

Algumas reflexões em torno da tarefa crítica das teologias feministas

Some reflections on the critical task of feminist theologies

FERNANDA HENRIQUES*

Abstract

This text develops the idea that feminist theologies must necessarily be critical, and their main target must be the anthropological doctrine that the Catholic Church has defended over the centuries and that is crossed by a constitutive asymmetry in favour of the masculine and to the detriment of the feminine. It will be argued in the text that this anthropological asymmetry is established and maintained through a game between the notions of equality and difference.

Keywords: Feminist Theologies; Criticism; Anthropology; Equality; Difference.

Resumo

O presente texto desenvolve a ideia de que as teologias feministas têm de ser, necessariamente, críticas, sendo que o seu principal alvo deve ser a doutrina antropológica que a Igreja Católica tem defendido ao longo dos séculos e que é atravessada por uma assimetria constitutiva a favor do masculino e em detrimento do feminino. Defender-se-á no texto que

* Universidade de Évora; <https://orcid.org/0000-0003-4401-6242>; maria.mariafern@gmail.com.

essa assimetria antropológica se institui e mantém através de um jogo entre as ideias de igualdade e de diferença.

Palavras-chave: Teologias feministas; Crítica; Antropologia; Igualdade; Diferença.

Introdução

Em memória de Manuela Silva

e

do Padre Resina Rodrigues¹

De um modo geral, há um afastamento real entre o feminismo e as religiões, nomeadamente a religião católica. A Igreja Católica desconfia dos movimentos feministas e estes separam-se olímpicamente daquela. Esta separação, no meu entender, por um lado, é prejudicial ao avanço dos objetivos do feminismo de constituir uma sociedade onde mulheres e homens tenham uma representação igualitária e onde haja equilíbrio na partilha dos poderes, dada a carga simbólica das religiões e o papel que essa carga simbólica desempenha nas dinâmicas sociais, e, por outro lado, tal separação vai contra os acontecimentos que marcaram a relação histórica entre os movimentos feministas, na sociedade, e as teologias feministas, no interior da Igreja, porque umas e outros se entrecruzaram e se interpenetraram e, de alguma maneira, são o resultado das mesmas experiências coletivas transformadoras².

¹ Esta dedicatória tem que ver com dois aspetos muito significativos da minha vida ligados ao conteúdo deste texto. Com o padre Resina, aprendi que a fé é a fidelidade à busca. Com a Manuela Silva, habituei-me a dizer profana em vez de atea. Uma e outra aprendizagens são responsáveis por continuar a pensar que o Cristianismo pode ser uma referência importante de vida quando se procura uma sociedade justa.

² Maria José Rosado, numa reflexão interessante sobre o impacto do feminismo nas religiões, mostra esse cruzamento, embora salientando o impacto do feminismo nas reivindicações no plano das religiões: cf. Maria José Rosado, «O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões,» *Cadernos Pagu*, 16 (2001): 79-96. Ver também: Teresa Martinho Toldy, «Contributos da hermenêutica feminista para a(s) Teologia(s),» *Didaskalia*, 39, 2 (2009): 145-56.

1. Toda a teologia feminista tem de ser crítica

Se nos ativermos à designação teologia feminista crítica, ela corresponde a uma perspectiva específica da abordagem teológica feminista, como é, por exemplo, o caso de Elisabeth Schüssler Fiorenza³; todavia, num certo sentido, toda a teologia feminista tem de ser crítica, na medida em que o seu aparecimento e a sua razão de ser radicam na prática de uma hermenêutica da suspeita em relação à totalidade da tradição teológica e que se alimenta do desenvolvimento do feminismo e dos seus adquiridos teóricos. Não por acaso, um livro inaugural da teologia feminista, o de Mary Daly, da década de 1960, tem como título *The Church and the Second Sex*⁴, numa evocação direta da obra de Simone de Beauvoir. No fundo, tal como os feminismos, na sociedade, as teologias feministas querem promover a igualdade entre as mulheres e os homens, no seio da Igreja, e essa tarefa supõe, antes de tudo, um trabalho de desconstrução de uma tradição doutrinal que, na verdade, sacralizou a ideia da inferioridade das mulheres e o seu acantonamento a um segundo sexo. Assim, tal como os movimentos feministas buscam uma sociedade mais justa, as teologias feministas querem igualmente estabelecer princípios de justiça dentro das Igrejas.

