



## Mística feminista: interfaces entre místicas religiosas e místicas seculares

Feminist mystique: interfaces between religious mystiques and secular mystiques

Carolina Teles Lemos\*

### Resumo

Este artigo trata da mística enquanto elemento presente e dinamizador do movimento feminista. Entende-se a mística como o mistério de preparar-se e jamais se encontrar com a totalidade daquilo que se aspira alcançar. Trata-se do mistério que move e impulsiona o sujeito para viver sua causa e construir sua utopia individual e/ou coletiva. Considera-se a mística feminista em duas dimensões: a religiosa e a secular. Entende-se que, no caso das mulheres, como a história do cristianismo no Ocidente tem contribuído para a construção de uma imagem e de uma identidade negativa, é a mística secular que melhor tem contribuído para a construção do projeto de equidade entre os gêneros, tal como propõe o movimento feminista. No entanto, como o movimento feminista é plural, há, dentro dele mesmo, pessoas e grupos que estão se ocupando com a construção de uma mística feminista cristã. A partir de informações bibliográficas, este artigo aborda os seguintes aspectos: conceito de mística; a mulher e a mística religiosa: um olhar na história; o feminismo e a mística secular; o feminismo e a mística religiosa: um olhar na atualidade.

**Palavras-chave:** Místicas religiosas. Místicas seculares. Cristianismo. Feminismo. Teologia feminista.

### Abstract

This paper addresses the mystique as a present and streamlining element of the feminist movement. One understands mystique as the mystery of preparing and never meeting the whole one intends to achieve. This is the mystery which drives and propels the subject to live his cause and construe his individual and/or collective utopia. One looks at the feminist mystique in two dimensions: the religious and the secular. It's understood that, In the case of women, since the history of Christianity in the West has contributed to the construction of a negative image and identity, the secular mystique contributes the most to construe the project for equity between genders, such as proposed by the feminist movement. However, as the feminist movement is plural, there are, within itself, people and groups seeking to construct a Christian feminist mystique. Through bibliographic information, this paper approaches the following aspects: concept of mystique; women and the religious mystique: a look at history; feminism and the secular mystique; feminism and the religious mystique: a look at the current times.

**Keywords:** Religious mystiques. Secular mystiques. Christianity. Feminism. Feminist theology.

---

Artigo recebido em 5 de maio de 2012 e aprovado em 3 de setembro de 2012.

\*Doutora em Ciências da Religião (UMESP). Professora no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás. País de origem: Brasil. E-mail: cetelemos@uol.com.br.

## Introdução

Este artigo visa a responder a algumas questões tanto em relação à mística quanto ao feminismo. Atualmente, está muito em voga a palavra mística. Recorre-se a ela conferindo-lhe os mais diferentes significados, entre os quais se destaca a dimensão emocional, afetiva, cognitiva e religiosa, que está subjacente às ações individuais ou sociais. Tal dimensão atua como fonte de energia que impulsiona o sujeito a agir.

Uma vez que tal palavra está em voga, pergunta-se: há uma mística nos movimentos sociais? Se sim, com que características se apresenta ela? E, quando se trata do movimento feminista<sup>1</sup>, tem ele uma mística? Se sim, de quais fontes ela bebe, uma vez que a tradição judaico-cristã, devido a seus históricos traços androcêntricos<sup>2</sup> e patriarcais<sup>3</sup>, tem contribuído mais no sentido da marginalização que da libertação feminina? É com essas questões que este artigo se ocupa.

### 1 Mística

A mística é um tema presente em grande parte da tradição teológica. Para a teologia clássica, trata-se da “Fides occulata” (PANIKKAR, 2005, p. 53) que inclui o amor a Deus e o respeito ao outro (MARTY, 2005). Na mística, a experiência de Deus seria um ato primeiro (VAZ, 1992; 1994) e, somente à luz de tal ato, pode-se falar de conhecimento (MOLTMANN, 1981). Seria o “cognitio Dei experimentalis” ou a “experiência frutiva do absoluto” (MARITAIN, 1975 apud VAZ, 1994, p. 12) a maneira precisa de viver “diante do Senhor” em solidariedade com todos os

---

<sup>1</sup> Movimento sociopolítico que luta pela defesa e ampliação dos direitos da mulher. Surgiu na primeira metade do século XIX, na Inglaterra e nos EUA, com o objetivo principal de conquistar direitos civis, como o voto e o acesso ao Ensino Superior. Ressurge na década de 1960, nos EUA, com reivindicações mais amplas, como o direito à sexualidade e à igualdade com os homens no mercado de trabalho. No Brasil, começa mais especificamente em 1910, com a luta pelo voto feminino, mas se acentua a partir dos anos 1960 e 70, quando o movimento acompanha a luta pela volta da democracia ao país (TELES, 1999).

<sup>2</sup> Androcentrismo: compreensão de que a humanidade está centrada na figura do homem, do humano macho. Nessa visão, ele tem a prerrogativa de representar a humanidade, englobando todos os gêneros.

<sup>3</sup> Patriarcalismo: concepção de sociedade que tem por base a definição ideológica da supremacia moral masculina nas relações sociais.

homens (GUTIERREZ, 1984, p 107), uma percepção intensificada do sofrimento alheio (METZ, 1996).

Para Bazán (2002, p. 85-86), não é fácil abranger em uma definição geral os vários significados do adjetivo *mystikos*: etimologicamente, a palavra provém da raiz verbal do grego *myéo*, que significa fechar. Lalande (1999, p. 686), por sua vez, apresenta o termo como um conjunto de crenças e de disposições afetivas e morais que se ligam a essa crença, envolvidos por afeto e intelecto. Nesse sentido, o misticismo é essencialmente uma vida, um movimento, o desenvolvimento de um caráter e de uma direção determinados.

Tanto Bazán como Lalande destacam que a palavra apresenta-se quase sempre vinculada à experiência mística e, na maioria das vezes, tal experiência refere-se ao misticismo, enquanto experiências de êxtase individual ou coletivo. Nesse sentido, afirma Bazán (2002, p. 86):

Embora a etimologia da palavra “mística” venha da raiz grega *my*, presente por caminhos diversos em *mystiká* (que se refere a certos ritos), *hoi mystikoí* (os iniciados em tais ritos) e *mystérion* (segredo), mas não menos em *mythos* e *myéo* (fechar os lábios ou os olhos), a mística [...] vincula-se estreitamente com a própria natureza da experiência que procura designar, isto é, com um tipo de vivência humana extraordinária e estranha e, por isso, indescritível.

O êxtase a que se referem os autores acima muitas vezes está associado a experiências religiosas. Nesse sentido, afirma Mura (1984) que a indicação etimológico-semântica do termo “mística” resulta indispensável, sobretudo pela multiplicidade de significados que a experiência do divino assumiu nos diversos contextos religiosos, espirituais e culturais. Nessa ótica, o teólogo Piero Coda (2003, p. 437) também adverte: trata-se de compreender como o termo indica, ao mesmo tempo, uma experiência *análoga e convergente*, mesmo em contextos históricos e culturais diferentes, e uma experiência *distinta e original* segundo a “qualidade” de experiência do Divino e/ou de Deus à qual ela se refere.

