e do Caribe em 1987, depois de apreciada a significação da Teologia da Libertação nos processos transformadores

tal, do sexismo cultural e do patriarcalismo. O ‘machismo’ e o ‘sexismo’ são muito mais propagados que a questão da raça e da classe.” [...] Hoje em dia os teólogos estabelecidos não raro sentem-se à vontade para tratar das questões racial, social e de classe, precisamente porque, como homens, pertencem ao ‘clube dos amigos’ e não são, eles próprios, nem pobres nem oprimidos. Contudo, de modo geral, não discutem os desafios da teologia feminista, precisamente porque se recusam a ‘começar em casa’ e analisar sua própria praxis, como homens numa profissão e cultura sexistas.” (SCHÜSSLER-FIORENZA, E. S. *As origens cristãs a partir da mulher*, p. 77).

¹³⁸ NAUTA, R. e GOLDEWIJK, B. K. Feminist perspective in Latin American Liberation Theology, in: Exchange, n. 48, dec. 1987, p 6-7. *Apud* ROSADO NUNES, M. J. F., Op. Cit., p 21.

¹³⁹ GEBARA, I. *Apud* ROSADO NUNES, M. J. F. De mulheres e de deuses, p 21.

¹⁴⁰ ROSADO NUNES, M. J. F. De mulheres e de deuses, p. 22.

das injustiças sociais e na descoberta do potencial do pobre nesse processo, logo aquela apreciação é seguida do protesto: “nós protestamos contra o fato de que a Teologia da Libertação não trabalhou a opressão específica das mulheres de forma significativa; por essa razão, nós consideramos urgente o desenvolvimento de uma Teologia Feminista da Libertação”.¹⁴¹

Esta declaração marca de forma definitiva os rumos vindouros da teologia feita por mulheres na América Latina. Trata-se de uma maneira de pensar que procura romper com os estigmas e preconceitos que cercam o termo “feminista” até a década de 1990.¹⁴² Mas, principalmente, busca-se a partir do convívio mais tranquilo com este termo, demarcar claramente o novo terreno que se pretende trilhar.

Mary Hunt, em seu ensaio *Teologia feminista e teologia della liberazione: metodi e confronto*, apresenta quatro diferenças fundamentais entre uma e outra teologia:

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.¹⁴³

Estas diferenças fundamentais tornam a teologia feita pelas mulheres uma teologia crítica da libertação. No entender de Catharina Halkes:

Essa é a definição mais adequada da teologia feminista, por não se basear no caráter particular das mulheres como tal, mas por considerar suas experiências históricas de sofrimento, na sua opressão psíquica e sexual, na sua infantilização e

¹⁴¹ ROSADO NUNES, M. J. F. De mulheres e de deuses, p. 20.

¹⁴² TAMEZ, E. La hermenêutica bíblica feminista en Iberoamérica, p. 60-61. Não obstante, como lembra Elsa Tamez, não são poucos os círculos que ainda preferem utilizar outros termos.

¹⁴³ (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. A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista, p. 117.

sua invisibilização estrutural em consequência do sexismo nas Igrejas e na sociedade.¹⁴⁴

A crise das mulheres na Igreja não deixa de ser uma crise da própria Igreja. “A teologia feminista quer contribuir para a recuperação da ‘saúde’ de todos os ‘inválidos’ e para a transformação das estruturas eclesiais e da dominação masculina”.¹⁴⁵

A teologia crítica da libertação exige das mulheres um aprofundamento da sua vocação à transcendência, que em muitas tradições religiosas é mais correspondente ao homem. Ela assume a radicalidade do Evangelho, a Boa Notícia do Reino, na qual todos estão incluídos. As mulheres não estão vocacionalmente voltadas à imanência inoperante a que histórica e teologicamente foram relegadas; elas são sujeitos destinatários bem como remetentes da mensagem de libertação.

A teologia Crítica da Libertação inquieta porque ela propõe uma convivência humana em razão da qual as mulheres são **re-conhecidas**, principalmente por aqueles que não as reconheceram. Contudo, a obtenção do reconhecimento do outro passa pelo autorreconhecimento, desde a crítica das identificações que fizeram das mulheres seres humanos de segunda classe até o reconhecimento de sua igualdade radical aos homens, preservada sua especificidade de mulher.

