

Teologia feminista: uma voz que emerge nas margens do discurso teológico hegemônico

Neiva Furlin*

Resumo: Este artigo tem a finalidade de analisar os fatores que contribuíram para a emergência da Teologia Feminista na América Latina, as fases dessa produção e as estratégias que favoreceram a sua consolidação e o reconhecimento no campo acadêmico de hegemonia masculina, para compreender o *status* dessa Teologia e a sua importância no campo do saber teológico. Em vista disso, buscou-se fundamento nas teorias de gênero, sobretudo nos conceitos de *space off* e *tecnologias de gênero* de Tereza de Lauretis. O estudo aponta que a Teologia Feminista é um saber que se cruza e intercruza com os limites e as fronteiras do discurso constituído e hegemônico. É uma outra voz no interior do campo teológico, construída no *space-off*, num “outro lugar”. É um discurso que, aparentemente ‘invisível’, penetra e questiona as estruturas do pensamento teológico, constituindo-se em uma nova tecnologia de gênero que produz outras subjetividades e valoriza o sujeito mulher na ação evangelizadora da Igreja.

Palavras-chave: Teologia Feminista, tecnologia de gênero, subjetividade

Abstract: The purpose of this article is to provide an analysis of the factors contributing to the emergence of Feminist Theology in Latin America, the stages in its production and the strategies that have favored its consolidation and recognition in an academic field that is hegemonically male, in order to apprehend the status of this theology and its importance within theological knowledge. For these purposes, we have looked to gender theories, and particularly to Teresa de Lauretis' notions of “space off” and technologies of gender. Our study reveals that Feminist Theology is a field which crosses and intersects the limits and boundaries of a constituted, hegemonic discourse. It represents another voice within the theological field, built in its “space off”, that is, emerging “elsewhere”. It represents a discourse that, while apparently “invisible”, penetrates and questions the structures of theological thought, becoming a new technology of gender that produces other subjectivities and values woman as a subject within the evangelizing actions of the Church.

Keywords: Feminist Theology, gender technology, subjectivity

* Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPR. O artigo é um recorte de uma pesquisa de tese em andamento, financiada pela CAPES/REUNI.

Introdução

A Teologia Feminista emerge como uma “outra voz” no interior de um campo de saber majoritariamente masculino. É uma voz que resulta da consciência de um sujeito reflexivo, neste caso, de mulheres teólogas que passam a questionar os lugares que socialmente lhes foram outorgados como legítimos por um único discurso teológico produzido, em geral, por homens celibatários. Nesse sentido, a Teologia Feminista integra uma grande rede de saberes que emergiram em diferentes áreas acadêmicas problematizando e desconstruindo os discursos hegemônicos androcêntricos. Saberes que emergem da consciência de uma experiência compartilhada de dominação, invisibilidade e discriminação vivida pelas mulheres. Essa Teologia, inicialmente, se distinguiu por problemáticas contextuais vinculadas aos diferentes continentes em que foi produzida.

Na América Latina e no Brasil a Teologia Feminista surge conectada com a Teologia Feminista do Primeiro Mundo, porém com as características específicas do contexto sociocultural Latino-americano. Essa produção teve início nos anos 1970 e 1980 e aos poucos foi se consolidando e se abrindo, também, para a abordagem de gênero.

Para Ivone Gebara¹, a Teologia Feminista brasileira tem se caracterizado por ser uma teologia produzida por acadêmicas que geralmente não pertencem a instituições religiosas e possuem algum engajamento em movimentos sociais ou de mulheres. Desse modo, convém assinalar que neste artigo tratamos de uma determinada teologia feminista católica, reconhecendo que a produção teológica feminista é bem mais ampla e diversificada em seus desdobramentos e abordagens epistemológicas, comportando divergências tanto na interpretação do Feminismo como da Teologia. A teóloga Ivone Gebara utiliza a expressão “*teologias feministas*”² para nomear os diversos desdobramentos da Teologia Feminista contemporânea, que emergem de contextos e problemáticas diferenciadas.

Portanto, o presente artigo tem a finalidade de analisar os fatores que contribuíram para a emergência da Teologia Feminista na América Latina, as fases dessa produção e as estratégias que favoreceram a sua consolidação e reconhecimento no

¹ Cf. M.J.ROSADO, Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. In: *Revista de Estudos Feministas*.

² Para Gebara (2006), “no centro da reflexão das teologias feministas está uma intencionalidade de base que se expressa na afirmação da dignidade feminina através de múltiplas formas. Essas teologias são marcadas pelos contextos diferentes em que nascem e por algumas problemáticas diferentes, dependendo do objetivo imediato perseguido. Costumo chamar esses objetivos específicos ou imediatos de intencionalidades específicas, visto que partem da preocupação de grupos específicos como as mulheres negras, indígenas, lésbicas, trabalhadoras do campo, empregadas domésticas, etc. É a partir daí que se pode falar das diferentes teologias feministas. Nem sempre essas teologias são escritas, mas elas se expressam na vida cotidiana e nos múltiplos encontros de mulheres”. (Cf. M.J.ROSADO, Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. In: *Revista de Estudos Feministas*, p. 298).

campo teológico brasileiro, visando, com isso, compreender o *status* dessa Teologia e a sua importância no campo do saber teológico.

Inicialmente, relatamos alguns aspectos sobre a Teologia Feminista, a sua emergência e a incorporação do conceito de gênero como categoria analítica e mediação hermenêutica do fazer teológico. Em seguida, descrevemos as diferentes fases da Teologia Feminista na América Latina, prosseguindo com a trajetória de consolidação e reconhecimento dessa Teologia, no contexto latino-americano e brasileiro. Por último, construímos um esforço de análise do percurso da produção teológica das mulheres, por meio dos referenciais teóricos de gênero, sobretudo, dos conceitos de *space off* e *tecnologias de gênero* de Tereza de Lauretis.

1. A emergência da Teologia Feminista e a incorporação do referencial analítico de gênero

As religiões estão entre os campos que mais sofreram o impacto das teorias feministas, seja pelas mudanças provocadas nas práticas religiosas, seja pelo desenvolvimento de um novo discurso – a *Teologia Feminista*³, a qual emerge no contexto sociocultural das lutas feministas e das organizações de mulheres da década de 1960 e 1970. Essa Teologia se afirmou no confronto crítico com as instâncias do Feminismo moderno. A sua emergência no ambiente eclesial trouxe questionamentos para as práticas estruturais vigentes no Cristianismo, tais como: a ocultação das mulheres na construção do discurso teológico; a hierarquização social de sexos; a apropriação masculina do sagrado; o controle das práticas, dos discursos, das crenças e das representações simbólicas por parte de um único sujeito – o masculino. Tais práticas foram, em parte, resultado do discurso teológico androcêntrico que apagou as mulheres da História e legitimou a sua ausência no centro da história patriarcal e da revelação bíblica. Nesse sentido, FIORENZA afirma que “o afastamento das mulheres da liderança e da teologia no espaço eclesial foi realizado por meio da domesticação da mulher sob autoridade masculina”⁴.

Ao assumir o termo “Teologia Feminista” para a sua produção, as teólogas assumem também a categoria analítica de gênero, na perspectiva metodológica da construção e desconstrução. LAURETIS⁵ concebe a construção de gênero⁶ como

³ Segundo Maria José Rosado, a Teologia Feminista é uma Teologia comprometida com a promoção da igualdade entre mulheres e homens, na Igreja e na sociedade. Convém lembrar que essa Teologia é elaborada a partir dos princípios das teorias feministas e da experiência de fé das mulheres. (Cf. M.J.ROSADO O, Impacto do feminismo sobre o estudo das Religiões. In: *Cadernos Pagu*.)

⁴ E.S.FIORENZA, *Discipulado de Iguais: uma ekkesia-logia feminista crítica da libertação*, p. 9.

⁵ Cf. T. de LAURETIS, A tecnologia de gênero. in: E.B.de HOLANDA (org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*..

⁶ A partir da utilização do conceito de gênero, as teóricas feministas insistiam sobre o caráter social das distinções fundadas sobre o sexo. Ou seja, esse conceito permitiria pensar a construção social de gênero, implicando

o produto e o processo tanto de representação quanto da autorrepresentação. O seu conceito envolve quatro proposições: o *gênero é uma representação* - que pode trazer implicações concretas, tanto sociais quanto subjetivas na vida das pessoas; *a representação do gênero é a sua construção* - que se encontra registrada na arte e na cultura erudita ocidental; *a construção do gênero se efetua da mesma forma que no passado* - hoje se dá via academia, práticas artísticas, discursos radicais e até mesmo pela via do Feminismo; *a construção de gênero se faz também através de sua desconstrução*. Para SCOTT, o núcleo essencial do conceito de gênero se encontra na relação entre duas proposições: “o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder”⁷.

