

Contributos para abordagens interseccionais na Casa Comum

Contributions to intersectional approaches in the Common Home

TERESA MARTINHO TOLDY*

Abstract

This text aims to emphasize the relevance of the concept of intersectionality to the discursive construction of the “Common Home” mentioned by Pope Francis. This wish implies the challenge to build contextual theologies in which multiple voices, in particular, women’s voices are present. The text assumes the need of an attitude that is both humble and willing to hear in face of the various forms of suffering, of exclusion and of invisibility of those that Pope Francis mentions as the “disposable”. The text draws attention to what seems to be a lack of knowledge of feminist theologies, even when women are mentioned, and refers some key points of the emergence of those theologies in the Catholic Church in the aftermath of the Second Vatican Council. The issue of the «blind spots» in the Common Home, especially in Portuguese theologies is also mentioned, as well as the need to accept the challenge of intersectionality. This approach allows room for crossing theological issues with realities, situations and problems that require a complex, contextual and

* Universidade Fernando Pessoa / Centro de Estudos Sociais (Universidade de Coimbra); ORCID: 0000-0002-2299-3504; Research ID: C21B-CB0F-9C12; toldy@ufp.edu.pt.

critical approach. The first step in that direction requires a self-analysis of theology. The text considers that the intersectional path is able to develop a cautious discourse in times and places where both religion and the “gender” problematic become an instrument of political manipulation.

Keywords: Common Home; *Laudato Si'*; *Fratelli Tutti*; Feminist Theologies; Intersectionality.

Resumo

Este texto pretende abordar a relevância da interseccionalidade para a construção discursiva da «Casa Comum», de que fala o Papa Francisco. Este desiderato passa pelo desafio de construir teologias contextuais, nas quais se façam ouvir múltiplas vozes, nomeadamente, vozes de mulheres. Reconhece-se à partida a necessidade de adoção de uma atitude de escuta e de humildade perante as diversas formas de sofrimento, exclusão e invisibilização dos «descartáveis», de que fala o Papa. Chama-se a atenção para aquilo que parece uma ausência de conhecimento das teologias feministas, mesmo quando se fala das mulheres, e procura-se mencionar alguns pontos-chave dessas teologias, nascidas, na Igreja Católica, na senda do Concílio Vaticano II, exercendo-se igualmente uma crítica acerca de «pontos mortos» na Casa Comum, em particular da ausência de uma construção teológica em Portugal que aceite o desafio interseccional. Esta permite o cruzamento das temáticas teológicas com temáticas, realidades, situações que reclamam abordagens complexas, contextuais, críticas, nas quais a teologia começa por fazer uma análise de si própria. Acredita-se que este caminho interseccional poderá levar a Igreja a um discurso mais prudente num tempo e nos lugares em que tanto a religião como a própria problemática do «género» são apropriadas e manipuladas politicamente.

Palavras-chave: Casa Comum; *Laudato Si'*; *Fratelli Tutti*; Teologias feministas; Interseccionalidade.

Introdução

De acordo com a mitologia grega, Dédalo era um inventor brilhante que desenhou asas para si próprio e para o seu filho, Ícaro, de modo a que este pudesse escapar à prisão. Dédalo avisou Ícaro de que não deveria voar demasiado perto do Sol. Contudo, Ícaro, inebriado com o poder de voar, não se conteve. Dédalo sobreviveu. Ícaro chamuscou as suas asas e morreu.

A opção por mencionar esta figura na introdução a este texto¹, associando-a à *húbris* contemporânea de uma potencialização das capacidades humanas que pode levar à ilusão de se aproximar do super-humano, do sobre-humano, ou do endeusamento autorreferencial, além de ter implicações éticas e filosóficas cruciais, também pode constituir uma tentação para outras formas de conhecimento. A tentação que Donna Haraway designa como *god trick*² pode estar presente na própria teologia. Revela-se na ilusão da possibilidade de produzir teologia a partir de um «não-lugar» – a partir do olhar de Deus. Um dos grandes desafios para as teologias está, pois, no reconhecimento de que não há produção teológica ou filosófica que não seja situada, incompleta, já que não podemos ter o olhar omnisciente e onnipotente de Deus, como se víssemos o mundo de uma forma completa e total ou como se estivéssemos nos bastidores da encenação de uma peça teatral da autoria de Deus, convencidos de que percebemos o seu guião e somos capazes de o explicar, ignorando o carácter situado, contextualizado da nossa identidade, da nossa forma de pensar e viver, bem como de fazer teologia – em suma, ignorando que Dédalo tinha razão ao advertir Ícaro.