Teresa Forcades i Vila, no seu livro *A teologia feminista na história*, caracteriza, exatamente, a teologia feminista como uma teologia crítica, acrescentando que, como qualquer investigação crítica, ela nasce de uma experiência de contradição. No caso, essa contradição resulta do confronto entre a experiência pessoal da relação com Deus e as imagens de Deus que o enquadramento doutrinal e institucional oferecem. E a autora prossegue a sua reflexão dizendo que essa contradição se pode resolver através de dois caminhos: (1) por uma mudança da perceção da contradição vivida por cada qual ou (2) assumindo a responsabilidade por tal perceção, adveniente da experiência e compreendendo que o que deve mudar são as interpretações teológicas herdadas. É neste segundo

³ Tratei este tema em: Fernanda Henriques, «Elisabeth Schüssler Fiorenza: uma hermenêutica feminista crítica,» *Pistis & Praxis: teologia e pastoral*, vol. 13, ed. espec. (2021): 273-290.

⁴ Mary Daly, *The Church and the Second Sex* (New York: Harper and Row, 1968).

caminho que se inserem as teologias feministas que Teresa Forcades também classifica como teologias da libertação. Nesse sentido, diz: «O caminho da teóloga ou do teólogo feminista é, assim, necessariamente, um caminho de luta e de reivindicação [...]»⁵

O modo como Teresa Forcades apresenta as teologias feministas é pedagogicamente eficaz, mas a circunscrição da contradição à experiência pessoal, no fundo, não é suficiente para explicar a força e o desenvolvimento das teologias feministas. Mantendo a sua ideia central de contradição, por um lado, há que a alargar às experiências comunitárias e sociais que algumas mulheres e alguns homens foram capazes de transformar em motores de busca e desenvolvimento de novas interpretações teológicas e, por outro, há que reconhecer que, para levarem a cabo essa tarefa, as teologias feministas precisaram de realizar uma mudança de paradigma epistemológico, nomeadamente, afinar um conceito de racionalidade que permitisse novos anúncios teóricos e especulativos que saíssem quer dos quadros escolásticos quer mesmo da herança moderna de uma razão que, propondo-se ser instrumento de emancipação, todavia, operava com traços de imperialismo e exclusão, não servindo para repensar a condição humana das mulheres, nem para dizer Deus de outras maneiras.

Dentro desta linha da configuração de uma racionalidade inclusiva, a ideia de contradição como motor de busca de novas perspetivas teológicas corresponde a assumir a situação hermenêutica como o lugar humano do discurso e da compreensão, especificamente explicitando que essa situação supõe, *a*) ponto de vista, *b*) perspetiva e *c*) horizonte, o que é equivalente a configurar a atividade racional nos quadros de uma dinâmica processual onde, no contexto de uma interação circular entre experiência e questionamento, entre conhecido e desconhecido, entre saber e não saber, se vai construindo um edifício cuja consistência e solidez resultam da dinâmica processual que o origina. E nada fica de fora deste processo de compreensão porque o horizonte em que ele se

⁵ Teresa Forcades i Vila, *A teologia feminista na história* (Portugal: Presente, 2013), 19.

movimenta é uma estrutura englobante. Mas, ao mesmo tempo, assumir a situação hermenêutica como a condição humana do saber significa o reconhecimento de outra circularidade fundante – a que liga sujeito e objeto, resgatando definitivamente o saber da ilusão vertiginosa da objetividade. No quadro desta perspectiva da racionalidade não é mais possível construir uma grelha para dizer o que as coisas são e excluir do ser e do sentido o que a grelha não comporta, o que abre à reflexão teológica feminista um universo infinito de possibilidades e permite fundar uma atividade crítica e desconstrutora dos conhecidos e instituídos saberes doutrinários sobre as concepções da humanidade e da sua relação com a transcendência, nomeadamente, permite pensar as perspectivas de Beauvoir sobre a condição existencial das mulheres, no interior do universo religioso, como sugeria o título do livro de Mary Daly.