A categoria de gênero trouxe uma mudança significativa no interior da produção teológica. Representa uma nova abordagem epistemológica e metodológica. Assim afirma uma das teólogas:

A análise de gênero questiona a própria estrutura do pensamento teológico e provoca uma mudança significativa nessa estrutura. Gênero, portanto, não é só uma mediação hermenêutica, é também uma mediação epistemológica. Faz perceber que a teologia é masculina não só porque foi sempre produzida por homens, mas porque se desenvolveu numa cultura na qual o masculino era o normativo, e porque se serviu de um conhecimento filosófico produzido dessa forma. Por isso o discurso teológico ‘universal’ é androcêntrico. Muitas afirmações apresentadas como sendo do ‘humano’, na realidade, referem-se à experiência e à percepção masculina.⁸

A incorporação do conceito de gênero na produção teológica evidencia que a discussão da Teologia Feminista é parte de uma rede de pensamento, de interpretação e de desconstrução feitas por mulheres em diferentes contextos, tais como em organizações sociais, na academia, na Teologia. Isso tem evidenciado que, assim como o saber técnico e científico, a Teologia também foi historicamente uma construção androcêntrica.

Hoje encontramos uma vasta produção teológica que, amparada pelos estudos feministas e de gênero, tem contribuído significativamente na re-releitura das representações e dos discursos simbólicos que sustentaram o pensamento androcêntrico e legitimaram, tanto na sociedade como na Igreja, a subordinação das

numa rejeição total do determinismo biológico que legitimava a divisão sexual do trabalho e as desigualdades entre homens e mulheres.

⁷ J. SCOTT, Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: *Revista Educação e Realidade*, p.14.

⁸ D. BRUNELLI, Teologia e Gênero. In: SUZIN, Luiz Carlos (org). *Sarça Ardente...*, p.216.

mulheres. Para a socióloga Maria José ROSADO, a produção no campo teológico feminista, além de surpreender pela quantidade de obras publicadas, destaca-se por haver alcançado um grau elevado de institucionalização. Ela afirma: *“talvez mais em que outros campos do conhecimento, a teologia elaborada por mulheres tenha alcançado estatuto próprio”*.

Embora admita-se a existência desse estatuto de uma Teologia produzida pelas mulheres, a antropóloga Fabíola ROHDEN lembra que, para contextualizar a Teologia Feminista na Igreja, é necessário olhar para duas direções: *“a luta e o reconhecimento de sua produção e a inserção da mulher na Igreja em termos mais amplos. O reconhecimento da produção significa a admissão de que a teologia produzida por mulheres é competente e válida para a Igreja”*⁹. Contudo, o “ser válida para a Igreja” significa ser válida pelos homens da Igreja, já que são eles que ocupam os lugares privilegiados no magistério eclesial. Historicamente a Teologia, como produção do saber e do discurso “verdadeiro”, foi gerenciada e controlada por homens, em geral celibatários. O enfoque feminino esteve praticamente ausente. Ante os desafios e as dificuldades do passado, as mulheres reconhecem que têm conseguido avançar. Porém, mesmo reconhecida, a sua produção continua sendo vista com certa reserva. Quando se refere à abordagem de gênero na Teologia, Delir BRUNELLI¹¹ assinala que há um interesse maior por parte dos homens pela questão de gênero, mas em geral o mundo acadêmico teológico continua bastante alheio e resistente¹².

2. Fases da produção teológica das mulheres na América Latina

Entre as mulheres que adentraram o campo teológico, muitas se propuseram a fazer de sua produção uma releitura do saber bíblico-teológico, a partir da experiência feminina, como uma forma de rever a produção androcêntrica e patriarcal, que legitimou a ausência histórica da mulher nos espaços eclesiais, em instâncias de liderança e de reflexão intelectual.

A partir dos escritos da teóloga Delir BRUNELLI e da antropóloga Fabíola ROHDEN, que relê Ivone Gebara, apresentamos aqui as fases da produção teológica das mulheres na América Latina, no intuito de perceber como essa Teologia aparece sintonizada com referenciais da teoria feminista. A reflexão das teólogas feministas incide diretamente nas relações de gênero no interior da instituição eclesial, quando se trata de um discurso que gera uma nova consciência nas mulheres, as quais historicamente foram subjetivadas por um único discurso teológico oficial, produzido por homens celibatários.

⁹ M.J.ROSADO, Impacto do feminismo sobre o estudo das Religiões. In: *Cadernos Pagu*, p.85.

¹⁰ F.ROHDEN, *Feminismo do Sagrado...*, p.37.

¹¹ Cf. D. BRUNELLI, Teologia e Gênero. In: SUZIN, Luiz Carlos (org). *Sarça Ardente*.

¹² Podemos dizer que esses mesmos desafios e dificuldades poderiam se obter a partir de uma análise em outras áreas acadêmicas.

Tanto BRUNELLI quanto ROHDEN distinguem três fases da produção teológica das mulheres latinoamericanas, nas quais também se encontra o pensamento das teólogas brasileiras¹³. A primeira fase, mencionada por BRUNELLI, é denominada “*a teologia e a ‘questão da mulher’*”, que ocorre na segunda metade da década de 1970. É uma produção de mulheres e surge a partir de suas experiências ligadas, primeiramente, às dificuldades que enfrentavam no interior dos cursos de Teologia, pelo fato de serem mulheres e por sentirem-se discriminadas nas comunidades eclesiais, quando buscavam compartilhar seus conhecimentos teológicos. Nessa fase, a produção foi “*um primeiro esforço de trazer para o interior da reflexão bíblica e teológica a situação das mulheres discriminadas e oprimidas, tanto na sociedade como nas Igrejas-cristãs, ressaltar a sua dignidade e seus direitos e buscar pistas de libertação*”¹⁴. É o momento em que sentem a necessidade de uma nova hermenêutica para a leitura bíblica, que fosse ferramenta no processo de “libertação” das mulheres, no interior da instituição eclesial e também em outras esferas sociais. Houve, assim, um esforço para garimpar nos textos bíblicos o resgate de mulheres que marcaram a História Bíblica, nem sempre visíveis no discurso tradicional e que, quando mencionadas, surgem em uma perspectiva androcêntrica. Em ROHDEN, essa fase é denominada “*Teologia Pastoral Feminina*”¹⁵. O acento maior aparece nesse grande esforço em tornar o sujeito mulher visível, a partir de uma nova leitura bíblica, sobretudo pela reinterpretação dos textos bíblicos na ótica da mulher.

Constata-se que, pela denominação dada a essa primeira fase da produção, a essência se dá pelo universal, ou seja, a categoria “mulher” é tomada como sujeito universal. A preocupação primeira está em dar visibilidade à mulher como sujeito capaz de ação, já que esta havia ficado oculta na produção feita sob o ponto de vista androcêntrico, bem como em valorizar sua presença e atuação como sujeito da ação evangelizadora, em instâncias de liderança eclesial.

De acordo com BRUNELLI, a segunda fase - “*teologia na ‘ótica da mulher’*” - se desenvolveu particularmente na década de 1980.

Nesse momento, as mulheres começaram a perceber e denunciar o caráter androcêntrico, patriarcal e demasiadamente racional do discurso teológico. Questionaram também o fato da Teologia da Libertação tratar os pobres de

¹³ Embora as fases recebam denominações diferentes, abrangem as mesmas questões. A distinção dos diferentes momentos da produção teológica se deve a uma análise das próprias teólogas do percurso feito - dos “avanços” no processo de reflexão, sintonizado com as discussões sociais do Feminismo e, porque não dizer, conectado com as transformações sociais mais amplas. Convém lembrar que antropóloga Fabíola Rohden descreve as fases segundo a distinção feita pela teóloga Ivone Gebara.

¹⁴ D. BRUNELLI, Teologia e Gênero. In: SUZIN, Luiz Carlos (org). *Sarça Ardente*, p. 212.

¹⁵ Cf. FROHDEN, *Feminismo do Sagrado*.

forma genérica e advertiram que é diferente fazer teologia com base nas experiências dos homens ou das mulheres pobres.¹⁶

Foi dessa percepção que começaram a produzir a Teologia dentro de uma nova perspectiva, conhecida como: *Teologia na Ótica das Mulheres*. Assim, como em outras produções acadêmicas feitas na perspectiva feminista, a reflexão teológica das mulheres começou a incorporar o recorte de raça/etnia. Além disso, BRUNELLI menciona que a Teologia elaborada pelas mulheres, nesse período, não foi somente racional, mas abrangeu outras dimensões humanas¹⁷. É uma Teologia que procurou mostrar que, além da libertação da mulher, se fazia necessário construir um novo modelo de sociedade. Nessa fase, as reflexões teológicas das mulheres “seguiram a proposta metodológica da teologia da libertação”¹⁸.

O aprofundamento bíblico feito pelas mulheres levou à percepção de que as interpretações eram bem mais androcêntricas e patriarcais do que os textos em si mesmo. Desse modo, constatou-se que se fazia necessário reler toda a Bíblia na ótica das mulheres, tendo como ponto de partida a prática libertadora de Jesus de Nazaré. Delir Brunelli afirma que, nessa segunda fase, as teólogas se deram conta de que haviam produzido não uma Teologia Feminista, mas sim, uma “*feminização da teologia*”, com o objetivo de valorizar as mulheres pelo resgate das imagens femininas de Deus na Bíblia, utilizando-se de expressões como: “*Deus-Mãe, Deus Trindade, Sofia, Ruah*”. No entanto, foi nessa fase que as teólogas conheceram melhor o pensamento feminista da América Latina e do mundo.