Ivone Gebara, por sua vez, considera que a Teologia da Libertação ainda é patriarcal porque repleta de imagens masculinas de Deus.¹⁴⁶ O clamor por justiça social, tão específico da Teologia da Libertação, não teria incluído ainda a justiça e igualdade de gênero. Não obstante, a razão primeira e inspiradora da teologia feita por mulheres na América Latina está vinculada ao sentido de justiça. A partir da leitura da discriminação na sociedade, na Igreja e até mesmo pela indicação dos limites apontados à TdL, as mulheres teólogas descobrem as identidades que lhes foram impostas culturalmente e o que é preciso fazer para desconstruí-las e criar novas perspectivas de leitura. Essa é a razão pela qual Gebara supõe que uma teologia transformadora por parte das mulheres não poderia ser redutível aos temas

¹⁴⁴ HALKES, Catharina. Teologia Feminista - Balanço provisório, *Concilium* n. 154, 1980/4, p. 112.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 112.

¹⁴⁶ ROSADO NUNES, M. J.; GEBARA, I. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. In: *Revista de Estudos Feministas*, n. 14, 2006/1, p. 300.

levantados pela teologia da libertação, mas às questões suscitadas pelo movimento feminista.

Creio que a Teologia Feminista no Brasil começa a se desenvolver de forma mais original a partir do momento em que se articula às questões levantadas pelo movimento feminista. Nosso público não se restringe aos frequentadores assíduos das igrejas e nem aos seminaristas e religiosos, mas abre-se para os que se debatem com as grandes questões levantadas na sociedade atual e que têm um referencial religioso cristão ou outro. A meu ver, essas questões têm a ver, em grande parte, com a violência contra as mulheres nas suas múltiplas facetas; tem a ver com o controle da sexualidade feminina, com as questões relativas à reprodução, com a questão da laicidade do Estado e outras questões afins.¹⁴⁷

A posição de I. Gebara conduz a uma forma de fazer teologia que deixa de identificar-se a uma doutrina religiosa específica, se é que isso seja possível.

[...] as teologias feministas se articulam aos movimentos feministas e fazem de suas questões as questões cotidianas vividas pelas mulheres, se dá uma espécie de ruptura em relação às questões tradicionais da teologia e à sua forma de abordagem. Mais uma vez, essa maneira de fazer teologia não é institucional, no sentido de não ser assumida oficialmente pelas igrejas. Desenvolve-se à margem e por isso muitas vezes é difícil manter sua reprodução e crescimento, visto o caráter assistemático em que se apresenta. Nesse sentido, talvez precisaríamos criar formas de atuação mais organizadas para garantir uma vivência e uma teoria teológica que acompanhe o avanço dos movimentos feministas.¹⁴⁸

Gebara entende que a Teologia da libertação continua a ser uma teologia abstrata quando negligencia a realidade da corporeidade e da sexualidade de homens e mulheres. É mister construir uma teologia que deixe de ser somente um modelo de teologia da libertação e busque uma visão de mundo, de sociedade, de Igreja, de educação e de sexualidade integradora.

Quanto a Rosado Nunes, exime de responsabilidade a Teologia da Libertação pela não preocupação com as mulheres em razão do momento histórico em que o Brasil vivia nos decênios de 1970 e 1980. Consoante ela, a libertação estava mais relacionada às liberdades políticas e civis diante de um regime militar opressor nos mais diversos níveis. Essa teologia estava concentrada no problema das **desigualdades** socioeconômicas, donde ser a opção preferencial pelos pobres um imperativo decisivo para a situação vivida no Continente.

Mesmo que tenha feito uso da mediação econômica e sociológica e do recurso à teoria marxista, a TdL sempre reivindicou uma pertença à Igreja, o que a

¹⁴⁷ ROSADO NUNES, M. J.; GEBARA, I. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara, p. 299.

¹⁴⁸ Ibid., p. 299.

obstaculizou de se opor diretamente à estrutura hierárquica e patriarcal da mesma. Ainda que em circunstâncias específicas a TdL tenha problematizado sobre prováveis mudanças na estrutura hierárquica da Igreja, o fato de que seus principais expoentes pertençam ao clero impediu que as estruturas patriarcais da Igreja fossem questionadas.

Fazer isso implicaria em um acirramento das "dificuldades" entre a Teologia da Libertação e o Vaticano que, apesar de ter sido capaz de assimilar o discurso em torno dos pobres, tem se mostrado irreduzível quando se trata do nível organizacional da Igreja.¹⁴⁹

Os teólogos e teólogas de libertação argumentam que a opção preferencial pelos pobres não exclui outros grupos socioeconômicos e étnicos; por conseguinte, os mesmos estão implicitamente incluídos a partir da mesma opção. Ao ser questionado por Elsa Tamez pela não incorporação da problemática das mulheres em seu discurso teológico, Juan Luis Segundo pondera:

o fato de que essa problemática não pareça tão explícita na teologia da libertação não significa um desconhecimento do problema, mas o reconhecimento por parte tanto do homem como da mulher de que a prioridade na libertação da sociedade em que se vive é condição para que se possa verdadeiramente levantar o problema da opressão das mulheres dentro dessa sociedade.¹⁵⁰

