



RIO

PUC

Dissertação de Mestrado

Alteridade e dignidade da pessoa humana

**A construção de relações de comunhão
para superação do paradigma androcêntrico
na Igreja**

Paula Regina de Oliveira Reis da Silva

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Centro de Teologia e Ciências Humanas

Departamento de Teologia

Rio de Janeiro, 10 de dezembro de 2025

Dissertação de Mestrado



Pontifícia
Universidade
Católica do
Rio de Janeiro

Alteridade e dignidade da pessoa humana

A construção de relações de comunhão para superação do paradigma androcêntrico na Igreja

Paula Regina de Oliveira Reis da Silva

Orientação: Professora Lúcia Pedrosa de Pádua

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia pelo programa de Pós-Graduação em Teologia, no Departamento de Teologia

Rio de Janeiro, 10 de dezembro de 2025



Pontifícia
Universidade
Católica do
Rio de Janeiro

Alteridade e dignidade da pessoa humana

A construção de relações de comunhão para superação do paradigma androcêntrico na Igreja

Paula Regina de Oliveira Reis da Silva

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia. Aprovada pela Comissão examinadora abaixo:

Professora Doutora Lúcia Pedrosa-Pádua

Orientadora

Departamento de Teologia

Professora Doutora Francilaide de Queiroz Ronsi

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUCRJ

Professor Doutor César Augusto Kuzma

Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR

Rio de Janeiro, 10 de dezembro de 2025



Pontifícia
Universidade
Católica do
Rio de Janeiro

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Paula Regina de Oliveira Reis da Silva

Graduou-se em Jornalismo pela Sociedade Unificada Augusto Motta, em 1992 e em Teologia pelo Instituto Teológico Franciscano (ITF-Petrópolis/RJ), em 2021.

Ficha Catalográfica

Silva, Paula Regina de Oliveira Reis da.

Alteridade e dignidade da pessoa humana: A construção de relações de comunhão para superação do paradigma androcêntrico na Igreja / Paula Regina de Oliveira Reis da Silva; orientação: Lúcia Pedrosa de Pádua. – 2025.

187 f.: 30 cm

1. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia.

Inclui bibliografia.

1. Teologia – Teses. 2. Antropologia teológica. 3. Mulher. 4. Criação. 5. Concílio Vaticano II. 6. Modernidade. I. Pádua, Lúcia Pedrosa de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Para meu marido e filhos que
acreditaram em mim e me apoiaram nessa jornada.

Agradecimentos

Agradeço a Deus, Criador de todas as coisas, que me fez e me faz sentir sua presença amorosa, cuidando, direcionando, amparando, consolando em todos os momentos da minha vida e por diversas vias.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

À minha orientadora, Professora Lúcia Pedrosa de Pádua, cuja orientação, incentivo e parceria foram fundamentais para a concretização deste trabalho.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Ao meu marido Rodrigo e aos meus filhos, Victória Lavínia e Marcos Victor, por todo apoio, paciência, compreensão e constantes orações.

Aos meus colegas da PUC-Rio. Aos professores que participaram da Comissão examinadora. A todos os professores e funcionários do Departamento, pelos ensinamentos e pela ajuda. A todos os amigos e familiares que, de uma forma ou de outra, me estimularam ou contribuíram na realização deste trabalho.

Às leigas e aos leigos que percorreram, até aqui, comigo, o caminho do serviço ao Reino de Deus. Aos freis franciscanos do ITF (Instituto Teológico Franciscano – Petrópolis/RJ), que me acolheram e animaram a minha formação. Àqueles presbíteros que, imbuídos no espírito de comunhão, foram e são meus irmãos, amigos e animadores da minha missão.

Resumo

SILVA, Paula Regina O. R. **Alteridade e dignidade da pessoa humana: a construção de relações de comunhão como superação do paradigma androcêntrico na Igreja.** Rio de Janeiro, 2025. 188p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A mais profunda vocação do ser humano é ser ele mesmo. E, quando ultrapassa sua finitude e se abre ao que é infinito, realiza-se plenamente. Criado homem e mulher na mesma dignidade original, o ser humano é um ser querido por Deus. Mas também é um ser histórico e relacional, dotado de liberdade e inventividade; chamado a atingir a plenitude por meio da alteridade, a necessidade do outro é premente para seu autoconhecimento e sua autorrealização. Onde, pois, se quebrou a unidade entre homem e mulher e deu-se início ao processo de subjugação de um sobre o outro? A presente dissertação apresenta pesquisa que partiu da concepção da Antropologia Teológica da igual dignidade ontológica para entender a desigualdade estrutural imposta ao gênero feminino no decorrer da história das sociedades, sob o influxo da ótica judaico-cristã. Foi feito um levantamento histórico da presença e atuação das mulheres desde as origens bíblicas até a eclesiologia mais recente, traçando o caminho de perdas e ganhos, retrocessos e avanços, à luz da pesquisa dos teólogos mais atuais, com maior ênfase na teologia feminista e nos documentos conciliares e magisteriais. Concluiu-se que, a eclesiologia de comunhão do Concílio Vaticano II inaugura novos horizontes para uma possível atuação de homens e mulheres, unidos pela mesma dignidade batismal, no testemunho do Reino e na tarefa evangelizadora da Igreja.

Palavras chaves

Antropologia Teológica; Mulher; Criação; Concílio Vaticano II; Modernidade; Eclesiologia.

Abstract

SILVA, Paula Regina O. R. Ecclesiology of communion and women's participation: tensions and advances in overcoming the androcentric paradigm. Rio de Janeiro, 2025. 188p. Master's Thesis – Department of Theology. Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro.

The deepest vocation of human beings is to be themselves. And when they transcend their finitude and reach the infinite, they are fully realized. Created male and female with the same original dignity, human beings are loved by God. But they are also historical and relational beings, endowed with freedom and inventiveness, called to attain fulfillment through otherness. The need for the other is pressing for their self-knowledge and self-realization. Where, then, was the unity between man and woman broken, and the process of subjugation of one over the other begun? This dissertation presents research based on the concept of Theological Anthropology, which emphasizes equal ontological dignity, to understand the structural inequality imposed on women throughout the history of societies under the influence of the Judeo-Christian perspective. A historical survey of the presence and role of women from biblical origins to the most recent ecclesiology will be conducted, tracing the path of losses and gains, setbacks and advances, in light of the research of contemporary theologians, with a greater emphasis on feminist theology and conciliar and magisterial documents. The ecclesiology of communion of the Second Vatican Council opens new horizons for the possible action of men and women, united by the same baptismal dignity, in witnessing to the Kingdom and in the evangelizing task of the Church.

Keywords

Theological Anthropology; Woman; Creation; Second Vatican Council; Modernity; Ecclesiology.

Sumário

1 Introdução	14
2 Homem e mulher no projeto de Deus: dignidade originária e economia da salvação na práxis de Jesus e das comunidades primitivas	21
2.1 A gênese humana: fundamento antropológico da dignidade criatural	23
2.2 Os relatos da Criação	29
2.3 A mulher do proto-Israel até a época bíblica	34
2.4 A presença da mulher no texto bíblico	41
2.4.1 Antigo Testamento	43
2.4.2 Novo Testamento	46
2.5 A atuação de Jesus junto às mulheres no contexto a revelação evangélica	48
2.6 A mulher Maria, Mãe de Jesus	56
2.7 A Igreja primitiva	62
2.8 Considerações e perspectivas	69
2.9 Conclusão	71
3 A condição humana na modernidade: transformações históricas e a emergência da mulher como sujeito eclesial e social	73
3.1 Modernidade e Secularização: Percursos Históricos da Condição Humana Contemporânea	76
3.2 Sociedade de consumo e desigualdades	78
3.2.1 Os desafios da secularização	81
3.2.2 As relações interpessoais em uma sociedade de consumo secularizada	84
3.2.3 Crise de sentido – esvaziamento e coisificação da pessoa humana	86
3.3 Inserção da mulher na sociedade moderna e na vida eclesial: desafios e perspectivas	88
3.3.1 Percurso histórico da atuação da mulher na Igreja e na sociedade	91
3.3.2 O Concílio Vaticano II e a questão da mulher	97
3.3.3 Os documentos conciliares e sua ressonância na atuação da mulher	100
3.4 Repercussão do Concílio Vaticano II no magistério da América Latina e suas implicações na atuação da mulher	103
3.4.1 Os documentos de Medellín e Puebla	104
3.4.2 As conferências de Santo Domingo e Aparecida	109
3.4.3 O papel das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)	114
3.4.4 Papa João Paulo II e as mulheres: gratidão, solidariedade e óbice	119
3.5 Considerações e perspectivas	122
3.6 Conclusão	124

4 Por uma eclesiologia de inclusão: leigos e leigas em uma Igreja sinodal	126
4.1 A corresponsabilidade dos leigos e leigas na construção do Reino	128
4.1.1 A centralidade da formação no exercício da missão do laicato na sociedade e na Igreja	132
4.1.2 A experiência prática da missão laical: entre conquistas e limites	135
4.2 A eclesiologia conciliar e a compreensão da Igreja como Povo e Deus	137
4.2.1 Missão/Vocação específica dos Leigos e Leigas	141
4.2.2 A situação da mulher na eclesiologia de comunhão	147
4.3 Sinodalidade e participação de leigos e leigas no pontificado de Francisco	151
4.3.1 O caminho Sinodal	153
4.3.2 Sinais de esperança	162
4.4 Considerações e perspectivas	166
4.4.1 As Doutoradas da Igreja	167
4.4.2 As mulheres na Teologia	169
4.4.3 Por onde anda a sinodalidade	171
4.5 Conclusão	173
5 Conclusão	175
6 Referências Bibliográficas	182

Lista de Abreviaturas

AA	Apostolicam Actuositatem
AL	Amoris Laetitia
CIC	Código de Direito Canônico
CELAM	Conselho Episcopal Latino-americano e Caribenho
ChL	Christifidelis Laici
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CTI	Comissão Teológica Internacional
DAP	Documento de Aparecida
DM	Documento de Medellín
DP	Documento de Puebla
EG	Evangelii Gaudium
FT	Fratelli Tutti
GS	Gaudium et Spes
LG	Lumen Gentium
MD	Mulieres Dignitatem
PO	Presbyterorum ordinis
PT	Pacem in Terris
SD	Documento de Santo Domingo

Entretanto, apesar desse ateísmo acusatório somos crentes, somos mulheres de fé no Mistério Maior que nos habita e que sopra continuamente em nós e para além de nós.

Temos apenas que acolher o reconhecimento das diferenças que nos constituem e das diferenças que constituem todas as vidas. Essa mistura que se expressa em interdependências constitui todas as vidas na Vida e em especial na vida dos que denominamos pertencentes ao gênero animal humano.

(Ivone Gebara)

1 Introdução

A história do ser humano é, em sua essência, uma história de busca por sentido e pertença. No seu percurso, desde as primeiras concepções míticas ou religiosas até as elaborações filosóficas ou teológicas mais desenvolvidas, o ser humano tem se perguntado sobre sua origem, seu destino, sua identidade e sua missão no mundo.

Nessa jornada de reflexão e busca, a tradição judaico-cristã se apresenta de forma singular, afirmando que o ser humano – homem e mulher – é criado à imagem e semelhança de Deus, dotado de dignidade intrínseca e chamado à realização plena do seu ser por meio das relações fundamentais, com Deus, consigo mesmo, com o outro e com todo o cosmos. Isso atesta não apenas uma dimensão espiritual, mas também ética, social e política da existência humana. Como ser relacional e dialógico, o ser humano está em busca dos seus anseios mais profundos em todo o tempo, em toda a história humana, mesmo em meio a todas as transformações a que essa história está sujeita.

Observa-se, contudo, que a história humana revela um constante tensionamento entre o ideal da dignidade originária, as conquistas e bem-fazerem em prol da humanidade e as realidades históricas marcadas por desigualdade, dominação e exclusão. Em algum momento significativo dessa história, alguns seres humanos desenvolveram uma mentalidade de superioridade e exclusão, criando um ser humano, tanto homem quanto mulher, dito de ‘segunda categoria’. Essa estratificação se deu por diversos fatores, como econômicos, sociais e até mesmo biológicos, e percorre o mundo desde as comunidades mais primitivas, se configurando em um dos grandes males da humanidade.

Apesar da fundamental e significativa presença da mulher em toda a história humana e também na história da salvação ao longo dos séculos, ela foi sendo relegada a posições secundárias, ao ocultamento da vida privada, à pertença ao sexo masculino, como se fosse um objeto ou um ser abjeto.

O trabalho que se segue é atravessado por essa problemática paradoxal: se os seres humanos foram criados na mesma dignidade ontológica, por que alguns devem se sobrepor a outros? Se homem e mulher foram criados na mesma

dignidade filial, por que a experiência histórica e eclesial tem sido tão desigual em relação à participação das mulheres?

A presente pesquisa nasce, portanto, da inquietação diante desse descompasso entre o dado teológico fundamental da igualdade ontológica e espiritual entre todos os seres humanos e as práticas históricas e institucionais que, reiteradamente, estabeleceram hierarquias baseadas em diversos fatores. Nesse sentido, a pesquisa abordará dois temas centrais, que delimitam seu escopo: 1 A diferença estabelecida por práticas excludentes entre homens e mulheres; 2 A diferença estabelecida entre ordenados e leigos.

Busca-se compreender em que medida essa realidade foi sendo construída, legitimada ou contestada ao longo do tempo e, sobretudo, como a teologia contemporânea, o magistério da Igreja e o processo sinodal vêm abrindo caminhos para uma reconfiguração mais fiel ao Evangelho no que diz respeito à igualitária participação no ministério de Cristo e efetiva atuação dos leigos e leigas na missão evangelizadora da Igreja. A temática desta dissertação insere-se, assim, no horizonte das questões teológicas, antropológicas e eclesiológicas sempre atuais: a dignidade humana, a igualdade fundamental entre os batizados, a corresponsabilidade eclesial, o protagonismo laical, a valorização da mulher na Igreja e o horizonte da sinodalidade.

Trata-se de um campo de reflexão profundamente pastoral, já que toca diretamente a vida de milhares de homens e mulheres que, mesmo se sentindo chamados e ungidos para a missão cristã, encontram barreiras em estruturas culturais, institucionais e simbólicas que limitam sua plena inserção nos espaços decisórios e ministeriais da Igreja, em especial e principalmente tratando-se das mulheres.

Dessa forma, esta dissertação propõe-se a realizar um percurso teológico, bíblico, histórico e eclesiológico, examinando primeiramente os fundamentos da antropologia teológica e sua palavra sobre a dignidade humana a partir da Criação, em seguida, as transformações das condições relacionais entre homens e mulheres e como as mulheres foram invisibilizadas no cenário no desenrolar da história, apesar de suas significativas contribuições. No estágio seguinte o trabalho vai aferir a recuperação da voz feminina nos discursos a partir da modernidade e do advento da subjetividade humana, ainda que, por muitas vezes, essa voz tenha sido distorcida sempre numa perspectiva androcêntrica e patriarcal. O Concílio Vaticano

II será um marco importante para o desenvolvimento e o reconhecimento da participação de leigos e leigas na dignidade batismal e, a partir dele, os clamores insistentes por uma Igreja de comunhão e inclusão, uma Igreja sinodal.

O Capítulo 2 estabelece o fundamento antropológico-teológico da pesquisa, com o título *Homem e mulher no projeto de Deus: dignidade originária e economia da salvação na práxis de Jesus e das comunidades primitivas*. A reflexão parte da gênese humana, entendida não apenas como relato etiológico, mas como eixo simbólico e teológico da identidade do ser humano e de sua dignidade criatural. Os relatos da Criação presentes no livro do Gênesis são analisados não sob uma ótica meramente literal, mas como textos teológicos que afirmam a igualdade ontológica entre homem e mulher e seu chamado comum à liberdade, à comunhão e à corresponsabilidade pela vida e pela história.

Prosseguindo, o capítulo traz relevo à trajetória da mulher desde o proto-Israel até a época bíblica, deixando entrever como as mulheres passaram de figuras importantes na vida social e religiosa do povo para a restrição ao espaço privado sob a guarda de homens, fossem eles pais ou maridos. Analisando os textos bíblicos em referência à situação da mulher, tanto no Antigo Testamento quanto no Novo, o trabalho evidencia as ambiguidades presentes nos textos sagrados: ao mesmo tempo em que revelam estruturas patriarcais e androcêntricas profundas, também destacam figuras femininas fortes, proféticas, ousadas e decisivas para a história do povo de Deus. Algumas personagens bíblicas são destacadas a exemplo de Débora, Rute, Ester, Judite, Maria, Maria Madalena, Marta, entre tantas outras, cuja atuação desestrutura leituras reducionistas sobre o lugar da mulher na tradição judaico-cristã.

No contexto dos Evangelhos a relevância será dada para a atuação de Jesus junto às mulheres e o papel atribuído à Maria no projeto salvífico de Deus. Quanto a Jesus, o modo como ele rompe barreiras culturais, religiosas e sociais de seu tempo é inovador. Ao dialogar, curar, perdoar, apresentar-se e confiar missões às mulheres, ele revela a complexidade e a radicalidade do Evangelho no que diz respeito à dignidade e ao valor da pessoa humana, independentemente do gênero. Para Jesus, a mulher não aparece como figura marginal, mas como interlocutora privilegiada do Reino de Deus, capaz de assumir a missão evangelizadora também confiada aos homens. Ainda quanto à Maria, sua mãe, esta não pode ficar contida em percepções idealistas e apaziguadoras, mas precisa ser compreendida como a

Maria de Nazaré, mulher concreta de seu tempo, profundamente ligada às lutas e esperanças de seu povo e integrada, também por seu discipulado, ao mistério da redenção.

A pesquisa, ao abordar a participação da mulher na Igreja primitiva, mostra que, desde os primórdios do cristianismo, houve uma presença ativa e significativa delas nas comunidades. Nomes como Priscila, Febe e Lídia apontam para lideranças importantes da comunidade que tiveram sua atuação turvada por meio de textos escritos e interpretados por homens. Mesmo que essa presença tenha sido, com o passar do tempo, progressivamente suprimida ou invisibilizada pela institucionalização patriarcal da Igreja, a hermenêutica aplicada pela teologia feminista tem resgatado o valoroso contributo dessas mulheres. Conclui-se, portanto, que a exclusão das mulheres não é vontade divina, mas resultado de construções históricas, culturais e estruturais que precisam ser criticamente revisitadas à luz do Evangelho.

O Capítulo 3 apresenta *A condição humana na modernidade: transformações históricas e a emergência da mulher como sujeito eclesial e social*, e estende a investigação à relação da temática da dignidade do ser humano ao contexto das grandes transformações produzidas pela modernidade. A secularização, o pluralismo, o processo de industrialização das sociedades, o avanço tecnocientífico e a sociedade de consumo ressignificaram profundamente as relações interpessoais, os valores e as estruturas sociais.

No contexto da modernidade, surgem novas formas de subjetividade, novos conflitos e, por outro lado, novas possibilidades de reconhecimento e emancipação, principalmente naquilo que concerne às mulheres. Esta passa, paulatinamente, de objeto a sujeito da história, alcançando lugares antes não acessíveis no campo social, político, acadêmico e religioso. Contudo, esse processo é impreciso e ambíguo, pois persistem ainda a desigualdade de gênero, a violência simbólica e física, a precarização de direitos, a exclusão dos espaços de decisão, inclusive no interior das instituições religiosas.

Nos tópicos seguintes, a análise feita abrange o ambiente eclesial e destaca o impacto do Concílio Vaticano II na reconfiguração da missão dos leigos e leigas. A eclesiologia conciliar, ao proclamar a Igreja como Povo de Deus, afirmando a dignidade comum dos batizados, abriu caminhos para uma maior participação do laicato, inclusive das mulheres, na missão e na vida da Igreja. Os documentos do

magistério latino-americano ressoaram essa abertura. As Conferências de Medellín, Puebla, Santo Domingo e Aparecida inseriram de forma mais explícita a reflexão sobre a mulher e seu lugar na sociedade e na Igreja numa perspectiva libertadora e encarnada a partir da realidade dos pobres e marginalizados.

Emergem, nesse cenário, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) como espaços privilegiados de atuação das mulheres, de leitura popular da Bíblia, de organização comunitária e de compromisso sociopolítico. A atuação profética das mulheres nas CEBs evidenciou a dimensão libertadora e transformadora de realidades da fé cristã, em especial quando fundamentadas na práxis comunitária.

O capítulo termina abordando a postura de João Paulo II em relação às mulheres, que se esgota em reconhecimento e gratidão, impondo mais uma vez limites estruturais no que diz respeito à abertura aos ministérios ordenados. Estabelece-se, pois, a evidente conclusão de que a questão da mulher na Igreja continua sendo um dos grandes desafios para a eclesiologia contemporânea.

No último capítulo, o trabalho desloca a reflexão para o presente e o futuro da Igreja, partindo do título *Por uma eclesiologia de inclusão: leigos e leigas em uma Igreja sinodal*. O texto reafirma a corresponsabilidade dos leigos e leigas com a construção do Reino de Deus e destaca a compreensão da Igreja enquanto Povo de Deus, já ressaltada na apreciação dos documentos conciliares e nos documentos do CELAM feita no capítulo anterior, como campo profícuo para a ação do laicato. Sob a dignidade batismal comum a toda a Igreja, leigos e leigas são chamados a compreenderem sua missão específica. Sua inserção no mundo secular propicia que o *ethos* cristão seja testemunhado na sociedade, no espírito da comunidade cristã primitiva e na metáfora do “sal da terra e luz do mundo”. Como verdadeiros sujeitos eclesiais, leigos e leigas devem assumir a centralidade de sua missão aprofundando os processos de formação e combatendo os desafios estruturais e, de modo mais acurado, o clericalismo.

A situação da mulher nessa eclesiologia de comunhão é mais uma vez esquadrihada a partir da perspectiva de algumas teólogas feministas que pensam ser insuficientes os lentos processos que visam incluir a mulher, principalmente nas instâncias eclesiais de poder e decisão.

O pontificado do Papa Francisco é apresentado como aquele que ilumina os rumos mais atuais da Igreja de comunhão. Francisco denuncia o clericalismo, promove processos de escuta do Povo de Deus e pede uma Igreja mais inclusiva,

misericordiosa e participativa. Nesse sentido, a corresponsabilidade dos leigos não é mais vista como uma concessão, mas como consequência direta da dignidade batismal. A missão não pertence apenas ao clero, mas a todo o corpo eclesial. A situação da mulher torna-se, pois, uma questão teológica urgente, que exige não apenas discursos, mas mudanças concretas nas estruturas, nos ministérios e nas formas de governança da Igreja.

O capítulo aborda, ainda, a proclamação de mulheres como Doutoradas da Igreja, começando na década de 1970, com o Papa Paulo VI, que vai se tornar sinal de esperança com a inclusão das mulheres no *mínus docendi*. Aqui, cabe ao texto a apresentação de alguns dados estatísticos sobre a presença da mulher nos meios acadêmicos de Teologia. Este capítulo reforça a convicção de que uma verdadeira renovação eclesial passa, necessariamente, pelo reconhecimento pleno das mulheres como sujeitos teológicos, pastorais e eclesiais. A sinodalidade, se for vivida em profundidade, poderá representar não apenas uma reforma estrutural, mas uma verdadeira conversão cultural e espiritual para a Igreja do século XXI. Dessa forma, o trabalho coloca em relevância a fase de implementação do Sínodo da sinodalidade, a partir do Documento final da XVI Assembleia Geral do Sínodo dos Bispos.

A questão central que esta dissertação pretende responder após esse amplo percurso não é simples e perpassa dimensões teológicas, antropológicas, eclesiológicas e sociológicas: de que forma a correta concepção da dignidade originária do ser humano, homem e mulher, à luz da Revelação e da tradição cristã, pode contribuir para uma prática eclesial efetivamente inclusiva e sinodal, na qual leigos e leigas sejam reconhecidos como sujeitos plenos e capazes de missão, decisão e serviço na Igreja e na sociedade?

Dentre os objetivos específicos, destacam-se a análise dos fundamentos teológicos da dignidade humana a partir dos relatos da Criação; a investigação a respeito da presença e a atuação das mulheres no contexto bíblico e nas origens do cristianismo; a compreensão do impacto da emergência da modernidade na concepção da mulher como sujeito social e eclesial; a avaliação das contribuições do Concílio Vaticano II e do magistério latino-americano para a valorização do laicato e da mulher; a reflexão sobre a sinodalidade como caminho de inclusão e corresponsabilidade na Igreja contemporânea.

A metodologia utilizada consiste em uma pesquisa bibliográfica de caráter teológico-hermenêutico, sustentada em fontes bíblicas, documentos do magistério da Igreja, autores contemporâneos da Teologia, com especial atenção às contribuições da teologia feminista, da teologia latino-americana e da eclesiologia do Vaticano II. A reflexão utiliza uma abordagem teológico-histórica no capítulo segundo, enquanto o terceiro, promove um diálogo interdisciplinar com a filosofia e a sociologia.

Esta dissertação pretende contribuir para a reflexão teológico-pastoral tendo em vista a construção de uma Igreja mais inclusiva e plural, sustentada pela comum dignidade filial e batismal.

Assim, este trabalho não se configura como mera análise histórica ou conceitual, mas como um convite à conversão pessoal e comunitária, que aponta para uma Igreja que, de fato, testemunhe ao mundo que “já não há judeu nem grego, escravo ou livre, homem ou mulher, pois todos sois um em Cristo Jesus” (Gl 3,28).

2

Homem e mulher no projeto de Deus: dignidade originária e economia da salvação na práxis de Jesus e das comunidades primitivas

O “ser que nós somos, finito em todas as partes, abriga um desejo infinito e absoluto”.¹ A afirmação é de Bernard Sesboué, apresentando como finalidade última do ser humano a felicidade e a salvação. Somos criados para a plenitude do encontro com Deus, para a visão plena – o desígnio de total comunicação e imersão no Criador. E é em busca dessa vocação primeira que o ser humano se lança, procurando preencher as lacunas das suas aspirações, tendo a felicidade à sua frente, mas sem, contudo, conseguir alcançá-la plenamente. Ainda segundo Sesboué, essa vocação não é algo que escolhemos ou recusamos, mas está inscrita no profundo de cada ser. E é ela que nos encaminha para a liberdade, base de toda a relação ser humano-Criador. Assim que se supõe o homem acolhedor da vocação divina de encontrar-se em Deus, não somente em sua origem, mas também em seu fim.

Nessa busca se encontra fundamentado o maravilhoso milagre da vida, com suas intempéries e suas benesses, suas alegrias e suas dores, muitas vezes carentes de respostas, mas sempre como motor da humanidade, capaz de fazer mover grandes ideais e ao mesmo tempo levar o ser humano a profundos abismos existenciais. O ser humano, pois, continua a ser, nas palavras de Sesboué, um mistério para si mesmo. Em outras palavras, pode-se dizer que, a primeira e mais profunda vocação do ser humano é ser ele mesmo, ultrapassando sua finitude em direção àquele que é infinito – Deus. Por isso, a “deificação do homem é sua verdadeira e suprema ‘humanização’”.²

O ser humano é, ainda, um ser histórico, sujeito às mudanças que ocorrem no decorrer do tempo e da história humana. Conforme afirma Miranda, “somos um espírito na matéria”,³ dado este que possibilita a interação entre o ser humano e todas as coisas criadas e que acarreta os limites experimentados por ele. Dor, sofrimento, fracassos, alegrias, realizações, anseio de felicidade, tudo isso caracteriza o ser humano em seu constante processo de construção da própria

¹ SESBOUÉ, B., O homem, maravilha de Deus, p. 316.

² SESBOUÉ, B., O homem, maravilha de Deus, p. 66.

³ MIRANDA, M. F., A salvação de Jesus Cristo, p. 11.

identidade e de seu lugar na história e permanece fazendo do ser humano sempre ele mesmo:

Mudam-se as relações sociais, os padrões culturais, as normas éticas, as referências comportamentais. (...) Mas o ser humano permanece o mesmo com suas dúvidas, seus questionamentos, suas insuficiências, seus anseios. Fenótipos diversos do mesmo genótipo.⁴

Apesar de toda essa perspectiva antropológica incluir homens e mulheres no conjunto de seres humanos, as interpretações oferecidas estão centradas em uma visão androcêntrica, na qual o homem é sempre o protagonista da história. Para as teólogas Bingemer e Gebara, “tal perspectiva projeta em Deus as qualidades culturais do sexo masculino em todos os setores da existência”.⁵ Assim, elas propõem uma antropologia não androcêntrica, mas *humanocêntrica*, que oferece como centro da história a humanidade, homem e mulher. Essa humanidade, pois, é a verdadeira construtora e mantenedora das relações e da história, inclusive, mediando a relação com Deus.

Assim, pode-se perguntar: como o ser humano tem vivido essa busca e esse anseio de alcançar a plenitude de sua vocação? Criado homem e mulher, a caminhada do ser humano tem sido marcada por dualismos e conflitos. Na liberdade, o ser humano escolheu, por muitas vezes negar a sua vocação originária para construir com suas próprias forças a felicidade almejada. Nesse processo, o ser humano, ferido pelo pecado, distanciou-se da proposta primeira de seu Criador. A trajetória histórica do ser humano, cada vez mais acelerada e movida por profundas mudanças, exige novos conhecimentos, novas relações sociais, novas opções de vida, uma nova luz.

As consequências da caminhada do ser humano, do ponto de vista da Antropologia cristã, podem ser percebidas no desenrolar da história bíblica e dos primeiros cristãos, da qual este capítulo pretende trazer à memória alguns pontos significativos. A partir da concepção do ser humano e de sua vocação original, que deve ser buscada e vivida por meio das relações fundamentais, nosso texto encaminha-se para a figura da mulher – ser humano dotada da mesma dignidade.

⁴ MIRANDA, M. F., A salvação de Jesus Cristo, p. 12.

⁵ GEBARA, I.; BINGEMER, M. C. L., Maria, Mãe de Deus e mãe dos pobres, p. 13.

Os pontos subsequentes vão mostrar o quanto a mulher foi subtraída em sua dignidade e vocação em um processo que se perpetua até as concepções mais modernas. O capítulo percorrerá as hermenêuticas dos textos da criação, buscando mostrar quando e onde a figura da mulher foi despojada de seu direito de busca e vivência da felicidade e da salvação como coroamento de sua criação, tal qual o homem.

Para isso, será necessário um levantamento histórico da situação da mulher nas origens de Israel e no decorrer da história do povo hebreu até chegar à igreja cristã primitiva, com base, principalmente, nas autoras que propõem uma ressignificação hermenêutica que não esteja fundamentada em uma perspectiva patriarcal e androcêntrica.

O texto iluminará as ações e pregações de Jesus que, sem nenhum discurso explicitamente feminista, resgatou a dignidade da mulher de seu tempo, desconcertando aqueles que fizeram de Deus propriedade particular em detrimento de muitos – pobres, enfermos, pecadores. Relevo também será dado para Maria, mãe de Jesus, seu importante papel na missão salvífica de seu Filho e como as diversas figuras a ela designadas influenciaram uma perspectiva sexista, justificando o discurso de inferioridade da mulher perante o homem e do consequente domínio do homem sobre a mulher.

2.1

A gênese humana: fundamento antropológico da dignidade criatural

O ser humano, na perspectiva judaico-cristã é um ser dialógico e relacional. Querido por Deus, é criado de forma peculiar frente a toda a criação. Esta lhe é entregue para que seja administrada e cuidada por ele. Criados, homem e mulher, à imagem e semelhança de Deus, comungam da mesma dignidade, mesmo mantendo suas diferenças e “sua união constitui a primeira forma de comunhão entre pessoas”.⁶

Para viver e alimentar sua autoconsciência, o ser humano necessita desenvolver sua capacidade relacional nata, que perpassa o rol das relações fundamentais. Dessa forma, a partir da relação com Deus e consigo mesmo, o ser

⁶ GS 12.

humano deve também relacionar-se com os demais seres criados – com o Cosmos – e na experiência da alteridade, com os outros seres humanos.

Adolphe Gesché afirma que, para além de toda a criação, que já foi marcada pela capacidade inventiva, o ser humano é chamado a ser cocriador, “com a missão de levar até o fim o anseio de toda a criação”,⁷ e é por meio dessas relações que o ser humano logrará tal missão. Gesché, aponta, pois, a tripla direção dessa atuação. Na relação com o cosmos, o autor destaca o chamado a ser tal como um “sacerdote, (...) aquele que vai dar ao mundo toda a sua acústica e realizá-la de fato”.⁸ Ideia essa que, segundo ele, está expressa em alguns aspectos do texto bíblico, a exemplo do repouso de Deus, no sétimo dia, que sugere que será o ser humano, a partir daí, que deverá dar continuidade ao ato criador. Além disso, há outros aspectos, como o fato do homem ser chamado a nomear as demais criaturas e o jardim, não entregue a ele para ser conservado, mas para cultivar, como prosseguimento, pois “a criação não ficou terminada com o gesto inicial de Deus”.⁹ Nesse termo se encontra explícito o espaço ocupado pela mulher, que, em comunhão com o homem, é capaz de gerar vida nova, procriando “*ad imaginem Dei, non secundum speciem*”¹⁰ (à imagem de Deus, não segundo à espécie), diversamente às outras realidades criadas que deverão se multiplicar conforme sua espécie. Fica evidente, assim, a tarefa humana de assumir a criação, tendo em vista a sua plenitude, pois, segundo o autor, o mundo é um nascimento continuamente exposto e proposto ao ser humano.

A outra dimensão apontada por Gesché está na relação consigo mesmo e de que forma o ser humano faz parte de sua própria criação, da sua constituição ontológica. Verifica-se, assim, verdade na afirmativa “um Deus criador criou o ser humano criador”.¹¹ O autor ressalta a imensidade da grandeza e da liberdade humanas, que revela a munificência de Deus, capaz de não guardar nada de seu poder criador para si. Dessa forma, o ser humano há de reconhecer o seu valor criativo como dom, oferta de amor, que deve ser bem desenvolvido e preparado, pois faz parte de sua própria essência. Ao mesmo tempo, viver sua liberdade criativa e autonomia o leva a reconhecer Deus como fonte de todo o poder criador. Por isso, nos diz Gesché que “a palavra Liberdade quer dizer verdadeiramente aquilo que

⁷ GESCHÉ, A., O Ser humano. p.71.

⁸ GESCHÉ, A., O Ser humano. p.71.

⁹ GESCHÉ, A., O Ser humano. p.72.

¹⁰ GESCHÉ, A., O Ser humano. p.75.

¹¹ GESCHÉ, A., O Ser humano. p.76.

quer dizer: responsabilidade criativa, coragem de inventar o melhor, confiança de poder se realizar no seio de um plano generoso”.¹²

Por último, o autor expressa a dimensão de pensar o ser humano diante de Deus e afirma que também aí o ser humano é criador, pois é chamado a viver uma relação com Deus na gratuidade e na liberdade, não em “termos de obrigação, de natureza e de necessidade”.¹³ Importante destacar a separação entre Deus e o ser humano no processo criacional. Isso se dá no regime de autonomia e inventividade doado à criatura e, ao mesmo tempo, no processo de retirada de Deus, dando lugar para a liberdade e independência do ser humano. Processo esse que a Patrística vai entender como uma “espécie de *Kenosis* desde a criação, antes da encarnação”.¹⁴

Sendo assim, Gesché conclui que Deus está à frente da criação, entregando uma liberdade criadora de direito e dever plenos ao ser humano como dom. O ser humano, em sua concepção, está inscrito desde sempre em um projeto de liberdade criadora. Sua autonomia, contudo, não o desliga de sua referência para com a alteridade, “sem a qual ele se perderia na solidão ontológica”.¹⁵

Também Sesboué ressalta a íntima conexão entre a realização plena da vocação do ser humano e da sua salvação, já que, ao chegar ao conhecimento de sua verdadeira identidade, alcança-se aí o conhecimento daquilo a que o ser humano foi chamado desde sempre a ser. E, para entender a vocação do ser humano, é necessário considerá-lo de acordo com suas dimensões essenciais, “em que se desempenham o paradoxo do finito e do infinito e do desejo de Deus, sua existência e sua salvação”,¹⁶ ou seja, a dignidade da pessoa humana criada à imagem de Deus, as relações familiares, sociais, políticas, econômicas, tudo em um contexto de intercomunicação. Assim sendo, “Esse homem [sic] é a humanidade inteira, considerada em seu desenvolvimento histórico. Esse homem [sic] é, portanto, também no seio dessa humanidade solidária, cada pessoa humana”.¹⁷

Apesar da grandiosidade da missão do ser humano, homem e mulher, assim compreendida, e da dignidade com a qual foi criado, no decorrer da história da humanidade, em particular falando a partir do ambiente judaico-cristão,

¹² GESCHÉ, A., O Ser humano. p.78.

¹³ GESCHÉ, A., O Ser humano. p.81.

¹⁴ GESCHÉ, A., O Ser humano. p.81.

¹⁵ GESCHÉ, A., O Ser humano. p.88.

¹⁶ SESBOUÉ, B., O homem, maravilha de Deus, p. 328.

¹⁷ SESBOUÉ, B., O homem, maravilha de Deus, p. 328.

fundamentada nos textos da Sagrada Escritura, a mulher tem sido desrespeitada em todas as dimensões de sua existência, tratada como um ser inferior ao homem. Isso se dá devido ao contexto patriarcal em que foram escritos tais textos e a perspectiva masculina sob a qual foram interpretados, dado que “Deus se revela em forma e linguagens humanas que são condicionadas por determinada cultura e determinado tempo”,¹⁸ conforme diz Tepedino. No que se refere às Sagradas Escrituras, é necessário reconhecer que estas se inserem no contexto de uma sociedade historicamente patriarcal; por conseguinte, constitui um dado histórico que a revelação bíblica tenha se articulado por meio de estruturas simbólicas, linguísticas e culturais de caráter androcêntrico e patriarcal. Assim sendo, o texto bíblico, marcado pela cultura patriarcal e pela interpretação androcêntrica, será amplamente utilizado tanto no contexto judaico quanto no contexto cristão para favorecer um tom de inferioridade e subordinação feminina. Isso se dá principalmente pelos textos da tradição javista, segundo Jaci Candiottto, que funcionam em sua maior parte como sacralizadores do sistema patriarcal, em especial quando atribuem imagens e papéis masculinos a Deus. “Diversas sociedades buscaram apoio naquelas passagens bíblicas para afirmar o monismo sexual do homem”,¹⁹ explica a autora.

Fiorenza afirma que uma reconstrução da história cristã primitiva só será possível a partir da compreensão dessas perspectivas androcêntricas dos modelos históricos-científicos e da tradição cristã primitiva. De acordo com a teóloga, há um androcentrismo sistêmico na cultura ocidental que inviabiliza o questionamento sobre o dado de os homens terem sido os agentes históricos na Igreja. “O papel histórico das mulheres é problemático (...), a masculinidade é norma, ao passo que a *femininidade* constitui um desvio dessa norma”,²⁰ explica, mostrando que a experiência padrão das sociedades ocidentais é a experiência do macho, de onde deriva a ideia de uma humanidade masculina, na qual a mulher é definida pelo homem a partir de sua relação com ela, ou seja, as mulheres são vistas como secundárias e derivativas do homem: “Nesse modo androcêntrico de ver o mundo, a mulher deve permanecer historicamente um ser marginal”.²¹

¹⁸ TEPEDINO, A. M., *As discípulas de Jesus*, p. 15.

¹⁹ CANDIOTTO, J. F. S., *Teologia na perspectiva das relações de gênero*. p.26.

²⁰ FIORENZA, E. S., *Discipulado de iguais*, p. 176.

²¹ FIORENZA, E. S., *Discipulado de iguais*, p. 176.

Para Sesboué, o texto bíblico é claro ao afirmar que a solidão não é a finalidade do ser humano, mas sua realização se dá no encontro com o outro que, ao mesmo tempo que é idêntico, é diferente. “O que quer dizer que ela é eu mesmo e, entretanto, completamente outra que eu, a diferença permitindo a alteridade necessária ao amor”,²² afirma. E, continua o autor, o surpreendente é que, ao mesmo tempo em que tudo entre homem e mulher é semelhante, é também diferente, não somente uma diferença que se reduza à genitalidade, mas atinge profundamente a pessoa humana; por isso, o sexo pertence à identidade de cada indivíduo humano. Dessa forma, não é possível “conduzir a relação homem-mulher à dialética do senhor e do escravo, mesmo que a história possa dar numerosos exemplos”.²³ De acordo com o autor, o fato de a criação da diferença sexual ter sido anterior à entrada do pecado no mundo demonstra sua grandeza e seu sentido – cada pessoa humana, homem e mulher, só pode vir a coroar sua existência na busca de desenvolvimento que lhe seja próprio, vivendo suas diferenças para o bem e não como instrumento de dominação de um sexo sobre o outro. “Nisso, a imagem de Deus em nós é deformada. Essa ferida é uma desordem contra a qual a humanidade deverá lutar sem cessar”.²⁴ Outro ponto de reflexão nasce da crítica às imagens masculinas e patriarcais de Deus que foram usadas por séculos. Para Kathleen Coyle, “o uso exclusivo de imagens masculinas exclui a realidade feminina como metáfora adequada a Deus, o que, por sua vez, difama a dignidade das mulheres e justifica a predominância dos homens na sociedade”.²⁵

Ao falar do papel de Maria na construção de uma perspectiva feminina (como veremos mais adiante neste trabalho), a autora acredita que tal fato denota o empobrecimento da imagem de Deus, privada da metáfora feminina, já que a mulher também foi criada à imagem e semelhança de Deus. Coyle defende, em comunhão com o pensamento de Elizabeth Johnson, que Deus não tem dimensões, nem feminina, nem masculina, e afirma que

São as mulheres que, com seus corpos carregam, alimentam e dão novas pessoas à vida e, como a sociedade tem estrutura tradicional, são elas que, na maioria das vezes, têm a responsabilidade de nutri-los e criá-los até a maturidade, por isso a

²² SESBOUÉ, B., O homem, maravilha de Deus, p. 156.

²³ SESBOUÉ, B., O homem, maravilha de Deus, p. 157.

²⁴ SESBOUÉ, B., O homem, maravilha de Deus, p. 157.

²⁵ COYLE, K., Maria tão plena de Deus e tão nossa, p.194

linguagem sobre Deus como mãe tem o poder singular de expressar o relacionamento humano como o mistério que gera e cuida de tudo.²⁶

Trata-se de um aspecto relevante tal problemática da linguagem e dos processos interpretativos, os quais necessitam estabelecer um diálogo crítico e fecundo com as exigências e desafios do contexto contemporâneo. Segundo McFague, a linguagem usada para exprimir a relação entre Deus e o mundo necessita de urgente revisão, inclusive no que concerne ao risco ambiental, situação que vem se tornando cada vez mais iminente. Para ela, “as imagens imperialistas tradicionais para Deus são opostas a vida, a sua continuidade e plenitude”.²⁷ E, mesmo que a teologia contemporânea tenha buscado uma interpretação da fé a partir de novos conceitos, mais dialógicos para os tempos atuais, “as metáforas e modelos básicos permaneceram relativamente constantes: são triunfalistas, monárquicos, patriarcais”,²⁸ afirma.

Assim, a utilização da metáfora da relação pessoal pai-filho aplicada na relação entre Deus e o ser humano fez emergir uma imagem de Deus patriarcal e androcêntrica. Empregar a metáfora feminina ao lado da masculina evidenciaria, pois, que os seres humanos – homem e mulher – compartilham da mesma dignidade. Além disso, uma vez que Deus transcende radicalmente suas criaturas, a utilização de linguagem masculina e feminina para referir-se a Ele não implica identificá-lo com atributos estereotipados, tais como características femininas associadas à passividade e ao cuidado ou masculinas vinculadas à atividade e ao vigor, construções estas próprias da cultura humana, como explica a teóloga, pois, na realidade, “Deus é ela e ele e nenhum dos dois”,²⁹ já que Deus não se limita àquilo que o ser humano consegue expressar.

Na Carta Apostólica *Mulieres Dignitatem*, do Papa João Paulo II, sobre a dignidade e a vocação da mulher, o Sumo Pontífice lança mão do pensamento de seu predecessor, Paulo VI, em relação à situação das mulheres:

No cristianismo, de fato, mais que em qualquer outra religião, a mulher tem, desde as origens, um estatuto especial de dignidade, do qual o novo testamento nos atesta não poucos e não pequenos aspectos (...); aparece com evidência que a mulher é

²⁶ COYLE, K., Maria tão plena de Deus e tão nossa, p.196.

²⁷ McFAGUE, S., Modelos de Deus, p.5.

²⁸ McFAGUE, S., Modelos de Deus, p.8.

²⁹ McFAGUE, S., Modelos de Deus, p.142.

destinada a fazer parte da estrutura viva e operante do cristianismo de modo tão relevante, que talvez ainda não tenham sido enucleadas todas as suas virtualidades.³⁰

A declaração papal demonstra que, há tempos, não existe mais lugar em que se possa fechar os olhos para a atuação da mulher como protagonista da sua história e com relevante missão social e eclesial. Ainda que distinta da missão masculina, a feminina é portadora da mesma dignidade. No entanto, apesar dos discursos, a prática tem sido muito diferente.

2.2 Os relatos da Criação

Um olhar atento às narrativas do Gênesis sobre a criação do ser humano deixa nítida a igualdade entre homem e mulher. Partindo da primeira narrativa da Criação, Gn 1,27, o texto bíblico sacerdotal afirma: “Deus criou o homem a sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou”. Esse versículo, em particular, é capaz de trazer à tona, de acordo com a Carta Apostólica *Mulieres Dignitatem*, o fundamento antropológico que delinea a existência humana: “o homem é o ápice de toda a ordem criada no mundo visível; o gênero humano, que se inicia com a chamada à existência do homem e da mulher, coroa toda a criação; os dois são seres humanos, em grau igual, o homem e a mulher, ambos criados à imagem de Deus”.³¹

Jaci Candiotto expressa a importância da perspectiva sacerdotal, nascida no período do exílio babilônico, portanto, narrada a partir da experiência de salvação vivida pelo povo de Israel. Esta traz em destaque a questão da imagem, o que para o povo hebreu não significa apenas um simbolismo, mas um sentido real, concreto, que suscita a presença real daquilo que a imagem representa. Tal entendimento implica ser o ser humano, homem e mulher, a imagem real do Deus Criador-Salvador. E, ao usar o plural para o mandato de dominar os demais seres da criação (v.26), significa dizer que tanto homem e mulher foram destinados a uma única missão. “Este versículo indica que naturalmente, homem e mulher são iguais, formam a natureza humana. A mulher do seu jeito é juntamente com o homem imagem e semelhança de Deus. É isto que constitui a humanidade no mundo”,³²

³⁰ MD 1.

³¹ MD 4.

³² CANDIOTTO, J. F. S., Teologia na perspectiva das relações de gênero, p.35.

afirma Candiotto. Dessa forma, continua ela, nem o homem nem a mulher é complemento um do outro, mas cada um é uma totalidade com suas respectivas características.

Em termos mais abrangentes, como ressalta a Pontifícia Comissão Bíblica, o ser criado à imagem de Deus, o *Adam*, é objeto da obra divina, esse “ser humano, sem distinção de gênero, linhagem ou cultura”. E, retomando o v.27, que destaca que “homem e mulher Ele os criou”, evidencia-se o dado fundamental da pluralidade humana com sua diversidade sexual, “por isso cada pessoa será imagem de Deus numa modalidade corporal específica (com tudo o que isso acarreta) e na relação com o outro, diferente de si mesma”.³³ Assim, faz-se correto afirmar que “o pleno sentido da humanidade (*Adam*) somente se realiza quando existe homem e mulher. No mesmo ato criador, Deus cria *Adam* como espécie inteira, não como indivíduo, e o desdobra como macho e fêmea”.³⁴

Garcia Rubio, em sua linha de reflexão, compreende que o relato sacerdotal não discrimina a mulher, pois ela está presente no mandato divino do cuidar e administrar a criação. “A transformação do mundo (pela cultura) em morada apropriada para todos os seres humanos é tarefa comum a homens e mulheres”.³⁵ Na questão da imagem de Deus, mais acentuada no relato sacerdotal, Garcia Rubio destaca cinco aspectos principais, naquilo que se refere ao ser humano, homem e mulher, como coroamento de toda obra da criação, de acordo com o contexto do escrito, classificado como contexto imediato e contexto amplo.

Em primeiro lugar, o ser humano é capaz de dialogar e de ser responsável por suas decisões, respondendo, afirmativamente ou não, às interpelações de Deus; Ele, pois, é chamado a cooperar com a obra da criação: “como imagem de Deus e guardadas as devidas proporções, o ser humano é convidado por Deus a ser cocriador”.³⁶ Enquanto convidado a “dominar” a terra toda, o ser humano é chamado a ser o administrador do Criador, mas tal administração recai sobre o mundo extra-humano e de maneira alguma confere domínio a um ser humano ou a um grupo de ser humano sobre outro. Aqui também se deve acentuar que, ao aceitar sua responsabilidade frente ao chamado do Criador, o ser humano distingue-se dos

³³ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, O que é o homem?, p.51.

³⁴ CANDIOTTO, J. F. S., Teologia na perspectiva das relações de gênero, p.34-35.

³⁵ RUBIO, A. G., Unidade na Pluralidade, p.167.

³⁶ RUBIO, A. G., Unidade na Pluralidade, p.166.

animais, mas, ao renunciar a esse chamado, coloca-se no nível do animal. “O ser humano é mesmo humano quando aceita, por uma parte, que é criatura, e, por outra, que não é um animal”³⁷ – ou seja, não pode se colocar no lugar de Deus sob pena de destruir a criação e se autodestruir, e não pode abrir mão dessa responsabilidade, sob pena de animalizar-se; há a necessidade da união homem-mulher para que se engajem juntos na missão a eles confiada – “chamados a procriar” e a multiplicar a espécie humana sempre na dimensão do cuidado e da administração responsável; Finalizando, quando se trata do termo semelhança, pode-se deduzir a diferença entre a criatura e seu Criador, contudo, marcada pela relação íntima de um para com o outro. Tais aspectos conferem autenticidade e igualdade não somente entre homens e mulheres, mas também entre todos os seres humanos, negando quaisquer formas de opressão, discriminação, tirania, intolerância ou hostilidade.

A narrativa javista, Gn 2, 4b-25, está mais centrada na criação do ser humano, como fruto da benevolência do Criador, segundo Garcia Rubio. O ser humano é criado do barro e recebe o sopro divino, a *ruah*. Diferente dos animais, é capaz de fazer suas próprias escolhas e de manter uma relação dialógica com o Criador, o que lhe confere responsabilidade sobre o conjunto da criação. “O homem (*Adam*) é terrestre, da argila do solo (*adamah*), não é divino nem emanção do divino. Mas, recebe, como dom de *Iaweh*, o hálito da vida (*ruah*)”,³⁸ afirma Garcia Rubio.

Os vs. 21 e 22, “Então *Iahweh* Deus fez cair um torpor sobre o homem, e ele dormiu. Tomou uma de suas costelas e fez crescer carne em seu lugar. Depois, da costela que tirara do homem, *Iahweh* Deus modelou uma mulher e a trouxe ao homem”, destaca a mulher como retirada do homem para se tornar um totalmente outro, numa perspectiva de alteridade, a fim de manter a relação dialógica, e que se torna uma auxiliar, uma companheira no cuidado e administração de toda a criação. Ao ser retirada do homem, a mulher, um ser humano igual ao homem, da mesma natureza, mas com suas distinções, é também sinal de completude da obra do Criador, sem a qual a Criação não estaria em perfeita harmonia, pois, diz o texto bíblico, “não é bom que o homem esteja só” (v.18). O ser criado a partir do outro é o que possibilita a este se reconhecer, pois “diante de outro ser, igual e diferente,

³⁷ RUBIO, A. G., Unidade na Pluralidade, p.166.

³⁸ RUBIO, A. G., Unidade na Pluralidade, p.161.

surge a autoidentificação: e, assim, a partir do reconhecimento da diferença, nasce a relação eu-tu, fundamento de todas as outras”.³⁹

Aqui a mulher foi dada ao homem como sua auxiliar, não no sentido de fazer um serviço subalterno, mas para estar ao seu lado em todas as realizações conjuntas. “Certamente se trata da companheira da vida, com a qual o homem pode unir-se como a uma esposa, tornando-se com ela uma só carne”,⁴⁰ nos diz a Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*. Tal união consiste na condição fundamental para transmissão da vida, na qual a mulher desempenha um peculiar papel e que revela tanto do ser humano, em sua dependência mútua, quanto de Deus.

Se o homem se assemelha aos animais porque foi feito como ele ‘macho e fêmea’, também se assemelha a Deus porque é capaz de dar a vida no amor e por amor: a geração humana não pode ser descrita simplesmente como fruto de uma relação carnal, pois é capaz de expressar uma qualidade ‘divina’ quando ocorre de acordo com a maneira como Deus dá vida a cada pessoa, isto é, em benevolência gratuita.⁴¹

No entanto, Tepedino chama a atenção para o fato de que durante séculos a mulher foi considerada ontologicamente inferior ao homem, devido a ter sido criada após este.⁴²

Para o Papa João Paulo II, não há discrepância entre as duas tradições, pois ambas, lidas juntas, revelam a verdade fundamental sobre o ser humano, homem e mulher. “O texto bíblico fornece bases suficientes para reconhecer a igualdade essencial do homem e da mulher do ponto de vista da humanidade. Ambos, desde o início, são pessoas, à diferença dos outros seres vivos do mundo que os circunda”.⁴³

As narrativas enfatizam o mesmo grau de dignidade do ser humano – pessoa, capaz de responder a interpelação de Deus e, com responsabilidade, zelar pelos demais seres criados, pois é dotado pela *ruah* divina, o sopro da vida do próprio Criador. Garcia Rubio ressalta que “a mulher é tão humana quanto o pode ser o homem. Sublinha-se a igualdade fundamental na qualidade de seres humanos do homem e da mulher”.⁴⁴ A Carta Apostólica enfatiza ainda o que traz o texto bíblico

³⁹ CANDIOTTO, J. F. S., Teologia na perspectiva das relações de gênero, p.39.