Essa segunda fase é descrita por ROHDEN como “*feminização dos conceitos teológicos*”, como bem foi assinalado por BRUNELLI. Mediante a introdução da presença feminina nos conceitos teológicos e a chamada de atenção sobre a existência de um discipulado feminino de Jesus, visava-se resgatar a igualdade de gênero e legitimar o direito de ordenação sacerdotal de mulheres. De acordo com GEBARA, tanto na primeira fase da Teologia, elaborada pelas mulheres, quanto na segunda, não foi possível romper com a estrutura “*patriarcal e hierárquica*” do Cristianismo. O máximo que se conseguiu nessas fases, no interior das academias teológicas, foi a “*feminização*” dos conceitos teológicos.

As academias confessionais são marcadas por um rigoroso controle epistemológico, de tal maneira que o teologizar livre não é permitido. A busca teológica esbarra sempre com a força coercitiva dos guardiões da ortodoxia ao ponto

¹⁶ D. BRUNELLI, Teologia e Gênero. In: SUZIN, Luiz Carlos (org). *Sarça Ardente*, p. 211.

¹⁷ Aqui se inclui a dimensão da vida celebrativa das comunidades de fé e a espiritualidade, entre outras.

¹⁸ D. BRUNELLI, Teologia e Gênero. In: SUZIN, Luiz Carlos (org). *Sarça Ardente*, p.213.

de avanços acadêmicos serem muitas vezes cerceados. O policiamento é injetado pelas/os próprias/os intelectuais, na medida em que vêem o próprio futuro profissional, dependente das instituições, ameaçado.¹⁹

Essa segunda fase da produção, inscrita como *Teologia na Ótica das Mulheres*, demarca a essência pela diferença. Assim, ao produzir reflexão teológica, além de levar em conta as categorias de raça, classe e etnia, que diferenciam as mulheres entre si, elas mostram que o fazer Teologia das mulheres se dá numa outra perspectiva, a partir do olhar e da experiência do sujeito mulher - trata-se, portanto, de uma produção diferente. Recupera dimensões e aspectos que os homens não foram capazes de perceber e de intuir. Essa estratégia de valorização da diferença de sua produção parece dar legitimidade a um outro discurso também “verdadeiro”, que agrega valores considerados importantes no contexto da reflexão teológica. Valores que os guardiões da ortodoxia acadêmica não poderiam negar, por emergir de uma experiência de fé, embasada na sagrada escritura.

A terceira fase é denominada por GEBARA²⁰ *Teologia Ecofeminista*²¹ *fora da Academia*. Segundo ROHDEN, essa fase da produção é vista por Ivone Gebara como a que possui o potencial para romper com as orientações “patriarcais”, isso sem desmerecer o esforço feito nas fases anteriores. A produção das mulheres passa a incorporar uma nova perspectiva que, fundada nas teorias pós-estruturalistas da desconstrução e reconstrução, propõe a mudança das estruturas patriarcais que fundam o Cristianismo. Na época, Gebara avaliava como uma produção ainda minoritária e elaborada fora da academia.

Já, em Delir BRUNELLI, a terceira fase da produção das mulheres que se deu especialmente na década de 1990 é denominada *Teologia Feminista: a Mediação de Gênero na Teologia*. Embora as duas teólogas demarquem os mesmos aspectos no que se refere à relevância dessa nova fase da produção teológica, Gebara dá ênfase às concepções *ecofeministas* e Brunelli acentua a importância da categoria de

¹⁹ I.GEBARA, Mulheres femininas e feministas fazendo teologia. In: *Contexto Pastoral*, p.6.

²⁰ Gebara, segundo Rohden, tem sido a teóloga brasileira que, em sintonia com a Teologia Feminista internacional, tem tomado posições “de ponta”. Ela possui um enorme volume de produção e, pela qualidade de sua produção, é reconhecida internacionalmente.

²¹ A corrente do pensamento ecofeminista tem relação com o movimento do ecofeminismo, que teve sua origem a partir de diversos movimentos sociais (mulheres, pacifista e ambiental) na década de 1970. Esses movimentos se uniram na luta contra a construção de usinas nucleares. O movimento ecofeminista defende a posição de uma relação estreita entre a exploração e a submissão da natureza, das mulheres e dos povos estrangeiros pelo poder patriarcal. A combinação das palavras - ecologia e Feminismo - carrega a ideia de que a dominação das mulheres está baseada nos mesmos fundamentos e impulsos que levaram à destruição e exploração da natureza e de povos. Como teoria, o ecofeminista propõe a ruptura com as relações de gênero baseadas na lógica binária, pois considera que, da mesma forma que a mulher, a natureza também tem sido tratada pelos princípios da hierarquia e dominação patriarcal.

gênero como um instrumental analítico que provoca profundas mudanças no fazer teológico das mulheres. Segundo BRUNELLI, foi nessa fase que se aprofundou o diálogo entre as feministas e teólogas, e se passou a utilizar a categoria de gênero como uma nova mediação analítica para a Teologia. Isso levou as teólogas a perceberem que se fazia necessário, não somente fazer Teologia *na ótica das mulheres*, mas também avançar no sentido de reconstruir a Teologia sobre bases novas:

A análise de gênero está permitindo compreender melhor e aprofundar o caráter androcêntrico e patriarcal da teologia, já percebido na segunda fase da produção teológica das mulheres. Com essa mediação se desmascara a pretensão do ‘universalismo’ de um discurso no qual o masculino é o normativo e se faz também uma crítica radical ao patriarcalismo presente em todo o sistema de relações.²²

Para Delir BRUNELLI, a análise de gênero vem questionar as estruturas do pensamento teológico, uma vez que, além de se constituir em uma mediação hermenêutica, é também uma mediação epistemológica.

As características situadas nas diferentes fases da produção teológica das mulheres, na América Latina, evidenciam que essa elaboração se dá num processo crescente de sintonia com as teorias feministas e de gênero, discutidas nas Ciências Humanas. Isso nos leva a considerar que a produção acadêmica do saber teológico integra a grande rede dos processos de reinterpretção e de desconstrução de discursos construídos na vertente androcêntrica.

3. Memória de uma trajetória: emergência e consolidação da Teologia Feminista

Já acenamos, neste trabalho, para o fato de que a consciência feminista ou de gênero na Teologia latinoamericana é um tanto recente. A sua emergência e consolidação se devem a fatores externos²³, inscritos em âmbito eclesial. Ainda na década de 1960, as Igrejas Cristãs, influenciadas pela emergência das lutas das mulheres no contexto social, começaram a promover a sua participação também no âmbito eclesial.

3.1 Antecedentes histórico-ecliais

A doutrina oficial da Igreja Católica, segundo Olga Vélez CARO, historicamente legitimou a superioridade masculina e situou a mulher no papel de esposa

²² D. BRUNELLI, Teologia e Gênero. In: SUZIN, Luiz Carlos (org). *Sarça Ardente*, p.215.

²³ Os fatores externos se referem as mobilizações das mulheres no meio social, ao Feminismo da “segunda onda” e ao impacto das teorias feministas e de gênero, já assinaladas nesse trabalho.

submissa e mãe dedicada aos filhos e ao lar. Para essa autora, a cultura patriarcal e a institucionalização da Igreja nos esquemas culturais de seu tempo invisibilizaram a participação originária da mulher na Igreja. O tema da mulher só começou a ser abordado em outra perspectiva no início século XX, justamente num contexto de grandes mudanças sociais e culturais²⁴.

Algumas considerações presentes em documentos, sobretudo os escritos depois da década de 1950, aparecem como marcos importantes para a legitimação do protagonismo das mulheres na esfera pública e se constituem, também, como que um “pontapé inicial” para a emergência da Teologia Feminista. O primeiro é Encíclica *Pacem in Terris* (1963), do Papa João XXIII, o qual reconhece que a emergência das mulheres no espaço público é “sinal de Deus”. A pergunta que se faz é por que antes a doutrina da Igreja expressava que era a “vontade de Deus” que as mulheres assumissem apenas os papéis de mãe e esposa? Parece-me que, dada a sensibilidade de João XXIII diante das mudanças socioculturais do século XX, este Papa viu na luta e nas organizações sociais das mulheres um “sinal para a Igreja”, de que esta precisaria repensar a sua postura e sua doutrina em relação às mulheres. Outro marco significativo são as conclusões do *Concílio Vaticano II*, as quais se remetem à questão das mulheres nos seguintes pontos: aponta e afirma a dignidade da mulher enquanto ser humano; reconhece o valor de sua reivindicação pela igualdade em direitos em relação ao sexo masculino; considera legítima a promoção das mulheres e a sua participação nos diferentes espaços de sociedade. Essas conclusões apontaram a necessidade de uma “convocação” por parte da Igreja, como instituição, para repensar a participação das mulheres no âmbito eclesial²⁵. Novas perspectivas sobre a mulher se colocam como legítimas na doutrina oficial. Por outro lado, as conclusões do Vaticano II expressam o reconhecimento de uma dívida histórica, por parte da Igreja, em relação às mulheres, uma vez que, por muito tempo, sua doutrina legitimou a inferiorização e a exclusão das mulheres de instâncias eclesiais.