Gustavo Gutierrez, por sua vez, entende que a fidelidade da teologia da libertação à sua metodologia envolve ampliar sua compreensão de pobre, o qual pode ser definido como **ser insignificante**: “é não ter nenhuma importância reconhecida pelo dominante, e isso acontece com o pobre, com o indígena e com as mulheres. A mulher é a insignificante da história, por isso é que falamos de dupla opressão, que nesse caso seria dupla insignificância.”¹⁵¹

Por todas essas razões, as teólogas latinoamericanas percebem que é preciso reconstruir as bases da própria teologia por elas pensada até então, principalmente pela proposição de novas mediações analíticas. Isso significou para essa nova perspectiva teológica abandonar paulatinamente a expressão **ótica das mulheres**, assumir a adjetivação **feminista** e introduzir a mediação sociocultural de **gênero**.

¹⁴⁹ ROSADO NUNES, M. J.; GEBARA, I. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara, p. 230.

¹⁵⁰ TAMEZ, E. *Teólogos da libertação falam sobre as mulheres*. São Paulo: Loyola, 1989, p. 14.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 58.

Desde logo, vale dizer que gênero não é sinônimo de **mulher**. Se ótica de gênero significasse ótica das mulheres, continuaríamos o processo de feminização da teologia e a expressão permaneceria um dos temas suplementares da teologia.

¹⁵² Em contrapartida, a análise de gênero questiona a estrutura do pensamento teológico quando propõe uma mudança dessa estrutura: não se trata somente de outra interpretação da teologia, mas principalmente de nova maneira de conhecer, portanto, de uma nova epistemologia.

Convém não confundir ainda teologia feminista e mediação analítica de gênero. A mediação de gênero constitui uma das categorias da teologia feminista, mas ela não pode ser considerada a **única** mediação válida e legítima desta teologia. Entretanto, se como mediação ela deve ser relativizada, não quer dizer que ela seja insignificante. Pelo contrário, a mediação sociocultural de gênero é um dos instrumentos mais importantes para a compreensão da complexidade das relações humanas.

A categoria gênero foi introduzida no feminismo dos anos 1980, para mostrar até que ponto as distinções entre homens e mulheres baseadas no sexo biológico foram transformadas em desigualdades socioculturais. Esta mediação aponta os limites do determinismo implícito das ideias de sexo e diferença sexual. Como explicita Joan Scott, gênero tornou-se usual para indicar “a construção inteiramente social das ideias sobre os papéis próprios aos homens e às mulheres. É uma maneira de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas dos homens e das mulheres.” ¹⁵³

A relação entre mulheres e homens 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. A pergunta

¹⁵² “Em instituições, trabalhos científicos, acadêmicos com o afã de usar categorias que estão na ‘moda’, simplesmente a palavra ‘mulher’ é transcrita por ‘gênero’. Este é um erro que traz sérias consequências no processo de visibilização e libertação de mulheres e homens. Usando o termo ‘gênero’ como sinônimo de ‘mulher’, até se alcança certa visibilização das mulheres, no entanto, isto se dá no sentido de agregar as mulheres às estruturas e conceitos tradicionais, masculinos, patriarcais. Esse uso unilateral do conceito ‘gênero’, fruto do pragmatismo, traz como consequência uma tendência reducionista do conceito, permanecendo no âmbito patriarcal, sem provocar verdadeiras transformações no pensamento e nas ações. Essa situação é vista como uma concessão às mulheres, feita pelos homens, tomando-as em conta, nomeando-as, ganhando e gastando recursos em nome delas.” (NEUENFELDT, E. G. Gênero e Hermenêutica Feminista: dialogando com definições e buscando as implicações. In: AA.VV. *Hermenêutica Feminista e Gênero*. São Leopoldo, RS: CEBI, n. 151/152, 2000, pp. 45-46).

¹⁵³ SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil para a análise histórica. *Apud* BRUNELLI, D. Teologia e gênero, p. 214-215.

pela identidade pessoal recorrentemente foi referida à identidade sexual. Como anteriormente à descoberta do óvulo as mulheres não eram consideradas partícipes ativas do processo reprodutivo mas somente receptáculos da vida que provinha do esperma do homem, essa falsa atribuição científica era transportada facilmente para a dimensão cultural.

Se na reprodução da espécie as mulheres eram consideradas **naturalmente** passivas, culturalmente e politicamente também tendiam a sê-lo. Mesmo depois da descoberta do óvulo, não mudou significativamente a percepção da inferioridade das mulheres na sociedade. Esta constatação indica que a sustentação da subordinação é histórica e culturalmente construída.