2. A assimetria antropológica como frente crítica essencial das teologias feministas

São várias as frentes em relação às quais a ação crítica das teologias feministas teve de ser desenvolvida no trabalho de abrir brechas num universo de pensamento que naturalizou a situação subalterna das mulheres, apresentando-a como decorrente da natureza das coisas e, além disso, querida por Deus. Contudo, para mim, a frente mais importante continua a ser a que se prende com a visão antropológica assimétrica e discriminadora que a Igreja sempre defendeu e que ainda hoje se mantém, e que é, certamente, um dos fatores essenciais da persistência de estereótipos estruturais em todas as sociedades e que hierarquizam o valor humano do que é ser-se homem ou ser-se mulher.

De uma maneira muito simplificada, poder-se-ia dizer que, na Igreja Católica, a discriminação das mulheres tem sido desenvolvida através de um jogo perverso entre igualdade e diferença, jogo esse que se materializa pela afirmação de base da igual dignidade entre mulheres e homens e, ao mesmo tempo, pela circunscrição das mulheres a um conjunto de características e de funções determinadas e pela ausência total de referência a qualquer determinação específica do masculino. Esta ausência

de especificações da condição humana no masculino deve-se ao facto de ela ser, obviamente, tomada como referência modelar. Por isso, não é necessário perguntar pela especificidade da sua natureza; só as mulheres necessitam de marcadores específicos por representarem um desvio nessa estrutura modelar que a masculinidade representa.

Ana Vicente, uma cristã e feminista eminente, no prefácio ao livro *Mulheres que ousaram ficar*, a propósito desta marcação das mulheres com «qualidades especiais», falava do empobrecimento que a humanidade tem sofrido em todas as suas dimensões, incluindo a espiritual, porque essa atribuição justifica:

[...] a sua exclusão dos lugares de decisão das estruturas das instituições religiosas. Quem exclui são pessoas do sexo masculino que vão ao absurdo de justificar essa exclusão invocando a masculinidade de Jesus Cristo.⁶

Ana Vicente desenvolve ainda uma crítica em relação à atitude da Igreja no que diz respeito, não apenas às reivindicações das mulheres, mas do Povo de Deus em geral, na sua busca por uma vivência cristã mais adulta e autónoma, na medida em que grita contra o secularismo (ou contra o feminismo, no caso) em vez de se autoquestionar sobre a sua responsabilidade no problema, tendo em atenção

[...] as suas posições intransigentes, as suas atitudes persecutórias, a sua postura patriarcal e clerical, os seus mundos artificiais, de onde as mulheres e as crianças estão ausentes.⁷

Também Maria de Lourdes Pintasilgo, outra cristã portuguesa eminente, levanta sérias críticas ao modo como a Igreja tem representado as mulheres e o feminino. Numa série de conferências que proferiu no

⁶ Aa.Vv., *Mulheres que ousaram ficar* (Leça da Palmeira: Letras e Coisas, 2012), 5.

⁷ Aa.Vv., *Mulheres que ousaram ficar*, 6.

Instituto Católico de Paris, em 1979, sobre o impacto dos movimentos feministas no cristianismo, conferências essas posteriormente publicadas em livro⁸, levanta a questão da necessidade de uma possível reescrita da Bíblia a partir do lugar onde as mulheres sofrem opressão, no quadro da sua perspectiva de que o cristianismo tem de se autoanalisar e ressignificar, para poder ultrapassar a ganga das sociedades patriarcais, no contexto das quais se configurou a sua simbólica primordial e se forjou a sua organização doutrinal e institucional.

No meu entender, não é demais insistir na necessidade da desconstrução da visão antropológica da Igreja, na medida em que ela é um baluarte, funcionando como o fundamento simbólico da manutenção dos estereótipos estruturais que continuam a discriminar as mulheres em todas as sociedades. Para além de muitas outras razões, a permanência da discriminação estrutural das mulheres que persiste em todas as sociedades deve-se muito à ordem simbólica que emana das perspectivas teológicas que, ao defenderem uma visão antropológica assimétrica, funcionam como uma espécie de sancionamento e de legitimação da assimetria e da hierarquização entre mulheres e homens, feminino e masculino, na dinâmica social.

3. O sentido discriminador do jogo perverso entre a igualdade e a diferença entre mulheres e homens

No quadro da nossa tradição, a visão antropológica da Igreja entreteceu-se com as perspectivas filosóficas e, umas e outras, foram configurando um modo de pensar coletivo sobre o que é ser mulher, que se mantém como uma espécie de inconsciente alimentador que inquina a análise da questão da igualdade entre mulheres e homens, resultando num jogo perverso que se torna responsável por um fundo estrutural discriminador das mulheres e do feminino⁹.