Sem dúvida, o Vaticano II é um marco significativo, no que diz respeito à sua proposta de diálogo da Igreja com mundo moderno e, também, por

²⁴ Olga Vélez Caro faz um estudo dos principais documentos da Doutrina da Igreja Católica, procurando evidenciar como a imagem da mulher aparece nesses documentos. Que papéis o discurso da doutrina oficial reforça para a mulher. Analisa também fatores que contribuíram para que a Igreja começasse a tratar o tema mulher de forma diferente, ou seja, valorizando o seu protagonismo e participação nos espaços públicos da sociedade. (Cf. O.C.V.CARO, A mulher em documentos eclesiais. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*.)

²⁵ Permito-me, aqui, fazer um pequeno comentário. Pensar que a Igreja, como instituição, é que deve convocar as mulheres para maior participação, parece-me ser algo contraditório, pois só se convoca quem não quer participar e esse não seria o caso das mulheres, já que elas foram impedidas por uma doutrina inserida numa cultura androcêntrica que privilegiou o sujeito masculino. Essa expressão evidencia que há um poder que se apresenta como legítimo na Igreja. Esse poder resolve escutar o que as mulheres “estão dizendo”, mas é ele quem convoca, decide e diz os lugares que ela deve ocupar.

incorporar aspectos que revelam certa sintonia e sensibilidade com as organizações sociais das mulheres e com as reivindicações do movimento feminista, do início da década de 1960. Entretanto, convém lembrar que, apesar de pequenos avanços, a discriminação na esfera eclesial continuou legitimada. O Vaticano II, no documento *Lumen Gentium*, n. 29, reafirmou o diaconato permanente só para os homens e, no que se refere à ordenação sacerdotal, se manteve a doutrina tradicional²⁶.

Na América Latina, dois acontecimentos tiveram importância decisiva: primeiro, a *Conferência de Medellín* (1968), que retomou e deu um novo acento às conclusões do Vaticano II, mencionando a situação desigualdade social entre mulheres e homens, sobretudo na condição de seus direitos. Advertiu que a Igreja não poderia permanecer cúmplice das injustiças cometidas contra os pobres e, nesse conjunto, citou os rostos concretos das mulheres, superando, aqui, as abstrações de alguns sujeitos eclesiais. Alguns eixos refletidos na Conferência de Medellín influenciaram, posteriormente, elaborações da Teologia Feminista na América Latina. Medellín consagrou a Teologia da Libertação, em cujo marco as mulheres latino-americanas começaram a participar como sujeito histórico do trabalho teológico²⁷. O segundo marco importante foi a *Conferência de Puebla* (1979). Esta dedicou onze parágrafos para tratar da situação das mulheres, o que significou certo avanço no sentido de denunciar a sua marginalização na sociedade; reconhecer como legítimas suas organizações e reivindicações em favor de seus direitos; apontar como positiva a busca das mulheres pela promoção e inclusão nos diferentes espaços sociais. Defendeu, ainda, a dignidade das mulheres e a sua participação maior nos espaços eclesiais, convocando a Igreja a dar a sua contribuição na promoção e “libertação” da mulher. Segundo Olga Vélez CARO, o documento final não se libertou da linguagem androcêntrica e sexista, mas ofereceu elementos que contribuíram decisivamente na teologia feminista latinoamericana.

Os documentos tanto de Medellín quanto de Puebla foram marcos decisivos para a emergência de um novo sujeito teológico. Neles, as mulheres retomaram e reformularam as principais opções, contribuindo para que a Igreja descobrisse o seu rosto humano, que foi obscurecido historicamente por uma visão clerical e masculina. Para CARO, nenhum desses documentos enfrentou diretamente o tema da mulher, da forma como a Teologia Feminista o fez.

Além dessas questões mais institucionais, é importante mencionar que o crescimento da participação das mulheres nas CEBs e nas diversas pastorais eclesiais permitiu que essas tomassem consciência acerca da importância de sua

²⁶ Essas questões são discutidas de forma mais aprofundada no artigo de CARO.

²⁷ O.C.V.CARO, A mulher em documentos eclesiais. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*;

participação como sujeitos no processo de evangelização e proporcionou certo avanço na reflexão em relação ao “papel” e “lugar” das mulheres na Igreja.

Elas querem se fazer ouvidas e respeitadas. Buscam maior aprofundamento de sua fé e também maior capacitação pastoral. Por isso, passam a freqüentar os inúmeros cursos bíblicos e teológicos que vão surgindo e algumas ingressam em cursos superiores de Teologia.²⁸

Na verdade, as mulheres que atuavam nas CEBs e nas pastorais sempre tiveram e buscaram capacitação pastoral. O que lhes foi negado era a condição de apropriar-se dos mesmos conhecimentos teológicos que eram oferecidos aos homens. Agora, é dentro desse lugar de saber que elas se colocam.

Diante disso, é possível afirmar que, mais do que a iniciativa de um poder hierárquico e masculino, as mudanças sociais, as organizações das mulheres e o movimento feminista pressionaram a Igreja Católica, como instituição, para que esta fosse aos poucos se abrindo e se sensibilizando às lutas das mulheres. Por outro lado, as próprias mulheres tomaram consciência de seu protagonismo, como sujeitos históricos, ocupando espaços de liderança nas pastorais. A partir da prática pastoral, sentiram-se motivadas a aprofundar sua formação na área bíblicoteológica; formação esta que na história foi, majoritariamente, destinada ao sexo masculino, em vista da ordenação do sacerdócio.

3.2 Consolidação e reconhecimento da teologia feminista: Novos sujeitos da produção teológica

Além dos fatores já citados, que abriram “brechas”²⁹ para as mulheres no âmbito eclesial, a sua entrada na Teologia, tanto na produção como no ensino, foi fortalecida pela articulação e realização de vários encontros em nível latino-americano. Essa trajetória evidencia que a emergência das mulheres como novo sujeito social e eclesial não surgiu de uma iniciativa das autoridades hierárquicas da Igreja, mas que foram as próprias mulheres que se colocaram como protagonistas da mudança de mentalidade delas mesmas, que precisaram sentir-se sujeitos no interior da comunidade eclesial. Assim sendo, a seguir relatamos a trajetória que as mulheres fizeram no processo de se constituírem sujeitos da elaboração de uma nova Teologia, que, aos poucos, foi sendo consolidada e reconhecida no campo do saber teológico, mesmo que num processo de tensão e resistência.

Considera-se que essa trajetória teve início com o primeiro encontro da Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (ASETT) em 1979,

²⁸ D. BRUNELLI, Teologia e Gênero. In: SUZIN, Luiz Carlos (org). *Sarça Ardente*, p.210.

²⁹ Como “brechas”, se entende uma concessão de espaços invisíveis, ou que se dão pelas bordas do instituído.

no México, cujo tema versava sobre questões socioeclesiais que preocupavam a Teologia. Uma das conclusões desse encontro foi a valorização das CEBs como espaço significativo para as mulheres e a necessidade de uma produção teológica feminina. A partir disso, iniciou-se um processo de mobilização e a articulação das teólogas. A Comissão Latinoamericana de Mulheres que integrava a ASETT, coordenada pela teóloga Elsa Tamez, convocou, em 1984, teólogas de diferentes países para uma reunião na Colômbia, visando à organização de encontros regionais e nacionais que culminassem num evento intercontinental³⁰.

Foi nesse contexto que se iniciou no Brasil o processo de articulação de mulheres teólogas em torno de uma produção teológica a partir da perspectiva das mulheres. Pode-se dizer que entre as pioneiras dessa trajetória estava o grupo de teólogas católicas e professoras da Universidade Santa Úrsula, no Rio de Janeiro, formado por Ana Maria Tepedino, Delir Brunelli, Margarida Brandão, Maria Clara L. Bingemer, Maria José Rosado Nunes e Tereza Cavalcanti. Esse grupo iniciou a organização de encontros ecumênicos nacionais de Teologia na perspectiva da mulher. O primeiro foi realizado em 1985, em Petrópolis - RJ, com o tema “*A Mulher nas Igrejas Cristãs*”. Reuniu 34 teólogas de diferentes regiões do Brasil, sendo 30 católicas e quatro protestantes. Partilharam sua produção na área teologicopastoral, tendo como perspectiva a opção pelos pobres. O encontro impulsionou e despertou para uma produção teológica na perspectiva da mulher, cujas etapas já assinalamos. Para a teóloga Ana Maria Tepedino, esse primeiro encontro foi o início de um caminho comum, um espaço próprio de reflexão de mulheres teólogas brasileiras que começavam a produzir a partir da visão das mulheres. De dispersas, passaram a ter um espaço para reflexão compartilhada e se afirmaram como atoras e sujeitos da própria reflexão. Tepedino, ao relatar a importância desse primeiro encontro para a caminhada da “Teologia Feminina” no Brasil, afirma:

A mulher vai descobrindo uma nova maneira de fazer teologia, a partir da tomada de consciência da fecundidade libertadora de uma re-leitura bíblica e a partir da necessidade de descobrir a sua própria identidade, ‘desconhecendo o lugar’ que o homem lhe outorgou e que foi por ela introjetado.³¹

A autora evidencia que é pela produção teológica feita em uma outra perspectiva que as mulheres se lançaram no desafio de “*desconhecer o seu lugar*”³²,

³⁰ Do Brasil participou a teóloga e socióloga Maria José Rosado Nunes, que assumiu mobilizar e articular as teólogas brasileiras, em vista também de um primeiro encontro latinoamericano de mulheres teólogas.