O presente contributo parte, assim, de um ângulo de visão que não tem a pretensão de ser completo, antes, que considera importante o desafio de se constituir como uma visão incompleta, a única que é possível aos seres humanos. Não resulta, pois, de uma impossibilidade frustrada,

¹ Texto apresentado no II Colóquio Internacional Hermenêuticas do Feminino, organizado pela PUC-Campinas – PUC-Paraná – PUC-Rio – UCP, com o apoio da UFJF – Praxis (Univ. de Évora).

² Cf. Donna Haraway, «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective,» *Feminist Studies*, 14, 3 (1988): 575-599.

mas sim da aceitação do carácter incompleto de todas as formas de pensar, incluindo do pensar teológico. Mas parte também, teimosamente, de um outro pressuposto: o pressuposto que é o do Papa Francisco – o da existência de uma «Casa Comum»³, não só como um dado adquirido pelo facto de estarmos a falar da Terra, mas também como um projeto de acolhimento de todos numa Casa que seja para todas e para todos, a partir das suas histórias, identidades, alegrias, tristezas, trajetos diversos, parcelares, únicos, enfim, «humanos». Um dos pressupostos fundamentais para o acolhimento de todos e de todas na Casa Comum é a predisposição para ouvir vozes consonantes, mas também dissonantes, vozes que possuem uma história secular de silenciamento, como é o caso das vozes de mulheres que, ao longo da história ocidental, marcada, a partir da Modernidade, pela identificação do ser humano («o Homem») com uma racionalidade aparentemente neutra, abstrata e universal como norma do saber e do ser, «reduziu» o particular, o contextual e o diferente a perspetivas marginais, espúrias, enfim, «próprias das mulheres», seres emotivos, interditados do reconhecimento do estatuto de ser racional, portanto, humano⁴.

1. Desafios para que a Casa seja comum

Para que a Casa seja realmente comum, é preciso, como referido anteriormente, que todos se sintam acolhidos. Diz o Papa Francisco: «A nossa casa comum pode comparar-se ora a uma irmã, com quem partilhamos a existência, ora a uma boa mãe, que nos acolhe nos seus braços.»⁵ Compreende-se que, quando o Papa Francisco utiliza esta metáfora, recorre a uma linguagem na qual é até possível a evocação da figura da mãe ou mesmo da avó, de que ele fala muitas vezes. Contudo, esta metáfora, em si, já dá azo a recordar um debate crítico que as teologias

³ Papa Francisco, *Carta Encíclica Laudato Si'. Sobre o cuidado da casa comum* (Vaticano: Tipografia Vaticana, 2015). O texto será citado a partir daqui através da sigla LS.

⁴ Veja-se, a este propósito, o estudo «clássico» de Genevieve Lloyd, *Das Patriarchat der Vernunft. «Männlich» und «weiblich» in der westlichen Philosophie* (Bielefeld: Daedalus Verlag, 1985).

⁵ LS 1.

feministas têm vindo a fazer há décadas acerca das representações antropológicas da mulher nos documentos do Magistério, debate esse que passa, nomeadamente, pela discussão entre perspetivas essencialistas, reveladas no conceito de «feminilidade» associado sobretudo à maternidade⁶, e perspetivas feministas, isto é, baseadas em discursos e práticas a partir das mulheres como seres históricos, muitas delas com filhos, outras sem filhos, em toda a multiplicidade que é decorrente da história que cada uma constrói, portanto, situações nas quais se reconhece que o biológico é lido, interpretado e vivido culturalmente⁷.

A possibilidade de fazer chegar estas perspetivas não-essencialistas aos ouvidos do Magistério da Igreja Católica continua a ficar aquém das expectativas, incluindo por parte do Papa Francisco, apesar de ter de se reconhecer que há uma política da sua parte que passa por colocar mulheres em lugares de relevância no Vaticano e nas Universidades Católicas (veja-se a resenha de Alessandro Gisotti e de Silvonei José, jornalistas do Vaticano, acerca dos passos dados pelo Papa para valorizar a presença de mulheres mesmo em lugares de decisão na Igreja)⁸, parece não haver um vocabulário para exprimir a relevância da sua presença que não seja recorrendo, mais uma vez, à figura maternal, à associação das mulheres ao sentimento, à sensibilidade e às emoções.

Na resenha mencionada, Alessandro Gisotti e Silvonei José referem-se também ao facto de o Papa Francisco já ter afirmado várias vezes que ainda não se fez «uma profunda teologia da mulher» na Igreja⁹. É legítimo perguntar-se como pode o Papa fazer esta afirmação quando há

⁶ Refira-se como um marco muito relevante, pelo facto de ter sido o primeiro documento papal sobre as mulheres: Papa João Paulo II, *Carta Apostólica Mulieris dignitatem. Sobre a dignidade e a vocação da Mulher por ocasião do Ano Mariano* (Vaticano: Dicastero per la Comunicazione Libreria Editrice, 1988).