⁸ Maria de Lourdes Pintasilgo, *Os novos feminismos. Interrogação para os Cristãos?* (Lisboa: Moraes Editora, 1980).

⁹ Cf. Fernanda Henriques e Teresa Martinho Toldy, «Desconstruindo antropologias assimétricas,» *Impossibilia*, 4 (2012): 18-33; dentro do universo cultural português, salienta-se o trabalho que a teóloga

3.1. *Iguais e diferentes ou a legitimação da subordinação das mulheres*

A posição da Igreja sobre a natureza humana das mulheres está sintetizada, de modo sistemático, em *Mulieris Dignitatem*, de 1988, de João Paulo II, que foi o primeiro Papa a escrever um documento totalmente dedicado à(s) mulher(es) e onde aquilo que designei por jogo perverso entre igualdade e diferença é o telos sustentador.

A grande afirmação de *Mulieris Dignitatem* é a igualdade de mulheres e de homens, enquanto criaturas criadas à imagem de Deus criador. Contudo, Deus criou-os homem e mulher com vocações diferentes e com planos diferentes, poder-se-ia dizer. Interessante é notar que o texto papal apenas se ocupa da especificidade das mulheres, sendo que as referências aos homens são pontuais, mas com uma ilustração decisiva do que pode estar subjacente à conceção da especificidade dos homens, uma vez que a figura de Adão é articulada com a de Cristo, dentro do binómio Adão /Cristo, como paralelo ao de Eva/Maria. Isto é, a igualdade afirmada é abstrata e global, constituindo-se apenas como o enquadramento, de um certo ponto de vista, inócuo, da afirmação das diferenças das mulheres, essas sim, específicas e determinadoras.

Embora tenham sido escritas num contexto completamente diferente daquele que está aqui em causa, penso que faz sentido retomar um conjunto de interrogações que Ivone Gebara faz no seu livro sobre o mal:

O que é proposto aos homens? Quem determina seu caminho de salvação? O caminho dos homens parece sempre estabelecido por eles mesmos, apesar de afirmarem que é a Deus que eles obedecem. Por que as mulheres teriam necessidade de uma dupla mediação – a de Deus e a dos homens – e os homens apenas uma para serem salvos? De que salvação se trata?¹⁰

Teresa Martinho Toldy tem levado a cabo, de modo sistemático, desde a sua tese de doutoramento, defendida na Alemanha nos anos 1990, no âmbito de uma análise crítica da visão antropológica defendida pela Igreja Católica.

¹⁰ Ivone Gebara, *Rompendo o silêncio* (Petrópolis: Vozes, 2000), 33.

Retomando a análise, importa dizer que a visão antropológica que o texto propõe decorre deste quadro de leitura das narrativas da criação, tomando-o como fixo, inalterável e, de alguma maneira, fora da história, furtando-se, por isso, aos efeitos da historicidade e, portanto, da transformação, como se a criação divina tivesse produzido dois seres humanos acabados, completos e definitivamente constituídos.

Assente no plano de Deus para a humanidade, e no quadro de uma história da salvação, *Mulieris Dignitatem* apresenta a vocação específica das mulheres como o projeto de Deus para elas, como o seu destino natural e, sob a figura de Maria, Virgem e Mãe, a sua vocação específica fica definitivamente definida dentro de duas dimensões: a virgindade e a maternidade. No final da IV parte da Carta Apostólica de João Paulo II¹¹, dedicada ao binómio Eva/Maria, pode ler-se:

Em Maria, Eva redescobre qual é a verdadeira dignidade da mulher, da humanidade feminina. Esta descoberta deve chegar continuamente ao coração de cada mulher e plasmar a sua vocação e a sua vida.

Tal como o texto a apresenta e legitima, a vocação específica das mulheres é a maternidade, física ou espiritual, e é enquanto mãe que o «génio» feminino – imutável e intemporal – se realiza. A sua missão é «dedicar-se a» e «cuidar de», em nenhum momento se expressa a ideia de as mulheres poderem ser cuidadoras de si mesmas, indivíduos com necessidades e desejos próprios, fora do quadro do seu destino natural.