⁴⁰ MD 5.

⁴¹ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, O que é o homem?, p.50.

⁴² TEPEDINO, A. M., As discípulas de Jesus, p. 68.

⁴³ MD 5.

⁴⁴ RUBIO, A. G., Unidade na Pluralidade, p.162.

sobre o homem não poder existir só (v.18), mas, somente a partir da unidade dos dois, ou seja, em uma relação com uma outra pessoa, num âmbito de reciprocidade.

Assim, o aspecto “imagem e semelhança” presente no ser humano torna-se crucial, pois este, criado como homem e mulher, compartilha essa “comum humanidade”. No seu desenvolvimento pessoal, homem e mulher não podem ser extensão um do outro, mas duas pessoas chamadas a viver em comunhão, refletindo em si o amor comunhão da Trindade Santa, “as três Pessoas que se amam no íntimo mistério da única vida divina”.⁴⁵

Sendo o ser humano um ser terrestre, moldado da argila da terra, ele tende a manter-se unido a essa terra, ao ‘jardim’ no qual foi colocado e para o qual deve dedicar sua proteção e cuidado. Essa relação, contudo, é quebrada frente à tentação de querer ser tanto quanto Deus, não admitindo sua criaturalidade e limitação. O ser humano, dessa forma, dá início ao processo de deterioração de suas relações fundamentais – com Deus, com o outro, consigo mesmo e com o Cosmos.

Para Garcia Rubio, o ser humano frente à perspectiva criacional vê-se absorvido pelo drama fundamental da sua existência, pois, chamado a reconhecer a diferença em relação a Deus e aos demais seres humanos, deixa-se inclinar para o fechamento e a autoafirmação, negando a diferença. Esse drama da existência humana vai configurar os diversos antagonismos que marcam sua caminhada e suas relações na construção da sociedade.

Dessa forma, a construção da pessoa humana, com a plenitude desejada pelo Criador, precisa estar em sintonia com a dignidade intrínseca de cada ser humano e seu especial valor dentro da criação: “Na imagem e semelhança de Deus que o gênero humano traz consigo desde o princípio, radica-se o fundamento de todo o *ethos* humano: o Antigo e o Novo Testamento irão desenvolver esse *ethos*, cujo vértice é o mandamento do amor”.⁴⁶

No entanto, a mulher passou a representar a transgressão e a desobediência que levou a humanidade ao pecado. Esses traços simbólicos, segundo Gebara, permanecem até hoje na tradição cristã. “Essas reflexões e explicações simplistas leem os mitos bíblicos de forma literal como acontecimentos históricos”,⁴⁷ diz a autora, alertando para o fato de que um conjunto de acontecimentos ágrafos de

⁴⁵ MD 6.

⁴⁶ MD 6.

⁴⁷ GEBARA, I. Uma história tecida entre sombras externas e luzes interiores, p. 34.

diversas culturas entraram para um sistema de escrita que, apesar de representar grande avanço da humanidade, também mostrou seu aspecto manipulador, pois a crença mítica da Criação tornou-se uma verdade escrita que propiciou situações de dominação. “Naturalizamos o texto mítico, o identificamos como vontade divina e o acolhemos como regra de comportamento social segundo a vontade do criador”.⁴⁸

Tepedino ressalta que o fato de a mulher ter sido retirada da costela do homem, como narrado em Gn 2, 18-25, que deveria ser lido numa perspectiva de igualdade fundamental e absoluta, recebeu uma interpretação de inferioridade e subordinação da mulher. A este relato, junta-se o tema da queda, no capítulo 3, e encontram-se aí “os textos fundamentais de todo sexismo cristão”.⁴⁹

A interpretação extraída do Capítulo 3 do Gênesis no qual a mulher foi a verdadeira responsável pelo pecado de Adão propiciou a correlação do feminino com a natureza frágil e suscetível ao pecado. Tal gesto foi considerado ontológico e, a partir daí, as mulheres continuam a ser a expressão da desobediência, da desordem, da tentação, afirma Candiotta. “A associação da razão ao masculino, e das paixões ao feminino, bem como a associação do pecado às paixões e desejos corresponderam à ligação da feminilidade à inferioridade”.⁵⁰

Assim, comportamentos e atitudes, dentro e fora do ambiente eclesial, mesmo em contexto moderno e pós-moderno, demonstram deturpação, instrumentalização e manipulação dos textos bíblicos a fim de dar continuidade ao cenário de exploração e dominação das mulheres.

2.3

A mulher do proto-Israel até a época bíblica

De acordo com Tepedino, desde os tempos mais remotos, o patriarcado já dominava e talvez tenha sido “a mais destrutiva, permanente e insidiosa manifestação de desumanidade na história”.⁵¹ Isso porque assume a premissa de que as verdadeiras pessoas são os homens, que se colocam em superioridade às mulheres, crianças e, também, a outros homens que foram excluídos do grupo dos dominantes. Já as mulheres eram consideradas criaturas inferiores aos homens e

⁴⁸ GEBARA, I., Uma história tecida entre sombras externas e luzes interiores, p. 34.

⁴⁹ TEPEDINO, A. M., As discípulas de Jesus, p. 70.

⁵⁰ CANDIOTTO, J. F. S., As mulheres e o pecado, p. 94.

⁵¹ TEPEDINO, A. M., As discípulas de Jesus, p. 56.

suas capacidades estavam limitadas à esfera doméstica e, em especial, à função reprodutora.

A autora apresenta um relevante olhar sobre a situação da mulher naqueles povos circunvizinhos a Israel que, de alguma forma, influenciaram a vida da sociedade judaica.⁵² No Antigo Crescente Fértil, Tepedino informa que o status das mulheres era bastante variável. Por exemplo, entre os Sumérios, em um período primitivo (2400 a.C.), a mulher era considerada igual ao homem, social e economicamente e sua religião cultuava as deusas. Até mesmo a poliandria era permitida. Em um segundo período, aproximadamente a partir de 2000 a.C., os homens dominaram e as mulheres foram relegadas à condição de cidadãs de segunda categoria. Na ocasião, o casamento se tornou monogâmico, mas apenas para as mulheres. Os homens poderiam manter suas concubinas.

No Egito as mulheres possuíram um elevado status desde o Reino Antigo, na idade das pirâmides até o fim do período helenístico, mas a história foi demasiada oscilante. Durante a 3^a, 4^a e 5^a dinastia, as mulheres tinham os mesmos direitos que o marido, o casamento era monogâmico e as filhas participavam da herança em pé de igualdade com os filhos. O período de instalação do feudalismo trouxe perda de direitos individuais e as mulheres experimentaram um período de subordinação aos pais e aos maridos. Contudo, na 18^a dinastia, as mulheres recuperaram sua independência e personalidade legal, voltando a exercer os mesmos direitos anteriores. Em aproximadamente 1085 a.C. com a desintegração do império, a situação da mulher piora. O início da 26^a dinastia e a centralização da monarquia retoma um período de igualdade, situação que vai durar até a chegada dos *Ptolomeus*. Essa oscilação fica caracterizada ora pelos períodos de centralização de poder, que favorecia a figura da mulher, ora pelos períodos feudais de descentralização, nos quais as mulheres eram colocadas sob tutela dos homens. “Apesar disso os especialistas consideram que em nenhum lugar na antiguidade foi dada à mulher tanta independência como no Egito”,⁵³ afirma Tepedino.

As opiniões são divergentes a respeito do papel das mulheres na Grécia, mas sabe-se que em Atenas a mulher era totalmente desprestigiada, não tinha direito à educação (com exceção das *hetairas*), eram desprezadas e oprimidas, principalmente as que não tinham a proteção de um homem, conforme informa

⁵² TEPEDINO, A. M., *As discípulas de Jesus*, p. 56-66.

⁵³ TEPEDINO, A. M., *As discípulas de Jesus*, p. 58.

Tepedino. Em Esparta, porém, as mulheres eram mais dignificadas com liberdade e consideradas heroicas, participando dos esportes, da política e dos negócios. Tudo acontecia de acordo com a classe social na qual estivessem inseridas, normalmente as classes mais elevadas, devido à educação e à posse de bens. As classes mais baixas, devido a necessidade do trabalho, experimentavam maior liberdade, enquanto as classes médias eram confinadas no gineceu.⁵⁴ Foi na Filosofia que mais se lutou pela libertação das mulheres, já que “os sofistas e Sócrates criticaram a posição subordinada da mulher na sociedade”,⁵⁵ diz a autora. Também os filósofos cínicos e os estoicos defendiam uma melhoria na situação da mulher.

Em Roma, sob a influência cultural grega e etrusca, as mulheres gozavam de maior liberdade, ainda que em graus diferentes, de acordo com a época. Muitas foram educadas e até exerceram influência na vida pública ou deixaram contribuições significativas para a vida intelectual romana. Tiveram espaço de participação e emancipação, principalmente no tocante à religião, sob o culto à Ísis, deusa que conjugava “o ideal de esposa e mãe ao da divindade amorosa e vitoriosa”.⁵⁶

Meyers parte de um olhar sobre a história do Antigo Oriente Próximo, na era do Bronze Recente – ambiente no qual surgiu e se desenvolveu Israel, e traz um questionamento de enorme relevância e merecedor de desenvolvimento crítico: qual o fundamento social para se modificar o papel das mulheres no Antigo Israel até chegar à posição limitada e inferior, que seria a norma ao final dos tempos bíblicos?⁵⁷

Segundo Meyers, as adversidades da época, a exemplo de guerras, fome, peste, doenças endêmicas, foram motivo para um vasto despovoamento de Canaã, o que reforçava o papel primordial da mulher nessas sociedades. Além da geração de filhos, ela trabalhava lado a lado ao homem, no setor agrícola, devido à escassez de mão de obra. Na ocasião, ligado à atividade agrícola, desenvolvia-se o culto às deusas femininas, em representação à fertilidade do solo e dos animais.

O contexto é de permanente declínio demográfico, por isso, tanto se faz necessário o culto pela fertilidade da terra como para fertilidade da mulher. “As

⁵⁴ Aposento feminino nas casas da Grécia Antiga; local de reclusão e segregação das mulheres, sob a guarda dos homens. (Fonte: <https://dicionario.priberam.org>).

⁵⁵ TEPEDINO, A. M., *As discípulas de Jesus*, p. 63.

⁵⁶ TEPEDINO, A. M., *As discípulas de Jesus*, p. 66.

⁵⁷ MEYERS, C. L., *As raízes da restrição*, p.14.

muitas admoestações dos profetas bíblicos acerca da tríplice ameaça de morte através da fome, da peste e da espada mostram ao mesmo tempo uma séria preocupação pela sobrevivência do grupo sociopolítico”.⁵⁸

Esses fatores estiveram sempre conjugados em ameaça à existência humana na região. Segundo Meyers, de acordo com estudos arqueológicos, a taxa de mortalidade era bem maior, na fase adulta, de mulheres:

Onde a expectativa de vida para os homens chegava aos 40, para as mulheres não passava dos 30. (...) não é de admirar que a maioria dos anciãos, em qualquer sistema tribal, fosse do sexo masculino, dado que uma proporção bem maior de homens chegaria a velhice.⁵⁹

Uma das maiores causas de morte nesse tempo era por situações endêmicas, que atacavam principalmente as crianças e os anciãos. Havia, dessa forma, poucos homens com mais de 40 anos. Assim, uma família tinha que gerar muito mais filhos para manter o tamanho familiar desejado e necessário.

Mais tarde, com o desenvolvimento econômico daquela sociedade e a introdução da atividade pastoril, dá-se início a um processo conflitivo. Nessa nova perspectiva, a mulher perde seu espaço, pois o pastoreio é uma atividade econômica centrada na figura masculina. Dessa forma, também o culto vai ganhando um aspecto mais androcêntrico com a compreensão de um deus masculino, como declaram Ulrich e Theotônio. De acordo com as autoras,⁶⁰ a prática da agricultura perdeu espaço nas sociedades pastoris nômades, o que fez fortalecer uma imagem masculina de Deus. E, como agravante, as religiões nomádicas estavam em permanente conflito com os agricultores e suas religiões, em especial o culto à Deusa-Mãe.

Frente ao conflito dessa sociedade agropastoril, tanto em seu aspecto socioeconômico quanto no religioso, similar ao que acontece com as deusas, o papel das mulheres vai sendo, cada vez mais cerceado: “Praticamente, naquela mesma época, quando as deusas foram excluídas do culto religioso de Israel, também as mulheres se viram excluídas como funcionárias do culto”,⁶¹ afirma Meyers, enfatizando que a necessidade da função reprodutora da mulher era cada vez mais

⁵⁸ MEYERS, C. L., *As raízes da restrição*, p.12.

⁵⁹ MEYERS, C. L., *As raízes da restrição*, p.16.

⁶⁰ ULRICH, C.; THEOTÔNIO, A., *O silenciamento da Deusa Asherah*, p. 465-466.

⁶¹ MEYERS, C. L., *As raízes da restrição*, p.9.

urgente. O culto à Grande Deusa-Mã envolvia as mulheres no serviço público, principalmente nos santuários: “As mulheres serviam às divindades femininas e estas, em compensação, corroboravam o seu indispensável valor criativo”.⁶²

Ulrich e Theotônio identificam o período da Monarquia como a fase na qual mais foi fomentado o processo de consolidação do monoteísmo de Israel. Os textos bíblicos mostram o constante conflito entre o politeísmo característico das diversas tribos que aos poucos vão formando Israel com o projeto de imposição do monoteísmo, que vai ocorrendo ao longo da história.

A formação do antigo Israel é um longo processo histórico, sendo que ele passou por diferentes processos migratórios, encontros de culturas, religiões, formas diferentes de produção, mas também de guerras, exílios, destruição de altares e silenciamento de Deuses e Deusas.⁶³

É exatamente nesse período, nas últimas décadas do Bronze Recente e início da época do Ferro na Palestina que, segundo Meyers, acontece a maior derrocada na história da posição e do papel da mulher no mundo.

O pano de fundo histórico mostra que Israel está determinado a fazer oposição aos desmandos e tributos das cidades-estados; seu projeto é um projeto de libertação e de posse da terra para cultivo próprio, ou seja, uma sociedade de camponeses livres. Contudo, a porção de terra desbravada necessitava de mão de obra e de descendentes que a mantivessem. O enfrentamento, principalmente das pestes, aliadas à fome e às guerras, se tornava um desafio maior ainda. “As pestes reduziram drasticamente a população camponesa em uma época na qual os grandes efetivos eram muito importantes”,⁶⁴ explica Meyers. O papel das mulheres no Israel nascente é fundamental, a procriação como forma de geração de mão de obra, o trabalho na agricultura, a manutenção da família na ausência dos homens convocados para a guerra faziam a força feminina altamente cotada, com participação, inclusive, no planejamento dos objetivos de Israel, dentro da perspectiva libertadora da aliança com Javé. Fato revelador é a criação da *mohar*, segundo Meyers, ou seja, o que chamamos dote nupcial, em Israel, que era pago pelo noivo à família da noiva, como forma de reparação pela retirada da mulher daquela família e conseqüentemente da sua força de trabalho e também indicação

⁶² MEYERS, C. L., As raízes da restrição, p.13.

⁶³ ULRICH, C.; THEOTÔNIO, A., O silenciamento da Deusa Asherah, p. 466.

⁶⁴ MEYERS, C. L., As raízes da restrição, p.19.

do baixo número de mulheres (devido à mortandade) em relação a elevados números de homens, que deveriam competir por ela.

Contudo, Tepedino aponta para a mentalidade da época, na qual o portador da potência sexual era o homem; à mulher, mesmo relacionada à fertilidade, cabia apenas um papel passivo, como a terra que recebe a semente. Dessa forma, por mais necessária que fosse, a mulher continua fadada a ter a dignidade baseada na função maternal. Por isso, a esterilidade era considerada uma maldição.⁶⁵

Em suma, a reprodução feminina era primordial para manutenção do povo. Por esse motivo, quaisquer formas de perda de energia sexual que se desviassem dessa finalidade não eram bem-vindas, sendo até mesmo proibidas. Posteriormente, a leitura desses fatos, no âmbito da interpretação religiosa, ganhou um tom moral e religioso, como explica Meyers:

todo ordenamento de costumes e regras sexuais que se acham na bíblia e tiveram finalmente como efeito relegar as mulheres a uma posição restrita e por fim subalterna, nos tempos bíblicos recentes, são em muitos casos radicais mudanças daquilo que anteriormente existia no mundo antigo.⁶⁶

Para Meyers, a segunda causa de transformação do papel da mulher está ligada à questão da prostituição. Apesar da instituição das cortesãs e prostitutas ser antiga, sem nenhuma condenação moral, e, mesmo que para algumas mulheres se tratasse de uma profissão legítima, acontecerá notável mudança no processo de redação da legislação bíblica. O fortalecimento do sistema patriarcal impunha que o pai não deixasse sua filha ter a ocupação de prostituta, que se torna proibida, tendo em vista as prioridades e os valores da existência do Israel Antigo, a saber, a procriação para atender a necessidade de mão de obra e de povoamento da região. Tal fato vai conduzir a mulher a uma vida cada vez mais doméstica. Outra razão para a proibição da prostituição no Israel Antigo, segundo Meyers, dá-se pelo fato dessa atividade estar intimamente voltada ao uso particular da energia sexual implicado na prostituição ritual ou sagrada, praticada pelas religiões da época. Para os israelitas “os esforços para garantir a produtividade na aldeia e no campo deveriam ser separados dos rituais de cultos de fertilidade”,⁶⁷ já que Israel rompeu com qualquer concepção de associações mágicas e míticas no processo de

⁶⁵ TEPEDINO, A. M., *As discípulas de Jesus*, p. 67.

⁶⁶ MEYERS, C. L., *As raízes da restrição*, p.20-21.

⁶⁷ MEYERS, C. L., *As raízes da restrição*, p.22.

reprodução humana ou a representação cultural desse processo. Sendo assim, o texto bíblico vai proibir os funcionários do culto, fossem eles mulheres ou homens, de participarem dessa atividade, a exemplo de Dt 23,18: “Não haverá prostituta sagrada entre as filhas de Israel, nem prostituto sagrado entre os filhos de Israel”.

Mais uma vez está em jogo, em primeiro lugar, o desperdício das energias sexuais e, depois, o perigo da proximidade com as expressões culturais pagãs, manifestadas quando homens e mulheres viviam juntos em circunstâncias cúlticas, o que acaba por levar à exclusão de um dos sexos do culto, no caso, a mulher.

O sacerdócio do antigo testamento representa radical ruptura com o gênero do sacerdócio que havia no mundo antigo: o sacerdócio da religião bíblica, desde o início, se caracteriza como profissão estrita e absolutamente reservada a homens.⁶⁸

O processo de antropomorfização de Deus nos textos bíblicos, que o identificam com o gênero masculino, na figura de grande guerreiro ou mesmo no Pai amoroso, contribuiu para um sacerdócio masculino, bem como o desenvolvimento de Israel junto a outros sistemas sociais que serviram de modelo, tendo em sua liderança reis e reis-sacerdotes. Dessa forma, por um lado Israel visa a rejeitar a sexualidade mítica e cultural da religião primitiva, pré-bíblica; por outro, manifesta a necessidade de concentrar as energias femininas no lar e na família – daí o sacerdócio como ocupação exclusivamente masculina.

Também Tepedino ressalta a dominação simbólica androcêntrica como uma das raízes da discriminação sexual existente em Israel, começando pela projeção do gênero masculino a Deus, bem como os seus atributos. Os heróis da história bíblica são homens, como o Filho de Deus que se faz varão e chama Deus de Pai. “Diante desta dominação simbólica, como pode a mulher querer ter um lugar?”⁶⁹

Portanto, todo o processo de desenvolvimento do monoteísmo, com a conseqüente expulsão de deuses e deusas, e a identificação de Javé à figura masculina contribuíram para a consolidação de uma cultura patriarcal, que veio justificar a dominação masculina em todos os âmbitos daquela sociedade. A religião oficial israelita mergulha em um processo de absorção da identidade masculina, e o aspecto feminino é relegado ao espaço particular das mulheres.

⁶⁸ MEYERS, C. L., *As raízes da restrição*, p.22

⁶⁹ TEPEDINO, A. M., *As discípulas de Jesus*, p. 67.

No entanto, de acordo com Meyers, a situação de mudança no status das mulheres no Israel pré-monárquico, tanto por conta da necessidade procriativa quanto pelo afastamento de qualquer divindade pagã, não formou um quadro desfavorável para o homem ou para a mulher. A mulher tinha grande compromisso com a economia agrícola e com a geração de novos israelitas – aptos ao trabalho e à herança da Terra. Isso a deixava em pé de igualdade com o homem, trabalhando juntos para a sobrevivência da Aliança. Porém, o fato que se deu por uma necessidade histórica, se tornou um mecanismo de opressão que perdura até os dias de hoje.

Uma restrição funcional, que pretendia solucionar uma crise demográfica de proporções críticas, acabou sendo uma engrenagem tão profundamente consolidada que, mesmo passada essa crise, as restrições persistiram e se tornaram finalmente o fundamento para as ideologias que veem na mulher um ser inferior e subordinado. Uma vez estabelecida essa norma excluindo a mulher da participação em outras esferas da vida pública – como particularmente o sacerdócio – a sociedade aderiu a esse padrão de tal modo que as mulheres passaram a sofrer restrições e opressão.⁷⁰

Meyers concorda que a instauração da monarquia e o processo de urbanização contribuíram para a desvalorização da mulher nas dimensões dos setores econômico e social, bem como a introdução das escravas, no império davídico. “Provavelmente durante a monarquia as restrições funcionais impostas às mulheres na sociedade se tornaram gradualmente uma restrição também ideológica”.⁷¹

Tepedino apresenta o aspecto legal da discriminação das mulheres, a partir das leis do Antigo Testamento. Aí “ela é considerada em tudo inferior ao homem, como objeto, e por isso deve estar sujeita ao seu domínio”.⁷² E, em consequência de toda essa legislação discriminatória, a mulher foi afastada dos estudos da Torah e do sacerdócio, ou de qualquer serviço no santuário.

2.4 A presença da mulher no texto Bíblico

A sociedade hebraica bíblica é marcada por uma cultura fundamentalmente patriarcal na qual a mulher não tem espaços de reconhecimento de sua dignidade e autonomia, como destaca Candiotto. Porém, isso não impediu que algumas dessas

⁷⁰ MEYERS, C. L., *As raízes da restrição*, p.24.

⁷¹ MEYERS, C. L., *As raízes da restrição*, p. 24.

⁷² TEPEDINO, A. M., *As discípulas de Jesus*, p. 68.

mulheres, não conformadas com tal sistema, conseguissem deixar sua marca na história: “Foram mulheres que romperam com os limites culturais de seu tempo, mulheres iluminadas e iluminadoras que viveram sua condição singular e deram significado àquilo que a natureza as dotou: ser mulher”,⁷³ declara. Contudo, o olhar para tais mulheres carece de uma hermenêutica crítica, que permita refletir o sexismo e a perspectiva patriarcal como pano de fundo das narrativas nas quais, apesar de seu protagonismo, a personagem feminina nunca é vista no eixo central da história.

A influência da mulher tanto na formação do povo quanto no desenrolar da história e da relação desse povo com o Deus *Iahweh* é documentada no artigo de Lídice Meyer Pinto Ribeiro, intitulado “O papel das mulheres na Bíblia: protagonistas ou coadjuvantes?”. Neste, a autora reflete que, apesar das acusações de misoginia da Bíblia, ainda assim se pode encontrar destaques relevantes para o papel feminino no texto bíblico.

As mulheres estão presentes na criação do mundo, na formação do povo escolhido, na sua preservação, conquista da terra prometida, no período dos juízes, no estabelecimento do Reino de Israel, na sua divisão, no período do exílio, na genealogia de Jesus, no seu ministério, na sua morte e ressurreição e na formação da igreja primitiva. Em todos estes momentos a participação das mulheres é decisiva se não até essencial.⁷⁴

Raming⁷⁵ alerta que o entendimento sociocultural a respeito da mulher do judaísmo tardio e o pensamento patriarcal dessa cultura são o contexto base que impregna toda a construção dos escritos do Novo Testamento. Isso fica claro nas diversas afirmativas do texto bíblico nas quais a mulher é colocada no mesmo patamar que os pagãos, os escravos ou as crianças. Contudo, essa condição sofria significativas mudanças na Diáspora, principalmente nas cidades maiores, já que ali, em meio à cultura romano-helenística, havia maior espaço e condição para certa independência e liberdade femininas. Assim, tais fatores ambientais influenciaram o conceito e a posição das mulheres nos diversos autores neotestamentários e os posteriores exegetas.

⁷³ CANDIOTTO, J. F. S., Teologia na perspectiva das relações de gênero, p.44.

⁷⁴ RIBEIRO, L. M. P., O papel das mulheres na Bíblia, p.78.

⁷⁵ RAMING, I., Da liberdade do Evangelho à Igreja estratificada de homens, p. 441-451.

2.4.1 Antigo Testamento

Candiotto apresenta, em primeiro lugar, as mulheres estéreis, que, devido a suas limitações biológicas, não podem atender as expectativas sobre o principal papel feminino para aquela sociedade – a procriação, que gera força de trabalho e descendência. Muitas das vezes, nos textos bíblicos, essa condição é colocada como obstáculo à realização da promessa, porém, devido a intervenção divina ela é superada, como reflexo da propícia ação de Deus na história de seu povo. Assim “é que a esterilidade de matriarcas exemplares nos textos mais antigos do Gênesis, tais como Sara, Rebeca e Raquel, objetivam mostrar que a origem e a sucessão de Israel dependem unicamente de uma força espiritual que é a vontade de Iahweh”.⁷⁶ O ponto positivo destacado nessa situação é que tais mulheres são personagens cruciais para a geração do povo de Deus, filhos da promessa.

Outro ponto dramático na situação da mulher nesse contexto é que estas não se destacam por suas ações, mas por seus filhos – importante não são elas, mas os filhos homens que elas geraram e que darão continuidade ao patriarcado. Isso contribui para a geração de um sistema de opressão também entre as mulheres, na disputa por deixar sua descendência masculina, principalmente. Candiotto exemplifica essa situação com o conflito entre Sara e Agar – a disputa para qual terá um papel de superioridade sobre a outra, na tarefa de gerar o filho homem que marcará a genealogia de Israel. “Lamentável, porém, é que ambas continuam vítimas do mesmo sistema patriarcal”.⁷⁷

No entanto, para Ribeiro, a trajetória das matriarcas, Sara, Rebeca, Raquel e Lia, revela a importância do protagonismo delas na história. Todas tiveram uma participação ativa na tentativa de resolução das situações conflitantes para o cumprimento da promessa. Estéreis, podiam dar suas escravas para mãe dos filhos do marido, os quais, legalmente, seriam da esposa legítima. Rebeca, que foge a essa regra, mesmo assim, se faz proativa para que sua história fizesse parte dos planos de Deus. “São mulheres de temperamento forte, belas, oriundas da cultura e religião mesopotâmica, mas adaptam-se à religião dos maridos, desempenham seus papéis de esposa, (...), e não se intimidam perante situações complicadas⁷⁸, declara

⁷⁶ CANDIOTTO, J.F. S., Teologia na perspectiva das relações de gênero, p.48.

⁷⁷ CANDIOTTO, J.F. S., Teologia na perspectiva das relações de gênero, p.50.

⁷⁸ RIBEIRO, L. M. P., O papel das mulheres na Bíblia, p.74.

Ribeiro, observando que tais atitudes não revelam mulheres subservientes ou subjugadas pelos esposos, mas mulheres capazes de mudar o rumo da história.

No caso da narrativa sobre Moisés, surgem mulheres que desempenharão papéis importantes, situados no dilema vida-morte e que transcendem a questão da maternidade biológica, como ressalta CandiOTTO. As ações dessas mulheres compreendem a desobediência corajosa e o enfrentamento de todo um sistema de escravidão e morte. “Temos a mãe natural de Moisés, chamada de ‘filha de Levi’ (Ex 2,1) ou Jocabed (Ex 6,20), a mãe adotiva, filha do faraó egípcio (Ex 2,10), as parteiras dos hebreus, Sefra e Fuá (Ex 1,15ss), e a irmã de Moisés, Miriam (Ex 2,4; Nm 26,59)”⁷⁹, destaca. A desobediência das parteiras hebreias contribuiu para o aumento em número de seu povo, o que leva o faraó ao extremo de ordenar que os meninos recém-nascidos hebreus fossem atirados ao Nilo. A mãe e a irmã de Moisés o escondem e depois o depositam em um cesto, no rio, a fim de que ele tivesse a possibilidade de ser resgatado. A princesa egípcia o retira do rio e cria dentro do palácio do opressor aquele que seria o “futuro libertador do povo” oprimido. Um enredo de proteção à vida e de dinâmica cooperação para que o projeto de Deus se realize. “Sem Moisés não teria havido êxodo, mas sem essas mulheres não teria existido Moisés”.⁸⁰

A irmã de Moisés, Miriam, como relatado no Êxodo 1-15, está presente no início e no final da ação libertadora a qual o povo hebreu vai experimentar. Após o desenrolar dos acontecimentos e a marcante passagem a pés enxutos pelo Mar Vermelho, Miriam lidera as mulheres no hino de louvor e agradecimento a *Iahweh*, o que demonstra a presença da mulher em todo o movimento de libertação. Contudo, a imagem de Miriam é ofuscada pelo texto bíblico sempre que é relacionada ao irmão Aarão e também a Moisés. No episódio de Nm 12, por exemplo, quando é punida com a lepra. “(...) é uma preocupação do Levitismo não salientar a liderança da mulher e subordiná-la à do homem num contexto de resistência ao papel das mulheres nos cultos às deusas da fertilidade”⁸¹ explica CandiOTTO. Para ela, movida pelo carisma feminino de intuir a presença de Deus no dia a dia da vida do povo e convidá-lo a celebração, a mulher se torna objeto de

⁷⁹ CANDIOTTO, J.F. S., Teologia na perspectiva das relações de gênero, p.51.

⁸⁰ CANDIOTTO, J.F. S., Teologia na perspectiva das relações de gênero, p.52.

⁸¹ CANDIOTTO, J.F. S., Teologia na perspectiva das relações de gênero, p.54.

temor para os líderes masculinos, que receiam sua infiltração no espaço exclusivo do homem, o santuário.

Ribeiro chama a atenção para o fato do episódio da lepra de Miriam poder também estar ligado ao preconceito racial que ela, juntamente com Aarão, manifesta em relação à esposa estrangeira de Moisés. Mas a perspectiva masculina presente no texto liga a punição de Miriam à afronta dela a Moisés. O homem, Aarão, no entanto, não é punido. A mulher, por sua vez, é segregada a ficar sete dias fora do acampamento. Mesmo aqui, nas entrelinhas, há um destaque também para a importância de Miriam no grupo, e sua liderança entre as mulheres, já que o texto bíblico afirma que “o povo não partiu antes do seu retorno” (Nm 12,15).

Dentre o corpo dos Juízes de Israel, suscitados por *Iahweh* para salvá-lo das mãos dos inimigos (cf. Jz 2, 6-23), destaca-se, como única mulher nesse papel, Débora. Ela reúne em si as características de líder carismática, que atuava também em funções administrativas e legais, e, diferente de alguns dos juízes, é conhecida por não se deixar corromper. É o que nos conta Candiotta. Débora parte com o exército para combater o exército de Jabim, rei de Canaã, que oprimia Israel há vinte anos. O chefe do exército cananeu chamava-se Sísara. Ao fim do combate, conforme havia sido profetizado por Débora, Sísara será abatido por outra mulher, Jael, estrangeira que teve a oportunidade de cravar uma estaca na fronte do chefe do exército, enquanto ele dormia, escondido em sua tenda.

As duas mulheres são cantadas como heroínas na vitória de *Iahweh* para a libertação do povo – “e a terra descansou por 40 anos” (Jz 5,31). Na visão de Ribeiro, o exemplo de Débora “ênfatiza como o poder e a sabedoria de uma mulher eram respeitados nos tempos do início do povo de Israel”.⁸²

Candiotta percebe que, neste caso, nada é falado sobre o papel materno de Débora e de Jael. Seriam mães? Seriam estereis? A maternidade, para os judeus, excluía a mulher das funções políticas ou públicas. Ela recorre ao pensamento de Navarra e Bernabé como um possível esclarecimento da questão:

Seria a mentalidade patriarcal a que omitiu o dado em função dos mesmos interesses androcêntrico e do patriarcado que não podia suportar, como tampouco hoje, que as mulheres possam ser mães e outras coisas, que possam tornar compatíveis outras tarefas com as designadas tradicionalmente à maternidade.⁸³

⁸² RIBEIRO, L. M. P., O papel das mulheres na Bíblia, p.75.

⁸³ CANDIOTTO, J.F. S., Teologia na perspectiva das relações de gênero, p.57.

Outro exemplo revelador da vida e da atuação das mulheres no Antigo Testamento é o de Judite. Sua presença em meio ao povo revela diferente mentalidade judaica no que diz respeito às mulheres. A personagem é viúva e herdeira, ela mesma administra seus bens; teve autoridade suficiente para chamar os anciãos da cidade e recriminá-los pela falta de fé e de compreensão para com os projetos de Deus e pelo comportamento diante do Senhor, colocando-o à prova. Judite adornou-se para vencer o inimigo e depois festejou com todas as suas companheiras sua vitória que se tornou a vitória de todo o povo. “Dessa maneira ela é apresentada como tendo uma sabedoria inteligente, uma fidelidade à piedade, um devotamento profundo a causa do seu povo”,⁸⁴ afirma Tepedino, e sua história mostra um traço de uma situação da mulher totalmente diferente no judaísmo de sua época.

2.4.2 Novo Testamento

O período pós-exílico (Século VI a.C.) , com a influência da cultura greco-romana na sociedade de Israel, acentua ainda mais o papel submisso da mulher, justifica Ribeiro.

Entre os romanos, as mulheres ocupavam posição socialmente subordinada, politicamente nula e economicamente relativa. A partir do século I, o judaísmo rabínico começou a produzir o Talmud. Como o povo judeu vivia sob o domínio romano, muito desta cultura foi inserida no Talmud como o lugar atribuído à mulher na sociedade, que passou a praticamente não ter mais vida social, ficando afastada dos acontecimentos e lugares públicos e religiosos.⁸⁵

Cada vez mais a mulher é vista como dependente, fosse do pai ou do marido, incapaz de decisões importantes e até mesmo proibidas de ler a Torah. “A presença de uma mulher num lugar público, seja a rua, mercado, ou em cultos religiosos era considerada uma ofensa à sua dignidade de mulher”.⁸⁶ Contudo, alguns rabinos não compartilhavam dessa visão a respeito da mulher, como, ainda de acordo com Ribeiro, no caso de Gamaliel, mestre de Paulo e “alguns outros admiravam a

⁸⁴ TEPEDINO, A. M., As discípulas de Jesus, p. 80.

⁸⁵ RIBEIRO, L. M. P., O papel das mulheres na Bíblia, p.78-79.

⁸⁶ RIBEIRO, L. M. P., O papel das mulheres na Bíblia, p.79.

inteligência penetrante da mulher, seu zelo pelo trabalho, sua perseverança e seu coração bondoso”.⁸⁷

De acordo com Jaci Candioto, a discriminação sofrida pelas mulheres nesse período tem um elemento cultural profundo, não relacionada apenas ao ser mulher, mas também ao que se refere a seu espaço de vida social ou religiosa. O rigor imposto pelo sistema masculinizado atingia mais os centros urbanos e as mulheres de classe alta. Nos setores mais populares, por fatores econômicos, isso não era levado muito em conta, principalmente na vida no campo. Nesses casos a mulher muitas das vezes auxiliava seu marido no comércio dos produtos ou nas atividades agrícolas. Em questões de religião, a situação da mulher era desigual a do homem: “de um lado, ela estava submetida às proibições da Torah e ao rigor da legislação civil e penal, incluindo a pena de morte; de outro, ela estava excluída de deveres religiosos, o que implicava também a exclusão de direitos”.⁸⁸ Na verdade, a situação da mulher equiparava-se a do menor de idade ou a dos escravos, que contavam sempre com um ‘dono’, do sexo masculino, superior a eles. Além disso, a mulher era sempre apresentada como personificação de Eva em suas características de sedução, fragilidade e responsabilidade pela introdução do pecado no mundo.

Filon⁸⁹ foi um filósofo judeu-alexandrino cujo conteúdo de seu ensinamento é explicitado por Tepedino da seguinte forma: tudo o que envolvia a esfera pública, a exemplo dos tribunais, do comércio, dos festivais, assuntos de guerra e paz, entre outros, pertence ao homem; à mulher, pertence a esfera privada, a reclusão em casa. Esse filósofo foi além e desenvolveu o pensamento de que a mulher, criada após o homem, não foi criada à imagem de Deus, mas deve ser submetida ao homem, porque foi a ele que Deus deu o poder. Ele afirmava que a alma é composta por uma parte masculina e uma feminina, no entanto, à parte masculina cabe os atributos da justiça, da prudência, da sabedoria, enquanto a parte feminina é irracional e disposta às paixões, ao medo, ao prazer. Para Tepedino, esse pensamento ideológico de inferioridade da mulher “foi sem dúvida o legado antifeminista mais importante que o judaísmo transmitiu à tradição cristã”,⁹⁰ que serviu como fonte para a misoginia dos Santos Padres. “Os padres da Igreja

⁸⁷ RIBEIRO, L. M. P., O papel das mulheres na Bíblia, p.79.

⁸⁸ CANDIOTTO, J.F. S., Teologia na perspectiva das relações de gênero, p.66

⁸⁹ Filon de Alexandria foi um filósofo judeu (20 a.C. - c. 50 d.C.) que viveu durante o período do Helenismo.

⁹⁰ TEPEDINO, A. M., As discípulas de Jesus, p. 76.

achavam que faltava às mulheres igualdade quanto à imagem de Deus e que elas estavam sob o comando do homem na ordem da criação”,⁹¹ afirma Candiotto. Tal dado é passível de questionamento frente à postura de Jesus, já que nEle e por Ele, toda desigualdade foi anulada, conforme Gl 3,28.

Irene Foulkes explica que o século I a.C. e o século I d.C. representaram um período de abertura no horizonte da mulher, mas a consolidação do império no ambiente greco-romano combateu qualquer movimento que tivesse cunho subversivo ou de prática igualitária, em nome da estabilidade econômica e política da classe dominante que precisava manter seu controle sobre “a instituição considerada a base da pirâmide social: a casa”.⁹² Portanto, se com os novos ares de abertura e liberalização a casa deixasse de ser patriarcal, toda a sociedade corria perigo. De acordo com a autora, foi nesse contexto que nasceram os tratados de filosofia econômica, política e moral que submetiam a todos ao modelo hierárquico patriarcal. “Temos de reconhecer que os estereótipos promulgados nestes documentos exerceram muita influência sobre o comportamento de mulheres e homens”,⁹³ declara.

2.5

A atuação de Jesus junto às mulheres no contexto da revelação evangélica

Segundo Raming, Jesus não desenvolveu nenhum programa de libertação político-social para as mulheres, mas manteve com elas uma relação sem constrangimento, pautada na liberdade e no respeito, “dissociada de tabus dualísticos e ascéticos”.⁹⁴ Por isso é importante estabelecer a distinção entre a postura de Jesus frente à mulher como indivíduo e o posicionamento dele diante das estruturas políticas e sociológicas de seu tempo.

Jesus inaugura uma comunidade constituída sob a dignidade fundamental originária, apesar de inserido em uma sociedade patriarcal. Essa comunidade rompe com estruturas desumanas e excludentes, o que passa a ser critério para ingressar nela, pois com Jesus tudo é novo, não sendo aceitável nenhum tipo de remendo⁹⁵.

⁹¹ CANDIOTTO, J., As mulheres e o pecado, p. 93.

⁹² FOULKES, I., Invisíveis e desaparecidas, p. 47.

⁹³ FOULKES, I., Invisíveis e desaparecidas, p. 47.

⁹⁴ RAMING, I., Da liberdade do Evangelho à Igreja estratificada de homens, p. 443.

⁹⁵ Ensino de Jesus presente nos Evangelhos sinóticos: Mt 9, 16; Mc 2, 21; e Lc 5, 36.

A radicalidade da proposta de Jesus não aceita transformações aparentes, mas exige a superação efetiva das estruturas historicamente consolidadas.

“O Reino de Deus, anunciado e concretizado por Jesus, é marcado pelo serviço, não por estruturas de superioridade e dominação”,⁹⁶ declara a teóloga Lúcia Pedrosa. Ela acredita que é necessário o resgate da história das mulheres do Evangelho a fim de que, a partir delas, seja iluminada a vida de tantas mulheres de hoje em sua dignidade, resiliência, cidadania eclesial, ressaltando que “Com sua proposta de um novo modo de ser, Jesus restabelece a relação entre mulheres e homens e resgata as mulheres em seu relacionamento consigo mesmas (autoestima, saúde...), com a sociedade (preconceitos e invisibilidade) e com Deus (ela é amada, como o homem)”.⁹⁷

De acordo com a teóloga, a presença de diversas mulheres no grupo de discípulos de Jesus não pode ser considerado um fato secundário, mas realça tais mulheres como modelo de compromisso, serviço e lealdade a Jesus e, principalmente, sem traí-lo nem abandoná-lo.

Pagola expõe a situação da mulher contemporânea a Jesus como aquela que estava “destinada a viver num estado de inferioridade e submissão aos varões”,⁹⁸ reflexo da sociedade patriarcal. Isso não condizia com o Deus compassivo que Jesus anunciava. O número de mulheres citadas pelos Evangelhos que circundavam Jesus, para Pagola, é surpreendente. Mesmo assim, é importante, nos avisa o autor, levar em conta três pontos de grande influência na leitura da atuação de Jesus junto a elas: primeiro, que as fontes que existem foram escritas por homens e refletem suas experiências e atitudes; depois, que essas fontes ocultam a presença das mulheres por meio de uma linguagem “genérica e sexista” (por exemplo, as crianças acolhidas por Jesus são meninos e meninas, entre outros exemplos); por último, a imposição, por parte dos exegetas, de uma leitura tradicional masculina.

Para Tepedino, o movimento itinerante de Jesus era marcadamente carismático e admitia tanto homens como mulheres, em igualdade de condições. “Isto foi verdadeiramente revolucionário”.⁹⁹ Como elemento essencial do Reino de Deus anunciado por Jesus está a dimensão da transformação não só do ser humano,

⁹⁶ PEDROSA-PÁDUA, L., *Jesús y las mujeres*, p. 17. Tradução nossa.

⁹⁷ PEDROSA-PÁDUA, L., *Jesús y las mujeres*, p. 16. Tradução nossa.

⁹⁸ PAGOLA, J. A., *Jesus, aproximação histórica*, p. 255

⁹⁹ TEPEDINO, A. M., *As discípulas de Jesus*, p. 82.

mas também da comunidade humana por meio de relações novas. As mulheres estão contadas nessa nova assembleia, nesse novo povo, “não como componentes acidentais, mas como participantes ativas”.¹⁰⁰

“Jesus revelou grande coragem quando ignorou as barreiras sociais existentes e exerceu um ministério pessoal junto às mulheres”,¹⁰¹ atesta Ribeiro. Partindo na contramão da sociedade de seu tempo, Jesus inaugura novo tempo para as mulheres, superando a opressão e a discriminação por elas sofridas. Às mulheres marginalizadas de seu tempo, Jesus traz lugar de fala e de escuta, buscando responder aos anseios de vida delas sendo quem fossem, pecadoras ou não, estrangeiras, enfermas consideradas impuras. A todas, de um jeito ou de outro, Jesus cura e ergue, inaugura um novo tempo na vida dessas mulheres e novas relações na vida da comunidade. De acordo com Pagola, “não há em Jesus animosidade nem precaução alguma diante delas. Somente respeito, compaixão e uma simpatia desconhecida”.¹⁰² Jesus não enxerga nas mulheres fonte de contaminação ou tentação, mas aproxima-se delas sem receio e sem preconceito.

Também João Paulo II, sobre o relacionamento de Jesus com as mulheres, afirma que

Cristo se constituiu perante os seus contemporâneos, promotor da verdadeira dignidade da mulher e da vocação correspondente a tal dignidade. Nos ensinamentos de Jesus, assim como no seu modo de se comportar, não se encontra nada que reflita a habitual discriminação da mulher, própria do tempo; pelo contrário, suas palavras e suas obras expressam sempre o respeito e a honra devidos à mulher.¹⁰³

Candiotto apresenta três momentos de grande significância na vida de Jesus que são verdadeira Boa-Nova no sentido de libertação das mulheres: nascimento, missão e ressurreição.

Pelo nascimento de Jesus, Deus se humaniza para divinizar a humanidade. (...). Deus se comunica aos seres humanos por intermédio de mulheres; durante a missão de Jesus, às mulheres é permitido segui-lo como “diaconisas e discípulas” (Mt 27,55s). (...) participam junto com os homens numa missão conjunta. Os horizontes da mulher se abrem, transcendendo os afazeres domésticos.¹⁰⁴

¹⁰⁰ TEPEDINO, A. M., As discípulas de Jesus, p. 82.

¹⁰¹ RIBEIRO, L. M. P., O papel das mulheres na Bíblia, p.80.

¹⁰² PAGOLA, J. A., Jesus, aproximação histórica, p. 262.

¹⁰³ MD 12.

¹⁰⁴ CANDIOTTO, J.F. S., Teologia na perspectiva das relações de gênero, p.67.

Os Evangelhos narram numerosas mulheres que seguiam a Jesus e o serviam, em diversas passagens. Para Pagola, essas mulheres pertenciam a classe mais pobre daquela sociedade, provavelmente as que não estavam unidas a nenhum varão, a exemplo de viúvas indefesas, mulheres que não eram respeitadas ou esposas repudiadas e até mesmo prostitutas. “Estas mulheres estão entre os pecadores e indesejáveis que se sentam a comer com Jesus”,¹⁰⁵ afirma. No entanto, todas eram acolhidas por Jesus, revelando assim o Reino de Deus, onde já se pode perceber a presença dos últimos e últimas daquela sociedade.

As palavras e atitudes de Jesus desafiam e questionam as convenções. Se no Antigo Testamento as verdades eram reveladas aos profetas, agora Jesus anuncia suas verdades às mulheres e por meio delas. Esse grupo de mulheres que seguem a Jesus, sem o acompanhamento dos maridos e sem funções tradicionalmente femininas “deve ter causado um escândalo”,¹⁰⁶ afirma Pedrosa. E, mesmo sendo a mulher indigna de testemunho, destituída de qualquer valor jurídico, de acordo com a Lei judaica, será à Madalena que Jesus incumbirá a missão do anúncio, do testemunho de sua ressurreição. Jesus “não faz qualquer discurso explícito a respeito da libertação da mulher. Todavia, desde seu nascimento, o Jesus histórico transcende a cultura”.¹⁰⁷

Assim, é possível identificar nas atitudes e experiências de Jesus a denúncia das normas discriminatórias, excludentes e desumanizadoras da mulher na sociedade e o anúncio de uma nova postura. Jesus se faz solidário com todos os que sofrem, não admitindo as situações de vida sub-humanas nas quais estão as marcas da escravidão, da exclusão, da humilhação. Por isso ele estende a mão em cada uma dessas situações, reergue as pessoas e as convida a se colocarem no centro, a se inserirem na comunidade de seguidores e seguidoras dele, ao Reino inaugurado por ele.

No tempo de Jesus era proibido às mulheres ouvir os ensinamentos dos mestres, de acordo com a Lei. Em Lucas 10, 38-42, Jesus é recebido por uma mulher, chamada Marta, em sua casa. A irmã de Marta, Maria, ficou sentada aos pés de Jesus ouvindo seus ensinamentos. Atarefada de obrigações domésticas, Marta reclama a ajuda da irmã, mas Jesus diz que Maria escolheu a melhor parte, e

¹⁰⁵ PAGOLA, J. A., Jesus, aproximação histórica, p. 260.

¹⁰⁶ PEDROSA-PÁDUA, L., Jesús y las mujeres, p. 16. Tradução nossa.

¹⁰⁷ CANDIOTTO, J.F. S., Teologia na perspectiva das relações de gênero, p.70.

que esta não lhe será tirada. “Maria (...) não se prendeu à condição a ela relegada, preferindo sentar-se aos pés do Mestre para ouvir sua palavra, o que na época era proibido às mulheres”,¹⁰⁸ explica CandiOTTO. As mulheres começam a desafiar as normas de seu tempo para estar com Jesus. Junto a outros marginalizados e excluídos, elas se descobrem seres humanos “a quem Jesus valoriza e restitui seu valor e dignidade de criaturas de Deus”.¹⁰⁹ Mais tarde, Marta se torna aquela que, tal qual Pedro, manifesta sua profissão de fé em Jesus (Jo 11, 27), o que, segundo Velez, a caracteriza também como porta voz da fé messiânica da comunidade. E junto com Maria, sua irmã, afirma seu discipulado: “Se Marta representa a fé cristológica da comunidade, Maria exemplifica a práxis correta do discípulo”.¹¹⁰

À Samaritana considerada estrangeira, impura e de má conduta, Jesus se revela como Messias, de acordo com o Evangelho de João 4,26. Era costume daquela sociedade que os homens não deviam falar com mulheres desconhecidas. Jesus se encontra com a samaritana, mulher estrangeira e que teve muitos maridos (Jo 4, 1-42), travando um diálogo em público, a sós. A Samaritana é, ainda, enviada a anunciar a Boa-Nova aos demais samaritanos, mesmo que o testemunho dado por mulheres não tivesse valor frente às autoridades judaicas. Para Velez, a mulher samaritana encarna o protagonismo missionário da comunidade joanina, que teria recebido muitos samaritanos convertidos – “este relato pode corresponder a uma tradição que reserva a uma mulher esse papel missionário”,¹¹¹ afirma. Da mesma forma, liberta por Jesus, Maria Madalena se torna sua seguidora, coloca-se a serviço mantendo-se junto a Jesus até a morte de Cruz, tendo o privilégio do chamado a ser a primeira anunciadora da Ressurreição aos discípulos.

Vale a pena recordar o encontro de Jesus com a mulher encurvada, belíssima narrativa presente no Evangelho de Lucas (13,10-17). Aprisionada por um demônio havia 18 anos, ela não conseguia se endireitar de modo algum. Impondo suas mãos sobre ela, Jesus não apenas a cura de uma doença, mas a liberta do mal que a aprisionara por tanto tempo e “no mesmo instante, ela se endireitou e glorificava a Deus” (Lc 13,13). A reação dos homens é clara – Jesus está desrespeitando a Lei do Sábado – mas Jesus resgata (juntamente com a libertação) a dignidade da mulher

¹⁰⁸ CANDIOTTO, J.F. S., Teologia na perspectiva das relações de gênero, p.68.

¹⁰⁹ TEPEDINO, A. M., As discípulas de Jesus, p. 83-84.

¹¹⁰ VELEZ, O. C., Cristología y mujer, p. 78. Tradução nossa.

¹¹¹ VELEZ, O. C., Cristología y mujer, p. 77. Tradução nossa.

ao dizer que tais homens libertam seus animais no dia de sábado para beber água. Sim, ali estava um ser humano, uma filha de Abraão, aprisionada por 18 anos e que não deveria ficar nessa condição por nem mais um dia. Ronsi destaca nessa passagem que o título ‘filha de Abraão’ até então “em toda a Bíblia, só havia sido atribuído aos homens”.¹¹²

Tratava-se de uma obrigação do homem ir adorar a Javé no Templo de Jerusalém, segundo Candiottto. Jesus, porém, vai dizer que os verdadeiros adoradores adorarão em espírito e verdade (Jo 4,23). Desfaz-se, assim, a ideia de que somente o louvor e a adoração masculinas fossem agradáveis a Deus, não importando a participação da mulher. Ao reconsiderar o local de onde a adoração deve ser feita, Jesus explicita o coração, seja do homem ou da mulher, como verdadeiro *locus theologicus*, de onde parte a adoração em espírito e verdade.

Em relação ao culto, ele só era realizado se tivesse a presença de, no mínimo, dez homens, independentemente do número de mulheres ou crianças. No Evangelho de Mateus 18,20, Jesus afirma que onde dois ou mais estiverem reunidos em seu nome, ele estará no meio deles. “Deus está onde há o reconhecimento de sua presença, ao qual as mulheres são muito mais sensíveis”.¹¹³

À mulher não era permitido se divorciar. No entanto, o homem, pelos motivos mais ínfimos, poderia, para não pagar o valor estipulado no contrato de casamento (Dt 24,1), casar-se com outra sem direito a oposição da primeira. Jesus, contudo, declara no Evangelho de Marcos 10, 12: “todo aquele que repudiar a sua mulher e desposar outra comete adultério contra a primeira; e se essa repudiar o seu marido e desposar outro, comete adultério”. Segundo Pagola, essa resposta surpreendente de Jesus ao ser questionado sobre o divórcio põe fim ao privilégio dos varões, pois Jesus vai afirmar que se tal repúdio está descrito na Lei não se trata de um projeto de Deus, mas fala da dureza de seus corações, “Deus criou o varão e a mulher para que sejam uma só carne, como pessoas chamadas a compartilhar seu amor, sua intimidade e sua vida inteira em comunhão total”.¹¹⁴

De acordo com a Lei judaica, a mulher adúltera deveria ser punida por apedrejamento. Jesus, contudo, obsta frente ao duplo critério moral empregado pelos acusadores. Ao levarem a mulher adúltera até Jesus, nada é falado do varão

¹¹² RONSI, F. Q., A mulher na Igreja e na sociedade, p. 67.

¹¹³ CANDIOTTO, J. F. S., Teologia na perspectiva das relações de gênero, p.68.

¹¹⁴ PAGOLA, J. A., Jesus, aproximação histórica, p. 271.

que estava com ela, portanto, Ele coloca seus termos, “quem não tiver pecado que atire a primeira pedra” (Jo 8, 1-11).

