

de mulheres e de deuses

"Não sei nada de Deus, a não ser que tão assustadoras devem ser as suas preferências como os seus desprezos, Onde foste buscar tão estranha idéia, Terias de ser mulher para saberes o que significa viver com o desprezo de Deus".

Diálogo entre Maria de Magdala e Jesus.
O Evangelho segundo Jesus Cristo, José Saramago.

I. Mulheres, divindade, criação e culpa

Em memória dela

Em 1986, apareceu, em edição francesa, a vultosa obra de Elisabeth Schussler Fiorenza: En mémoire d'elle – Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe. Um livro de fato apaixonante, não só para mulheres cristãs, mas para todas as que vivem "sob o signo do Cristianismo", ainda que não partilhem a fé. É de Sartre a afirmação: Todos somos cristãos, quer o queiramos ou não, de tal forma as sociedades ocidentais e suas culturas são modeladas pelo Cristianismo.

Encontrar-se com um texto resultante de pesquisa acadêmica rigorosa, profundamente engajado com a luta das mulheres, na área da Teologia, é, pelo menos, reconfortante. A apresentação da edição francesa salienta a importância da obra, sob um duplo aspecto: ela não só reconstrói historicamente o processo de "patriarcalização da Igreja e da Teologia", mas também oferece "uma contribuição de peso para uma Teologia da libertação da mulher na Igreja e na sociedade atual". E conclui: "Algumas das interpretações exegéticas da autora podem ser discutidas, mas seu livro foi saudado pela crítica como um dos raros trabalhos que mudam nosso olhar sobre a história". Publicada por uma das mais conceituadas editoras da França, na área religiosa – Les éditions du Cerf – a obra de Fiorenza mereceu figurar numa coleção de destaque no campo da Teologia: Cogitatio Fidei.

Não cabendo fazer, aqui, uma resenha do texto, limito-me a uma breve nota a respeito do título da obra, lamentavelmente truncado na edição brasileira. Títulos não são inocentes ou neutros. Notava-o Cady Stanton, no século passado, a propósito da obra de Stuart Mills, *Subjection of woman*. O título suscitara grande barulho, porque, segundo seus críticos, sugeria às mulheres que elas estavam em situação de sujeição e tornava-as "rebeldes". Ao que o autor respondeu que o título provava ser bom, pois esse era exatamente o efeito que ele esperava que o livro produzisse ¹

A memória à qual se refere Fiorenza – Em memória dela – é a da mulher que, na cidade de Betânia, procede à unção de Jesus, pouco antes de sua morte. Como lembra a autora, enquanto que a história e os nomes de Judas, o traidor, e de Pedro, que renega o Mestre, estão gravados na memória dos cristãos, a história desta mulher, cujo nome é omitido, se torna praticamente esquecida. E isto, apesar de Cristo haver declarado: "Em verdade eu vos digo, por toda a parte onde o Evangelho for proclamado, o que esta mulher fez será também contado, em sua memória" (Marcos, 14, 9) Poder-se-ia ainda estranhar o fato de outros gestos narrados nos Evangelhos haverem sido ritualizados, enquanto o desta mulher, ainda que Jesus tenha ordenado expressamente que se guardasse a memória dele, jamais tenha sofrido um processo de ritualização pela comunidade cristã.

Mas, diz a autora, o gesto profético da mulher e mesmo seu nome, ficaram perdidos para a maior parte dos cristãos. A história do traidor e seu nome são lembrados, onde quer que o Evangelho seja proclamado e a Eucarísta celebrada. Mas o nome dessa "discípula fiel" ficou esquecido **porque era uma mulher**. E mais, no processo de elaboração de outras narrativas do Evangelho, essa mulher, antes anônima e desconhecida, acaba por transformar-se numa grande pecadora perdoada por Jesus.

O original inglês e a tradução francesa fazem referência à Teologia feminista no subtítulo. In memory of her A feminist theological reconstruction of christian origins / En mémoire d'elle – Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe. Já na tradução brasileira, suprimido o "Em memória dela", o título ficou: *As origens cristãs a partir da mulher – Uma nova hermenêutica* Substituir *Théologie féministe* ou *Feminist theological reconstruction* por *A partir da mulher*, pode significar uma aproximação da forma pela qual grande parte das teólogas brasileiras e latino-americanas nomeia o seu trabalho teológico. É porém inadequado para designar a elaboração teológica americana, que se reclama explicitamente do Feminismo. A fidelidade ao conteúdo da obra e à sua autora exigiriam a tradução literal Teologia feminista ou Reconstrução teológica feminista.

A omissão do Em memória dela do título original trai o propósito mesmo da autora, anunciado não só em sua apresentação inicial, mas ainda na epígrafe do livro: a citação de Marcos 14, 9, também ela omitida na edição brasileira. Aliás, uma outra omissão desperta a atenção na leitura do texto em português. Na tradução francesa, além de dois dos discípulos serem colocados em contraposição à "mulher anônima", fala-se que esta "un-ge Jesus no (episódio) que se convencionou chamar a 'unção de Betânia'", o que não aparece na edição brasileira. Ora, nomear não é um ato neutro. Dar nome a um episódio, não só lhe confere importância, como impede que caia no esquecimento. Destaca-o, em meio a inúmeros outros fatos, relatados mas não "nomeados". Assim, tratar o gesto profético desta mulher enquanto um momento específico da história da comunidade cristã – a unção de Betânia – é demarcá-lo e conferir-lhe importância simbólica.

Estas breves anotações a respeito da tradução brasileira querem indicar como uma leitura pode ser diferente de outra, mesmo quando se trata de uma 'tradução'.

Quanto ao conteúdo, o livro de Fiorenza constitui uma tentativa de recuperação feminista da "herança das mulheres", no domínio do Novo Testamento. A autora quer fornecer elementos de resposta a duas questões: O "movimento de Jesus" foi, de fato, radicalmente igualitário? Se assim foi, como o Cristianismo se tornou tão rigidamente patriarcal?

Para a autora, hierarquia e submissão não se constituem como partes da missão cristã primitiva e, muito menos, do "discipulado de iguais" em torno de Jesus. As tentativas de adaptar-se à ordem patriarcal, pela assunção do modelo familiar greco-romano, ocorrem quando os cristãos se tornam suspeitos de subversão política, justamente por causa de seu igualitarismo. A patriarcalização da comunidade cristã aparece então a Fiorenza como uma estratégia de sobrevivência da Igreja dentro de uma sociedade patriarcal.

A autora postula um método de reconstrução das origens cristãs que permita o aparecimento das mulheres como "discípulas de Jesus", com o mesmo título que os homens. O trabalho de recuperação dessa presença ativa feminina exige uma atenção particular aos "silêncios". Tendo sido escritos por homens, socializados em ambientes patriarcais, os textos omitem a ação das mulheres. Assim, é preciso cotejar os relatos dos Evangelhos com os textos ditos "apócrifos" – não incluídos no cânon, i.e., não considerados "inspirados". Fiorenza considera o Novo Testamento como "fonte da verdade revelada", mas também "matriz de subordinação e de dominação patriarcal." Nesse sentido, sua afirmação é radical: Não se pode atribuir autoridade de "revelação" a escritos oriundos da tradição ou mesmo a textos bíblicos, que são opressores ou destrutivos, para as mulheres ou para qualquer outro grupo social.

Seria difícil, nos limites deste texto, referir mais longamente a obra de Fiorenza. Um trecho do capítulo final pode ilustrar a força da denúncia e a beleza do livro: "Como podemos designar o pão eucarístico e dizer 'Isto é o meu corpo', quando os corpos das mulheres são espancados, violentados, esterilizados, mutilados, prostituídos e usados com finalidades machistas? Como podemos proclamar 'reciprocidade com os homens' no corpo de Cristo, quando os homens restringem e negam nossa liberdade reprodutiva e nossa responsabilidade moral? Como no passado, ainda hoje os homens fazem suas guerras sobre o campo de batalha dos nossos corpos. Fazem de nós o alvo de sua violência espiritual ou física. A 'ekklesia das mulheres' deve pois restabelecer o corpo das mulheres como 'a imagem e o corpo de Cristo'. Deve denunciar, como sacrílega, toda violência contra as mulheres e reafirmar o poder moral das mulheres e sua capacidade de tomar decisões, em relação a tudo o que diz respeito à sua vida espiritual, que engloba o corpo e a alma, o coração e as entranhas".²

Paraíso, sexualidade e natureza humana

Outra obra traduzida do inglês é a de Elaine Pagels: Adão, Eva e a Serpente. O assunto é fascinante, no sentido próprio do termo. O que está em jogo é saber porque e como a tradição cristã chegou à concepção do desejo sexual como pecaminoso e à idéia da corrupção de toda a humanidade – o "pecado original" – a partir da narrativa da criação.