⁷ Cf., por exemplo, também como um marco muito relevante, o estudo de Kari Elisabeth Boerresen, *Subordination et équivalence. Nature et Rôle de la Femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin* (Oslo-Paris: Mame, 1968).

⁸ Alessandro Gisotti e Silvonei José, «Francisco e o papel das mulheres na Igreja,» *Vatican News*, 07.03.2018, <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2018-03/francisco-e-o-papel-das-mulheres-na-igreja.html>

⁹ Gisotti e Silvonei, «Francisco e o papel das mulheres na Igreja.»

teologias feministas pelo menos desde o Concílio Vaticano II¹⁰, se não quisermos recuar no tempo até àquilo que foi, por exemplo, o trabalho de leitura crítica da Bíblia iniciado por Elisabeth Cady Stanton¹¹, ainda no século XIX. O mais dramático é que o desconhecimento parece ser autêntico: a multiplicação de filtros e mesmo de proibições da abordagem de certas questões da teologia feminista durante os pontificados de Paulo VI¹², João Paulo II¹³ e Bento XVI¹⁴, de entre as quais, a impossibilidade de acesso das mulheres aos ministérios ordenados é apenas a ponta do *iceberg*, não deve ter facilitado, certamente, que as teologias feministas fossem consideradas algo relevante para ser lido por olhares papais. As vozes das mulheres não passaram no crivo.

O desconhecimento, a surdez relativamente às vozes das mulheres acerca das quais as teologias feministas falam há décadas manifesta-se atualmente também na apropriação de temas das teologias feministas por alguns teólogos homens, sobretudo a partir do papado de Francisco, em que já parece poder-se falar destes temas sem correr grandes riscos, diante de plateias embevecidas e de uma ignorância crassa (incluindo, por vezes, por parte de alguns palestrantes – diga-se!) do pensamento produzido por teólogas feministas há décadas. Constituirá, eventualmente, um espanto de igual dimensão observar a produção de discursos supostamente feministas que continuam a ignorar olímpicamente a produção destas

¹⁰ Para uma visão geral da história das teologias feministas, ver, a título de exemplo: Frank, Susan, ed. *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

¹¹ Elisabeth Cady Stanton, *The Woman's Bible* (1898), disponível em: <http://www.sacred-texts.com/wmn/wb/>

¹² Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, *Declaração Inter Insigniores. Sobre a questão da admissão das mulheres ao sacerdócio ministerial* (1976), disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_po.html

¹³ João Paulo II, *Carta Apostólica Ordinatio Sacerdotalis sobre a ordenação sacerdotal reservada aos homens* (Vaticano: Dicastero per la Comunicazione Libreria Editrice Vaticana, 1994).

¹⁴ Em 2007, a Congregação para a Doutrina da Fé emitiu um Decreto Geral sobre o delito da tentada ordenação sagrada de uma mulher, no qual esclarece, mais uma vez, que a tentativa de ordenação de uma mulher implica excomunhão para quem o faça (tanto quem ordena, como a mulher que seja ordenada): https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20071219_attentata-ord-donna_po.html

teólogas¹⁵, como se, agora, os temas das teologias feministas, enunciados ou escritos por homens em textos que repetem o que vozes de mulheres, muitas vezes, já nem dizem, porque já há muito o disseram, parece ser um discurso com crédito, porque legitimado por vozes masculinas. Um exemplo significativo desta apropriação tardia é a pergunta acerca da possibilidade de se dizer que Deus não é só Pai, também é Mãe, ou não é nenhuma das duas coisas, algo que aparece como uma grande novidade, senão mesmo como um ato de pseudorrebelia em tempos de maior liberdade teológica.

Esse debate já ocorreu e ficou solidificado nas teologias feministas há décadas¹⁶. Hoje, os debates das teologias feministas e das teologias de género são outros. No hemisfério norte, passam, por exemplo, pela crítica da reiteração, nos discursos do Magistério, daquilo que alguns autores designam como «um pânico social»¹⁷ relacionado com a chamada «ideologia de género». Esse pânico revela, frequentemente, a ideologia dos próprios¹⁸ que entram em pânico, melhor, que procuram criá-lo. Seria urgente a Igreja Católica aperceber-se de que a sua linguagem e

¹⁵ Confessavam-me há poucos anos algumas teólogas espanholas que há teólogos em Espanha que conseguem escrever livros ou secções de livros sobre teologias feministas sem citarem uma teóloga que seja (espanhola ou de outra nacionalidade).

¹⁶ Cf., por exemplo, Mary Daly, *Beyond God the Father* (Boston: Beacon Press, 1973); Elisabeth Johnson, *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (Nova Iorque: Crossroad, 1992); Sallie McFague, *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Filadélfia: Fortress Press, 1987).