³¹ A.M.TEPEDINO, A mulher: aquela que começa a ‘desconhecer o seu lugar’. In: *Perspectiva Teológica*, p.376,

³² Tepedino utilizou o termo “desconhecer o seu lugar” para significar a nova realidade que as mulheres começam a experimentar, uma vez que até então ocupavam, na sociedade e na Igreja, um lugar subalterno, passivo, que

partindo de sua experiência de Deus, da sua experiência de mulher oprimida e da reinterpretação bíblica. Com essa busca pretendiam “perder a identidade” que lhes fora outorgada para redescobrir-se como mulheres. Segundo ROHDEN, a produção escrita das teólogas brasileiras, que se iniciou a partir de 1985, apresentava a preocupação em assumir um ponto de vista “feminino” na Teologia, e, em alguns casos e em alguns momentos, se transformou em uma posição mais “feminista”, que questionava a posição inferiorizada das mulheres na Igreja Católica e no Cristianismo.³³

As teólogas brasileiras participaram, em 1986, do *Primeiro Encontro Latinoamericano de Mulheres Teólogas*³⁴, na cidade de Buenos Aires, convocado pela Comissão de Mulheres da ASETT. Foi o momento em que começaram a questionar a opressão de gênero que até então não havia sido considerada pela Teologia da Libertação e chegaram à conclusão de que a Teologia Feminista representava a ferramenta que tinham nas mãos para lutar em favor dos direitos das pessoas³⁵. Nesse mesmo ano realizaram, no Rio de Janeiro, o *Segundo Encontro Nacional sobre a Produção Teológica Feminina nas Igrejas Cristãs*³⁶, convocado pelo *Programa Mulher e Teologia*³⁷ do Instituto de Estudos da Religião (ISER). A socialização da produção evidenciou uma explosão de criatividade teológica feminista que se expressava por meio de textos, músicas, poesias, celebrações e dinâmicas, entre outras contribuições. O *Terceiro Encontro sobre Mulher e Teologia* também foi realizado no Rio de Janeiro, em 1988, deu enfoque ao tema *Mulher, Terra e Teologia*³⁸. A novidade desse encontro foi a experiência de construção coletiva da Teologia.

lhes foi outorgado pela cultura androcêntrica e machista. Parte da concepção de que a mulher para se descobrir como pessoa precisa, antes, “desconhecer” o lugar que lhes foi imposto e que ela mesmo introjetou.

³³ Cf. FROHDEN, *Feminismo do Sagrado*.

³⁴ Participaram 28 mulheres, entre católicas e protestantes, representantes dos diferentes países do Continente Latinoamericano.

³⁵ De acordo com Tepedino, foi nesse encontro que as teólogas discutiram sobre o nome a ser dado para a tarefa que vinha sendo desempenhada: feminina, feminista ou da perspectiva da mulher. Deram-se conta de que o termo “feminina” estava inserido dentro do estereótipo androcêntrico, com o qual pretendiam romper e o termo feminista carregava uma conotação negativa, ou seja, provocava certo “temor”, por estar associada também às correntes feministas do Primeiro Mundo, que se distinguiram nos anos 60 nos EUA e lutavam pela igualdade de direitos e reivindicavam uma “revolução” social das mulheres. Todavia, optaram pelo termo “feminista”, já que este simbolizava a ruptura que pretendiam realizar, com a ordem vigente. (Cf. A.M.TEPEDINO, *La Mujer y la Teologia en América Latina: Antecedentes históricos*. In: A.M.TEPEDINO; M.P.AQUINO [orgs.]. *Entre la indignación y la esperanza*.)

³⁶ Houve a participação de 45 teólogas, sendo 29 católicas e 16 protestantes.

³⁷ O *Programa Mulher e Teologia* era constituído por um grupo ecumênico de teólogas, entre as quais algumas lecionavam na PUC. Os demais encontros nacionais foram também articulados por esse programa e apoiados pelo ISER. A reflexão produzida era publicada, inicialmente, pelo ISER, que se constituiu em um espaço alternativo garantindo o reconhecimento e a circulação da produção das teólogas.

³⁸ Esse encontro reuniu 51 participantes: 42 católicas e 7 luteranas

Um ano depois, em 1989, em São Paulo, realizava-se o *Quarto Encontro Nacional de Teologia desde a Perspectiva da Mulher*, que agregou 68 mulheres, entre elas 42 católicas. Contou com uma assessoria interdisciplinar de teóricas das áreas de Sociologia, Filosofia e Teologia, o que evidencia que a Teologia feminista dialogava com outras áreas do conhecimento que também adotavam as perspectivas feminista e de gênero. Nesse encontro priorizou-se aprofundar e refletir sobre a problemática das mulheres em relação às questões práticas do pastorado. O *Quinto Encontro Nacional de Teologia na Perspectiva da Mulher*³⁹ aconteceu no ano de 1992, em Belo Horizonte, sendo organizado pelo programa “*Sofia, Mulher, Teologia e Cidadania*”⁴⁰ do ISER, com o tema *500 anos: Conquista e Resistência*. Sua particularidade residiu na participação de outras mulheres afiliadas a tradições não cristãs, como Candomblé, congados e indígenas.

Outro fator significativo no processo de consolidação e expansão da produção da Teologia Feminista no Brasil foi o início de um diálogo entre teólogas que integravam o NETMAL⁴¹ (Núcleo de Estudos Teológicos da América Latina), o NEM⁴² (Núcleo de Estudo da Mulher) e o ISER, que se deu a partir do ano de 1992. Assim, entre os anos 1992 e 1994 aconteceram três seminários sobre *Teologia e Direitos Reprodutivos*, nos quais as teólogas feministas focaram suas discussões na problemática das mulheres e, particularmente, no debate sobre os direitos sexuais e os direitos reprodutivos⁴³. Esses eventos impulsionaram o surgimento do movimento das *Católicas pelo Direito de Decidir* (CDD) no Brasil, e acabou atraindo feministas de outras áreas de saber interessadas por esta nova perspectiva de reflexão das teólogas feministas. Esses seminários foram organizados e promovidos por Católicas, SOS Corpo e pelo Núcleo de Estudos Teológicos da Mulher da América Latina (NETMAL), da Universidade Metodista (SP), nos quais houve a participação de teólogas católicas, luteranas e metodistas. Segundo TEPEDINO, esse espaço de diálogo foi fecundo por permitir a descoberta de novas teorias que contribuíam para a compreensão das realidades vividas pelas mulheres.⁴⁴

³⁹ Os registros apontam ser este um dos últimos encontros desta primeira fase de articulação nacional. No entanto, continuou existindo uma comissão nacional de estudos de teologia feminista junto a SOTER - Sociedade de Teologia e Ciências da Religião.

⁴⁰ O Programa *Sofia, Mulher, Teologia e Cidadania* é a nova denominação do Programa *Mulher e Teologia*.

⁴¹ NETMAL, ligado ao Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo.

⁴² NEM, Grupo da PUC do Rio de Janeiro e o primeiro centro na área de Teologia criado na América Latina com a finalidade de reunir documentação, promover pesquisas e oferecer cursos com a temática sobre a mulher.

⁴³ Convém registrar que as teólogas católicas do Rio de Janeiro se desvincularam do grupo, não assumindo essa agenda feminista, já que o envolvimento com essas discussões poderia comprometer a carreira de docente no interior de uma instituição católica.

⁴⁴ Cf. A.M.TEPEDINO, *A mulher: aquela que começa a ‘desconhecer o seu lugar’*. In: *Perspectiva Teológica*.

No âmbito da América Latina e Caribe, depois de oito anos se realizou, no Rio de Janeiro, em 1993, o *Segundo Encontro de Teólogas Latinoamericanas*, com o tema *Espiritualidade pela Vida: Mulheres resistindo e trabalhando contra a violência*. Essa temática mostra que a produção teológica feminista sempre teve preocupação com a problemática social, sobretudo com a situação crescente de violência contra as mulheres. Na década de 1990, as teólogas sentiram que sua produção estava sendo desafiada pelo novo contexto social que emergia em nível mundial, especificamente pela queda do socialismo histórico e pela reestruturação neoliberal do capitalismo, que foi gerando um crescente individualismo na vida cotidiana e o isolamento de organizações coletivas.

Nessa trajetória, convém destacar que uma das grandes novidades foi a realização do *Primeiro Encontro Latinoamericano de Professoras de Teologia*, no ano de 1994, na Costa Rica, com o objetivo de promover o intercâmbio das experiências sobre o ensino de Teologia em instituições de nível universitário. Participaram 25 professoras, com representação de 15 países.

O processo latinoamericano, que desde 1984 contou com a iniciativa e o apoio da ASETT para a realização de encontros nacionais e regionais, em 1994 conseguiu um espaço de diálogo entre teólogas do Sul e teólogas do Norte, mediante um encontro intercontinental convocado pela Comissão de Mulheres da ASETT. Foi realizado na Costa Rica, com o tema *Espiritualidad por la Vida: Mujeres y Teólogas contra la violencia hacia las Mujeres*, reunindo em torno de 45 mulheres, representantes de 24 países, incluindo a África, Ásia, América Latina, América do Norte e Europa. O encontro permitiu a elaboração de princípios hermenêuticos comuns para a elaboração de uma Teologia comprometida com a justiça e a libertação.