A autora constrói a tese de seu livro sobre a diversidade de interpretações em torno da conhecida história bíblica da criação (Gênesis, 1-3), envolvendo Deus, Eva, Adão e a serpente. Ela se pergunta: "o que presidiu a emergência dos paradigmas tradicionais de divisão dos sexos, tornando-os tão flagrantes e 'naturais' para os que a eles se conformam, que a natureza mesma parece havê-los prescrito?" E conclui que a conduta sexual ordinariamente associada à tradição cristã foi elaborada, no Ocidente, numa época bem precisa. Segundo Pagels, é somente no século IV, com Agostinho, que o ensinamento cristão tradicional sobre a liberdade, a sexualidade, o pecado e a redenção se transforma. Gênesis 1-3 havia sido interpretado até então por gerações de judeus e de cristãos, como a confirmação da liberdade humana de escolha do bem e do mal. Agostinho proporá o mesmo texto como a história da servidão humana. Esta mudança será "incidental mas definitiva".

Para a autora, é a transformação do Cristianismo, de seita judaica dissidente em movimento popular perseguido pelo governo romano e, finalmente, em religião oficial do império, que coloca a necessidade de transformação do discurso religioso e, ao mesmo tempo, as condições de aceitabilidade dessa mudança. Assim, "o que os cristãos viam ou alegavam ver, nos três primeiros capítulos do Gênesis, mudava conforme a própria Igreja ia se transformando".³

De início, judeus e primeiros cristãos evocavam a história da criação para defender práticas sexuais judaicas, como a aversão pela nudez em público e os hábitos conjugais destinados a facilitar a procriação. A liberdade e a responsabilidade morais aparecem como tema central da história de Adão e Eva.

Com a perseguição, os cristãos começaram a adaptar o relato do Gênese à sua situação política precária. Recusando-se a adorar os deuses romanos, argumentam que só devem obediência ao Deus criador da humanidade. A igualdade entre todos os homens, feitos à imagem de Deus, impede-os de aderir ao culto imperial, o que os coloca em posição de declarada rebeldia em face do estado totalitário romano.

Com a conversão de Constantino e a oficialização da religião cristã, a concepção tradicional da natureza humana, dotada por Deus do dom da liberdade moral e, portanto, capaz de boas escolhas, não mais se ajustava às novas circunstâncias. Aliados do imperador, os cristãos necessitam de uma interpretação das origens que justifique a existência de um Estado cristão e de uma Igreja apoiada pelo Império. A teoria de Agostinho sobre o pecado original mostra-se então politicamente oportuna, pois demonstra que, incapazes de genuína liberdade política e corrompidos sexualmente, os seres humanos, sem exceção, necessitam de um governo externo.

As concepções de Agostinho tornar-se-ão a herança de todas as gerações subsequentes de cristãos e influirão, pela compreensão da natureza humana que induzem, o pensamento político e psicológico do Ocidente. Pagels considera essa transformação de uma ideologia de liberdade moral naquela da corrupção universal, da servidão humana, um "cataclismo", uma "metamorfose" de profundas consequências para a cultura ocidental.

A autora lembra, no entanto, que as interpretações do Gênesis pelos cristãos são também responsáveis pela introdução, na cultura greco-romana, de concepções como a do valor intrínseco de cada ser humano, mesmo dos miseráveis, dos doentes ou dos recém-nascidos. Mais de quinze séculos depois, em 1776, a afirmação de que "todos os homens foram criados iguais" aparece na Declaração da Independência dos Estados Unidos. Certos ideais cristãos foram assim invocados para justificar transformações na ética, nas leis e nas instituições políticas do Ocidente.

Vê-se que o interesse de Elaine Pagels é o processo de evolução das idéias, especialmente as que dizem respeito à igualdade moral, à sexualidade e à natureza humana, mais do que diretamente a história do Cristianismo.

primitivo. Rejeitando a proposição de que as idéias não são mais do que projeções, a autora invoca o que Foucault chamou 'a política da verdade': "as percepções a partir das quais cada um age 'em verdade' são estreitamente ligadas à sua posição social, política, cultural, religiosa ou filosófica".⁴ Ela tem, entretanto, o cuidado de explicitar seu pensamento. As transformações ocorridas na interpretação das narrativas da criação no Gênesis relacionam-se com a situação política da Igreja e dos cristãos. Afirmar isto porém não é fazer da religião "um alibi, escondendo motivos políticos, como se, por exemplo, os cristãos do século IV tivessem, primeiro, escolhido juntar suas forças ao Estado romano, para em seguida adotar a doutrina do pecado original, como justificativa para sua nova orientação política. Tento mostrar, ao contrário, que as instituições religiosas e as escolhas morais coincidem, na experiência real, com as intuições e escolhas concretas. Cientistas e teólogos têm o direito de separá-las na teoria, mas é ao preço de uma distorção em nossa compreensão em nossa experiência real – como na dos cristãos dos quatro primeiros séculos – as escolhas morais são muitas vezes escolhas políticas. Uma profissão de fé é sempre, em certo sentido, um ato concreto e pesado de consequências."⁵

Uma das contribuições maiores de *Adão, Eva e a Serpente* é sua tentativa de elucidação das condições históricas, sócio-culturais e ideológicas que permitiram o surgimento da multissecular vinculação das mulheres à culpa, através da figura arquetípica de Eva. Colabora, assim, para o desvendamento das construções simbólicas que contribuem para perpetuar a situação de subordinação social – e religiosa – da população feminina. Dado que a cultura ocidental foi indelevelmente moldada por concepções e valores oriundos das interpretações cristãs da Bíblia, mesmo para quem considere o Gênesis apenas uma página literária, torna-se de real importância o estudo da evolução histórica e das raízes sócio-políticas dessas idéias.

II. As origens de uma Teologia feminista

Nossa herança é nosso poder. Judy Chicago.

A palavra de Deus na boca das mulheres

Como andamos sempre em busca de acontecimentos fundadores, de marcos simbólicos, é natural que busquemos as raízes do que hoje se designa Teologia feminista. Talvez se possam remeter a 1895 as suas origens. Nessa data, um grupo de mulheres norte-americanas lideradas por Elisabeth Cady Stanton publica *The woman's Bible*, cujo segundo volume aparecera em 1898.

Na base da Idéia de escrever uma Bíblia da Mulher está a crítica radical do uso da Escritura contra as mulheres, na Igreja e na sociedade em geral. "Quando os que se opõem a todas as reformas não encontram qualquer outro argumento, seu último recurso é a Bíblia", diz Stanton, em um artigo na North American Review. "Ela tem sido interpretada em favor da intemperança, da escravidão, da pena de morte e da sujeição das mulheres."⁶ Em sua Declaration of sentiments, em 1848, na Primeira Convenção dos Direitos da Mulher, em Seneca Falls, New York, Stanton afirma: "Ele (o homem) concede-lhe (à mulher), na Igreja como no Estado, nada além de uma posição subordinada, invocando a autoridade apostólica para sua exclusão do ministério e, salvo algumas exceções, de qualquer participação nas questões da Igreja...."

A história da concepção e publicação de The woman's Bible nos é contada de forma sucinta por Eleanor D. Billmoria, uma de suas atuais editoras. Ela reconhece que a Idéia da publicação não foi fruto de uma decisão de momento, mas amadureceu na cabeça de Elisabeth Cady Stanton, por muito tempo. Até que em 1870, a Igreja da Inglaterra, insatisfeita com a Versão Autorizada da Bíblia, publicada em 1611, constituiu dois grupos de especialistas para preparar uma revisão. Nenhuma mulher foi convidada a integrar a equipe de revisores, na Inglaterra ou nos Estados Unidos. As mulheres americanas esperavam que ao menos Júlia Smith fosse incluída. Ela havia feito cinco traduções da Bíblia, do hebreu, do grego e do latim, consideradas por alguns dos experts no assunto, as mais literais até aquela época.

Dada a recepção desfavorável da versão revista, a senhora Stanton considerou que havia chegado o momento de realizar o seu plano de publicar uma série de comentários e ensaios sobre a Bíblia. Seu objetivo era revisar somente os textos diretamente relacionados às mulheres e aqueles dos quais elas são explicitamente excluídas. Tratava-se, portanto, de uma revisão interpretativa da Bíblia, a ser realizada pelas mulheres.