É nessa perspectiva que se colocam o pensamento de Leonardo Boff e Frei Betto (2005). Para esses autores, a palavra mística, evocando mistério, caráter incomunicável de uma realidade ou intenção, e espiritualidade, referida ao que não tem arrimo na vida material, tem sido associada à experiência religiosa. No entanto, a partir da criação da Teologia da Libertação<sup>4</sup>, que, nos anos 1970, abriu caminho para a aproximação entre fé e política, mística, espiritualidade (e religiosidade, em sentido amplo), passou a ser considerada experiência globalizante que não desvincula espiritualidade e ação, ética e responsabilidade pelos destinos humanos e da sociedade (BOFF; BETTO, 2005).

Em perspectiva semelhante à de Leonardo Boff e Frei Betto, afirma Marcelo Barros (2002, p. 2) que “mistério”, e daí vem a palavra “mística”, é o segredo que motiva o aspecto mais profundo da vida do crente. E esse segredo, diz o autor, não é algo apenas intelectual. Isso porque os cristãos acreditam que Jesus de Nazaré resolveu abrir o mistério mais profundo do Reino de Deus para todo mundo que quiser se apaixonar por esse projeto em sua vida pessoal e para o universo todo. Esse é o núcleo da fé, sem o qual tudo o mais perde o sentido.

Embora esses teólogos tenham destacado a experiência religiosa e, com ela, articulado a crença no Deus judaico-cristão, uma vez que essa é a divindade pregada pela Teologia da Libertação, nem sempre ela é entendida assim pelos agentes que atuam nos movimentos sociais. Há vezes nas quais a mística não se associa à necessidade de crença em alguma espécie de divindade, como o que ocorre em grande parte do movimento feminista.

Nesses espaços, ela é entendida muito mais como o mistério, aquele caráter incomunicável de uma realidade ou intenção que impulsiona as pessoas a lutar por maior justiça nas relações de gênero; e a transcendência, aquilo que não tem arrimo na vida material, característica da espiritualidade, não necessariamente se

---

<sup>4</sup> Löwy (2000) afirma que a Teologia da Libertação é muito mais profunda e ampla que uma mera corrente teológica, como muitos a veem. Para o autor, ela é “um vasto movimento social, que propomos chamar de ‘Cristianismo da Libertação’, com consequências políticas de longo alcance” (LÖWY, 2000, p. 8).

refere ao Reino de Deus, mas à concretização de relações mais respeitadas entre os seres humanos entre si e entre os seres humanos e a natureza.

O autor que, a nosso ver, melhor contribui para pensá-la nos moldes seculares, como é o caso da mística feminista, é Ernst Tugendhat. Em seu artigo intitulado “Sobre mística”, Tugendhat (2005, p. 16) busca uma justificação antropológica capaz de distingui-la da religião. Para o autor, diferentemente da atitude religiosa, a atitude mística “é uma possibilidade real baseada na essência humana, uma atitude que não precisa recorrer a uma revelação ou tradição” (TUGENDHAT, 2005, p. 16, tradução nossa).

Para o autor, há dois componentes antropológicos da mística: o recolhimento em si mesmo e a simultânea consciência do mundo relativizadora de si próprio. Sendo assim, ela não constitui um sentimento ou uma experiência, mas um “saber e uma atitude correspondente” (TUGENDHAT, 2005, p. 17, tradução nossa). Nela, o recolhimento não visa de imediato a um conhecimento mais apurado de si próprio, mas, ao contrário, leva a um deslocamento de si em direção a uma relativização da consciência individual, na medida em que ela (a consciência), ao final de um processo, apequena-se ante a perspectiva da totalidade (*pleroma*) do mundo. Isso porque um dos resultados do recolhimento é a consciência de que se está imerso no mundo em meio às demais coisas. O si mesmo, aqui, não se relativiza em vista de uma unidade totalizante (seja ela um deus, o mundo ou seus assuntos particulares), mas “tendo em vista a universalidade indeterminada de muitas coisas” (TUGENDHAT, 2005, p. 18, tradução nossa).

A mística constitui, dessa forma, um tipo de sabedoria que, em todos os casos, vai concorrer para a redução do Ego, a relativização da primeira pessoa e o aniquilamento do singular isolado, e isso resulta da abertura para o mundo como realidade mais ampla e elástica (consciência do vazio, fusão com uma totalidade ou união com uma universalidade indeterminada).

Enquanto a religião teria uma relação entre o sujeito e uma pessoa sobrenatural que determinaria a ordem do universo, no misticismo, a ordem do universo *per se* é questionada, mas existe uma relação entre o indivíduo e algo que está para além dele mesmo. Mística, portanto, é transcender ou relativizar o próprio egocentrismo. Em síntese, é um distanciamento não relativo, mas radical, de si mesmo, do próprio “eu quero” (TUGENDHAT, 2005, p. 10).

Em perspectiva semelhante aponta o pensamento de Bergson (1951, p. 101-102, tradução nossa), ao afirmar que:

[...] os verdadeiros místicos, seguros de si mesmos, porque sentem em si algo de melhor que eles, revelam-se grandes homens de ação, para surpresa daqueles para os quais o misticismo não passa de visão, transporte, êxtase. O que eles deixaram escoar no interior de si mesmos é um fluxo descendente que desejava atingir os outros homens através deles: a necessidade de espalhar em volta deles o que receberam, eles sentem como um ímpeto de amor. Amor ao qual cada um deles imprime a marca de sua personalidade.

É a essa forma de compreender a mística que se referem os agentes dos movimentos sociais quando dela se ocupam. Toma-se por base a construção teórica sobre tal temática realizada por agentes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST). Recorre-se a tal construção por ser o espaço social que, juntamente com o movimento feminista, melhor a elaborou e a considera em suas práticas sociais.

Para Caldart (2000, p. 134) trata-se de “um sentimento muito forte que une as pessoas em torno de objetivos comuns”. Refere-se à:

[...] capacidade de produzir significados para dimensões da realidade que estão presentes, e que geralmente remetem as pessoas ao futuro, à utopia do que ainda não é, mas que pode vir a ser, com perseverança e o sacrifício de cada um. É uma experiência pessoal, mas necessariamente produzida em uma coletividade, porque o sentimento que lhe gera é fruto de convicções e valores construídos no convívio em torno de causas comuns (CALDART, 2000, p.134-135).

Para Bogo (2000, p. 71), refere-se ao “mistério de preparar-se e jamais se encontrar com a totalidade do projeto”. É ela que “nos move e impulsiona para

vivermos essa causa tão humana e tão repleta de realizações”. Trata-se do “prazer de saber, sentir e fazer”, de uma “força que nos move em busca da construção da interminável utopia” (BOGO, 2000, p. 71).

Portanto, tendo presente as duas concepções de mística, uma religiosa e outra secular, pergunta-se: como se situa entre essas duas formas de mística o feminismo?

## **2 A mulher e a mística religiosa tecida sobre ela: um olhar na história do cristianismo**

A mulher, na história do cristianismo, encontra bem pouca (in)formação positiva a partir da qual possa alimentar uma mística de autovalorização. Nas palavras de Delumeau (1989, p. 310), “a atitude masculina em relação ao ‘segundo sexo’ sempre foi contraditória, oscilando da atração à repulsão, da admiração à hostilidade. O judaísmo bíblico e o classicismo grego exprimiram alternadamente esses sentimentos opostos”.