A Lei judaica ainda declara que a mulher é propriedade do homem (Ex 20,17), “Primeiro pertence ao pai; ao casar-se passa a ser propriedade do esposo; se fica viúva, pertence aos filhos ou volta ao pai e aos irmãos”,¹¹⁵ explica Pagola. O papel da mulher, pois, é servir ao homem e procriar filhos homens para continuidade da linhagem patriarcal e subsistência da família. Jesus “Rompe com essa representação patriarcal, ao fazer opção pela vida celibatária”.¹¹⁶

A iniciação à fé se dá, para o povo de Jesus, com a circuncisão do órgão masculino. “A circuncisão era o rito que constituía alguém como membro do povo da Aliança”,¹¹⁷ declara Pagola. Sendo assim, a mulher certamente não tem o mesmo valor que o homem, perante a Lei. Na perspectiva de Jesus, o povo de Deus se estende bem ao largo dos sinais visíveis na carne e está para além das diferenças de raça, religião ou gênero: “Ide e fazei que todas as nações se tornem discípulos batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” (Mt, 28-19).

As regras da pureza sexual (Lv 15,19-30) eram determinantes no controle sobre a mulher – ela se tornava impura durante a menstruação, por sete dias, e após o parto, por quarenta dias, se o filho for varão, e oitenta, se for do sexo feminino. “Ninguém devia aproximar-se da mulher impura. As pessoas e objetos que elas tocavam ficavam contaminados”,¹¹⁸ diz Pagola. Contudo, em Marcos 5, 25-34, Jesus restitui a saúde da mulher com fluxo de sangue, a partir do toque dela em suas vestes. Segundo Pagola, aquela mulher “passa muitos anos sofrendo perdas de sangue, num estado de impureza ritual que a obriga a afastar”.¹¹⁹ E, na sua busca por uma vida mais digna, encontra Jesus que não vê nela algo para se envergonhar, mas o tamanho de sua fé.

A luxúria do varão nunca era considerada grave para aquela sociedade, mas Jesus não aceita que a mulher seja apontada como fonte de tentação. Por isso, em Marcos 5, 28-29, Ele vai sustentar que todo aquele que olha uma mulher desejando-a, já cometeu adultério com ela em seu coração. “(...) Jesus põe o acento na

¹¹⁵ PAGOLA, J. A., Jesus, aproximação histórica, p. 256.

¹¹⁶ CANDIOTTO, J. F. S., Teologia na perspectiva das relações de gênero, p.78.

¹¹⁷ PAGOLA, J. A., Jesus, aproximação histórica, p. 258.

¹¹⁸ PAGOLA, J. A., Jesus, aproximação histórica, p. 257.

¹¹⁹ PAGOLA, J. A., Jesus, aproximação histórica, p. 267.

responsabilidade dos homens. Estes não devem justificar se lançando sobre as mulheres a culpa por seu mau comportamento”,¹²⁰ explica Pagola.

A família patriarcal contemporânea a Jesus vive relações de dominação-dependência assimetricamente à relação de Senhor-escravo. De acordo com Afonso Murad, a família é a instituição central, autossuficiente e absoluta, na qual o indivíduo não é levado em conta por sua história ou personalidade, mas por ser membro daquela família em específico. Jesus, contudo, rompe com a família patriarcal, supera as amarras no que diz respeito à família e a suas tradições. Ele substitui a família pela comunidade de irmãos e irmãs, seus seguidores, aqueles que fazem a vontade do Pai. “Jesus relativiza a família sanguínea e põe a base para novas formas de relacionamento fraterno”,¹²¹ afirma Murad.

Pedrosa destaca o papel profético da mulher desconhecida no Evangelho de Marcos (14, 3-9) que derrama sobre a cabeça de Jesus um vidro de perfume caríssimo. A narrativa se encontra no início do relato da Paixão significando aquilo que Jesus explica: esta mulher antecipou-se a ungir o seu corpo para a sepultura. “Ela, desconhecida, e não os discípulos, compreendeu que Jesus era um Messias diferente, não um libertador político, e que iria morrer”.¹²² Essa doação completa e incondicional, Jesus promete que sempre será lembrada, onde quer que se narre o Evangelho, em memória dela.

As mulheres encontram-se também aos pés da Cruz de Jesus, perseverando mesmo frente aos perigos em atitude de verdadeiro seguimento, que se estende até a ressurreição e depois, na comunidade cristã primitiva, que se alarga até os dias de hoje.

Possivelmente esta representação feminina reflete a presença das mulheres na comunidade primitiva e seu papel protagonista, especialmente na figura de Maria Madalena que se torna a testemunha por excelência, apóstola dos apóstolos, da ressurreição.¹²³

Dessa forma, Jesus “revolucionou os costumes legalistas e a ética moralizante vigente na época denunciando normas e leis discriminatórias em relação às mulheres e aos homens”¹²⁴, afirma Candiottto. E, ao unir ao seu redor todos aqueles

¹²⁰ PAGOLA, J. A., Jesus, aproximação histórica, p. 262.

¹²¹ MURAD, A., Maria toda de Deus e tão humana, p. 40.

¹²² PEDROSA-PÁDUA, L., Jesús y las mujeres, p. 18. Tradução nossa.

¹²³ VELEZ, O. C., Cristología y mujer, p. 77. Tradução nossa.

¹²⁴ CANDIOTTO, J. F. S., Teologia na perspectiva das relações de gênero, p. 70.

a quem veio anunciar o Reino, faz esse Reino visível e concreto. O Deus dos pobres e marginalizados, o Deus dos que sofrem injustiças, o Deus dos invisíveis reúne para si todos os seus filhos e os inclui na dinâmica da dignidade e da inclusão.

Jesus não pode suprimir o caráter opressivamente patriarcal daquela sociedade. (...) No entanto, introduz algumas bases novas e uma atitude capazes de ‘despatriarcalizar’ a sociedade: ninguém pode em nome de Deus defender ou justificar a prepotência dos varões, nem a submissão das mulheres ao poder patriarcal deles.¹²⁵

Diversos outros textos dos Evangelhos deixam entrever uma presença constante de mulheres junto a Jesus durante sua vida, sua morte e sua ressurreição. Jesus transforma a vida dessas mulheres restituindo-lhes a dignidade, a individualidade, reconhecendo suas potencialidades e vocação. Com suas atitudes, Jesus denuncia a situação de desigualdade vivida por essas mulheres, tanto na esfera religiosa quanto na social, permitindo que estas desenvolvam seu papel no grupo que o acompanha, e seguindo-o até o Calvário, frente à sua cruz, conforme ressalta Ronsi, “enquanto seus Apóstolos, exceto João, se escondem com medo, elas demonstram coragem”.¹²⁶

2.6

A mulher Maria, Mãe de Jesus

Maria, a Mãe de Jesus, é um ponto fulcral para a compreensão do papel da mulher no Novo Testamento. De acordo com Bingemer e Gebara, a mariologia tradicional elaborou uma interpretação de caráter feminino, na qual Maria foi idealizada a partir de atributos culturalmente associados ao universo feminino, contudo permanecendo submetida a uma leitura mediada por uma ótica masculina “por isso, Maria (...) tal como é apresentada pelo mundo androcêntrico e patriarcal, não provoca conflitos, mas ao contrário, fortalece as bases culturais desse mundo”.¹²⁷

A recuperação da imagem de Maria, a partir de um paradigma antropológico integrador, configura-se como uma tarefa de grande relevância, na medida em que

¹²⁵ PAGOLA, J. A., Jesus, aproximação histórica, p. 269.

¹²⁶ RONSI, F. Q., A mulher na Igreja e na sociedade, p. 69.

¹²⁷ GEBARA, I.; BINGEMER, M. C. L., Maria, Mãe de Deus e mãe dos pobres, p.12.

objetiva também a revalorização simbólica e teológica da imagem de todas as mulheres, situando-as no mesmo horizonte interpretativo.

Para Ronsi, o comprometimento de Maria com a realidade e a voz profética dela são pontos indispensáveis para a recuperação da identidade das mulheres e do valor destas para a Igreja. Maria pode nos falar do lugar de mãe, mulher e discípula, e, pelo seu sim, insere a mulher no evento salvífico da encarnação desde o momento da Anunciação.

No diálogo com o anjo, por meio de sua resposta, “o Verbo se fez carne” (Jo 1,14), Maria estabeleceu uma união com Deus que supera todas as expectativas humanas. Nesta vida, neste corpo, Deus vem ao encontro de Maria e encontra uma pessoa, uma memória, uma vontade.¹²⁸

O canto de Maria, o *Magnificat* (Lc 1,46-55), é sinal de que sua resposta a Deus se encontra em sintonia com a história e com a concretude da vida de seu povo. Ao mesmo tempo em que Maria engrandece e louva a Deus pela salvação enviada e pelas maravilhas realizadas, ela recorda os pobres e pequenos – os *anawin* – preferidos de Deus, socorridos pela misericórdia de Deus –, enquanto os ricos são despedidos sem nada; recorda os humildes que são elevados, enquanto os poderosos são retirados de seus tronos. Demonstra, assim, profunda conexão com o factual da vida e da história, o que revela uma espiritualidade enraizada na prática da solidariedade e do bem comum e não em um espiritualismo vazio. “Ela rompeu com o paradigma de uma experiência religiosa passiva (...) para inserir-se na nova proposta libertadora de vida, em seu filho Jesus”,¹²⁹ destaca Ronsi.

Contudo, como já afirmado, grande número de atributos dedicados à Maria a apresentam em leitura feita a partir de uma cultura patriarcal de submissão e castidade das mulheres. Nessa ótica, Maria é anunciada como mulher santa – compreendendo-se a santidade como certa alienação da realidade histórica ou das fragilidades humanas –, virgem, obediente, pura. “Trata-se da imagem de uma Maria sobrenatural das alienações religiosas, a Maria patriarcal”,¹³⁰ enfatiza Candiotta. Obviamente isso não contribuiu para a formação da identidade e autonomia das mulheres de todos os tempos.

¹²⁸ RONSI, F. Q., A mulher na Igreja e na sociedade, p.60.

¹²⁹ RONSI, F. Q., A mulher na Igreja e na sociedade, p.61.

¹³⁰ CANDIOTTO, J. F. S., Teologia na perspectiva das relações de gênero, p.85.

De acordo com Kathleen Coyle, é notável como uma sociedade patriarcal, pensada a partir de monges, formulou uma mariologia sob uma perspectiva androcêntrica. Para ela, o papel desempenhado por Maria na história da salvação foi realmente excepcional, mas deve ser compreendido no cenário humano e finito da existência de Maria. Nesse sentido, a figura de Maria deve ser analisada a partir de outros paradigmas, para além dos utilizados tradicionalmente, e num contexto de ruptura.

Enfatizando o Evangelho de Lucas, Jaci Candioto apresenta uma hermenêutica que traz à tona a “sensibilidade especial pelas mulheres, sobretudo as pobres e desprezadas”¹³¹ presente naquela comunidade. Candioto ressalta a cena da Anunciação, na qual o anjo se dirige diretamente à Maria, sem a devida permissão de José, seu noivo. Isso demonstra a intenção do evangelista em mostrar que Deus escolhe, para a realização de seu projeto, uma mulher que, só pelo fato de ser mulher é um ser humano com pouca importância social, pobre. Esta vai dizer o seu sim, não em uma perspectiva de um projeto individual, mas para participar de uma missão coletiva, a ser empreendida por seu filho, que visa a atingir a humanidade inteira. Para Murad, o anúncio do anjo não apenas abre caminho para a chegada do Messias, como também revela a vocação de Maria e sua abertura ao projeto de Deus. “Com a anunciação, ela inicia um longo caminho de peregrinação na fé”,¹³² enfatiza ele.

Também Mercedes Navarro enxerga na Anunciação Maria como uma mulher que “tem e exerce sua capacidade de decisão e quando decide-se, não pede permissão a ninguém, nem mesmo a seu prometido, rompendo as normas habituais do seu contexto relacional entre homens e mulheres”.¹³³ Segundo ela, ao afirmar que Maria guardava tudo em seu coração, o Evangelho associa Maria ao exercício dos sábios de Israel, homens que decidiam a partir da reflexão silenciosa e oriunda do profundo do ‘coração’.

O sim de Maria acarreta deveras consequências. Em apenas um ato, ela vai enfrentar preconceções de uma sociedade em que a mulher era valorizada pelo seu valor procriativo, e Maria será a virgem mãe, celibatária, mesmo conhecendo o

¹³¹ CANDIOTTO, J. F. S., Teologia na perspectiva das relações de gênero, p.87.

¹³² MURAD, A., Maria Toda de Deus e tão humana, p. 55.

¹³³ NAVARRO, M., El Arquetipo mariano y su impacto en las comunidades eclesiales católicas, p.103-116. Tradução nossa.

rigorismo da Lei judaica, no que se refere ao adultério. E mais, como nos recorda Candiotto, viveu como estrangeira, da gravidez ao nascimento de Jesus, não lhe sendo poupadas as experiências de perseguição, fuga e exílio. A autora vê em Maria uma figura síntese, pelo menos em três atributos. O primeiro está marcado pelo fato de Maria experimentar em si duas condições existenciais, a situação da mulher judaica, vivida sob a ótica patriarcal e a nova situação trazida por Jesus. Assim, ela se torna ponte entre o Antigo e o Novo Testamento, O segundo está no peso e significação do seu *Fiat*, que, segundo Candiotto, se torna ponto central de encontro entre Deus e a humanidade e vice e versa, o que resulta em um processo de comutação da transcendência na imanência, no qual Deus é mundanizado e, ao mesmo tempo, um processo de comutação da imanência na transcendência, no qual o mundo é divinizado. Por último, sua fascinante condição de Virgem, Esposa e Mãe, absolutamente subversiva para a sua contemporaneidade.

Destaque, ainda, para a dupla maternidade que Maria vai exercer. Historicamente, é a Mãe de Jesus, espiritualmente, é a Mãe da Igreja, enquanto comunidade dos que seguem seu Filho, papel este assumido aos pés da cruz. Esta maternidade vai revelar sua dimensão para além daquilo que é concebido pelo mundo patriarcal e misógino, pois se encontra no campo do atemporal, do universal, onde, em sua dimensão de fé, Maria torna-se colaboradora da obra de seu Filho. Com isso, acontece um deslocamento na imagem de Deus, antes pensado como o justiceiro, que pune, para o Pai de infinita bondade e misericórdia, “um Deus que possui agora atributos masculinos e femininos, mas que jamais pode esgotar-se nos limites culturais de tais atributos”,¹³⁴ afirma Candiotto.

A teologia feminista traz significativa contribuição a partir de uma hermenêutica que aproxima Maria das mulheres de todos os tempos, fazendo, por vezes, de Maria um símbolo na luta por libertação. Assim, Maria se torna aquela que, ao entoar o canto da libertação, se colocando em disponibilidade para o projeto de Deus, abre um caminho de encontro com os pobres. Estes passam a identificar-se naquela mulher pobre, refugiada, que sofre a perda dolorosa e prematura de seu filho. Além do mais, tal mulher é associada à luta de todas as mulheres, com o seu cotidiano de luta e dor. Dessa forma, Maria pode ser compreendida como “a encarnação de todos os oprimidos que almejam libertação”,¹³⁵ diz Candiotto.

¹³⁴ CANDIOTTO, J. F. S., Teologia na perspectiva das relações de gênero, p.90.

¹³⁵ CANDIOTTO, J. F. S., Teologia na perspectiva das relações de gênero, p.90

Coyle remete a Johannes Metz¹³⁶ ao esclarecer que as teologias política e de libertação trabalham a partir das categorias de memória, narrativa e solidariedade, e reforça que as histórias narradas sobre os esforços e lutas dos santos pela libertação inspiram e animam os que se reconhecem neles. Ela utiliza-se, ainda, do pensamento manifestado pelo Documento de Puebla, crendo que, com Maria, se resgata a humanidade plena de todas as mulheres.

Em Maria, o Evangelho penetrou a feminilidade, redimindo-a e exaltando-a (...) Maria garante a grandeza do feminino, indicando o caminho específico de ser mulher com sua vocação de ser a alma, o dom, capaz de espiritualizar a carne e corporificar o Espírito.¹³⁷

Segundo Clara Maria Temporelli, a pequenez e a humilhação de Maria, vertida por sua insignificância social, é um sinal imperativo da atuação de Deus na concretude da vida humana e, por este motivo, a vida de Maria inspira um discernimento para a construção social e eclesial: “Maria, como Mãe do Filho de Deus, é um protótipo dinâmico que exige uma ação coerente e ética na vida pessoal e coletiva das instituições e das estruturas eclesiais”.¹³⁸ Para a autora, a maternidade histórica e concreta de Maria fez com que a corporeidade feminina e a sexualidade humana fossem restituídas em seu valor. “Ela (Maria) é a mulher que simboliza a humanidade que solidariamente recebe em seu corpo a graça e a vida como um ato criador”,¹³⁹ afirma. Trata-se, pois, da missão específica da mulher, geradora de amor e vida, capaz de discernir e se colocar a serviço das múltiplas dimensões da vida, a partir de “relações recíprocas fundadas no diálogo, na liberdade e no amor com seu criador, com os demais seres humanos e com toda a criação”.¹⁴⁰

Portanto, a teologia feminista reclama uma imagem renovada de Maria, que quebre com as imagens tradicionais que não favorecem a busca da plena humanidade das mulheres. Faz-se necessário, assim, uma figura de Maria que dialogue com o mundo contemporâneo, partindo da experiência dos mais empobrecidos e marginalizados, inspirando a ação e atuação de todos os que lutam para que o Reino se faça realidade hoje.

¹³⁶ COYLE, K., Maria tão plena de Deus e tão nossa, p. 201.

¹³⁷ DP 89.

¹³⁸ TEMPORELLI, C. M., La Theotokos, p.185. Tradução nossa.

¹³⁹ TEMPORELLI, C. M., La Theotokos, p.189. Tradução nossa.

¹⁴⁰ TEMPORELLI, C. M., La Theotokos, p.190. Tradução nossa.

Coyle declara que “Maria deve ser recuperada como mulher forte e habilidosa, nossa irmã na fé, que não hesitou em proclamar a preocupação de Deus com os oprimidos”.¹⁴¹ Ainda, ressalta a dedicação com que Maria se entrega ao plano salvífico de Deus, inserindo-se na missão de seu Filho. Todo o sofrimento e luta de Maria, enfrentando as tensões econômicas, políticas e religiosas de seu tempo, mostrou-a como verdadeiro discípulo, que se mantém de pé frente às dificuldades a partir da fé em Deus. Maria é aquela que compartilha a história humana do povo – ignorado e excluído pelos sistemas políticos e religiosos – e, por isso, se torna modelo para todo o discipulado cristão.

Para Candiotto, a maternidade de Maria, dessa forma, é compreendida para além da interpretação tradicional: “Uma das compreensões evangélicas mais realistas a respeito do tema, é ver na situação peculiar de Maria – no sentido de mulher pobre, em fuga, sofredora – a encarnação de todos os oprimidos que almejam libertação”.¹⁴²

O reconhecimento das experiências vividas por Maria torna possível a acolhida da mulher como sujeito eclesial e social, com a capacidade de contribuir para o processo de crescimento e libertação das mulheres, segundo Ronsi,

Sem esquecer que, com esse novo sujeito eclesial feminino, emerge em paralelo as conquistas e lutas das mulheres que procuram romper com uma histórica realidade de submissão, de negação de seus direitos e de sua dignidade como pessoa em vários âmbitos da sociedade, como no ambiente de trabalho e na família.¹⁴³

Bingemer e Gebara atribuem a certa antropologia idealista o fato de só se enxergar Maria a partir de suas qualidades sobre-humanas, o que leva a formação de uma imagem ideal de Maria que não admite a menor crítica que seja. Isso é explicado dentro do contexto dualista que impregna a fé cristã há séculos e que fomenta constante oposição entre os polos. “A antiga divisão entre espírito e matéria ainda corre no sangue da nossa cultura e em nossas veias”,¹⁴⁴ declaram elas, esclarecendo que a visão dualista promove também suas divisões na antropologia cristã. Tal antropologia idealista tende a compor seu arcabouço em contraposição à realidade, criando uma esfera de perfeição e harmonia e ocultando a realidade

¹⁴¹ COYLE, K., Maria tão plena de Deus e tão nossa, p.205.

¹⁴² CANDIOTTO, J. F. S., Teologia na perspectiva das relações de gênero, p.90.

¹⁴³ RONSI, F. Q., A mulher na Igreja e na sociedade, p. p.61.

¹⁴⁴ GEBARA, I.; BINGEMER, M. C. L., Maria, Mãe de Deus e mãe dos pobres, p.18.

humana tal qual ela se apresenta. O resultado é visível e factual: o que é negado não pode ser transformado. Dessa forma, a antropologia realista, por sua vez, busca uma compreensão sempre nova de Maria, fugindo dos modelos estáticos para uma figura de Maria que entra em constante diálogo com o tempo e a cultura de pessoas concretas, ou seja, “é a vida de hoje que dá vida à vida de ontem de Maria”.¹⁴⁵ Associar Maria, pois, a esse protótipo de mulher dócil e aquiescente que sempre diz sim para tudo a retrata como uma mulher judia do seu tempo, diz as teólogas, mas não permite emergir a novidade do cristianismo.¹⁴⁶

De acordo com Moreira, é urgente a necessidade de se resgatar uma reinterpretação do papel das mulheres bíblicas a fim de desconstruir narrativas opressivas. Assim, é preciso reafirmar que Eva é feita da mesma matéria que Adão e que Maria tem plena capacidade dialógica. “Enquanto a figura de Maria foi idealizada de maneira a perpetuar a submissão feminina, a hermenêutica feminista resgata a sua força e resistência”.¹⁴⁷

2.7

A Igreja primitiva

Apesar da atuação de Jesus e do papel exercido por sua mãe, prevalece ainda nas primeiras comunidades cristãs a mentalidade do ambiente judaico antigo, como afirmam Rinaldo Fabris e Vilma Gozzini. No livro *A mulher na igreja primitiva*, eles aprofundam o tema dos diversos escritos paulinos, ou que foram atribuídos a Paulo, utilizados como justificativa para a submissão das mulheres aos homens e como tais textos reverberaram em disposições documentais e normas disciplinares da Igreja por muito tempo. Em oposição, outros textos do epistolário paulino apresentam, em perspectiva diferente, a presença e o valor da mulher.

Importante lembrar que as primeiras experiências cristãs são geradas a partir do ambiente judaico na Palestina e na Diáspora, já que os primeiros convertidos provêm desse ambiente. “Nada há de surpreendente em que alguns aspectos da presença e da participação da mulher nas primeiras comunidades cristãs sejam

¹⁴⁵ GEBARA, I.; BINGEMER, M. C. L., Maria, Mãe de Deus e mãe dos pobres, p.21.

¹⁴⁶ GEBARA, I.; BINGEMER, M. C. L., Maria, Mãe de Deus e mãe dos pobres, p.67.

¹⁴⁷ MOREIRA, S. R., O corpo como elemento constitutivo do fazer teológico, p.103.

retomados da sinagoga palestinese e da diáspora judaica”,¹⁴⁸ relembra Fabris e Gozzini.

Segundo Ribeiro, “nos primórdios do cristianismo, as mulheres tiveram um papel relevante nas primeiras igrejas”.¹⁴⁹ Mesmo que a maioria da liderança oficial fosse composta por homens, os textos bíblicos da época narram mulheres que desempenharam papéis importantes, como Lídia, que hospedou a Paulo e Silas (At 16.14,40), e Priscila, que colaborava com seu marido na exposição sobre o Caminho, como fizeram com Apolo (At 18.26). Tais papéis, totalmente diversos daqueles impostos às mulheres na sociedade judaica, foram, contudo, pouco explorados ou enfatizados pela exegese primitiva. Tal fato se dá devido ao ambiente sociocultural judaico e helênico no qual a experiência cristã vai amadurecer, como já exposto por Fabris e Gozzini,¹⁵⁰ já que o ambiente da diáspora judaica não difere muito da discriminação e opressão vivida pela mulher no ambiente palestinese, como foi visto.

Ainda segundo Fabris e Gozzini, no livro dos Atos dos Apóstolos, Lucas descreve o evento de Pentecostes como cumprimento da profecia de Joel 3, 1-5: “derramarei o meu Espírito sobre toda a carne. Vossos filhos e vossas filhas profetizarão, vossos jovens terão visões e vossos velhos sonharão. Sim, sobre meus servos e minhas servas derramarei o meu Espírito” (At 2,17-18). De início, fica claro que a disposição passa a ser outra. “A habilitação profética para falar em nome de Deus (...) já não é reservada a um grupo de homens, mas é capacidade comunicada pelo Espírito a todos os que creem no Senhor Jesus”.¹⁵¹ Entretanto, acompanhando o relato dos Atos a respeito das mulheres, o papel destas ainda está situado apenas num contexto de acolhimento, hospedagem e subsídios financeiros, devido à posição social que elas ocupam.

De acordo com a narrativa dos Atos do Apóstolos, desde o início da comunidade, os cristãos se reuniam em casas – lugar onde se partia o pão com alegria, na simplicidade de coração (Atos 2,46). Destaca-se nesse contexto a casa de Maria, Mãe de João (também conhecido como Marcos), narrada no episódio da fuga de Pedro da prisão de Herodes e para onde o apóstolo vai diretamente, segundo

¹⁴⁸ FABRIS, R.; GOZZINI, V., A mulher na Igreja primitiva, p.28.

¹⁴⁹ RIBEIRO, L. M. P., O papel das mulheres na Bíblia, p.81.

¹⁵⁰ FABRIS, R.; GOZZINI, V., A mulher na Igreja primitiva, p.28.

¹⁵¹ FABRIS, R.; GOZZINI, V., A mulher na Igreja primitiva, p.40-41.

o texto bíblico (At 12,12). Tal informação denota a importância de Maria no movimento cristão, primeiro exercendo a regra da hospitalidade, onde mestres e discípulos são bem recebidos e acolhidos na casa das famílias mais abastadas, e, depois, sendo responsável pela organização e andamento das reuniões daquele pequeno grupo de Jerusalém, de acordo com Fabris e Gozzini. Fora de Jerusalém, essa participação feminina será liderada por Lídia, em Filipos. Provavelmente, pertencente ao círculo de mulheres abastadas, que gozavam de certo prestígio social e autonomia econômica naquela colônia romana, e que se converte ao cristianismo. Também Paulo e Silas, após saírem da cadeia, dirigem-se à casa de Lídia, revelando que ali é um ponto de encontro para os cristãos de Filipos. “Em dois contextos diversos – da igreja palestinese e da igreja missionária – a casa de duas mulheres torna-se centro de reunião da igreja local”,¹⁵² atestam os autores.

Segundo Foulkes, a nomenclatura ‘casa’ está carregada de significados. Na sociedade antiga tratava-se, além de moradia da família, de um núcleo econômico e de organização social e tinha como base a extensa família do patriarca, abrangendo diversas gerações e graus de parentesco, além das pessoas escravizadas e de alguns trabalhadores livres. Se, por um lado, na sociedade grega os documentos oficiais retratam um ordenamento do controle da ‘casa’ com a vida da sociedade, no qual os mestres da moral estabeleciam três pares de relações desiguais: amo-escravo, esposo-esposa, pai-filho, a *paterfamilia*, por outro, fragmentos de documentos e de cartas, contratos ou algumas informações de cunho administrativo revelam também uma estrutura diferente. Seria grande o número de mulheres, que já administravam a ‘casa’ na ausência do marido, fizessem isso de modo mais incisivo algumas que herdaram dos maridos o negócio, na viuvez, ou até mesmo escravas que foram libertadas e que dominavam o ofício de artesãs adquirido na casa dos senhores. Foulkes atesta que há documentos que legitimavam a liberdade de pessoas escravizadas assinada por mulheres, no lugar do marido, morto ou ausente cuidando de situações na rua, onde a mulher não era bem quista.

Fazendo uma analogia à ‘casa’ como ponto de encontro dos primeiros cristãos, Foulkes ressalta a função de liderança que a mulher exercia na Igreja primitiva. A autora cita como exemplo a Carta de Paulo aos Filipenses (4,2-3), na qual o apóstolo solicita paz entre Evódia e Síntique. A carta não fala qual o teor da

¹⁵² FABRIS, R.; GOZZINI, V., A mulher na Igreja primitiva, p.47.

divergência, mas deixa entrever que essas mulheres exerciam importantes papéis de liderança a ponto de Paulo preocupar-se com a reconciliação delas. E no versículo seguinte, Paulo pede a Sízigo, que colabore na promoção da paz entre aquelas que o ajudaram ‘na luta pelo Evangelho’ (v.3).

Com este protagonismo Evódia e Síntique demonstraram capacidades de liderança que os homens já tinham observado em outras mulheres de seu ambiente, e a igreja demonstrou ter um espaço significativo para seu desenvolvimento.¹⁵³

Raming afirma que a concepção de Jesus de ministério como serviço estava bem presente na comunidade primitiva e este não se restringia a esse ou aquele gênero. Tal fator, juntamente com a estrutura carismática das primeiras comunidades que viviam a expectativa da *parusia* próxima, favorecia a participação da mulher como mais uma força na propagação da Boa Nova. Nesse sentido, “A falta de uma organização fixa e de hierarquia ministerial possibilitou uma participação ativa das mulheres na construção, direção e vida das primeiras comunidades cristãs”.¹⁵⁴

A autora frisa, ainda, que Paulo foi explícito ao pregar a igualdade entre todos diante de Deus, como em Gl 3, 28, mas não em perspectiva de uma libertação da mulher frente a sociedade. Paulo, pois, faz a distinção entre a ‘ordem da graça em Cristo’ que implica a igualdade entre todos em Cristo, diante de Deus, tendo em vista a dimensão escatológica, e a o que ele chama de ‘ordem da criação’ que se dá na esfera terrestre, frente as estruturas sociais, já que ele está em consonância tanto com a Lei judaica quanto com a mentalidade helenística. Assim, a subordinação feminina, antes restrita ao ambiente familiar vai se estendendo à organização comunitária; aos poucos, com a diminuição da esperança na *parusia*, desaparece a estrutura carismática e vai se firmando a estrutura ministerial que se modela progressivamente às estruturas institucionais patriarcais.

Em relação ao epistolário paulino, Fabris e Gozzini pretendem destacar, com mais veemência, não os textos pelos quais se acusam Paulo de misoginia, mas aqueles em que Paulo destaca o empenho missionário das mulheres. Segundo eles, há de se diferenciar “as afirmações doutrinárias e as disposições de caráter disciplinar

¹⁵³ FOULKES, I., Invisíveis e desaparecidas, p.51.

¹⁵⁴ RAMING, I., Da liberdade do Evangelho à Igreja estratificada de homens, p.444.

e de organização”¹⁵⁵ contidos nos conteúdos veiculados. Um dos textos em que se pode esquadrihar a função de algumas mulheres na Igreja nascente é a Carta aos Romanos, cap. 16. Ali, Febe é recomendada aos romanos, para que fosse bem acolhida, e Paulo a chama irmã e *diákonos* (título que define tarefa eclesial autorizada e reconhecida) da Igreja de Cencréia. “Pode-se crer que Febe é uma cristã conhecida e estimada na comunidade da Acaia, porque tem a função de guiar e assistir a igreja local de Cencréia”,¹⁵⁶ informa Fabris e Gozzini. Em diversos escritos paulinos, segundo os autores, Paulo reconhece o mérito missionário das mulheres, assemelhando-os aos dos colaboradores homens. Tais mulheres são citadas nas listas de saudações ou despedidas das cartas e marcam os exemplos de dedicação à tarefa missionária, demonstrando que Paulo tem uma atitude favorável a respeito da atuação da mulher e de sua atividade missionária. “(...) ele preza e valoriza o trabalho pastoral de algumas mulheres na comunidade local, particularmente na sua estrutura de igreja doméstica”.¹⁵⁷

Elisabeth Fiorenza elabora uma perspectiva crítica quanto à leitura dos mesmos textos. Para ela, há evidentemente uma perspectiva androcêntrica nas interpretações exegéticas, em sua maioria feita por homens. Por isso ela entende que “a marginalidade das mulheres cristãs tem suas raízes nos começos patriarcais da Igreja e no androcentrismo da revelação cristã”.¹⁵⁸

No caso de Febe, ela denuncia que as palavras utilizadas por Paulo, *diákonos* e *prostatis* têm seu valor diminuído por terem sido designados a uma mulher. “Sempre que Paulo chama a si mesmo, ou a Apolo, ou a Timóteo, ou a Tíquico de *diákonos*, os estudiosos traduzem o termo como diácono. Todavia, como a expressão se refere aqui a uma mulher, os exegetas a traduzem como ‘servente’, ‘ajudante’ ou ‘diaconisa’”.¹⁵⁹

A autora, neste ponto, chama a atenção para o fato de haver diversas interpretações masculinas do trabalho realizado pelas mulheres, como o de auxiliar, assistente ou servente dos homens. Isso se dá, segundo Fiorenza, devido aos exegetas do Novo Testamento entenderem que o homem estava à frente da liderança da comunidade cristã primitiva. Para ela, “um modelo interpretativo tão

¹⁵⁵ FABRIS, R.; GOZZINI, V., A mulher na Igreja primitiva, p.13.

¹⁵⁶ FABRIS, R.; GOZZINI, V., A mulher na Igreja primitiva, p.58.

¹⁵⁷ FABRIS, R.; GOZZINI, V., A mulher na Igreja primitiva, p.69.

¹⁵⁸ FIORENZA, E. S., Discipulado de iguais, p.180.

¹⁵⁹ FIORENZA, E. S., Discipulado de iguais, p.177.

androcêntrico exclui completamente a possibilidade alternativa de que as mulheres seriam missionárias, apóstolas, chefes de comunidade, independentes e iguais a Paulo”.¹⁶⁰ Daí a caracterização da nomenclatura diaconisa referir-se a um trabalho de auxiliar que “comparado ao do diácono, tinha uma função muito limitada na Igreja”.¹⁶¹

Segundo Fiorenza, a comunidade cristã primitiva vivia numa perspectiva inclusiva, diferentemente das comunidades farisaicas ou dos essênios. Os seguidores de Jesus não eram aqueles puros e piedosos ou até mesmo poderosos, mas os proscritos da sociedade – cobradores de impostos, pecadores, mulheres. Esse caráter inclusivo foi o que abriu as portas, mais tarde, aos gentios de todas as nações e que será retratado em Gálatas 3, 27-28: “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus”. Devido a esse papel inclusivo, Fiorenza declara que não só gentios ou escravos poderiam assumir papel de liderança, mas também as mulheres: “As mulheres não eram figuras marginais neste movimento, mas exerciam a liderança de apóstolas, profetizas, evangelistas e missionárias, ofício semelhantes ao de Barnabé, Apolo ou Paulo”.¹⁶²

Continuando a perspectiva de Fiorenza, houve um processo de assimilação cultural das estruturas judaicas e helenísticas, além da institucionalização eclesial que, aos poucos, foi reduzindo a participação das mulheres. Os papéis de liderança que eram baseados na autoridade carismática vão dando espaço à institucionalização no final do primeiro século. Com o decorrer do tempo, séculos segundo e terceiro, os ministérios missionários e itinerantes cederam espaço às formas mais tradicionais de autoridade. Isso contribuiu para a patriarcalização dos ministérios e da igreja, resultando na eliminação gradual das mulheres dos papéis de liderança e ancorando-as nas tarefas subordinadas aos homens.

Quanto mais o cristianismo se adaptava às instituições sociais e religiosas do tempo e assim se tornavam segmento genuíno de sua cultura e da religião greco-romana, tanto mais devia relegar a liderança das mulheres a grupos periféricos ou limitá-la a papéis definidos por sexo.¹⁶³

¹⁶⁰ FIORENZA, E. S., Discipulado de iguais, p.179.

¹⁶¹ FIORENZA, E. S., Discipulado de iguais, p.177.

¹⁶² FIORENZA, E. S., Discipulado de iguais, p.96.

¹⁶³ FIORENZA, E. S., Discipulado de iguais, p.99.

Assim, a liberdade e a responsabilidade das mulheres cristãs primitivas foram abafadas sob a imposição das autoridades masculinas, as empurrando para o confinamento em suas casas ou para vida nas comunidades celibatárias. As que resistiram foram associadas aos movimentos heréticos e empurradas para fora do discurso oficial, por meio de justificativas teológicas que permitiram a patriarcalização do ofício eclesial. Para Fiorenza, ainda que a participação ou não de Paulo nesse processo seja ainda discutida, certo é que os escritos que invocavam sua autoridade foram veículos para essa justificação teológica de exclusão e eliminação da atividade das mulheres. Soma-se a isso a misoginia presente nas declarações dos Padres da Igreja, com suas exegeses androcêntricas, utilizadas em todo o tempo como “justificação ideológica da discriminação contra as mulheres, na comunidade cristã”.¹⁶⁴ Por conseguinte, ela afirma que não basta expor as pressuposições androcêntricas dos exegetas, mas partir para uma análise dos modelos interpretativos sobre os quais foram construídos os rumos do cristianismo primitivo. E, para tanto, é preciso compreender e analisar o cenário androcêntrico da redação da tradição cristã e dos modelos histórico-científicos. “Uma reconstrução androcêntrica da história primitiva cristã, portanto, não está isenta de valores nem é objetiva, mas conscientemente ou não, legitima as atuais estruturas hierárquicas masculinas da igreja contemporânea”,¹⁶⁵ diz Fiorenza.

A autora também levanta a questão dos inúmeros nomes de mulheres líderes missionárias respeitadas na lista de saudações de Paulo, em suas cartas; no entanto, com a ausência de informações mais detalhadas. Sob essa perspectiva, pode-se notar como os demais escritos do início do cristianismo não são claros sobre o papel da mulher e revelam o quanto os interesses androcêntricos de seus autores determinaram e direcionaram a narrativa da vida cristã primitiva, da sua história e tradição. Aqui podem ser citados os critérios de designação do apóstolo, feito por Paulo, que não o limitava aos doze, mas incluía aqueles que recebessem alguma designação feita pelo Ressuscitado ou tivesse uma experiência com Ele, conforme descrito em 1 Cor 9,4. Lucas, modificando os critérios de Paulo, limita o apostolado aos doze e apenas aos homens que tivessem acompanhado o ministério de Jesus, sua morte e ressurreição – isso se dá na escolha do substituto de Judas, em Atos 1,21. Sendo assim, Fiorenza afirma que Paulo não poderia ser chamado apóstolo,

¹⁶⁴ FIORENZA, E. S., *Discipulado de iguais*, p.100.

¹⁶⁵ FIORENZA, E. S., *Discipulado de iguais*, p.174.

já que não tinha caminhado com o Jesus terreno, mas algumas mulheres sim, estando até mesmo qualificadas para substituir Judas, segundo os critérios levantados por Lucas.

Segundo Marcos, as mulheres foram testemunhas do ministério público de Jesus, na Galileia e em Jerusalém. Foram elas as únicas testemunhas de sua execução, pois os discípulos, homens, haviam fugido e foram as mulheres as primeiras a receber a notícia da ressurreição.¹⁶⁶

2.8 Considerações e perspectivas

Fica claro, perante o exposto, que o tema do papel e da participação da mulher na igreja primitiva não ficou isento das interpretações e influências do contexto sociocultural da época de sua redação. Segundo Candiotta, a tarefa hoje é assegurar novos sentidos para nomenclaturas já existentes e perpetuadas sobre Deus, “relativizando perspectivas discriminatórias e hierárquicas e empreendendo o caminho incessante, mas sempre insuficiente, de renomear o divino a partir de nossa realidade”.¹⁶⁷

As nomeações históricas de Deus a partir de metáforas masculinas, como Rei e Senhor, como já foi visto, contribuem para a verticalização das relações entre os seres humanos e Deus e entre homens e mulheres. Em todos os tempos, tais nomeações contribuem para uma cultura patriarcal e elevam o sexo masculino a um papel de domínio e superioridade em relação à mulher. As consequências da simbologia masculina, a exemplo de chamar Deus de pai, são deveras perniciosas. “Uma delas é legitimar negativamente a verticalização como paradigma de relações humanas sob as formas do autoritarismo religioso, do despotismo político, da dominação paterna no lar”,¹⁶⁸ diz Candiotta. É preciso buscar um equilíbrio das relações humanas e este perpassa pela autoconsciência ontológica daqueles que foram criados, homem e mulher, à imagem e semelhança de Deus.

Para tanto, necessário se faz ressignificar a linguagem e as nomenclaturas. Jesus começou por redefinir a família judaica patriarcal, tirando-a dos limites físico-biológico para a dimensão comunitária, propondo novas relações e a valorização daqueles que se unem ao projeto de Deus que prevê vida plena para todos e todas.

¹⁶⁶ FIORENZA, E. S., Discipulado de iguais, p.183.

¹⁶⁷ CANDIOTTO, J. F. S., A despatriarcalização de Deus na teologia feminista, p.1.

¹⁶⁸ CANDIOTTO, J. F. S., A despatriarcalização de Deus na teologia feminista, p.3.

Aqui Candiotto entende que, ao mesmo tempo que ao se falar Pai para designar a Deus emite-se forte presença da linguagem patriarcal, pode, ao mesmo tempo, designar uma ruptura com o patriarcado. A partir da utilização do termo Abba, por Jesus para dirigir-se a Deus, chega-se à compreensão de uma relação baseada no carinho e no respeito mútuo. “Na boca de Jesus, ele significa a ruptura com as relações de dominação-dependência procedentes dos laços de parentesco ou da assimetria entre senhor e escravo”,¹⁶⁹ afirma.

Pagola parte da proposição de que as mulheres foram verdadeiras discípulas de Jesus, ainda que fosse um escândalo para a mentalidade daquele tempo que mulheres seguissem um grupo de homens, convivessem com eles e até mesmo dormissem em descampados. E Jesus em nenhum momento as exclui ou as despede, mas são tratadas da mesma forma que os irmãos, membros dessa nova família que Jesus vai formando. “O profeta do Reino só admite um discipulado de iguais”.¹⁷⁰ Para o autor, o que mais é visível e digno de atenção é o fato de que estas exercem verdadeiro protagonismo na origem da fé pascal, sendo as primeiras ligadas ao anúncio da ressurreição. Como modelo de discipulado, estas mulheres se doaram no serviço e na fidelidade a Jesus até o fim, mesmo que não tenham nunca sido chamadas discípulas, termo inexistente na época.¹⁷¹ Mas Jesus as trata como tal, apesar de não ter podido enviá-las para anunciar o Reino, devido, como já foi visto, a sua condição de mulher naquela sociedade patriarcal. Isso explica ainda, o número de doze varões chamados por Jesus – número simbólico que sugere a restauração de Israel e aponta para as doze tribos do povo, descendentes dos filhos varões de Jacó.

Duas passagens bíblicas são significativas para o entendimento da ruptura necessária para a construção de uma sociedade na qual as mulheres tenham sua dignidade restaurada em plenitude. Não serão mudanças conceituais ou legais que garantirão isso, mas a vivência plena, eficaz e verdadeira da Palavra anunciada por Jesus Cristo. Apresentamos a seguir como Pagola explica tais narrativas.

Quando em Marcos 3, 31-35 Jesus está sentado junto à grande multidão, chegam “sua mãe e seus irmãos” que o procuram. Jesus, porém, voltando os olhos

¹⁶⁹ CANDIOTTO, J. F. S., A despatriarcalização de Deus na teologia feminista, p.6.

¹⁷⁰ PAGOLA, J. A., Jesus, aproximação histórica, p.276.

¹⁷¹ Segundo a nota de rodapé de PAGOLA, p.279, o termo discípula (*mathetria*) só aparecerá no século II, aplicado a Maria Madalena no Evangelho Apócrifo de Pedro 12,50.

para os que estão a sua volta, afirma que, seu irmão, sua irmã e sua mãe são os que cumprem a vontade de Deus. Trata-se de uma nova família na qual não está descrita a presença do pai. A outra narrativa está presente também no Evangelho segundo Marcos 10, 28-30, na qual Pedro questiona a Jesus sobre qual será a recompensa dos discípulos que abandonaram tudo para segui-lo. Jesus declara que tal recompensa será doada cem vezes mais, “irmãos, irmãs, mães, filhos e terra”. Mais uma vez a presença do pai é suprimida. Na nova comunidade, inaugurada por Jesus, não há poder patriarcal que submeta mulheres, filhos, escravos, mas está marcada por novas relações de fraternidade e serviço aos mais indefesos. “Todos devem sentar-se em círculo em torno de Jesus, renunciando ao poder e domínio sobre os outros. (...) os varões perdem o poder, as mulheres ganham dignidade”.¹⁷²

Candiotto ressalta que deve haver espaço para a criatividade fecunda de homens e mulheres, nunca em termos de concorrência ou rivalidade. Para além de qualquer processo de hierarquização ou sobrepujança entre os sexos, deve estar a consciência cada vez maior da proposta do livro do Gênesis, “quando sugere que no princípio Deus criou-nos numa unidade dual e também numa pluralidade *una*”.¹⁷³

2.9 Conclusão

O percurso desenvolvido neste primeiro capítulo permitiu evidenciar que a compreensão teológica do ser humano, homem e mulher, encontra seu fundamento na dignidade filial originária, inscrita no próprio desígnio criador de Deus. A partir dos relatos da criação foi possível afirmar que a diferença sexual não constitui hierarquia ontológica, mas expressão da complementaridade relacional que reflete a imagem e semelhança divinas, revelando a vocação do ser humano à comunhão, à corresponsabilidade e à reciprocidade. E, sobretudo, que Deus constitui a alteridade transcendente que não pode ser identificado especificamente com linguagem masculina ou feminina, sob o risco de ser instrumentalizado para justificar estruturas de dominação e superioridade.

¹⁷² PAGOLA, J. A., *Jesus, aproximação histórica*, p.272.

¹⁷³ CANDIOTTO, J. F. S., *Teologia na perspectiva das relações de gênero*, p.92.

Esse olhar para a gênese humana como fundamento antropológico demonstrou que a criação do homem e da mulher se inscreve no horizonte da bondade originária e da igualdade substancial, ainda que a história bíblica revele a progressiva interferência de estruturas culturais, patriarcais e androcêntricas, as quais condicionaram tanto a organização social quanto as representações religiosas. Nesse contexto, a mulher no proto-Israel aparece progressivamente circunscrita a funções domésticas e reprodutivas, embora não se possa ignorar a presença de mulheres que desempenharam papéis relevantes na história da salvação, como juízas, profetisas e líderes carismáticas.

O exame da presença feminina no conjunto das Escrituras, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, evidenciou uma tensão contínua entre a dignidade originária proclamada teologicamente e a marginalização prática imposta por estruturas socioculturais. Essa tensão encontra um ponto decisivo na atuação de Jesus de Nazaré, cuja postura revela uma ruptura significativa com os padrões excludentes de seu tempo ao reconhecer a mulher como sujeito pleno da revelação, interlocutora legítima e discípula participante do Reino de Deus.

Maria, mãe de Jesus, emerge nesse horizonte não apenas como figura exemplar de fé e obediência, mas como modelo de resposta livre e consciente ao projeto divino, sintetizando em sua pessoa a dignidade feminina restaurada e elevada no mistério da Encarnação. Sua atuação significativa e marcante no discipulado de seu Filho confirma que a mulher não ocupa lugar periférico, mas constitutivo no plano redentor de Deus.

No que diz respeito à Igreja primitiva, é possível constatar que, apesar das limitações impostas pelo contexto histórico-cultural, a comunidade nascente manifestou sinais concretos de participação feminina na vida missionária, litúrgica e pastoral, revelando uma experiência eclesial marcada por tensões entre novidade evangélica e herança patriarcal.

Assim, este capítulo lançou as bases teológicas e histórico-salvíficas para a reflexão subsequente, demonstrando que a exclusão ou subalternização da mulher não se ancora no desígnio criador de Deus, mas em mediações históricas que desafiam continuamente a Igreja a um processo de conversão, fidelidade evangélica e renovação, à luz da dignidade batismal e da corresponsabilidade eclesial, como será visto no próximo capítulo.

3

A condição humana na modernidade: transformações históricas e a emergência da mulher como sujeito eclesial e social

Tendo sido examinada, até aqui, a trajetória histórica e o processo de desenvolvimento do ser humano — em especial da mulher — no interior de estruturas sociais e religiosas marcadamente patriarcais e androcêntricas, este trabalho avança para a consideração de um período reconhecidamente “novo”. As múltiplas dinâmicas características desse tempo, entre as quais se destacam os movimentos de caráter libertário, as transformações nos modos de produção que impulsionaram a economia, o progressivo deslocamento do ser humano da tutela institucional exercida pela Igreja e a consequente afirmação de sua autonomia, bem como a emergência de uma participação mais ativa do laicato na vida e na missão eclesial suscitam a indagação acerca do que, de fato, tais processos introduziram de inovador para a mulher, especialmente no que concerne à sua presença e atuação no mundo. Assim, procede-se a uma análise situada no contexto da modernidade e após.

A modernidade, enquanto processo marcado por profundas transformações culturais, políticas e sociais, redefiniu concepções sobre o ser humano, a sociedade e a religião. Suas transformações profundas no campo político, científico e cultural impactaram significativamente a compreensão antropológica do ser humano, provocando um deslocamento nas relações sociais e eclesiais.

Se, por um lado, a modernidade representou este marco decisivo na reconfiguração da concepção do ser humano e na consolidação de uma compreensão mais ampla e inclusiva de sua dignidade, tanto no âmbito da sociedade quanto no interior da própria Igreja; por outro, apresentou significativos óbices, principalmente naquilo que concerne à exacerbação do subjetivismo que conduziu o ser humano ao isolamento e à solidão. De acordo com Bingemer, “a vontade emancipatória do indivíduo (...) na verdade mostrou ser fator de isolamento cada vez maior, pondo-o à parte de toda e qualquer aliança e verdadeira relação não apenas com as coisas, mas também com os outros seres humanos”.¹⁷⁴

¹⁷⁴ BINGEMER, M. C. L., *Alteridade e Vulnerabilidade*, p.19.

Do ponto de vista de suas contribuições positivas, ao promover o deslocamento progressivo de uma visão hierárquica e sacralizada da ordem social para uma perspectiva centrada no sujeito, a modernidade contribuiu para a afirmação do ser humano como portador de direitos inalienáveis, dotado de racionalidade, liberdade e capacidade de autodeterminação. Tal mudança favoreceu o reconhecimento da dignidade como valor intrínseco à pessoa, independentemente de sua condição social, sexo, raça ou pertença religiosa.

No campo social, as transformações políticas e culturais impulsionaram a emergência do paradigma dos direitos humanos, que gradualmente passou a reconhecer a igualdade fundamental entre homens e mulheres. A crítica às estruturas tradicionais de poder e às formas de dominação legitimadas por discursos religiosos ou culturais abriu espaço para a problematização das relações de gênero e para a ampliação da participação feminina em esferas historicamente restritas, como a educação, a ciência, a política e o mundo do trabalho. Desse modo, a mulher deixou de ser concebida unicamente a partir de funções domésticas e reprodutivas, sendo progressivamente reconhecida como sujeito histórico, ético e social.

No âmbito eclesial, embora o processo tenha se dado de forma mais lenta e tensionada, a modernidade igualmente provocou transformações significativas. A ênfase na dignidade da pessoa humana e na consciência individual contribuiu para uma renovação da reflexão teológico-pastoral, favorecendo uma leitura mais crítica das tradições marcadas por modelos patriarcais. O Concílio Vaticano II constitui expressão emblemática desse movimento ao reafirmar a igual dignidade de todos os batizados e ao reconhecer a importância da participação ativa dos leigos e leigas na missão da Igreja. Tal perspectiva abriu caminhos para a valorização da presença feminina em diversos âmbitos eclesiais e para o desenvolvimento de abordagens teológicas sensíveis às questões de gênero.

Assim, as contribuições positivas da modernidade consistem, sobretudo, na ampliação da compreensão do ser humano como sujeito de direitos e na progressiva afirmação da dignidade de homens e mulheres como fundamento ético e teológico das relações sociais e eclesiais. Ainda que persistam desafios e ambiguidades, a modernidade inaugurou um horizonte no qual a dignidade humana se torna critério central para a construção de uma sociedade mais justa e de uma Igreja mais fiel ao Evangelho, especialmente no que diz respeito ao reconhecimento da igualdade fundamental entre mulheres e homens.

Todavia, ao afirmar a autonomia da razão humana como critério supremo da verdade e da ação, o sujeito moderno estabeleceu um novo paradigma antropológico: o ser humano como centro e medida de todas as coisas. Rompendo com a cosmovisão teocêntrica medieval — na qual Deus ocupava o lugar central — surge uma visão antropocêntrica, na qual o ser humano moderno se percebe como autônomo e livre da tutela das tradições religiosas. Embora tal processo tenha sido decisivo para a configuração das sociedades modernas, possibilitando avanços significativos nos campos dos direitos humanos, da ciência e da organização política, ele também engendrou concepções que impactaram de modo profundo e problemático a própria compreensão da dignidade humana.

A partir da modernidade, o desenvolvimento econômico impulsionado pela industrialização, pela expansão dos mercados e pela consolidação do capitalismo estabeleceu um modelo de sociedade no qual o papel de consumidor passou a ocupar lugar central na definição da identidade e das relações sociais. Nesse contexto, o ser humano passou a ser progressivamente reduzido à lógica mercadológica, intensificando-se um processo de coisificação que desloca a centralidade da pessoa para o primado do consumo. O outro deixa, assim, de ser reconhecido como sujeito dotado de dignidade própria, um “tu” portador de valor em si mesmo, para ser percebido como recurso funcional, passível de uso, manipulação ou descarte, segundo as exigências do mercado e os interesses individuais.

Tal dinâmica favorece a constituição de vínculos marcados pelo utilitarismo das relações e pela instrumentalização das pessoas, à medida que o valor do indivíduo passa a ser mensurado por sua capacidade de produzir, consumir e responder às demandas do sistema econômico. Nesse horizonte, promove-se e naturaliza-se uma cultura orientada pela lógica do descarte e da indiferença, na qual vidas e subjetividades se tornam substituíveis, fragilizando-se o reconhecimento ético da alteridade e comprometendo a própria concepção de dignidade humana.