The woman's Bible é, assim, uma obra coletiva, elaborada por um comitê de 30 mulheres da Europa e dos Estados Unidos, especialistas em diversas áreas. Os livros do Antigo e do Novo Testamento foram distribuídos entre elas para que fizessem seus comentários. Muitas outras mulheres haviam sido convidadas a participar do projeto, mas recusaram o convite, por razões diversas. Algumas, professoras de grego e de hebraico, temeram por sua reputação acadêmica, prevendo a impopularidade da obra. Outras viram no projeto um risco para sua fé, pois colocava em questão a inspiração divina da Bíblia. Havia ainda as que discordavam da oportunidade política da publicação, em relação ao próprio movimento de mulheres. Estas últimas argumentavam que discussões sobre assuntos religiosos e sobre a Bíblia causariam divisões entre as mulheres, em lugar de uni-las. Além disso, como se poderiam dar ao luxo de atacar o livro sagrado de uma instituição socialmente tão poderosa como o Cristianismo?

De fato, as implicações políticas da publicação de *The woman's Bible* geraram muita polêmica e muitas críticas. "Amigos e inimigos desaprovam o título", diz Stanton. Era porém do clero que vinham os ataques mais fortes à ousadia das mulheres de se porem a interpretar o texto sagrado e de recusarem a interpretação literal vigente à época. Stanton é mordaz em sua resposta à acusação de um membro do clero para o qual a Bíblia da mulher era obra das mulheres e do diabo: "Trata-se de um grave erro. Sua Majestade Satã não foi convidada a juntar-se ao comitê de revisão, integrado somente por mulheres. Além disso, ele esteve tão ocupado nos últimos anos em participar de Sínodos, Assembléias Gerais e Conferências, a fim de impedir o reconhecimento de mulheres como delegadas, que ele não teve tempo de estudar línguas e uma crítica mais profunda".⁷ No entanto, apesar das reações contrárias, ou por causa delas, seis meses após o seu lançamento, *The woman's Bible* estava na sétima edição e havia sido traduzida para várias línguas.

Para Stanton, a interpretação da Bíblia era, de fato, um ato político. Na sua introdução ao livro, ela define dois princípios críticos de uma interpretação bíblica feminista. Em primeiro lugar, o de que a Bíblia não é um livro neutro, mas uma arma política e ideológica contra a luta de libertação das mulheres. E em segundo lugar, o de que isso acontece porque a Bíblia traz a marca dos homens que a escreveram e que jamais viram a Deus ou falaram com Ele.

Apesar de sua crítica radical à Bíblia como um livro androcêntrico, Elisabeth Cady Stanton considera que esta não deve ser recusada ou aceita em bloco, como um todo, pois seus ensinamentos são variados. Certos princípios éticos e religiosos propostos na Bíblia permanecem válidos. Além disso, uma vez que "todas as reformas são interdependentes e que tudo o que é feito para estabelecer um princípio com bases sólidas, reforça todos os outros"⁸, não se mudam as leis ou qualquer outra instituição cultural sem que se mude também a religião que reconhece na Bíblia a Escritura sagrada. Assim, uma interpretação crítica feminista é necessariamente um ato político. "Se as feministas pensam que podem negligenciar uma revisão da Bíblia por haver questões políticas mais urgentes, é porque elas não reconhecem o impacto político da Escritura sobre as Igrejas, sobre a sociedade e sobre a vida das mulheres". Ela aponta ainda uma outra razão pela qual considera importante uma interpretação bíblica feminista que corrija as interpretações patriarcais correntes, são sobretudo as mulheres que crêem mais fielmente na Bíblia como Palavra de Deus, as Escrituras têm para elas uma autoridade divina.

Florenza considera que as razões políticas levantadas por Cady Stanton em favor de uma interpretação feminista corretiva da Bíblia continuam válidas até hoje. E Shirlee Kaplan, no

prefácio das editoras, escreve: "Ela apontou o caminho. Finalmente, nós a compreendemos; finalmente, o livro está sendo seriamente estudado, ampliado, comentado, atualizado. Há, enfim, mulheres teólogas que não se importam com a própria reputação, nem temem sofrer retaliações. Temos uma fonte a ser transmitida a gerações de mulheres capazes de avançarem na constituição de um corpo de pensamento pertinente para as mulheres e, por extensão, para os homens. (...) O silêncio imposto às mulheres provou ser um desastre. A primeira a quebrá-lo de forma dramática foi Stanton. Ela o fez por nós. É nosso privilégio segui-la."⁹

Em relação ao conteúdo dos comentários produzidos por essas mulheres cristãs liberais do século XIX, parece que, hoje, grande parte mesmo do clero masculino concordaria com elas em muitos pontos. Vale assinalar, contudo, um aspecto central às preocupações hermenêuticas de The woman's Bible, que continua irresolvido no contexto da Teologia – e da filosofia – cristã: a Teologia da criação, com seu corolário – a concepção de 'natureza humana'.

Eis-nos, de novo, às voltas com o relato das origens. De novo, a culpa e sua imputação à Eva. De novo, o mal e o bem em luta. Outra vez, Deus e sua imagem: masculino e feminino... feminino ou masculino...o totalmente outro, para além de nossas categorias?... Cady Stanton enfrenta o problema. E num jogo interpretativo de Gênesis 1, 26-28, sugere uma imagem da divindade como Mãe e Pai. "Se há algum significado na linguagem, temos nestes textos uma declaração plena da existência do elemento feminino na divindade, dotado de poder e glória iguais aos do elemento masculino. A Mãe e o Pai Celestiais! 'Deus criou o homem à sua imagem, macho e fêmea os criou.' Assim, a Escritura, como a ciência e a filosofia, proclama a eternidade e a igualdade dos sexos (...). O versículo 27 define a imagem masculina e feminina de Deus. Como é então possível colocar a mulher num plano inferior (*to make woman an afterthought*)? (...) As teorias baseadas na assunção do homem como primeiro na criação não têm fundamento na Escritura."¹⁰

A concepção de uma divindade feminina e masculina, muitas vezes atribuída a uma Teologia Feminista radical do século XX, é ainda anterior a Stanton. Mary Baker Eddy apresentava-a como um de seus principais ensinamentos, em suas aulas de Christian Science.¹¹

Nas proposições hermenêuticas da Bíblia da Mulher quanto ao texto da criação, duas idéias ressaltam: a necessidade do cultivo de um sentimento religioso em relação à igual dignidade de mulheres e homens e a possibilidade de dirigir adoração e preces a uma Mãe celestial tanto quanto a um Pai celestial.

Comparando os dois relatos das origens presentes no Gênesis, os comentários propõem uma nova visão da criação. A ênfase recai sobre o primeiro relato (Gn.1, 26-28), em que o domínio da Terra é atribuído às mulheres como aos homens e nada é dito sobre uma possível submissão de um sexo a outro. O segundo texto (Gn. 2, 21-25) é considerado em desacordo com o senso comum, com a própria Escritura e com a ciência, já que propõe, contra as leis naturais, que a mulher nasceu do homem. A afirmação da primazia do homem na criação traz como consequência a proposição de sua capacidade e de seu direito a dirigir e dominar a mulher. A única razão invocada para a criação de Eva é a solidão do primeiro homem. No entanto, diz o comentário de Stanton, uma vez que, de fato, são os homens que nascem das mulheres, devem eles ser submissos a elas?¹²

Também a associação das mulheres ao pecado é discutida. Em termos surpreendentes, Cady Stanton reverte a posição de Eva, no relato da 'queda': "Nosso maior interesse, porém, é quanto à parte da mulher nesse drama. Quer se trate de um mito, de uma alegoria, ou de um acontecimento histórico no qual ela é a heroína, sua atitude nos agrada. Nessa prolongada entrevista (com a serpente) o leitor não preceituoso ficará impressionado com a coragem, a dignidade e a nobre ambição da mulher. O tentador tinha, evidentemente, um conhecimento profundo da natureza humana, e viu, num relance, o caráter da pessoa que ele conheceu por acaso, em seu passeio pelo jardim. Ele não tentou desviá-la do caminho do dever com jóias brilhantes, ricos vestidos, com luxo ou prazeres mundanos. Ele tentou com a promessa do conhecimento, com a sabedoria dos deuses (..) esta mulher que não se satisfazia com o simples prazer de colher flores e falar com Adão." E termina, "Comparada com Adão, ela aparece em grande vantagem, através de todo o drama."¹³

Não cabe aqui avaliar os comentários de *The woman's Bible*, do ponto de vista da exegese bíblica. E nem mesmo interessa discutir as propostas políticas destas mulheres, em relação ao pensamento e à prática atual dos diferentes grupos feministas. Relevante nesse olhar para a atuação e para os textos que produziram essas cristãs liberais do século passado, é o reconhecimento de que nossa luta vem de longe. É o reconhecimento dessa nossa herança, que desmistifica o discurso da submissão e da passividade das mulheres em face da dominação de que foram e de que continuam a ser, sem dúvida, vítimas. Em outros termos, o importante é o que a sua história revela a respeito do que está em jogo, de fato, nessa tão antiga questão da mulher. O gênero, as relações sociais que se tecem entre os sexos – relações de poder – dizem respeito a toda a sociedade e a todas as suas instituições, inclusive as religiosas. Desvendá-las, deixando aparecer a resistência das mulheres, tanto quanto o jogo de sua opressão, é resgatar essa nossa preciosa herança e fazer dela incentivo para a luta hoje.