¹⁷ Por exemplo: Fernando Balieiro, «“Não se meta com meus filhos”: a construção do pânico moral da criança sob ameaça,» *Cadernos Pagu* 53 (2018), disponível em: <https://doi.org/10.1590/18094449201800530006>; Gloria Careaga-Pérez, «Moral Panic and Gender Ideology in Latin America,» *Religion & Gender* 6 (2) (2018): 251-255, disponível em: <https://doi.org/10.18352/rg.10174>

¹⁸ Tome-se aqui a título de exemplo o pensamento de Gabriele Kubi, com um livro traduzido para português com o título: *A Revolução Sexual Global. Destruição da liberdade em nome da liberdade* (Lisboa: Princípia, 2019), autora associada ao partido de extrema-direita alemão Alternative für Deutschland (cf. <https://www.afdbayern.de/portfolio-items/die-globale-sexuelle-revolution-zerstoerung-der-freiheit-im-namen-der-freiheit-gabriele-kuby/>) ou, em Portugal, embora numa dimensão muito mais limitada, o livro de Maria Helena Costa, presidente da Associação Família Conservadora (<https://familiaconservadora.pt/orgaos-sociais/>) e ex-dirigente da concelhia do Gabinete de Estudos do Chega e da concelhia da Póvoa do Varzim, intitulado *Identidade de género. Toda a verdade* (Almada: Editora Emporium, 2019), tão acarinhada pelo partido e agora demissionária por considerar que o partido escolheu uma «feminista» para porta-voz (ver: <https://cheganos.com/presidente-da-associacao-familia-conservadora-anunciou-a-desfiliacao-do-chega-quem-nao-esta-bem-muda-se/>).

a sua crítica da assim chamada «ideologia de gênero» (expressão, aliás, com origem nos próprios documentos do Magistério da Igreja Católica) é utilizada atualmente pela extrema-direita para mobilizar hostes em pânico para uma luta na qual não só se repete (ainda que, eventualmente, com uma outra linguagem) o conflito entre as perspectivas essencialistas e as perspectivas culturais, associando-se o conceito de «gênero» a algo que descaracteriza as mulheres e os homens, como também se recorre ao Cristianismo para discursos xenófobos¹⁹. Estes procuram associar a crítica à «ideologia de gênero» à preocupação com a curva negativa da natalidade no Ocidente (nomeadamente, na Europa) e ao mito da «invasão» por outras culturas, o que «poria em risco» a reprodução da «civilização ocidental» (vejam-se os contornos discursivos de fações políticas de extrema-direita acerca daqueles que procuram refúgio na Europa)²⁰.

Não deixa de ser escandalosa a dissonância entre a posição de acolhimento de migrantes e refugiados e de recusa de discursos xenófobos por parte do Papa Francisco e o que parece passar-se ao nível de algumas igrejas locais complacentes ou coniventes com discursos de exclusão, ou ainda mudas diante da manipulação política do Cristianismo como motivação para a criação de muros entre «nós» e «eles». O Papa Francisco manifesta a sua preocupação em unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral. E apela à capacidade que a humanidade possui de colaborar na construção desta Casa Comum, que é o planeta. Afirma que é necessário considerar o que está a acontecer à nossa Casa Comum²¹. Diz ainda que a interdependência de muitos dos problemas

¹⁹ Veja-se a análise da situação no número da revista *Concilium* dedicado ao tema do Populismo e Religião: «Populismus und Religion,» *Internationale Zeitschrift für Theologie – Concilium*, 55, n.º 2 (2019), ed. Thierry-Marie Courau, Mile Babić, e Susan Abraham; ou ainda a obra editada por Maren Behrensen, Marianne Heimbach-Steins e Linda E. Hennig, *Gender – Nation – Religion. Ein internationaler Vergleich von Akteursstrategien und Diskursverflechtungen* (Frankfurt: Campus Verlag, 2019).

²⁰ Este texto foi elaborado antes da vaga de refugiados provenientes da Ucrânia, em consequência da invasão pelo exército russo. Os refugiados referidos no texto, bem como as reações mencionadas, reportam-se à vaga de refugiados de 2015, apelidada de «crise dos refugiados», provenientes sobretudo da Síria. Para uma visão geral, ver Teresa Toldy e Júlia Garraio, «Gender Ideology: A Discourse That Threatens Gender Equality,» in *Gender Equality. Encyclopedia of the UN Sustainable Development Goals*, org. W. Leal Filho *et al.* (Springer International Publishing, 2020), 1-11.