Na verdade, *Mulieris Dignitatem* é uma gaiola dourada que encarcerava as mulheres nas teias de um destino divino a que não pode fugir sem atraiçoar o plano estabelecido por Deus, desde toda a eternidade.

¹¹ Papa João Paulo II, *Carta Apostólica Mulieris Dignitatem*, 1988, disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html

3.2. *A posição canónica da Igreja e a ambiguidade generosa de Francisco*

De um certo ponto de vista, em relação às mulheres e ao feminino, o pontificado do Papa Francisco desenvolve-se num quadro de referência entre continuidade e rutura.

Continuidade porque, até hoje, não apareceu nenhuma posição que reconhecesse a situação totalmente absurda das mulheres dentro das estruturas da Igreja, mas também porque o seu discurso sobre as mulheres está eivado do mesmo idealismo escamoteador que tem sido a posição tradicional da Igreja na afirmação das tais qualidades específicas das mulheres, sendo muitos deles *slogans* e lugares-comuns.

Aliás, logo no início do seu pontificado, o Papa explicitou a sua adesão às posições clássicas da Igreja em relação às mulheres e ao feminino, nomeadamente na conferência de imprensa durante o voo de regresso a Roma, do Brasil, em 28 de julho de 2013, quando se referiu às questões do aborto ou da ordenação das mulheres, dizendo que era filho da Igreja e assumia as suas posições e, especificamente em relação à ordenação, afirmou «a Igreja falou e disse: “Não”. Disse isso João Paulo II, mas com uma formulação definitiva. Aquela porta está fechada [...]»¹². Por outro lado, nessa mesma conferência de imprensa, quando questionado sobre que papéis específicos as mulheres poderiam desempenhar na Igreja, respondeu com os idealismos habituais de a Igreja ser feminina, de as mulheres serem mais importantes que os bispos e os sacerdotes e de a Virgem Maria ser mais importante que os Apóstolos. E embora também tenha referido que o papel das mulheres na Igreja não podia ser somente a maternidade ou a catequese ou a caritas, não indicou nenhuma transformação concreta, ficando-se, apenas, pelas afirmações gerais referidas e que têm servido ao longo do tempo como uma gaiola dourada enclausurante e discriminadora.

¹² Papa Francisco, *Visita apostólica do Papa Francisco ao Brasil por ocasião da XXVIII Jornada Mundial da Juventude. Encontro do Santo Padre com os jornalistas durante o voo de regresso*, 28 de julho de 2013, disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html

Ainda em 2013, a 15 de agosto, no *Angelus* da solenidade da Assunção da Virgem¹³, o Papa Francisco evocava a carta apostólica *Mulieris Dignitatem* como sendo um documento de inspirações ricas e que deveriam ser retomadas e desenvolvidas. E, no mesmo ano, no seu discurso aos participantes no Seminário organizado pelo Conselho Pontifício para os leigos, por ocasião do xxv aniversário de *Mulieris Dignitatem*, a 12 de outubro, considera que ela «insere-se neste contexto, oferecendo uma reflexão profunda, orgânica, com uma sólida base antropológica, iluminada pela Revelação. Daqui temos o dever de recomeçar para desempenhar aquele trabalho de aprofundamento e de promoção que já tive a oportunidade de encorajar várias vezes»¹⁴. Curiosamente, este discurso expressa aquilo que designei por ambiguidade generosa do Papa, porque nele denuncia duas coisas importantes para a situação das mulheres: a primeira é questionar o papel das mulheres na Igreja, onde, sob a capa de «serviço», se esconde muitas vezes a «servidão»; a segunda é alertar para o facto de que a maternidade, que obviamente valora, se for exacerbada pode ser limitadora do desenvolvimento das potencialidades das mulheres.