Na América Latina, uma herança esquecida?

De una mujer se convencen todos los sabios de Egipto, para prueba de que el sexo no es esencia en lo entendido. ¡Victor, victor!

Prodigio fué, y aun milagro; pero no estuvo el prodigio en vencerlos, sino en que ellos se den por vencidos. ¡Victor, victor!

Sor Juana Inés de la Cruz, cantando o triunfo de Catarina de Alexandria sobre os filósofos. México, século XVI.

14 COUCH (1975), p 51

Em nosso continente, a ousadia feminina manifesta-se muito cedo no espaço eclesial e, o que é mais, numa área absolutamente proibida às mulheres na época: a Teologia. No século XVII, entre 12 de novembro de 1651 e 17 de abril de 1695, viveu no México uma mulher extraordinária: Sor Juana Inés de la Cruz. Dela, diz Beatriz Melano Couch haver sido "a primeira mulher teóloga nas Américas, do Norte e do Sul."¹⁴

15 CRUZ (1989), p 19

Sor Juana Inés foi, antes de tudo, uma escritora, uma poetisa e literata. Recebe intelectuais no convento, escreve peças de teatro e até comédias, além de poesia. Decidiu tornar-se religiosa por ser essa a única maneira de poder dedicar-se ao estudo e "às letras" . Sor Juana traz, porém, vaidosamente escondida sob os mantos da religião a cicatriz do desejo subversivo do conhecimento".¹⁵ De sua obra poética, diz Octavio Paz, um de seus mais importantes biógrafos, referindo-se a Primero sueño, El divino narciso e a vários de seus poemas eróticos: "pertenece no sólo a la literatura de nuestra lengua sino a de nuestra civilización"¹⁶

17 Idem, p 628-629

Para Dorothy Schons, Juana Inés foi "a primeira feminista da América". Octavio Paz, embora discorde da propriedade dessa classificação para uma mulher do século XVII, afirma que a consciência de sua condição de mulher é indissociável de sua vida e de sua obra. Cedo, descobre que seu sexo era um obstáculo no natural sino social, para su afán de saber. Para frequentar a Universidade, disfarça-se de homem. Escreve que o entendimento não tem sexo, nem a inteligência é privilégio dos homens, como "la tontería" não é exclusiva das mulheres. Enfim, "grande y verdadera novedad histórica y política, pide la educación universal para las mujeres, impartida por ancianas letradas en las casas o en instituciones creadas con este fin () Ni el obispo ni los otros preladados comentaron jamás esta idea: les pareció soberbia y rebelión."¹⁷

Mas, para Couch, antes que a mulher de ciência e de letras, é a teóloga que interessa. Liberdade e criatividade são marcas de sua obra. O pensamento teológico de Sor Juana expressa-se em vários de seus escritos: Carta atenagórica, também conhecida como Crisis (crítica) sobre un sermón; Respuesta a Sor Filotea de la Cruz, grande parte de sua obra poética, especialmente, Primero sueño; muitos outros de seus escritos de menor importância

Na Carta atenagórica ("digna da sabedoria de Atenea"), Sor Juana critica um sermão do Jesuíta Antônio Vieira, e acaba assim por "labrar su ruína"¹⁸. É uma audácia de sua parte debater com um homem teólogo, como igual, algo impensável à época. À época?! 300 anos depois, uma teóloga, mexicana como Sor Juana, deve ainda admirar-se de poder discordar das posições teológicas de um homem.

Além dos termos teológicos da disputa com Vieira, Couch considera que Primer sueno é também um trabalho de Teologia, uma vez que sua essência é a busca da verdade, em Deus e, especialmente, em Jesus Cristo, ainda que expressa através da mitologia pagã. Sor Juana Inés de La Cruz é também uma mística, no sentido mais genuíno do termo, diz Couch, por sua vida contemplativa e sua busca espiritual constante.

Há porém um outro elemento na biografia dessa mulher que a faz tão contemporânea, ou tristemente 'moderna', como diz Octavio Paz. No final de sua vida, Sor Juana é obrigada a abandonar o trabalho intelectual, a desfazer-se de sua biblioteca e passa as noites em "penitência e disciplinas". A 'conversão' que lhe impõe o Santo Ofício é, de fato, sua humilhação e a confissão da derrota. É esse o resultado da ousadia desta mulher do século XVII, que defendia o acesso das mulheres, e das religiosas particularmente, ao conhecimento pleno. Como não recordar o caso Boff, no Brasil, ao ler as palavras de Paz: "Su suerte de escritora castigada por prelados seguros de la verdad de sus opiniones nos recuerda a nosotros, hombres del siglo XX, el destino del intelectual libre en sociedades dominadas por una ortodoxia y regidas por una burocracia."¹⁹ Seria também o momento de recordar tantas mulheres, proibidas, nos dias que correm, de ensinar em Escolas de Teologia ou de frequentar cursos reservados ao clero, e cujos nomes e histórias nem mesmo ficamos conhecendo.

Ao terminar de retrazar a vida e a obra de Juana de la Cruz, Paz aproxima-a da imagem ambivalente do condor: ousadia que transcende limites e fascínio pelo abismo. Vão e queda, transgressão e castigo: "imagens sucessivas da liberdade".

III. O que fizemos de nossa herança ou a voz das mulheres na teologia latino-americana

La primera vez que dije a un gran teólogo amigo "te equivocaste", me asusté: creí que no era yo quien hablaba. El parpa deó como si también se hubiera asustado. No era la primer vez que pensaba diferente a él sobre algunos aspectos de teología, pero nunca me había atrevido a exteriorizarlo. Había dado un salto en la vida. (.) Yo había pasado de ser a ser voz. Las mujeres toman la palabra, Elsa Tamez

Recuperando a palavra

Não faz muito tempo que a voz das mulheres voltou a ser ouvida na área da Teologia, em nosso continente.

Os anos 60 – 80 do nosso século foram, na América Latina, um período de grande mobilização das mulheres. Na luta pelos direitos civis, em face de uma situação de crescente pobreza e de regimes militares de caráter ditatorial, nos movimentos sociais populares urbanos e rurais, a população feminina se destaca no continente latino-americano por sua intensa participação política.

No campo religioso, no âmbito da Igreja Católica e de certas Igrejas Evangélicas, marca-se o período pela formação e difusão das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e de seu discurso legitimador: a Teologia da Libertação. Setores importantes da população feminina católica são incorporados ao projeto de constituição de uma Igreja dos Pobres.

É nesse contexto sócio-ecclesial que surge a produção teológica feminina na América Latina. O mesmo processo que mobiliza católicas – leigas das classes populares e religiosas – na constituição das Comunidades Eclesiais de Base, acaba por integrar também algumas mulheres no processo de elaboração teológica. Esse acesso à Teologia dá-se, no entanto, somente na década de 80, sendo, portanto, posterior à dinâmica de incorporação das mulheres nas CEBs e ao surgimento da Teologia da Libertação.