Os processos históricos que tornaram a modernidade cada vez mais uma realidade para as sociedades repercutiram de forma particular na compreensão do papel da mulher, provocando tensões, avanços e desafios no âmbito antropológico e eclesiológico.

A Antropologia cristã denuncia o exercício da mercantilização do ser humano, reafirmando que a sua dignidade não está fundada em sua capacidade

produtiva, nem em sua autonomia isolada, mas nas relações fundamentais que compreendem Deus, o outro e o cosmo. O Concílio Vaticano II, na *Gaudium et Spes*, afirma que “o homem [...] só se pode encontrar plenamente através do dom sincero de si mesmo”.¹⁷⁵ Isso significa que o ser humano é chamado à comunhão, à alteridade, ao amor, e não ao fechamento em si mesmo. Essa perspectiva implica o reconhecimento da mulher como sujeito pleno na construção e missão da Igreja. Segundo o texto conciliar, “todo tipo de discriminação nos direitos fundamentais da pessoa, seja por razão de sexo, raça, cor, condição social, língua ou religião, deve ser superado e eliminado como contrário ao desígnio de Deus”.¹⁷⁶

Este capítulo oferece uma reflexão sobre as consequências antropológicas e eclesiológicas da modernidade para a pessoa humana e, de forma particular, para a mulher, à luz da antropologia do Concílio Vaticano II e das contribuições da teologia contemporânea. Na primeira parte, faz um levantamento no tocante à situação da pessoa humana na modernidade e pós-modernidade e ao processo de esvaziamento do sujeito.

Em seguida, o capítulo destaca a inserção das mulheres nesse processo, seguindo um percurso histórico da atuação da mulher na Igreja e na sociedade moderna. A partir da Antropologia do Concílio Vaticano II, este texto busca evidenciar como a Igreja, na prática, não expandiu nem viabilizou a evolução da atividade das mulheres em específico, mas que, por meio de uma leitura contextualizada e uma hermenêutica mais atual, pode-se alcançar, nos documentos conciliares e pós-conciliares, uma abertura para a ação feminina.

Trata-se, aqui, de uma análise crítica dos avanços e dos limites da Igreja no reconhecimento do protagonismo feminino, em diálogo com as exigências de um tempo que clama por justiça, inclusão e igualdade.

3.1

Modernidade e Secularização: Percursos Históricos da Condição Humana Contemporânea.

Segundo a *Gaudium et Spes*, “só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente o mistério do homem. (...) Já que nele (o Verbo) a natureza

¹⁷⁵ GS 24.

¹⁷⁶ GS 29.

humana foi assumida, e não destruída, por isso mesmo, também em nós foi ela elevada a sublime dignidade”.¹⁷⁷ Tal afirmativa convida a uma acentuada reflexão sobre a identidade mais profunda do ser humano e a alteridade. A reflexão, contudo, deve partir do contexto da chamada virada antropológica, na qual o ser humano, deixando de lado a heteronomia vivida até então, aprofunda e valoriza cada vez mais sua autonomia. Essa virada caracteriza-se pelas diversas transformações ocorridas no mundo, naquilo que concerne ao comportamento do ser humano e nos aspectos político, social, econômico, tecnocientífico e religioso das sociedades.

Todo esse contexto vai questionar o papel da Igreja frente às realidades mundanas. Desse modo, as situações de fome, sofrimento, exploração e guerra em que a sociedade humana está imersa carecem, agora, de uma resposta imediata. O ser humano moderno é inquiridor, reflexivo, não admite mais respostas sem fundamento científico. Frente à insuficiência de respostas, nasce, pois, o ideal de salvação moderno – o homem salvo por ele mesmo e a partir da racionalidade, *Cogito ergo sum*, dirá René Descartes.¹⁷⁸ Assim que o mesmo documento eclesial declara que

“a humanidade vive hoje uma nova fase da sua história, na qual profundas e rápidas transformações se estendem progressivamente sobre toda a terra (...) de tal modo que podemos já falar de uma verdadeira transformação social e cultural, que se reflete também na vida religiosa”,¹⁷⁹

pois todo o processo vai atingir de forma contundente a Igreja, exigindo uma nova e reformada eclesiologia. Isso indica que, à medida que as sociedades se transformam, também a Igreja precisa dar novas respostas a tais processos transformadores.

No processo de desenvolvimento da autonomia e inventividade do ser humano, com a revolução industrial, com suas transformações tecnológicas e com o fortalecimento do capital, o processo de secularização pareceu inevitável. A aliança Igreja-Estado começou a se deteriorar e a condição humana, de acordo com Peter Berger, passa do destino à escolha.

A modernidade pode ser definida, muito sucintamente, como um produto das mudanças provocadas pela ciência e pela tecnologia, criadas nos últimos séculos –

¹⁷⁷ GS 22.

¹⁷⁸ RUBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p.24-39.

¹⁷⁹ GS 2.

um processo cada vez mais acelerado, com consequências que afetam um número cada vez maior de áreas da vida humana.¹⁸⁰

Dessa forma, cabe o questionamento e a posterior reflexão a respeito dos efeitos da modernidade e seus desdobramentos nos países colonizados e nas suas populações em geral. Será que o furor industrial, tecnocrata e capitalista moderno atingiu o mundo de forma similar? A descoberta da autonomia do ser humano fez crescer a valorização de cada pessoa humana, levando-os a um mundo melhor (em suas dimensões relacional, social, econômica e política)? A relação homem-mulher alcançou novo patamar de diálogo e equidade? Como a mulher se posicionou ou foi posicionada na sociedade e na Igreja a partir do paradigma da modernidade? A solução de todos os problemas da humanidade foi encontrada e desenvolvida de modo fraternal para todos os homens e mulheres do planeta? Segundo Rubio, o contexto da modernidade e do processo de industrialização, principalmente como se deu na América Latina e, mais especificamente, no Brasil, “deveria constituir igualmente um forte questionamento para a consciência cristã que reconhece em cada ser humano concreto a dignidade de pessoa, de ‘imagem de Deus’ e, mais ainda, de filho de Deus”.¹⁸¹

Tais questões poderão ser mais adequadamente compreendidas a partir do levantamento histórico-crítico que se propõe neste capítulo, fundamentado na reflexão de alguns autores. Contudo, lembramos que, nas palavras de Gesché, “o perigo de qualquer formação é dar a ilusão de respostas completas, seja no campo da racionalidade, da afetividade, da moral ou do divino”.¹⁸²

3.2 Sociedade de consumo e desigualdades

Segundo Rubio,

o reflexo da sociedade industrial é nítido principalmente nas relações econômicas, onde a economia, tendo se voltado para a relação de intercâmbio, gerou um permanente conflito entre consumidores e produtores, se tornando o início do fosso entre produção e consumo.¹⁸³

¹⁸⁰ BERGER, P. L.; LUCKMANN, T., Os múltiplos altares da modernidade, p. 26.

¹⁸¹ RUBIO, A. G., Unidade na pluralidade, p.62.

¹⁸² GESCHÉ, A., O ser humano, p.20.

¹⁸³ RUBIO, A. G., Unidade na pluralidade, p.26.

Este quadro do desenvolvimento das sociedades humanas é constatado pela *Gaudium et Spes*,¹⁸⁴ ao afirmar que, da mesma forma que em outros aspectos da vida social, a economia ganhou características de um crescente domínio do homem sobre a natureza, gerando relações de interdependência entre “cidadãos, grupos e nações”. Mas não deixa de manifestar a inquietação da Igreja com esse movimento, principalmente nas realidades sociais em que o desenvolvimento econômico adquiriu força dominante sobre toda a atividade humana e exibe seu reflexo na agricultura, na indústria, entre outros. Se, por um lado, pode ser usado para mitigar as desigualdades, por outro, pode agravar essas mesmas desigualdades, expondo ao risco até mesmo a paz mundial, colocando em oposição “nações economicamente mais desenvolvidas e as outras”.¹⁸⁵

Tais afirmativas demonstram, com lucidez, a situação das sociedades contemporâneas, onde esse fosso só se fez alargar cada vez mais. Hoje, infelizmente, a ideia generalizada de um bem-estar que alcança a todos circula facilmente nas redes sociais e nos espaços de conectividade, mascarando a dura realidade da desigualdade social e dos problemas que persistem, mesmo em tempos de globalização. Dessa forma, Francisco declara que “a desigualdade é a raiz dos males sociais”,¹⁸⁶ denunciando a urgência no combate à ideologia de primazia do Mercado e da especulação financeira como causas estruturais da desigualdade social.

Rubio enumera algumas consequências antropológicas da civilização industrial com ênfase nos aspectos de ruptura e dicotomia que se abate sobre o homem moderno. Tais consequências se estendem por todas as dimensões da sociedade, a qual ele chama de Civilização Industrial, com diversas nuances.

A primeira delas será a quebra da unidade entre o homem e a natureza, tão comum no mundo agrícola, levando o homem a considerar a natureza como objeto de exploração. Daí que o ser humano “experimenta-se em conflito permanente com ela e, assim, para tornar realidade a humanização do homem, é indispensável que ele a domine”¹⁸⁷. A vinculação homem-comunidade humana é comprometida, já que o ser humano passa a ser visto como indivíduo independente e atomizado. A fé

¹⁸⁴ GS 63-66.

¹⁸⁵ GS 63.

¹⁸⁶ EG 202.

¹⁸⁷ RUBIO, A. G., *Unidade na pluralidade*, p.26.

no progresso passa a ser entendida como um dogma dessa época, de caráter ambíguo, já que se constata facilmente que, apesar dos muitos valores a serviço do homem em nome do progresso, hoje, cada vez mais, destrói-se a natureza, dominando-se povos inteiros que passam a ser submetidos à cultura estrangeira e globalizada, apagando suas raízes culturais e colocando em último plano a dignidade humana, agora entendida somente como valor econômico.

Isso fica claro naquilo que Rubio chama de lei da seleção natural, utilizada desde a emergência das sociedades industriais, que conclui que as nações industrializadas seriam superiores às não industrializadas, o que serviu de base justificativa para o imperialismo econômico. Além disso, há o fator da mudança na compreensão do tempo, que não se trata mais da eterna repetição cíclica, mas tornou-se tempo linear, sempre aberto ao futuro, um futuro que pretende ser de maior bem-estar e evolução contínua. Assim entendido o tempo, quando padronizado e sincronizado, este se põe à serviço do progresso e do desenvolvimento econômico e não respeita mais o ciclo de vida e cultura dos povos. Dogmatiza-se, pois, a submissão à ciência experimental e a suas leis, estáveis, programadas, com total desvalorização daquilo que não pode ser medido ou quantificado por elas: “Assim aconteceu com a imaginação, com o simbolismo e com a fé em Deus, para citar só alguns exemplos”.¹⁸⁸

Essa sociedade de consumo desenfreado utiliza-se de todos os artifícios para inserir o ser humano em contextos individualistas cada vez mais profundos, que expõe as sociedades ao risco da total desarticulação do coletivo, do comunitário. A insistente hipervalorização do ‘eu’ e a busca da felicidade sem medida são fatores que levam à exoneração da responsabilidade pelo bem-estar coletivo, como explica o filósofo sul-coreano Byung-Chul Han, “enquanto buscamos curar nossa própria alma, perdemos de vista os contextos sociais”.¹⁸⁹ E, ainda de acordo com o autor, “o fermento da revolução é a dor sentida em comum”¹⁹⁰ e se esta não é mais uma realidade cotidiana, o ser humano se isola e se permite conduzir por sistemas político-econômicos e sociais que privilegiam o enriquecimento de poucos alcançado sobre a pobreza de muitos. Dessa forma, a sociedade neoliberal sufoca ‘em seu germe’ a plausibilidade de uma causa comum.

¹⁸⁸ RUBIO, A. G., *Unidade na pluralidade*, p.30.

¹⁸⁹ HAN, B., *Sociedade paliativa*, p.30.

¹⁹⁰ HAN, B., *Sociedade paliativa*, p.30.

Ainda segundo Rubio, outros fatores estão ligados à mudança da família, que deixa de ser a patriarcal para se tornar a família nuclear, de tamanho reduzido, dotada da mobilidade exigida pelos padrões atuais, que possibilitam a produção em massa, a centralização da energia e a urbanização. O homem modelo passa a ser o escolarizado, sempre a serviço do sistema de produção-distribuição. Assim, o sistema educacional se torna veículo para a técnica e a organização, e cada vez menos reflexão crítica. Nesse cenário, o cidadão é formado em “trabalhador eficaz” para atender às demandas do mundo do consumo cada vez mais amplo e irrestrito, tanto do luxo, quanto do lixo. Este último, encaminhado às classes mais pobres, mas com “roupagem” de coisa boa. A civilização dita industrial, e hoje, pós-industrial, tende a ser pensada como solucionadora de todos os problemas de cunho social, político e econômico. O pragmatismo do mercado impõe saber que o homem moderno superou tais conflitos adotando a ciência como máxima e deixando de lado quaisquer resquícios de superstição.

3.2.1 Os desafios da secularização

“No mundo moderno, na medida em que se alarga o Horizonte intelectual do homem, verifica-se progressiva perda da função da religião”,¹⁹¹ afirma Rubio. Isso vale dizer que todo o desenvolvimento técnico-industrial das sociedades modernas, para além da mudança de paradigma nas relações intrahumanas, implica também em uma nova forma de se relacionar com Deus. Rubio explica que a autonomia do sujeito passou a predominar sobre a atuação de Deus, antes tão visível ao homem medieval e agora tão turva ao homem moderno. Assim, nem a natureza nem a história parecem mais manifestar o agir divino.¹⁹² Isso ocorre em razão da produção, no contexto da modernidade, de um discurso secular “que permite às pessoas lidar com muitas áreas da vida sem referência a qualquer definição religiosa da realidade”,¹⁹³ afirma Berger.

Taylor também afirma que a caminhada de transformação se deu gradativamente à medida que as relações entre as pessoas e a natureza ganhavam novo aspecto. As pessoas passaram a se interessar pela natureza e pelas coisas a seu

¹⁹¹ RUBIO, A. G., Unidade na pluralidade, p.34.

¹⁹² RUBIO, A. G., Unidade na pluralidade, p.34.

¹⁹³ BERGGER, P. L., Os múltiplos altares da modernidade, p. 107.

redor não mais em referência a Deus, mas por seu valor em si, caminhando passo a passo rumo ao secularismo presente em nossos dias. Ao explicitar o surgimento de uma sociedade disciplinar, ele afirma que “A autonomização da natureza foi o primeiro passo tímido em direção à negação de todo sobrenatural”.¹⁹⁴

De acordo com Berger, o discurso secular pode se dar em duas vias, na subjetividade do indivíduo, que lida com as realidades sem nenhum pressuposto sobrenatural, e na ordem objetiva, nas instituições que também atuam sem tais pressupostos.¹⁹⁵ Nesses lugares o determinante é o discurso técnico-científico, sem nenhum pressuposto religioso. Porém, esclarece ele, “para a maioria dos crentes religiosos, a fé e a secularidade não são modos mutuamente excludentes de tratar a realidade”,¹⁹⁶ uma vez que a capacidade de mobilizar e articular diferentes discursos constitui um traço essencial do sujeito moderno.

O autor exemplifica essa capacidade do indivíduo moderno de administrar definições religiosas e definições seculares na sua realidade como aquele que, acometido de uma enfermidade, crê que Deus possa intervir miraculosamente ou por meio de outras pessoas e de seus conhecimentos científicos. Trata-se de uma diferenciação da realidade em múltiplas estruturas de relevância, afirma.¹⁹⁷

Mais recentemente, Han definiu um processo de mudança dentro da sociedade industrial. Ele escreve sobre o processo de transposição de uma sociedade disciplinar para a sociedade de desempenho. Se no primeiro estágio da era industrial havia muros de instituições disciplinares delimitando os espaços e a determinação negativa da proibição, agora o marco da nova sociedade é o poder ilimitado, base da positividade característica. Assim, “O plural coletivo da afirmação *Yes, We Can* expressa precisamente o caráter da positividade da sociedade de desempenho. No lugar da proibição, mandamento ou lei, entram projeto, iniciativa e motivação”.¹⁹⁸

De acordo com o filósofo, essa mudança para um modelo de positividade reforçando a produção e, conseqüentemente, o consumo exacerbado, se deu de forma gradativa, em processo de continuidade. Passa-se da incômoda situação de disciplina, ideia que fere o pensamento de autonomia do ser humano, para um sutil

¹⁹⁴ TAYLOR, C., Uma era secular, p.118.

¹⁹⁵ BERGGER, P. L., Os múltiplos altares da modernidade, p.110.

¹⁹⁶ BERGGER, P. L., Os múltiplos altares da modernidade, p.112.

¹⁹⁷ BERGGER, P. L., Os múltiplos altares da modernidade, p.119.

¹⁹⁸ HAN, B., Sociedade do cansaço, p.24.

incentivo ao desempenho, o que tende a ser bem mais eficiente. Contudo, a corrida por resultados cada vez melhores tem produzido pessoas cansadas, frustradas e depressivas.

O resultado disso é, segundo ele, a perda da fé, não somente naquilo que se relaciona a Deus ou ao escatológico, mas à própria vida, que passa a ser radicalmente transitória, assim como o mundo onde nada é durável ou subsiste, revelando o rascunho que se desenha da pessoa humana na sociedade denominada por ele ‘do cansaço’. A emergência do sujeito e a exacerbação da individualidade resultou na infinidade de cobranças e de resultados que precisam ser apresentados, que ao indivíduo não resta mais nada a não ser o cansaço: “A sociedade do desempenho e a sociedade ativa geram um cansaço e esgotamentos excessivos”.¹⁹⁹

Por outro lado, o processo de secularização pode ser compreendido como portador de dimensões positivas. A secularização contribuiu para a redefinição crítica das relações entre religião, poder e esfera pública, favorecendo uma maior autonomia das realidades temporais e uma reconfiguração da compreensão da dignidade humana. Vale ressaltar, ainda, a afirmação da autonomia do sujeito e das instituições sociais frente ao controle religioso. Tal processo favoreceu a emergência de sociedades pluralistas, nas quais a diversidade de crenças e visões de mundo passou a ser reconhecida como legítima, contribuindo para a consolidação da liberdade de consciência e dos direitos humanos.

Do ponto de vista antropológico, a secularização moderna desempenhou papel relevante na valorização do ser humano como sujeito histórico, responsável e dotado de capacidade crítica. Charles Taylor observa que a modernidade promoveu uma nova configuração do “*self*”, orientada pela interioridade, pela responsabilidade moral e pela busca de autenticidade, deslocando a fé do campo da imposição para o da opção consciente.²⁰⁰ Assim, a fé deixa de ser um dado meramente herdado para tornar-se fruto de adesão livre, o que pode fortalecer sua autenticidade e sua densidade existencial.

No âmbito teológico, a secularização também gerou efeitos positivos ao impulsionar uma revisão crítica das formas de exercício do poder eclesial. Segundo Metz, o mundo secularizado obrigou a teologia a reencontrar sua dimensão profética e sua responsabilidade histórica, deslocando-se de uma postura defensiva

¹⁹⁹ HAN, B., Sociedade do cansaço, p.70.

²⁰⁰ TAYLOR, C., Uma era secular, p.118.

para uma atitude dialógica com a realidade. Desse modo, a fé cristã é provocada a assumir uma presença mais encarnada e solidária, comprometida com a justiça e com a dignidade das pessoas.²⁰¹

O Concílio Vaticano II reconhece explicitamente aspectos positivos desse processo ao afirmar a legítima autonomia das realidades terrenas (GS, 36), entendendo-a não como oposição a Deus, mas como expressão da dignidade humana querida pelo próprio Criador.²⁰² Portanto, a secularização, quando compreendida em sua complexidade, revela-se não apenas como crise, mas também como oportunidade. Ela favorece a maturidade da fé, a liberdade do sujeito, a pluralidade cultural e o fortalecimento da ética da responsabilidade, abrindo caminhos para uma vivência religiosa mais consciente, crítica e comprometida com a dignidade humana. Todavia, em seu aspecto negativo, inclui uma dura realidade do indivíduo que afeta suas relações e conduz à indiferença ou mesmo ao utilitarismo.

3.2.2

As relações interpessoais em uma sociedade de consumo secularizada

O Concílio Vaticano II, ao refletir sobre a dignidade da pessoa humana, lembra que esta é um ser relacional, já que o homem não foi criado sozinho, mas, como afirmado na Sagrada Escritura, “homem e mulher Deus os criou” (Gn 1,27). Portanto, o Concílio segue afirmando que a união homem/mulher constitui a primeira forma de comunhão entre as pessoas, “pois o homem, por sua própria natureza, é um ser social, que não pode viver nem desenvolver as suas qualidades sem entrar em relação com os outros”.²⁰³

No entanto, a realidade mostra-nos que tal relação, embalada sempre pelas leis de mercado, configuram-se de forma cada vez mais complexa e distante daquela pensada por Deus quando da criação do ser humano. As relações tomaram por base os processos de desenvolvimento da cultura de consumo, que, enraizada na sociedade, mina cada vez mais o ser humano que se deixa afetar e começa a pautar

²⁰¹ METZ, J. B., A fé em história e sociedade, p.25-31.

²⁰² GS 36.

²⁰³ GS 12.

sua vida a partir das incontáveis possibilidades, nas quais passam a inserir também o outro como mercadoria a ser consumida.

A Conferência dos Bispos do Brasil, conforme consta no Documento 105 que tem por título *Cristãos leigos e leigas na Igreja e na sociedade*, alerta para esse tipo de relação humana baseada nas regras de mercado. Ela alerta que devemos ter pleno conhecimento e consciência acerca dessa questão a fim de que estas não sejam reproduzidas, devido ao permanente estado de globalização, em que todas as sociedades estão envolvidas, no ambiente eclesial comunitário.²⁰⁴

Segundo a CNBB, trata-se de um modo de produzir e consumir que atua a partir de uma ótica individualista, caracterizada pela satisfação individual e indiferença pelo outro, pela supremacia do desejo em relação às necessidades, pelo domínio da exterioridade e da aparência em relação à realidade, pela inclusão perversa no mercado onde produtos são oferecidos como forma de garantia de felicidade e status social, escondendo as grandes desigualdades sociais. Além disso, há a falsa satisfação oferecida por esses mesmos produtos que é logo dissolvida, cedendo espaço para um produto mais novo, que satisfaça novos desejos.²⁰⁵

Taylor observa que esse comportamento se configura a partir da segunda metade do século XX, momento em que essa cultura, até então das elites, difundiu-se para as demais classes, fazendo surgir “uma cultura generalizada de autenticidade ou individualismo expressivo”²⁰⁶ em que cada pessoa é impulsionada a encontrar o seu próprio caminho, o seu próprio prazer, entre outros.

Para Rubio, a modalidade de relações focada na indiferença e no individualismo é fruto da auto visão de ser humano das novas sociedades, destacando que, como já vimos antes, a instrumentalização do ser humano o relegou à mera função do mercado, ou seja, um consumidor em potencial. A vida passou a ser regida por uma competição feroz e, portanto, foram esquecidos os fatores de colaboração mútua e solidariedade, predominando valores característicos de um “individualismo associativo: procura da própria satisfação, quanto mais melhor”.²⁰⁷ Destaque ainda para a visão elitista do ser humano, na qual ele só adquire valor se for econômica e socialmente capaz de consumir: “Essa é a nova bem-aventurança.

²⁰⁴ CNBB, Doc. 105, p.66-80.

²⁰⁵ CNBB, Doc.105, p.66-80

²⁰⁶ TAYLOR, C., Uma era secular, p.173.

²⁰⁷ RUBIO, A. G., Unidade na pluralidade, p.50.

Bem-aventurado aquele que pode consumir e mais bem-aventurado ainda aquele que pode consumir mais!”.²⁰⁸

Ainda para ilustrarmos esse item podemos seguir a reflexão da teóloga Maria Inês de Castro Millen no artigo *O Desafio da Teologia Moral na superação de uma ética individualista* publicado na *Revista Teologia em Questão*. A autora nos recorda a autonomia dos sujeitos obtida com as transformações da modernidade, já que a consciência de ser autônomo e responsável por seus atos os liberta de um “coletivismo que lhe rouba a liberdade de ser ele mesmo, de ter identidade própria”.²⁰⁹ Esse pensamento é tão próprio do sujeito moderno que não se pode suportar qualquer ato ou filosofia que o fira no seu direito de liberdade e autonomia. No entanto, o grande risco está na possibilidade de tal pensamento fomentar o individualismo e a autorreferencialidade, problema crônico das sociedades, que vem acompanhado de uma série de outras ideologias, a exemplo do utilitarismo, do consumismo, da intolerância, entre outros, como afirma ela.

Como já visto, de acordo com Han, a passagem da “sociedade disciplinar” para a “sociedade do desempenho” redefine profundamente a experiência humana.²¹⁰ O sujeito já não é coagido por uma autoridade externa, mas impelido internamente a superar-se continuamente. Essa autocoerção conduz a uma subjetividade exausta, incapaz de experimentar profundidade, silêncio e contemplação — elementos essenciais para a construção do sentido.

3.2.3

Crise de sentido – esvaziamento e coisificação da pessoa humana

Berger compreende que uma das consequências mais profundas da modernidade é a desestabilização dos sistemas tradicionais de valores e sentido.²¹¹ Tais sistemas ofereciam aos indivíduos uma inequívoca interpretação da realidade e conferiam a todos segurança existencial e orientação normativa. Para ele, era comum a sustentação das sociedades pré-modernas em universos simbólicos relativamente homogêneos, nos quais religião, cultura e estrutura social constituíam um todo integrado.

²⁰⁸ RUBIO, A. G., Unidade na pluralidade, p.50.

²⁰⁹ MILLEN, M. I. C., O desafio da teologia moral na superação de uma ética individualista, p.80.

²¹⁰ HAN, B., Sociedade do cansaço, p.23-30.

²¹¹ BERGER, P. L.; LUCKMANN, T., Modernidade, pluralismo e crise de sentido, p.41-53.

Contudo, com o advento da modernidade, esse contexto é decididamente transformado. Todo processo de racionalização, industrialização e urbanização produzido pela modernidade traz no seu bojo o que é sua característica mais importante, de acordo com o autor: o pluralismo. Este não se reduz à simples coexistência de diferentes visões de mundo, mas implica a relativização prática de todas elas, uma vez que nenhuma pode mais reivindicar, sem contestação, um estatuto de autoridade absoluta. Dessa forma, o sujeito moderno passa a viver em um contexto no qual múltiplas interpretações da realidade competem entre si, fragilizando a evidência social que antes sustentava as tradições religiosas e morais.

De acordo com Berger, nos países mais industrializados, marcados por um processo avançado de modernização e por um pluralismo mais estruturado, a escala de valores e sentidos já não constitui um referencial comum para toda a sociedade. “O indivíduo cresce num mundo em que não há mais valores comuns, que determinam o agir nas diferentes áreas da vida”,²¹² pois seu sistema de sentido já não é o mesmo de seus concidadãos, já que estes também estão sinalados com seus próprios sistemas. Tal situação é geradora das crises subjetivas de sentido que afetam de forma contundente o sujeito moderno.

Papa Francisco²¹³ alerta para essa cultura na qual cada um quer ser dono da sua própria verdade, o que dificulta a construção de um projeto comum, que esteja para além das vontades pessoais. Ele denuncia também as múltiplas formas de substituição do real pelo aparente e a hipervalorização de tudo o que é “exterior, imediato, visível, rápido, superficial, provisório”.²¹⁴ São desafios culturais presentes na sociedade contemporânea que precisam ser enfrentados para uma efetiva evangelização.

Para Han, a comunicação generalizada e a superinformação também são ameaças que promovem todo esse contexto de carência de vínculos, crescente desfragmentação e atomização do ser humano e, ainda, fortalece o aspecto depressivo da sociedade atual.²¹⁵ A proliferação de patologias como depressão, *burnout*, transtorno de ansiedade e sensação de vazio existencial é interpretada por Han não apenas como fenômeno psicológico, mas como sintoma estrutural de uma

²¹² BERGER, P. L.; LUCKMANN, T., Modernidade, pluralismo e crise de sentido, p.41.

²¹³ EG 61-67.

²¹⁴ EG 62.

²¹⁵ HAN, B., Sociedade do Cansaço, p.15.

cultura que absolutiza o desempenho e a autoeficiência. “Os adoecimentos psíquicos da sociedade de desempenho são precisamente as manifestações patológicas dessa liberdade paradoxal”²¹⁶, declara o autor. A crise de sentido, portanto, não é apenas individual, mas civilizacional: ela expressa a incapacidade do sujeito moderno de situar sua existência em horizontes mais amplos de significado, que transcendam o imediato.

Assim, a crise de sentido manifesta-se na dissolução de temporalidades significativas e na redução da vida à lógica da eficiência. O tempo deixa de ser qualitativo e narrativo para tornar-se fragmentado, acelerado e funcional. A experiência da vida humana perde sua dimensão simbólica e espiritual, sendo absorvida por uma sucessão contínua de tarefas, metas e performances que envolve produtores e consumidores num ciclo constante e repetitivo. O sujeito já não vive, mas ‘produz a si mesmo’, num processo incessante que elimina a possibilidade de transcendência e interioridade autêntica.²¹⁷

Berger destaca que a secularização, compreendida como a perda do monopólio interpretativo da religião sobre o mundo, não implica o desaparecimento do fenômeno religioso, mas sua transformação. A religião passa a operar em um “mercado de sentidos”, devendo competir com outras propostas simbólicas, filosóficas e científicas. Esse deslocamento resulta em uma mudança estrutural da fé: ela já não se funda na evidência coletiva, mas na decisão individual, frequentemente marcada pela dúvida e pela reflexividade.²¹⁸ Este ser humano fragmentado e fragilizado, bombardeado em sua dignidade de pessoa humana, são homens e mulheres que atuam, tanto na sociedade quanto na comunidade eclesial. E como se dá esse processo?

3.3

Inserção da mulher na sociedade moderna e na vida eclesial: desafios e perspectivas

Apesar da emergência da modernidade ter marcado a constituição de novas estruturas sociais, com a valorização da subjetividade e da autonomia humanas, seu discurso, embora fundado em princípios de liberdade, igualdade e racionalidade,

²¹⁶ HAN, B., *Sociedade do Cansaço*, p.30.

²¹⁷ HAN, B., *Sociedade do Cansaço*, p.39-50.

²¹⁸ BERGER, P. L.; LUCKMANN, T., *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*, p.43.

também serviu de instrumento para novas formas de exclusão e silenciamento, especialmente no que diz respeito ao gênero. Todo discurso a respeito da emancipação do indivíduo racional incentivado pelo Iluminismo estava restrito ao homem branco europeu, verdadeiro e único ser racional naquela mentalidade. Essa mentalidade, porém, excluiu da cidadania e do espaço público as mulheres, negando-lhes o direito à educação e, conseqüente, à emancipação.

Historicamente, a mulher teve um papel crucial no desenvolvimento do processo de industrialização do mundo. Todavia, ela foi mais uma vez explorada em um perfil de mão de obra barata, que necessitava ajudar o homem na árdua tarefa de sustentar a família. Por outro lado, nesse período, surgem os primeiros movimentos feministas, visando a uma maior inserção das mulheres nos espaços de trabalho, na vida pública, na política, não obstante as condições desiguais reproduzidas ao longo dos séculos.

Para Ivone Gebara, a situação da mulher é produto de uma antropologia enraizada na sociedade patriarcal, uma antropologia marcada por modelos hierárquicos e excludentes que incidem na relação homem-mulher. Tais modelos são responsáveis por determinados comportamentos que objetivam legitimar a exploração de uns sobre outros, sejam indivíduos, povos inteiros ou classes sociais, bem como as diversas formas de racismo, misoginia, entre outros. Contudo, as mulheres têm conseguido despertar sua consciência para garantir maior espaço e relações mais equitativas na sociedade. Porém, segundo Gebara, é necessário, ainda, ultrapassar as fronteiras reivindicatórias, o que “significa tocar no problema antropológico maior, isto é, não se limitar a conseguir lugares semelhantes ou iguais aos dos homens, mas buscar uma reorganização da sociedade no seu conjunto”.²¹⁹

Gebara explica que a visão dualista na compreensão do ser humano e do universo não foi superada e continua com forte influência no desenvolvimento das sociedades e da pessoa humana. A visão dual fragmentou o ser humano e conseqüentemente sua atividade no mundo, gerando oposições, e estas, muitas vezes, foram separadas por um fosso intransponível. Para a autora, o dualismo foi longe demais ao alcançar os diferentes povos da terra, separando-os entre si, e considerando-os uns superiores a outros, “conseqüentemente acentuando e justificando o senhorio para uns e a escravidão para outros”.²²⁰ Isso gerou, no

²¹⁹ GEBARA, I., *As incomodas filhas de Eva na Igreja da América Latina*, p.11.

²²⁰ GEBARA, I., *Conhece-te a ti mesma*, p.12.

decorrer dos séculos, ideologias que, atualizadas a cada geração, continuaram a fomentar as diversas formas de escravidão, exclusão e inferiorização do outro, do diferente, daquele que, de alguma forma, pode ameaçar o poder e o domínio de poucos.

Rubio, ao falar sobre o dualismo cartesiano, enfatiza a questão do enraizamento do pensamento de oposição entre a consciência humana e a corporeidade que gera fechamento em si mesmo e consequentes situações de domínio e opressão, além da exteriorização da natureza. “A realidade ficará destarte perigosamente cindida em pura subjetividade e pura objetividade”,²²¹ declara ele, e alerta para a implicação negativa no diálogo entre ciências da natureza e ciência do espírito, entre razão e fé, e assim por diante. Ademais, pontua que isso se tornou mais nefasto que o dualismo platônico ou neoplatônico, incidindo na vida eclesial e na reflexão teológica. Assim, reforça Rubio, o dualismo não se restringiu ao domínio da vontade humana, caracterizado pela escolha entre o projeto de Deus para o ser humano e o caminho de fechamento em si mesmo, mas impregnou com sua visão oposição-exclusão as diversas dimensões relacionais do ser humano, inclusive a relação homem-mulher.

As formas de escravidão evoluíram através do tempo e da história. Em sua guerra contra si mesmo, o ser humano criou para si novos senhores que, pouco a pouco, vão assumindo cada vez mais poder, conforme declara Gebara. O desenvolvimento tornou-se quase uma obsessão humana, sendo construído sobre a sensibilidade ética, cada vez mais esquecida. As crises produzidas pelos sistemas econômicos atuais que acentuam a diferença entre pobres e ricos, a redução da condição de vida para grande parte da humanidade, as guerras e epidemias – tudo aquilo que se pretendia mitigar com a emergência do novo modo de pensar e agir com o progresso técnico-científico – veio colaborar para a profunda crise de identidade do ser humano, acentuando o pensamento dualista.

A supremacia dada à razão humana acentuou ainda mais o dualismo. O homem acredita-se todo poderoso e diante do êxtase provocado por suas próprias conquistas torna-se incapaz de experimentar a extraordinária ligação entre todas as coisas e a necessidade do limite respeitoso às pessoas e ao universo.²²²

²²¹ RUBIO, A. G., Unidade na pluralidade, p.101.

²²² GEBARA, I., Conhece-te a ti mesma, p.14.

De fato, o dualismo atinge, ainda, a concepção de Deus ao longo da trajetória cristã. A tendência em ligar Deus somente às instâncias espirituais projetou a separação das realidades terrenas, muitas vezes até justificando estruturas de poder e exclusão, próprias do comportamento humano. Acentua-se, aí, a visão patriarcal da cultura que apresenta o Deus todo poderoso, na qual a imagem do homem é o paradigma para o desenvolvimento de determinados valores sociais. A compreensão de Deus como Pai favoreceu a ligação de Deus com os poderosos e governantes, enquanto o Deus imagem de mãe ou irmão foi esvaziada. Assim, as mulheres não se veem representadas no céu, junto de Deus, mas tiveram que “se contentar com o rosto da divindade masculina, forçosamente convencidas de sua inferioridade ontológica e histórica”.²²³ Para Gebara, a situação de Maria se constitui uma história à parte, sendo constatada em estrutura submetida mais à visão de sua obediência incondicional ao projeto do Pai, sempre numa perspectiva patriarcal.

Candiotto²²⁴ enfatiza que nos últimos tempos a realidade das mulheres vem sendo transformada por meio de diversos movimentos que se fundamentam em uma relação equitativa e harmônica entre homens e mulheres, fazendo emergir uma nova consciência em diversos setores da sociedade, inclusive na comunidade cristã, já que esta se encontra inserida na dimensão cultural e relacional do ser humano. Longe de ser uma pretensão de substituição de uma sociedade machista por uma feminista, a reflexão feminista, inclusive no campo teológico, enfatiza a riqueza das interações entre homens e mulheres. No campo da atuação eclesial principalmente, tendo se verificado o protagonismo das mulheres nas diversas áreas da atividade evangelizadora e missionária, se faz incompreensível o discurso e a prática eclesial que visam relegar às mulheres a condição de inferioridade, afirma a autora.

3.3.1

Percurso histórico da atuação da mulher na Igreja e na sociedade

Na América Latina, ao falar da presença europeia no continente, Maria Pilar Aquino afirma que os europeus não descobriram, mas encobriram ‘povos, religiões e culturas inteiras’. Isso teve um marcante significado para a vida, em especial das

²²³ GEBARA, I., *Conhece-te a ti mesma*, p.18.

²²⁴ CANDIOTTO, J. F. S., *A Teologia feminista e seus giros hermenêuticos*, p.19-21.

mulheres: “A cristandade hierárquico-patriarcal da época, na sua dupla vertente Igreja-Estado, primeiro desvaneceu os interesses das mulheres indo-americanas, depois os das negras escravas e mestiças”.²²⁵

Sendo assim, as mulheres, hoje, buscam saídas para que tal penumbra a que foram atiradas sejam transformadas em objeto de luta e libertação. “Isto é, procuramos ‘des-cobrir’ a verdade das coisas e trazer à luz nossa vontade coletiva de escolher um caminho diferente”.²²⁶ A autora afirma que a tradição hierárquico-patriarcal da Igreja demonstrou sua lentidão em responder aos desafios históricos, muitas das vezes se fazendo conivente com processos injustos em relação aos povos originários e aos povos negros, aos quais, ainda que tardiamente, concedeu a eles o reconhecimento de sua integridade. Mesmo assim, a Igreja ainda não conseguiu reconhecer a totalidade do potencial e da dignidade das mulheres, ou nas palavras da autora, “a plena estatura humana das mulheres”,²²⁷ já que “(...) No tocante às mulheres não se pode dizer que a Igreja não se tenha desentendido e até esquecido delas. Na realidade, suprimiu e desvaneceu suas contribuições, sua visão, seus interesses e suas expectativas por séculos”.²²⁸

Aquino enumera alguns pontos que foram cruciais para a colonização do território latino-americano, partindo das instâncias Igreja-Coroa, tendo em vista tanto a conquista político-econômica quanto a ação evangelizadora. Em primeiro lugar, ela alerta para a destruição dos sistemas produtivos e econômicos dos povos indígenas e conseqüente exclusão das mulheres como agentes desses sistemas. Depois, segue-se a substituição das organizações comunitárias pelas estruturas eclesásticas retirando dos povos originários sua capacidade de autodeterminação. Outro ponto trata da inserção da cultura patriarcal que retira as mulheres das tomadas de decisões onde antes se encontravam inseridas, de acordo com sua cultura própria, para a situação de dependência das decisões da autoridade patriarcal, na expressão religiosa e social. Por último, Aquino fala que o modelo de interação étnica imposto pela chegada do homem branco europeu, com sua suposta superioridade sobre os homens indígenas, negros ou mestiços, pesou ainda mais

²²⁵ AQUINO, M. P., A Teologia, a Igreja e a mulher na América Latina, p.39.

²²⁶ AQUINO, M. P., A Teologia, a Igreja e a mulher na América Latina, p.39.

²²⁷ AQUINO, M. P., A Teologia, a Igreja e a mulher na América Latina, p.40.

²²⁸ AQUINO, M. P., A Teologia, a Igreja e a mulher na América Latina, p.27.

para as mulheres indígenas, negras ou mestiças, pois inclui-se aí o princípio da superioridade dos homens sobre as mulheres.

Nesse contexto, a Igreja, através da implantação de crenças, práticas e símbolos estranhos à cosmovisão desses povos, reproduz os códigos éticos da cristandade patriarcal europeia, nos quais a mulher é considerada na sua capacidade reprodutiva e doméstica, em submissão e subvalorização, mas que ainda pode ser explorada como força de trabalho. De acordo com Aquino, os povos conquistados, de modo particular, as mulheres, foram por demais afetados no que diz respeito à sua identidade. “O princípio racista e etnocêntrico da superioridade branca europeia subjogou a integridade dos povos, mas, em maior medida, suprimiu a subjetividade nas mulheres”.²²⁹

Jaci Candiotta também destaca que os padrões culturais europeus foram suporte para o clero católico operante na América Latina. Este colaborou na manutenção do sistema político colonial, sobrepondo a fé cristã ao conjunto de crenças dos povos originários e reproduziu os códigos morais patriarcais, em especial no que tange à desvalorização da mulher.

A princípio, a violência se dá sobre a mulher indígena, de acordo com Candiotta, e é fruto de antropologia errônea a respeito dos povos indígenas, a exemplo da concepção nefasta de que estes não teriam alma. Entretanto, de formas diversas, as demais mulheres também sofrem discriminação, sendo encaminhadas ao matrimônio ou, como escape da vida dominada pelo pai ou pelo marido, à vida religiosa. E, no caso da mulher pobre, sobrava a prostituição como meio de subsistência.²³⁰

Aquino ressalta que a Igreja, marcada por tensões eclesiais onde predomina a vertente hierárquico-patriarcal, faz refletir na América Latina as mesmas nuances. Para ela, a invasão dos europeus trouxe consigo uma estrutura de coerção, fundamentada na violência e no controle ideológico e político, que sofreu forte influência da dimensão hierárquico-patriarcal do cristianismo. Toda a estrutura da expansão colonial contribuiu, pois, para “despossuir os povos colonizados da sua capacidade de autodeterminação, sua cosmovisão e formas de vida, além de levá-los a um abismo de alienação e autodesvalorização”.²³¹ Assim, com a importação

²²⁹ AQUINO, M. P., A Teologia, a Igreja e a mulher na América Latina, p.41.

²³⁰ CANDIOTTO, J. F. S., A Teologia feminista e seus giros hermenêuticos, p.25-26

²³¹ AQUINO, M. P., A Teologia, a Igreja e a mulher na América Latina, p.44.

da Europa de formas políticas e sociais piramidais, legitimadoras de relações assimétricas, será implantado o sistema categorial de privilégios dos homens sobre as mulheres.

Havia disparidade também na situação das mulheres entre as mulheres, ou seja, algumas alcançaram mais direitos que outras, já que a relação desigual homem-mulher podia ser equiparada à relação entre classes sociais e raciais. As mulheres brancas europeias ou as filhas de espanhóis e portugueses nascidas na América Latina (*criollas*) tinham liberdade para sair às ruas ou mesmo serem cooptadas pela Igreja para as obras assistenciais, situação que não se estendia às mulheres mestiças, negras ou indígenas. O mesmo acontecia em relação à vida religiosa nos conventos, onde só eram admitidas mulheres brancas. Em tais lugares, ao menos, a mulher conseguiu um pouco mais de autonomia, ainda que limitada pela influência que o clero exercia sobre os conventos, pois, além do escape da submissão ao marido ou ao pai, a mulher podia exercer alguma atividade de liderança e decisão, fosse nas escolas ou hospitais que estivessem sob a tutela da ordem religiosa. Aquino afirma que às mulheres mais pobres sobrou o catolicismo popular, no qual elas exerceram um poder simbólico de autoridade religiosa comunitária que serviu de esteio para uma liderança mais de cunho político e emancipatório. Mesmo assim, tais lideranças e lutas refletem o contexto patriarcal e de subordinação inculcado na existência da mulher que a impede de lutar por seus interesses ‘de mulher’, mas trazem pautas de interesse principalmente de classe social e racial.

Não obstante, tratando-se de um continente conquistado exclusivamente por homens, colonizado por potências europeias e subjugado pela raça branca, a capacidade organizativa das mulheres e seu impacto no meio sociorreligioso da época serviram para conquistar o reconhecimento de sua existência e pertença à sociedade.²³²

Adriana Valerio registra que, no encontro de intelectuais em Nápoles, em 1869, que teve como escopo combater o Concílio Vaticano I e o *Syllabus*, estiveram presentes 185 mulheres que assinaram em conjunto com os homens a petição resultante daquela assembleia. Tal petição reivindicava liberdade de pensamento, instrução e moral frente ao despotismo da Igreja e do Estado e revelava, em suas

²³² AQUINO, M. P., A Teologia, a Igreja e a mulher na América Latina, p.46.

entrelinhas, a “profunda inquietação que atravessou a catolicidade dos finais do século XIX”,²³³ além da participação ativa das mulheres. O século seguinte, animado pelas recentes concepções antropológicas, fez aumentar a discussão sobre o papel da mulher, até então imputado à ideia de “natureza”, e levou à consciência novos conceitos identitários, os quais não aceitam mais os determinismos anteriores, pois entendem o gênero feminino como construção cultural, educativa e social, como afirma a autora. Dessa forma, surgem organizações que, embora com diferentes aspirações, aprofundam as reflexões sobre a identidade da mulher e sua dignidade, tanto na família quanto na sociedade.

Esse primeiro feminismo alimentou-se de análises dos princípios de paridade e de emancipação. A consciência da própria dignidade da mulher em relação ao homem (igualdade) e a conseqüente necessidade de subtraí-la ao secular estado de dependência (emancipação) são os fermentos que animaram os primeiros movimentos das mulheres e que viram a concretização, em nível tanto social como político, do reconhecimento dos direitos fundamentais da pessoa humana.²³⁴

As mudanças outorgadas à modernidade, os avanços tecnológicos, a introdução dos eletrodomésticos, luz elétrica e os novos padrões de moradia, higiene e saúde, de acordo com Valerio, contribuíram para uma nova perspectiva de vida social e familiar, influenciando diretamente os comportamentos sociais, inclusive das mulheres, que se sentem agora mais incluídas nas discussões e nas responsabilidades da vida coletiva.

Na vida eclesial, alguns avanços foram testemunhados. As comunidades religiosas femininas despertaram para o fato de que sua sobrevivência não dependia somente do estilo de vida contemplativo, mas precisava se inserir também no âmbito social, a exemplo da educação e da saúde.

As religiosas compreenderam que as mulheres deveriam tornar-se parte ativa numa obra de redefinição do seu papel eclesial e iniciaram um irreversível processo de amadurecimento de sua identidade vocacional, conscientes de que desenvolviam com os homens da Igreja um trabalho de partilha nas funções pastorais e apostólicas, e já não de mera subsidiariedade.²³⁵

Destaque ainda para a atuação das congregações religiosas femininas no campo da missionariedade que fomentou maior independência da mulher

²³³ VALERIO, A., A presença feminina no Vaticano II, p.18.

²³⁴ VALERIO, A., A presença feminina no Vaticano II, p.20.

²³⁵ VALERIO, A., A presença feminina no Vaticano II, p.22.

consagrada e a inserção dela no campo da instrução, do trabalho e do compromisso apostólico, “cada vez mais atenta a mediação entre o anúncio da fé e as exigências de um mundo complexo e contraditório”.²³⁶

Ainda assim, Valerio ressalta que o “obscuro período que, com a condenação do modernismo (Encíclica *Pascendi Dominici gregis*, 1907), caiu como uma sombra repressora sobre a vida da Igreja durante cinquenta anos²³⁷ e foi por demais improdutivo para a renovação espiritual, intelectual e dialógica da vida laical, e de forma mais particular, das mulheres. Mesmo assim, pode-se encontrar testemunhos de vida de algumas mulheres que conseguiram romper com as barreiras e atuar na busca da prática transformadora da fé junto à sociedade, vivendo uma religiosidade mais ecumênica e interativa. Nesse ponto, a autora cita como exemplo Dora Melegari (1849-1924), que fundou uma associação interconfessional com o objetivo de auxiliar os pobres e promover debates culturais; e, ainda, Antonietta Giacomelli (1857-1959), que apregoava que defender a dignidade das mulheres passa impreterivelmente pela potencialização da vida intelectual delas, mas que, por seus escritos, foi declarada excomungada *vitanda*²³⁸ pela Igreja.

De acordo com Valerio, Elisa Salerno (1873-1957) foi um grande expoente nessa luta pela inserção das mulheres nas esferas sociais e eclesiais. “Na sua busca de uma fé antidogmática e aberta às questões sociais”,²³⁹ Salerno promoveu uma reflexão teológica que, ao mesmo tempo em que combatia o que ela chamou de ‘heresias antifeministas’, de Tomás de Aquino, instigava uma releitura ‘feminista’ do Texto Sagrado visando recuperar a figura bíblica da mulher deturpada pela interpretação androcêntrica da Igreja. Além de ter identificado a má interpretação das Escrituras que ocasionou a exclusão das mulheres, soube captar os elementos da presença feminina na história da salvação e reconhecer o movimento de recuperação das mulheres marginalizadas presente na mensagem de Jesus. Assim, Salerno

tentou aproximar dois termos que, na Igreja do seu tempo, eram inconciliáveis, feminismo e catolicismo, dado que, então, as reivindicações pelos direitos das

²³⁶ VALERIO, A., A presença feminina no Vaticano II, p.23.

²³⁷ VALERIO, A., A presença feminina no Vaticano II, p.25.

²³⁸ Categoria mais severa da excomunhão, presente no Código de Direito Canônico de 1917, que significa que a pessoa deveria ser ‘evitada’ pelos demais fiéis, tanto nas relações eclesiais como nas relações sociais. O atual CIC (1983) não conserva a distinção entre excomungados *vitandi* e *non vitandi*, de acordo com a nota de rodapé, cân. 1331.

²³⁹ VALERIO, A., A presença feminina no Vaticano II, p.28.

mulheres eram assimiladas ao laicismo, ao livre-pensamento e ao socialismo, que a Igreja condenava em bloco, temendo a subversão da ordem doutrinal e social.²⁴⁰

Valerio destaca,²⁴¹ por último, a afirmativa de Marie Lenoel na abertura da seção francesa da associação católica Aliança Internacional Joana d’Arc, em 1931, de que seria o momento de mostrar que se pode não somente ‘ser feminista, apesar de católica’, mas sobretudo ‘ser feminista por ser católica’.

Em meio a tão diversos embates em busca do direito da plena vivência de sua cidadania e dignidade nadando contra a corrente do pensamento androcêntrico, a atuação das mulheres, tanto no meio eclesial quanto social poderia ter alcançado maior visibilidade com a grande reforma da Igreja suscitada pelo Concílio Vaticano II. Contudo, pode-se constatar que os avanços não foram tão significativos assim, naquilo que concerne à vida e à atuação da mulher.

3.3.2

O Concílio Vaticano II e a questão da mulher

“Para as mulheres, a visão eclesiológica predominante tem seu núcleo em uma igreja comunhão na qual elas possam participar com pleno direito tanto à liderança e aos ministérios quanto à interpretação da experiência de fé”.²⁴² Tal afirmação de Aquino nos permite compreender um pouco mais daquilo que é a proposta das mulheres para uma participação equitativa na Igreja e no processo de evangelização, da qual elas já fazem parte e já estão totalmente inseridas, mas sempre vistas como um serviço que está sujeito à querência masculina e só pode ser validado quando submetido ao crivo dos homens, ou seja, o que a mulher faz, pensa ou ensina por si só não é válido, mas precisa da subscrição do masculino, ainda que as capacidades ou atributos, sejam intelectuais ou místicos, deste lhes seja correspondente.

Continua presente aqui a interpretação antropológica dualista que sobrepõe o homem à mulher nas diversas dimensões da vida eclesial. Mas, o que propõe o Concílio Vaticano II e seus desdobramentos? Será que alcançamos uma antropologia fundamentada na prática das comunidades primitivas na qual a ação

²⁴⁰ VALERIO, A., A presença feminina no Vaticano II, p.28.

²⁴¹ VALERIO, A., A presença feminina no Vaticano II, p.29.

²⁴² AQUINO, M. P., A Teologia, a Igreja e a mulher na América Latina, p.63.

evangelizadora deriva do tríplice múnus do qual cada um e cada uma participa ao ser batizado em Cristo?

De acordo com Valerio, o Concílio Vaticano II recebeu certa influência do pensamento feminista que já se desenvolvia na Europa. Dentre as diversas associações que se empenhavam em construir uma participação mais simétrica das mulheres na Igreja e na sociedade destacava-se a Aliança Internacional Joana d'Arc, nascida em 1911, na Inglaterra. Apesar de suas atividades fortemente voltadas para o âmbito social, como a luta pelo direito ao voto e leis protetivas às mulheres em relação à prostituição ou às reivindicações da tutela por parte das mulheres relativa à contratação do matrimônio, incluía também uma vertente mais religiosa, por meio da qual se buscava o direito a uma participação mais ativa na Igreja. Quando o Papa João XXIII, antes da abertura do Concílio, fez um apelo para que os leigos apresentassem suas demandas, a Aliança, tendo à frente sua presidenta Magdeleine Leroy-Boy, formulara as suas. Estas passavam pela exigência de se reler com senso crítico a Tradição, “enquanto produto de culturas antifeministas”²⁴³ e a modificação do Direito Canônico com suas considerações de que a mulher sempre necessitava da tutela da Igreja e, portanto, dos homens. Além disso exigia-se a criação de um diaconado para os leigos que incluísse as mulheres, bem como sua participação no Concílio.