Gênero é uma categoria notadamente relacional e não identitária; está 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”¹⁵⁴ que dão sentido às pessoas sexuadas.

A representação mais significativa que serviu de norma para as maneiras de ser e viver de homens e mulheres na cultura ocidental é conhecida como Patriarcado.¹⁵⁵ Nesse caso, trata-se de uma representação do domínio dos valores masculinos na sociedade em função de sua determinação biológica. Essa 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 pelas mulheres em razão de sua condição biológica é acrescida de sua marginalização no mundo científico, político e cultural.

¹⁵⁴ 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.

¹⁵⁵ SCHÜSSLER FIORENZA não vê no patriarcado somente uma categoria negativa, no sentido do sistema binário sexo-gênero (ela faz isso no livro *Discipulado de iguais*). “Meu entendimento do patriarcado não toma a opressão de gênero como o quadro primeiro de referência no qual ‘as diferenças sexuais constituem o horizonte [Irigaray] de nossa teorização. Ao contrário, busquei reconceituar o patriarcado como uma categoria heurística chave da teologia feminista, de tal maneira que ele possa articular e tornar visível o complexo imbricamento estrutural dos conflitos opressivos de diferentes grupos de mulheres mistificadas pela ideologia do patriarcado como um sistema binário de sexo-gênero.” (SCHÜSSLER FIORENZA, E. Deus (G*d) trabalha em meio a nós. De uma Política de Identidade para uma Política de Luta, *Revista de estudos da religião*, N. 1, 2002, p. 68).

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 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 dos homens sobre as mulheres não deixa de ser o resquício do predomínio do imaginário social religioso anterior aos séculos XVII e XVIII.

A ideia da dominação dos homens sobre as mulheres e a natureza somadas à crença no papel superior da mente racional sobre a realidade corpórea foram apoiadas e encorajadas pela tradição judaico-cristã. Esta identificou Deus a um ser 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.¹⁵⁶

No que concerne às relações de gênero, a ciência se assemelha à teologia. 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.”¹⁵⁷

Se reiteradas vezes as diferentes dimensões da sociedade ocidental ampararam-se na teologia judaico-cristã como justificação para o domínio dos homens sobre a natureza e sobre as mulheres, a teologia feminista faz uso da mediação de gênero para identificar 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

¹⁵⁶ CAPRA, F. *O ponto de mutação: a Ciência, a Sociedade e a Cultura emergente*. 26 ed. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 38. Essa imagem, a partir da categoria analítica de gênero, mas também da hermenêutica feminista, é que será reconfigurada no Capítulo 3 de nossa tese.

¹⁵⁷ RUBIO, A. G. *Unidade na pluralidade*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 7.

círculo do mundo velho, degradado, que se fecha, e para viver a síntese mais difícil que em última análise, é o amor”.¹⁵⁸

A mediação de gênero vem mostrar que a teologia é masculina não porque foi elaborada majoritariamente por homens, mas principalmente porque foi gestada em contextos culturais em que o masculino era normativo. Além de ter proporcionado uma crítica ao patriarcalismo, a análise de gênero também permitiu desmascarar a pretensão de universalidade de um discurso teológico no qual o masculino era normativo.

A mediação de gênero é imprescindível para uma nova análise do discurso teológico, principalmente em uma perspectiva renovada antropologia teológica¹⁵⁹. Ela é fundamental para os atuais currículos de teologia, na prática pastoral e na educação religiosa.

Malgrado estarmos cientes da importância da mediação sociocultural de gênero, ela apresenta limites. “Algumas teólogas são reticentes quanto às teorias de gênero, afirmando que ‘fazem abstração, tanto das realidades históricas vividas, como da pluralidade de sujeitos (as) na construção teológica.’”¹⁶⁰

Elsa Tamez entende que a mudança radical almejada pela teologia feminista não se limita somente à luta contra a opressão pelo sexo, mas principalmente contra a opressão e exploração por classe e raça.¹⁶¹ Nesse sentido é que “parece melhor falar de teologia feminista, mais do que de teologia de gênero. A primeira permite incorporar, além da categoria de gênero, outras categorias importantes como classe, etnia, cultura etc.”¹⁶² Provavelmente, a raiz

¹⁵⁸ RUBIO, A. G. *Unidade na pluralidade*, p. 542.