Para Delumeau (1989, p. 310-314), entre os séculos XII e XVIII a Igreja identificava, nas mulheres, uma das formas do mal sobre a Terra. Tanto a literatura sacra quanto a profana descreviam-na como um superlativo de podridão, um:

[...] mal magnífico, prazer funesto, venenosa e traiçoeira, a mulher era acusada pelo outro sexo de ter introduzido sobre a Terra o pecado, a infelicidade e a morte. Pandora grega ou Eva judaica, ela cometera o pecado original ao abrir a caixa que continha todos os males ou ao comer do fruto proibido. O homem procurava uma responsável pelo sofrimento, o fracasso, o desaparecimento do paraíso terrestre e encontrou a mulher. Como não desconfiar de um ser cujo maior perigo consistia num sorriso? A caverna sexual tornava-se, assim, uma fossa viscosa do inferno (DELUMEAU, 1989, p. 314).

A concepção do gênero feminino tal como temos hoje é, portanto, fruto de um longo percurso de construção, no qual se fazem presentes muitos discursos e tradições de pensamento. Entre eles, destaca-se a tradição judaico-cristã, tal como construída no Ocidente.

Um dos pontos fortes de tal pensamento é a narração da criação e da queda no Gênesis (2 e 3). Destaca-se que tal visão permanece fornecendo significados à identidade feminina e à maternidade hoje.

Analisando o uso de tal narrativa, Monique Alexandre (1990, p. 511) cita Tertuliano. O referido teólogo, em “O adorno das mulheres”, destaca como a punição de Eva atinge a todo o gênero feminino:

Tu dás à luz na dor e na angústia, mulher; sofres a atração do teu marido, e ele é teu senhor. E ignoras que Eva és tu? Está viva ainda, neste mundo, a sentença de Deus contra o teu sexo. Vive, como se impõe, como acusada. És tu a porta do diabo. Foste tu que quebraste o selo da Árvore; foste a primeira a desertar a lei divina; foste tu que iludiste aquele que o diabo não pôde atacar; foste tu que tão facilmente venceste o homem, imagem de Deus. Foi a tua paga, a morte, que causou a morte do próprio Filho de Deus (ALEXANDRE, 1990, p. 511).

Segundo essa leitura do Gênesis, no momento de ser banida do paraíso, a mulher recebe outro nome, outro sinal de dominação, e torna-se Eva, “a mãe de todos os vivos”. O papel de Eva na queda é tradicionalmente entendido como o mais grave: “A mulher é que foi a autora da falta para o homem, não o homem para a mulher” (AMBROSIO DE MILÃO apud DALARUN, 1990, p. 35).

Paralelamente ao processo de condenação de Eva, o séc. XII viu o grande impulso de elevação das virtudes de Maria. Os mesmos autores que escreviam cartas alertando sobre os perigos de aproximar-se das mulheres rezavam fervorosamente a Maria, confiavam-lhe suas faltas mais inconfessáveis, dedicavam os mais doces poemas à única virgem e mãe Maria (DALARUN, 1990, p. 40).

Nas meditações, fazem-se especulações sobre a natureza, a identidade e as virtudes específicas de Maria. Delineiam-se, aí, os quatro grandes dogmas pelos quais a Igreja Católica a aborda: maternidade divina, virgindade, imaculada concepção e assunção. Faz-se uma grande especulação sobre como comprovar a maternidade virgem de Maria.

Maria era sobrenatural; ela não teve de lutar contra a tentação da carne. Sendo assim, “dado que a santificação do nascimento virginal contrastava com a experiência de mulheres reais, o culto de Maria não elevou a posição das mulheres, mas deu mais bases para a sua subordinação” (SCHOTT, 1996, p. 84).

Tomás de Aquino, fundamentado no pensamento aristotélico, sugere que a existência da mulher é problemática porque ela é um “macho bastardo”; porque ela está naturalmente subjugada ao homem; porque ela é o ensejo do pecado. Nesse sentido, afirma Schott (1996, p. 85) que, se a criação de Deus é em tudo boa, é um enigma para Tomás como um ser tão imperfeito como a mulher podia ter sido feito no ato original da criação. Para Tomás de Aquino, afirma Schott (1996), deve haver um valor positivo na existência da mulher que justifique sua existência. Esse valor seria apenas a função da mulher na geração biológica.

Vale ressaltar que a forma de percepção da mulher acima apresentada migrou, com os colonizadores, para as terras brasileiras. Apenas para exemplificar tal fenômeno, apresenta-se este trecho dos sermões de Antônio da Silva (1763 apud DEL PRIORE, 1995, p. 114): “Como o intento do demônio é fazer na Terra todo o mal que pode, por isso conserva as mulheres, porque elas são de todo o mal o instrumento”.

Dando um salto temporal para a atualidade, outro dado que se destaca é que, do ponto de vista da oficialidade do catolicismo, por exemplo, pouca coisa mudou em relação ao lugar e a valorização da mulher enquanto sujeito religioso. Tal perspectiva fica evidente quando o Papa João Paulo II (1994) refere-se à reivindicação das fiéis sobre a possibilidade de ordenação sacerdotal de mulheres. Eis sua resposta no documento *Ordinatio Sacerdotalis*:

Portanto, para que seja excluída qualquer dúvida em assunto da máxima importância, que pertence à própria constituição divina da Igreja, em virtude do meu ministério de confirmar os irmãos (Lc 22,32), declaro que a Igreja não tem absolutamente a faculdade de conferir a ordenação sacerdotal às mulheres, e que esta sentença deve ser considerada como definitiva por todos os fiéis da Igreja.

Bento XVI, que concedeu, em agosto de 2006, uma entrevista aos canais alemães Bayerischer Rundfunk, ZDF, Deutsche Welle e à Rádio Vaticano, mostrou que a carta de João Paulo II prevalecerá, quando afirmou: “A nossa fé, a constituição do Colégio dos Apóstolos obriga-nos e não nos permite conferir a ordenação sacerdotal às mulheres”, e apontou, ainda, que: “Não se pode pensar que, na Igreja, a única possibilidade de desempenhar um papel de relevo seja a de ser sacerdote”, e também diz crer que as próprias mulheres, com a sua preponderância, com o seu dinamismo e a sua força espiritual saberão conquistar o seu espaço<sup>5</sup>.

Herdeiras de tal tradição de pensamento sobre a mulher, como reagiram as mulheres brasileiras em relação ao que delas era dito? Como tal pensamento interage com a mística feminista?

### **3 O feminismo no Brasil e a mística secular**

A rigor “o “feminismo” poderia ser compreendido em um sentido amplo, como todo gesto ou ação que resulte em protesto contra a opressão e a discriminação da mulher, ou que exija a ampliação de seus direitos civis e políticos, seja por iniciativa individual, seja de grupo” (DUARTE, 2003, p. 3).