Após diversas conversas e recursos a pessoas mais influentes, no dia 8 de dezembro de 1964, o Papa Paulo VI fez o anúncio da participação de algumas mulheres na terceira sessão do Concílio. A Aliança, então, aproveitou-se da situação para difundir seus pedidos de ascensão das mulheres aos estudos teológicos e ao sacerdócio e a abolição, no Código de Direito Canônico, das referências de discriminação das mulheres. Na ocasião, algumas teólogas, incluindo Mary Daly, americana que, impedida de estudar no seu país, migrou para a Suíça e diplomou-se em 1964, reuniram diversas petições encaminhadas às autoridades eclesiásticas, com reivindicações fundamentadas nos estudos teológicos e exegéticos, na publicação de um livro intitulado “Já não podemos continuar em silêncio!”. Nele, as teólogas pediam, principalmente,

uma análise crítica da antropologia de Tomás de Aquino e, sobretudo, das várias justificações bíblicas e doutrinárias relativas à exclusão da mulher do sacerdócio;

²⁴³ VALERIO, A., A presença feminina no Vaticano II, p.30.

reclamavam a igualdade absoluta das mulheres na instituição eclesial católica romana, insistindo numa reforma da linguagem litúrgica, profundamente no masculino.²⁴⁴

As mulheres trouxeram para o debate questões em três frentes – na questão litúrgica, bíblica e eclesial – participando ativamente do contexto das reformas. Inserindo-se no campo do movimento litúrgico, empenharam-se no embate pela necessidade de transformar os fiéis em protagonistas litúrgicos, e não meros espectadores mudos, valorizando o sacerdócio comum dos batizados e introduzindo uma linguagem mais inclusiva também para as mulheres. Na questão eclesiológica, uniram-se aos temas propostos pelos teólogos Jean Daniélou, Yves Congar e Karl Rahner que, a partir dos estudos bíblicos, trouxeram à tona a proposta do tríplice *múnus* aplicado ao laicato. A influência também foi sentida na questão da reforma da Igreja com as denúncias do triunfalismo clerical e a apresentação do modelo de uma Igreja de “comunhão, de unidade, mais mística do que jurídica, livre de hegemonias e rica em carismas”.²⁴⁵

O Concílio, pois, foi aberto pelo papa João XXIII em 1959. Em abril de 1963, com a encíclica *Pacem in terris*, o papa renovou as forças do movimento das mulheres, como afirma Valerio, pois reconhece no documento a emancipação feminina como um importante e positivo ‘sinal dos tempos’. Em seu reconhecimento da plena dignidade da pessoa humana, a encíclica destacou a mulher como consciência de sua dignidade, não se permitindo mais ser considerada instrumento. Dessa forma, prossegue o documento, “estão superadas seculares opiniões que admitiam classes inferiores de homens e classes superiores, derivadas de situação econômico-social, sexo ou posição política”.²⁴⁶ No entanto, o Concílio não abriu as portas à participação da mulher. Segundo Valerio, as poucas mulheres que foram admitidas, na condição de jornalistas, tiveram sua participação restrita a poucas sessões e foram, até mesmo, impedidas de participar da comunhão.

Para Bingemer, pode-se questionar se o diagnóstico feito pelo Papa sobre a atuação da mulher na sociedade estava presente também no seio da Igreja. Ela acredita que o pensamento de João XXIII na *Pacem in terris* poderia designar uma espécie de profecia sobre o que aconteceria nos documentos conciliares mais tarde.

²⁴⁴ VALERIO, A., A presença feminina no Vaticano II, p.34.

²⁴⁵ VALERIO, A., A presença feminina no Vaticano II, p.35.

²⁴⁶ PT 43.

“No Concílio se expressou pela primeira vez em documentos eclesiais oficiais que a discriminação contra a mulher contradiz a vontade de Deus”,²⁴⁷ afirma Bingemer, ao mesmo tempo em que se pode constatar que as consequências mais profundas dessa afirmativa não foram consumadas até hoje.

Por fim, em 1964 o papa Paulo VI anunciou a participação de algumas mulheres como auditoras do Concílio. Tal atitude não foi aprovada por todos, porém, alguns, além de apoiar a decisão de Paulo VI, trabalharam para ampliar de alguma forma a missão das mulheres:

Pouco a pouco, alguns padres conciliares tornaram-se mais audazes e pediram aos moderadores que permitissem que leigos dos dois sexos falassem sobre o esquema XIII (que está na origem da Constituição pastoral *Gaudium et Spes*), como sinal eficaz e extraordinário do diálogo.²⁴⁸

Muitos outros cardeais apresentaram ideias em defesa da dignidade e da participação mais plena das mulheres na vida eclesial. O acometimento às mulheres foi reconhecido como grave problema social, em especial por alguns cardeais da África, levantando-se a questão de que o reconhecimento da igualdade entre homens e mulheres deveria partir, a título de exemplo, da Igreja. Valerio atesta que o Arcebispo Paul John Hallinan, de Atlanta (EUA), chegou mesmo a pedir que fosse revisto o código de Direito Canônico em relação às mulheres para que elas pudessem aceder às funções de leitor e acólito e até mesmo ao diaconado. Mesmo que todo esse apoio não tenha alcançado muitos resultados de fato, Valerio vê aqui uma ‘janelinha’ que foi aberta às mulheres.

3.3.3

Os documentos conciliares e sua ressonância na atuação da mulher

A constituição dogmática *Lumen Gentium*, ao resgatar a categoria bíblica de Povo de Deus, atesta que “Deus convocou a assembleia dos que em Jesus veem, com fé, o autor da salvação e o princípio da unidade e da paz, e com eles constituiu a Igreja, a fim de que ela seja, para todos e cada um, o sacramento visível desta unidade salvadora”²⁴⁹.

²⁴⁷ BINGEMER, M. C. L., *A mulher na Igreja hoje*, p.26.

²⁴⁸ VALERIO, A., *A presença feminina no Vaticano II*, p.44.

²⁴⁹ LG 9.

Para Aquino, tal declaração é fundamental para a compreensão da comum igualdade e dignidade dos que acolhem o chamado de Deus, incluindo como partícipes da aliança homens e mulheres. Em Jesus faz-se nítida a necessidade de uma comunidade que inclui e se solidariza com todos os excluídos, em confronto ao pensamento excludente e opressivo vigente naquela sociedade. Nesse sentido, a prática de Jesus suscita uma nova possibilidade de protagonismo da mulher na vida e na missão da comunidade. Por meio dessa prática, Jesus apresenta um modelo de atuação para a comunidade nascente, além da consciência da presença ativa da força do Espírito Santo em suas ações, força essa “da qual a comunidade inteira é portadora”,²⁵⁰ afirma a autora.

Nota-se, pois, que a comunidade primitiva colocava sua missão em prática sem a preocupação com “estratificação hierárquica”, mas autoconsciente de que, em virtude do Batismo, compartilhava a força do Espírito e a filiação divina, o que leva o apóstolo Paulo a declarar “não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus” (Gl 3,28). Contudo, segundo Aquino, a mulher foi progressivamente excluída desse ‘povo de Deus’ a partir da consolidação de uma instituição patriarcal, “fenômeno a caminho desde o começo do século II d.C. e logo consolidado pelos padres da Igreja”.²⁵¹

Dessa forma, ainda que o Concílio Vaticano II busque afirmar a igualdade de todas as pessoas que compõem o Povo de Deus, não passa despercebida a exclusão da participação das mulheres nas estruturas oficiais da Igreja. Mesmo que o Concílio apresente novas pistas para revelar uma Igreja como mistério de comunhão e como sinal do desejo salvífico de Deus para todos e não como corpo hierárquico ou única mediadora da salvação, ainda podem ser encontradas diversas afirmações que delimitam clero *versus* leigos ou religiosos *versus* não religiosos e a ideia de ‘Igreja docente-Igreja discente’ submetendo o laicato ao clero, e, de forma mais especial, naquilo que se refere às mulheres, como diz Aquino.

Bingemer,²⁵² por sua vez, chama a atenção para o decreto do Concílio sobre o apostolado dos leigos, o *Apostolicam Actuositatem*. Ela faz a ligação entre a citação do início do terceiro capítulo deste documento com outra da Constituição Apostólica *Gaudium et Spes*, em seu número 60, a saber:

²⁵⁰ AQUINO, M. P., A Teologia, a Igreja e a mulher na América Latina, p.103.

²⁵¹ AQUINO, M. P., A Teologia, a Igreja e a mulher na América Latina, p.104.

²⁵² BINGEMER, M. C. L., A mulher na Igreja hoje, p.26.

(...) Mas porque nos nossos dias, as mulheres têm, cada vez mais, parte ativa em toda a vida da sociedade, é de grande importância uma participação mais ampla delas também nos vários campos do apostolado da Igreja.²⁵³

As mulheres trabalham já em quase todos os setores de atividade; mas convém que possam exercer plenamente a sua participação, segundo a própria índole. Será um dever para todos reconhecer e fomentar a necessária e específica participação das mulheres na vida cultural.²⁵⁴

Para Bingemer, tais afirmativas implicam a aceitação da participação ativa da mulher também na vida da Igreja. E quando a *Gaudium et Spes* insiste para que não haja discriminação, pois se trata de uma contrariedade ao plano divino, encontra consonância, ainda, com a Constituição dogmática *Lumen Gentium* que, fundamentada na Carta aos Gálatas, afirma que não há desigualdade alguma entre homem e mulher diante de Cristo. Isto, para Bingemer, deveria ser interpretado não apenas como um indicativo, mas como um imperativo. Porém, infelizmente, não acontece, na prática.

Se os padres conciliares dizem que ‘a igualdade fundamental entre todos os homens exige um reconhecimento cada vez maior’ e para isso apelam para a criação, redenção, vocação divina e destino idêntico, esta apelação teria que ser traduzida da teoria à prática de um modo consequente em primeiro lugar na Igreja mesma.²⁵⁵

Assim sendo, mesmo frente às exigências do Magistério, em suas afirmativas, do respeito e da promoção da igualdade das mulheres, o problema continua cada vez mais crônico dentro do âmbito eclesial, declara Bingemer. Importante ressaltar, ainda, que a eclesiologia do Povo de Deus traz em seu escopo o já citado tríplice múnus que todos os batizados em Cristo comungam – profético, régio e sacerdotal – e que, por si só, assinala de forma contundente a igualdade entre todos. O espaço aberto para as mulheres pelo Concílio se deu no campo da abertura ao leigo, segmento ao qual a mulher estará sempre inserida, pois não há para ela nenhum acesso ao ministério ordenado. De acordo com Bingemer, então, o acesso a níveis de decisão e responsabilidade terá que ser conquistado pelas mulheres no pós-Concílio.

²⁵³ AA 9.

²⁵⁴ GS 60.

²⁵⁵ BINGEMER, M. C. L., A mulher na Igreja hoje, p.27.

3.4

Repercussão do Concílio Vaticano II no magistério da América Latina e suas implicações na atuação da mulher

O continente latino-americano, marcado historicamente por desigualdades sociais, processos de colonização, regimes autoritários e persistentes estruturas de exclusão, buscou receber o Concílio Vaticano II a partir de uma leitura situada e comprometida com a realidade dos povos. Tal ocorrência se deu por meio das Conferências Gerais do Conselho Episcopal Latino-Americano e Caribenho (CELAM), realizadas em Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) e Aparecida (2007), cujos documentos reinterpretaram as intuições conciliares à luz das urgências locais. A partir dessas conferências, desenvolveu-se um magistério eclesial caracterizado pela opção preferencial pelos pobres, pela promoção da justiça social, pela valorização das Comunidades Eclesiais de Base e pela crescente consciência da necessidade de reconhecer a dignidade e a corresponsabilidade de todos os batizados na missão da Igreja, o que significa incluir nesse processo o laicato – homens e mulheres – e não apenas o clero.

É nesse movimento de recepção criativa do Vaticano II que se insere a questão da atuação da mulher no âmbito eclesial e social. Embora a tradição cristã tenha sido marcada por estruturas patriarcais e pelo silenciamento histórico das mulheres em espaços de decisão, a nova compreensão de Igreja suscitada pelo Concílio e aprofundada pelo magistério latino-americano contribuiu para ampliar, ainda que de modo gradual e muitas vezes contraditório, os espaços de participação feminina. As mulheres passaram a ser reconhecidas não apenas como destinatárias da ação pastoral, mas como sujeitos ativos na evangelização, na catequese, na vida comunitária, na reflexão teológica e no compromisso social, o que, como já mencionado, foi alavancado pelo movimento de valorização da atuação do laicato e de forma conjunta às classes mais vulneráveis.

Contudo, se, por um lado, esse processo representou avanços significativos, por outro, evidenciou limites estruturais e resistências institucionais que ainda hoje permanecem. A inserção mais efetiva das mulheres nos espaços de liderança, discernimento e formulação teológica continua a ser um desafio para a Igreja, inclusive no contexto latino-americano, onde muitas práticas pastorais inovadoras convivem com modelos eclesiais ainda marcadamente androcêntricos e clericais.

3.4.1 Os documentos de Medellín e Puebla

A Igreja da América Latina fez repercutir os documentos do Vaticano II ambicionando colocar em prática seu movimento de renovação eclesial em consonância com o modelo característico da Igreja vivida no continente por meio das Conferências Gerais do CELAM. As duas primeiras aconteceram em momentos próximos à conclusão do Concílio, em Medellín (1968) e em Puebla (1979).

De acordo com Aquino, os documentos de Medellín e Puebla expõem forte linguagem androcêntrica e sexista, com escassa referência aos problemas específicos das mulheres. Dessa forma, ambos os documentos apresentam elementos que visam a responder as questões das mulheres, mas estes estão impregnados da percepção antropológica e da perspectiva teológica masculinas. Tais documentos, entretanto, vão contribuir com melhor clareza, a partir da sua recepção e acolhida por parte das mulheres, tornando-os capazes de levar a Igreja a reencontrar seu “rosto humano, turvado pelo mundo clerical masculino”,²⁵⁶ afirma.

Tratando-se do Documento de Medellín, Aquino ressalta que a opção libertadora feita pelos pobres, marginalizados e oprimidos compreende homens e mulheres. Dessa forma, ainda que o Documento não apresente uma reflexão sistemática sobre as mulheres, sua recepção do Vaticano II e sua denúncia das estruturas de opressão abriram um caminho significativo para uma nova compreensão da presença e atuação feminina na Igreja.

A ênfase na dignidade da pessoa humana, na libertação integral e na corresponsabilidade de todos os batizados criou um horizonte teológico e pastoral favorável ao reconhecimento das mulheres como sujeitos eclesiais e sociais, e não apenas como destinatárias passivas das ações pastorais, já que, ao se declarar a favor da libertação integral dos pobres e oprimidos como forma de tornar concreta a salvação, se faz necessário não somente identificar as causas dos males que assolam determinado segmento da sociedade, mas principalmente buscar soluções concretas. Tal libertação integral não pode estar direcionada a apenas um grupo de seres humanos, mas deve incluir as mulheres, sob o risco de perder sua dimensão

²⁵⁶ AQUINO, M. P., A Teologia, a Igreja e a mulher na América Latina, p.66.

de integralidade e de universalidade, ou seja, “a libertação das mulheres é condição necessária para que a libertação seja integral”.²⁵⁷

É justo nesse ponto onde o documento aprofunda a opção da Igreja pela libertação, justiça e solidariedade que as mulheres vão conseguir elaborar um pensamento a partir da sua própria realidade e experiência concreta. Inseridas no contingente que precisa ser libertado, as mulheres fazem da sua luta uma luta mais ampla, resultando em alforria para indivíduos e grupos.

Desta forma, a presença ativa das mulheres e sua reflexão modifica o próprio horizonte – androcêntrico, sexista – de Medellín e estende o compromisso pela libertação integral e pela justiça não só ao terreno socioeconômico (que a afeta como pobre), mas também às outras dimensões da sua opressão (que a afetam enquanto mulher pertencente às raças subalternas); não só no âmbito do público, mas também no privado (o doméstico, a sexualidade, as relações interpessoais); não só nos “lugares épicos” globais, mas também e sobretudo na vida cotidiana, que produz e reproduz relações assimétricas prejudiciais para a mulher.²⁵⁸

Outro ponto destacado é a questão do novo modo de entender a Igreja a partir de Medellín; uma Igreja que já não pode estar voltada para si mesma, mas em abertura para promover a libertação realizada em Jesus Cristo a partir de processos de uma evangelização libertadora, oportunidade que surge na proposta das comunidades eclesiais de base (CEBs) que tem na mulher um grande esteio. O Documento de Medellín traz à tona o compromisso da Igreja com a humanização, já que compreende que aqueles que se encontram nos setores mais pobres e oprimidos da sociedade foram, por muito tempo, desumanizados, tratados como ‘não-pessoas’. Dessa forma, pode-se auscultar nesse apelo o apelo pela reintegração da dignidade plena da mulher, que, como sujeito histórico e eclesial, quer se integrar também a esse novo modelo de Igreja ‘comunitário e participativo’ proposto pelo documento. Ainda assim, Aquino afirma que, na suposta inclusão das mulheres no grupo de opções feitas pelo documento, ou seja, a luta pela justiça, pela libertação integral, pelos pobres, revela-se a presença de teor social e eclesial sexista, que faz das mulheres apenas abstrações dentro do conjunto concreto e que não permite identificar como pecado as situações que perpetuam a submissão das mulheres e não ferem somente a elas, como também a Igreja e a sociedade.

²⁵⁷ AQUINO, M. P., A Teologia, a Igreja e a mulher na América Latina, p.71.

²⁵⁸ AQUINO, M. P., A Teologia, a Igreja e a mulher na América Latina, p.71.

A forma de enxergar alguma luz para a condição da mulher no documento de Medellín, portanto, de acordo com Aquino, seria esta:

Se Medellín, com sua ‘recepção criativa’ significou uma releitura do concílio Vaticano II, a partir da situação da América Latina, as mulheres fazem, igualmente, uma recepção criativa e uma releitura renovadora de Medellín, a partir das suas experiências de fé, das suas lutas emancipatórias e a partir da sua própria consciência e condição de mulheres.²⁵⁹

Quanto a Puebla, Aquino ressalta que as diferenças enfatizadas estão de acordo com o contexto histórico e eclesial de dez anos após a Conferência do CELAM de Medellín, o que significa a busca e a construção de respostas para as situações concretas da época, confirmando a postura profética e libertadora que a Igreja da América Latina deve manter. Portanto, em Puebla se reafirma a opção preferencial pelos pobres, de onde deve partir a ação da Igreja em vista da transformação das realidades e da construção de novos modelos relacionais, fundamentados na justiça, na solidariedade e na libertação integral da pessoa humana. Dessa forma, “O documento reconhece que os pobres querem conduzir seu próprio destino e (...) que a Igreja reconheça neles o potencial evangelizador, assim como a capacidade de transformação histórica”.²⁶⁰ Sendo assim, em Puebla, a Igreja desenvolve mais ainda sua capacidade e sua determinação em se solidarizar com a ‘libertação integral dos povos’, que inclui o bem-estar social que deve ser equânime para todos, a partir de sua cultura própria.

Para a autora, Puebla dá um passo a mais do que Medellín, em relação às mulheres, apesar de manter padrões sexistas e androcêntricos e de o tema não ser um eixo fundamental da Conferência. Ela alerta que, dentro do documento, há interpretações conflitantes quanto ao papel das mulheres, resultantes de tradições eclesiais distintas. Umhas tradições defendem a dimensão da inclusão e da equidade das mulheres, enquanto outras, preferem uma perspectiva mais heteronomista, “prejudicial às mulheres na medida em que as dissolve na concepção androcêntrica e na linguagem sexista”.²⁶¹

²⁵⁹ AQUINO, M. P., A Teologia, a Igreja e a mulher na América Latina, p.73.

²⁶⁰ AQUINO, M. P., A Teologia, a Igreja e a mulher na América Latina, p.77.

²⁶¹ AQUINO, M. P., A Teologia, a Igreja e a mulher na América Latina, p.78.

No primeiro caso, a linguagem é inclusiva e destaca a mulher como copartícipe de todo o processo de domínio da natureza e transformação das realidades, a exemplo da citação seguinte, entre outras:

Professamos pois que todo homem e toda mulher, por mais insignificantes que pareçam, têm em si a nobreza inviolável que eles próprios e os demais devem respeitar e fazer respeitar, incondicionalmente; professamos também que toda a vida humana merece por si mesma, em qualquer circunstância, sua dignificação; e que toda convivência humana tem que fundar-se no bem comum, que consiste na realização cada vez mais fraterna da dignidade comum e que exige não se instrumentalizem uns em favor de outros e que todos estejam dispostos a sacrificar até seus bens particulares.²⁶²

Ou ainda,

A mulher, bem como o homem, é imagem de Deus. “Deus criou pois o ser humano à sua imagem, criou-os à imagem de Deus homem e mulher os criou” (Gn 1,27). A tarefa de dominar o mundo, de prosseguir na obra da criação, de serem com Deus cocriadores, cabe, pois, tanto à mulher como ao homem.²⁶³

Já no segundo caso, a linguagem demonstra a insistente interpretação androcêntrica e sexista, que insiste em enquadrar a mulher à imagem do homem, o que, para Aquino, é resultado do entendimento patriarcal, não somente na dimensão eclesial, mas também de toda a sociedade.

Deve-se revalorizar entre nós a imagem cristã dos homens. É forçoso e indispensável que volte a ressoar essa palavra em que se vem cristalizando desde há muito tempo um sublime ideal de nossos povos, LIBERDADE. Esta liberdade é a um tempo dom e tarefa. Ela não se alcança verdadeiramente sem a libertação integral e é, em sentido válido, meta do homem segundo nossa fé, uma vez que “para a liberdade é que Cristo nos libertou” (Gl 5,1) a fim de que tenhamos vida e a tenhamos em abundância, como “filhos de Deus e co-herdeiros do próprio Jesus Cristo” (Rm 8,17).²⁶⁴

O documento traz alguns pontos sobre a dignidade da mulher e reflexões sobre sua atuação na sociedade e na Igreja, sempre dentro de uma tensão, segundo Aquino, entre posições que fortalecem o aspecto libertador e de desenvolvimento pleno das mulheres e os que limitam tal libertação. A autora explicita alguns pontos que demonstram essa tensão, partindo da explanação a respeito da situação da

²⁶² DP 317.

²⁶³ DP 841.

²⁶⁴ DP 321.

mulher no quadro sócio-político-econômico vigente na época. Ela afirma que Puebla reconhece o fator duplo de opressão que recai sobre as mulheres, em especial as mestiças, indígenas e negras. Observa-se, no documento, que a jornada de trabalho e o cuidado do lar é um peso imposto às mulheres que precisam assumir sua subsistência e a daqueles que dela dependem, muitas vezes vítimas do abandono por parte do homem. “Essas mulheres fazem parte da multidão de rostos sofredores que questionam e interpelam a Igreja no seu compromisso pela vivência eficaz do Evangelho”,²⁶⁵ declara.

A autora chama atenção, ainda, para o destaque que o documento dá ao que denomina “papel fundamental da mulher”, como mãe, defensora da vida e educadora do lar, que pode, em uma leitura superficial justificar a perpetuação do paradigma patriarcal, que limita a identidade das mulheres a esposas e mães, retirando dos homens a coparticipação, igualmente, como defensores e educadores do lar e da vida. E, ainda que o documento apresente o reconhecimento da necessidade de organização das mulheres, utiliza a nomenclatura de associações ‘femininas’ e não feministas, o que nos parece uma estratégia para manter certa distância do crescente movimento feminista pelo mundo, de muitos matizes e aspectos, que precisa ser integrado ao movimento das mulheres na Igreja, sob o risco de se recair no entendimento dado pela cultura patriarcal ao termo ‘feminino’.

Um ponto de grande impacto positivo apresentado por Aquino é a consciência do documento de que a Igreja tenha subestimado a atuação das mulheres nos processos de evangelização e o apelo para que a atuação da mulher não seja entendida como um auxílio à hierarquia, mas como “agente de pleno direito e parte da comunidade eclesial tanto na coordenação pastoral quanto na tomada de decisões, no planejamento e na coordenação de tarefas”.²⁶⁶ Por fim, o último aspecto seria o resgate da plena dignidade da mulher, tanto quanto o homem, deslegitimando qualquer pensamento subordinacionista voltado para a relação mulher-homem, de acordo com Aquino:

Por isso, pode-se dizer que a Igreja em Puebla condena todo atropelo, menosprezo ou redução da mulher. Ela é parte da Igreja, povo de Deus, nascido pela fé em Jesus Cristo. É partícipe dos dons de Cristo ante o qual, junto com Maria, compartilha uma

²⁶⁵ AQUINO, M. P., A Teologia, a Igreja e a mulher na América Latina, p.81.

²⁶⁶ AQUINO, M. P., A Teologia, a Igreja e a mulher na América Latina, p.84.

condição de igualdade fundamental. Em caso nenhum ela pode ser excluída porque é chamada também à plenitude da vida na força do Espírito.²⁶⁷

3.4.2

As conferências de Santo Domingo e Aparecida

A IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, realizada em Santo Domingo em 1992, marcou um momento significativo de retomada das grandes intuições do Concílio Vaticano II e das conferências anteriores do CELAM em diálogo com o contexto dos 500 anos de evangelização do continente. Um dos temas transversais do documento final é a valorização da dignidade humana e a promoção de sujeitos historicamente marginalizados, entre os quais estão incluídas as mulheres.

O Documento de Santo Domingo traz uma linha de pensamento e ação que gira em uma base tríplice: inculturação, promoção humana e revitalização da Igreja. Seu núcleo tem como finalidade a nova evangelização, em uma linha pastoral que prioriza o protagonismo dos leigos e reafirma a opção preferencial pelos pobres.

A revitalização da Igreja obviamente se dará pela via da nova evangelização que é o tema central da Conferência. E, de acordo com o discurso do papa João Paulo II, na abertura da Conferência, o tema parte do princípio da riqueza insondável do mistério de Cristo, que não pode ser extinta por nenhuma cultura, em qualquer época que seja. Dessa forma o documento ressalta que a finalidade da nova evangelização é “formar pessoas e comunidades maduras na fé e dar respostas à nova situação que vivemos, provocada pelas mudanças sociais e culturais da modernidade”.²⁶⁸

Para tanto, necessária se faz uma conversão pastoral de toda a Igreja, a fim de que se torne coerente uma consciência e uma práxis, tanto pessoal como comunitária, que permita alcançar a unidade do Espírito, dentre a diversidade de ministérios e carismas. É nesse ponto em que se insere a reflexão sobre a participação do leigo na vida intraeclesial e extraeclesial. O documento ressoa a palavra do Concílio Vaticano II a qual afirma que “como consequência do Batismo, os fiéis estão inseridos em Cristo e são chamados a viver o tríplice ofício sacerdotal,

²⁶⁷ AQUINO, M. P., A Teologia, a Igreja e a mulher na América Latina, p.85.

²⁶⁸ SD 26.

profético e régio”,²⁶⁹ lembrando que tal vocação precisa ser incentivada e animada constantemente pelos pastores.

Mesmo consciente de que grande número de leigos se encontra comprometido com a Igreja, o documento reconhece também que a maioria dos batizados ainda não se sente pertencente à Igreja e por isso não assume os valores cristãos como elementos constituintes de sua identidade cultural e atuação na sociedade. Dessa forma, toda a área social em que o leigo está inserido, a exemplo da política, da economia e da arte, entre tantos outros, continua carente dos critérios evangélicos. “Assim se explica a incoerência entre a fé que dizem professar e o compromisso real na vida”,²⁷⁰ ressalta o documento.

Nota-se, ainda, um insuficiente acompanhamento dos leigos por parte de seus pastores, a fim de amadurecerem sua vocação própria. Junta-se a isso uma mentalidade clerical que persiste, não só por parte dos clérigos, mas por parte também de alguns leigos. Ademais, a preferência pelo serviço intra eclesial e uma formação deficiente são fatores que não produzem uma resposta eficaz aos desafios sociais da atualidade. Portanto, a primeira exigência levantada pelo documento trata da necessidade do protagonismo do leigo quanto à nova evangelização, à promoção humana e à promoção da cultura cristã.

As pistas pastorais apresentadas perpassam a formação integral e permanente dos leigos, bem como sua inserção na corresponsabilidade na ação da Igreja, por meio da devida participação nos conselhos pastorais, nos diversos níveis eclesiais, mas fomentando também sua participação *ad extra* para “Evitar que os leigos reduzam sua ação no âmbito intraeclesial, impulsionando-os a penetrar os ambientes socioculturais e a serem eles os protagonistas da transformação da sociedade à luz do Evangelho e da Doutrina Social da Igreja”.²⁷¹

No movimento do leigo, obviamente inserem-se as mulheres, às quais o documento dedica sete parágrafos. E, apesar de iniciar ressaltando a igualdade antropológica suscitada por Cristo e explicitada por Paulo “já não há homem nem mulher, porque todos vós sois um em Cristo Jesus”, o convite inicial é a olhar para a mulher por meio da Virgem Maria, esta que é “protagonista da história por sua

²⁶⁹ SD 94.

²⁷⁰ SD 96.

²⁷¹ SD 98.

cooperação livre, levada a máxima participação com Cristo”.²⁷² Ressalta-se, pois, a importância de Maria na evangelização das mulheres latino-americanas que, por conseguinte, as têm feito “mulheres evangelizadoras eficazes como esposas, mães, religiosas, trabalhadoras, camponesas e profissionais”.²⁷³

O documento reconhece a situação de exclusão, pobreza, violência e discriminação vivida por muitas mulheres latino-americanas, e denuncia as múltiplas formas de opressão que as atingem, particularmente em contextos de desigualdade social, de machismo estrutural e de exploração econômica.²⁷⁴ Essa constatação insere-se numa perspectiva de justiça social que reafirma a opção preferencial pelos pobres — na qual as mulheres ocupam lugar expressivo, dadas as condições históricas de vulnerabilidade.

A crescente tomada de consciência tanto por parte da Igreja quanto por parte da sociedade da igual dignidade da mulher e do homem, relata o documento, tem se mantido apenas no campo teórico, fazendo-se necessários gestos concretos que conduzam a uma igualdade e reciprocidade real. Não basta apenas o reconhecimento formal da importância da mulher e de sua liderança como promotora da vida e da fé, mas se faz necessário um aprofundamento da discussão e um traçar de metas concretas para maior dignificação do papel da mulher na Igreja e na sociedade.

Esse reconhecimento se choca escandalosamente com a frequente realidade de sua marginalização, dos perigos aos quais se submete sua dignidade, da violência da qual muitas vezes é o objeto. Aquela que dá e defende a vida é negada uma vida digna. A Igreja se sente chamada a estar do lado da vida e defendê-la na mulher.²⁷⁵

Diante disso, o documento apresenta algumas linhas de ação consideradas urgentes. Entre elas constam a denúncia das violações feitas às mulheres, “sobretudo as camponesas, indígenas, afro-americanas, migrantes e operárias”; a promoção de uma formação integral para plena consciência da igual dignidade entre homens e mulheres; a criação de espaços nos quais a própria mulher possa descobrir seus valores, oferecendo-os à sociedade e à Igreja; a aceitação e valorização da mulher na comunidade eclesial por parte dos sacerdotes e dirigentes leigos, “não só

²⁷² SD 104.

²⁷³ SD 104.

²⁷⁴ SD 107-110.

²⁷⁵ SD 106.

pelo que elas fazem, mas sobretudo, pelo que elas são”²⁷⁶; o desenvolvimento de uma hermenêutica dos textos bíblicos que descubra e valorize a importância da vocação da mulher ao plano da salvação; a denúncia de tudo o que atente contra a dignidade da mulher; e o favorecimento de uma vida mais digna para todas.

No Documento de Santo Domingo, pois, a Igreja na América Latina avança no reconhecimento de que não é possível falar de uma Igreja pobre, missionária e libertadora sem uma efetiva inclusão das mulheres em seus processos decisórios, formativos e ministeriais.

A Conferência de Aparecida representa um marco significativo na história recente da Igreja latino-americana. Com o tema *Discípulos e Missionários de Jesus Cristo, para que nossos povos tenham vida nele*, o documento final coloca em primeiro plano a missão de toda a comunidade cristã — leigos, consagrados e clero — como corresponsáveis pelo anúncio do Evangelho e pela construção de uma sociedade justa e fraterna. “Ser cristão não é uma carga, mas um dom: Deus Pai nos abençoou em Jesus Cristo, seu Filho, Salvador do mundo”,²⁷⁷ afirma o documento.

Nesse horizonte, a questão do laicato é reafirmada com vigor: os leigos não são mais vistos como meros auxiliares, mas como sujeitos ativos da missão da Igreja, incorporados a Cristo pelo Batismo, assumindo, assim, o múnus comum de sacerdotes, profetas e reis, conforme reafirma o documento de Puebla: “São homens da Igreja no coração do mundo e homens do mundo no coração da Igreja”.²⁷⁸ Dentro dessa ampla categoria do laicato, as mulheres ocupam lugar de destaque: o documento dedica a elas uma reflexão consistente, numa tomada de consciência de sua dignidade, de seus direitos e de seu potencial como agentes transformadoras da Igreja e da sociedade.

O documento afirma com clareza a igualdade ontológica entre homem e mulher: ambos são criados à imagem e semelhança de Deus e participam da mesma dignidade humana. “A antropologia cristã ressalta a igual identidade entre homem e mulher em razão de terem sido criados à imagem e semelhança de Deus”.²⁷⁹

O texto recorda, ainda, como a ação de Cristo rompeu com a lógica patriarcal e discriminatória da sociedade de seu tempo: Jesus dialogou com mulheres, curou-

²⁷⁶ DSD 108.

²⁷⁷ DAp 28.

²⁷⁸ DAp 209.

²⁷⁹ DAp 451.

as, acolheu pecadoras, elevou-as à condição de testemunhas de sua ressurreição e as incluiu entre seus discípulos próximos. Esse acento cristológico e evangélico reafirmou que a dignidade da mulher não depende de funções sociais ou culturais, mas de sua vocação ontológica e batismal.

A Mariologia expressa pelo documento é de relevante implicação. A presença de Maria é ressaltada como “discípula por excelência”, indicando nela a mulher que acolhe o anúncio, coloca sua vida completamente a serviço de Deus e assume uma missão histórica e comunitária. Maria torna-se, assim, paradigma para o protagonismo das mulheres na Igreja e no mundo.

Também em Aparecida há o reconhecimento da situação concreta das mulheres: exclusão, abandono, invisibilidade social e eclesial, sem reconhecimento por suas tarefas de cuidado, educação, transmissão da fé ou participação comunitária. O documento lamenta que incontáveis mulheres, com diversas condições de vida, não sejam valorizadas em sua dignidade, muitas vezes sozinhas ou abandonadas, com sacrifícios generosos não reconhecidos e sem espaço para participar da construção de uma vida social e comunitária mais humana.

Ao mesmo tempo, sua urgente dignificação e participação são distorcidas por correntes ideológicas marcadas com selo cultural das sociedades de consumo e do espetáculo, são capazes de submeter as mulheres a novas forma de escravidão²⁸⁰,

adverte o Documento, elevando a crítica a determinadas estruturas culturais, econômicas e simbólicas que perpetuam a marginalização feminina, a exemplo da indústria da moda, entre outros. E prossegue com um chamado urgente para se escutar o clamor das mulheres que sofrem todas as formas de exclusão e violência, em todas as etapas da vida, e que têm a sua voz silenciada. O Documento de Aparecida destaca sobretudo a situação de mulheres pobres, indígenas e afrodescendentes, marginalizadas por duas vias, a de gênero e socioeconômica. Propõe a criação de “espaços e estruturas” que garantam a plena participação dessas mulheres na vida eclesial, familiar, social, cultural e econômica.²⁸¹

A partir da correta visão da antropologia cristã e da denúncia da injustiça, o Documento de Aparecida reafirma a mulher como sujeito ativo da missão evangelizadora. Ao confirmar a eclesiologia conciliar de uma Igreja como corpo de

²⁸⁰ DAp 453.

²⁸¹ DAp 454.

batizados — em que todos, ordenados ou não, participam da missão — o texto insere explicitamente as mulheres no chamado à missão, à santidade e à comunhão. Essa visão reestrutura o pensamento eclesiológico tradicional, pois já não admite ver as mulheres apenas como colaboradoras ou auxiliares, mas como protagonistas da evangelização, da formação, da pastoral comunitária, da promoção da dignidade humana e da prática transformadora na sociedade.²⁸²

Além disso, a reafirmação da dignidade da mulher e a denúncia das formas de opressão favorecem o desenvolvimento de uma espiritualidade libertadora e inclusiva, em que a fé se encarna nas lutas por justiça social, igualdade e reconhecimento em um horizonte teológico que dialoga com os clamores contemporâneos por justiça de gênero e pelos direitos das mulheres. Contudo, o documento não aborda de forma sistemática a questão dos ministérios ordenados ou da ordenação de mulheres (assim como os anteriores). O reconhecimento das mulheres se faz sobretudo no âmbito do laicato e da missão comum, não na estrutura clerical. Essa limitação assinala tanto uma conquista quanto um desafio, pois, se, por um lado, permite maior participação leiga, por outro, não reflete a configuração institucional da hierarquia eclesial.

3.4.3

O papel das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)

De acordo com o teólogo Castor Bartolomé Ruiz, “as CEBs são uma construção coletiva que não tem data de nascimento porque é um processo”²⁸³ e nesse processo de construção se utilizaram de diversas fontes ou estruturas, inclusive as dimensões de religiosidade popular do catolicismo, bem como a autonomia dos leigos dentro dessa estrutura específica. Outro elemento decisivo na formação das CEBs, para o autor, foi a conquista de espaços pela mulher dentro da Igreja.

As CEBs configuraram-se, no contexto latino-americano, como uma experiência singular de vivência da fé cristã, enraizada na realidade concreta dos mais empobrecidos e marginalizados da sociedade. Trata-se de uma forma de Igreja que se organiza a partir do chão da vida, em diálogo permanente com a cultura, a

²⁸² DAp 451-458.

²⁸³ RUIZ, C. M. B., A força transformadora social e simbólica das CEBs, p.12.

história e a religiosidade popular, na qual a manifestação de Deus se revela, de modo privilegiado, nas experiências de solidariedade, resistência e esperança vividas em comunidade.

Para Boff, os pequenos grupos que surgiram nesse modelo de comunidade onde as pessoas se conhecem e se reconhecem atuaram como uma resposta ou reação aos ditames da sociedade moderna, os quais produziram “grande atomização da existência e um geral anonimato das pessoas”.²⁸⁴ Paralelamente, o mesmo fenômeno, de acordo com o teólogo, pode-se afirmar para o papel dessas comunidades dentro da Igreja. O forte esquema hierárquico e as concepções jurídicas em torno dos quais a Igreja havia se fechado fizeram surgir as CEBs, representando um novo jeito de ser Igreja, fundamentada na comunidade fraterna, dentro da “mais legítima e antiga tradição”.

Também Bingemer e Gebara identificam as CEBs como concretização de um projeto de Igreja que tem suas raízes na Palavra de Deus, na história e na Tradição e que se revela gradualmente, assumindo formas sempre novas, formado por pessoas “pobres e sofredoras que se reúnem para refletir e celebrar a vida”.²⁸⁵ Elas inserem aqui a dimensão marial, que, segundo elas, também é a concretização de um projeto de Deus. “O projeto de uma humanidade nova que vai sendo gestado com carinho e paciência pelo Deus Criador”.²⁸⁶ Assim como as CEBs se realizam no meio do povo pobre e socialmente sem importância, renovando a Igreja latino-americana, Maria é uma jovem sem importância que forma uma família humilde com José e Jesus, a fim de fazer brotar a semente de libertação para todo o povo. De modo análogo, as CEBs são pequenos grupos proféticos em meio a grandes conflitos, que buscam traçar seu caminho na fidelidade do projeto de Deus, como Maria, que viveu os conflitos de uma gravidez inovadora, enfrentando os riscos, perseguições e opressões, mas sempre fiel ao propósito de fazer com que a luz brilhe para seu povo e a libertação de fato aconteça.

É no coração da tensão dialética entre angústia e Esperança, entre amor e dor, que Maria e o povo das CEBs levanta o seu grito profético de denúncia das injustiças e anúncio da Libertação que já aconteceu, já está acontecendo para aqueles que esperam em Javé.²⁸⁷

²⁸⁴ BOFF, L., *Eclesiogênese*, p.9.

²⁸⁵ BINGEMER, M. C. L.; GEBARA, I., *Maria, Mãe de Deus e mãe dos pobres*, p.185.

²⁸⁶ BINGEMER, M. C. L.; GEBARA, I., *Maria, Mãe de Deus e mãe dos pobres*, p.185.

²⁸⁷ BINGEMER, M. C. L.; GEBARA, I., *Maria, Mãe de Deus e mãe dos pobres*, p.186.

A religiosidade popular, marcada por símbolos, gestos, cantos, devoções e narrativas transmitidas de geração em geração, encontrou nas CEBs um espaço de valorização e releitura à luz do Evangelho.

As CEBs construíram novas significações para antigos símbolos. Estas novas significações permitiram a criação de uma consciência crítica da realidade, com uma dimensão transformadora dessa realidade injusta e opressora, projetando a possibilidade de uma utopia social e histórica que questiona o *status quo* presente.²⁸⁸

Por isso, a solidariedade constitui um dos pilares fundamentais da identidade das CEBs. É na partilha de alimentos, no cuidado com os enfermos, na organização comunitária, na luta por moradia, terra, saúde e dignidade que se torna visível uma experiência concreta do Reino de Deus. Porém, tal prática solidária não se reduz a gestos de caridade assistencialista, mas expressa uma profunda consciência de corresponsabilidade e de compromisso com a transformação das estruturas injustas. Nessa dinâmica, Deus é percebido não como uma realidade distante e abstrata, mas como Aquele que caminha com seu povo e se revela nos vínculos de cuidado, justiça e fraternidade. Dessa forma, Boff afirma que as CEBs “deveriam ser contempladas, acolhidas e acompanhadas com o respeito que se deve aos eventos salvíficos”.²⁸⁹

Uma das motivações específicas para o surgimento das CEBs é a crise da Igreja, salientada tanto por Ruiz²⁹⁰ quanto por Boff²⁹¹. A escassez de ministros ordenados que atendessem ao povo fez com que os ordenados transferissem diversas responsabilidades aos leigos. E, embora muitas das CEBs tenham tido origem por meio de um ministro ordenado, elas se constituem fundamentalmente de um movimento de leigos.

É nesse cenário que as Comunidades Eclesiais de Base se estabelecem, portanto, como espaços privilegiados para o surgimento de novos sujeitos eclesiais, dentre os quais se destaca, de modo particular, o protagonismo das mulheres, que, apesar de contar com uma presença numérica significativa dentro da Igreja, foi sempre encarada como secundária ou perigosa, e até mesmo tentadora. De acordo com Ruiz, a mulher religiosa sofria da mesma discriminação, ficando relegada às

²⁸⁸ RUIZ, C. M. B., A força transformadora social e simbólica das CEBs, p.20.

²⁸⁹ BOFF, L., Eclesiogênese, p.10.

²⁹⁰ RUIZ, C. M. B., A força transformadora social e simbólica das CEBs, p.50-53.

²⁹¹ BOFF, L., Eclesiogênese, p.10.

obras voltadas ao atendimento a órfãos, idosos ou doentes, enquanto os encargos de responsabilidade ficavam nas mãos dos ordenados.²⁹²

No entanto, o assunto se reveste de outra roupagem com o advento das CEBs, dado que, segundo o Boff, estas “não constituem apenas o lugar privilegiado onde se ensaia a Liberdade cristã dos leigos; ela propicia também a libertação da mulher”.²⁹³ Ao participarem ativamente da organização, da animação da fé e das ações solidárias, a partir das CEBs, as mulheres não apenas sustentam a vida das comunidades, mas ressignificam sua própria identidade e vocação dentro da Igreja, transformando a experiência religiosa em um caminho de consciência crítica e compromisso libertador.

Assim, as CEBs exercem um importante papel para a atuação feminina na Igreja da América Latina, especialmente a partir do impulso do Concílio Vaticano II e da Conferência Medellín. Nesses espaços comunitários, marcados pela proximidade com a realidade do povo e pela centralidade da Palavra de Deus, as mulheres passaram a ser sujeitos ativos da evangelização, da reflexão teológica e da transformação social.

As CEBs surgem também como uma nova forma de ser Igreja. Caracterizadas por pequenos grupos que se reúnem para ler e interpretar a Bíblia à luz da vida cotidiana, partilhar experiências e promover ações concretas em favor da justiça, rompem, ao menos parcialmente, com a estrutura clerical e verticalizada que historicamente limitou a atuação das mulheres. Ao contrário, as CEBs abrem espaço para a participação efetiva delas em tarefas como coordenação comunitária, animação litúrgica, catequese, leitura orante da Bíblia, visitação, organização de encontros, luta por direitos sociais e formação política. “O tradicional papel de submissão a serviços de apoio silencioso – varrer, enfeitar, ser zeladora etc – será superado”,²⁹⁴ afirma Ruiz. A mulher passa a ser liderança até mesmo nas celebrações, conseguindo espaço para veicular seu próprio discurso.

Ruiz esclarece que, na década de 60, no Brasil, o discurso sobre as mulheres está repleto de ambiguidades, sendo diferentes de acordo com a classe social. Se, por um lado, o dos mais pobres, a mulher é vista dentro de uma perspectiva doméstica e maternal, pelo lado da classe dominante essa perspectiva é questionada.

²⁹² RUIZ, C. M. B., A força transformadora social e simbólica das CEBs, p.46.

²⁹³ BOFF, L., *Eclesiogênese*, p.81.

²⁹⁴ RUIZ, C. M. B., A força transformadora social e simbólica das CEBs, p.49.

Para estas classes, o novo imaginário para a mulher é de uma pessoa emancipada, livre da tutela do pai e do marido. “É o momento histórico da incorporação da mulher ao processo de industrialização como mão de obra barata e necessária”,²⁹⁵ afirma o autor.

Frente a essa dicotomia, a Igreja reforça o discurso da mulher mãe e doméstica, mas não consegue impedir que o discurso emancipador da mulher vá, paulatinamente, influenciando o espaço intraeclesial, no qual começa o confronto entre as duas concepções do papel da mulher. Então, “embora o discurso e a prática do cerne andrógono da Igreja permaneça [sic] inquestionável, abrem-se espaços para construir-se um novo imaginário sobre a participação da mulher na Igreja e em outras instâncias”.²⁹⁶

Nesse contexto, o protagonismo feminino nas CEBs fundamenta-se não apenas na prática pastoral, mas também em uma nova consciência teológica e sociopolítica. A leitura popular e comunitária da Bíblia, muitas vezes conduzida por mulheres, favorece uma interpretação crítica das estruturas de opressão presentes tanto na sociedade quanto na própria Igreja. É ali que muitas mulheres descobrem sua capacidade de liderança, desenvolvem a palavra pública, articulam ações solidárias e assumem responsabilidades antes restritas ao ministério ordenado ou às estruturas formais da Igreja.

Outro aspecto importante do protagonismo feminino nas CEBs está ligado à relação entre fé e vida. As mulheres, em sua maioria responsáveis pela organização da vida familiar e comunitária, levam para os encontros suas experiências de dor, luta e esperança. A partir dessas realidades — marcadas pela pobreza, pela violência doméstica, pela desigualdade salarial e pela exclusão —, as CEBs desenvolvem uma espiritualidade encarnada, que entende a libertação não apenas como uma promessa futura, mas como um processo histórico que começa no cotidiano. Nesse sentido, a atuação feminina nelas se vincula diretamente à defesa dos direitos humanos, à educação popular, à saúde comunitária e às práticas de economia solidária.

No entanto, é importante reconhecer que o protagonismo feminino nas CEBs também enfrenta limites. Em muitos casos, mesmo quando as mulheres são maioria e sustentam as atividades comunitárias, os cargos de decisão formal ainda

²⁹⁵ RUIZ, C. M. B., A força transformadora social e simbólica das CEBs, p.46.

²⁹⁶ RUIZ, C. M. B., A força transformadora social e simbólica das CEBs, p.47.

permanecem ligados a figuras masculinas ou ao clero. Persiste, portanto, uma tensão entre prática libertadora e estrutura institucional patriarcal. Ainda assim, as CEBs representam um dos espaços eclesiais mais fecundos no que diz respeito à superação dessas barreiras e à valorização efetiva da mulher como sujeito eclesial.

3.4.4

Papa João Paulo II e as mulheres: gratidão, solidariedade e óbice

Como já visto, o Papa João Paulo II apresentou durante seu pontificado a Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* e o tema também apareceu em outras oportunidades, em alguns de seus discursos. Como parte do espaço aberto às mulheres, ainda que perante a muitas portas fechadas, pode-se destacar a *Carta do Papa João Paulo II às mulheres*, que antecedeu a IV Conferência Mundial sobre a mulher, promovida pela ONU (Organização das Nações Unidas), em setembro de 1995, em Pequim.

Tal documento é rico em afirmativas que, ao mesmo tempo em que reconhecem as inúmeras injustiças em relação à mulher, sejam aquelas atribuídas à sociedade ou mesmo à Igreja, enaltece as qualidades femininas para melhor desenvolvimento e progresso da vida e das relações humanas. Ao escrever sua carta, o Papa pretende que ela não fique circunscrita ao âmbito da Conferência, mas que esteja a serviço da causa das mulheres não somente para o mundo contemporâneo, mas também para a Igreja. Assim, ele repete a fórmula inicial da Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* e inicia agradecendo à Santíssima Trindade pelo mistério da mulher. Tal agradecimento abrange as dimensões do ser mulher como mãe, esposa, filha, irmã, trabalhadora, consagrada e, ainda, “pelo simples fato de ser mulher”. Contudo, o Papa mesmo aponta que agradecer não é suficiente:

Infelizmente somos herdeiros de uma história com imensos condicionalismos que, em todos os tempo e latitudes, tornaram difícil o caminho da mulher, ignorada na sua dignidade, deturpada nas suas prerrogativas, não raro marginalizadas e, até mesmo, reduzida à escravidão.²⁹⁷

Destarte, o Papa convida a Igreja ao compromisso, impulsionada por este reconhecimento, para que, constate, com renovada fidelidade à inspiração evangélica, a necessidade de libertação das mulheres de toda e qualquer forma de

²⁹⁷ Carta do Papa João Paulo II às mulheres, 3.

abuso e de domínio e para que busque inspiração para isso na atitude do próprio Cristo, já que, “Ele, superando as normas em vigor na cultura de seu tempo, teve para com as mulheres uma atitude de abertura, de respeito, de acolhimento, de ternura”.²⁹⁸

Em continuidade, outro importante reconhecimento se dá quando é ressaltada a contribuição da mulher, que nunca foi inferior à dos homens, na longa história da humanidade, ainda que exercida em condições muito desfavoráveis. Isso ocorre nas diversas dimensões da vida social, na arte, na cultura, nas ciências, perante as quais as mulheres foram mantidas excluídas dos processos de educação, inferiorizadas e até usurpadas de suas contribuições intelectuais.

Quantas mulheres foram e continuam ainda a ser valorizadas mais pelo aspecto físico que pela competência, pela profissionalidade, pelas obras de inteligência, pela riqueza da sua sensibilidade e, em última análise, pela própria dignidade de seu ser!²⁹⁹

Então, seguem-se as situações para as quais o Papa conclama solidariedade para com as mulheres, pois, segundo ele, a sociedade humana não pode permanecer impassível e resignada diante de tantas agressões e discriminações. A violência sexual contra as mulheres precisa ser condenada vigorosamente, diz o Papa, por meio de instrumentos legais que promovam o respeito pela pessoa e defendam as mulheres das maiores atrocidades que acontecem não somente em contexto de guerras, mas mesmo em situação de paz e bem-estar onde se promove uma cultura de permissivismo hedonista e machismo agressivo. “Nestas condições, a escolha do aborto, que permanece sempre um pecado grave, antes de ser uma responsabilidade atribuível a mulher, é um crime que deve ser imputado ao homem e à cumplicidade do ambiente circundante”.³⁰⁰

O Papa aprofunda a importância da participação das mulheres no que ele chama de ‘política do futuro’, para a qual ele enumera vários aspectos: qualidade de vida, migrações, serviços sociais, eutanásia, drogas, saúde, ecologia, entre tantos outros. Para ele, a mulher contribuirá para mostrar as contradições das sociedades hodiernas, organizadas sobre critérios de eficiência e produtividade, apresentando

²⁹⁸ Carta do Papa João Paulo II às mulheres, 3.

²⁹⁹ Carta do Papa João Paulo II às mulheres, 3.

³⁰⁰ Carta do Papa João Paulo II às mulheres, 5.

como caminho a reformulação dos processos de humanização que delinham a ‘civilização do amor’.

Porém, ainda é preciso dar um passo à frente; não basta apenas agradecer e denunciar, afirma o Papa, mas se faz necessário um projeto de promoção das mulheres que alcance todas as esferas da vida feminina, que se fundamente em uma nova e abrangente conscientização sobre a dignidade da mulher. Mas ele argumenta que será sobretudo a Palavra de Deus que permitirá maior identificação com “o radical fundamento antropológico da dignidade da mulher, apontando-o no desígnio de Deus sobre a humanidade”.³⁰¹

Assim, ele utiliza o texto bíblico do livro do Gênesis para fundamentar a perspectiva de igualdade entre homem e mulher como imagem e semelhança de Deus. Elucida, ainda, que o verbo “auxiliar” erroneamente apontado como um papel subalterno da mulher para com o homem, está no texto bíblico em sentido não unilateral, mas recíproco. Assim, ao falar “auxiliar” o Gênesis não está se referindo somente à dimensão do “agir”, mas também à dimensão “ser”, o que apresenta feminilidade e masculinidade complementares entre si, não apenas na dimensão física ou psíquica, mas também ontológica: “só mediante a duplicidade de masculino e feminino é que o humano se realiza plenamente”.³⁰²

Ao apresentar Maria como máxima expressão do gênero feminino, como fonte de inspiração, ressalta o caráter de serviço da missão de Maria, afirmando que tal serviço, gratuito e de amor, levou-a a experimentar “um misterioso, mas autêntico reinar”, o que implica na expressão ‘o seu reinar é servir! O seu servir é reinar!’. Tal exemplo, pois, deveria se aplicar em todos os âmbitos da vida, ressalta o Papa, inclusive dentro da Igreja. Dessa forma, o Papa recordou aos sacerdotes que o ministério deles não pode ser expressão de domínio, mas de serviço, pois é neste horizonte que o serviço, quando prestado com liberdade, reciprocidade e amor, exprime a verdadeira realeza do ser humano.