20 Tamez (1986), p 176

As primeiras publicações das teólogas constam de artigos que aparecem em revistas especializadas de pastoral ou integram coletâneas da Teologia da Libertação. Esta fornece o quadro referencial para o pensar teológico dessas mulheres. "En el área de la teología, la Teología de la Liberación ha sido crucial para la incorporación de la mujer en el quehacer teológico", afirma Elsa Tamez.²⁰

21. NAUTA e GOLDEWIJK (1987), p 8

A partir de 1979, vários encontros e seminários são organizados ao nível latino-americano, reunindo mulheres vinculadas às Igrejas cristãs. O primeiro deles realiza-se no México, em um local particularmente significativo para as mulheres, próximo a Tepeyac. Aí, na montanha sagrada, Tonantzin, a Deusa-Mãe, consolava o povo asteca oprimido pelos invasores brancos europeus.²¹

No documento final do encontro, as participantes valorizam as CEBs como um novo espaço eclesial para as mulheres pobres do continente e reconhecem a importância do discurso teológico da Libertação. Mas acentuam também a situação de opressão vivida pelas mulheres nas Igrejas e na sociedade em geral. Na produção teológica elas notam a ausência de "uma contribuição específica do ponto de vista da mulher",

urgindo "a participação ativa das mulheres latino-americanas na tarefa teológica, como atoras intelectuais dentro do processo popular."²²

Seguem-se várias outras reuniões: 1981, em San José; 1983, em Manágua; 1984, em Bogotá, 1985, em Buenos Aires; 1986, em Oaxtepec. De formato variado – encontro, seminário, etc – com maior ou menor número de participantes, todos estes encontros reuniram mulheres de diversas confissões cristãs. Vários deles se realizaram com o incentivo e sob o patrocínio de organismos ecumênicos internacionais, com destaque para a ASETT (Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo), em que há uma Comissão de Mulheres. O projeto dessa Comissão para os próximos anos inclui, até 1994, reuniões continentais, intercontinentais e um diálogo entre teólogas do Primeiro e do Terceiro Mundo. Teólogas brasileiras têm sido ativas participantes dessa Associação, fazendo-se representar nos diferentes encontros realizados e em cargos de direção.

A Teologia produzida na América Latina e, mais especificamente, no Brasil, por mulheres, apresenta características próprias, resultantes do contexto social e eclesial em que é elaborada.

Em primeiro lugar, trata-se de uma produção que reflete a posição hegemônica à época, no campo religioso católico, dos setores engajados com um discurso e uma prática pastoral voltada para 'os excluídos da sociedade', denominados genericamente 'os pobres'.

As teólogas reiteram constantemente o engajamento do lado dos pobres, colocando seu trabalho teológico dentro dos marcos teóricos da Teologia da Libertação. Não desenvolvem "um método próprio. Assumem o ponto de partida da Teologia da Libertação, i.e., a opção pelos pobres e o engajamento numa *praxis* de libertação."²³

Se, porém, de início, as mulheres apareciam – ou desapareciam – misturadas ao 'povo', pouco a pouco, o discurso das teólogas passou a trabalhar com a especificidade da situação das mulheres pobres. Vários de seus textos indicam a pobreza das mulheres como matéria do ato de teologizar. Faziam da 'opção pelos pobres' como 'opção pela mulher pobre'. Diferenciam assim seu discurso daquele dos teólogos, que trabalham 'os pobres', sem qualquer referência às peculiaridades que a condição de homem ou de mulher – como as de raça – colocam à maneira como a pobreza atinge essas categorias sociais e a maneira como a vivem.

A postura das teólogas latino-americanas não deixa de representar uma inovação surpreendente: as mulheres tornam-se sujeitos da ação de teologizar – conjugam esse verbo na primeira pessoa. Eu, mulher, teologizo – e o fazem, tomando co-

mo objeto desse seu ato teológico a situação das que são excluídas entre as excluídas: as mulheres das classes populares.

Além dessa característica de vinculação com a prática cotidiana das mulheres de extração popular, uma segunda nota caracteriza o trabalho teológico feminino, ao menos no Brasil: a criação de espaços importantes de reunião e de discussão das teólogas entre si.

Em 1985, realiza-se o primeiro encontro nacional sobre a produção teológica feminina nas Igrejas Cristãs. Vários outros se seguem. Mulheres cristãs, teólogas, pastoras e agentes de pastoral nas bases das Igrejas, reúnem-se periodicamente, em encontros regionais e nacionais, para discutir aspectos relevantes da fé, "da perspectiva das mulheres".

24 Cf COSTA e BLAY (1992)

Além disso, espaços institucionais são conquistados e os centros de estudos, núcleos e outros, multiplicam-se nas Faculdades de Teologia e nas Universidades. Uma cátedra feminista é instituída no IMES (Instituto Metodista de Ensino Superior), em S. Bernardo do Campo, como resultado das gestões de um grupo organizado de teólogas. A formação desses grupos inscreve-se no contexto da luta das mulheres para terem reconhecido seu direito de acesso pleno a todas as áreas do conhecimento e à elaboração do pensamento. Trata-se de uma conquista política importante, que não se restringe à área da Teologia. Em todo o país, inúmeros núcleos universitários de estudos sobre mulher foram criados nos últimos anos²⁴

Uma terceira característica dos estudos feitos por mulheres no campo da Teologia, no Brasil, é o desenvolvimento que têm tido na área bíblica. Incontáveis publicações sobre mulheres na Bíblia buscam resgatar as figuras femininas de destaque na História da Salvação, mostrando o quanto sua presença e ação foram importantes na trajetória do 'povo de Deus'.

Os estudos bíblicos não se limitam porém a essa recuperação das personagens femininas de destaque. Investem, antes, numa reinterpretação ampla do conjunto dos livros sagrados que se mostre favorável às mulheres, revelando-as como protagonistas, em sentido pleno, da ação salvífica.

Uma teologia feminista?

A classificação da Teologia produzida por mulheres na América Latina como feminista, suscita muitas questões. Da parte das próprias teólogas, há aquelas para as quais essa tipificação é discutível. Uma postura muito próxima à de setores de esquerda leva-as à identificação do Feminismo a um movimento "burguês e de Primeiro Mundo", questionando assim sua validade entre nós. Ou as conduz a atribuir aos movimen-

tos de mulheres, em nossa região, características tão específicas à realidade do Terceiro Mundo, que essa nomeação – feminista – parece tornar-se inadequada.

25 Cf ALVAREZ (1980)

Essa discussão perpassa, aliás, o próprio movimento feminista, na América Latina. Grupos há que se identificam como propriamente feministas, enquanto outros se nomeiam movimentos de mulheres.²⁵

26 NAUTA (1987), p. 12

Porém, entre teólogas mais próximas de grupos feministas, essa discussão se põe de outra forma e elas falam da necessidade da elaboração de um discurso teológico próprio, i.e., referido mais diretamente às questões levantadas pelo movimento feminista. Reunidas na 4a. Conferência Feminista da América Latina e do Caribe, em 1987, essas mulheres, a maioria delas ativas nas CEBs e em organizações de mulheres, participaram em um *workshop* sobre Feminismo e as Igrejas. O documento final que elaboraram inclui a análise do patriarcado interno às instituições eclesiais da região e a proposta de caminhos a serem desenvolvidos pelas próprias mulheres, em termos teológicos e de práticas rituais. Dizem elas: "Precisamos superar o medo de desenvolver nossa própria Teologia, precisamos interpretar e sistematizar nossas próprias experiências em nossas comunidades cristãs."²⁶

Após acentuarem a contribuição positiva das Igrejas latino-americanas na área dos direitos humanos e das lutas por justiça social, elas acentuam a significação da Teologia da Libertação no desvendamento das situações de injustiça e na afirmação do "poder dos pobres para transformar a sociedade." Porém, elas dizem, "nós protestamos contra o fato de que a Teologia da Libertação não trabalhou a opressão específica da mulher de forma significativa; por essa razão, nós consideramos urgente o desenvolvimento de uma Teologia Feminista da Libertação."