¹⁵⁹ Esboçamos essa tentativa no Capítulo 4, onde apresentamos a mediação de gênero como uma das possibilidades de repensar as relações dissimétricas entre mulheres e homens fundamentadas na antropologia teológica clássica. Entretanto, mostramos que permanecer no nível da antropologia teológica é atualmente insuficiente, em razão do redimensionamento das relações entre os seres humanos e os demais seres criados por parte da ecologia. Nesse sentido, o ecofeminismo se apresenta como outra mediação teológica que, nesse novo contexto, não estaria limitada ao binômio sexo-gênero. Os limites e alcances dessa mediação, também são estudados no Capítulo 4.

¹⁶⁰ BRUNELLI, D. Teologia e gênero, p. 215-216. Brunelli se refere aqui principalmente a María Pilar Aquino. Seja consultada ainda Schüssler Fiorenza, a qual recorrendo à origem etimológica e ao significado social do conceito gênero, a concebe como uma categoria dualista. Cf. *Caminhos da sabedoria*, p. 129-132. Nestas páginas ela também lembra que obras mais recentes foram além, ao afirmar que tanto sexo quanto gênero são construções sociais. Se assim for, “podemos entender o sistema ocidental de sexo/gênero como uma estrutura cultural simbólica e econômica de representação e exploração que foi naturalizada e se tornou ‘senso comum’.” (Ibid., p. 130).

¹⁶¹ Cf. TAMEZ, E. Teólogos de la Liberación hablan sobre la mujer. São José, DEI, 1986, p. 166. *Apud* ROSADO NUNES, M. J. F. De mulheres e de deuses, p. 22.

¹⁶² VÉLEZ, C. Relações de gênero e teologia feminista. Síntese para a reflexão em grupo, In: SUSIN, L.C. (Org.) *Sarça ardente*, p. 221. No momento sistemático, mais precisamente no item 4.5.3. Ecofeminismo socioeconômico, do Capítulo 4, ao mesmo tempo em que apontamos os

dessa maneira de pensar esteja em fina sintonia com a teologia crítica da libertação, proposta por E. Schüssler Fiorenza.

2.4.3.

Uma perspectiva de teologia crítica da libertação

E. Schüssler Fiorenza tem apontado os limites da teologia da libertação não pela proposta da nova mediação analítica de gênero, mas por um modelo heurístico intitulado teologia feminista crítica da libertação ou, simplesmente, teologia crítica da libertação.

Em fina sintonia com a teologia feita pelas mulheres na América Latina ela enfatiza que a perspectiva da opção pelos pobres da Teologia da libertação deve se deixar questionar em razão do machismo presente na própria teologia. Ela destaca que a categoria social **os pobres** é insuficiente para descrever o caráter inclusivo do movimento de Jesus.

Sua proposta procura tomar distância das análises de classe das teologias da libertação, “na medida em que as análises marxistas de classe não teorizam explicitamente a desumanidade e opressão contra as mulheres enquanto mulheres”.¹⁶³

Como a práxis de Jesus é o lugar teológico por excelência para a reflexão, seria conveniente transcender à opressão de classe e preferir a categoria “marginalizados” diante dos “pobres”. Dentre estes marginalizados encontram-se as mulheres. Elas têm sido marginalizadas tanto na sociedade judaica da época de Jesus quanto na comunidade cristã que *se esqueceu* delas nos seus rituais litúrgicos.

Essa é a razão pela qual Schüssler-Fiorenza escreveu o livro *In memory of her: A feminist theological reconstruction of Christian origins*, traduzido para o português como *As origens cristãs a partir das mulheres, uma nova*

limites da análise de gênero, indicamos como o ecofeminismo socioeconômico é mais abrangente, ao incluir as relações de classe, de raça e as relações com a terra.

¹⁶³ SCHÜSSLER-FIORENZA, E. Deus (G*d) trabalha em meio a nós. De uma Política de Identidade para uma Política de Luta, p. 68.

hermenêutica.¹⁶⁴ Nele a mulher é situada como partícipe da missão deixada por Cristo ao atuar como sujeito histórico e missionário.

Para que a mensagem do evangelho seja libertadora para as mulheres é necessário que compreendamos nossas histórias teologicamente. Depreende-se que a Bíblia é muito mais do que a coleção histórica de escritos ou de fonte de inspiração para a teologia; acima de tudo, é boa nova para motivar o compromisso das mulheres nos dias atuais.