Em contrapartida a tudo o que foi defendido em relação à dignidade da mulher, o Papa apresenta como óbice a possibilidade da mulher, em papel de igualdade aos homens, exercer o sacerdócio ministerial, reservado apenas aos homens. A fundamentação apresentada está no contexto bíblico e na tradição eclesial segundo os quais “Jesus confiou somente aos homens a tarefa de ser ícone

³⁰¹ Carta do Papa João Paulo II às mulheres, 6.

³⁰² Carta do Papa João Paulo II às mulheres, 7.

da sua imagem de pastor e esposo da Igreja”.³⁰³ Na opinião do Papa, isso não diminui o papel da mulher, pois se sucede também aos demais membros da comunidade eclesial não investidos do sagrado ministério, “já que todos são igualmente dotados da dignidade própria do sacerdócio comum, radicado no Batismo”.³⁰⁴

Por fim, o Papa conclui sua carta com a oração na qual convida as comunidades eclesiais a fazer do ano em curso oportunidade de profunda ação de graças ao Criador e ao Redentor do mundo pelo dom da feminilidade que, “nas suas múltiplas expressões, pertence ao patrimônio constitutivo da humanidade e da mesma Igreja”.³⁰⁵

3.5 Considerações e Perspectivas

Segundo Bingemer, o Concílio Vaticano II abriu diversas portas para todo o povo de Deus, a exemplo do diálogo ecumênico, do manuseio da Bíblia, da promoção dos leigos, entre outros. Contudo, no caso das mulheres, os avanços conquistados até hoje não partiram inicialmente da Igreja, mas do próprio processo de secularização, marcado por lutas emancipatórias tais quais o direito ao voto, sexualidade, salário, que permitiram à mulher transitar do espaço privado ao público, com atuação na política, na produção econômica e cultural.

Mas é inegável que, a partir do Concílio Vaticano II, a voz da mulher começou a ressoar com mais força também no âmbito religioso cristão. As mulheres passaram a atuar mais efetivamente nas diversas dimensões da vida da Igreja e, a partir da reflexão teórica sobre os conteúdos da fé e da experiência religiosa, questionaram a respeito da impossibilidade “de acesso ao ministério sacerdotal reservado apenas aos homens”,³⁰⁶ como declara Bingemer.

A autora registra que todos os espaços abertos às mulheres têm sido ocupados por elas com ‘competência e alegria’. Desse modo, no Brasil e na América Latina, percebe-se um grande número de mulheres atuando no espaço eclesial e, em sua grande maioria, mulheres pobres que encontram na experiência religiosa e eclesial

³⁰³ Carta do Papa João Paulo II às mulheres, 11.

³⁰⁴ Carta do Papa João Paulo II às mulheres, 11.

³⁰⁵ Carta do Papa João Paulo II às mulheres, 12.

³⁰⁶ BINGEMER, M. C. L., A mulher na Igreja hoje, p.25.

uma via de acesso para sua emancipação e resgate de dignidade. Tal participação tem sido uma via de transposição para participação no espaço público, já que no movimento eclesial adquirem uma maior consciência social, tendo como resultado a inserção dessas mulheres nos sindicatos, associações e partidos políticos. Nesse sentido, muito contribuiu o modelo eclesial das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) adotado pela Igreja do Brasil, que se tornou um dos únicos espaços onde as mulheres puderam atuar de formas diversas, fora do ambiente doméstico, permitindo “a muitas mulheres exercitarem suas capacidades e potencialidades de coordenação, liderança e organização”.³⁰⁷

Bingemer destaca a necessidade de resgate da trajetória religiosa e eclesial das mulheres, no sentido de compreensão do compromisso e da pertença à instituição, ao mesmo tempo em que essa tomada de consciência se dá a respeito do papel das mulheres na história e nas estruturas sociais. O pano de fundo oferecido para tanto é o quadro antropológico que apresenta todo o debate a respeito das relações de gênero e do quadro sociopolítico-cultural. E, de acordo com ela, se toda essa reflexão é fator de dificuldade para as mulheres letradas, mais ainda o é para as mulheres das classes populares, enclausuradas aos espaços privados, excluídas dos processos de modernização, que somente a partir da atuação na vida eclesial iniciaram o movimento de síntese e compreensão da realidade que as cerca. Dessa forma, o caminho que se começa a percorrer na busca de ocupar os espaços alcançados se torna para as mulheres verdadeira ‘recriação’, diz Bingemer, tão profunda é a transformação a respeito de si mesma nela operada.

Do momento em que a mulher – e principalmente a mulher do meio popular – se junta com outras que lhe devolvem seu rosto multiplicado e plural, uma nova realidade está em curso e é possível para ela olhar-se de maneira nova e diferente. Mais que isso, é possível aspirar a espaços e feitos outros do que os mesmos já realizados até agora.³⁰⁸

Os avanços teológicos que permitiram uma hermenêutica bíblica mais inclusiva das mulheres levaram a afirmativas que renegam de todas as formas um papel subalterno a elas, permitindo sua atuação nas diversas esferas eclesiais, locais de relações profícuas e articulações da vida cotidiana e comunitária. Esta nova vivência as faz novos sujeitos eclesiológicos com inúmeras possibilidades para

³⁰⁷ BINGEMER, M. C. L., A mulher na Igreja hoje, p.35.

³⁰⁸ BINGEMER, M. C. L., A mulher na Igreja hoje, p.37.

novos caminhos, ainda que não traga em seu âmago conteúdos que reivindiquem novos espaços eclesiais como o presbiterado ou outros ministérios ordenados, afirma Bingemer. A autora espera que esta experiência eclesial seja também atuante na construção de um novo espaço público, que parte do exercício pleno da cidadania, fundamentada em dados concretos e precisos, originados de uma profunda experiência com a Palavra de Deus.

3.6 Conclusão

A condição do ser humano na modernidade está imersa em profundas transformações históricas, culturais, religiosas, técnico-científicas, econômicas. Os processos de modernização e secularização incidiram na forma de ser, de pensar e de agir do indivíduo no rol de suas relações.

A emergência de uma sociedade plural, marcada pelo avanço tecnocientífico, pela lógica do consumo e pela fragmentação dos vínculos interpessoais, trouxe em seu escopo novos desafios antropológicos, caracterizados pelo esvaziamento de sentido, pela coisificação da pessoa humana e pela fragilização das experiências comunitárias e espirituais. A compreensão do humano e do religioso foi impactada por tais mudanças, o que levou às instituições tradicionais o desafio de reler sua missão à luz de uma realidade em constante mutação.

Também a situação da mulher na sociedade moderna e na vida eclesial foi impactada. Ao mesmo tempo em que alcançou avanços significativos, revelou processos lentos, marcados por resistências e limites estruturais. O percurso até aqui analisado demonstrou que, embora a mulher tenha sido, durante séculos, relegada a uma posição secundária, por uma cultura androcêntrica e patriarcal, tanto no âmbito social quanto no eclesial, as mudanças provocadas pela modernidade – sobretudo no campo dos direitos humanos, da educação e da participação política – abriram caminhos inéditos para o reconhecimento de sua dignidade e protagonismo.

Na Igreja, esse movimento encontrou ressonância especial a partir do Concílio Vaticano II, que, ao recuperar uma visão mais bíblica, fundamentada no retorno às origens, fez emergir maior valorização do papel dos leigos e, de modo particular, das mulheres. Os documentos conciliares e sua posterior recepção na América Latina evidenciaram uma crescente consciência acerca da importância da

participação feminina nos processos eclesiais e sociais. As Comunidades Eclesiais de Base constituíram um espaço privilegiado de vivência da fé encarnada, de leitura popular da Bíblia e de organização comunitária, onde as mulheres assumiram, de modo expressivo, funções de liderança, animação pastoral e compromisso social. Mesmo com todos os avanços e reconhecimentos pela contribuição das mulheres na vida da Igreja, permanecem as estruturas excludentes que não permitem uma participação mais plena nos âmbitos decisórios e ministeriais, revelando tensões ainda não superadas.

Este capítulo, portanto, permitiu evidenciar que a emergência da mulher como sujeito social e eclesial não é apenas fruto das transformações modernas, mas também resultado da resistência, organização coletiva e da insistência das mulheres em serem reconhecidas como interlocutoras legítimas na Igreja e na sociedade e protagonistas da sua própria história. Todavia, muitos dos desafios aqui apresentados permanecem abertos, exigindo da teologia, da pastoral e das estruturas eclesiais uma escuta mais atenta e um compromisso mais efetivo com a transformação das mentalidades e com a busca de maior inclusão, equidade e valorização dos diversos sujeitos que compõem o Povo de Deus.

À luz dessas constatações, o próximo capítulo apresentará questões mais atuais referentes à participação da mulher e do leigo na Igreja, situadas no horizonte da sinodalidade. Buscar-se-á compreender como o chamado a uma Igreja sinodal – mais participativa, corresponsável e aberta ao diálogo – pode oferecer novas possibilidades para o reconhecimento da plena participação do laicato e para a construção de uma comunidade eclesial mais fiel ao Evangelho de Jesus Cristo e mais sensível aos clamores dos tempos presentes.

4

Por uma eclesiologia de inclusão: leigas e leigos em uma Igreja sinodal

“(…) pois fomos todos batizados num só Espírito, para formarmos um só corpo.” (1Cor 12,13). “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Jesus Cristo” (Gl 3,28). No Espírito de unidade a Igreja é convidada a refletir sua caminhada através da história e da vida de seu povo, principalmente nos dias atuais, nos quais cresce a consciência da dignidade da pessoa humana, na promoção de profundo diálogo do conceito cristão com a vertente humanista da sociedade. No entanto, paralelamente, cresce também o desafio frente ao esvaziamento da dignidade da mesma pessoa humana, justificando o individualismo e as diversas formas de violência, além do degradante processo de coisificação do indivíduo e sua inserção no sistema de consumo desmedido, como já visto no capítulo anterior.

Segundo Garcia Rubio, a visão do ser humano enquanto pessoa se desenvolve na revelação bíblico-cristã extremamente ligada à autorrevelação de um Deus com características pessoais, apresentado a partir de sua relação dialógica com o ser humano, por meio do seu agir salvífico ou ainda de sua ação criadora divina. Essa relação impele o ser humano a apresentar uma decisão e uma resposta frente a essas duas vertentes da ação de Deus – dom da salvação e da criação. Jesus Cristo é o modelo do que significa ser humano conforme o projeto do Deus salvador-criador e é nele que se encontra a realização concreta, histórica, da existência humana, quando vivida no diálogo e na resposta ao dom de Deus.³⁰⁹ Assim, também em Cristo está a origem do conceito de pessoa desenvolvido pela Igreja, pois, se a essência em Deus é o amor e a liberdade, também o ser humano, criado à imagem e semelhança dele, deve ser valorizado pela capacidade de liberdade e de amar. Dessa forma, na perspectiva cristã, o ser humano é, acima de tudo, uma pessoa chamada a acolher o dom de Deus salvador-criador e a viver o amor concreto aos outros, assumindo sua responsabilidade frente ao mundo criado.

Ao perscrutar, pois, o rosto de Jesus, descobrimos o rosto do ser humano, criado e querido por Deus. “Ele é o Filho de Deus eterno que se fez homem e, sendo aquele por meio do qual tudo foi criado, apresenta-se como o modelo perfeito de

³⁰⁹ RUBIO, A. G., *Unidade na pluralidade*, p.261.

ser humano segundo o projeto divino”,³¹⁰ afirma Bejarano. Tal dado esclarece que o ser humano é um projeto de Deus que o ama, não apenas no sentido de humanidade, mas, para além disso, o ama como indivíduo, conhecendo o rosto de cada um e cada uma, “ama a sua imagem impressa em cada ser humano e cujo modelo perfeito podemos encontrar no seu Filho Eterno, Jesus Cristo”.³¹¹

Por isso a Igreja proclama em diversas oportunidades a dignidade da pessoa humana, criada e conservada pelo amor de Deus. Assim, o *Documento de Aparecida*, reforçando a noção cristã do valor humano que transcende todo o universo, e que, pelo amor com o qual Deus o ama, confere-lhe dignidade infinita, que “alcançará sua plenitude quando Deus for tudo em todos”,³¹² proclama: “Só o senhor é o autor e o dono da vida, e o ser humano, sua imagem vivente, é sempre sagrado, desde sua concepção, em todas as etapas da existência, até a sua morte natural e depois da morte”.³¹³

Ao longo deste capítulo, desenvolveremos uma compreensão de como a pessoa humana, dotada de dignidade e liberdade, inserida no projeto salvífico de Deus, pode contribuir para a construção do projeto primeiro do Deus criador, do qual a Igreja é chamada a ser sinal – o Reino de Deus – onde “não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher, pois todos vós sois um só em Jesus Cristo”, conforme categoriza Paulo, na Carta aos Gálatas (3,28). O tópico 1, portanto, disserta sobre a corresponsabilidade dos leigos e leigas na construção do Reino.

Sem abandonar o fundo antropológico básico da reflexão eclesiológica, o capítulo, no tópico 2, apresenta leigos e leigas inseridos na eclesiologia de comunhão proposta pelo Concílio Vaticano II e expressa na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, como já introduzido no capítulo II. No escopo desse item, além do enfoque na atuação específica do laicato, será feita uma explanação a respeito da situação da mulher sob o influxo da Igreja Povo de Deus.

O tópico 3 elabora uma reflexão sobre os rumos da Igreja no pontificado de Francisco. O caminho sinodal que culminou com o *Documento final da 16ª*

³¹⁰ BEJARANO, M. M., O conceito de pessoa como mediação para o diálogo entre fé e cultura na crise do antropocentrismo moderno, p.6.

³¹¹ BEJARANO, M. M., O conceito de pessoa como mediação para o diálogo entre fé e cultura na crise do antropocentrismo moderno, p.6.

³¹² DAp 389.

³¹³ DAp 388.

Assembleia Geral do Sínodo dos Bispos tenciona inspirar um novo jeito de ser Igreja para os tempos atuais. Alguns sinais de esperança são apresentados por breves ressonâncias mais atuais do tema da sinodalidade produzidas pelos teólogos contemporâneos, tendo em vista a esperança de que a Igreja alcance a experiência sinodal de se tornar realmente Povo de Deus, com participação equitativa de todos e todas, com a diversidade de dons, carismas e ministérios.

Finalizando o capítulo, algumas considerações pertinentes são apresentadas no tópico 4, objetivando atualizar dados e renovar a esperança em uma Igreja que se pretende sinodal. Sublinha-se a abertura e a inserção das mulheres no *múnus docendi* a partir da proclamação de Santa Teresa de Jesus como primeira Doutora da Igreja e como isso ressoa na presença da mulher no meio acadêmico teológico na contemporaneidade. Há uma palavra também sobre o processo sinodal em sua fase de implementação, a fim de que a sinodalidade seja de fato “parte constitutiva da Igreja”,³¹⁴ como já afirmava o Papa Francisco.

4.1

A corresponsabilidade dos leigos e leigas na construção do Reino

Dado fulcral da fé cristã é que, sendo seus seguidores e seguidoras cidadãos e cidadãs do mundo, que não podem viver sua fé senão nele, é missão de todos e todas permeá-lo com os valores apresentados por Jesus Cristo, que proclama vida em abundância para todos. Assim, a atuação dos cristãos rompe as barreiras da religião, levando ao mundo a esperança por meio das diversas instâncias de atuação, desde a família, o trabalho, o ambiente social em geral. Nessa missão específica, os leigos encontram seu campo de apostolado de vital importância, imbuídos do *múnus* sacerdotal, profético e real de Cristo,³¹⁵ a fim de transformar as realidades sociais, políticas, econômicas e ambientais. Cabe, pois, à fé cristã estabelecer um caminho de diálogo com o mundo secular para fins de construção de uma sociedade mais justa e fraterna.

A participação dos leigos tanto nas diversas instâncias da sociedade quanto na vida eclesial tem sido amplamente discutida e incentivada como fundamental para a vitalidade e missão da Igreja. Muitos são os documentos da Igreja que

³¹⁴ FRANCISCO, PP. Discurso por ocasião da Comemoração do cinquentenário da Instituição do Sínodo dos Bispos.

³¹⁵ LG 31.

ênfatizam a importância dos leigos e chama-os a um contributo ativo e consciente no seu apostolado próprio. Segundo Pedrosa-Pádua, esse novo paradigma eclesial convida o laicato a abandonar sua posição de fiel passivo e assumir o papel de sujeitos ativos: “Isto implica assumir o batismo de maneira renovada, como consagração fundamental que realiza a inserção em Cristo e a participação em sua vida, quer seja na missão da igreja, quer seja nas realidades temporais”.³¹⁶

De acordo com Bejarano, o Concílio Vaticano II é referência segura para o traçado do caminho de diálogo da atuação do leigo entre contemporaneidade e vida eclesial, pois

por um lado, propõe a abertura ao diálogo com o mundo de hoje, tal como ele se apresenta, sem fugas nem idealizações. Por outro, o mergulho nas riquezas das fontes da fé, que têm como referência primordial a pessoa de Jesus Cristo, seu anúncio e seu projeto, para daí tirar os elementos que permitam à fé cristã ter uma palavra relevante e colaborativa para a humanização das pessoas e das relações, no contexto atual.³¹⁷

Após essa significativa abertura e valoração do serviço do laicato, tanto nas dimensões da sociedade contemporânea quanto na eclesiologia apresentada pelo Concílio, o tema tornou-se fundamental para o desenvolvimento da vida e da ação da Igreja, da qual o leigo é parte vital, em especial pelo seu testemunho de vida no mundo.

Na exortação Apostólica *Christifideles Laici* (Sobre a Vocação e Missão dos Leigos na Igreja e no Mundo) do Papa João Paulo II (1988) pode-se encontrar a seguinte proposição:

Os fiéis leigos encontram-se na linha mais avançada da vida da Igreja; por meio deles, a Igreja é o princípio vital da sociedade humana. Portanto, eles, em especial, devem ter uma consciência sempre mais clara, não só de pertencerem à Igreja, mas de serem a Igreja, isto é, a comunidade dos fiéis na Terra sob a direção do chefe comum, o Papa, e dos bispos em comunhão com ele.³¹⁸

Faz-se necessário, portanto, entender a missão e a vocação dos leigos/leigas, a fim de que com maior clareza se possa discernir e realizar aquilo a que o Senhor chama e envia.

³¹⁶ PEDROSA-PÁDUA, L., Espiritualidade laical na formação de verdadeiros sujeitos eclesiais, p.15.

³¹⁷ BEJARANO, M. M., O conceito de pessoa como mediação para o diálogo entre fé e cultura na crise do antropocentrismo moderno, p.4.

³¹⁸ ChL 9.

Como já explicitado pelos documentos conciliares,³¹⁹ o leigo se desenvolve nos contextos específicos de cada época e local, o que torna determinante uma abertura para as realidades do mundo contemporâneo. Este apresenta desafios que, se por um lado se perpetuam na história da humanidade, a exemplo da fome e da escravidão, por outro lado, se transformam cada vez com maior velocidade em diversas formas, mais sutis ou mais imperceptíveis, porém muito mais intensos. São mudanças que, afetando profundamente a sociedade, conduzem o ser humano à indiferença e ao isolamento, ao utilitarismo e à consequente coisificação do mundo criado e também das pessoas. “Estamos na era do conhecimento e da informação, fonte de novas formas de um poder muitas vezes anônimo”,³²⁰ nos alerta Papa Francisco.

O documento 105 da CNBB, sobre a participação dos leigos e leigas na Igreja e na sociedade, afirma que o cristão leigo é sujeito eclesial. Isso se dá mediante sua inserção em Cristo por meio da dignidade do Batismo, “vivendo fielmente sua condição de filho de Deus na fé, aberto ao diálogo, à colaboração e corresponsabilidade com os pastores”.³²¹ Nesse contexto, leigos e leigas são convocados a atuar de forma madura na fé, exercendo a *diakonia*, verdadeiro serviço aos irmãos e irmãs, e, como diz o documento, dar testemunho do Cristo no mundo com coragem, criatividade e ousadia.

Não obstante, o *Documento conclusivo da IV Conferência do Conselho Episcopal Latino-americano e Caribenho* (CELAM), ocorrida em Santo Domingo, na República Dominicana, de 12 a 28 de outubro de 1992, que abordou o tema da Nova Evangelização, promoção humana e cultura cristã e teve por base o versículo “Jesus Cristo ontem, hoje e sempre” (Hb 13,8), já afirmava que a maior parte dos batizados ainda não alcançou consciência plena de sua pertença à Igreja, mantendo forte a mentalidade clerical que torna a corresponsabilidade, o protagonismo e a participação do leigo como sujeito eclesial um tanto mais difícil.³²² Essa mentalidade clerical apresenta-se como um dos maiores males que atinge o laicato. Tal mentalidade identifica a Igreja com o clero e reduz a sua autoconsciência a um mero auxiliar. A Igreja do clero, pois, está sob a governança do clero, que decide,

³¹⁹ AA 2; GS 43; LG 30-38.

³²⁰ EG 52.

³²¹ CNBB, Doc.105, 119.

³²² SD 96.

resolve, organiza, impõe etc. Tal percepção enfraquece a comunhão eclesial, anula a autonomia e a responsabilidade dos leigos na missão da Igreja. Pedrosa-Pádua declara que a mentalidade clerical também impede o processo de reconhecimento dos leigos como sujeitos eclesiais, já que “perde-se de vista a dignidade e responsabilidade da consagração batismal reafirmada no Concílio Vaticano II”,³²³ alienando os leigos na consciência de ser Igreja e os colocando à margem das decisões.

A constatação dessa mentalidade clerical que afasta os leigos da plena consciência do seu papel de batizados exige do fiel uma mudança de mentalidade e de estruturas que propiciem a plena consciência do sujeito eclesial sobre sua missão que é via de mão dupla entre a Igreja e a sociedade. Ainda, segundo o Documento 105, toda a Igreja é desafiada a encarar as transformações sociais, aprendendo a distinguir as muitas facetas dessas transformações, que, por muitas vezes, se tornam confusas e fazem o cristão vacilante frente a elas. Portanto, faz-se mister a distinção entre pluralidade e relativismo, já que a primeira respeita as diferenças e promove a convivência pacífica, mas a segunda, “pauta pela indiferença aos valores dos outros”.³²⁴

Sendo assim, há uma necessidade de se distinguir secularidade, que valoriza as conquistas, a liberdade de consciência e de religião e secularismo, que pensa ser desnecessária a presença de Deus na história humana. É preciso esclarecer os benefícios das tecnologias e sua dependência, bem como as redes sociais enquanto expressão das relações humanas e a comunicação virtual isolada e individualista. E, ainda, discernir o consumo de bens necessários e a satisfação equilibrada dos desejos da busca desordenada pela satisfação; o dinheiro como via de aquisição de bens que promovam vida digna da idolatria do dinheiro que tem valor absoluto. E, por fim, diferenciar os valores e instituições tradicionais do tradicionalismo, que se nega ao diálogo e se isola em segurança de ideias imutáveis; assim como a vivência comunitária, fonte de uma boa relação entre o eu individual e o outro, do comunitarismo sectário que promove isolamento do grupo em relação ao mundo.³²⁵

³²³ PEDROSA-PÁDUA, L., Espiritualidade laical na formação de verdadeiros sujeitos eclesiais, p.22.

³²⁴ CNBB, Doc. 105, 80.

³²⁵ CNBB, Doc. 105, 80-85.

Portanto, tanto o sujeito eclesial quanto a missão evangelizadora da Igreja acabam se tornando permeados dos valores e práticas próprias do contexto atual. Torna-se necessária uma análise criteriosa dessa influência, a fim de compreender os possíveis processos de adequação da vida cristã às realidades que a circundam.

4.1.1

A centralidade da formação no exercício da missão do laicato na sociedade e na Igreja

Para Cesar Kuzma, os leigos inseridos em diversos contextos socioculturais podem, sim, ser influenciados por eles, mas podem, também, influenciá-los. “Por estarem de maneira mais direta absorvidos por esta sociedade eles possuem a capacidade de observar melhor e de vivenciar em sua própria vida e profissão estas mudanças”³²⁶, afirma ele. A abertura e inserção na sociedade torna-se relevante para o serviço dos leigos, pois é justamente aí que eles podem e devem atuar exercendo seu “apostolado à maneira de fermento, com entusiasmo e Espírito cristão”.³²⁷

Dessa forma, o decreto *Apostolicam Actuositatem*, do Concílio Vaticano II, sobre o apostolado dos leigos, já chamava a atenção para a responsabilidade da vocação laical, distribuída, de acordo com a vontade do Espírito, a cada um e a cada uma a fim de que seja efetiva para o crescimento de toda a Igreja.

Da recepção destes carismas, ainda que os mais simples, nasce para cada um dos fiéis o direito e o dever de, para bem dos homens e edificação da Igreja, os exercerem nesta e no mundo, na liberdade do Espírito Santo que ‘sopra onde quer’.³²⁸

Contudo, tal movimento acontece a partir do desenvolvimento da espiritualidade, em primeiro lugar, e da consciência do papel e da responsabilidade para a atuação ampla do laicato. “(...) A fecundidade do apostolado dos leigos depende de sua união vital com Cristo”,³²⁹ afirma o decreto, ressaltando a importância do processo contínuo de progresso espiritual e santificador da ação do leigo, sem que se deixe escapar nenhuma dimensão de sua vida, reconhecendo a presença e a vontade de Deus em toda situação e contexto em que esteja inserido, tornando possível o anúncio do Reino por meio do testemunho de vida diário.

³²⁶ KUZMA, C. A., Leigos abertos para uma Sociedade aberta, p.397.

³²⁷ AA 2.

³²⁸ AA 3.

³²⁹ AA 4.

Assim, “a missão da Igreja não é apenas trazer aos homens a mensagem de Cristo e sua graça, mas também permear e aperfeiçoar a ordem das coisas temporais com o Espírito evangélico”,³³⁰ ou seja, a dimensão missionária da Igreja realiza-se também no testemunho oferecido no dia a dia da vida dos cristãos. Kuzma reforça que essa atuação consciente do leigo pode ser caracterizada por “sua influência no meio social e, principalmente na política, local onde se pode modificar estruturas injustas”.³³¹

Ao explicitar os diversos campos de apostolado dos leigos, o decreto destaca que, em qualquer âmbito de convivência, o leigo exerce sua vocação por meio da coerência de vida com a fé que professa, o que o possibilita se tornar luz do mundo, seja por meio da probidade nos negócios, pela caridade fraterna, pela consciência de sua responsabilidade na edificação da sociedade ou nos deveres domésticos, profissionais ou sociais. “Assim, o seu modo de agir vai penetrando, pouco a pouco, o ambiente de trabalho”.³³² Cabe, pois, aos leigos e leigas, a partir de sua inserção nos meios seculares, impregná-los com os valores do Cristo a partir de uma vida alicerçada na verdade, na justiça e na prática do amor-serviço.

Quanto à conscientização do papel do leigo, o decreto *Apostolicam Actuositatem* é assertivo: “O apostolado só pode atingir plena eficácia com uma multiforme e integral formação”.³³³ E o Documento 105 da CNBB afirma que essa formação é de responsabilidade da comunidade eclesial, isso inclui bispos, presbíteros, diáconos, consagrados e as próprias lideranças leigas – ou seja, o empenho da formação como tarefa primordial é de todos –, sem a qual o desenvolvimento da caminhada eclesial se estagnaria. Essa formação, ainda segundo o documento, precisa ser integral, considerando “as dimensões humana e espiritual, teológica e pastoral, teórica e prática”.³³⁴

Outro fator importante no processo de formação que também consta no Documento 105 é a questão da faixa etária, tanto a biológica quanto a eclesial. A começar pela iniciação à vida cristã, a formação bíblico-teológica deve levar em conta tais fatores, distinguindo os diferentes níveis de formação. Além disso, o processo de formação requer atualização permanente “segundo o que orientam as

³³⁰ AA 5.

³³¹ KUZMA, C. A., *Leigos abertos para uma Sociedade aberta*, p.400.

³³² AA 13.

³³³ AA 28.

³³⁴ CNBB, Doc. 105, 225-226.

Diretrizes da Igreja, a pesquisa teológica e a pesquisa científica”.³³⁵ Kuzma recorre ao Documento de Aparecida lembrando que as ações evangelizadoras dos leigos e leigas ocorrerão de forma objetiva e com a eficácia desejada a partir da abertura dos bispos, dando espaço para a ação pastoral do laicato.³³⁶

Os Bispos do Brasil afirmam que, no processo de crescimento e amadurecimento da formação dos leigos e leigas como sujeitos eclesiais, é necessária uma atenção especial para as mulheres e jovens: “devemos buscar os meios de interação com suas expectativas e suas capacidades próprias de intervenção na sociedade e de atuação na Igreja”.³³⁷ O documento destaca a importância de que a formação desses sujeitos eclesiais esteja fundamentada no desenvolvimento da consciência e da liberdade, levando cada um e cada uma a descobrir suas capacidades e vocações para exercer o discipulado e a missão no mundo. “Trata-se de buscar uma Igreja participativa que supera as dicotomias”.³³⁸

O processo de superação das dicotomias e consequente desclericalização das estruturas eclesiais e das mentalidades exige verdadeiros sujeitos eclesiais, maduros na fé e seguros de seu ser Igreja e da sua imprescindível participação na missão. Pedrosa-Pádua explicita o que é ser um verdadeiro sujeito eclesial,³³⁹ afirmando que este não é um objeto passivo, mas um sujeito ativo, com plena consciência da sua identidade e missão na Igreja. A teóloga afirma que há três aspectos que precisam ser superados: o clericalismo, que pode se apresentar como um espaço de comodidade e tornar os leigos simples colaboradores; o individualismo, como força cultural que tende ao isolamento; o fechamento em comunidade, que não permite a interação com outros sujeitos eclesiais. Todos esses aspectos ferem, de alguma forma, o projeto de comunhão plena e de missionariedade oferecido pelo Cristo. Ser verdadeiros sujeitos eclesiais, para a autora, “implica uma mudança do coração e da mentalidade em direção a verdadeira comunhão”.³⁴⁰

Apesar da dimensão formativa tanto da espiritualidade quanto da preparação teológico-pastoral necessária para atuação dos leigos ser recorrente nos documentos

³³⁵ CNBB, Doc. 105, 227.

³³⁶ KUZMA, C. A., *Leigos abertos para uma Sociedade aberta*, p.401.

³³⁷ CNBB, Doc. 105, 228.

³³⁸ CNBB, Doc. 105, 229.

³³⁹ PEDROSA-PÁDUA, L., *Espiritualidade laical na formação de verdadeiros sujeitos eclesiais*, p.23-24.

³⁴⁰ PEDROSA-PÁDUA, L., *Espiritualidade laical na formação de verdadeiros sujeitos eclesiais*, p.25.

do magistério, a exemplo do Documento de Aparecida, que traz o chamado a todos a serem discípulos missionários, Kuzma destaca alguns desafios para que isso seja colocado em prática. O apoio institucional, os recursos e estruturas para a formação e os espaços livres de atuação com respeito à autonomia do laicato são obstáculos que precisam ser superados, pois “este leigo, homem ou mulher, deve sentir-se Igreja no seu agir”,³⁴¹ frisa o autor.

A afirmativa do teólogo é legítima, tendo em vista que o contexto experimentado dentro das comunidades eclesiais é regularmente adverso à participação plena do leigo. E, ainda, esta participação muitas vezes é “vista de modo depreciativo por parte de alguns membros do clero”,³⁴² nas palavras de Kuzma. Nessa estrutura de tensão dualista, é preciso estruturar um novo pensamento, uma nova corrente, um novo jeito de ser e viver a Igreja, proposto pelo Magistério da Igreja desde meados do século XX. Trata-se da eclesiologia de comunhão proposta pelo Concílio Vaticano II, como será aprofundado a seguir.

4.1.2

A experiência prática da missão laical: entre conquistas e limites

O desenvolvimento de uma consciência mais aprofundada sobre a missão e a identidade dos leigos e leigas ganhou substancialidade a partir do Concílio Vaticano II. O Documento 105 da CNBB analisa alguns pontos de avanços e também de retrocessos no percurso feito pelos leigos e leigas nas últimas décadas.³⁴³

Entre os avanços evidenciados no desenvolvimento da missão do laicato, destaca-se, em primeiro lugar, o desenvolvimento da consciência da dignidade batismal comum a todos os fiéis. Essa compreensão contribuiu para maior inclusão do laicato em ministérios, pastorais, serviços e espaços de participação, sobretudo a partir das Comunidades Eclesiais de Base, nas pastorais sociais, nos movimentos e em diversas expressões da vida comunitária. Isso refletiu em um maior desenvolvimento da teologia do laicato³⁴⁴ que insere cada vez mais leigos e leigas na missão evangelizadora da Igreja.

³⁴¹ KUZMA, C. A., *Leigos abertos para uma Sociedade aberta*, p. 402.

³⁴² KUZMA, C. A., *Leigos abertos para uma Sociedade aberta*, p. 402.

³⁴³ CNBB, Doc. 105, 23-50.

³⁴⁴ Chamamos teologia do laicato a todo estudo, aprofundamento e conscientização a respeito da missão/vocação dos leigos e leigas, fundamentada sempre no triplice múnus batismal.

Um marco significativo foi a criação do Conselho Nacional do Laicato no Brasil (CNLB), fundado em 1975, como uma instituição de organização e articulação da atuação dos leigos e leigas nas diversas esferas eclesiais e sociais. Tal organização proporcionou importante aumento no número de leigos e leigas comprometidos com variados setores da sociedade dando seu contributo para a edificação de uma sociedade mais justa e para a missão evangelizadora da Igreja.

O Documento frisa, ainda, os leigos e leigas inseridos nos estudos teológicos, nos conhecimentos bíblicos, litúrgicos, pastorais, atuando nas dioceses e paróquias na administração de bens, comprometidos com a dimensão social do Evangelho e atuantes nos movimentos sociais e sindicais, conselhos paritários de políticas públicas, na defesa da vida, do trabalho digno e na luta pela eliminação da violência, da exploração, da fome, entre tantas outras áreas.

Os cristãos leigos e leigas que vivem sua fé no cotidiano, nos trabalhos de cada dia, nas tarefas mais humildes, no voluntariado, cuja vida está escondida em Deus, são perfume de Cristo, o fermento do Reino, a glória do Evangelho.³⁴⁵

Por outro lado, o Documento 105 reconhece os retrocessos e os desafios que ainda se apresentam como delimitadores do pleno desenvolvimento da missão laical. Destaca em especial a ainda fraca intervenção dos cristãos leigos e leigas nas estruturas seculares – universidades, trabalho, cultura, política – com consequente tendência a valorizar apenas o serviço intraeclesial, o que empobrece a riqueza de sua vocação e obscurece sua presença transformadora nas realidades temporais. Desse modo, “Percebemos que o profetismo e a dimensão social do Evangelho estão enfraquecidos e são, às vezes, até rejeitados por alguns setores da Igreja”.³⁴⁶

A persistência do clericalismo (como será visto mais adiante neste trabalho) configura-se um dos principais obstáculos, já que tende a reduzir o leigo a mero executor de tarefas delegadas pelo clero, enfraquecendo sua autonomia e sua responsabilidade própria na missão evangelizadora.

O texto denuncia o amadorismo e a fragilidade dos processos de formação integral das lideranças. A falta de uma formação teológica, bíblica, espiritual e sociopolítica consistente compromete tanto a consciência da identidade eclesial quanto a capacidade de discernimento crítico diante das complexas realidades

³⁴⁵ CNBB, Doc. 105, 35.

³⁴⁶ CNBB, Doc. 105, 42.

contemporâneas. Tal lacuna favorece uma vivência fragmentada da fé, muitas vezes desvinculada do compromisso ético e social, e contribui para o avanço de propostas religiosas marcadas por individualismos, comodismos e resistências em relação à opção preferencial pelo pobre, apego aos cargos, entre outros males.

Assim, o Documento 105 apresenta uma compreensão renovada do atual rosto do laicato, ao falar de um laicato plural, diverso em suas expressões, inserido em múltiplas realidades sociais, culturais e territoriais, impactado por desafios múltiplos, a exemplo da secularização, da cultura do consumo, das desigualdades e das novas configurações familiares e laborais. Simultaneamente, é um laicato que manifesta sinais de esperança, em especial no protagonismo crescente das mulheres, dos jovens, dos povos originários, das comunidades periféricas e dos grupos historicamente marginalizados dentro e fora da Igreja.

Dessa forma, é papel de toda a Igreja o empenho na promoção dos leigos e leigas como sujeitos eclesiais e a consequente superação das estruturas excludentes para que todos possam, exercendo plenamente sua missão, se sentir partícipes da Igreja comunhão.

4.2

A eclesiologia conciliar e a compreensão da Igreja como Povo de Deus

O Concílio Vaticano II (1962-1965) promoveu uma profunda renovação na compreensão que a Igreja fazia de si mesma, o que é expresso de forma central na eclesiologia de comunhão apresentada na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, na qual se definiu uma nova imagem para a Igreja: Povo de Deus. “A partir de um olhar de fé e apreço, ele (*o Concílio*) inaugurou uma nova era do Espírito no interior da vida da Igreja e de toda a humanidade”.³⁴⁷ Isso possibilitou o retorno do diálogo com o cenário moderno, a renovação e animação da vida pastoral da Igreja e o esforço para fomentar a unidade entre as Igrejas cristãs.

A *Lumen Gentium*, assim, explica:

Em qualquer tempo e nação, é aceito por Deus todo aquele que o teme e pratica sua justiça (cf. At 10,35). Aprove, no entanto, a Deus santificar e salvar os homens, não individualmente, excluindo toda a relação entre os mesmos, mas formando com eles um povo, que o conhecesse na verdade e o servisse em santidade.³⁴⁸

³⁴⁷ SILVA, A.; TEIXEIRA, C., *Eclesiologia do Concílio Vaticano II*, p.18.

³⁴⁸ LG 9.

Outrora, diz o Documento, foi o povo de Israel, mais tarde, o próprio Cristo quem realizou uma nova aliança em seu sangue e estabeleceu um novo povo de Deus em unidade, ‘não segundo a carne, mas no Espírito’.

Este povo messiânico tem por cabeça o Cristo; (...) tem por condição a dignidade e a liberdade dos filhos de Deus, em cujos corações habita o Espírito Santo como em seu templo. Tem por lei o mandamento novo, de amar como Cristo nos amou; e tem como finalidade o Reino de Deus, começado já na terra pelo próprio Deus e que deve ser continuamente desenvolvido até que no fim dos séculos seja por ele completado.³⁴⁹

De acordo com Kuzma, essa nova concepção, Povo de Deus, abarca clero e leigos, ambos comungando da mesma pertença, adquirida pelo Batismo. “A Igreja procurou resgatar a sua unidade e tendeu a ser instrumento de salvação, da qual Cristo é o único mediador”,³⁵⁰ afirma ele. Dessa forma, os batizados, cada qual na sua missão específica, contribuem para a comunhão entre todos. Os batizados são inseridos no sacerdócio comum do Cristo, como descreve a *Lumen Gentium*:

Cristo Senhor, Pontífice tomado de entre os homens (cf. Hb 5,1-5), fez do novo povo “um reino de sacerdotes para Deus, seu Pai” (cf. Ap. 1,6; cf. 5,9-10). Com efeito, pela regeneração e unção do Espírito Santo, os batizados são consagrados para serem edifício Espiritual e sacerdócio Santo, a fim de que, por todas as obras do cristão, ofereçam sacrifícios espirituais e proclamarem as grandezas daquele que das trevas os chamou para a sua luz maravilhosa.³⁵¹

Constituindo, pois, um único povo de Deus, por meio do Batismo, emerge, ainda, a condição de sujeito na qual, animado pelos dons do Espírito Santo, cada um e cada uma é convocado a ser Igreja no dinamismo de seu ministério particular. Esse dado choca-se com a mentalidade de superioridade da missão do clero, já que todo cristão passa a ser entendido como um sujeito eclesial, chamado à santidade universal. E, ainda, afirma a *Lumen Gentium* que, apesar desse sacerdócio comum e do sacerdócio hierárquico serem essencialmente diferentes, ambos estão a serviço um do outro, participando do sacerdócio único de Cristo,³⁵² ou seja, a *koinonia* só será efetiva e plena por meio do exercício da *diakonia*.

³⁴⁹ LG 9.

³⁵⁰ KUZMA, C. A., *Leigos abertos para uma Sociedade aberta*, p.403.

³⁵¹ LG 10.

³⁵² LG 10.

Cabe, nesse momento, elucidar a relação entre o sacerdócio comum dos fiéis e o sacerdócio ministerial ou hierárquico. A *Lumen Gentium* apresenta uma estrutura que didaticamente ajuda a elaborar o pensamento neste sentido, ao enunciar em primeiro lugar o conceito de Igreja Povo de Deus fundamentada no sacerdócio comum por meio do Batismo. Tal estrutura manifesta que todo o povo é sacerdotal e, entre ele, Deus suscita vocações diversas, com suas especificações e carismas, porém todas concorrendo para o louvor de Deus e a santificação da Igreja. “Neste sentido, o sacerdócio ordenado é compreendido como uma especificação ministerial daquilo que é comum a todos”,³⁵³ apesar da forma distinta em que se ordenam um para com o outro. O esquema da Constituição segue, pois, definindo mais especificamente a missão das vocações presbiteral e leiga, não de forma piramidal, mas lado a lado, cada qual com a sua peculiaridade própria, em capítulos subsequentes.

Da mesma forma, o Decreto *Presbyterorum Ordinis* sobre o ministério e a vida dos presbíteros vai confirmar:

Os sacerdotes do Novo Testamento, embora, em virtude do sacramento da Ordem, exerçam no povo e para o povo de Deus o múnus de Pai e mestre, contudo, juntamente com os fiéis, são discípulos do Senhor, constituídos participantes ao seu Reino pela graça de Deus que os chama. Regenerados com todos na fonte do Batismo, os presbíteros são irmãos entre os irmãos, membros dum só e mesmo Corpo de Cristo cuja edificação a todos pertence.³⁵⁴

O Decreto atesta mais uma vez a importância do trabalho conjunto entre presbíteros e leigos. Estes devem ter suas capacidades e competências reconhecidas por aqueles, tendo em vista a promoção dos carismas, entregando-lhes, com confiança e liberdade, as obras e serviços da Igreja que a eles competem. E sublinha que os presbíteros devem seguir “o exemplo do Mestre, que veio para o meio dos homens não para ser servido, mas para servir”.³⁵⁵

Brustolin e Fernandes explicam a diferenciação e a aproximação entre o sacerdócio comum e o sacerdócio ministerial: “A diferença está no fato de que o sacerdócio comum é uma realidade da vida na graça, e o sacerdócio ministerial é

³⁵³ BRUSTOLIN, L.; FERNANDES, R., O sacerdócio comum dos cristãos na relação entre o laicato e o ministério ordenado, p.204.

³⁵⁴ PO 9.

³⁵⁵ PO 9.

um carisma a serviço da vida na graça”.³⁵⁶ Ambos oferecem sacrifícios, mas, enquanto o sacerdócio comum oferece sacrifícios espirituais, o sacerdócio ministerial oferece sacrifícios rituais. Suas oferendas são distintas do sacerdócio comum:

O fiel somente representa a si mesmo na celebração de culto, ele age como um membro entre outros no corpo. No sacerdócio ministerial, o ministro, além de representar a si mesmo como batizado, assume o papel de Cristo Cabeça em relação aos outros membros do corpo.³⁵⁷

Para os autores, tanto o sacerdócio de um quanto o do outro procedem do Cristo Cabeça, mas em dois sentidos do termo: “cabeça – princípio vital (sacerdócio comum) e cabeça – princípio de autoridade, fonte do ministério (sacerdócio ministerial)”.³⁵⁸ Tal fato leva à conclusão de que não há recensão de subordinação entre eles, pois ambos dependem de Cristo que é a fonte de toda graça e de todo ministério. Também Silva e Teixeira destacam que “esse caráter da Igreja mistério-comunhão não se fundamenta por reunir as pessoas entre si, mas por reuni-las em Deus”.³⁵⁹

Também Ratzinger preocupa-se em explicar o aspecto da comunhão eclesial e se pronuncia a respeito do que ele chama de ‘atmosfera pesada’, referindo-se àqueles revestidos do ministério que se esquecem que o Sacramento não é outorga de poderes, “mas de expropriação de mim mesmo em favor daquele em cujo nome devo falar e agir”.³⁶⁰ Assim, ele assevera que, um grande exame de consciência, em todas as esferas eclesiais, deveria acontecer, de forma que a verdadeira fisionomia da Igreja pudesse novamente transparecer, devolvendo a todos o sentimento de liberdade e de se sentir em casa. À partir da narrativa do Evangelho, Ratzinger traça o papel essencial do perdão para a edificação da Igreja primitiva: em primeiro lugar, ele fala da entrega das chaves a Pedro, como descrito em Mateus 16,19, leitura em que se inclui o encargo de fazer entrar, de acolher em casa e perdoar. Na última Ceia, o corpo de Cristo é fonte da nova comunidade, o que só se tornou possível

³⁵⁶ BRUSTOLIN, L.; FERNANDES, R., O sacerdócio comum dos cristãos na relação entre o laicato e o ministério ordenado, p.206.

³⁵⁷ BRUSTOLIN, L.; FERNANDES, R., O sacerdócio comum dos cristãos na relação entre o laicato e o ministério ordenado, p.206.

³⁵⁸ BRUSTOLIN, L.; FERNANDES, R., O sacerdócio comum dos cristãos na relação entre o laicato e o ministério ordenado, p.206.

³⁵⁹ SILVA, A.; TEIXEIRA, C., *Eclesiologia do Concílio Vaticano Segundo*, p.23.

³⁶⁰ RATZINGER, J., *Compreender a Igreja hoje*, p.90.

pela entrega do seu sangue derramado para a remissão dos pecados. Por fim, há a primeira aparição do Ressuscitado, na qual a paz é concedida juntamente com o poder do perdão. Assim, a Igreja não é comunidade que não precisa de médicos, “mas comunidade de pecadores convertidos que vivem da graça e a comunicam aos outros”.³⁶¹ O perdão, então, aparece como eixo fundamental nas relações travadas dentro da Igreja que favorece a construção de uma verdadeira eclesiologia de comunhão.

Sendo assim, como já explicitado, em sua base estrutural, a *Lumen Gentium*, após abordar o sacerdócio comum a todos os batizados, segue nos capítulos seguintes, abordando a especificidade da missão dos já identificados como sujeitos eclesiais. O tópico mais relevante para este trabalho é o que trata da missão dos leigos, presente no capítulo quarto do Documento, como será apresentado na sequência.

4.2.1

Missão/Vocação específica dos Leigos e Leigas

Segundo Kuzma, é necessário encontrar nos documentos da Igreja, em especial naqueles derivados do Concílio Vaticano II, os fundamentos que venham a tornar possível uma “teologia do laicato”. Só assim a missão do leigo seria validada como efetiva na vida eclesial, já que, apesar das afirmativas e argumentações a favor do leigo, a barreira formada por uma estrutura eclesial muitas vezes rígida e tradicional ainda impede de reconhecer o protagonismo do leigo como fator de crescimento e desenvolvimento da vida pastoral da Igreja. “Por mais que se tenha firmado com o Concílio uma eclesiologia de comunhão, sua aplicação depende de esforços consecutivos”,³⁶² afirma ele.

Fiorenza afirma que a compreensão a respeito de quem seja o leigo e de qual seja o seu papel na vida da Igreja depende do modelo de eclesiologia em curso. Apesar de serem definições divergentes, elas continuam presentes de forma concomitante, mesmo dentro da perspectiva eclesial do Concílio Vaticano II. Assim, o termo laicato pode derivar do grego *laikos* cujo equivalente estrutural é *Kleros*. Dessa forma, leigos são os não-ordenados, os que precisam de cuidados

³⁶¹ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p.90.

³⁶² KUZMA, C. A., Leigos abertos para uma Sociedade aberta, p.402.

pastorais, diferentes dos demais, separados destes, pela ordenação e estilo de vida celibatário, o clero. “A Igreja, segundo este modelo, consiste no laicato e na hierarquia clerical-sacerdotal, de tal modo que o laicato se encontra sempre numa ordem inferior e numa classe subsidiária”,³⁶³ afirma a teóloga.

No outro modelo, ainda segundo Fiorenza, o laicato não se encontra em uma perspectiva oposta ao clero, pois sua origem se dá a partir do termo grego *laos* (povo) e por isso traz à tona a compreensão da Igreja como Povo de Deus, na qual o sacramento fundamental não é a Ordem, mas o Batismo. Assim, o ministério é função de todo o povo: “os ministérios orientados para o cuidado e a ‘edificação’ do povo de Deus são prerrogativas de todos os batizados e estão sob seu poder”.³⁶⁴

Por sua vez, a *Lumen Gentium* preocupa-se em oferecer uma correta compreensão de quem são os leigos, apresentando-os como aquele conjunto de fiéis que, incorporados a Cristo pelo Batismo, participam a seu modo “do múnus sacerdotal, profético e real de Cristo”,³⁶⁵ colocando em prática, na Igreja e na sociedade civil, a missão que lhe é cabível. Nesse sentido, é próprio do leigo ocupar-se dos assuntos seculares e temporais, já que estão inseridos no meio da sociedade, nas diversas circunstâncias da vida, nos mais diversos âmbitos, seja político, econômico, social, com comprometimento e testemunhando o *ethos* cristão.

Aí os chama Deus a contribuírem, do interior, à maneira de fermento, para a santificação do mundo, através de sua própria função; e, guiados pelo Espírito evangélico e desta forma, a manifestarem Cristo aos outros, principalmente com o testemunho da vida e o fulgor da sua fé, esperança e caridade.³⁶⁶

Brustolin e Fernandes esclarecem a atuação dos leigos a partir do tríplice múnus: a participação no sacerdócio de Cristo se dá por meio da atuação na vida da Igreja e no mundo, transformando as realidades terrestres por meio do anúncio e da prática do Evangelho; a participação no múnus profético se caracteriza pelo anúncio do Evangelho e pela denúncia de todas as situações que envolvem a pessoa humana e as sociedades naqueles caminhos que tiram a dignidade dos filhos e filhas de Deus; por fim, a participação na missão régia, que pode ser entendida na configuração a Cristo, tanto como rei quanto pastor, exercendo verdadeira *diakonia*

³⁶³ FIORENZA, E. S., *Discipulados de iguais*, p.206.

³⁶⁴ FIORENZA, E. S., *Discipulados de iguais*, p.208.

³⁶⁵ LG 31.

³⁶⁶ LG 31.

para com os mais pobres e necessitados. “Consequentemente, toda ocupação e toda atividade do leigo, na sociedade, tendem a se tornar um serviço ao humanismo integral e solidário, sinal do Reino que virá”,³⁶⁷ declaram.

Para Fiorenza, no entanto, o modelo de Igreja proposto pelo Concílio Vaticano II não atingiu peremptoriamente as estruturas jurídicas e econômicas da Igreja, “que são as do modelo da hierarquia patriarcal, a fim de as modificar”.³⁶⁸ Ela esclarece que aconteceu uma colisão ideológica entre essas duas maneiras de compreensão que acarretou diversas discussões em torno de temas sensíveis, a exemplo da ordenação de mulheres, da vestimenta clerical ou da participação do clero em ofícios políticos.

A ressonância do Concílio na América Latina, como já visto, deu ênfase à reconhecida dignidade dos leigos e leigas como agentes transformadores da sociedade perante o testemunho de fé e a atuação de enfrentamento dos desafios concernentes à cada época. Assim, em *Medellín*, os leigos são convocados a um “compromisso libertador e humanizador”,³⁶⁹ frente ao contexto de subdesenvolvimento e dependência política e cultural em relação aos países desenvolvidos. O convite de Puebla é para uma atuação na missão evangelizadora, de forma a, por meio do testemunho de dedicação cristã, apresentar à sociedade “a fisionomia de uma Igreja comprometida com a promoção da justiça em nossos povos”.³⁷⁰ A participação, pois, se dá no campo eclesial e extraeclesial, no mundo, local próprio do apostolado dos leigos e leigas.

Santo Domingo, por seu turno, relembra a inserção dos fiéis leigos no tríplice múnus de Cristo e que, animados pelos pastores, os leigos devem conscientizar-se da sua missão, a fim de que venham a permear a sociedade com os valores evangélicos, tão escassos no mundo da política, da economia, da ciência, entre outros, da época. O documento orienta a desnudar a mentalidade clerical e a preferência de muitos leigos pelos serviços intraeclesiais “que privam-nos de dar respostas eficazes aos atuais desafios da sociedade”.³⁷¹ Já em Aparecida, todos os fiéis são conclamados a serem discípulos e missionários de Jesus Cristo, em virtude

³⁶⁷ BRUSTOLIN, L.; FERNANDES, R., O sacerdócio comum dos cristãos na relação entre o laicato e o ministério ordenado, p.208.

³⁶⁸ FIORENZA, E. S., Discipulados de iguais, p.208.

³⁶⁹ DM 10, 2.

³⁷⁰ DP 777.

³⁷¹ SD 96.

do batismo recebido. Os bispos do CELAM propõem a toda a Igreja lançar-se audaciosamente à missão, enfrentando os desafios contemporâneos: “Trata-se de confirmar, renovar e revitalizar a novidade do Evangelho arraigada em nossa história, a partir de um encontro pessoal e comunitário com Jesus Cristo, que desperte discípulos e missionários”³⁷².