27 BIEHL (1987), p. 92-93

Beverly Harrison, teóloga norte-americana, acentua também essa ambivalência da Teologia da Libertação. Após haver afirmado a solidariedade das feministas com os/as teólogos/as liberacionistas para quem a teologia é uma reflexão sobre a *praxis*, sobre a luta por libertação, ela exclama: "Mas também precisamos dizer aos latino-americanos que todas as vezes que vocês olham para o poder, seja em hierarquias eclesiais ou em associações teológicas, e todas as vezes que vocês expressam o que têm a dizer com relação àquele poder, as mulheres estão invisíveis na maneira de vocês falarem."²⁷

As palavras de uma teóloga peruana, Rosa Trapasso, vão na mesma linha crítica: "Parece-me que a Teologia da Libertação não chega a questionar a fundo as raízes da opressão ou a aprofundar o estudo da articulação entre as diversas formas de opressão, em uma sociedade como o Peru." Ela conti-

nua, apontando as razões dessa falha da Teologia da Libertação: "Porque a Teologia da Libertação está geralmente sob a direção de teólogos homens, ela não desafia as estruturas machistas dominantes, o que limita sua capacidade de contribuir efetivamente para a mudança (..) Este modelo só pode ser quebrado por uma vontade de examinar o pecado de sexismo da Igreja e criticar as estruturas patriarcais que estão na raiz da opressão na sociedade."²⁸

29 *Idem*, p. 4

Não deixa de ser significativo que a palavra desta teóloga apareça no texto que a reproduz, em uma nota, e seja apresentada como uma voz dissonante no coro das teólogas latino-americanas, muitas das quais "não querem opor-se aos homens teólogos e ao seu discurso"²⁹

30 GEBARA (1989), p. 920

Também uma teóloga brasileira, Ivone Gebara, sem referir diretamente a Teologia da Libertação, afirma: "As teólogas (na América Latina) em sua maioria trabalham com mediações produzidas pelos homens e ainda não ousam criticar essas mediações a partir de uma postura feminina, para não perder o espaço conquistado"³⁰

Interrogações

As diversas posições das teólogas citadas acima permitem-nos perceber, por um lado, a forte vinculação das teólogas latino-americanas à Teologia da Libertação. E, por outro, os problemas postos por essa ligação

31 BIEHL (1987), p. 72

Ao nível metodológico, o que permitiu a incorporação da experiência das mulheres no discurso teológico foi a ruptura operada pela Teologia da Libertação, vinculando a reflexão teológica antes à *praxis* das comunidades de fé do que à elaboração de um discurso dogmático. "Sabemos que ninguém iria prestar atenção a nós, ou ouvir o que estávamos dizendo, se não houvesse uma grande quantidade de protestos de teólogos masculinos acerca dos paradigmas teológicos dominantes."³¹

A valorização metodológica da experiência pela Teologia da Libertação possibilitou às teólogas constituir a experiência concreta das mulheres em "chave hermenêutica" para a leitura da Bíblia e das tradições religiosas.

No entanto, um problema se coloca quando se trata de definir essa experiência das mulheres. "Na mística/política proposta pelas correntes progressistas latino-americanas a mulher ainda não irrompeu na sua semelhança e diferença. A irrupção do pobre ainda não integrou realmente no seu bojo a irrupção da mulher", diz Gebara. Categorias como 'os pobres', no discurso teológico, ou 'a classe operária', no discurso das Ciências Sociais, em sua aparente neutralidade em relação à cor e ao sexo, acabam por refletir uma experiência referida a homens brancos

Ao utilizar-se do marxismo como instrumental de análise da realidade, a Teologia da Libertação não chegou a incorporar a crítica de feministas socialistas, o mesmo acontecendo, em geral, com a Teologia elaborada por mulheres na América Latina. Isto quer dizer que a abordagem dos problemas relativos à dominação e à exploração das mulheres nas sociedades contemporâneas acaba sendo modelada, em muitos desses textos, por uma análise de classes reducionista. As relações sociais aparecem hierarquizadas, subordinando-se às relações de sexo, como as de raça, às relações de classe.

32 *Idem*, p. 73

Deste tipo de análise decorrem proposições políticas – e práticas pastorais – equivocadas. As lutas são classificadas em gerais e específicas e submetidas umas às outras. Nestas últimas se enquadram as lutas das mulheres e aquelas contra o racismo. A superação do capitalismo, enquanto sistema econômico e político, é colocada como tarefa prioritária. "As mulheres são geralmente informadas de que o processo de mudança social exige prioridades e estratégias. E a elas cabe, então, sempre esperar no final da fila por sua libertação. E no fim, como constata Ruether, elas são obrigadas a desaparecer, servindo a outras lutas que não especificamente as suas."³²

33. Cf. SOJO (1985)

Em verdade, o estabelecimento de hierarquias na superação das assimetrias tem um sentido postergador de outras emancipações, enquanto não se satisfaçam as necessidades básicas. Porém, definir o que se entende por necessidades básicas e qual é a luta principal é tarefa política e deve implicar todos os sujeitos, para que uma definição excludente não consolide formas de opressão particulares.³³ Em um centro de estudos feministas, um *posfer* diz, com humor: "Se os homens engravidassem, o aborto seria um direito fundamental".

34 TAMEZ (1986), p. 166

35 NAUTA e GOLDEWISK (1987), p. 16-17.

A palavra de duas teólogas latino-americanas mostra as posições divergentes, no meio teológico feminino, a respeito dessa questão. Diz uma delas "Desde esa perspectiva, puedo entonces identificarme plenamente con la lucha por la vida, con la lucha por un cambio radical que no va sólo en la dirección de la opresión por sexo sino que se inicia principalmente en una opresión y explotación por clase y raza."³⁴ Enquanto a primeira hierarquiza as opressões sofridas pela população feminina, a segunda acentua sua articulação. "A mudança que vem através das estruturas políticas e econômicas é muito limitada. Sem confrontar as questões do patriarcado e da hierarquia – que continuam a oprimir as pessoas sobre as bases da raça, do sexo e da classe – há pouca possibilidade de avançar em direção a uma sociedade mais justa."³⁵

A dificuldade de algumas teólogas em assumirem as discussões com o marxismo referidas acima talvez seja devedora da posição crítica dos teólogos, em relação ao Feminismo

"Es a raiz de la teologia latinoamericana, que me es imposible claudicar la lucha de la mujer latinoamericana desvirtuandola en la línea del feminismo del primer mundo", diz uma teóloga³⁶

Assim como nos meios de esquerda, também nos espaços cristãos dá-se uma classificação valorativa do movimento feminista. Há um 'mau feminismo', sem lugar na América Latina, 'avesso ao homem'. Esse feminismo informa uma Teologia 'radical', crítica da exclusão das mulheres das instâncias eclesiais de poder, preocupada com problemas como as implicações das posições das Igrejas nas questões ligadas à sexualidade, à reprodução ou à violência contra a mulher. Tais questões são 'sem interesse' para as mulheres das classes populares, às voltas com a sobrevivência quotidiana, por um lado, e, por outro, conquistando voz na Igreja, através das CEBs

O 'bom feminismo', crítico ameno das instituições eclesiais, é aquele assimilável pela Teologia tradicional, como pela Teologia da Libertação. Isto porque ao incorporar a temática da mulher, o faz exatamente como um tema. As mulheres em sua situação social e eclesial passam a constituir o assunto de capítulos ou de livros específicos, sobre mulheres. Em outros termos, não há uma incorporação da temática da mulher ou do assunto mulher, senão quando sua integração não abala o alicerce teológico já construído, seja ele o tradicional, seja ele o da Libertação. "Os homens aceitam uma certa abertura e diálogo contanto que as formas básicas de interpretação do mundo sejam ainda aquelas que eles mesmos produziram."³⁷

Livros recentes de Teologia, ou de campos correlatos – pastoral, catequese – por tratarem de Teologia sistemática ou de outros temas que parecem nada ter a ver com mulheres ignoram o assunto e fazem um discurso totalmente 'neuro' em termos de sexo – e de raça. A Teologia sobre mulheres é delegada às mulheres, como se só a esse grupo específico interessasse. Os homens continuam a elaborar uma teologia supostamente universal.

Assim, além do reducionismo econômico, de que se tratou antes, um certo essencialismo biológico pervade boa parte da produção teológica latino-americana. As referências constantes às qualidades excepcionais das mulheres não fazem senão confirmar uma suposta natureza feminina. Duas teólogas brasileiras, Nancy C. Pereira e Tânia V. Sampaio, comentando o que dizem os teólogos da libertação sobre o trabalho teológico das mulheres, chamam a atenção para esse problema. Segundo elas, referir o fazer teológico das mulheres à sua proximidade maior com a vida, em sua concretude e poesia, em contraposição ao discurso abstrato e racional dos homens, pode significar um reforço da concepção de que o discurso da razão é masculino – o 'discurso competen-

te' – e o 'discurso teo e afetivo' é feminino. Perguntam elas Não seria o tipo de contribuição dado pela mulher "resultante de su condición de oprimida y de alejada del desarrollo intelectual más racional y abstracto?"³⁸

Uma das críticas de cientistas sociais feministas à Teologia da Libertação é justamente a redução das categorias de sexo socialmente construídas – o gênero – a categorias biológicas. Entre outros, um dos indicadores dessa referência das mulheres à biologia, é o remetê-las a uma essência feminina, ao 'diferente', ao 'misterioso', a uma esfera que paira além daquela propriamente humana, i.e., masculina, já desvendada pela ciência e, portanto, sem "mistérios". Caberia perguntar, aqui, que recepção social e editorial teria um livro que se chamasse "O segredo masculino do mistério"?