A princípio, o feminismo entra em cena brasileira timidamente. Começa por pleitear o direito básico de aprender a ler e a escrever (então reservado ao sexo masculino). As primeiras mulheres que tiveram acesso ao saber formal, visando a ampliar esse universo, abriram escolas, publicaram livros, enfrentaram a opinião corrente indicando que mulher não necessitava saber ler nem escrever (COELHO, 2002, p. 44).

Vale destacar que, desde seus inícios, já se pode vislumbrar traços característicos de uma mística feminista nos moldes de uma mística secular.

---

<sup>5</sup> Bento XVI. Entrevista concedida aos canais alemães Bayerischer Rundfunk, ZDF, Deutsche Welle e à Rádio Vaticano. Texto disponível em: <http://old.verbumdei.org/modules.php?name=News&file=print&sid=467>; acesso em: 30 abr. 2012.

Considerando que “a mística não é um sentimento, tampouco uma experiência, mas um saber e uma atitude correspondente” (TUGENDHAT, 2005, p. 16, tradução nossa), a que saber e atitude correspondente se refere a mística feminista?

Em primeiro lugar, trata-se de um saber-se pessoa, e, como tal, a mulher tem direitos humanos como qualquer outra pessoa. Trata-se de um situar-se no mundo, na acepção proposta pelo autor (TUGENDHAT, 2005, p. 16, tradução nossa), de que se perceber no mundo significa perceber-se “em meio a tudo mais”. Nesse perceber-se, “o si mesmo não se relativiza tendo algo uno em vista, denomina-se Deus o mundo e, naturalmente, muito menos se tem em vista seus assuntos particulares e suas metas, mas, sim, a universalidade indeterminada das muitas outras coisas” (TUGENDHAT, 2005, p. 17, nossa tradução).

Nesse sentido, o feminismo no Brasil, desde suas origens, apresenta essas características: o perceber-se a si mesmo e o investir em si mesmo (a luta pelo acesso ao saber formal) que se destina à transformação de um universal: a mulher.

A partir dessa mística, o feminismo constrói todo um sistema simbólico no qual e através do qual ela é condensada e, então, constitui-se como verdadeira fonte de inspiração e sustentação das lutas que se seguiram. Um dos espaços em que tal construção pode ser verificada são os encontros feministas. Na perspectiva de Adrião, Toneli e Maluf (2011, p. 1), “esse espaço é tido como importante seara de constituição dos pensamentos e ações do movimento feminista no Brasil e na América Latina”. Para Alvarez et al. (2003, p. 543), através da análise dos encontros, “é possível compreender os caminhos que os feminismos no sul das Américas vêm trilhando”.

Pela análise desses encontros, pode-se perceber que as pautas políticas e perspectivas internas e externas, sobre o(s) sujeito(s) político(s) do feminismo, fazem interface com noções de democracia e autonomia, inclusão e expansão do movimento. Tais noções têm sido caras ao movimento feminista, constituindo-se

em verdadeiros *slogans* norteadores e motivadores das lutas do movimento. São eles os componentes principais da mística feminista.

Como partes desse sistema simbólico, alguns *slogans* foram destacando-se como “Direitos das mulheres e injustiça dos homens”, que acabou por se tornar título do primeiro livro no Brasil a tratar do direito das mulheres à instrução e ao trabalho, e a exigir que elas fossem consideradas inteligentes e merecedoras de respeito (FLORESTA, 1989). A inspiração fundante de tal mística está na “Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã”, de Olympe de Gouges (DUARTE, 2003, p. 5).

Entre os principais *slogans* construídos nessa época destacam-se: “Homens e mulheres são diferentes no corpo, mas isso não significa diferenças na *alma*” (FLORESTA, 1989, p. 35); ou as desigualdades que resultam em inferioridade “vêm da educação e circunstâncias de vida” (FLORESTA, 1989, p. 44).

A luta pela cidadania da mulher, enquanto plataforma do feminismo, torna-se mais amadurecida na segunda metade do século XX, quando o pleito pelo voto feminino se torna mais explícito. Um ícone desse período, no que se refere à construção de uma mística feminista secular, é o “Manifesto Feminista”, que vem assinado por feministas de renome, como Bertha Lutz, Jerônima Mesquita e Maria Eugênia Celso, entre muitas outras de importantes famílias políticas, como Clotilde de Mello Vianna, a esposa do Vice-Presidente da República. Em tal manifesto, destacam-se as seguintes ideias:

As mulheres, assim como os homens, nascem membros livres e independentes da espécie humana, dotados de faculdades equivalentes e igualmente chamados a exercer, sem peias, os seus direitos e deveres individuais, os sexos são interdependentes e devem, um ao outro, a sua cooperação [...]. A autonomia constitui o direito fundamental de todo indivíduo adulto; a recusa desse direito à mulher é uma injustiça social, legal e econômica que repercute desfavoravelmente na vida da coletividade, retardando o progresso geral [...]. À mulher assiste o direito ao título de eleitor (CARDOSO, 1981, p. 34).

O ponto culminante da construção da mística feminista secular encontra-se nas últimas décadas do século XX, cujo ideia central é a autonomia da mulher. Tal perspectiva está sintetizada no *slogan* “nossos corpos nos pertencem” (TELES, 1999). Tal concepção, certamente, não bebe das fontes religiosas somente, mas, sim, de outras fontes como a concepção de justiça social, por exemplo, tão cara aos movimentos sociais e também religiosos.

No início do século XXI, a mística feminista vai sendo fortalecida pela continuidade dos encontros feministas, espaços onde se constrói uma verdadeira “cidade das mulheres”. Na perspectiva de Adrião, Toneli e Maluf (2011, p. 4), trata-se de uma cidade:

[...] onde mulheres dos movimentos lésbico, negro, indígena, de partidos políticos, de gestão pública, de redes feministas nacionais e internacionais, de financiadoras, de núcleos acadêmicos, de movimentos populares e, agora, de jovens feministas encontraram-se e buscaram discutir agendas de aproximação ou não. Tensões e reconfigurações são construídas e reconstruídas nesses espaços concretos.

Nesses encontros são realizados trabalhos de grupo, plenárias, apresentam-se cartas de moções de apoio ou de reivindicações (ADRIÃO; TONELI; MALUF, 2011). É neles que se definem as prioridades do movimento, que os laços sociais são intensificados e que a emoção forte se faz presente.

É com tal alimentação que as feministas lutam no combate à mortalidade materna, à discriminação contra a mulher negra e à política do corpo, além de lutar pelo direito à amamentação e ao trabalho feminino. Denunciam a condição de exploração sofrida pelas mulheres operárias e da periferia das grandes cidades e, principalmente, a violência doméstica enfrentada pelas mulheres. No campo político se destacam as lutas pela eleição de mulheres aos mais diferentes espaços e cargos (ALVAREZ et. al., 2003, p. 543).