Diversos documentos eclesiais trazem como escopo a relevância e a atualidade do protagonismo dos leigos e leigas, sempre indicando como princípio o sacerdócio comum, fruto do Batismo que faz a todos partícipes da vida do Cristo. “Eis um novo aspecto da graça e da dignidade batismal: os fiéis leigos participam, por sua vez, no tríplice múnus — sacerdotal, profético e real — de Jesus Cristo”,³⁷³ declara João Paulo II. Na *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Christifideles Laici*, o Papa traz à memória o que chama de riquíssimo patrimônio do Concílio Vaticano II, em dimensões doutrinal, espiritual e pastoral, enfatizando o discurso sobre o protagonismo dos leigos, bem como a dignidade, espiritualidade e missão de cada um deles.³⁷⁴

A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, em sua 54ª Assembleia, realizada de 6 a 15 de abril de 2016, trouxe o tema *Cristãos leigos e leigas na Igreja e na sociedade*. O já citado anteriormente Documento 105, que põe em relevância os discípulos missionários, homens e mulheres que, animados pelo Espírito Santo, colocam a serviço da Igreja e dos irmãos uma variedade de dons, carismas e ministérios, ressalta: “Não são funções; não é organização! São expressões do modo de os batizados viverem em Cristo, fecundados pelo Espírito”.³⁷⁵ No referido documento, em confirmação à eclesiologia manifesta no Concílio Vaticano II, os leigos são impulsionados a viver sua santidade no mundo, em cumprimento ao mandato do Senhor de ser “sal da terra e luz do mundo” (Mt 5, 13-14). Assim como sal e luz tem missões que vão para além de si mesmos, como dar sabor e iluminar a outros, também o leigo precisa sair de si a fim de “iluminar, se doar, dar sabor e se dissolver”³⁷⁶ na Igreja e no mundo.

Constata-se, por fim, que os leigos e leigas inseridos nas sociedades, atuando como Igreja, precisam estar revestidos de autenticidade e coerência, como constante

³⁷² DA 11.

³⁷³ ChL 14.

³⁷⁴ ChL 2.

³⁷⁵ CNBB, Doc. 105, Apresentação, p.12.

³⁷⁶ CNBB, Doc. 105, 13.

no Documento de Aparecida.³⁷⁷ É o que frisa Kuzma ao insistir na participação dos leigos em todo processo de transformação social.

Ser autêntico e coerente é ser dinâmico e perseverante com a fé que professa (...). Autenticidade e coerência caminham lado a lado com a verdade da fé cristã e interpelam toda a Igreja a um testemunho convicto de sua vocação no mundo secular.³⁷⁸

Frente aos perigos que intentam contra a consciência plena da missão dos leigos, em especial a não recepção da eclesiologia de comunhão revelada pelo Concílio Vaticano II, Brustolin e Teixeira afirmam que se faz necessária a consideração de que a maioria dos membros do Povo de Deus é formada por leigos, mas que ainda é preciso cada vez mais um aprofundamento da identidade eclesial do leigo, pois “a falta de conhecimento da forma como o laicato santifica suas vidas e exerce seu sacerdócio batismal prejudica inclusive o desenvolvimento da ação pastoral e evangelizadora da Igreja”.³⁷⁹

Papa Francisco alertou em seus documentos a respeito do mal do clericalismo. Apesar de reconhecer os diversos desafios que impedem a tomada de consciência da responsabilidade laical advinda do Batismo e da Confirmação, ele destaca a falta de espaço nas Igrejas particulares devido a “um excessivo clericalismo que os mantém à margem das decisões”.³⁸⁰

De acordo com Aquino, apesar do posicionamento eclesiológico do Concílio Vaticano II, as últimas décadas viram um recrudescimento do poder clerical-eclesiástico e uma busca em eliminar “experiências eclesiais que procuram rotas identificadas com as tradições participativas neotestamentárias”.³⁸¹ Dessa maneira, a noção bíblico-teológica que apresenta a Igreja como Povo de Deus não promoveu um impacto significativo nas suas estruturas organizacionais. Ainda permanecem presentes os dualismos e a dicotomia clero-laicato alimentando uma estrutura excludente que se distancia do modelo de comunidade animada pelo tríplice múnus batismal.

³⁷⁷ DA 210.

³⁷⁸ KUZMA, C. A., *Leigos abertos para uma Sociedade aberta*, p.405.

³⁷⁹ BRUSTOLIN, L.; FERNANDES, R., *O sacerdócio comum dos cristãos na relação entre o laicato e o ministério ordenado*, p.209.

³⁸⁰ EG 102.

³⁸¹ AQUINO, M. P., *A teologia, a Igreja e a mulher na América Latina*, p.107.

João Décio Passos define o clericalismo como um “antídoto fossilizado da Igreja conciliar e, atualmente, o grande opositor da sinodalidade eclesial”.³⁸² O clericalismo seria, então, uma caricatura do clero, mas com postura adotável tanto por clérigos quanto por leigos, que apregoa uma Igreja estratificada, onde alguns detêm um poder sagrado que os torna superior aos demais, quedevem se colocar na postura de receptores passivos. O autor afirma que, desde a reforma eclesial proposta pelo Concílio Vaticano II, “o clericalismo nunca esteve tão presente e normalizado dentro da Igreja como está hoje”.³⁸³

Sendo assim, percebe-se um conflito entre a eclesiologia conciliar e um sistema hierárquico estrutural que ainda prima por uma eclesiologia piramidal, centrada no poder do clero em oposição à atuação livre, responsável e comprometida do laicato. Nesse contexto, não há espaço para responsabilidade compartilhada, mas para o cumprimento de ordens, explica Passos. Isso se dá “em escala descendente, que provém de Deus e termina no leigo”,³⁸⁴ passando, obviamente, pelos mediadores outorgados, o clero. Vale destacar que essa postura também é reproduzida pela liderança leiga demasiadamente imbuída nesse regime de poder.

Kuzma afirma que há nisso tudo uma questão cultural, já que o laicato foi por muito tempo pensado de forma passiva e sem representatividade, “visto como alguém que sempre recebe e que não deve oferecer questionamentos sobre temas de fé, moral ou tomada de decisões”.³⁸⁵ Para ele, trata-se de um fenômeno global que nasce da falta de formação, tanto do laicato quanto dos ordenados, que acabam por se colocar sob a égide de “uma estrutura clerical e que clericaliza a todos e todas”.³⁸⁶ Tal estrutura é incapaz de enxergar o laicato como expressão da missão da Igreja.

Dentre os diversos desafios pastorais a serem enfrentados tendo em vista uma plena participação dos leigos na vida e missão evangelizadora da Igreja, emerge a questão da atuação da mulher, que, para Aquino, precisa enfrentar um enorme obstáculo no exercício de sua vocação/missão que requer, juntamente com a

³⁸² PASSOS, J. D., *La Iglesia de iguales y diferentes*, p.220. Tradução nossa.

³⁸³ PASSOS, J. D., *La Iglesia de iguales y diferentes*, p.221. Tradução nossa.

³⁸⁴ PASSOS, J. D., *La Iglesia de iguales y diferentes*, p.233. Tradução nossa.

³⁸⁵ KUZMA, C. A., *Participación y representatividad del Pueblo de Dios en una Iglesia en salida y sinodal. Horizontes ético-teológicos de la misión*, p.22. Tradução nossa.

³⁸⁶ KUZMA, C. A., *Participación y representatividad del Pueblo de Dios en una Iglesia en salida y sinodal. Horizontes ético-teológicos de la misión*, p.23. Tradução nossa.

transformação do mundo, “uma transformação estrutural da própria Igreja”,³⁸⁷ como será exposto no próximo item.

4.2.2

A situação da mulher na eclesiologia de comunhão

A questão a respeito do papel e da missão da mulher, na Igreja e na sociedade, a partir da mentalidade moderna, se encontra em um movimento de constante discussão e evolução, sempre caracterizada pela luta por mais reconhecimento e espaço de atuação para as mulheres. É óbvio que a mentalidade moderna, baseada no desenvolvimento dos direitos humanos e na autonomia dos sujeitos, trouxe à tona o questionamento das antigas estruturas sociais e, também, das estruturas eclesiais que tradicionalmente cerceavam a inserção da mulher nos diversos movimentos, tanto do desenvolvimento pessoal, quanto das relações sociais, no âmbito secular e religioso.

De forma mais corrente, há uma busca por um processo de transformação, que reflete os avanços sociais e o crescimento da consciência sobre a dignidade e a capacidade plena da mulher. Contudo, tal movimento se encontra dentro da perspectiva de que não se pretende substituir o patriarcalismo por um matriarcalismo, mas desenvolver um espaço onde pessoas livres, vivendo o respeito mútuo, encontrem a oportunidade de realização plena a partir da diferença entre elas. Conforme já afirmava Boff, “percebe-se que a riqueza humana reside exatamente na realização do diferente de cada sexo, diferente este entendido como reciprocidade e alteridade”.³⁸⁸

A partir disso, entendemos que a reflexão sobre a participação das mulheres não é destinada somente às mulheres, já que, como alerta Velez Caro,

é para toda a humanidade que dá um passo radical a uma nova compreensão de si mesma e necessita começar a refletir a partir de um novo horizonte, para este caso, o da igualdade fundamental entre homens e mulheres, igualdade que nos faz percebermo-nos, definirmo-nos e relacionarmos-nos de um jeito novo.³⁸⁹

A teóloga colombiana acredita que as teologias contextuais trazem denúncias de situações da vida que exigem uma resposta de fé, como é o caso da teologia

³⁸⁷ AQUINO, M. P., A teologia, a Igreja e a mulher na América Latina, p.108.

³⁸⁸ BOFF, L., Eclesiogênese, p.82.

³⁸⁹ VELEZ CARO, O. C., Cristología y mujer, p.12. Tradução nossa.

feminista, cuja reflexão é tarefa de todos os teólogos e teólogas atentos aos sinais dos tempos. Tais situações, pois, não são restritas àqueles que as vivem, mas devem alcançar todos aqueles que se comprometem com a transformação delas. Assim, é missão de todos se preocupar com as lutas pelas causas da justiça para com os pobres, a superação do racismo, a valorização das culturas, o cuidado da casa comum, “e, é claro, pelo reconhecimento da plena dignidade da mulher”.³⁹⁰

Para Ronsi, “desde que o Papa João XXIII disse à Igreja que não se podia deixar de enxergar os sinais dos tempos, a necessidade de aprofundar a reflexão sobre o papel da mulher na Igreja se tornou inadiável”.³⁹¹ Isso significa dizer que não há mais espaço para se fechar os olhos para a rejeição e subordinação das mulheres em alguns ambientes eclesiais. Nota-se que, em diversos desses ambientes, seja no âmbito das comunidades eclesiais, paróquias ou dioceses, apesar do trabalho duro das mulheres, inseridas em múltiplas atividades pastorais ou mesmo nas instituições de formação, as instâncias de decisão continuam nas mãos dos homens – os que deliberam, opinam e resolvem a nível teórico o andamento da vida da Igreja – os quais, ainda que não reconheçam, dependem da prática e atuação das mulheres para que seus projetos sejam efetivos.

Os documentos do Concílio Vaticano II ao falar da mulher o fazem dentro de outras categorias, a exemplo do leigo, ou, ainda, ao falar da Virgem Maria. A *Gaudium et Spes* aborda a igualdade de dignidade entre homens e mulheres e a importância da sua participação na vida social e cultural. A perspectiva é de salvar a pessoa humana ou, nas palavras do documento, “o homem integral: corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade”.³⁹² No número 29, a GS conclama que qualquer forma de discriminação é contrária à vontade de Deus, inclusive naquilo que diz respeito a sexo.

Apesar do desenvolvimento de um entendimento mais profundo a respeito da atuação do laicato, “foram poucos os que tentaram aplicar esta compreensão teológica positiva da mulher e sua importância para a Igreja e o apostolado”,³⁹³ afirma Fiorenza. Ela chama a atenção para o fato de que a Igreja deve criar condições que favoreçam um ministério leigo responsável e autodeterminado, não

³⁹⁰ VELEZ CARO, O. C., *Cristología y mujer*, p.19. Tradução nossa.

³⁹¹ RONSI, F. Q., *A mulher na Igreja e na sociedade*, p.75.

³⁹² GS 3.

³⁹³ FIORENZA, E. S., *Discipulado de iguais*, p.25.

limitado às mulheres identificadas por suas práticas devocionais, mas, principalmente, às mulheres com “suficiente conhecimento teológico, com autoafirmação e independência”.³⁹⁴

Na *Lumen Gentium* a mulher está incluída no tópico “Os Leigos”, em seu capítulo IV. Dessa forma, Fiorenza apresenta uma crítica à forma como o Concílio Vaticano II abordou, ou deixou de abordar, a participação plena das mulheres na Igreja, especialmente à luz da sua eclesiologia central, isto é, a Igreja como comunhão de todo o povo de Deus.

Ainda que a eclesiologia de comunhão tenha apresentado um avanço ao valorizar o papel dos leigos incidindo sobre a excessiva centralidade da hierarquia, Fiorenza afirma que essa renovação não conseguiu quebrar de forma incisiva o paradigma patriarcal e androcêntrico da instituição. Isso verifica-se na linguagem dos documentos que utiliza a palavra homem a fim de fazer referência à totalidade dos fiéis ou de seres humanos – mais uma vez a mulher fica como figura secundária ou meramente complementar revelando que a Igreja como *communio* trata-se efetivamente de uma comunhão de homens, na qual a participação das mulheres continua subordinada à autoridade masculina.

A teóloga critica também o mero ‘reconhecimento’ da importância da mulher, que geralmente a enaltece em seu papel tradicional de mãe, educadora e cuidadora (o chamado “princípio mariano”), mas lhe nega o acesso aos ministérios de poder e decisão, como o sacerdócio e as instâncias de governo. Os ministérios femininos são “despojados do poder de promover mudanças fundamentais na Igreja”,³⁹⁵ mantendo-as longe dos centros de poder estrutural.

“O patriarcalismo ancora a superioridade dos homens não apenas em uma base intelectual ou prática, mas no que chamaríamos de base ontológica”,³⁹⁶ declara Moreira. Isso significa dizer que as mulheres são oprimidas por sua própria identidade mais profunda e, desta, a corporeidade é elemento essencial. Sendo assim, continua ela, ao longo da história da Igreja as mulheres foram afastadas do sagrado.

Gebara, por sua vez, salienta que o uso da linguagem inclusiva, por si só, não implica em verdadeira conversão, mas no mascaramento de muitos que continuam

³⁹⁴ FIORENZA, E. S., *Discipulado de iguais*, p.26.

³⁹⁵ FIORENZA, E. S., *Discipulados de iguais*, p.41.

³⁹⁶ MOREIRA, S. R., *O corpo como elemento constitutivo do fazer teológico*, p.112.

com o mesmo pensamento e prática patriarcais, “por isso, apenas o reconhecimento da diversidade cultural e a modificação periférica de nossa linguagem não nos brinda com uma mudança qualitativa de relações”.³⁹⁷ Para além disso, faz-se necessário repensar as relações de poder e, de maneira crítica, analisar os conteúdos teológicos que contribuem com as diversas injustiças sociais, inclusive naquilo que concerne às diferenças de gênero, raça e classe, e a destruição dos ecossistemas, afirma ela.

No entanto, Bingemer tem uma visão mais otimista já que, para ela, o novo paradigma eclesial inaugurado pelo Concílio Vaticano II que visou suplantiar a dicotomia clero-laicato, substituindo-a por um modelo onde reinam os carismas e os ministérios suscitados pelo Espírito, deveria permitir às mulheres encontrar mais espaços de atuação e serviço. Elas iniciaram um processo de assunção de diversos ministérios, “desde a coordenação das comunidades até as celebrações litúrgicas da Palavra”.³⁹⁸ Os caminhos foram bastante fecundos, afirma a teóloga, ainda que desafiadores:

Os serviços que a mulher passou a prestar mais recentemente dão igualmente testemunho do salto qualitativo acontecido em sua consciência eclesial e do “novo” que se processa nela e a partir dela com a força do Espírito que a move e a impulsiona a servir.³⁹⁹

Após os desafios da autodescoberta, as mulheres deram um passo adiante e engendraram no caminho da produção teológica. “Biblistas ou sistemáticas, essas pensadoras e articuladoras do sentido não refletem mais apenas sobre sua própria identidade”,⁴⁰⁰ informa Bingemer. Elas se debruçam, agora, sobre todos os temas da teologia, trabalhados a partir de sua perspectiva de mulheres, que contribuem com toda a Teologia cristã. Conforme Bingemer,

Se faltassem elas, faltaria uma parte importante da reflexão teológica, uma abordagem fundamental dos problemas a refletir, um sopro único que só elas podem dar aos temas tão antigos, mas sempre novos do mistério cristão. E, no exercício dessa reflexão e da inteligência da fé, essas mulheres enriquecem a si próprias e a toda comunidade eclesial.⁴⁰¹

³⁹⁷ GEBARA, I., Uma história tecida entre sombras externas e Luzes interiores, p.44.

³⁹⁸ BINGEMER, M. C. L., A mulher na Igreja hoje, p.44.

³⁹⁹ BINGEMER, M. C. L., A mulher na Igreja hoje, p.45.

⁴⁰⁰ BINGEMER, M. C. L., A mulher na Igreja hoje, p.45.

⁴⁰¹ BINGEMER, M. C. L., A mulher na Igreja hoje, p.46.

É possível perceber, ainda, uma abordagem diferenciada ao tema da mulher na Constituição Dogmática que é a relacionando com a figura de Maria. O Capítulo VIII é inteiramente dedicado à Bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus, no mistério de Cristo e da Igreja. Nele, Maria é apresentada não apenas como uma figura histórica, mas como o modelo perfeito da fé e da caridade para toda a Igreja. Por sua vez, a Igreja é apresentada como “virgem e mãe”⁴⁰² à imitação de Maria. O documento destaca o papel ativo e cooperante de Maria, “de modo inteiramente singular... com fé livre e obediência” na salvação humana, e que não foi um mero instrumento passivo nas mãos de Deus.

Ao dedicar um capítulo à Virgem Maria, a Constituição a insere de maneira orgânica dentro da eclesiologia, reforçando que a dimensão feminina, encarnada em Maria, é essencial para a identidade da Igreja. E, embora o foco principal do documento não seja o papel das mulheres leigas na sociedade ou no apostolado hierárquico, a figura de Maria serve como referência teológica fundamental para a dignidade e vocação da mulher na fé.

O resgate da figura de Maria como mulher histórica e consciente da vida e da história de seu povo contribuiu para uma nova forma de ver a atuação da mulher nas comunidades eclesiais. De acordo com Ruiz⁴⁰³ a figura da mulher obediente e submissa atribuída a Maria legitimava a autoridade e o poder patriarcais.

4.3

Sinodalidade e participação de leigos e leigas no pontificado de Francisco

Em seu pontificado, Papa Francisco abordou a questão da importância da atuação das mulheres na Igreja, a partir da valoração de suas contribuições e dignidade. Muito embora Francisco não tenha dedicado um documento inteiro a respeito da mulher, ele o fez em diversas circunstâncias, por meio de algumas exortações apostólicas ou discursos em ocasiões pontuais.

Na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, por exemplo, Francisco inclui na lista dos desafios eclesiais a situação da mulher e destaca que, ainda que haja “o reconhecimento da indispensável contribuição da mulher na sociedade”⁴⁰⁴, é

⁴⁰² GS 63.

⁴⁰³ RUIZ, C. M. B., A força transformadora social e simbólica das CEBs, p.108-110.

⁴⁰⁴ EG 103.

preciso ampliar os espaços eclesiais que permitam uma atuação mais incisiva das mulheres, incluindo-as nos espaços de decisões. Francisco alerta que, frente à consciência da mesma dignidade entre homens e mulheres, surgem questões profundas que não podem ser ignoradas ou tratadas com superficialidade. Contudo, o Papa rejeita a discussão a respeito do acesso da mulher ao sacerdócio ministerial, reservado aos homens “como sinal de Cristo esposo que se entrega na Eucaristia”.⁴⁰⁵

Mas, ressalta Francisco, não se pode confundir a potestade sacramental com o poder, já que se trata de uma função e não de dignidade ou santidade, lembrando que a grande dignidade vem do Batismo, acessível a todos. Frente às diversas controvérsias sobre o papel da mulher na Igreja, Francisco conclama pastores e teólogos a colaborarem no debate a respeito de seu possível lugar na esfera das importantes decisões.

No documento sobre a família, a Exortação Apostólica pós-sinodal *Amoris Laetitia*, o Papa exalta o papel da mulher como mãe, afirmando que, mesmo apreciando as reivindicações pela inserção das mulheres nos âmbitos sociais e eclesiais, não pode apoiar a uniformidade e a negação da maternidade proclamadas por movimentos feministas. “Com efeito, a grandeza das mulheres implica todos os direitos decorrentes da sua dignidade humana inalienável, mas também do seu gênio feminino, indispensável para a sociedade”.⁴⁰⁶ No documento, Francisco ainda critica os sexismos presentes na Igreja e qualquer ideia de submissão das mulheres, afirmando sua dignidade inalienável.⁴⁰⁷

Quanto à Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, a polêmica surgiu desde o título, pois não foram contempladas de início as *Sorelle*. No conteúdo, apesar de não se direcionar explicitamente às mulheres, os parágrafos 106 a 111 recordam o valor basilar da pessoa humana, sempre e em qualquer circunstância, o seu direito à dignidade e ao desenvolvimento integral. No número 23, Francisco denuncia que as sociedades ainda estão longe de refletir a igualdade entre homens e mulheres, em dignidade e direitos, pois “as palavras dizem uma coisa, mas as decisões e a realidade gritam outra”.⁴⁰⁸ Ele chama a atenção, ainda, para a exclusão e a violência

⁴⁰⁵ EG 104.

⁴⁰⁶ AL 173.

⁴⁰⁷ AL 156.

⁴⁰⁸ FT 23.

contra a mulher, retomando o pensamento da *Evangelii Gaudium*⁴⁰⁹ ao classificar as mulheres como duplamente pobres, com menores possibilidades de defenderem seus direitos.⁴¹⁰

Francisco também fez algumas designações sem precedentes de mulheres no serviço à Igreja, a exemplo da Irmã Nathalie Becquart, nomeada subsecretária do Sínodo dos Bispos, que se tornou a primeira mulher com direito a voto em um Sínodo; também a Irmã Simona Brambilla, nomeada como a primeira mulher prefeita na Cúria Romana; ainda, a freira Franciscana, Raffaella Petrini, nomeada para presidente do *Governatorato* do Estado da Cidade do Vaticano. Assim, “pela primeira vez, o poder executivo dentro da cidade-estado que é o coração da Igreja Católica Romana está, nas mãos de uma pessoa não ordenada e, além disso, uma mulher. O Vaticano tem uma governadora”.⁴¹¹

4.3.1 O caminho Sinodal

A sinodalidade é expressão da eclesiologia de comunhão e exprime “o ser sujeito de toda Igreja e de todos na Igreja”,⁴¹² afirma o Documento 48 da Comissão Teológica Internacional sobre a Sinodalidade na vida e na missão da Igreja. A partir da assertiva de que a sinodalidade é uma dimensão constitutiva da Igreja, pronunciada pelo Papa Francisco na comemoração do cinquentenário da Instituição do Sínodo dos Bispos, em 2015,⁴¹³ germinou a ideia a ser desenvolvida a respeito de um caminho sinodal. Em 2018, a Comissão Teológica Internacional (CTI) ofereceu a publicação do Documento 48: *A sinodalidade na vida e na missão da Igreja*, com o objetivo de animar e orientar tal itinerário. O documento traz, em sua primeira parte, um aprofundamento sobre o significado teológico da Sinodalidade e, por fim, apresenta algumas pistas pastorais para a caminhada.

A CTI começa por afirmar o *Kairós* da sinodalidade, ou seja, o tempo oportuno para que novos ventos impulsionem a Igreja, e parte do pensamento do Papa Francisco de que “O caminho da sinodalidade é o caminho que Deus espera

⁴⁰⁹ EG 212.

⁴¹⁰ FT 23.

⁴¹¹ FERRAUTO, R.; KUBACKI, M., As nomeações femininas de Francisco são destaque no jornal do Vaticano de Maio, p.2.

⁴¹² CTI, A sinodalidade na vida e na missão da Igreja, 54-55.

⁴¹³ O Sínodo dos Bispos do Brasil foi instituído em 1965 pelo Papa São Paulo VI.

da Igreja do Terceiro Milênio”.⁴¹⁴ De acordo com o documento, a palavra ‘Sínodo’ é muito antiga e veneranda na tradição da Igreja e indica o caminho feito pelo povo de Deus conjuntamente. No desenrolar da história da Igreja, o termo foi utilizado com diversos outros significados, mas que apresentam uma mesma ideia, a exemplo de ‘comunidade eclesial’, ‘assembleia eclesial’, ‘concílio’. Nos últimos tempos, diz o documento, surgiu o uso do substantivo sinodalidade, oriundo da palavra Sínodo e referindo-se a uma “dimensão constitutiva” da Igreja.

A Sinodalidade, nesse contexto eclesiológico, indica o específico *modus vivendi et operandi* da Igreja Povo de Deus que manifesta e realiza concretamente o ser comunhão no caminhar juntos, no reunir-se em assembleia e no participar ativamente de todos os seus membros em sua missão evangelizadora.⁴¹⁵

E o documento continua afirmando que, apesar do conceito de sinodalidade não estar explicitamente nos ensinamentos do Concílio Vaticano II, se faz presente substancialmente no coração da renovação que o Concílio promoveu. A eclesiologia do Povo de Deus firmada na dignidade e missão de todos os batizados manifesta o conceito profundo da comunhão da Igreja em torno de reunião eucarística. O conceito de comunhão, pois, “designa a *res* do *Sacramentum Ecclesiae*: a união com Deus Trindade e a unidade entre as pessoas humanas que se realiza mediante o Espírito Santo em Cristo Jesus”.⁴¹⁶

A inspiração do Papa Francisco em retomar a essência da sinodalidade para a vida da Igreja coloca-se em plena conformidade com os ensinamentos do Concílio, esclarece o Documento 48, destacando que a Igreja sinodal é um pressuposto indispensável para a renovação da missão e do comprometimento de todo povo de Deus. Outro aspecto salientado diz respeito ao diálogo ecumênico, “pois representa um convite a caminhar juntos na vida em direção à plena comunhão”.⁴¹⁷ A sinodalidade traz em seu bojo uma experiência eclesial que dá lugar às diversidades de dons promovendo uma legítima troca deles, à luz da verdade, enfatiza a CTI.

Segundo os fundamentos teológicos da sinodalidade, apresentados pelo Documento 48, “O caminho sinodal da Igreja é plasmado e alimentado pela Eucaristia”⁴¹⁸, confirmando a pertença ao Corpo de Cristo e o copertencimento

⁴¹⁴ CTI, A sinodalidade na vida e na missão da Igreja, 1.

⁴¹⁵ CTI, A sinodalidade na vida e na missão da Igreja, 6.

⁴¹⁶ CTI, A sinodalidade na vida e na missão da Igreja, 6.

⁴¹⁷ CTI, A sinodalidade na vida e na missão da Igreja, 9.

entre os cristãos que se dá ao redor da mesa eucarística, sinal de unidade. A sinodalidade manifesta, ainda, o caráter peregrino da Igreja e exprime sua dimensão social, histórica e missionária. A sinodalidade promove a comunhão entre as Igrejas locais e a Igreja universal e deve ser vivida na Igreja a serviço da missão. Por isso, afirma o documento, todo batizado é convocado a ser protagonista da missão, como discípulos missionários. Dessa forma, “a Igreja é chamada a ativar em sinergia sinodal os ministérios e os carismas presentes na sua vida para discernir os caminhos da evangelização na escuta da voz do Espírito”.⁴¹⁹

A catolicidade da Igreja encontra plena expressão na sinodalidade, à medida que busca reunir a família humana “na riqueza plural de suas expressões culturais”⁴²⁰, sob o amor de Cristo e do seu Santo Espírito. Nesse processo de evangelização, pois, todos os batizados são convidados a participar para que o anúncio seja feito não apenas a uma parcela da humanidade, mas a todos e todas.

O caminho sinodal exprime e promove a sua catolicidade em duplo sentido: mostra a forma dinâmica na qual a plenitude da fé é compartilhada por todos os membros do povo de Deus e propicia a sua comunicação a todos os homens e a todos os povos.⁴²¹

Também Arenas confirma que “a sinodalidade é uma expressão da catolicidade”.⁴²² A teóloga diz que a autocompreensão de comunhão para a unidade da Igreja é fundamental para o enfoque católico na vida cotidiana, ao mesmo tempo em que sustenta um estilo comunitário e organizacional que deriva da noção de catolicidade. Esse modelo de Igreja comunhão, representativa da unidade, salienta a participação ativa e igualitária de todos e todas e reafirma “o princípio de inclusão inerente a essa comunhão”.⁴²³

Com efeito, a reflexão e a prática da sinodalidade trouxe uma novidade com relação à metodologia e às mulheres. O processo chamado ‘Itinerário Sinodal’ foi iniciado oficialmente pelo Papa Francisco em outubro de 2021, com sua fase diocesana, na qual foram consultados os fiéis de dioceses do mundo inteiro. Em abril de 2022, aconteceu a segunda fase, chamada continental. Na oportunidade, os relatórios diocesanos foram acolhidos e analisados pela Igreja em cada continente

⁴¹⁹ CTI, A sinodalidade na vida e na missão da Igreja, 53.

⁴²⁰ CTI, A sinodalidade na vida e na missão da Igreja, 58.

⁴²¹ CTI, A sinodalidade na vida e na missão da Igreja, 58.

⁴²² ARENAS, S., Sinodalidad y catolicidad, p.91. Tradução nossa.

⁴²³ ARENAS, S., Sinodalidad y catolicidad, p.92. Tradução nossa.

a fim de identificar as realidades específicas de cada um. A fase universal se deu a partir da primeira sessão da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, em outubro de 2023, com a participação de 54 mulheres como membros votantes, religiosas e leigas de diversas nacionalidades, entre elas Ir. María de los Dolores Palencia Gómez, CSJ, religiosa mexicana, e Momoko Nishimura, SEMD – leiga do Japão, nomeadas entre os Presidentes Delegados, que têm como função presidir a Assembleia do Sínodo em nome e por autoridade do Papa, quando este não está presente. Algumas mulheres brasileiras participaram como “testemunhas do processo sinodal” e membros votantes: a Ir. Maria Cristina dos Anjos da Conceição, SSpS, religiosa da Congregação das Servas do Espírito Santo, e Maria de Lurdes Oliveira, a “Lourdinha” da Silva, leiga e agente da Comissão Pastoral da Terra (CPT) na Arquidiocese de Porto Velho (RO), e Sonia Gomes de Oliveira, presidente do Conselho Nacional do Laicato do Brasil (CNLB).⁴²⁴

A segunda sessão aconteceria, pois, em outubro de 2024. A Carta final da primeira sessão da Assembleia, dirigida a todo o povo de Deus informa que, pela primeira vez, a convite do Papa Francisco, homens e mulheres foram convidados, em virtude do seu batismo, a sentarem-se à mesma mesa para participarem não só nos debates, mas também nas votações desta Assembleia do Sínodo dos Bispos. E ainda: “Juntos, na complementaridade das nossas vocações, carismas e ministérios, escutamos intensamente a Palavra de Deus e a experiência dos outros”.⁴²⁵

O método utilizado, de acordo com a Carta, foi o do diálogo no Espírito, por meio do qual foram partilhadas com humildade as riquezas e as pobreza das comunidades ali representadas, de todos os continentes, em busca do discernimento correto sobre a mensagem que o Espírito Santo tem a dizer à Igreja hoje. Durante a Assembleia, valorizou-se a experiência dos intercâmbios entre as tradições latina e do Oriente cristão, além de contar com a “participação de delegados fraternos de outras Igrejas e Comunidades eclesiais”⁴²⁶ para o enriquecimento dos debates.

Kuzma declara que já não há lugar “para uma Igreja docente, que fala sozinha, e outra que passivamente escuta”.⁴²⁷ É preciso valorizar e reconhecer a Igreja de

⁴²⁴ Disponível em: <https://www.synod.va/en/news/list-of-the-participants-to-the-xvi-general-ordinary-assembly-of.html>, visitado em 14/11/2025.

⁴²⁵ FRANCISCO, PP. Carta, p. 2.

⁴²⁶ FRANCISCO, PP. Carta, p. 2.

⁴²⁷ KUZMA, C. A., Participación y representatividade del Pueblo de Dios em uma Igreja em salida y sinodal, p.25. Tradução nossa.

batizados e batizadas que, conduzidos pelo Espírito, caminham no *sensus fidei*, que não pode errar quando crê, como afirma a *Lumen Gentium*, 12.

A segunda sessão da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos aconteceu, por fim, em outubro de 2024. Já na abertura, Papa Francisco convidou os participantes a reconhecer que “a Igreja – *semper reformanda* – não pode caminhar nem renovar-se sem o Espírito Santo e suas surpresas”.⁴²⁸ Francisco pontuou que o processo sinodal é também um processo de aprendizagem, por meio do qual a Igreja pode fazer sua autoavaliação, buscando conhecer-se melhor a si mesma e detectar novas formas de ação pastoral para que o mandato do Senhor seja efetivo. “Este processo de aprendizagem envolve também as formas de exercício do ministério dos pastores, particularmente dos Bispos”,⁴²⁹ afirmou.

O Papa explicou que ao fazer a convocação de leigos, consagrados (homens e mulheres), diáconos e sacerdotes para participarem da Assembleia, o fez em coerência com a compreensão do exercício do ministério episcopal conforme o Concílio Ecumênico Vaticano II a expressa:

o Bispo, princípio e fundamento visível da unidade da Igreja particular, não pode viver o seu serviço senão no Povo de Deus, com o Povo de Deus, precedendo, estando no meio e seguindo a porção do Povo de Deus que lhe foi confiada.⁴³⁰

Segundo ele, esta compreensão inclusiva do ministério dos Bispos precisa ser reconhecida, a fim de evitar dois perigos: o primeiro é o da abstração que esquece a realidade dos lugares e das relações e o valor da pessoa humana; o segundo é o da ruptura da comunhão, colocando em oposição a hierarquia e os fiéis leigos. Não se trata, diz ele, de substituição de uns pelos outros, mas do exercício de se colocar juntos a serviço da misericórdia de Deus, de acordo com os diferentes ministérios que os próprios bispos devem identificar e promover. Por fim, Francisco concluiu seu discurso conclamando um caminhar juntos – “*todos, todos, todos*” – como um processo de renovação contínua e aperfeiçoamento da sacramentalidade da Igreja, a fim de que seja testemunha fiel do Evangelho.

A segunda sessão produziu um Documento Final, “*Para uma Igreja sinodal: comunhão, participação, missão*”, apontando para um processo de conversão de toda a Igreja em seu modo de ser e agir. Os principais pontos tratados no

⁴²⁸ FRANCISCO, PP., Discurso, p.3.

⁴²⁹ FRANCISCO, PP., Discurso, p.4.

⁴³⁰ FRANCISCO, PP., Discurso, p.5.

documento, dividido em cinco partes, focam na implementação de uma mentalidade e práticas sinodais em todos os níveis da Igreja. O documento está centrado em duas ideias basais: a conversão sinodal (mudar o modo de ser Igreja) e o impulso missionário (levar o Evangelho a todos). Em um contexto geral, o texto reafirmou a Igreja como Povo de Deus, Sacramento de Unidade, no seguimento das intuições fundamentais do Concílio Vaticano II, e esclareceu ainda uma vez mais sobre o significado e dimensões da sinodalidade e, ao falar sobre a espiritualidade sinodal, assim se expressou: “A sinodalidade é, antes de mais, uma disposição espiritual que permeia a vida quotidiana dos batizados e todos os aspectos da missão da Igreja”.⁴³¹

A sinodalidade é, pois, um novo jeito de ser Igreja e não apenas um evento ou uma nova ação pastoral. Ela é apresentada como um caminho de renovação espiritual e de reforma estrutural para tornar a Igreja mais participativa e missionária. Esse chamado à missão é o mesmo chamado à conversão, que implica em superar dificuldades, resistências à mudança e a tentação de fazer prevalecer ideias próprias sobre a escuta da Palavra de Deus. Assim, a sinodalidade nasce da ação do Espírito e exige a escuta da Palavra de Deus, a contemplação e o silêncio, a conversão dos corações. Essa espiritualidade, arraigada em todas as dimensões da Igreja, deve manifestar-se como uma voz profética crítica “face ao pensamento dominante”.⁴³² Essa profecia é missão de todos os Batizados, pois o Batismo é a fonte primeira de vocação e ministério para todos os fiéis. Por isso, reforça o princípio da dignidade batismal de todo Povo de Deus que busca caminhar junto e em unidade: leigos e leigas e clero.

O documento propõe maior envolvimento e reconhecimento dos leigos, especialmente dos jovens e das mulheres, na vida e missão da Igreja, abordando de forma particular o papel das mulheres, reconhecendo sua dignidade e sua contribuição e que as mulheres continuam a encontrar obstáculos para o desenvolvimento pleno de suas capacidades e carismas. O parágrafo 60 salienta a necessidade de se dar o espaço adequado às mulheres nos locais onde elas ainda não estão tendo esse direito garantido. O parágrafo aborda a necessidade de revisão dos Lecionários Litúrgicos com a inclusão de textos relevantes das Escrituras que “atestam o papel proeminente de muitas mulheres na história da salvação”⁴³³. E

⁴³¹ Documento Final. Para uma Igreja sinodal, 43.

⁴³² Documento Final. Para uma Igreja sinodal, 47.

⁴³³ Documento Final. Para uma Igreja sinodal, 60.

prossegue afirmando a necessidade de implementação das oportunidades para atuação das mulheres já previstas na legislação, a revisão da linguagem e das imagens utilizadas no ensino, na pregação e na elaboração dos documentos oficiais da Igreja. Todavia, “a questão do acesso das mulheres ao ministério diaconal também permanece em aberto. É necessário mais discernimento a esse respeito”,⁴³⁴ declara o documento.

De acordo com Noceti, o tema das mulheres foi o que surgiu com mais força e mais frequência no itinerário sinodal. Apesar de não estar previsto no documento preparatório, partiu da fase de escuta das dioceses: o reconhecimento e a promoção da liderança das mulheres, leigas ou religiosas ganham vulto cada vez mais relevante para o futuro da Igreja. Assim, “Quando as mulheres têm a oportunidade de falar por si mesmas, chamam a Igreja a tomar consciência da disparidade de gênero e do desequilíbrio entre homens e mulheres que caracteriza a Igreja Católica”.⁴³⁵

Na esteira do documento, a autora afirma que não se trata somente de reconhecer a importância das mulheres que se comprometem com a atuação pastoral ou que elas são corresponsáveis pela missão da Igreja. É preciso abrir espaços nos contextos de tomada de decisões, bem como reformas estruturais que permitam às mulheres atuarem em encargos de autoridade nos diversos níveis da Igreja. E essas estruturas só serão mudadas com novos hábitos, novas práticas, novas culturas. “O reconhecimento da igualdade da dignidade batismal por si só não tem garantido o acesso das mulheres as funções pastorais de coordenação e liderança”.⁴³⁶

Quanto aos ministérios dos leigos e leigas, o documento atenta para a necessidade de maior abertura para atuação dos leigos, homens e mulheres, inclusive nos processos de discernimento eclesial e tomada de decisões. Frente a uma eclesiologia que afirma que todas as vocações e ministérios, pelo Batismo estão enxertados no ministério sacerdotal, profético e real do Cristo, não cabe mais nenhuma barreira que obstaculize a atuação dos leigos e leigas. Sendo assim, Kuzma lembra que os homens e as mulheres que compõem o laicato não são

⁴³⁴ Documento Final. Para uma Igreja sinodal, 60.

⁴³⁵ NOCETI, S., El liderazgo de las mujeres y el futuro de la Iglesia, p.112. Tradução nossa.

⁴³⁶ NOCETI, S., El liderazgo de las mujeres y el futuro de la Iglesia, p.115. Tradução nossa.

destinatários ou objeto de ação da Igreja, mas “sujeitos eclesiais autônomos (...) que assumem por seu Batismo o compromisso da Igreja no mundo”.⁴³⁷

O texto traçou, portanto, um itinerário de ação que deve nortear a missão da Igreja, na busca de conversão dos processos: o discernimento eclesial para a missão; a articulação dos processos de decisão; e transparência, prestação de contas, avaliação.

Na quarta parte, tratou-se da conversão dos vínculos. O documento enfatizou a escuta e a missão inclusiva, insistindo no cultivo de novas formas de “intercâmbio de dons e entrelaçamento dos laços que nos unem”,⁴³⁸ envolvendo todas as dimensões da Igreja. O Documento Final reconhece as dificuldades e as resistências, o que revela com mais nitidez a exigência de profunda mudança de mentalidade, superando qualquer elemento de divisão. E finaliza com o convite para a formação de discípulos missionários, frisando que “a formação em estilo sinodal da Igreja promoverá a consciência de que os dons recebidos no Batismo são talentos a fazer frutificar para o bem de todos: não podem ser escondidos ou permanecer inoperantes”.⁴³⁹

Esses processos de formação são elementos primordiais para uma correta interação e superação de dualismos entre clero e leigos. “O tempo atual exige um laicato mais maduro, que não aceite respostas definitivas”,⁴⁴⁰ afirma Kuzma. Para ele, os leigos e leigas precisam estar prontos e capazes de cooperar no discernimento e na tomada de decisões, em realidades diferentes. Isto, pois, requer um laicato bem formado, em diferentes áreas, dentro do específico de sua missão no mundo. Referente a esse item, o documento traz um forte apelo para que a formação para o ministério ordenado incorpore a espiritualidade e a metodologia sinodal, preparando líderes para a escuta, integração e serviço.

A título de conclusão, o documento afirma que o sentido último da sinodalidade é o testemunho que a Igreja é chamada a dar da Trindade Santa, vivendo o Evangelho no entrelace das vocações, carismas e ministérios e na

⁴³⁷ KUZMA, C. A., Participación y representatividade del Pueblo de Dios em uma Iglesia em salida y sinodal, p.26. Tradução nossa.

⁴³⁸ Documento Final. Para uma Igreja sinodal, 109.

⁴³⁹ Documento Final. Para uma Igreja sinodal, 141.

⁴⁴⁰ KUZMA, C. A., Participación y representatividade del Pueblo de Dios em uma Iglesia em salida y sinodal, p.30. Tradução nossa.

vivência plena das relações fundamentais, “a comunhão que salva: com Deus, com toda a humanidade e com toda a Criação”⁴⁴¹.

Diante do exposto, Arenas constata que o fundamento para a sinodalidade é a eclesiologia conciliar do Povo de Deus, “da dialética de comunhão como modelo católico de unidade”,⁴⁴² também constatado pelo Documento 48, que faz referência direta ao aspecto sacramental da catolicidade da Igreja. Para ela, esse modelo de Igreja comunhão, sacramento de salvação, tem um enorme alcance tanto na vida interna da Igreja quanto em suas ações externas: “Isso fomenta a participação de todos os membros da Igreja, que, por meio dessa sinergia comunitária, tornam-se sinal e instrumento de comunhão, manifestando e concretizando a unidade”.⁴⁴³

Segundo Kuzma, “se a Igreja sinodal é uma Igreja onde todos e todas caminham juntos, ninguém pode ser excluído deste processo”.⁴⁴⁴ Para tanto, se faz necessário desenvolver aspectos que garantam essa participação efetiva de todas e todos, a partir de sua fé batismal, não somente na Igreja como na sociedade em que vivem, afirma. O teólogo também destaca que ambos, missionariedade e sinodalidade, são elementos constitutivos da Igreja e que se faz necessário o fortalecimento dessas duas dimensões, para maior conscientização sobre a missão e a vocação de todo o povo de Deus. Isso favorece, pois, a realização de uma Igreja em saída e sinodal.

Kuzma fala que todo esse clima produzido pelo itinerário sinodal renovou as esperanças de todo o Povo de Deus, mas principalmente dos leigos e leigas que reclamam novos espaços, não apenas em funções consultivas, mas também nas instâncias de planejamento e tomadas de decisões. “Isso é o que se espera de uma Igreja-sujeito, que assume a condição de sujeitos eclesiais, de maneira livre, comprometida, ativa e em constante busca de amadurecimento e crescimento da fé”.⁴⁴⁵

E, como já constatado anteriormente, apesar dos diversos avanços alcançados nos últimos tempos, desde o Concílio Vaticano II, graças à ressonância nas Conferências episcopais, nas reflexões teológicas e nas declarações do Papa

⁴⁴¹ Documento Final. Para uma Igreja sinodal, 154.

⁴⁴² ARENAS, S., Sinodalidad y catolicidad, p.94. Tradução nossa.

⁴⁴³ ARENAS, S., Sinodalidad y catolicidad, p.94. Tradução nossa.

⁴⁴⁴ KUZMA, C. A., Participación y representatividad del Pueblo de Dios en una Iglesia en salida y sinodal, p.18. Tradução nossa.

⁴⁴⁵ KUZMA, C. A., Participación y representatividad del Pueblo de Dios en una Iglesia en salida y sinodal, p.19. Tradução nossa.

Francisco, há ainda o choque com as incompreensões e limites impostos pelas estruturas eclesiais que impedem uma efetiva representatividade do laicato, afirma Kuzma. Arenas destaca aqui três tendências que caminham na contramão da sinodalidade:⁴⁴⁶ o triunfalismo, o juridicismo e o clericalismo. Tais tendências centralizadoras chocam-se com a orientação da dignidade batismal disposta pela eclesiologia de comunhão. Uma Igreja sinodal, pois, deve manifestar a consciência de que a Igreja não é a hierarquia clerical e ressaltar que também os leigos e leigas têm a importante missão de transmitir a fé apostólica, afirma ela.

Kuzma observa que desde o início do processo sinodal muito se tem falado e debatido a respeito da atuação do laicato, inclusive sobre o papel das mulheres e a necessidade de ocupação, por parte delas, dos espaços de decisão. Muitos são os pontos relacionados ao laicato que foram discutidos no desenrolar do caminho sinodal. Em alguns casos, há convergência nas intenções pastorais, mas também há muito o que avançar, principalmente por se tratar de realidades diversas das Igrejas locais. “Daí a importância de ver e escutar as realidades locais e compreender as particularidades pastorais que requerem ações diferentes e específicas”,⁴⁴⁷ destaca.

Para Arenas, o Espírito de sinodalidade encontra-se ancorado naquela convicção de que toda a Igreja é um sujeito e que cada membro dessa Igreja também é um sujeito, assim, cada membro tem o direito de colaborar na construção da vida comunitária, e isso se dá por meio da “participação nos processos de tomada de decisão sobre assuntos que afetam a vida de todos e todas”.⁴⁴⁸

4.3.2 **Sinais de esperança**

Em sua introdução, o Documento Final do Sínodo, *Para uma Igreja sinodal: comunhão, participação e missão*, destaca os primeiros frutos do itinerário sinodal que, apesar de simples, são preciosos e estão sendo fermento na vida das famílias, das paróquias, das associações e comunidades religiosas, nos diversos ambientes: “está crescendo a prática do diálogo no Espírito, o discernimento comunitário, a partilha dos dons vocacionais e a corresponsabilidade na missão”.⁴⁴⁹ Trata-se de

⁴⁴⁶ ARENAS, S., Sinodalidad y catolicidad, p.97. Tradução nossa.

⁴⁴⁷ KUZMA, C. A., Participación y representatividade del Pueblo de Dios em uma Iglesia em salida y sinodal, p. 21. Tradução nossa.

⁴⁴⁸ ARENAS, S., Sinodalidad y catolicidad, p.100. Tradução nossa.

⁴⁴⁹ Documento Final. Para uma Igreja sinodal, 7.

uma afirmativa esperançosa, pois, para além de reuniões e documentos, o que se espera é uma verdadeira conversão da práxis, uma Igreja renovada pelo Espírito, que traz à tona aquilo que é parte constitutiva da sua essência, a sinodalidade.

“Como é necessário e urgente o esforço teológico e pastoral para ajudar no discernimento do cristão, pessoas ordenadas ou leigos e leigas”,⁴⁵⁰ exclama Rubio. O autor destaca a importância e a necessidade de trazer todos e todas à compreensão de que na história do cristianismo muitas expressões culturais foram utilizadas e transformadas, pois, como já afirmava a *Evangelii Gaudium*, “a Igreja é transcultural”.⁴⁵¹

No tempo atual, é ainda mais urgente a necessidade de a Igreja utilizar uma linguagem e uma expressividade que possam comunicar a riqueza da proposta cristã de humanização-libertação-salvação que tenha sentido para as pessoas que vivem e pensam no mundo cultural e científico atual.⁴⁵²

Dessa forma, segundo Rubio, a Igreja deve ser configurada colegial e sinodalmente, abandonando as tentações do clericalismo e do centralismo. A sinodalidade não deve ser entendida como um modismo, que passa, mas como parte da identidade da Igreja e deve se desenvolver, de modo especial, para que todos e todas sejam ouvidos “e sejam responsáveis, de fato e de direito”.⁴⁵³

Constata-se, pois, que o Sínodo roga por um caminho renovado para a caminhada da Igreja hoje, principalmente no que concerne ao reconhecimento efetivo da Igreja como Povo de Deus – Igreja comunhão de dons, vocações e ministérios. Aí deve predominar a ação do Espírito acima de qualquer desejo ou aspiração pessoal.

O Sínodo pede mais diálogo no Espírito e abertura total para que o debate entre as diferentes opiniões ou posições sobre o caminhar da Igreja sejam conduzidos pela ação do Espírito Santo. Esse diálogo precisa acontecer na dimensão da fala, da escuta, da tomada de consciência de que há muitas vozes que precisam ser ouvidas, visto que “Isto é especialmente relevante, sobretudo quando o outro se encontra na condição de haver sido silenciado ao longo da história, como é o caso das mulheres”.⁴⁵⁴

⁴⁵⁰ RUBIO, A. G., A caminho do futuro, p.218.

⁴⁵¹ EG 117.

⁴⁵² RUBIO, A. G., A caminho do futuro, p.219.

⁴⁵³ RUBIO, A. G., A caminho do futuro, p.225.

⁴⁵⁴ RENZO, G. M., La escucha de las mujeres en la conversación en el Espíritu, p.310. Trad. nossa.

Na perspectiva sinodal, o CELAM (Conselho Episcopal Latino-americano e Caribenho) apresentou em 2025 o livro *Teología de la conversación en el Espíritu*, trazendo a proposta do reconhecimento do Sínodo como uma nova forma de ser Igreja, na qual a conversação no Espírito é uma ferramenta fundamental para a vida da Igreja no mundo contemporâneo.⁴⁵⁵ O livro reúne diversos autores os quais abordam o tema da conversação no Espírito. Apesar da interdisciplinariedade, a obra segue sempre na perspectiva de um processo de diálogo permeado pelo Espírito Santo a fim de que a Igreja encontre caminhos de inclusão e comunhão para sua caminhada no Terceiro Milênio, conforme desejava o Papa Francisco.

Pedrosa-Pádua esclarece que a proposta da conversação no Espírito, ao mesmo tempo em que reflete os princípios da sinodalidade, a ilumina. De acordo com a teóloga, “a humanidade, as comunidades e a Igreja receberam o mandato de administrar, cuidar e custodiar esta terra” e por isso têm a incumbência de fazer dela um lugar de comunhão, manifestando a presença de Deus no mundo. No encontro entre Deus e os seres humanos, o agir do Espírito promove feitos concretos para essa atuação transformadora, bem como evidencia essa presença de Deus. “A sinodalidade exige mudanças de sentido e presença corporal para não se dissipar no ar como uma teoria inócua que contradiz a novidade do Espírito”,⁴⁵⁶ afirma.

De acordo com Renzo, a apresentação da dimensão dialogal no Espírito como uma dimensão de atuação no encontro sinodal, ofereceu a oportunidade de reflexão sobre a importância da escuta “como um elemento fundamental nos submerge, mais que nenhum outro sentido, na interioridade do outro”.⁴⁵⁷ As mulheres como diversos grupos sociais minoritários, estão sempre a exigir o seu lugar de fala, contudo, historicamente o silêncio tem sido utilizado como “uma ferramenta de controle e dominação dentro do sistema patriarcal, tornando invisíveis as mulheres e suas experiências”.⁴⁵⁸ O silenciamento, pois, produziu a perpetuação das relações de poder, nas quais os homens são privilegiados em detrimento das mulheres, “à custa de seus corpos e suas vidas”,⁴⁵⁹ afirma a autora.

⁴⁵⁵ SOLER, F.; MAZZINI, M. M., *Teología de la conversación en el Espíritu*, p.13-15. Trad. nossa.

⁴⁵⁶ PEDROSA-PÁDUA, L., *Teología espiritual y conversación en el Espíritu*, p.192. Trad. nossa.

⁴⁵⁷ RENZO, G. M., *La escucha de las mujeres en la conversación en el Espíritu*, p.310. Trad. nossa.

⁴⁵⁸ RENZO, G. M., *La escucha de las mujeres en la conversación en el Espíritu*, p.324. Trad. nossa.

⁴⁵⁹ RENZO, G. M., *La escucha de las mujeres en la conversación en el Espíritu*, p.324. Trad. nossa.

Assim, Noceti⁴⁶⁰ alerta para o perigo da reprodução das interpretações antropológicas dualistas tradicionais, as quais sempre atribuíram aos homens a assertividade e a capacidade de governar e exercer o poder no ambiente público, enquanto às mulheres cabiam apenas as atitudes maternais, com suas capacidades de relação e comunicação no âmbito do cuidado e da educação, sempre na esfera privada. Para ela, as representações tradicionais que relegam às mulheres apenas os desejos de maternidade, as expressões de sexismo na linguagem e nas práticas pastorais, a falta de reflexão e os juízos superficiais sobre o feminismo, entre outros, são fatores que contribuem para manter a perspectiva androcêntrica e patriarcal na Igreja, em especial entre o clero. Em concordância ao pensamento da teóloga, Renzo destaca que “em um mundo onde a linguagem e o ato de nomear são formas de poder, o silêncio é uma forma de opressão e violência. Sem nomear as coisas, elas não existem, e o silenciamento perpetuou e perpetua a invisibilidade das mulheres”.⁴⁶¹

Renzo continua afirmando que o reconhecimento das mulheres na Igreja é uma tarefa pendente e urgente. Ainda que a presença das mulheres seja maioria em alguns espaços eclesiais, em outros, em especial nos lugares de palavra pública e nas instâncias de decisão, falta o reconhecimento pleno. “A sinodalidade, derivada da igualdade batismal de todos os crentes, impulsiona o direito inalienável de todos os membros da Igreja, incluindo as mulheres, de participar ativa e plenamente na vida eclesial”,⁴⁶² ressalta.