²¹ LS 17.

existentes nesta Casa Comum obriga-nos a pensar *num único mundo, num projeto comum*²², o que torna não só útil, como necessário fazer uma leitura articulada entre a *Laudato Si'* e a *Fratelli Tutti*²³, porque o conceito de «Casa Comum» não se reduz à ideia de uma «ecologia verde», como sabemos (e o texto da *LS* deixa isso claro). É um conceito que associa o desrespeito pelo planeta ao desrespeito pela humanidade. Destaco aqui um parágrafo da *FT* que vai nesse sentido. Referindo-se à necessidade da solidariedade, o Papa evoca «aquela solidariedade tão especial que existe entre quantos sofrem, entre os pobres, e que a nossa civilização parece ter esquecido, ou pelo menos tem grande vontade de esquecer»²⁴.

Lê-se ainda na *FT*:

Solidariedade é uma palavra que nem sempre agrada; diria que algumas vezes a transformamos num palavrão, que não se pode dizer; mas é uma palavra que expressa muito mais do que alguns gestos de generosidade esporádicos. É pensar e agir em termos de comunidade, de prioridade da vida de todos sobre a apropriação dos bens por parte de alguns. É também lutar contra as causas estruturais da pobreza, a desigualdade, a falta de trabalho, a terra e a casa, a negação dos direitos sociais e laborais. É fazer face aos efeitos destrutivos do império do dinheiro [...]. A solidariedade, entendida no seu sentido mais profundo, é uma forma de fazer história e é isto que os movimentos populares fazem. Quando falamos em cuidar da casa comum, que é o planeta, fazemos apelo àquele mínimo de consciência universal e de preocupação pelo cuidado mútuo que ainda possa existir nas pessoas.²⁵

Na *FT*, o Papa Francisco dá o exemplo do acesso à água: «De facto, se alguém tem água de sobra, mas poupa-a pensando na humanidade,

²² *LS* 164.

²³ Papa Francisco, *Carta Encíclica Fratelli Tutti sobre a fraternidade e a amizade social* (Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020). A partir daqui citada como *FT*.

²⁴ *FT* 116.

²⁵ *FT* 116.

é porque atingiu um nível moral que lhe permite transcender-se a si mesmo e ao seu grupo de pertença. Isto é maravilhosamente humano! Requer-se este mesmo comportamento para reconhecer os direitos de todo o ser humano, incluindo os nascidos fora das nossas próprias fronteiras.»²⁶ Aliás, a questão do acesso à água é igualmente aprofundada na *LS*²⁷.

Não é por acaso que se inclui neste texto uma citação da *LS* precisamente sobre o problema do acesso à água. É que nas culturas mais empobrecidas, o acesso à água é frequentemente responsabilidade das mulheres. São elas que têm de providenciar a água para a família. Portanto, têm de assegurar que, por exemplo, numa circunstância de escassez ou de conflito que leva à necessidade de deslocação para campos de refugiados (nomeadamente, em África), a família tem acesso a água. Muitas mulheres são violadas nessas circunstâncias, porque têm de sair do «perímetro de segurança» do campo de refugiados para chegarem à água²⁸. Há organizações que se preocupam com este drama. Mas continua a não se equacionar uma forma de pôr termo a estas situações, porque há outras que são consideradas prioritárias – mesmo nestes contextos.

Num texto anterior analisou-se o que pode ser considerado, apesar de tudo, «o ângulo morto» da encíclica *Laudato Si'*²⁹. Esse ângulo morto relaciona-se, em poucas palavras, com esta indistinção entre os problemas resultantes de um esquema social patriarcal, portanto, problemas não criados pelas mulheres (dada, nomeadamente, a assimetria gritante e persistente no que diz respeito ao acesso à propriedade, por exemplo), mas que, quando se fala indistintamente de homens e mulheres (como menção a toda a humanidade), invisibilizam esses desequilíbrios nos quais homens e mulheres tiveram (e têm) papéis e responsabilidades

²⁶ *FT* 117.

²⁷ Cf. *LS* 27-31, mas também em outras passagens.

²⁸ Ver *Voss Foundation*: <http://www.vossfoundation.org/women-and-water/>, 25.09.2016.

²⁹ Teresa Toldy, «Someone is Missing in the Common House: The Empty Place of Women in the Encyclical Letter ‘Laudato si’», in *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 25 (2017): 167-189. Disponível em: <https://doi.org/10.2143/ESWTR.25.0.3251310>.

muito distintas e que podem ter consequências muito diferentes para homens e mulheres.