Contudo, a ação do Papa Francisco também tem introduzido ruídos e ruturas em relação às doutrinas tradicionais da Igreja no que toca às mulheres. Poucos dias depois da sua eleição, na sexta-feira santa de 2013, o Papa lavou os pés a duas mulheres numa prisão romana, situação totalmente inédita. Em março de 2014, designou Margaret Archer para a presidência da Academia Pontifícia de Ciências Sociais, e em julho elegeu Maria Melone para dirigir uma universidade pontifícia, situação também inédita. E estas situações não foram pontuais porque, desde aí, se tem sucedido um conjunto de nomeações de mulheres que, pela primeira vez,

¹³ Papa Francisco, *Angelus na solenidade da Assunção da Virgem Maria*, 15 de agosto de 2013, disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2013/documents/papa-francesco_angelus_20130815_assunzione-maria.html

¹⁴ Papa Francisco, *Discurso do Papa Francisco aos participantes do seminário sobre a carta apostólica «Mulieris Dignitatem» de João Paulo II*, 12 de outubro de 2013, disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131012_seminario-xxv-mulieris-dignitatem.html

ocupam cargos de relevo em algumas estruturas eclesiais¹⁵. No entanto, as ruturas do Papa manifestam-se, especialmente, nas migalhas que vai deixando em textos e em intervenções e que dão conta da grandeza das suas mundividências.

Uma vez que não altera a doutrina, creio que se poderia dizer que as suas ações concretas derivam da generosidade do seu olhar, que busca com determinação a justiça na vida e nas relações humanas e, portanto, é sensível à profunda injustiça que as mulheres sofrem dentro da Igreja, procurando contorná-la.

É interessante, por exemplo, ver como Francisco procura dar visibilidade às mulheres, como o faz em *Christus Vivit*¹⁶ (aos jovens e a todo o povo de Deus), onde tem a preocupação de dar exemplos quer dos textos bíblicos quer de situações reais que falem de mulheres e de jovens, como é o caso dos §§ 11 e 19. No primeiro, fala da jovem judia que estava ao serviço do militar estrangeiro Naaman e interveio com fé para o ajudar a curar-se da sua doença¹⁷; e de Rute, como exemplo de generosidade em relação à sogra¹⁸, mas também como exemplo de audácia para triunfar na vida¹⁹. No segundo, evocando Mt 25, 1-13, fala das jovens prudentes. No mesmo sentido vão os §§ 53, 55, 57 e 62 que evocam jovens santas, desde Joana d'Arc até Clara Badano, que morreu em 1990. Obviamente que estas seis referências específicas são irrelevantes no conjunto do texto, mas a sua ocorrência rompe a suposta neutralidade do universal masculino tomado como modelo e interpela diretamente as raparigas que, assim, têm referências específicas para dialogar.

¹⁵ Em termos de alteração normativa, convém salientar a modificação do Cãnone 230, § 1.º do Código de Direito Canónico, permitindo, com isso, que as mulheres possam assumir os ministérios de leitor e de acólito. Esta tomada de posição que é quase insignificante refere-se, contudo, a algo que é bem revelador do modo como a Igreja tem tratado as mulheres.

¹⁶ Papa Francisco, *Exortação Apostólica pós-sinodal Christus Vivit*, 2019, disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html

¹⁷ Cf. 2Re 5, 2-6.

¹⁸ Cf. Rt 1, 1-18.

¹⁹ Cf. Rt 4, 1-17.

Contudo, por convicção ou por estratégia, não altera determinações excludentes da Igreja em relação às mulheres, nem escreve sobre elas algo equivalente às encíclicas *Laudato Si'* ou *Fratelli Tutti* que, explorando, embora, linhas de pensamento tradicionais da Igreja, propõem visões do mundo e da vida com um cariz verdadeiramente revolucionário.

Pelo contrário, as afirmações do Papa Francisco que se prendem com a antropologia, por um lado, retomam e reafirmam o que de substantivo existe na posição da Igreja e que *Mullieris Dignitatem* configurou de modo sistemático, e, por outro lado, mesmo quando denuncia posições de discriminação da Igreja em relação às mulheres, fá-lo sempre demarcando-se dos movimentos feministas que, no fundo, continua a ver como um perigo. Tal é o caso, por exemplo, da Exortação Apostólica *Amoris Laetitia*, de março de 2016, onde denuncia os excessos das culturas patriarcais que consideravam as mulheres como seres de segunda classe, onde se demarca de quem defende que muitos dos problemas atuais decorrem da emancipação das mulheres, apelidando essa posição de uma forma de machismo, onde diz que aprecia o feminismo, mas se apressa a dizer que há formas de feminismo que não podem ser consideradas adequadas.