Renzo declara, ainda, que o espaço da conversa no Espírito se torna simbólico e profético, espaço de fala e escuta capaz de desafiar crenças, práticas e estruturas injustas que perpetuam o silenciamento tanto das mulheres quanto de todos aqueles que se encontram nas fronteiras existenciais.

Se pensarmos na conversa como um espaço compartilhado entre a vida pública e privada, uma vez que ocorre em um contexto institucional eclesial, como é o sínodo, mas ao mesmo tempo remete a um encontro alegre entre amigos e irmãos na fé, podemos pensar a conversa no Espírito como um âmbito de reconhecimento das mulheres, suas experiências, suas vidas e suas vozes em um plano de total igualdade com os homens.⁴⁶³

⁴⁶⁰ NOCETI, S., El liderazgo de las mujeres y el futuro de la Iglesia, p.118. Trad. nossa.

⁴⁶¹ RENZO, G. M., La escucha de las mujeres em la conversación em el Espíritu, p.325. Trad. nossa.

⁴⁶² RENZO, G. M., La escucha de las mujeres em la conversación em el Espíritu, p.325. Trad. nossa.

⁴⁶³ RENZO, G. M., La escucha de las mujeres em la conversación em el Espíritu, p.326. Trad. nossa.

Kuzma também defende a importância dos processos de escuta. Escutar o Espírito, mas também escutar a todos e todas, mesmo aqueles que não estão no mesmo grupo, pois escutar faz-se aperceber as novas realidades, os sinais dos tempos. Nas relações eclesiais, principalmente, o ato de escutar deve estar impregnado de respeito pela dignidade de batizado que o outro traz em si, colocando-se numa posição de serviço. “Escutar é também edificar e animar o outro e a outra a estar presente e que ele e ela também edifique a Igreja e a missão”.⁴⁶⁴ Segundo ele, a importância da escuta se mostra na qualidade das decisões provenientes dos processos de discernimento e planejamento da atuação da Igreja no mundo.

4.4 Considerações e Perspectivas

Chegando ao final do capítulo, cabe ainda algumas considerações de caráter mais propositivo e atual a respeito de algumas questões de grande relevância para o cenário contemporâneo.

No decorrer dos séculos de história da Igreja, foi negado à mulher o direito de ensinar, baseado na tradição a respeito dos textos bíblicos paulinos de 1Cor 14,34 e 1Tm 2,11-12, nos quais consta a proibição de mulheres falarem ou ensinarem em público: trata-se do *obstat sexus*,⁴⁶⁵ isto é, impedimento do sexo. Contudo, graças aos ventos de renovação pastoral e ao clamor do Concílio Vaticano II para uma prática eclesial revitalizada, o Papa Paulo VI abriu caminho para o *múnus docendi* das mulheres, declarando Doutora da Igreja a Santa Teresa de Jesus (Set/1970). Isso, como em gérmen, permitiu o início de uma reinterpretação do lugar da mulher na transmissão da fé. Esse reconhecimento, ainda que simbólico e restrito a casos específicos, revelou a possibilidade concreta de uma Igreja que se deixe interpelar pelas vozes femininas, não apenas como ouvintes ou colaboradoras, mas como arautas legítimas da Palavra, da interpretação teológica e da autoridade espiritual. O caminho começa, pois, a ser aberto, mas as mulheres terão que desbravá-lo com força e coragem. Na década de 1970, dá-se início ao ingresso das mulheres no

⁴⁶⁴ KUZMA, C. A., Participación y representativade del Pueblo de Dios em uma Iglesia em salida y sinodal, p. 29. Trad. nossa.

⁴⁶⁵ PEDROSA-PÁDUA, L., Santa Teresa de Ávila, p.710.

ensino superior em Teologia, “desafiando as normas estabelecidas e abrindo novas oportunidades e caminhos para futuras gerações”.⁴⁶⁶

O trabalho de Ronsi e Canário apresenta dados atuais sobre a realidade das mulheres no meio acadêmico teológico na atualidade. A atuação da mulher no fazer teológico e na transmissão da fé continua débil. Os números revelam que apenas 27% de mulheres atuam como docentes no campo da Teologia e da Ciência das Religiões.⁴⁶⁷ Tais dados apontam, pois, para a necessidade de um contínuo discernimento e de uma conversão pastoral que supere estruturas excludentes e visões ainda marcadas pelo clericalismo e pelo androcentrismo.

A Igreja sinodal é, nesse sentido, o lugar de superação de desafios e de prática concreta de tudo aquilo que os documentos da Igreja, desde o Concílio Vaticano II proclamam. Por isso, a fase de implementação do processo sinodal constitui um dos momentos mais decisivos para a efetividade de suas intuições e diretrizes. Nesse contexto, a sinodalidade precisa deixar de ser apenas um ideal teológico-pastoral para passar a confrontar e transformar estruturas, mentalidades e práticas historicamente consolidadas, em especial naquilo que concerne à participação dos leigos e, de modo particular, das mulheres nos espaços de decisão e de liderança eclesial.

4.4.1 As Doutoradas da Igreja

Em 1965, o papa Paulo VI dirigia-se às mulheres reconhecendo que se aproximava o tempo em que a vocação feminina alcançaria sua plena realização, marcada por uma atuação inédita e decisiva na esfera pública: “A hora vem, a hora chegou, em que a vocação da mulher se realiza em plenitude, a hora em que a mulher adquire na cidade uma influência, um alcance, um poder jamais conseguidos até aqui”.⁴⁶⁸

Suas palavras configuravam um apelo abrangente a todas as mulheres — casadas, solteiras, virgens, consagradas, cristãs ou não — para que, a partir de seus próprios dons e carismas, colaborassem ativamente para que o espírito do Concílio

⁴⁶⁶ RONSI, F. Q.; CANÁRIO, G., Onde estão as mulheres nos estudos de Teologia e Ciências da Religião no Brasil hoje?, p.72.

⁴⁶⁷ RONSI, F. Q.; CANÁRIO, G., Onde estão as mulheres nos estudos de Teologia e Ciências da Religião no Brasil hoje?, p.86.

⁴⁶⁸ PAULO VI, PP., Mensagem do Papa Pulo VI na conclusão do Concílio Vaticano II, p.1.

ultrapassasse os limites das instituições eclesiásticas e impregnasse também os espaços educativos, os lares e o cotidiano das pessoas. Em tom contundente, o pontífice afirmou que, no momento crítico vivido pela humanidade, caberia especialmente às mulheres a responsabilidade de salvaguardar a paz no mundo.

O discurso, feito no contexto de encerramento do Concílio Vaticano II, evidencia um reconhecimento legítimo ao papel desempenhado pelas mulheres até então e pelo que ainda viria à frente. De certa forma, o Papa afirma a mulher como sujeito histórico, social, eclesial, com responsabilidade e protagonismo. Trata-se de uma ruptura parcial, passos ainda bastante incipientes para o enfrentamento de uma tradição marcadamente androcêntrica e patriarcal.

O apelo dirigido a “todas as mulheres” — independentemente de seu estado de vida ou pertencimento religioso — anuncia uma abertura universalizante, que amplia o horizonte teológico-pastoral para além do espaço eclesial e indica um caminho de renovação e dinamismo, tanto do mundo quanto da Igreja, em sintonia com a eclesiologia de comunhão proposta pelo Concílio.

No entanto, é importante observar que, ao atribuir às mulheres missão tão grande, como a de ‘salvar a paz do mundo’, o discurso corre o risco de reforçar uma responsabilização simbólica e desproporcional, frequentemente associada à ideia tradicional da mulher como mãe amorosa, guardiã da vida e da harmonia. Dessa forma, o pronunciamento de Paulo VI situa-se num estágio de tensão, já que, ao mesmo tempo em que inaugura uma valorização inédita da mulher na Igreja e na sociedade, ainda preserva marcas de um imaginário que precisa ser continuamente reinterpretado à luz das teologias contemporâneas e das lutas concretas das mulheres.

Em 1970, o mesmo Paulo VI proclamou Santa Teresa de Jesus, Doutora da Igreja. Pela primeira vez em séculos, durante os quais a questão do sexo foi sempre impedimento para tal proclamação, uma mulher foi reconhecida sob o *munus docendi*. Para Pedrosa-Pádua, toda a demora para esse reconhecimento significou “ao mesmo tempo, a alienação e a invisibilização das mulheres no estudo e do magistério teológico da Igreja”,⁴⁶⁹ ainda que estas tenham prestado significativas contribuições para a transmissão da fé. Contudo, de acordo com a autora, isso mostra o quanto a Teologia precisa do fazer teológico das mulheres, pois o

⁴⁶⁹ PEDROSA-PÁDUA, L., Santa Teresa de Ávila, p.719.

doutorado reconhecido oficialmente evidencia esse múnus magisterial da mulher, enraizado no Batismo e a serviço do Reino de Deus. “O fato de que a mulher estude, escreva e ensine teologia fica, com o doutorado Teresiano, expressamente reconhecido”,⁴⁷⁰ declara.

No mesmo ano, Paulo VI proclamou Santa Catarina de Sena como a segunda mulher Doutora da Igreja. Santa Teresinha de Jesus e da Sagrada Face foi declarada Doutora em 1997, por João Paulo II e Santa Hildegarda de Bingen, em 2012, por Bento XVI. Tais declarações representaram um marco teológico e eclesial para as mulheres. Ao proclamar mulheres Doutoradas da Igreja, o magistério reconheceu que a experiência, a reflexão e a palavra feminina também são fontes legítimas e autorizadas de sabedoria teológica para toda a Igreja, já que, durante séculos, a produção teológica foi considerada exclusivamente um espaço masculino. Isso rompe, ainda que tardiamente, com a ideia de que a doutrina é elaborada apenas por homens ordenados.

Outro aspecto importante é a inspiração que o título Doutora da Igreja traz para todas as mulheres, por meio de uma expressiva dimensão pedagógica e simbólica – o que evidencia que as mulheres não são apenas receptoras passivas da doutrina, mas também mestras, intérpretes e transmissoras autorizadas da fé. Tal reconhecimento é propulsor da renovação da autoimagem das mulheres dentro da Igreja e fortalece a consciência de sua dignidade e vocação intelectual e espiritual. A proclamação dessas Doutoradas tornou-se uma fonte de inspiração para outras mulheres que passaram a estudar teologia, a produzir reflexão crítica e a reivindicar espaços de fala na Igreja.

4.4.2 As mulheres na Teologia

As teólogas Francilaide de Queiroz Ronsi e Gisele Canário dedicaram-se ao estudo e análise sobre a realidade das mulheres na Teologia na atualidade. Segundo elas, apesar das resistências e dificuldades, alguns avanços têm sido feitos em relação aos espaços ocupados, “campo historicamente dominado pelos homens”.⁴⁷¹

⁴⁷⁰ PEDROSA-PÁDUA, L., Santa Teresa de Ávila, p.715.

⁴⁷¹ RONSI, F. Q.; CANÁRIO, G., Onde estão as mulheres nos estudos de Teologia e Ciências da Religião no Brasil hoje?, p.71.

As autoras trazem alguns registros históricos que apontam a segunda metade do século XX como o período em que as mulheres começam a acessar o ensino superior, em especial na área da Teologia. Os cursos de Teologia e Ciências da Religião seriam os mais desafiadores, por conterem estrutura e concepções firmadas em caráter masculino e conservador. Apesar do acesso ao curso de Teologia ter-se iniciado nos anos 1970, o MEC (Ministério da Educação) só reconheceu formalmente o curso em 1992. Ronsi e Canário apresentam um levantamento sobre a área 44 – área das Ciências da Religião e Teologia – da Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), que trouxe maiores possibilidades de acessibilidade das mulheres à docência nos programas de pós-graduação.

Uma primeira constatação é a da assimetria de gênero no corpo docente das Instituições de Ensino Superior, principalmente quando se trata da Teologia “que foi elaborada por homens e pensada para os homens, em especial para a formação do clero”,⁴⁷² declaram elas. Leigos, em especial mulheres, aparecem em número limitado como docentes nos programas de pós-graduação, dado que os cargos são ocupados majoritariamente por clérigos (e no caso dos ambientes protestantes, por pastores). Mesmo frente a alguns avanços, “a figura do clérigo ou pastor ainda é vista como a mais adequada para o ensino e a orientação teológica, o que marginaliza as contribuições dos leigos e, especialmente das mulheres leigas”.⁴⁷³

Outro dado significativo pôde ser levantado a partir da análise do corpo discente. Em outras áreas de estudo, constata-se maior número de mulheres nos programas de pós-graduação. No entanto, após concluídas suas formações são menos aproveitadas do que os homens, já que o número de contratações masculinas excede o número de contratações das mulheres. No caso da Teologia, tanto o corpo docente quanto o discente apresenta uma defasagem de gênero, predominando a presença masculina.⁴⁷⁴

Ronsi e Canário destacam ainda as barreiras culturais vinculadas à desigualdade de gênero que não são consideradas nos processos de legitimação da plena participação das mulheres. Estas, além de lidar com toda a rotina atribuída

⁴⁷² RONSI, F. Q.; CANÁRIO, G., Onde estão as mulheres nos estudos de Teologia e Ciências da Religião no Brasil hoje?, p.79.

⁴⁷³ RONSI, F. Q.; CANÁRIO, G., Onde estão as mulheres nos estudos de Teologia e Ciências da Religião no Brasil hoje?, p.81.

⁴⁷⁴ RONSI, F. Q.; CANÁRIO, G., Onde estão as mulheres nos estudos de Teologia e Ciências da Religião no Brasil hoje?, p.83-85.

socialmente ao universo “feminino” – filhos, família, tarefas domésticas – são submetidas aos mesmos critérios de produtividade e publicações, exigidos no meio acadêmico, em um cenário competitivo que desconsidera tais condicionantes.

Todo o quadro descrito demonstra a desigualdade de gênero que marca os estudos teológicos, apesar dos pequenos avanços e das pequenas conquistas alcançadas pelas mulheres.

A realidade é desafiadora, e o caminho para a plena equidade de gênero nesse campo ainda exige muitos esforços no que diz respeito tanto a políticas afirmativas quanto à transformação cultural dentro das universidades e instituições religiosas.⁴⁷⁵

Mesmo diante das limitações históricas e dos dados estatísticos por elas levantados, as autoras indicam perspectivas promissoras, considerando o protagonismo de mulheres que, ao desafiarem a lógica patriarcal e androcêntrica, assumem gradualmente lugares de visibilidade e decisão, conquistando espaços antes inacessíveis.

4.4.3 Por onde anda a sinodalidade

A XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos foi encerrada em outubro de 2024, o que resultou em seu documento Final, *Para uma Igreja Sinodal. Comunhão, participação, missão*. Como já foi visto, o Documento reafirma a dimensão do caminhar junto de todo Povo de Deus como constitutiva da Igreja. Na ocasião, Papa Francisco dispensou uma exortação apostólica pós-sinodal pois compreendeu que o Documento Final (DF) já trazia as diretrizes necessárias para a vivência da sinodalidade e por isso disponibilizou-o a toda a Igreja, em indicação de que o processo continua. Inaugurou, então, na ocasião, a fase de implementação.

Agora, já sob o pontificado de Leão XIV, a fase de implementação está sendo impulsionada como um momento de escuta e ação, que convoca a todos para a recepção do Documento Final. A Secretaria Geral do Sínodo dos Bispos traçou um calendário de médio prazo com assembleias de avaliação diocesanas, nacionais e continentais até 2028, quando será realizada uma nova Assembleia Eclesial, no Vaticano — não um novo Sínodo, mas um momento de consolidação da caminhada

⁴⁷⁵ RONSI, F. Q.; CANÁRIO, G., Onde estão as mulheres nos estudos de Teologia e Ciências da Religião no Brasil hoje?, p.83-85.

sinodal. Isso implica dizer que, mais que um plano teórico, a sinodalidade deve tomar parte da vida ordinária da Igreja e em todos os seus âmbitos de atuação.

Para essa fase, a Secretaria Geral do Sínodo disponibilizou, em maio de 2025, o documento *Pistas para a fase de implementação do Sínodo, 2025-2028*, trabalhadas a partir das indicações do próprio Documento Final. Este conjunto de “Pistas” traz orientações, destacando sempre que não se trata de uma atribuição a mais, mas a vivência da sinodalidade deve acontecer no cotidiano da vida das paróquias, das pastorais e grupos. Traz, ainda, um cronograma de trabalho, ressaltando que é “o DF, na sua totalidade, o ponto de referência para a fase de implementação”.⁴⁷⁶

Assim, um dos tópicos apresentado pelas “Pistas” aborda a utilização do Documento Final. A Igreja é convidada a promover o seu conhecimento por meio de instrumentos eficazes que permitam, para além de entender sua letra, fazer a experiência da ‘inspiração’ contida nele. A recomendação é que a leitura do DF seja “apoiada e alimentada pela oração, centrada em Cristo (...) e aberta à ação do Espírito”.⁴⁷⁷ Indica que o DF se apoia em cinco linhas de força essenciais: a linha eclesiológica do Concílio Vaticano II; a missão de anunciar o Reino de Deus; o intercâmbio de dons; o ímpeto ecumênico; o diálogo com as demais tradições religiosas.

A implementação da sinodalidade também precisa articular determinadas tensões e polaridades que “estruturam a vida da Igreja e o modo como as categorias eclesiológicas se expressam”,⁴⁷⁸ a exemplo da participação de todos e autoridade de alguns, do sacerdócio comum e sacerdócio ministerial etc. O objetivo não é eliminar um dos polos em benefício do outro, mas encontrar o ponto de equilíbrio possível para melhor desenvolvimento da missão.

Nessa caminhada, os processos formativos são imprescindíveis, pois a sinodalidade não acontecerá sem a devida conversão e, destaca o DF, essa conversão deve ser “palpável nas várias realidades eclesiais”.⁴⁷⁹ Conhecedores das circunstâncias locais e das situações específicas será possível aplicar o DF em cada localidade, priorizando o tema que deva ser abordado.

⁴⁷⁶ SECRETARIA GERAL DO SÍNODO, *Pistas para a fase de implementação do Sínodo*, p.7.

⁴⁷⁷ SECRETARIA GERAL DO SÍNODO, *Pistas para a fase de implementação do Sínodo*, p.17.

⁴⁷⁸ SECRETARIA GERAL DO SÍNODO, *Pistas para a fase de implementação do Sínodo*, p.18.

⁴⁷⁹ Documento Final. Para uma Igreja sinodal, 9.

Por fim, a Secretaria Geral do Sínodo oferece indicações metodológicas que possam ser aplicadas em estilo sinodal e que devem ter seus processos bem acompanhados e avaliados: discernimento eclesial, formação para a sinodalidade, experiência de escuta e diálogo nas comunidades, momentos de celebração e intercâmbio de experiências, atividades de comunicação, renovação de ação pastoral e investigação teológica, pastoral e canônica. No entanto, os desafios são muitos. É preciso agir com sensibilidade às culturas locais o que exige amadurecimento comunitário, diálogo, formação. Assim sendo, viver concretamente a sinodalidade depende sobretudo do envolvimento efetivo dos sujeitos eclesiais para a promoção de uma nova mentalidade. A expectativa é que uma Igreja sinodal na prática gere frutos concretos – maior inserção e reconhecimento dos leigos, em especial das mulheres, maior corresponsabilidade comunitária, diálogo aberto com a sociedade, missionariedade com diversidade de carismas, entre outros.

No que concerne aos leigos, e de modo particular às mulheres, a implementação da sinodalidade encontra diversos desafios de cunho cultural, estrutural e pastoral. Muito embora por todo o percurso deste trabalho tenha sido afirmado e reafirmado a eclesiologia de comunhão na qual todo o povo de Deus é sujeito na vida e na missão da Igreja, a vivência concreta dessa eclesiologia encontra resistência em diversos níveis da estrutura eclesial. A persistência do clericalismo, e, no caso das mulheres soma-se o peso histórico do patriarcado e das relações de gênero, são obstáculos expressivos para uma Igreja, de fato, sinodal.

Como já visto, a sinodalidade não se reduz à criação de estruturas, mas se fundamenta em verdadeira conversão de mentalidades e espiritualidades – a escuta mútua, a abertura ao Espírito, o respeito às diferenças –, o que implica em rever práticas autoritárias, estruturas rígidas e modos de liderança centralizados.

4.5 Conclusão

O Concílio Vaticano II inaugurou uma nova autocompreensão da Igreja, mas 60 anos após, não podemos dizer que a eclesiologia pretendida pelos padres conciliares tenha produzido todos os efeitos desejados. É verdade que, em muitos tópicos a Igreja avançou, porém, muito há o que avançar ainda.

A eclesiologia de comunhão proclama uma igualdade fundamental entre todos os batizados e batizadas, pois, enxertados em Cristo por meio do Batismo somos inseridos no múnus sacerdotal, profético e régio do Cristo. No entanto, continuamos testemunhando as situações de exclusões e silenciamento do leigo, mais ainda da mulher. A relação de poder que sustenta a superioridade do clero, os dualismos que legitimam a opressão das mulheres pelos homens, o clericalismo que contamina clérigos e leigos continuam presentes (e de certo modo crescente, em especial no meio do clero mais jovem) na Igreja e, ainda hoje, precisam ser combatidos.

O caminho sinodal proposto pelo Papa Francisco revela duas faces da Igreja hodierna. Se, por um lado, vimos grande parcela de pessoas atuantes na Igreja participando de modo ativo e desejosos de alcançar resultados; por outro, fica claro que ainda estamos na luta para que a Igreja seja ela mesma, já que, como afirmado, a sinodalidade é dimensão constitutiva da Igreja. Como sinal de esperança, ficam as iniciativas que visam a recuperar a espiritualidade da vida eclesial, não por meio de devocionismos rasos, mas da busca pelo constante apelo do Espírito Santo.

5 Conclusão

Esta dissertação desenvolveu um percurso claro e objetivo: a criação do ser humano – homem e mulher – seguida de sua trajetória na história, de um ponto de vista sociológico e eclesiológico, aportando nas condições atuais do ser humano. Ah, esse ser humano! Capaz das façanhas mais extraordinárias, como desbravar mares e terras inauditas, produzir conhecimentos tremendos com poucos recursos, chegar ao espaço, curar doenças. Mas também capaz dos atos mais abjetos, como o maior flagelo que a humanidade já conheceu — e continua a conhecer —: a escravização de outros seres humanos, em todas as suas formas, que se revela como uma das principais causas de todos os males que assolam a Terra.

O presente trabalho, pois, partiu de uma leitura teológica-antropológica, pois, na esteira da Antropologia Cristã, foi permitido revelar-se Deus e o ser humano, lado a lado, em uma parceria marcada pela alteridade e pela comunhão de toda a Criação. Chamado a ser cocriador, participando com Deus na geração da vida e reafirmando a gratuidade das relações, o ser humano é chamado a viver na liberdade, e conseqüente responsabilidade. Esse percurso traz a relevância das reflexões de teólogas feministas a respeito da linguagem dos textos e das interpretações marcadas pela cultura patriarcal e androcêntrica, na qual Deus recebe imagem masculina e é privado da metáfora feminina.

O primeiro capítulo trouxe presente a Criação do ser humano, homem e mulher, na mesma dignidade ontológica. A análise da gênese humana permitiu reconhecer que a dignidade do ser humano não é derivada de funções sociais, culturais nem mesmo biológicas, mas da própria condição criatural desse ser amado e querido por Deus.

Os relatos bíblicos da Criação, longe de legitimarem a subordinação feminina, revelam uma profunda comunhão, expressa simbolicamente na linguagem poética do “osso de meus ossos e carne de minha carne” (Gn 2,23). Essa expressão, frequentemente interpretada de forma reducionista ao longo da história, ao ser relida à luz de uma hermenêutica crítica e contextual, manifesta uma relação de proximidade e reconhecimento mútuo. A mulher aparece não como apêndice ou propriedade do homem, mas como “auxiliar que lhe corresponda” (Gn 2,18), ou seja, uma ajuda que está frente a frente, em simetria e dignidade.

Neste mesmo capítulo, pôde-se constatar que nem sempre as condições foram desfavoráveis para a mulher e, por ocasião da formação do povo de Israel, a mulher manteve uma posição de destaque como mãe e trabalhadora na agricultura, encarnando ao mesmo tempo a representação da fertilidade tanto da mulher quanto do solo – e por isso muito valorizada naquele contexto. Paulatinamente, o culto à deusa-mãe foi banido, substituído por um Deus masculino e um culto androcêntrico. A atividade pastoril foi introduzida e a mulher relegada cada vez mais ao espaço privado.

Este trabalho destacou também a presença da mulher na história da salvação, o que revelou uma realidade ambígua: por um lado, a marginalização e o silenciamento impostos por estruturas patriarcais; por outro, a resistência, a fé e o protagonismo de numerosas mulheres que, mesmo em contextos adversos, tornaram-se mediadoras do agir de Deus na vida do povo. Sara, Míriam, Débora, Rute, Ester, entre tantas outras, deixaram entrever que a ação divina não se restringe às figuras masculinas, mas se manifesta também por meio da coragem, da inteligência e da espiritualidade das mulheres, na situação em que elas se encontrarem.

A atuação de Jesus junto às mulheres constituiu um ponto central para reflexão neste primeiro capítulo. Jesus, mesmo inserido em um contexto cultural marcadamente patriarcal e excludente, rompeu com os arquétipos da sociedade de seu tempo ao dialogar com mulheres, curá-las, acolhê-las e reconhecê-las como interlocutoras legítimas do Reino. Mulheres acompanhavam Jesus, sustentavam sua missão e foram as primeiras testemunhas da ressurreição. Tal dado, longe de ser mera informação secundária, constitui um fundamento teológico relevante para a reflexão contemporânea acerca do lugar da mulher na Igreja. Jesus inaugura práticas inclusivas que confrontam a tradição excludente de sua época e abrem caminhos para uma nova compreensão das relações humanas no contexto do Reino de Deus.

Também a figura de Maria, Mãe de Jesus, ocupa lugar singular. Ao ser analisada como mulher de seu tempo, inserida em seu contexto histórico e cultural, percebe-se que sua grandeza não está apenas em sua maternidade biológica, mas em sua fé consciente, em sua resposta livre ao projeto de Deus e em seu comprometimento com a história de seu povo. O seu *fiat* não pode ser compreendido como uma obediência cega e irrefletida, mas como expressão ativa

da sua fé na realização do projeto de libertação de Deus na história e na vida do seu povo. Maria é o paradigma de discipulado, de entrega e confiança total e, junto ao seu Filho, sofre com os processos de ruptura e de enfrentamento das estruturas rígidas daquela sociedade.

A atuação da mulher na Igreja das origens demonstrou que, desde os primeiros tempos, as mulheres estiveram presentes nas comunidades cristãs. Elas exerciam funções pastorais, missionárias e de liderança. Todavia, elas foram gradualmente afastadas dos ministérios oficiais ao longo do processo de institucionalização da Igreja devido à redação e à interpretação andrógena, sustentadas em premissas que hoje já não se sustentam, a exemplo da acusação de que a mulher teria sido a causadora do pecado de Adão. Suas presenças e contribuições não podem ser negadas nem apagadas da memória histórica e eclesial pela exegese mais atual e é tarefa de todos, mulheres e homens, aprofundarem os estudos bíblicos e atualizarem a hermenêutica para fazer jus à participação das mulheres na Igreja primitiva. O silêncio imposto posteriormente às mulheres revela mais uma construção histórica do que uma vontade divina imutável.

O segundo capítulo transporta a reflexão para o contexto das transformações advindas da modernidade. O ser humano moderno, livre da tutela da Igreja, se reconhece como indivíduo autônomo, artífice do seu próprio destino. No entanto, o contundente processo de secularização, as dinâmicas econômicas e tecnocientíficas e o pluralismo impactaram a compreensão da subjetividade humana. Ao mesmo tempo em que a modernidade abriu espaço para a afirmação dos direitos individuais e para o avanço científico e tecnológico, gerou também profundas crises de sentido, fragmentação das relações interpessoais e intensificação das desigualdades sociais. A lógica do consumo, da produtividade e do individualismo contribuiu para a coisificação do ser humano, reduzindo a pessoa humana a objeto de utilidade e valor de mercado.

Assim, a mulher experimentou a ambiguidade dos fenômenos modernos que oferecem simultaneamente espaços de libertação e opressão. Se, por um lado, ela gradualmente estendeu sua atuação a espaços na educação, no trabalho e na vida pública, por outro, continuou submetida a estruturas de desigualdade, violência, física e simbólica, e exploração. A questão da mulher na modernidade, pois, revelou-se um caminho dúbio, marcado tanto por avanços quanto por permanências

de modelos excludentes. Em alguns casos, há graves reducionismos da noção de liberdade.

Na dimensão eclesial, o Concílio Vaticano II surge como um marco de mudança, em resposta aos diversos movimentos de renovação que clamavam por um novo tempo na Igreja. Ao propor a compreensão da Igreja como Povo de Deus, deu início a um processo de superação, ainda que gradual e a nível teórico, da visão excessivamente hierárquica da Igreja. O reconhecimento da participação de todos os batizados no tríplice múnus de Cristo – sacerdote, profeta e rei – promoveu o reconhecimento da dignidade dos leigos e leigas e inaugurou uma eclesiologia de comunhão. A situação da mulher não foi tratada de modo explícito e aprofundado nos documentos conciliares, mas uma abertura de horizontes se deu a partir da eclesiologia de comunhão e da valoração do laicato que permitiu um incipiente trilhar de caminhos rumo ao reconhecimento da sua participação.

Os documentos do magistério latino-americano — Medellín, Puebla, Santo Domingo e Aparecida — como ressonância do Concílio, trouxeram em seu escopo a crescente preocupação com as questões sociais, a pobreza, a justiça e a dignidade humana. Dentre essas dimensões, desponta a mulher, que passa a ser reconhecida não mais como destinatária passiva da ação pastoral, mas como sujeito ativo da ação evangelizadora, especialmente no contexto das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Essas comunidades possibilitaram um espaço concreto de protagonismo feminino, onde a fé se articulava com a luta por direitos, dignidade e transformação social.

Ainda que o pontificado de João Paulo II tenha expressado gratidão e reconhecimento à contribuição das mulheres, sua postura também reafirmou limites claros e rígidos quanto à ordenação de mulheres e à sua participação plena nos ministérios ordenados. Essa ambiguidade reflete a tensão interna da Igreja entre tradição e renovação, entre estruturas consolidadas e novos apelos do Espírito.

O terceiro capítulo despontou como um apelo a fim de que a Igreja de comunhão aconteça e seja espaço de manifestação de Deus e inclusão de todos. Nesse ponto, foi explicitado o papel específico do laicato, chamado a ser sal da terra e luz do mundo, permeando as realidades temporais com os valores evangélicos e ao mesmo tempo se colocando a serviço da evangelização e do diálogo entre as dimensões eclesiais e temporais.

Como sinal de esperança e de avanço no caminho sinodal, surge o pontificado de Francisco, no qual pode-se vislumbrar uma possibilidade mais concreta de aprofundamento a respeito da reflexão sobre a efetividade de uma Igreja de comunhão. Francisco buscou combater desde seus primeiros escritos o mal do clericalismo e promoveu uma Igreja em saída, que vai ao encontro das periferias existenciais, conclamou um processo de conversão de toda a Igreja ao espírito da sinodalidade, na qual todos estão sob o mesmo influxo do Espírito, como irmãos e irmãs, filhos e filhas muito amados de Deus. Assim, o Papa convidou todos os batizados e batizadas à corresponsabilidade e ao discernimento comunitário, ao mesmo tempo em que propôs a revisão das estruturas de poder. Tudo isso abriu espaço para uma maior participação das mulheres nos processos decisórios e nas estruturas eclesiais.

. No último tópico desse capítulo são feitas algumas considerações e lançadas perspectivas para a atualidade da Igreja. Recordamos que, ao proclamar a primeira mulher Doutora da Igreja, o Papa Paulo VI abriu o caminho para que a mulher fosse inserida no *mínus docendi*, ou seja, autorizada a ensinar. Tal fato abriu o caminho para que as mulheres ingressassem no campo acadêmico da Teologia e hoje, apesar da desigualdade de gênero, elas vêm conquistando espaços antes reservado aos homens e, principalmente, aos homens ordenados. Essas mulheres contribuem cotidianamente para ampliar horizontes, questionar estruturas rígidas e injustas e oferecer novas hermenêuticas bíblicas, litúrgicas e pastorais. A valorização dessas vozes é fundamental para uma teologia mais plural, encarnada e fiel ao espírito do Evangelho. Por fim, o texto trouxe presente a última fase do processo sinodal, a fase de implementação, agora sob o pontificado do Papa Leão XIV.

Assim, este trabalho não teve como pretensão apresentar um levantamento histórico sobre o percurso eclesial ou social dos leigos e, de forma particular, da mulher, mas pretendeu, sim, problematizar criticamente os caminhos que ainda se apresentam no presente e futuro da vida. Não só a prática eclesial precisa estar em consonância com a dignidade de filhos e filhas afirmada desde a Criação, mas todas as estruturas sociais, econômicas e políticas devem ser permeadas pelo *ethos* cristão, já que os cristão, especialmente leigos e leigas, estão inseridos profundamente nesses espaços. Não se trata de violar a laicidade do Estado, mas de refletir na vida cotidiana o compromisso e o respeito para com a dignidade afirmada

desde a Criação e que se estende para todos os seres humanos e para o conjunto da Criação.

Por conseguinte, os cristãos leigos e leigas, ainda que constituam uma pequena parcela da humanidade, deveriam se empenhar na defesa da vida, em todas as suas dimensões e na salvaguarda do mundo que, fiéis ao chamado a serem cocriadores, deveriam cuidá-lo, cultivá-lo e transformá-lo em um lugar cada vez mais digno e habitável para toda a Criação.

Na questão das mulheres, o desafio que se apresenta, em nível eclesial, é duplice: de um lado, uma conversão pessoal e comunitária que reconheça as marcas do patriarcado presentes na tradição eclesial que marginaliza as mulheres, não reconhecendo sua dignidade filial originária nem sua potência criativa; de outro, uma reestruturação institucional que promova, de modo concreto, a inclusão plena das mulheres nos espaços de decisão, formação, liderança e reflexão teológica, sendo assumida com verdadeiro respeito e escuta atenta à sua voz, já há muito silenciada.

Como visto, leigos e leigas são convocados a assumirem seus papéis de verdadeiros sujeitos eclesiais, atuando criticamente na vida da Igreja, na missão evangelizadora e nos espaços seculares onde interagem cotidianamente. Porém, os obstáculos para que isso aconteça surgem a cada tempo com roupagem nova, transvestidos de santidade ou zelo pela tradição. É comum, mesmo nos dias de hoje, o retorno de antigas práticas devocionais alienantes que desencarnam o Cristo e a fé e pretendem fazer da Igreja uma ilha “fora do mundo”, que nada tenha a ver com a dura realidade dos filhos e filhas de Deus que nele vivem.

A assunção de concepções tradicionalistas em nome de Deus, da Família e da Pátria, que se revestem de condutas anti-evangélicas, o clericalismo que parte dos próprios leigos e leigas, o androcentrismo defendido e praticado por mulheres em reforço a suposta “santidade” dos homens, a negação da vivência saudável, livre e responsável da sexualidade juvenil, escondida sob véus e discursos conservadores que revelam um processo de controle dos corpos e o cerceamento da sua autonomia subjetiva constituem desafios cada vez mais presentes na vida eclesial e que exigem, no mínimo, uma análise crítica e uma reflexão atenta e criteriosa, não devendo ser ignorados ou normatizados.

Por fim, o trabalho apresentado afirma, ainda, que a emergência da mulher como sujeito eclesial não representa uma ameaça à identidade cristã, mas um

resgate de sua autenticidade mais profunda e uma expressão dinâmica da Igreja-comunhão. Uma Igreja que se propõe discípula do Cristo que acolhe, cura, escuta e liberta, não pode continuar reproduzindo mecanismos de exclusão ou silenciamento, mas é chamada a tornar-se cada vez mais sinal do Reino, no qual a diversidade de dons e ministérios é reconhecida e colocada a serviço da comunhão.

Conclui-se, portanto, que a dignidade do ser humano, homem e mulher, não é uma concessão histórica, mas uma verdade teológica inscrita na própria Criação. Porém, trata-se de uma verdade que precisa ser continuamente resgatada, refletida, proclamada e vivida, sobretudo em contextos nos quais as estruturas de poder ainda se sobrepõem à lógica do Evangelho. A Igreja sinodal só será realidade plena quando houver espaço concreto e efetivo para a escuta das mulheres, para o reconhecimento de seus carismas e para a valorização de suas experiências no interior da comunidade de fé.

Dessa forma, ainda que pareça ser este um tema recorrente, sua permanência no debate teológico e pastoral evidencia não apenas a atualidade da questão, mas também a resistência de determinadas estruturas e mentalidades em permitir-se abrir, de modo efetivo, à plena participação dos leigos e, de forma particular, das mulheres, na vida e na missão da Igreja. Fala-se aqui de um chamado permanente à conversão eclesial, que interpela não apenas instâncias institucionais, mas cada batizado e batizada em sua responsabilidade de testemunhar, no cotidiano, uma comunidade verdadeiramente inclusiva, fraterna e corresponsável.

A sinodalidade, caminho da Igreja no presente e para o futuro, requer uma revisão profunda das relações fundamentais a fim de que a comunhão se concretize em processos efetivos de escuta, discernimento no Espírito e tomada conjunta de decisões.

A reflexão desenvolvida ao longo deste trabalho aponta que a promoção da dignidade humana não se limita a uma pauta sociopolítica, mas se insere no coração da fé cristã e da compreensão do ser humano como criatura querida de Deus. Isso implica em reconhecer que toda forma de exclusão, silenciamento ou invisibilização contradiz o projeto originário do Criador e enfraquece o testemunho da Igreja. Sem pretender esgotar o tema, espera-se que este trabalho contribua como uma pequena semente no grande processo de transformação e conversão que a Igreja é chamada a viver neste momento a fim de que seja verdadeiramente sinodal.

6

Referências Bibliográficas

AQUINO, Maria P. **A Teologia, a Igreja e a mulher na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1997.

ARENAS, Sandra. Sinodalidad y catolicidad. Hacia procesos participativos y estructuras inclusivas. In: KUZMA, Cesar A (Org.). **El laicado en una Iglesia sinodal**: Corresponsabilidad, participación y misión. San Pablo, 2024. p.89-110.

BEJARANO, Marcos Morais. O conceito de pessoa como mediação para o diálogo entre fé e cultura na crise do antropocentrismo moderno. **Creatividade – Revista da cultura religiosa da PUC-Rio**, v. 2, p.4-11, 2023. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/64427/64427.PDF>. Acesso em 30 dez. 2025. DOI: 10.17771/PUCRio.CRE.64427.

BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 2017.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**. Petrópolis: Vozes, 2012.

BINGEMER, Maria. C. L. A mulher na Igreja hoje. A partir e além do Concílio Vaticano II. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 63, n. 249, p.23–46, 2003. Disponível em: <https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/article/view/1828>. Acesso em: 4 jan. 2026. DOI: <https://doi.org/10.29386/reb.v63i249.1828>.

BINGEMER, Maria. C. L. **Alteridade e Vulnerabilidade**: Experiência de Deus e pluralismo religiosos no moderno em crise. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

BINGEMER, Maria Clara L.; GEBARA, Ivone. **Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1987.

BOFF, Leonardo. **Eclesiogênese**. Petrópolis: Vozes, 1977.

BRUSTOLIN, Leomar Antonio.; FERNANDES, Rafael Martins. O sacerdócio comum dos cristãos na relação entre o laicato e o ministério ordenado. **Atualidade Teológica**, v. 25, n. 67, p. 192-212, jan./jun. 2021. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/53689/53689.PDF>. Acesso em 16 out. 2025. DOI: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.53689>.

CANDIOTTO, Jaci de Fátima S. **Teologia na perspectiva das relações de gênero**: a contribuição da hermenêutica bíblica. Rio de Janeiro, 2008. 135p. Dissertação. Faculdade de Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

CANDIOTTO, Jaci de Fátima S. **A Teologia feminista e seus giros hermenêuticos**: reinterpretação de Deus, do ser humano e da criação. Rio de Janeiro, 2012. 297p. Tese. Departamento de Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC/RJ.

CANDIOTTO, Jaci de Fátima S. A despatriarcalização de Deus na teologia feminista. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 29, n. 3, e73607, p.1-12, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/jDJwnKcmH7DCXPsyN9dSZ5H/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 4 jan. 2026. DOI: <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2021v29n373607>.

CANDIOTTO, Jaci de Fátima S. As mulheres e o pecado: uma leitura não sexista da criação. **Paralellus**, Recife, v. 6, n. 12, p. 91-104, jan./jun.2015. Disponível em: file:///C:/Users/marce/Downloads/barroca,+1+AS+MULHERES+E+O+PECADO_fim.pdf. Acesso em 02 jan. 2025.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Edições Loyola, 2022.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo atual. In: **Compêndio Vaticano II: constituições, decretos, declarações**. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 539-661.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium* Sobre a Igreja. In: **Compêndio Vaticano II: constituições, decretos, declarações**. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 539-661.

CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Apostolicam Actuositatem* sobre o apostolado dos leigos. In: **Compêndio Vaticano II: constituições, decretos, declarações**. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 539-661.

CONCÍLIO VATICANO II. *Presbyterorum ordinis*: decreto sobre o ministério e a vida dos presbíteros. Documentos do Concílio Vaticano II. São Paulo: Paulus, 1997.

CNBB. **Cristãos leigos e leigas na Igreja e na sociedade**. Texto aprovado pela 54ª Assembleia Geral – Aparecida (SP), 06 a 15 de abril 2016. 3. ed. Brasília: Edições CNBB, 2006. 278p.

CELAM. **Conclusões da Conferência de Puebla**. Evangelização no presente e no futuro da América Latina. Texto conclusivo da III Conferência do Episcopado Latino-americano. 14ª ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

CELAM. **Documento de Medellín**. Texto conclusivo da II Conferência do Episcopado Latino-americano, 1968. Disponível em: https://pjmp.org/subsidios_arquivos/cnbb/Medellin-1968-2CELAM-PORTUGUES.pdf. Acesso em: 11 jun. 2025.

CELAM. **Conclusões da Conferência de Santo Domingo**. Nova evangelização, promoção humana e cultura cristã. Texto conclusivo da IV Conferência do Episcopado Latino-americano. 5ª ed. São Paulo: Paulinas, 2006.

CELAM. **Documento de Aparecida**. Texto conclusivo da V Conferência do Episcopado Latino-americano. 1ª ed. 2008. Edições CNBB; Paulus; Paulinas, 19ª reimpressão, 2023.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Documentos da Igreja 48: A sinodalidade na vida e na missão da Igreja**. Brasília: Edições CNBB, 2018.

COYLE, Kathleen. **Maria tão plena de Deus e tão nossa**. São Paulo: Paulus, 2012.

FABRIS, Rinaldo; GOZZINI, Vilma. **A mulher na igreja primitiva**. São Paulo: Paulinas, 1986.

FERRAUTO, Romilda.; KUBACKI, Marie-Lucile. **As nomeações femininas de Francisco são destaque no jornal do Vaticano de Maio**. Disponível em <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2025-05/papa-francisco-morte-21-abril-nomeacoes-femininas-osservatore-25.html>. Acesso em 12 ago. 2025.

FIORENZA, Elisabeth S. **Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1995.

FOLKES, Irene. Invisíveis e desaparecidas: resgata a história das anônimas. **RIBLA**, n. 25, p. 44-54, 1996.

FRANCISCO. **Amoris laetitia**: exortação apostólica pós-sinodal sobre o amor na família. 19 de março de 2016. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html. Acesso em 14 set. 2025.

FRANCISCO. **Carta da 16ª Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos ao Povo de Deus**. 25 de outubro de 2023. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2023-10/sinodo-publicada-carta-povo-deus.html>. Acesso em 23 mar. 2025.

FRANCISCO. **Discurso Inaugural da segunda sessão da 16ª Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos**. 02 de outubro de 2024. Disponível em <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2024/october/documents/20241002-sinodo-vescovi.html>. Acesso em 19 ago. 2025.

FRANCISCO. **Evangelii Gaudium**: Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Edições Loyola; Paulus, 2013.

FRANCISCO. **Fratelli Tutti**: Sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulinas, 2020.

GEBARA, Ivone. **As incômodas filhas de Eva na Igreja da América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1989.

GEBARA, Ivone. **Conhece-te a ti mesma**. São Paulo: Paulinas, 1991.

GEBARA, Ivone. **Levanta-te e anda**: Alguns aspectos da caminhada da mulher na América Latina. São Paulo: Paulinas, 1989.

GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara L. **Maria, mãe da Igreja e mãe dos pobres**: um ensaio a partir da mulher e da América Latina. Petrópolis: Vozes, 1987.

GEBARA, Ivone. Uma história tecida entre sombras externas e luzes interiores. In: BINGEMER, Maria Clara L. (Org.). **Teologia de mulheres**: Desafios epistemológicos hoje. Petrópolis: Vozes, 2025.

GESCHÉ, Adolphe. **O ser humano**. São Paulo: Paulinas, 2003.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2017.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade paliativa**: a dor hoje. Petrópolis: Vozes, 2021.

JOÃO XXIII. *Pacem in terris*: carta encíclica sobre a paz entre todos os povos na base da verdade, justiça, caridade e liberdade. 11 de abril de 1963. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html. Acesso em 24 mai 2025.

JOÃO PAULO II. **Carta Apostólica *Mulieres Dignitatem***. São Paulo: Paulinas, 1998.

JOÃO PAULO II. **Carta do Papa João Paulo II às mulheres**. 29 de junho de 1995. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html. Acesso em 04 jan. 2025.

JOÃO PAULO II. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Christifideles Laici***. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html. Acesso em 03 jan. 2025.

KUZMA, Cesar A. Leigos abertos para uma sociedade aberta: A autonomia do laicato maiorene diante dos novos desafios da sociedade – Uma reflexão de Aparecida pós-CELAM. **Atualidade Teológica**, ano XII, n. 30, p. 397-407, set./dez. 2008. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/18465/18465.PDF>. Acesso em 10 ago. 2025. DOI: <https://doi.org/10.17771/PUCRIO.ATEO.18465>.

KUZMA, Cesar A (Org.). **El laicado en una Iglesia sinodal**: Corresponsabilidad, participación y misión. San Pablo, 2024.

KUZMA, Cesar A. Participación y representatividade del Pueblo de Dios en una Iglesia en salida y sinodal. Horizontes ético-teológicos de la misión. In: KUZMA, Cesar A (Org.). **El laicado en una Iglesia sinodal**: Corresponsabilidad, participación y misión. San Pablo, 2024. p.17-33.

McFAGUE, Sallie. **Modelos de Deus**: Teologia para uma era ecológica e nuclear. São Paulo: Paulus, 1996.

METZ, Johann Baptist. **Fé em história e sociedade**. São Paulo: Paulinas, 2007.

MEYERS, Carol L. As raízes da restrição: As mulheres no antigo Israel. **Estudos Bíblicos**, A Mulher na Bíblia n. 20, p. 9-25. Petrópolis: Vozes, 1990.

MILLEN, Maria Inês de Castro. O desafio da teologia moral na superação de uma ética individualista. **Revista Teologia em Questão**. Taubaté-SP: Faculdade Dehoniana, ano XVIII, n. 35, p. 77-91, Jan./Jun. 2019.

MIRANDA, Mario de França. **A salvação de Jesus Cristo**: a doutrina da Graça. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MOREIRA, Suzana R. O corpo como elemento constitutivo do fazer teológico. In: BINGEMER, Maria Clara (org). **Teologia de mulheres**: desafios epistemológicos hoje. Petrópolis: Vozes, 2025.

MURAD, Afonso. **Maria toda de Deus e tão humana**: Compêndio de Mariologia. São Paulo: Paulinas; Santuário, 2012.

NAVARRO, Mercedes. El Arquetipo mariano y su impacto em las comunidades eclesiales católicas. In: AZCUI, Virgínia R.; BANDEIRA, Blanca B.; TEMPORELLI, Clara M. (Coords). **Mariologia**: un caleidoscópico y variadas figuras. Córdoba, 2022. p.103-116.

NOCETI, Serena. El liderazgo de las mujeres y el futuro de la Iglesia. In: KUZMA, Cesar A (Org.). **El laicado en una Iglesia sinodal**: Corresponsabilidad, participación y misión. San Pablo, 2024. p.112-132.

PAGOLA, José Antonio. **Jesus, aproximação histórica**. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

PASSOS, João Décio. La Iglesia de iguales y diferentes. In: KUZMA, Cesar A (Org.). **El laicado en una Iglesia sinodal**: Corresponsabilidad, participación y misión. San Pablo, 2024. p.219-238.

PAULO VI. **Mensagem do Papa Paulo VI na conclusão do Concílio Vaticano II**. 08 de dezembro de 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651208_epilogo-concilio-donne.html. Acesso em 20 dez. 2025.

PEDROSA-PÁDUA, Lucia. Teologia espiritual y conversación en el Espíritu: Luces sobre un nuevo tema. In: SOLER, Fernando.; MAZZINI, M. Marcela. (Eds). **Teologia de la conversación en el Espíritu**: Una exploración interdisciplinar. Bogotá: Editorial CELAM, 2025. p. 181-223.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. Jesús y las mujeres. **Crítica**, n. 1048, nov/2019, p. 16-19. Disponível em: <https://www.revista-critica.es/jesus-y-las-mujeres/>. Acesso em 03 jan. 2025.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. Espiritualidade laical na formação de verdadeiros sujeitos eclesiais. **Encontros Teológicos**, Florianópolis, v.33, n.1, p. 13-33, jan./abr. 2018.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. Santa Teresa De Ávila: 50 anos Doutora da Igreja. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v.53, n.3, p. 701-722, set./dez.2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pteo/a/jqK7xY3X9BjnF3mwHZkSMtp/?format=html&lang=pt>. Acesso em 04 jan. 2025. DOI: 10.20911/201768757v53n3p701/2021.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **O que é o homem?**: Um itinerário de antropologia bíblica. Brasília: edições CNBB, 2022.

RAMING, Ida. Da liberdade do Evangelho à Igreja estratificada de homens: sobre a origem e o desenvolvimento da dominação masculina na Igreja. **Concilium**, Petrópolis, n. 154, fasc. 4, p. 5-15, 1980.

RATZINGER, Joseph. **Compreender a Igreja hoje**: vocação para a comunhão. Petrópolis: Vozes, 2015.

RENZO, Gabriela Maria Di. La escucha de las mujeres en la conversación em el Espíritu. Um abordaje interdisciplinar. In: SOLER, Fernando. MAZZINI, M. Marcela. (Eds). **Teologia de la conversación en el Espíritu**: Una exploración interdisciplinar. Editorial CELAM: Bogotá, 2025. p. 309-336.

RIBEIRO, Lídice M. P. O papel das mulheres na Bíblia: protagonistas ou coadjuvantes? Ad Aeternum. **Revista de Teologia**, n. 0, p. 68-85, 2020.

RONSI, Francilaide Q. A mulher na Igreja e na sociedade: a procura pelo direito de 'ser'. **Encontros Teológicos**, Florianópolis. v.35, n.1, p. 57-78, jan./abr. 2020.

RONSI, Francilaide Q. CANÁRIO, Gisele. Onde estão as mulheres nos estudos de Teologia e Ciências da Religião no Brasil hoje? In: BINGEMER, Maria Clara (org). **Teologia de mulheres**: desafios epistemológicos hoje. Petrópolis: Vozes, 2025.

RUBIO, Alfonso G. **Unidade na Pluralidade**: O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 2ª ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2001.

RUBIO, Alfonso G. **A caminho do futuro**: um itinerário teológico-pastoral na Igreja do Brasil. São Paulo: Recriar, 2024.

RUIZ, Castor M. Bartolomé. **A força transformadora social e simbólica das CEBs**. Petrópolis: Vozes, 1997.

SECRETARIA GERAL DO SÍNODO. **Pistas para a fase de implementação do Sínodo** – 2025-2028. 29 jun. 2025. Disponível em: 250102---POR-Pistas-

<https://www.synod.va/content/dam/synod/process/implementation/pathways/250102---POR-Pistas-para-a-fase-de-implementacao.pdf>. Acesso em 02 jan. 2025.

SESBOUÉ, Bernard. **O homem, maravilha de Deus**. Ensaio de Antropologia Cristológica. São Paulo: Paulinas, 2021.

SILVA, Antonio.; TEIXEIRA, César. *Eclesiologia do Concílio Vaticano II. Reveleto* – Revista Eletrônica Espaço Teológico, v. 4, n. 6, p.17-28, jun./dez. 2010. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/reveleto>. Acesso em 15 set. 2025.

SOLER, Fernando.; MAZZINI, M. Marcela. (Eds). **Teología de la conversación en el Espíritu**: Una exploración interdisciplinar. Bogotá: Editorial CELAM, 2025.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo/RS: Ed. Unisinos, 2010.

TEPEDINO, Ana Maria. **As discípulas de Jesus**. Petrópolis: Vozes, 1990.

TEMPORELLI, C. Maria. *La Theotokos, Madre de Dios y sus implicancias antropológicas*. In: AZCUI, Virgínia R.; BANDEIRA, Blanca B.; TEMPORELLI, Clara M. (Coords). **Mariologia**: un caleidoscópico y variadas figuras. Córdoba, 2022. p.117-134.

ULRICH, Claudete; THEOTÔNIO, Amanda. O silenciamento da Deusa Asherah: processo de monolatrização do Antigo Israel. *Religare*, v.18, n. 2, p. 462-483, dez. 2021.

VALERIO, Adriana. **A presença feminina no Vaticano II**: As 23 mulheres do Concílio. São Paulo: Paulinas, 2014.

VELEZ CARO, Olga Consuelo. **Cristología Y Mujer**: Una reflexión necesaria para una fe incluyente. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2018.

XVI ASSEMBLÉIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DOS BISPOS. **Documento final. Para uma Igreja sinodal**: comunhão, participação, missão. 26 out. 2024. Disponível em: https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26_final-document/POR---Documento-finale.pdf. Acesso em 28 dez. 2025.