Enquanto as histórias e a história de muitas mulheres dos primórdios do cristianismo primitivo não forem concebidas teologicamente como partes integrantes da proclamação do evangelho, continuarão a serem opressivos para as mulheres os textos bíblicos e as tradições formuladas e codificadas por varões. [...] Uma reconstrução feminista da história cristã primitiva tem não apenas objetivo teórico, mas também prático. [...]. Busca não só minar a legitimação das estruturas religiosas patriarcais, mas também potencializar as mulheres em sua luta contra estruturas opressoras.¹⁶⁵

A teologia crítica da libertação procura tomar distância de uma apologética feminista, muito comum quando se trata de outras abordagens feministas da Bíblia.¹⁶⁶ Prefere-se fazer uso de conceitos heurísticos feministas¹⁶⁷ para recuperar a memória das mulheres no tempo de Jesus e na Igreja primitiva.¹⁶⁸ Essa empresa é uma das maneiras mais adequadas na proposta de uma história da salvação integradora das diferenças entre mulheres e homens.

¹⁶⁴ SCHÜSSLER FIORENZA, E. *As origens cristãs a partir da mulher*. Na verdade, a tradução deturpou a proposta de impacto da obra. *Em memória dela*, se refere à passagem de Marcos, 14, 9: “Em verdade eu vos digo, por toda a parte onde o Evangelho for proclamado, o que esta mulher fez será também contado, em sua memória”. Trata-se de referência à mulher de Betânia que realiza a unção de Jesus, pouco antes de sua morte. Como enfatiza Schüssler Fiorenza, enquanto a história e o nome de Judas, que traiu Jesus, ou Pedro que O renegou permaneceram na memória do povo e ritualizados pela comunidade cristã, raríssimas vezes a comunidade ritualizou o gesto das mulheres e pouco foi guardada sua memória, conforme ordenou Jesus. Para uma crítica mais completa da tradução brasileira, ver: ROSADO NUNES, M.J.F. *De mulheres e de deuses*, p. 5-7

¹⁶⁵ SCHÜSSLER FIORENZA, E. S. Op. cit., p. 11.

¹⁶⁶ Considera Schüssler Fiorenza que uma hermenêutica histórica feminista, além de buscar a mudança do paradigma androcêntrico para o paradigma feminista de construção e mudança da realidade, deve também discutir os *modelos teóricos da hermenêutica bíblica* e suas implicações para o paradigma cultural feminista. Cf. *Ibid.*, p. 26-28.

¹⁶⁷ Os conceitos heurísticos feministas são modelos de construções teóricas imaginativas que nos ajudam a compreender o mundo e a realidade, tendo como função fazer a correlação de um conjunto de observações e a seleção simbólica de determinados aspectos da realidade. Exemplos de tais conceitos seriam, por exemplo, os termos feminilidade, mulher, androcentrismo e patriarcado. (Cf. *Ibid.*, p. 26).

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 13.

O Novo Testamento é um dos lugares privilegiados para esta reconstituição histórica porque nele as “mulheres são seguidoras de Jesus e membros líderes das comunidades cristãs primitivas”.¹⁶⁹

Diferentemente dos estudos acadêmicos tradicionais sobre o Novo Testamento, geralmente marcados pela mentalidade androcêntrica, as pesquisas da teologia crítica da libertação utilizam como categoria de interpretação a atuação das mulheres, de modo que a compreensão do ser humano e de Deus seja abrangente e inclusiva, sem distinção de sexo, posição social ou etnia.

Schüssler Fioreza entende que Jesus e seu movimento praticavam a inclusão entre as pessoas como sinal da presença do reinado de Deus, ainda que alimentassem a esperança escatológica, comum entre os demais grupos da Palestina greco-romana, de que Deus interviria junto ao povo eleito de Israel.¹⁷⁰

Embora este movimento não rejeitasse totalmente os símbolos da eleição de Israel, tais como o templo e a *Torah*, o fato é que alteraram sua interpretação, quando acentuaram o próprio povo como “lugar do poder e da presença de Deus”.¹⁷¹ Essa realidade do reinado (*basiléia*) de Deus é entendida como completude do que propriamente santidade.

Por sua vez,

a salvação da *basiléia* de Deus está presente e experimentalmente atingível sempre que Jesus expulsa demônios (Lc 11,20), cura os doentes e os ritualmente impuros, conta histórias sobre os perdidos que são encontrados, dos não-convidados que são convidados, ou dos últimos que são os primeiros. O poder da *basiléia* de Deus está realizado na comunidade da mesa de Jesus com os pobres, os pecadores, os cobradores de taxas e as prostitutas.¹⁷²

Pela práxis de Jesus, o Reino de Deus ocorre nas estruturas de seu próprio tempo e entre seu próprio povo. Futuro este extensivo a todos. Mulheres, homens, prostitutas e fariseus dele participam. Além disso, as imagens utilizadas por Jesus em suas parábolas muitas vezes procedem do imaginário das mulheres, o que demonstra claramente a tensão causada pelo movimento de Jesus na cultura patriarcal dominante.¹⁷³

¹⁶⁹ SCHÜSSLER FIORENZA, E. *As origens cristãs a partir da mulher*, p. 17.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 151.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 152.