Esse cantonamento das mulheres em temas específicos vai de encontro à proposta de teólogas feministas de desconstrução e re-construção do discurso teológico em sua totalidade. "Não buscamos simplesmente ser incorporadas ao trabalho intelectual ou teológico androcêntrico", diz Fiorenza, "acabamos por perceber a necessidade de redefinir e transformar todas as instituições intelectuais e disciplinas acadêmicas, se queremos que elas permitam às mulheres participar como sujeitos e não como objetos da pesquisa universitária e da ciência teológica"³⁹

Estas teólogas negam a pretensão universal do discurso teológico existente, desvendando seu caráter particular, i.e., sua elaboração do ponto de vista dos homens e, portanto, seu exclusivismo "O recurso à experiência das mulheres na Teologia Feminista explode, assim, como uma força crítica, revelando a Teologia clássica, incluindo suas tradições codificadas, como baseada na experiência masculina antes que na experiência humana universal."⁴⁰

As teólogas propõem uma re-elaboração que permita a inclusão, não só das mulheres, mas também dos não-brancos, dos não-ocidentais. A quebra das estruturas patriarcais exige, segundo elas, uma mudança radical de paradigmas. Borresen fala de uma "verdadeira revolução afetando toda a linguagem humana sobre Deus. Trata-se da mais profunda mudança de paradigmas conhecida pela história das doutrinas cristãs", transformando não só "verbalizações humanas sobre o divino, mas também o sistema simbólico".⁴¹ Não se trata, pois, de integrar a mulher numa sociedade e numa Igreja onde prevalece o masculino como norma, mas de transformar radicalmente as estruturas patriarcais, que necessitam de uma legitimação misógina e de um conhecimento androcêntrico do real.

Os problemas da vinculação de uma Teologia feminista com a Teologia da Libertação aparecem ainda a um outro nível: o da crítica das estruturas eclesiais

As Comunidades Eclesiais de Base – CEBs – e os Clubes de Mães a elas ligados contribuíram, certamente, de forma inédita na história do Catolicismo, para que o "protagonismo das mulheres pobres" ocorresse, no interior da própria Igreja e na sociedade brasileira. Os desdobramentos desse processo, porém, com a criação dos grupos autônomos de mulheres, no interior das CEBs ou em ruptura com elas, desvendam os limites da ação da Igreja junto à população feminina.⁴²

A incorporação das mulheres pobres na prática pastoral e no discurso eclesial não é, por si só, garantia de ganho em termos do exercício da autonomia de pensamento e de ação, pelas mulheres, ou da conquista de espaços institucionais de poder. A análise sócio-histórica do processo de integração da população feminina nos projetos eclesiais mostra, ao menos no caso do Catolicismo brasileiro, que esta se dá mais em função da defesa de interesses institucionais de manutenção e desenvolvimento do próprio poder social e religioso, do que em vista da assunção dos interesses das mulheres. Nem poderia ser de outra forma, dado o caráter absolutamente masculino do poder religioso, na Igreja Católica.

A dinâmica de constituição da chamada 'Igreja dos Pobres' não é diferente. Pesquisas recentes referem a inexistência de vinculação entre CEBs e interesse direto das mulheres. "Nunca encontrei ou ouvi falar de um único Clube de Mães que houvesse sido criado com a intenção de ajudar as mulheres a se conscientizarem, ou a agirem politicamente, como mulheres", diz Alvarez. E continua: "Além do mais, a estratégia de conscientização, tão central nos grupos 'mistos', como as CEBs, é raramente empregada nos Clubes de Mães ligados à Igreja, salvo os que se formaram por iniciativa das próprias mulheres."⁴³

O discurso teológico latino-americano exalta muitas vezes a participação das mulheres nas comunidades, sem considerar criticamente a ambivalência desse processo. Elas são incorporadas num projeto que não é o delas, em cuja elaboração não participaram, embora possam resultar daí certos ganhos para elas.

Alem disso, "a política restauracionista"⁴⁴ que vai se tornando hegemônica nos últimos anos na Igreja Católica, e se manifesta desde o controle estrito da produção teológica até a "re-clericalização" dos grupos de base – CEBs/paróquias – mostra as dificuldades inerentes a qualquer tentativa de investimento dos leigos em poder real no Catolicismo. Ora, qualquer mudança no estatuto dos leigos na Igreja Católica atinge, de forma radical, a população feminina desta, uma vez que todas as mulheres católicas, inclusive as religiosas, sendo excluídas do acesso ao sacerdócio, são leigas. E até "mais leigas do que os leigos", pois as leis internas que regulamentam o funcionamento da Igreja – o Código de Direito Ca-

nônico – excluem-na, explicitamente, de funções que, em certas circunstâncias, são delegadas a homens leigos da comunidade "A mulher não é, pois, uma leiga, propriamente falando, quer dizer, uma pessoa gozando de todas as prerrogativas do batizado", afirma Zimmermann.⁴⁵

Assim, qualquer discurso que contenha uma proposta de inclusão efetiva das mulheres no Catolicismo, subverterá, obrigatoriamente, as estruturas atuais do mesmo, por tocar num dos pilares fundamentais em que se assenta: a distinção clero/laicato, com a atribuição do poder sagrado ao primeiro e a despossessão do segundo. Um discurso inclusivo das mulheres pressupõe a crítica das estruturas patriarcais da sociedade – e das Igrejas – e, portanto, apresenta-se como um discurso que desconstrói o poder dos homens, em todas as esferas sociais, inclusive as religiosas e simbólicas. Nesse sentido, supera o simples acréscimo das mulheres aos discursos existentes e propõe a reformulação de todo o discurso. Isto porque não há como falar de mulheres sem estar falando imediatamente, nos homens, uma vez que, enquanto categorias socialmente construídas, elas constituem-se mutuamente.

Ora, a Teologia da Libertação surgiu no contexto de uma Igreja que inovava no campo das práticas pastorais, afirmando-se politicamente contra o regime militar, no caso do Brasil, e aliando-se, parcialmente ao menos, com setores da sociedade favoráveis a mudanças radicais. Tornara-se hegemônico na instituição eclesial católica aquele setor da hierarquia que defendia as inovações institucionais, ao nível do discurso e da prática, com propostas de certa democratização das estruturas internas. Assim, diferentemente do que ocorreu em outros países da América Latina, em nosso país, a criação das CEBs e a elaboração do discurso teológico que as legitima e estimula não se deram em contraposição à hierarquia. Ao contrário, é em consonância com ela que se gesta a 'Igreja dos pobres', ou o 'Cristianismo da Libertação', como o qualifica Lowy.⁴⁶ Isto não significa absolutamente, porém, ausência de conflitos

A estratégia de composição com a hierarquia por parte dos setores mais radicais, resultado de experiências conflituosas anteriores avaliadas negativamente – caso do desmantelamento da Ação Católica no início dos anos 60 – associa-se ao fato de que a maioria dos teólogos é membro do clero.⁴⁷ Além disso, certos elementos da história da instituição eclesial católica no Brasil explicam essa tendência à composição, antes que ao acirramento dos conflitos.

Tal situação faz com que a crítica às estruturas patriarcais da Igreja seja minimizada, ou mesmo descartada como inconveniente, em vista dos arranjos institucionais internos. Não é raro que os conflitos já existentes com Roma sejam invocados no sentido de justificar a impossibilidade de abrir mais um flanco

nessa luta, levantando temas polêmicos relativos à questão da mulher na Igreja. Por razões que não são difíceis de avaliar, a hierarquia reage muito fortemente aos questionamentos relativos à estrutura eclesial e ao seu funcionamento. O discurso em torno dos pobres foi parcialmente assimilado pela instituição e mesmo incorporado ao discurso oficial, ainda que com interpretação muitas vezes diversa da dos teólogos da Libertação. Enquanto que proposições teóricas e práticas em termos de mudanças ao nível organizacional mostraram-se inaceitáveis. A condenação do livro Igreja, carisma e poder, dificuldades atuais nas práticas pastorais que investem os leigos das comunidades de poder simbólico e organizacional, são alguns indicadores dessa situação

Finalmente, a elaboração teológica das mulheres na América Latina coloca uma outra questão: sua relação com a Teologia feminista produzida nos Estados Unidos e na Europa. Esta se inicia na década de 60, estreitamente vinculada às lutas das mulheres nos movimentos feministas e numa postura crítica da exclusão sofrida pelas mulheres no interior da instituição eclesial. Mary Daly, com seu The church and the second sex, em 1968, pode ser considerada, no campo católico, sua primeira representante. Porém, já nos anos 50, a reflexão teológica se vinculava ao movimento feminista, na discussão em torno da ordenação de mulheres.