No início do século XXI, vemos emergir novas iniciativas tanto em nível de América Latina como no Brasil. Em 2001, um grupo de teólogas brasileiras ligadas à Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER)⁴⁵ sentiu a necessidade de retomar e fortalecer a caminhada com encontros mais amplos. Começaram a projetar um Seminário Nacional e Ecumênico, visando esclarecer conceitos, conhecer as diferentes correntes feministas que trabalhavam com o conceito de gênero, fazer memória dos passos dados visando fortalecer a caminhada conjunta, bem como aprofundar a articulação de gênero e Teologia na perspectiva interdisciplinar e ecumênica⁴⁶. A diretoria da SOTER abraçou esse projeto, propondo como tema de reflexão para o Congresso de 2002, que se constitui em um espaço significativo para a reflexão teológica feminista que vinha sendo produzida por

⁴⁵ A SOTER é uma sociedade civil, sem fins lucrativos, fundada em julho de 1985 por um grupo de teólogos e teólogas.

⁴⁶ Informações obtidas em registros do arquivo pessoal da teóloga Delir Brunelli.

teólogas/os de diferentes filiações eclesiais e que, também, incorporavam o conceito de gênero em suas produções. O evento pode ser visto como uma “conquista”, já que o tema “Gênero e Teologia” foi discutido na perspectiva interdisciplinar, não só por mulheres, mas por toda uma rede de teólogos/as e cientistas da religião, membros da SOTER. Outra novidade é que apresentação da produção que incluía as questões de gênero, não só foi tarefa de mulheres, mas de homens que, conscientes e sensíveis à importância desse conceito, vêm inserindo-o em suas produções. Desse Congresso resultou a publicação do livro *“Gênero e Teologia: interpretações e perspectivas”*.

No contexto latino-americano, entre outras iniciativas mais regionalizadas, destacamos o *Programa Teologanda*⁴⁷ que surgiu na Argentina em 2003, como um espaço de encontro para teólogas que quisessem colaborar na promoção científica das participantes, fomentando o estudo, a pesquisa, o intercâmbio e o diálogo interdisciplinar. Dada a importância das mulheres na Teologia nas últimas décadas, o *Teologanda* se propôs a recuperar o caminho pioneiro realizado no contexto latinoamericano, caribenho e estadunidense, visando projetar uma Teologia atualizada para o futuro. Entre os seus projetos, destaco a publicação da coleção *Mujeres haciendo teologías*⁴⁸, que surgiu com o objetivo de “mapear a produção das teólogas Latino-americanas, Caribenhas e Estadunidenses, situando-as no diálogo com a tradição plural e ensaiar novos acentos e perspectivas próprias para dar razão a fé que é cultivada nas próprias teólogas.”⁴⁹

Além disso, o *Programa Teologanda* se empenhou na construção de uma rede de teólogas da América Latina, Caribe e de outros contextos, e planejou uma série de eventos entre os anos 2003 e 2008⁵⁰, culminando com a convocação e a realização do *I Congresso de Teólogas Latinoamericanas e Alemãs*, nos dias 25 a 28 de março de 2008, em Buenos Aires. O congresso foi resultado de um intercâmbio entre o *Teologanda* da Argentina e o *Agenda*⁵¹, da Alemanha, e agregou um grande número de teólogas de diferentes continentes. Teve como tema *Biografias, Instituições e Cidadania: Teologia e sociedade desde a perspectiva das mulheres*, o

⁴⁷ O *Teologanda* chegou a agregar mais de 40 teólogas argentinas. . Cf. <http://www.teologanda.com.ar> . Consulta: fev. 2009

⁴⁸ Foram publicadas as seguintes obras: *Dicionário de obras das autoras; Antologia de Textos de Autoras*. Lembro que o conteúdo das obras trata de autoras da América Latina, Caribe e Estados Unidos. Está sendo publicada a última obra da coleção intitulada *Estudos sobre as Autoras e suas obras*. A coleção oferece um levantamento sobre o itinerário das mulheres na Teologia da América Latina, Caribe e EUA e constitui um rico material para outras investigações.

⁴⁹ V.R.AZCUY; M.MAZZINI; N.V.RAIMOND (orgs.). *Antologia de Textos de Autoras en América Latina, Caribe y Estados Unidos*. p.14.

⁵⁰ Eventos realizados: seminários anuais de reflexão, jornadas de estudo, cursos acadêmicos e planos de leituras e de pesquisa.

⁵¹ *Agenda* é o nome dado à articulação das Teólogas Católicas na Alemanha.

qual integrou as reflexões abordadas nos seminários e jornadas que antecederam a realização desse congresso.

4. Uma voz que emerge no space-off do discurso teológico hegemônico

Até aqui pontuamos a caminhada feita no processo que envolve a emergência, a consolidação e a legitimação da produção das mulheres, denominada Teologia Feminista, construída por um sujeito que, historicamente, esteve ausente do campo da produção do saber teológico, não porque fosse essa a sua vontade, mas por condições impostas pela cultura androcêntrica. Nessa cultura imperou o discurso teológico oficial e hegemônico, construído sob o ponto de vista masculino, o qual assumiu uma posição estratégica na legitimação de papéis sexuais em relação ao “sagrado” e às instâncias de liderança eclesial. Baseada em Teresa LAURETIS⁵², procuramos, agora, compreender a importância desse novo discurso teológico no campo eclesial, que emergiu nas margens do discurso “oficial” e androcêntrico e, aos poucos, foi adentrando o universo acadêmico e encontrando a sua legitimidade.

As representações de gênero são produtos, no dizer de LAURETIS, de diferentes tecnologias sociais⁵³. No espaço eclesial, sem dúvida, a tradição judaico-cristã e o discurso simbólico androcêntrico operaram como tecnologias que produziram e legitimaram as desigualdades de gênero e as hierarquias de poder. Por outro lado, elaborações teológicas marginais aos discursos hegemônicos, situadas nas microrrelações políticas, podem ser vistas como tecnologias que, embora às margens, vão penetrando as estruturas e desconstruindo os significados das imagens e dos mitos que justificaram determinadas representações de gênero, no campo religiosoteológico.

Olhando para a forma como as teólogas produziram a Teologia Feminista, priorizando a hermenêutica bíblica como método de releitura da sagrada escritura, feito a partir da própria experiência, pode-se afirmar que por essa metodologia as mulheres elaboraram outras narrativas, nas quais elas se reconhecem como sujeitos da construção de um novo saber no campo teológico. Assim, essas narrativas, mesmo que marginais, operam de forma significativa como tecnologias de gênero, que produzem e ressignificam as subjetividades femininas. Para LAURETIS, a narrativa, que compreende a experiência da pessoa, é também uma tecnologia, por meio da qual se constrói a própria subjetividade.

⁵² T. de LAURETIS, A tecnologia de gênero. in: E.B.de HOLANDA (org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*.

⁵³ Lauretis cita como exemplo de tecnologias sociais o cinema, os discursos que incluem as teorias epistemológicas e as práticas institucionais, bem como as práticas cotidianas, marginais aos discursos hegemônicos, situadas nas micro-relações políticas.

As iniciativas elencadas na trajetória de articulação das mulheres em torno da produção de uma outra Teologia, num espaço que sempre foi pensado e ocupado pelo gênero masculino, mostra que no dinamismo da história o sujeito pode refazer constantemente a sua experiência por meio de iniciativas reflexivas e do engajamento na realidade social. Essa dinâmica nos permite compreender que, no contexto da modernidade, o gênero não é somente produto de representações sociais discursivas, mas também da autorrepresentação, ou seja, o sujeito se constrói a partir de sua experiência e da produção de novas narrativas, como bem assinala Teresa de LAURETIS.

Desse modo, a Teologia Feminista é resultado de uma ação reflexiva de mulheres que se produzem sujeitos de saber, com capacidade tanto quanto o sujeito masculino. Sua produção aparece como expressão de resistência política perante a violência simbólica operada pelo discurso hegemônico e androcêntrico que, por muito tempo, subordinou e inferiorizou o sexo feminino, e justificou historicamente a hierarquização de sexos e a exclusão das mulheres em espaços de liderança. É, ainda, expressão da iniciativa reflexiva de um sujeito coletivo - mulheres - que compartilham de uma história comum de subordinação e sujeição, mas que através da produção de um novo discurso se redescobrem como um sujeito reflexivo. Esse discurso lhes permite reconstruir a sua identidade de sujeitos de saber, bem como contribui com a produção de novas subjetividades. Ou seja, fortalece o chamado processo de “libertação” das mulheres, transformando-as em sujeitos da ação evangelizadora na Igreja, contribuindo, também, na tomada de consciência de sua igual competência para assumir espaços de liderança.