¹⁷² *Ibid.*, p. 152.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 153.

No entanto, é muito difícil afirmar que no Novo Testamento as mulheres se entendam como um grupo unitário, a partir de uma luta comum.¹⁷⁴ Muito embora uma consciência profética se forme a partir da situação e marginalização das mulheres, elas estão misturadas entre os demais grupos de marginalizados ou excluídos.

O Novo Testamento contém uma renovação e radicalização da consciência profética, agora ampliada a grupos marginalizados em um contexto universal, não-tribal. Consequentemente, torna-se possível reconhecer como libertados por Deus grupos sociais despercebidos no profetismo do Antigo Testamento. Classe, etnia e sexo são agora destacados especificamente como as divisões superadas pela redenção em Cristo.

Nas estórias do Novo Testamento, reconhece-se o sexo como uma opressão adicional dentro das classes e grupos étnicos oprimidos. As mulheres, as duplamente oprimidas dentro dos grupos marginalizados, manifestam a ação iconoclástica e libertadora de Deus ao fazer ‘dos últimos primeiros e dos primeiros, últimos’.¹⁷⁵ Nem todas as mulheres são duplamente oprimidas; há também, rainhas e mulheres ricas. Mas a experiência de opressão das mulheres começou a tornar-se visível e ser abordada pela consciência profética (muito provavelmente por causa da participação de mulheres no movimento cristão primitivo).¹⁷⁵

E. Schüssler Fiorenza afirma que “Jesus e o seu movimento eram abertos a todos, em especial aos excluídos de sua sociedade e religião”.¹⁷⁶ Vale lembrar que hoje a categoria dos excluídos é lugar comum na Teologia da libertação e na teologia feminista; ela denota que muitas pessoas são impedidas de participar da vida comunitária e da cidadania por outras razões que somente sua pobreza socioeconômica.

Na perspectiva da teologia crítica da libertação, exploração econômica e opressão patriarcal não constituem sistemas diferentes. Desde a antiguidade, a exemplificação dos pobres e explorados era estendida às 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. Apesar disso -

¹⁷⁴ Essa é uma das razões pelas quais é mais fácil ler a Bíblia na ótica dos pobres do que na ótica das mulheres, posto que enquanto não é difícil encontrar passagens bíblicas favoráveis aos pobres, o mesmo não acontece com as mulheres, o que as tornou marginalizadas na própria elaboração da Bíblia. Sobre esta perspectiva, cf. BORGES, R. M. de O. “Uma necessidade urgente: reler a Bíblia com olhos de mulher”, in M. L. R. BRANDÃO (org.), *Teologia na Ótica da Mulher*. Rio de Janeiro: PUC, 1990, pp. 110-134.

¹⁷⁵ RUETHER, R.R. *Sexismo e Religião*, p. 59.

¹⁷⁶ SCHÜSSLER FIORENZA, E. *As origens cristãs a partir da mulher*, p. 176.

e aí é que se percebe o obscurantismo ao qual foram relegadas as mulheres na mentalidade cristã - a figura do “pobre Lázaro” sempre se impôs sobre a imagem da “viúva empobrecida”.¹⁷⁷ Assim é que a teologia crítica da libertação não desconhece a opção pelos pobres, mas a vincula e a estende à dominação patriarcal.

2.5.

Considerações sobre o Capítulo 1

Neste Primeiro Capítulo vimos que houve um longo caminho desde a participação das mulheres nas CEBs, nos movimentos de mulheres, até a elaboração de uma teologia propriamente feminista. As pensadoras que buscam construir uma teologia a partir de sua realidade, de uma leitura renovada da Bíblia mantêm sua raiz mais próxima da Pastoral Bíblica e dos círculos bíblicos do que dos movimentos feministas propriamente tais. Evidentemente que as diferentes ênfases do feminismo também influenciaram as teólogas; mas, a maioria delas não rompeu com a Igreja refugiando-se nos movimentos autônomos feministas. Neste momento, nos anos sessenta e setenta, quando as mulheres começavam a fazer teologia, **a questão da mulher** era vista como suplementar à teologia, que dizia respeito a uma preocupação somente **das** mulheres.

Um dos passos decisivos ocorreu mais tarde, em torno dos anos oitenta, quando observamos o surgimento de uma teologia latinoamericana pensada na **ótica** das mulheres. Essa teologia quer ser **integradora** e inseparável de outras maneiras de fazer teologia: tanto as de caráter mais sistemático e dogmático quanto as teologias do genitivo, como a teologia da libertação. Uma teologia feita na ótica das mulheres quer sublinhar as diferenças, as novas tomadas de posição, a releitura de conceitos antigos e a elaboração de novos conceitos.