Atualmente, além da persistência das bandeiras anteriores, outra temática é incorporada às lutas feministas. Trata-se dos cuidados com o planeta. As feministas denominam a teologia produzida sobre a ecologia como teologia ecofeminista. A

aproximação entre o feminismo e a ecologia se deve à consciência de que a dominação das mulheres está baseada nos mesmos fundamentos e impulsos que levaram à exploração da natureza e dos povos. Tanto o meio ambiente como as mulheres são vistos pelo capitalismo patriarcal como “coisa útil”, que devem ser submetidos às supostas necessidades humanas, seja como objeto de consumo ou como meio de produção ou exploração (ANGELIN, 2006; CAMPOS, 2008). Nessa forma de percepção, o desenvolvimento moral específico das mulheres faz com que elas sejam portadoras de uma “ética do cuidar dos outros” (REUTHER, 2000; GEBARA, 2000b); como a natureza é uma deusa, imanente em todas as criaturas vivas, as mulheres participam da sua essência (OTTERMANN, 2005; GEBARA, 1997).

Além da ecologia, outra reivindicação é incluída nas lutas feministas. Trata-se do direito de colocar em cena a diversidade de formas de opções sexuais. Ela foi contemplada por ocasião do 10º Encontro Feminista, que ocorreu em 2005. A temática mereceu tal espaço no encontro que um novo *slogan* vem compor e alimentar a mística feminista. À expressão “mulheres feministas” foi acrescentada “corpos feministas”, cujo significado implica a percepção de que “as transexuais ‘também se constituem como mulheres’, logo, podem se autodefinir como feministas, se assim o desejarem”. Chegou-se a tal percepção a partir da constatação de que o feminismo “se depara com as dimensões que se abriram a partir da utopia de uma vida sem desigualdades, de transformação social para todas e todos e, portanto, também para as transgêneros” (ADRIÃO; TONELI; MALUF, 2011, p. 7).

Ressalta-se que as palavras-chave que norteiam e fornecem significados à mística feminista são expressas em diversas formas, constituindo-se, assim, em verdadeiros depósitos de sentidos, fonte à qual cada agente em particular, e o movimento como um todo, pode recorrer. As formas mais comuns são bótons, cores (predominando o branco, o lilás e, mais recentemente, o arco-íris), camisetas, *charges*, imagens, painéis de fotografias, fitas, bandeiras, faixas. Há, também,

momentos de rituais próprios, com músicas, hinos, aplausos, exclamações de apoio ou de repúdio, festas, danças.

A presença de tais símbolos confirma a perspectiva de concepção de mística apresentada por Tugendhat (2005, p. 19), ao afirmar:

Creio que não se deveria almejar outra coisa senão mostrar a forma em que a mística, em suas diversas ramificações, brota de certos traços fundamentais do ser humano, razão pela qual continua sendo, para nós, uma possibilidade realizável, de modo diferente de atitudes como a religiosa que, na minha opinião, já não são compatíveis com a honestidade intelectual.

Portanto, o autor acredita ser possível a existência de comunidades onde indivíduos têm autonomia para direcionar seu agir tendo em vista o que é considerado “bom” por todos. A partir do diagnóstico da dualidade existente nos seres humanos entre o aspecto “egocêntrico” e a concepção do “coletivo”, a mística aparece como uma alternativa para o aspecto coletivo e, conseqüentemente, também para o “ser pessoa”.

#### **4 O feminismo e a mística religiosa: um olhar para a atualidade**

A Teologia da Libertação<sup>6</sup>, embora de forma um tanto problemática e com fortes marcas androcêntricas em seu pensamento, não desconheceu a presença do feminino em sua elaboração. Ao tratar, sobretudo, da mariologia, incorporou elementos de reflexão, veiculados nos campos da Psicologia e da Antropologia. Um exemplo dessa preocupação pode ser percebido em Boff (1997), na obra intitulada “O rosto materno de Deus: ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas”, na qual o autor destaca várias características de Maria que possibilitariam afirmá-la como uma divindade.

---

<sup>6</sup> Corrente do pensamento teológico que tem por eixo temático a afirmação de uma opção preferencial pelos pobres, tanto pelas igrejas cristãs quanto pelas reflexões teológicas ali produzidas.

Na mariologia construída no contexto da Teologia da Libertação, Maria é apresentada como mulher de fé, fiel e perfeita discípula, expressão concreta do amor preferencial de Deus pelos pobres (TABORDA, 1992), mulher pobre, mulher do povo (MESTERS, 1978), a Mãe de Deus.

A teologia feminista, por sua vez, vai afirmando-se com um grupo de teólogas mulheres de abundante e qualificada produção teológica, dentre as quais se destacam Gebara (1994; 1997; 2000a; 2000b), Gebara and Bingemer (1987), Tierny (1975), Támez (1986; 2001; 2004; 2005), Tepedino (2007), Tepedino and Brandão (1990), Bingemer (1990b). Visando a destacar o papel da mulher, elas afirmam que no centro da proposta libertadora de Jesus em favor dos pobres e marginalizados está a mulher, por ser duplamente oprimida, enquanto pobre e mulher. Avisam que a mulher, uma vez que se compreende como aquela que começa a “desconhecer seu lugar”, vai romper o silêncio (BINGEMER, 1990a; 2010a; 2010b; 2011a; 2011b).

No entanto, a fonte de onde bebe a mística presente na teologia feminista não necessariamente vem dos espaços oficiais das igrejas cristãs, como evidenciam, por exemplo, artigos de renomadas teólogas publicadas em 2000 no número 288 da revista *Concillium*, intitulado “Na força da sabedoria: espiritualidade”. Esse número da revista é organizado em três partes, sendo que a primeira, denominada “Luta é um nome para a esperança”, concentra artigos que destacam a relação entre espiritualidades das mais diferentes formas de expressão religiosa e as lutas concretas pela libertação da mulher em várias partes do mundo. Na segunda parte, cujo título é “Bendizer aquela de quem fluem todas as bênçãos”, a reflexão se dá em torno de diversos aspectos centrais para a teologia feminista. O número da revista termina com uma parte denominada reflexões e críticas, na qual está o artigo de María Pilar Aquino: “A caminho de um mundo novo no poder da Sabedoria”.

Outra obra considerada indicadora do conteúdo que compõe ou sustenta a mística feminista, para além das ideias cristãs, é a revista *Mandrágora*, em seus

vários números. Nesse caso, destaca-se o número 11, published in 2005, por conter vários artigos referentes ao “imaginário da divindade”.

Sobre o conteúdo da mística feminista, Nunes (2006, p. 4), apresentando o pensamento da teóloga feminista Ivone Gebara, afirma que:

A maior contribuição para a teologia feminista brasileira vem certamente do movimento feminista e, avalia Ivone, quando essa teologia acompanha as questões quotidianas das mulheres, produz uma ruptura que a afasta do pensamento institucional e a separa também da Teologia da Libertação, que é ainda patriarcal e está repleta de imagens masculinas de Deus.

Nesse sentido, a teologia feminista busca romper com as dicotomias entre mística secular e mística religiosa, pois, como afirma Nunes (2006, p. 5), para Gebara “a necessidade da coerência ética não pertence somente aos setores religiosos”.