Apesar da permanência de «ângulos mortos», o Papa Francisco, quando fala da Casa Comum, lança desafios, interrogações, o que deve levar as teologias e as comunidades eclesiais a ouvirem mais perguntas e (quicá!) a partirem menos precipitadamente para respostas superficiais a questões complexas. Essas perguntas apelam a uma predisposição para escutar e a uma introspeção ativa acerca do papel da Igreja diante dessas situações. É necessário ter a coragem de perceber que a teologia não é uma produção de autocontemplação, uma reprodução da tentação de Ícaro. É urgente que a Igreja se pergunte: qual é o lugar dos pobres, dos racializados, das mulheres, dos grupos LGBTQI+ (sem pertença religiosa ou com pertença à Igreja Católica³⁰), dos velhos (os «descartáveis», como diz o Papa Francisco), dos sem-abrigo, dos refugiados por motivos climáticos ou em consequência de conflitos armados, das pessoas com deficiências, dos doentes, dos sem-terra, dos sem-teto, nessa «Casa Comum»? Qual é a importância que as teologias dão a movimentos como o «Black Lives Matter», o «Me-Too» e os milhões de mulheres que não têm visibilidade pública e que, portanto, passando pelo mesmo, não chegam a lugares que lhes permitam denunciar essas situações? Qual é a importância para a manutenção da «Casa Comum» do crescimento da extrema-direita em democracias que se tornaram iliberais, muitas vezes invocando a religião (como já referido) para formas cruéis de exclusão e de legitimação da violência, bem como para discursos xenófobos sobre uma suposta «civilização cristã»? Que lugar ocupa nas teologias a reflexão acerca de fanatismos e fundamentalismos existentes em várias partes do globo, assimetrias na luta contra a covid-19, existência de vacinas nos países ricos, mas não nos países pobres, abertura de uma porta para que se acredite em tudo, para que se pense que tudo é «opinativo», incluindo o respeito pelos direitos humanos? O que têm as teologias a dizer neste momento da história do

³⁰ Chamo a atenção para o movimento Sopro, criado recentemente em Portugal por iniciativa de católicas e católicos LGBTQI+ (<https://www.sopromovimento.org/sopro>).

século XXI? Desejarão, por omissão e/ou por ignorância ou por receio, ser consideradas como mais um sinal de «morte da relevância», remetendo-se ao silêncio ou reduzindo muitas destas situações a algo eventualmente importante para uma ação pastoral, mas não para um discurso teológico em diálogo com as ciências humanas e sociais?

2. Relevância de uma hermenêutica interseccional

O caminho mais fácil poderá ser considerar que estas questões não tocam diretamente à teologia fundamental, mas sim, quando muito, à teologia pastoral. Não é objetivo deste texto elaborar ou deixar pistas para uma teologia pastoral. Pretende-se que as questões mencionadas nos parágrafos anteriores sejam colocadas no âmago da teologia fundamental, através de uma hermenêutica centrada na interseccionalidade.

O conceito de «interseccionalidade» tem origem nos escritos de Kimberle Crenshaw³¹, professora de Direito da Universidade da Califórnia e da Faculdade de Direito da Columbia University. O impulso para o desenvolvimento da sua teoria resulta da necessidade de «mapear as margens», nomeadamente, de equacionar o problema da violência contra as mulheres em articulação com outras dimensões da sua identidade, nomeadamente, a raça e a classe social. O seu objetivo é tornar claro que ignorar as diferenças de identidade pode conduzir a tensões dentro de grupos diferentes e entre esses mesmos grupos. Crenshaw pensa que, embora o racismo e o sexismo estejam interrelacionados na vida das pessoas, não o estão nas práticas feministas e antirracistas. As tentativas de enfrentamento do problema apenas a partir do racismo ou apenas a partir do sexismo marginalizariam sempre as mulheres.

Por interseccionalidade Crenshaw entende, então, «as várias formas de interação entre a raça e o género que configuraram as múltiplas dimensões das experiências [...] de mulheres negras»³². A sua preocupação

³¹ Kimberle Crenshaw, «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color,» *Stanford Law Review*, 43 (1990): 1241-1299. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/1229039>

³² Crenshaw, «Mapping the Margins», 1244.

é fazer ver que as interações entre raça e género chamam a atenção para a necessidade de ter em conta vários aspetos da identidade quando se considera a forma como o mundo social se constrói. A subordinação interseccional pode não se produzir intencionalmente. Segundo Crenshaw, ela «é frequentemente consequência da imposição de um fardo que interage com vulnerabilidades já existentes, criando mais uma dimensão de desempoderamento»³³. A autora dá um exemplo que torna clara a relevância de uma perspectiva hermenêutica interseccional: «o racismo vivido por uma pessoa de cor pertencente a determinado género – um homem – tende a determinar os parâmetros das estratégias antirracistas, tal como o sexismo vivido por mulheres pertencentes a determinada raça – branca – tende a constituir o fundamento dos movimentos de mulheres»³⁴. Conclui Crenshaw: «A incapacidade de o feminismo questionar a raça significa que as estratégias do feminismo replicam frequentemente e reforçam a subordinação das pessoas de cor e a incapacidade do antirracismo questionar o patriarcado significa que o antirracismo reproduz, frequentemente, a subordinação das mulheres.»³⁵