As construções teológicas oficiais com que as mulheres se defrontam constantemente, no âmbito eclesial, são resultado de uma narrativa do ponto de vista do gênero masculino. Na trajetória feita pelas teólogas, pode-se constatar todo um esforço para “*criar novos espaços de discurso, reescrever narrativas culturais e redefinir termos de uma outra perspectiva – uma visão de ‘outro lugar’*”⁵⁴ Assim, os encontros nacionais, latinoamericanos, o congresso da SOTER, que envolveu a participação de homens, foram, sem dúvida, estratégias criativas das mulheres, visando construir espaços alternativos de reflexão e de reconhecimento de sua produção teológica, elaborada em uma outra perspectiva, mesmo que esses espaços, em muitos momentos, apareçam situados às margens dos discursos hegemônicos ou *space-off*⁵⁵, no dizer de LAURETIS. Para essa autora, as mulheres que estão na academia precisam construir novos discursos em um “outro lugar”, que não significa algo

⁵⁴ T. de LAURETIS, A tecnologia de gênero. in: E.B.de HOLANDA (org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*, p.336.

⁵⁵ Lauretis usa a expressão *space-off*, emprestada do cinema, que significa o espaço não visível no quadro, mas que pode ser inferido a partir daquilo que a imagem torna visível.

mítico do passado, nem algo utópico do futuro, mas que está situado no aqui e agora. Avaliamos a Teologia Feminista como esse novo discurso do “outro lugar”, que aparece entalhado nos interstícios das instituições e nas fendas e brechas que se abrem. Um novo discurso que vai se tornando legítimo, mesmo que invisível nos grandes discursos teológicos. Assim Lauretis descreve o “outro lugar”:

Eu o imagino como espaços situados nas margens dos discursos hegemônicos, espaços sociais entalhados nos interstícios das instituições e nas fendas e brechas dos aparelhos de poder de conhecimento. E, é aí que os termos de uma construção diferente de gênero podem ser colocados – termos que tenham efeito e que se afirme no nível da subjetividade e da auto-representação: nas práticas micropolíticas da vida diária e das resistências cotidianas que proporcionem agenciamento e fontes de poder ou investimento de poder; e nas produções culturais das mulheres, feministas que inscrevem o movimento dentro e fora da ideologia, cruzando e recruzando as fronteiras – os limites – da(s) diferença(s) sexual(ais).⁵⁶

A trajetória feita pelas mulheres, especialmente pelas teólogas brasileiras, evidencia criatividade na construção de um saber que se cruza e intercruza com os limites e as fronteiras do discurso constituído e hegemônico, apontando uma nova perspectiva de saber. É uma outra voz no interior do campo teológico, um discurso constituído no *space-off*, num “outro lugar”; um discurso revisto e reelaborado a partir de outra perspectiva; um discurso em que os sujeitos se constroem pela reflexividade e autoconsciência; um discurso que, aparentemente “invisível”, penetra e questiona as estruturas do pensamento androcêntrico, que ainda imperam no campo teológico. Enfim, um discurso que pretende afirmar a importância das mulheres como sujeitos da ação evangelizadora da Igreja, já que, historicamente, elas foram invisibilizadas e inferiorizadas por representações simbólicas e por um discurso teológico “universal”, constituído unicamente pelo ponto de vista masculino.

Tendo em vista a importância do pensamento de Lauretis para compreender a Teologia Feminista, como um discurso contruído em um “outro lugar” no interior do campo teológico, convém registrar aqui o que essa autora compreende por “*movimento dentro e fora da ideologia*”:

Os movimentos para fora e para dentro como representação ideológica, que caracteriza o sujeito do feminismo, é um movimento de vaivém entre a representação do gênero (dentro do seu referencial androcêntrico) e o que a

⁵⁶ T. de LAURETIS, A tecnologia de gênero. in: E.B.de HOLANDA (org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*, p.337.

representação exclui, ou torna irrepresentável. É um movimento entre o espaço discursivo (representado) das posições proporcionadas hegemônicas e o *space-off*, o outro lugar desse discurso, que existe, já que as práticas feministas os (re)construíram, nas margens (ou nas “entrelinhas” ou “ao revés”), dos discursos hegemônicos e nos interstícios das instituições, nas contrapráticas e novas formas de comunidade.⁵⁷ (LAURETIS 1994: 338)

Lauretis afirma que no “vaivém” encontra-se o sujeito do Feminismo e as novas narrativas do “outro lugar” que se cruzam com as narrativas de espaços hegemônicos. Para a autora, habitar dois espaços implica uma tensão contraditória, mas é a condição do Feminismo aqui e agora que se afirma em duas direções: a contradição da negatividade crítica de sua teoria e a positividade afirmativa de sua política, ou seja, essa é a condição histórica da existência do Feminismo quanto a sua condição teórica de novas narrativas. Para Lauretis, é nesse espaço que se engendra o sujeito do Feminismo. Assim, olhando a trajetória da Teologia Feminista no Brasil, a qual foi incorporando também o conceito de gênero, é possível reconhecer que essa produção foi sendo construída, também, nesse “vaivém”, em alguns momentos dentro da estrutura existente, a partir de decisões institucionais e das formas como essa produção foi se autodenominando nas primeiras fases de sua elaboração, mais preocupada em valorizar as mulheres a partir do resgate de figuras femininas bíblicas, da resignificação de imagens e representações simbólicas presentes no discurso teológico androcêntrico. Em outros momentos, essa construção se deu à margem das estruturas acadêmicas, não só pelo “lugar” em que foi encontrando a sua legitimidade, mas pelo tipo de abordagem assumida e pela resistência encontrada em espaços mais “oficiais”.

Esse “vaivém” pode ser visto como a dinâmica de um jogo de poder que se concretiza nas microrrelações. Este jogo é sempre um entrelaçamento flexível de tensões e disputas em função do reconhecimento ou da manutenção dos privilégios. Aqui as disputas, mesmo que sutis, se dão entre quem já tem seu “discurso de verdade” reconhecido no campo, no caso o sujeito masculino, e quem busca espaços no interior ou nas margens das estruturas, em vista do reconhecimento de sua produção acadêmica. Como parte desse jogo de micropoderes, pode-se dizer que os encontros nacionais de teólogas se constituíram em espaços alternativos e estratégias criativas que as mulheres encontraram para compartilhar o seu saber, fortalecer e tornar conhecida a sua produção teológica acadêmica. O apoio do ISER na articulação dos encontros nacionais e na publicação da produção das teólogas, num primeiro momento, funcionou como um espaço alternativo desse

⁵⁷ T. de LAURETIS, A tecnologia de gênero. in: E.B.de HOLANDA (org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*, p.338.

saber elaborado no *space off*. É dentro dessa tensão, desse “vaivém” que a Teologia Feminista foi sendo elaborada e reconhecida fazendo emergir um novo sujeito no interior do campo do saber teológico.

A trajetória de articulação das teólogas brasileiras e latinoamericanas, sem dúvida, permitiu a agregação crescente de mulheres que compartilhavam de sonhos comuns, comprometidas com uma produção acadêmica que fosse ferramenta para o resgate e a visibilidade do sujeito MULHER na instituição eclesial. Por certo, é uma produção acadêmica comprometida com a libertação e a promoção da dignidade das mulheres e com a construção de novas relações de gênero nas diferentes esferas da vida eclesial e social. Podemos afirmar, também, que esse processo compartilhado deu um grande impulso para o crescimento da produção teológica, que mais tarde foi denominada Teologia Feminista. Assim, hoje encontramos uma ampla produção de diferentes tendências que, sem dúvida, refletem o diálogo com as diferentes correntes feministas e também com diferentes ciências – Sociologia, Filosofia, História, Psicologia, Antropologia Cultural, Linguística. Nessa trajetória, evidenciam-se iniciativas criativas da *ação reflexiva* do sujeito coletivo “mulheres teólogas” que, por meio de um “outro” discurso, propõem novas relações entre homens e mulheres e a construção de uma outra identidade da mulher. Isso nos permite dizer que a história da opressão das mulheres e as lutas por libertação e por reconhecimento na esfera social e eclesial, colocaram a Teologia diante da exigência de uma mudança de paradigma⁵⁸, não só orientado para a reinterpretação do mundo, mas também para a sua transformação. Nesse sentido, Lucia SCHERZBERG observa: “*a mudança de uma interpretação androcêntrica para uma interpretação feminista implica numa mudança revolucionária do paradigma científico – uma mudança com efeitos amplos não apenas para a interpretação do mundo, mas também para a sua transformação*”⁵⁹

A Teologia Feminista, que inclui também o referencial analítico de gênero, sem dúvida se constituiu em uma ferramenta válida para o processo de “libertação” das mulheres na instituição eclesial e no campo acadêmico teológico. Construída no *space off* das estruturas, sua visibilização se dá nas práticas cotidianas: abriram-se novos espaços de participação para as mulheres e foi possível uma releitura do saber acumulado pela tradição cristã, a partir de um novo prisma. De invisibilizadas e inferiorizadas por um discurso permeado de representações simbólicas que legitimava espaços e papéis sexuais para cada gênero e que subordinava e sujeitava as mulheres ao poder masculino, as teólogas, por meio de sua ação e produção

⁵⁸ No sentido de Thomas Kuhn, um paradigma científico designa uma tradição de pesquisa que é reconhecida e tem validade em um determinado campo científico, em cujo modelo se constroem todas as investigações, desde as observações individuais até a abrangente interpretação do mundo.