A ambiguidade do Papa Francisco releva, a meu ver, da sua resistência em relação aos movimentos feministas. Há uma constante no discurso do Papa Francisco que demonstra que ele não só não questionou a sua própria formação doutrinária no que diz respeito à problemática das mulheres, como, na verdade, não se abriu aos contributos das teorizações feministas. Trata-se do uso do singular «mulher» para designar a situação das mulheres e do correspondente uso da expressão «génio feminino», que não é mais do que a forma eclesial para a expressão secular «eterno feminino», que, no fundo, é a forma sintética de considerar as mulheres como um todo indiferenciado, como um coletivo homogéneo, expressão discursiva máxima da discriminação.

A jornalista italiana Bia Sarasini disse: «Devo [tenho de] aceitar que o *Papa Francisco*, a única autoridade que hoje tem um olhar não

conformista sobre o mundo, não tem palavras para mim, para nós.»²⁰ Esta sua afirmação ficará como um clamor, enquanto Francisco não escrever um documento sobre as mulheres e a sua situação na Igreja e no mundo que denuncie e questione essa situação e proponha para ela caminhos de justiça, construindo um universo teológico que possa ser espelho e referencial de uma humanidade constituída por mulheres e homens e pensada em termos de equilíbrio de poderes e de justiça conceptual e representativa.

Bibliografia

- Aa.Vv. *Mulheres que ousaram ficar*. Leça da Palmeira: Letras e Coisas, 2012.
- Daly, Mary. *The Church and the Second Sex*. Nova Iorque: Harper and Row, 1968.
- Francisco, Papa. *Angelus na solenidade da Assunção da Virgem Maria*, 15 de agosto de 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2013/documents/papa-francesco_angelus_20130815_assunzione-maria.html
- Francisco, Papa. *Discurso do Papa Francisco aos participantes do seminário sobre a carta apostólica «Mulieris Dignitatem» de João Paulo II*, 12 de outubro de 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131012_seminario-xxv-mulieris-dignitatem.html
- Francisco, Papa. *Exortação Apostólica pós-sinodal Christus Vivit*, 2019. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html
- Francisco, Papa. *Visita apostólica do Papa Francisco ao Brasil por ocasião da XXVIII Jornada Mundial da Juventude. Encontro do Santo Padre com os jornalistas durante o voo de regresso*, 28 de julho de 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html
- Gebara, Ivone. *Rompendo o silêncio*. Petrópolis: Vozes, 2000.

²⁰ Bia Sarasini, «Papa defende a ecologia e ataca a ideologia de género: uma contradição ou uma escolha?», *Revista IHU On-line* (23 junho 2015), disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/543817-papa-defende-a-ecologia-e-ataca-a-ideologia-de-genero-uma-contradicao-ou-uma-escolha>

- Henriques, Fernanda. «Elisabeth Schüssler Fiorenza: uma hermenêutica feminista crítica.» *Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, vol. 13, ed. espec. (2021): 273-290. Disponível em: <https://doi.org/10.7213/2175-1838.13.espec.ds16>
- Henriques, Fernanda, e Teresa Martinho Toldy. «Desconstruindo antropologias assimétricas.» *Impossibilia*, 4 (2012): 18-33. <http://hdl.handle.net/10174/8128>
- João Paulo II, Papa. *Carta Apostólica Mulieris Dignitatem*, 1988. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html
- Pintassilgo, Maria de Lourdes. *Os novos feminismos. Interrogação para os Cristãos?* Lisboa: Moraes Editora, 1980.
- Rosado, Maria José. «O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões.» *CADERNOS Pagu*, 16 (2001): 79-96. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0104-83332001000100005>
- Sarasini, Bia. «Papa defende a ecologia e ataca a ideologia de gênero: uma contradição ou uma escolha?» *Revista IHU On-line*, 23 junho 2015. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/543817-papa-defende-a-ecologia-e-ataca-a-ideologia-de-genero-uma-contradicao-ou-uma-escolha>
- Toldy, Teresa Martinho. «Contributos da hermenêutica feminista para a(s) Teologia(s).» *Didaskalia*, 39, 2 (2009):145-56.
- Vila, Teresa Forcades i. *A teologia feminista na história*. Portugal: Presente, 2013.

Artigo submetido a 28.03.2022 e aprovado a 21.07.2022.