Enquanto reflexo do que se dá no campo das relações sociais, há diferentes posturas no campo das produções teológicas sobre a mulher. No entanto, para além das discussões semânticas, que refletem os diferentes posicionamentos políticos, a teologia feminista está vinculada ao movimento feminista, como reação a uma sociedade patriarcal, androcêntrica e sexista em busca de uma sociedade nova na qual reinem relações de reciprocidade e mutualidade entre homens e mulheres, sem discriminados e oprimidos. Para isso, no caso da América Latina, tem ela aprofundado a reflexão sobre a emancipação corporal da mulher, a partir da experiência de vida e do trabalho com mulheres pobres na sua luta pela sobrevivência (GEBARA, 1987; 2000a; 2000b). Outras produções de teólogas como Bingemer (1990b; 2010b; 2011c; 2012), Brandão (1990), Deifelt (2004), Neuenfeldt (2000; 2005), Buscemi (2005), Stroehler (2005), Otterman (2005), dentre outras, seguem na mesma direção.

Na referida teologia, a Bíblia adquire centralidade singular, estudando de modo especial o papel da mulher no movimento de Jesus e na Igreja primitiva,

destacando-se, nesse sentido, as produções de Tepedino (1988; 1990; 2007), Cavalcanti (1986; 1988; 1990), Weiler (1990) e Neuenfeldt (2005).

Através das proposições teológicas da teologia feminista, a mulher enfatiza uma maneira própria de aproximar-se do mistério de Deus, de crer e invocar a Deus no feminino, de conhecer as características femininas de Deus na própria revelação. Para a referida teologia, a Trindade é a possibilidade última de integração do masculino e do feminino (BINGEMER, 1986; 1990b; 1991a) e há diferentes possibilidades de pensar em Deus no feminino, como destacam Buscemi (2005), Christ (2005), Ottermann (2005), Neunfeldt (2005), Stroehler (2005), Lopes (2005), Tamez (2005) e Ventura (2005).

Nela (a teologia feminista) se enfatiza como característica da mística feminina a articulação, de maneira integrada, da experiência e da práxis, daquilo que se sente e daquilo que se faz, do racional e do afeto, do amor e da entrega de si ao Reino. Propõem-se as mulheres a praticar uma teologia em comunidade, em mutirão, de modo que o produto final não seja obra de uma só pessoa, mas de todo o grupo (CAVALCANTI, 1988; GEBARA, 2000b; FIORENZA, 2009; DEIFELT, 2004).

Lugar central tem ocupado na teologia feminista a figura de Maria. Em relação à leitura tradicional que dela tem sido feita, as feministas apresentam uma nova hermenêutica. Criticando as leituras tradicionais sobre Maria, Gebara (1987, p. 67) afirma que:

Temos presenciado muitas vezes na Igreja uma pregação e uma devoção a Maria que são, na verdade, mais judaicas que cristãs. Apresentando Maria como o protótipo da mulher suave e aquiescente, passiva e concorde, a que sempre diz “SIM”, estamos, certamente, muito perto do quadro da mulher judia [...], mas não estamos, certamente, assimilando e dando conta de toda a novidade que o Cristianismo traz.

Tendo consciência da força que representa determinada concepção de Maria que privilegia o domínio do masculino, Gebara (1987, p. 12) afirma que:

A mariologia tradicional fala de Maria em termos femininos, idealizando-a a partir de certas qualidades ditas femininas, porém, vistas segundo a ótica masculina. Assim sendo, Maria é recuperada por uma visão antropológica/teológica e passa a justificá-la na medida em que é produto dessa visão. Por isso, Maria, a mãe de Jesus, mãe de Deus, tal como é apresentada pelo mundo androcêntrico e patriarcal, não provoca conflitos, mas ao contrário, fortalece as bases culturais desse mundo, na medida em que se tornou também a sua grande mãe.

Na mesma direção das críticas de Gebara sobre a concepção androcêntrica de Maria, encontra-se o pensamento de Reimer (2003, p. 35), segundo o qual é necessário e urgente “reler e resgatar parte da história de Maria para reconstruir seu significado dentro da história de Deus com o seu povo”. Afirma a autora que Ela (Maria) foi anunciada nos Evangelhos como a grande serva do Senhor. A construção lucana do *Magnificat* serviu como um forte instrumento ideológico de reverência ao papel da maternidade, da mulher sujeita a um senhor, fiel e dócil aos desejos masculinos. A visão de mundo fica estreita para a mulher.

No mesmo sentido, apresenta-se a concepção mariana de Gebara (1987, p. 87), quando se refere à Maria e afirma que:

O canto de Maria é um canto de guerra, canto de combate de Deus travado na história humana, combate pela instauração de um mundo de relações igualitárias, de respeito profundo a cada ser, no qual habita a divindade. Por isso, fala-se da dispersão dos orgulhosos, da derrubada dos poderosos, da dispensa dos ricos de mãos vazias para a glória de Deus. É da boca de uma mulher que sai esse canto de guerra ao mal, como se apenas do seio de uma mulher pudesse nascer um povo novo. A imagem da mulher prenhe, capaz de dar à luz o novo, é a imagem de Deus que, pela força de seu Espírito, faz nascer homens e mulheres entregues à justiça, vivendo a relação a Deus na amorosa relação aos seus semelhantes. O canto de Maria é o programa do Reino de Deus.

A autora instaura, portanto, um olhar histórico/teológico feminino sobre a força feminina de Maria. Confere-lhe garra e deliberação da vontade livre. O enfoque de humildade de Maria é modificado, amplia-se à visão de sua atitude, para a força de combate em defesa dos pobres e, quem sabe, também em defesa da igualdade entre os gêneros.

Entende-se que essa proposta de hermenêutica feminista sobre Maria possibilita uma nova compreensão do papel de tão importante personagem da teologia cristã. Ao tornar explícita a coragem e a força de Maria, desmistifica a ideia de que a mulher seja o demônio. Maria é repensada como mulher que aceita sua tarefa com a mesma determinação de Eva, sabendo dos incômodos que sofreria por sua decisão. Na ótica feminista da anunciação, Maria se torna sinal de destemor e bravura, tal como Eva, ao comer o fruto da árvore proibida. Tais elementos destacados na teologia feminista fornecem subsídios teológicos que alimentam a mística nos moldes feministas.

### **Considerações finais**

No processo de construção deste artigo, percebe-se que a mística feminista tem uma relação ambígua com a religião, apresentando-se como um espaço de fronteira entre o religioso e o secular. As mulheres, historicamente, não foram bem tratadas pelas religiões oficiais, mais particularmente no caso de nossa cultura, pelo cristianismo.

Em tal tradição, quando se trata dos posicionamentos oficiais, guardando-se as diferenças de intensidade entre uma época e uma região e outra, a mulher é vista senão como símbolo ou veículo do mal, pelo menos como ser de segunda categoria.

Por outro lado, nos seus espaços de vida cotidiana, as mulheres constroem suas próprias crenças, ou reagem a seu modo às crenças produzidas em relação a elas nos meios oficiais, mesmo que, por isso, paguem altos preços ao longo da história.

O resultado dessa complexa relação entre as necessidades da vida cotidiana das mulheres, que as leva a criar suas próprias crenças ou reagir a seu modo às crenças construídas sobre elas, é que, para o movimento feminista, o ideário religioso apresenta-se somente como uma das fontes de referencial místico. Ainda

assim, tal movimento necessita realizar uma rigorosa seleção das (in)formações religiosas, para descobrir nelas potencialidades de fornecer vigor e dinamismo às proposições feministas.