⁵⁹ SCHERZBERG, Lúcia. *Pecado e Graça na Teologia Feminista*. p. 88.

de saber, passaram a se constituir em sujeitos no interior de um campo que segue demarcado pela presença hegemônica do sujeito masculino. A produção dessas mulheres desconstrói representações e imagens simbólicas e ressignificam o saber teológico. Por outro lado, o empoderamento das mulheres, que emergem como sujeitos de saber teológico, e o reconhecimento da Teologia Feminista, como nova forma de fazer Teologia, é algo que vem sendo legitimado de forma muito lenta. Esse processo foi feito e continua se fazendo em meio a tensões e resistências nas relações que se estabelecem com a estrutura eclesial e com o sujeito masculino.

Pode-se afirmar que a emergência da Teologia Feminista como “um outro” saber no campo teológico, parece se inserir no que SANTOS denomina *conhecimento emancipatório* construído a partir de tradições epistemológicas marginais da modernidade, ou seja, é um *conhecimento prudente para uma vida decente*. Essa afirmação se coloca, uma vez que essa Teologia assume uma proposta engajada de transformação das relações sociais de gênero no espaço eclesial e convida para uma mudança nas estruturas androcêntricas, que ainda dão sustentação ao Cristianismo. Isso tem a ver com uma proposta de humanização nas relações e de emancipação cidadã de sujeitos que ficaram marginais ao campo, ou de uma vida *mais decente*, na afirmação de SANTOS.⁶⁰

5. Considerações finais

Ao concluir o presente trabalho consideramos que ele tem sua validade inicial pelo esforço em evidenciar que as fases da produção da Teologia Feminista aparecem conectadas às teorias feministas e aos estudos de gênero do campo acadêmico, de modo geral. Isso mostra que a produção da Teologia Feminista integra a grande rede dos processos de reinterpretação e de desconstrução de discursos construídos na visão androcêntrica.

Outro aspecto significativo foi o esforço em evidenciar o processo da emergência das mulheres como sujeitos da produção teológica no contexto eclesial. Para isso, buscou-se traçar, a partir de informações já elaboradas, a trajetória de articulação em torno dessa nova produção, percebendo as estratégias que favoreceram a sua consolidação e reconhecimento, bem como sua importância como um outro discurso que se constrói nas margens do discurso teológico “oficial” e androcêntrico. Assim sendo, retomamos questões que nos parecem significativas na trajetória que as mulheres construíram em torno de sua produção.

A Teologia Feminista é resultado tanto do impacto do Feminismo e das novas organizações de mulheres no âmbito social, quanto de um processo de abertura no campo eclesial. As diferentes fases dessa construção evidenciam um

⁶⁰ Cf. B.S.de SANTOS, *A crítica da razão indolente*.

dinamismo crescente nas perspectivas que vão se desdobrando, dentro de um processo em que as mulheres teólogas vão se assumindo como sujeitos de um saber teológico, construído numa outra perspectiva, num “outro lugar”. Um fator importante tem sido o diálogo que foi sendo estabelecido com feministas de diferentes áreas do saber. Assim, nas primeiras fases da construção desse novo discurso no campo acadêmico teológico, as mulheres procuraram fazer uma releitura da Sagrada Escritura para resgatar e visibilizar as personagens femininas, que exerceram um papel importante na história do povo judeu e nos primórdios do Cristianismo. Seguido a isso, registra-se o esforço de elaboração teológica na perspectiva da mulher, cujo acento principal foi a feminização de conceitos teológicos. Mesmo não atingindo a estrutura patriarcal e hierárquica que sustenta o Cristianismo, essas fases tiveram grande relevância no chamado processo de “libertação” das mulheres. As mudanças mais profundas do fazer teológico das mulheres evidenciam-se somente na terceira fase, com a incorporação do conceito de gênero como categoria analítica e pela intensificação do diálogo com feministas de outras áreas. Nessa fase, as mulheres tomam consciência de que a Teologia é androcêntrica porque foi sendo construída em uma estrutura social e cultural em que “masculino” sempre foi a norma e, por conta disso, sentem que a sua produção, pautada também pelo instrumental analítico de gênero, precisa propor mudanças estruturais mais amplas.

A trajetória de articulação em torno da construção e do reconhecimento da teologia feminista, que abordamos nesse trabalho, nos permite identificar algumas dinâmicas que vão além de um simples relato de uma trajetória comum. Num primeiro momento, é a própria estrutura eclesial que, em sintonia com as transformações sociais, abre caminhos para a produção de uma teologia “feminina”. Por outro lado, essa construção foi se dando um tanto às margens, seja pelas possibilidades e pelos espaços concretos, seja pela resistência e pelos desafios encontrados num campo demarcado por uma produção na ótica do masculino. Portanto, é possível identificar, aqui, o protagonismo das mulheres teólogas, que emergiram como um sujeito coletivo por compartilhar de uma mesma realidade, tanto de um processo histórico de inferiorização como de um horizonte de sonhos comuns. Usaram de criatividade na construção de espaços alternativos para fortalecer a sua ação reflexiva e compartilhada.

Os diferentes encontros impulsionaram o crescimento da produção das mulheres possibilitando o reconhecimento desse outro discurso, produzido por um “outro” sujeito, a partir de um “outro lugar”. Desse modo, a Teologia Feminista pode ser compreendida como uma voz de resistência no *space off* do discurso hegemônico. De resistência não só pelo seu questionamento a uma forma de elaboração teológica patriarcal e androcêntrica, que subordinou, subjetivou, inferiorizou e

justificou a exclusão das mulheres de espaços de liderança por conta de sua natureza feminina, mas, sobretudo, por visibilizar a ação de um novo sujeito, por propor a construção de novas narrativas, novas subjetividades e a necessidade de mudança nas estruturas patriarcais e androcêntricas do Cristianismo. No *space off*, por ser um discurso ainda que não tanto aceito e visível nas estruturas eclesiais, mas que se visibiliza por meio de iniciativas e práticas cotidianas e, que, ao mesmo tempo, como afirma Lauretis (1994), são práticas e discursos que se constroem nas fendas institucionais e se cruzam e inter cruzam nas fronteiras do discurso constituído e hegemônico, apontando para uma outra perspectiva. Entretanto, é nessa tensão que vemos a Teologia Feminista se consolidar, ser reconhecida e apontar caminhos possíveis para a concretização de suas proposições.

Enfim, a trajetória de articulação em torno da produção de um novo discurso teológico, mesmo que em pequena proporção, permitiu certo avanço no fazer teológico das mulheres. Tal concepção pode ser identificada na incorporação de um novo instrumental analítico, no seu gradativo processo de reconhecimento no campo teológico acadêmico, nos pequenos ensaios de práticas que apontam para a possibilidade de uma nova configuração no campo da produção do pensamento teológico. Contudo, há ainda muita resistência e muito que se construir para que, de fato, se transformem as estruturas e as relações que ainda demarcam o campo teológico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZCUY, Virginia R.; MAZZINI, M. Marcela; RAIMOND, Nancy V. (orgs.). *Antologia de Textos de Autoras en América Latina, Caribe y Estados Unidos*. Buenos Aires: Ed. San Pablo, 2008
- BRUNELLI, Delir, Teologia e Gênero. In: SUZIN, Luiz Carlos (org). *Sarça Ardente - Teologia na América Latina: Prospecivas*. São Paulo: Paulinas, 2000, pp.209-221.
- CARO, Olga Consuelo Vélez, A mulher em documentos eclesiais. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, Fasc. 252, (out) 2003, pp.883-896.
- CELAN. *Conclusões de Medellín*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.
- CELAN. *A evangelização no presente e no futuro da Igreja: Puebla – conclusões*. São Paulo, Edições Loyola, 1980.
- GEBARA, Ivone, Mulheres femininas e feministas fazendo teologia. In: *Contexto Pastoral*, CBEP/Rio de Janeiro: CEDI, ano III, nº1 (maio/junho), 1993.pp.6-7.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Discipulado de Iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.
- LAURETIS, Teresa de, A tecnologia de gênero. in: HOLANDA, Eloísa Buarque de (org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro, Rocco, 1994, pp. 206-242.

- ROHDEN, Fabíola. *Feminismo do Sagrado: O dilema igualdade /diferença na perspectiva de teólogas católicas*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995.
- ROSADO, Maria José. O Impacto do feminismo sobre o estudo das Religiões. In: *Cadernos Pagu*. Campinas, nº 16, 2001, pp.79-96.
- ROSADO, Maria José, Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. In: *Revista de Estudos Feministas*. Florianópolis, vol.14 (1), (Jan./Abr) 2006, pp.294-304.
- SCHERZBERG, Lúcia. *Pecado e Graça na Teologia Feminista*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.
- SCOTT, Joan, Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: *Revista Educação e Realidade*, Porto Alegre. Vol XVI nº 2 (jul/dez): 1990, pp.5-22.
- SANTOS Boaventura Souza de. *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.
- TEPEDINO. Ana Maria, A mulher: aquela que começa a ‘desconhecer o seu lugar’. In: *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, ano. XVII, n.43, 1985, pp.375-379.
- TEPEDINO. Ana Maria, La Mujer y la Teología en América Latina: Antecedentes históricos. In: TEPEDINO, Ana Maria; AQUINO, Maria Pilar (orgs.). *Entre la indignación y la esperanza: Teología Feminista Latinoamericana*. Bogotá, Colombia: Indo-American Press Service, 1998, pp. 13-40.