As primeiras teólogas latinoamericanas conheciam e se inspiravam na Teologia da Libertação, mas perceberam os limites desta teologia para responder adequadamente à experiência de opressão vivida pelas mulheres. A opção preferencial pelos pobres, que poderia ter sido igualmente ampliada para entender a pauperização histórica das mulheres na sociedade e seu esquecimento na história

¹⁷⁷ SCHÜSSLER FIORENZA, E. *As origens cristãs a partir da mulher*, p. 176.

da Igreja, além de sua opressão étnica e sexista, se mostrou insuficiente. Mais do que uma feminização da teologia pela qual se continuava a seguir as mediações da teologia da libertação, imperioso foi propor novas mediações que não visavam somente a uma nova **ótica**, mas refletisse sobre as estruturas patriarcais da própria teologia e seu discurso.

Nesse sentido, as relações de gênero, ainda que sejam irredutíveis à amplitude da teologia feminista, constituem uma de suas mediações mais importantes. Por isso uma teologia propriamente *feminista* está relacionada às relações de gênero. Essa mediação sociocultural é fundamentalmente relacional, já que não se identifica com as categorias “mulher” ou “sexo”. A partir desta mediação se indica que a maioria dos papéis, funções, simbologias e imaginários que temos a respeito das relações entre homens e mulheres foi socialmente construída; que as desigualdades entre mulheres e homens foram culturalmente sedimentadas e naturalizadas a partir da diferenciação sexual. Uma dessas construções tem sido a do patriarcado, pelo qual homens e mulheres normatizam suas relações pelos referenciais axiológicos masculinos, o que resulta na desvalorização nestas relações, de referenciais femininos.

A possibilidade de uma teologia feminista da libertação ou de uma teologia crítica da libertação, como proposta por Schüssler Fiorenza, demarca um modo peculiar de distanciamento da teologia da libertação quando coloca em primeiro plano as mulheres esquecidas e marginalizadas no movimento de Jesus. Schüssler Fiorenza mostra que este movimento era eminentemente inclusivo e que as mulheres não formavam um grupo unitário. Ao contrário, elas faziam parte de outros marginalizados acolhidos por Jesus. Esta reconstrução crítica do movimento de Jesus pelo viés da marginalização em certo sentido deslocou a categoria dos **pobres** e sua significação socioeconômica.

Portanto, tanto a mediação analítica de gênero quando a tentativa de reconstrução do lugar das mulheres no movimento de Jesus pela categoria dos marginalizados (por serem mulheres, estrangeiros, prostitutas, pecadores etc.) propiciou uma singularidade à teologia feminista.

No próximo Capítulo veremos que uma das perspectivas mais pungentes da teologia feminista, para além do que já indicamos, é a reconfiguração da hermenêutica teológica clássica. Se esta última problematiza os textos sagrados a partir do **círculo hermenêutico**, a teologia feminista prioriza **os giros**

hermenêuticos, espécie de movimentos circulares e espirais que metaforicamente podem ser comparados aos passos de uma dança: a dança da Sabedoria.

Nesta dança, constituída pelos giros hermenêuticos, nos deslocamos de uma perspectiva mais histórica, para uma análise de categorias fundamentais da hermenêutica feminista, como a de experiência, de lugar social, de suspeição, de relembração e reconstrução da liderança das mulheres na Igreja primitiva. Veremos que nesta dança unem-se teólogas de diversos continentes, ainda que, como sabemos, possamos sublinhar diferenças de ênfase entre elas.

Como foi observado neste Capítulo, uma das especificidades da teologia feminista na América Latina é a participação efetiva destas teólogas nos movimentos eclesiais, o confronto permanente com a prática de emancipação das mulheres das estruturas patriarcais, a preocupação constante com uma leitura da Bíblia que realmente traga novas luzes para a experiência cotidiana de opressão e sofrimento.

Não quer dizer que teólogas de outros continentes não se preocupem com isso. Contudo, se nos países do Norte há uma crítica mais tenaz e muitas vezes até mordaz às estruturas eclesiais, já a preocupação da correlação entre teoria e prática eclesiais é menos acentuada. Em países centrais, muitas vezes a Bíblia serve para iluminar uma experiência cotidiana diferente, centrada nas lutas pela igualdade dos direitos, do sacerdócio das mulheres e assim por diante. Na América Latina, o labor teológico das mulheres ainda é indissociável de seu engajamento junto e com os pobres e excluídos da sociedade.