Entretanto, o feminismo não é uma forma de conceber a mulher e a sociedade nascidas nos meios religiosos. Como fruto dos meios seculares, tal forma de conceber a mulher apresenta sua mística própria nesses meios. Nesses casos, a fonte que fornece tal manancial são palavras-chave caras à cultura contemporânea, como autonomia, liberdade, direitos humanos, democracia, justiça.

Nessa forma de mística, geralmente, não aparece a menção a uma divindade, mas se torna visível a crença em algo que está para além do grupo. Seus temas envolvem a história do movimento, acontecimentos marcantes, sofridos e alegres, bandeiras, lemas de lutas. As palavras, geralmente, são poucas, sendo que a música, a poesia e as encenações ganham um espaço maior, como forma de dizer a palavra, expressar o sentimento e encher de força as participantes.

Embora muitas dessas palavras tenham um arcabouço religioso na composição de seus significados, elas próprias são autônomas em relação à religião. Têm seu conteúdo próprio, construído por distintas coletividades, em diferentes espaços sociais. Fundamentam-se na Filosofia, no Direito, na Política, na Sociologia, na Psicologia e em outras ciências.

Entretanto, o grande diferencial entre a fonte religiosa e a secular em relação a essas palavras-chave, no que tange ao feminismo, é a produção coletiva delas, feita pelas mulheres em seus mais diferentes espaços, sendo os encontros feministas espaços privilegiados. Talvez seja por esse motivo que essas palavras se constituem como verdadeiras referências místicas para o feminismo.

## REFERÊNCIAS

ADRIÃO, Karla Galvão; TONELI, Maria Juracy Filgueiras; MALUF, Sônia Weidner. O movimento feminista brasileiro na virada do século XX: reflexões sobre sujeitos políticos na interface com as noções de democracia e autonomia. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 19, n. 3, set./dez. 2011. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2011000300002&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2011000300002&script=sci_arttext)>. Acesso em: 30 abr. 2012.

ALEXANDRE, Monique. Do anúncio do reino à igreja: papéis, ministérios, poderes femininos. In: DUBY, G; PERROT, M. (Org.). **História das mulheres no Ocidente**. Porto: Afrontamento, 1990.

ALVAREZ, Sonia et al. Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 541-575. 2003.

ANGELIN, Rosângela. Gênero e meio ambiente: a atualidade do ecofeminismo. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, n. 58, mar. 2006. Disponível em: <<http://www.espacoacademico.com.br/058/58angelin.htm>>. Acesso em: 3 maio 2012.

BARROS, Marcelo. **Mística, utopia e valores do militante popular**: conversa com 300 dirigentes do MST em um curso nacional em Goiânia-GO, em 18/07/2002. Disponível em: <[www.empaz.org.br](http://www.empaz.org.br)>. Acesso em: 30 abr. 2012.

BAZÁN, Francisco Garcia. **Aspectos incomuns do sagrado**. São Paulo: Paulus, 2002.

BENTO XVI, Papa. **Entrevista concedida aos canais alemães Bayerischer Rundfunk, ZDF, Deutsche Welle e à Rádio Vaticano**. 5 ago. 2005. Disponível em: <<http://old.verbumdei.org/modules.php?name=News&file=print&sid=467>>. Acesso em: 30 abr. 2012.

BERGSON, Louis-Henri. **Les deux sources de la morale et de la religion**. Paris: PUF, 1951.

BINGEMER, M. C. E a mulher rompeu o silêncio: a propósito do segundo Encontro sobre a produção teológica feminina nas Igrejas cristãs. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, n. 18, p. 371-381, 1986.

BINGEMER, M. C. (Org.). **O mistério de Deus na mulher**. Rio de Janeiro: Iser, 1990a.

BINGEMER, M. C. et al. **O rosto feminino da teologia**. Aparecida, SP: Santuário, 1990b.

BINGEMER, M. C. **O segredo feminino do mistério**: ensaio de teologia na ótica da mulher. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

- BINGEMER, M. C. Teocracia y derechos humanos: algunas reflexiones a partir de la teología trinitaria. **Estudios Trinitarios**, Salamanca, v. 44, p. 79-97, 2010a.
- BINGEMER, M. C. El cristianismo: una religión? **Concilium**, Estella, v. 337, p. 75-90, 2010b.
- BINGEMER, M. C. Creer y decir Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo (algunas reflexiones sobre la teología trinitaria hoy). **Estudios Trinitarios**, Salamanca, v. 45, p. 3-47, 2011a.
- BINGEMER, M. C. Os seis cisnes e a menina. Algumas reflexões sobre a salvação em Simone Weil. **Teoliterária: Revista Brasileira de Literaturas e Teologia**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 97-123, 2011b.
- BINGEMER, M. C. Jesus de Nazaré: um olhar feminino. **Itaici**, São Paulo, v. 20, p. 23-36, 2011c.
- BINGEMER, M. C. As mulheres e o rabbi de Nazaré. Ecos Marianos. **Almanaque de Nossa Senhora Aparecida**, Aparecida, v. 1, p. 55-56, 2012.
- BOFF, Leonardo. **O rosto materno de Deus**: ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- BOFF, Leonardo; BETTO, Frei. **Mística e espiritualidade**. 6. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- BOGO, Ademar. Valores que deve cultivar um lutador do povo. In: BOFF, Leonardo; BETTO, Frei; BOGO, Ademar. Valores de uma prática militante. **Consulta Popular Cartilha**, n. 9, p. 49-78. 2000. Disponível em: <<http://pensocris.vilabol.uol.com.br>>. Acesso em: 20 abr. 2012.
- BRANDÃO, M. (Org.). **Teologia na ótica da mulher**. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 1990.
- BUSCEMI, Maria Soave. Lilith, a deusa do escuro. **Mandrágora**, São Bernardo do Campo, v. 11, n. 11, p. 9-15, 2005.
- CALDART, Roseli Salete. **Pedagogia do movimento sem-terra**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- CAMPOS, Mônica Baptista. **A leitura popular da Bíblia**: leitura feminista e de gênero na América Latina. Disponível em: <[http://www.puc-rio.br/pibic/relatorio\\_resumo2008/relatorios/ctch/teo/t\\_monica.pdf](http://www.puc-rio.br/pibic/relatorio_resumo2008/relatorios/ctch/teo/t_monica.pdf)>. Acesso em: 3 maio 2012.
- CARDOSO, Irede. **Os tempos dramáticos da mulher brasileira**. São Paulo: Centro Editorial Latino-Americano, 1981.
- CAVALCANTI, T. O profetismo das mulheres no Antigo Testamento: perspectivas de atualização. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, n. 46, p. 38-59. 1986.

CAVALCANTI, T. Fazendo teologia no feminino plural: a propósito do III Encontro Nacional de Teologia na perspectiva da mulher. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 20, n. 52, p. 359-370, 1988.

CAVALCANTI, T. Jesus, a pecadora pública e o fariseu. In: BRANDÃO, M. (Org.). **Teologia na ótica da mulher**. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 1990. p. 135-162.

CHRIST, Carol P. Re-imaginando o divino no mundo como ela que muda. **Mandrágora**, São Bernardo do Campo, v. 11, n. 11, p. 16-39, 2005.