O problema identificado por Crenshaw é o da subalternidade das mulheres negras em movimentos feministas de mulheres brancas. De facto, foram as críticas de mulheres negras aos feminismos de mulheres brancas que chamaram a atenção para as múltiplas formas de poder e de subordinação que não passam apenas pelas questões de discriminação vividas por mulheres brancas. Audre Lord, uma mulher negra, que se apresenta como «lésbica, feminista, socialista, poeta, mãe de dois filhos, sendo um deles um rapaz, e membro de um casal inter-racial», afirma o seguinte: «Em geral, constato que faço parte de um grupo no qual a maioria me define como desviante, difícil, inferior ou, pura e simplesmente, “errada”. Aprendi com a minha pertença a todos estes grupos que a opressão e a intolerância face à diferença existe em todas as formas, sexos, cores e sexualidades e que, entre aquelas de nós que partilhamos o

³³ Crenshaw, «Mapping the Margins», 1250.

³⁴ Crenshaw, «Mapping the Margins», 1252.

³⁵ Crenshaw, «Mapping the Margins», 1252.

objetivo da libertação e de um futuro exequível para os nossos filhos, não podem existir hierarquias de opressão. [...] Não me posso dar ao luxo de combater apenas uma forma de opressão. Não me posso dar ao luxo de acreditar que a libertação da intolerância constitui um direito apenas para um grupo em particular. Não me posso dar ao luxo de optar por uma das fontes nas quais tenho de combater estas formas de discriminação.»³⁶

Referindo-se ao mesmo conceito, Vivian May explica que a interseccionalidade não constitui «mais uma abordagem», um acrescento a outras formas de discriminação: ela constitui «uma abordagem que considera identidades multifacetadas e sistemas de opressão como forças simultâneas e mútuas que situam pessoas de formas diferentes dentro da matriz de dominação»³⁷. Portanto, segundo May, o pensamento deixa de se fixar num ângulo único (o género, a raça ou a sexualidade), orientando-se para o reconhecimento desta matriz de dominação, rejeitando pensamentos dicotómicos. Além disso, a interseccionalidade não é neutra: ela «toma posição contra a desigualdade e os danos causados a alguém e visa abertamente uma transformação social e uma mudança significativa»³⁸.

A ideia da existência de um sistema de poder e privilégio estruturado hierarquicamente foi desenvolvida há muito por Elizabeth Schüssler Fiorenza, por exemplo na sua obra *But She Said*³⁹, como um sistema *kyriocêntrico* constituído por uma pirâmide de múltiplas opressões. Aliás, é na senda das críticas dos feminismos negros aos feminismos brancos, acusados de tentar explicar todas as formas de opressão a partir do seu ângulo de visão, ignorando os problemas da racialização e do empobrecimento, que Fiorenza descreve esta pirâmide para chamar a atenção para a necessidade de compreender que o patriarcado não é compreendido nos termos de um sistema de género binário, mas sim como uma complexa

³⁶ Audre Lorde, cit. in Grace Ji-Sun Kim e Susan M. Shaw, *Intersectional Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 2018), 5.

³⁷ Vivian May, *Pursuing Intersectionality: Unsettling Dominant Imaginaries* (Nova Iorque: Routledge, 2015), 4.

³⁸ May, *Pursuing Intersectionality*, 28-29.

³⁹ Elizabeth Schüssler Fiorenza, *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation* (Boston: Beacon Press, 1992).

estrutura piramidal de domínio político e de subordinação, estratificada segundo taxonomias de género, raça, classe, religião e cultura. O paradigma plasmado nesta pirâmide inspira-se na noção da democracia grega da Antiguidade, sustentada por uma ordem na qual o pai de família é, simultaneamente, o detentor da propriedade, aquele que tem poder legal sobre a sua esposa, sobre a descendência, os servos e os escravos, passando a linha que divide os que têm poder dos que não o têm entre os homens poderosos e as mulheres e homens (escravos, por exemplo) sem poder. Portanto, o sistema patriarcal (a ordem estabelecida pelo pai) é, mais propriamente, um sistema *kyriarcal* (domínio do senhor), porque os homens de elite também têm poder sobre os homens dominados. Além disso, no sistema *kyriarcal*, desenvolve-se uma legitimação filosófico-cultural que enuncia as diferenças entre homem e mulher, homem livre e escravo, proprietário e servo, civilizado e bárbaro, como sendo «naturais».