48 TABORDA (1990), p. 312

Essa literatura teológica feminista, no entanto, foi e continua sendo, de difícil acesso entre nós⁴⁸ A edição brasileira da revista Concilium torna possível conhecer o pensamento dessas mulheres, através de alguns dos seus artigos aí publicados. As origens cristãs a partir da mulher constitui-se na primeira tradução de uma obra de peso da Teologia feminista, quase 10 anos depois de sua publicação em inglês. Espera-se para breve a tradução do excelente livro de Rosemary Radford Ruetter: Sexism and God-Talk, towards a feminist Theology, também publicado em 1983.

Assim, essa produção teológica, só com muito atraso e de forma bastante restrita, se torna referencial para a Teologia latino-americana escrita por mulheres. Tal situação é indicativa da relação de forças estabelecida entre mulheres e homens, na esfera do trabalho, na área da elaboração do conhecimento e no interior das instituições.

No campo editorial, dominado pelos homens, as obras da Teologia feminista americana e europeia não mereceram traduções, apesar de seu volume, de sua importância e das vivas polêmicas despertadas por sua publicação nas línguas originais. Muitas vezes, essa Teologia foi desqualificada por seu caráter 'primeiro-mundista'. Considerada distante dos interesses das mulheres latino-americanas, ela foi descartada como referencial para o fazer teológico no Terceiro Mundo.

Desta forma, os teólogos tornam-se os interlocutores privilegiados das teólogas latino-americanas. Eles foram até agora os avalistas da sua obra. Deles lhes vem a legitimidade de seu trabalho como teólogas. Deles depende, em grande parte, sua inserção nos espaços acadêmicos, dado que, no Brasil ao menos, os estudos teológicos restringem-se às Universidades confessionais, cuja direção é clerical.

Mesmo ao nível das relações com o Feminismo latino-americano, uma espécie de descompasso se revela. O diálogo com feministas é recente, no Brasil ao menos. Apenas começam a ser organizados espaços de discussão entre produtoras de Teologia e mulheres engajadas na elaboração de um pensamento feminista. Esse desencontro, aliás, remete à história das lutas feministas no país e àquela das mulheres na instituição eclesial católica, no caso. Essas histórias correram aparentemente paralelas e, quando se cruzaram, foi em situações conflituosas. No caso das mulheres católicas, o campo das feministas não era o 'seu' campo.

Ainda atualmente, apesar da vitalidade e da originalidade dos movimentos feministas em nosso continente, suas reivindicações e lutas não se constituíram como objeto de reflexão teológica, para parte, ao menos, das mulheres cristãs. Apesar disso, parece que, nos últimos anos, cada vez mais os espaços de reflexão teológica das mulheres abrem-se ao diálogo com feministas. Em várias instâncias de discussão teológico-pastoral – encontros, seminários e outros – feministas são convidadas a participar. Também da parte destas, barreiras e preconceitos em relação a mulheres vinculadas a instituições eclesiais vão sendo ultrapassados.

Nas bases da Igreja, por outro lado, cada vez mais mulheres dos setores populares identificam-se com o discurso e as proposições práticas do movimento feminista. A conjuntura atual – sócio-política e eclesial – favorece essa aproximação e o reconhecimento dos interesses comuns, mesmo se as diferenças não são anuladas. E talvez seja justamente esse movimento das mulheres das periferias em direção ao Feminismo que tenha suscitado nas teólogas a suspeita sobre as possibilidades que tal aproximação pode significar, em termos do conteúdo e dos métodos de uma Teologia 'de mulheres', ou 'para mulheres' ou 'feminista', por que não?

Ao final, um poeta pode exprimir o que fica desse recorrido: "Eu não espero pelo dia em que todos os homens concordem. Apenas sei de diversas harmonias bonitas possíveis sem juízo final."

Fora da Ordem, Caetano Veloso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVAREZ, Sônia E. Women's participation in the brazilian "people's church": A Critical Appraisal, in: Feminist Studies 16, n.2, 1990.
- ALVAREZ, Sônia E., et al. Feminismos na América Latina, ed. Rede Mulher, 1990.
- BENEDETTI, Luiz Roberto. O impasse entre o religioso e o político nas CEBs, in: Perspectiva Teológica, n.58, 1990.
- BERGEON, Inger Hjuler. Maria, modelo de libertação da mulher? Reflexões de uma luterana escandinava sobre a Teologia da Libertação da América Latina, in: Perspectiva Teológica, n.46, 1986.
- BIEHL, João Guilherme. De igual para igual, Um diálogo crítico entre a Teologia da Libertação e as Teologias negra, feminista e pacifista, Petrópolis, Vozes, 1987.
- COSTA, Albertina de Oliveira e BLAY, Eva Alterman. Gênero e Universidade, NEMGE/USP, 1992.
- COUCH, Beatriz Melano. Sor Juana Inés de la Cruz: The first woman theologian in the Americas, in: WEBSTER, John and Ellen, ed., The Church and women in the Third World, Philadelphia, The Westminster Press, 1985.
- CRUZ, Sor Juana Inés de la. Letras sobre o Espelho, S.Paulo, Iluminuras, Introdução, organização e notas: Teresa Cristófoli Barreto, 1989.
- DEIFELT, Wanda. A feminist approach to Bible and society: Elizabeth Cady Stanton and Susan B. Anthony, Evanston, Illinois, mimeo, 1986.
- DROGUS, Carol Ann. We are women making History: Political mobilization in S. Paulo's CEBs, Discussion Paper n81, University of Wisconsin-Milwaukee (Center for Latin America), 1988.
- _____. s/d. Reconstructing the feminine: Women in S. Paulo's CEBs, Hamilton College, Clinton.
- FIORINZA, Elisabeth Schussler. As origens cristãs a partir da mulher, Uma nova hermenêutica, S.Paulo, Paulinas, 1992.
- GEBARA, Ivone. Mística e política na experiência das mulheres, in: REB, vol. 49, fasc. 196, 1989.
- HUNT, Mary. Teologia feminista e teologia della liberazione: metodi a confronto, in: HUNT, M. e Rosino Gibellini, ed., La sfida del femminismo alla teologia, Brescia, Queriniana, 1980.
- LOWY, Michael. Marxisme et Théologie de la Libération, in: Cahiers d'Etude et de Recherche, n.10. Trad. bras.: Marxismo e Teologia da Libertação, Cortez Editora/Editora Autores Associados, S.Paulo, 1991.
- NAUTA, Romie. Latin American women Theology, in: Exchange, n.48, dec. 1987.
- NAUTA, Romie e GOLDEWIJK, Berma Klein. Feminist perspective in Latin American Liberation Theology, in: Exchange, n.48, dec. 1987.
- PAGELS, Elaine. Adão, Eva e a Serpente, Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

- PAZ, Octavio. Sor Juana Inés de la Cruz o Las Trampas de la Fe, Barcelona, Seix Barral, 1982.
- RATKUS, Mark Jeffery. Women in Philippine basic christian communities, in: WEBSTER, John and Ellen ed., o.c, 1985.
- ROSADO NUNES, Maria José Fontelas. Igreja Católica e poder feminino, in: Comunicações do ISER, n.27, 1987.
- _____. Eglise, sexe et pouvoir. Les femmes dans le catholicisme au Brésil - Le cas des communautés ecclésiales de base, tese de doutoramento, defendida na Ecole des Haute Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1991.
- _____. Estudos feministas e elaboração teológica, mimeo, 1991a.
- _____. A produção teórica feminista interroga a Universidade, conferência pronunciada por ocasião da instalação da cátedra feminista, no Instituto de Pós-graduação em Ciências da Religião, IMES/SBC, mimeo, 1992.
- RUETHER, Rosemary Radford. Sexism and God-Talk, toward a feminist Theology, London, SCM Press Ltd., 1983.
- STANTON, Elizabeth Cady and the Revising Committee, (13a. ed.) - The Woman's Bible, Seattle, Coalition task force on women and Religion. 1a. ed.: vol.I, 1895; vol.II, 1898, 1987.
- SOJO, Ana. Mujer y política, Ensayo sobre el Feminismo y el sujeto popular, San José, DEI, 1985.
- TABORDA, Francisco. Feminismo e teologia feminista no Primeiro Mundo. Breve panorâmica para uma primeira informação, in: Perspectiva Teológica, n.58, 1990.
- TAMEZ, Elsa. Teólogos de la Liberación hablan sobre la mujer, San José, DEI, 1986.
- _____. Las mujeres toman la palabra, en Diálogo con Teólogos de la Liberación hablan sobre la mujer, San José, DEI, 1989.