CODA, P. **Il logos e il nulla**: trinità religioni mistica. Roma: Città Nuova, 2003.

COELHO, Mariana. **A evolução do feminismo, subsídios para a sua história**. Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná, 2002.

DALARUN, Jacques. Olhares de clérigos. In: DALARUN, Jacques. **História das mulheres**: a Idade Média. Porto: Afrontamento, 1990. v. 2.

DEIFELT, Wanda. Temas e metodologias da Teologia Feminista. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO – SOTER (Org.). **Gênero e teologia**: interpretações e perspectivas. São Paulo: Paulinas, 2004.

DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo**: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

DELUMEAU, J. **História do medo no Ocidente**: 1300-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DUARTE, Constância Lima. Feminismo e literatura no Brasil. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 17, n. 49, set./dez. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v17n49/18402.pdf>>. Acesso em: 30 abr. 2012.

FIORENZA, Elisabeth Schussler. **Caminhos da sabedoria**: uma introdução à interpretação bíblica feminista. São Bernardo do Campo, SP: Nhauduti, 2009.

FLORESTA, Nísia. **Os direitos das mulheres e injustiça dos homens**. São Paulo: Cortez, 1989.

GEBARA, Ivone. Desafios que o movimento feminista e a teologia feminista lançam à sociedade e à Igreja. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, n. 27, p. 153-161. 1987.

GEBARA, Ivone. **Teologia em ritmo de mulher**. São Paulo: Paulinas, 1994.

GEBARA, Ivone. **Teologia ecofeminista**: ensaio para repensar o conhecimento e a religião. São Paulo: Olho d'Água, 1997.

GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio**: uma fenomenologia feminista do mal. Tradução Lúcia Mathilde E. Orth. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000a.

GEBARA, Ivone. Epistemologia ecofeminista. **Mandrágora**, São Bernardo do Campo, v. 6, n. 6, p. 18-27, 2000b.

GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara. **Maria, mãe de Deus e dos pobres**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

GUTIERREZ, G. **Beber no próprio poço**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis* sobre a ordenação sacerdotal reservada somente aos homens**. Vaticano, 22 de maio de 1994. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_letters/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_22051994\\_ordinatio-sacerdotalis\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_22051994_ordinatio-sacerdotalis_po.html)>. Acesso em: 30 abr. 2012.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

LOPES, Mercedes. A Hokmah bem-humorada. **Mandrágora**, São Bernardo do Campo, v. 11, n. 11, p. 71-82, 2005.

MARTY, F. **Sentir et goûter: les sens dans les Exercices Spirituels de Saint Ignace**. Paris: Cerf, 2005.

MESTERS, Carlos. **Maria, a mãe de Jesus**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

METZ, J. B. O clamor da terra. In: METZ, J. B. (Ed.). **O problema dramático da teodiceia**. Barcelona: Estella, 1996.

MOLTMANN, J. **The trinity and the kingdom of God**. London: SCM Press, 1981.

MURA, G. Una mistica atea? L'esperienza dell' "assenza" di Dio nel pensiero contemporâneo. In: PAPAROZZI, E.; ANCILLI, M. (Ed.). **La mistica: fenomenologia e riflessione teologica**. Roma: Città Nuova, 1984. v. 2, p. 682-715.

NEUNFELDT, Elaine. Hermenêutica feminista e de gênero. **A palavra na vida**, São Leopoldo, n. 155/156, p. 5, 2000.

NEUNFELDT, Elaine. Inanna/Ishtar – uma deusa de simultâneas formas. **Mandrágora**, São Bernardo do Campo, v. 11, n. 11, p. 57-63, 2005.

NUNES, Maria José Rosado. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 14 n. 1, jan./abr. 2006. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2006000100016&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2006000100016&script=sci_arttext)>. Acesso em: 30 abr. 2012.

OTTERMANN, Monika. Vida e prazer em abundância: a deusa árvore. **Mandrágora**, São Bernardo do Campo, v. 11, n. 11, p. 40-56, 2005.

PANIKKAR, R. Da mística. **Experiência plena da vida**. Barcelona: Herder, 2005.

REIMER, Ivoni Richter. Maria nos evangelhos sinóticos: uma história que continua sendo escrita. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, Petrópolis, v. 3, n. 46, p. 35-51, 2003.

REUTHER, Rosemary Radford. **Ecofeminism**. 2000. Disponível em: <<http://www.spunk.org/texts/pubs/openeye/sp000943.txt>>. Acesso em: 3 maio 2012.

SCHOTT, Robin. **Eros e os processos cognitivos**: uma crítica da objetividade em filosofia. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1996.

STROEHER, Marga J. A descoberta da Ártemis de Éfeso. **Mandrágora**, São Bernardo do Campo, v. 11, n. 11, p. 64-70, 2005.

TABORDA, F. Todas as gerações me chamarão bem-aventurada: desafios atuais ao tratado de mariologia. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, n. 24, p. 29-47. 1992.

TÁMEZ, E. **Teólogos de la liberación hablan de la mujer**. Costa Rica: DEI, 1986. 2 v.

TÁMEZ, E. (Org.). **La sociedad que las mujeres sonamos**. San Jose: DEI, 2001.

TÁMEZ, Elsa. Hermenêutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva. In: MARCOS, Silvia (Org.). **Religión y género**. Madrid: Tralta, 2004. p. 43-66.

TÁMEZ, Elsa. Deusas assassinadas e deusas que não se deixam matar. **Mandrágora**, São Bernardo do Campo, v. 11, n. 11, p. 83-88, 2005.

TELES, Amelinha. **Breve história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

TEPEDINO, A. M. Jesus e a recuperação do ser humano mulher. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, n. 48, p. 273-282. 1988.

TEPEDINO, A. M. **As discípulas de Jesus**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

TEPEDINO, A. M. A. L. Las discípulas de Jesús. **Theologica Xaveriana**, Bogotá, v. 57, n. 1, p. 185-191, 2007.

TEPEDINO, A. M.; BRANDÃO, M. L. R. Teología de la mujer en la teología de la liberación. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (Org.). **Mysterium liberationis**: conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Madrid: Trotta, 1990. v. 1, p. 287-298.

TIERNY, J. M. **A mulher na Igreja**: presença e ação hoje. Petrópolis, RJ: Vozes, 1975.

TUGENDHAT, Ernest. Sobre mística. **Diálogo Científico**, Santiago, v. 14, n. 1/2, p. 11-21, 2005.

VAZ, H. L. **Antropologia filosófica**. São Paulo: Loyola, 1992. v. 2. (Coleção Filosofia, n. 8).

VAZ, H. L. Mística e política. A experiência mística na tradição ocidental. In: BINGEMER, M. C.; BARTHOLO, R. S. (Org.). **Mística e política**. São Paulo: Loyola, 1994. (Coleção Seminários Especiais Centro João XXIII).

VENTURA, Tirsia. Maman Brigitte, Erzili, Metré Silí: força, perfume e cura a partir dos poderes e cheiros das deusas do vodu. **Mandrágora**, São Bernardo do Campo, v. 11, n. 11, p. 94-99, 2005.

WEILER, L. A mulher na Bíblia. **Vida Pastoral**, São Paulo, v. 31, n. 150, p. 2-9, 1990.