3. Desafios para a elaboração de teologias interseccionais

Em que medida pode, então, a interseccionalidade ser útil para uma hermenêutica teológica de olhos abertos para o mundo, para o contexto, superando o receio de dissolução de teologias mais centradas no *backstage* da história do que no envolvimento na *performance* a acontecer no palco da vida real? Collins e Bilge⁴⁰ delinearam seis aspetos do conceito de interseccionalidade que consideram úteis para o desenvolvimento de uma teologia interseccional. São eles: a desigualdade social; o poder; a «relacionalidade»; o contexto social; a complexidade; e a justiça social. Resumindo o conteúdo destes seis conceitos, a interseccionalidade reconhece múltiplos fatores que se articulam uns com os outros dando origem à desigualdade social. A explicação dos mesmos não se encontra num único fator. O poder constrói-se e reforça-se em interações entre diversos sistemas de opressão (estruturais, culturais e interpessoais) no qual interagem fatores de género, raça, nação (e, acrescentaria eu: classe e religião). A «relacionalidade» procura uma abordagem não dicotómica,

⁴⁰ Patricia Hill Collins e Sirma Bilge, *Intersectionality* (Cambridge: Polity Press, 2016).

isto é, que não opta por leituras apenas a partir de um dos elementos envolvidos nas estruturas de poder, mas procura relacioná-los entre si. Todas estas relações de poder acontecem em contexto (social, intelectual, político, religioso). A abordagem interseccional permite identificar a possibilidade de cada um dos fatores de exclusão resultar em formas de submissão ou opressão diferentes. O facto de a interseccionalidade consistir num conceito complexo, resultante da complexidade da própria realidade, pode acarretar contradições no entendimento do poder, do privilégio, da desigualdade e da insubmissão⁴¹.

Por fim, resumindo, o sexto conceito utilizado pelas abordagens interseccionais com relevância para a teologia, segundo Collins e Bilge, deverá ter em conta que o pensamento interseccional visa uma mudança que desmantele os sistemas opressivos e crie sistemas inclusivos para todas e para todos.

Que questões se colocam às teólogas e aos teólogos ao adotarem uma perspetiva interseccional? Grace Ji-Sun Kim e Susan M. Shaw⁴² escreveram um pequeno guia para uma teologia interseccional, isto é, uma teologia, no dizer de ambas, «caleidoscópica», que se reconhece e afirma como contextual, contingente, autorreflexiva, interrogando-se sempre a si própria acerca de possíveis cumplicidades com estruturas de poder subordinante e procurando a sua relevância relativamente à justiça social para todos. O guia de Kim e Shaw apresenta um conjunto de perguntas interseccionais relevantes para a teologia, não sem antes referir que, «quando as feministas brancas escrevem sem referência à raça ou as *womanists* (mulheres feministas negras) escrevem sem referência à identidade sexual ou quando as teólogas *minjung* escrevem sem referência ao género ou teólogas *queer* escrevem sem referência à classe social, o valor desses contributos é limitado, porque não responde, nem examina

⁴¹ Não resisto aqui a evocar o texto da canção de Caetano Veloso intitulada *Haiti*, porque a sua cadência corresponde exatamente a esta possibilidade de cair na tentação de não perceber como a «dança» da mesma categoria, num contexto complexo, pode colocar oprimidos no lugar de opressores e opressores no lugar de oprimidos (<https://www.youtube.com/watch?v=kn8ebHAbu5g>).

⁴² Grace Ji-Sun Kim e Susan M. Shaw, *Intersectional Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 2018).

as intersecções das identidades dominantes»⁴³. O relevante das teologias interseccionais é que chamam a atenção para a prioridade a dar às margens e para garantir que a teologia procura um mundo mais justo. A predominância da tendência para desenvolver uma teologia centrada numa única forma de dominação, sem ter em conta que o contexto pode dar outros significados ao conceito-chave escolhido, foi uma tentação a que as próprias teologias da libertação nem sempre conseguiram escapar. A centralidade do conceito de pobre e de pobreza deixou muitas vezes as mulheres pobres e racializadas na sombra, se não mesmo sem voz. A libertação do androcentrismo da primeira geração de teologias da libertação não foi fácil, como ficou patente no livro de Leonardo Boff⁴⁴ sobre as mulheres. O livro reproduzia acriticamente o discurso essencialista acerca da mulher, habitual na teologia tradicional. María Pilar Aquino e Elsa Támez romperam o silêncio com a sua obra *Teología Feminista Latinoamericana*⁴⁵, na qual afirmam, precisamente, que o conceito de «povo» ou o conceito genérico de «pobre socioeconómico» se apresentava como a chave fundamental para orientar as mudanças sociais, o que era insuficiente para dar conta de práticas e perceções sociorreligiosas alternativas surgidas de amplos sectores sociais, nomeadamente, dos movimentos de mulheres. Por outro lado, Marcella Althaus-Reid⁴⁶ reagiu energicamente contra a exclusão da sexualidade do discurso das teologias da libertação, apelando à elaboração de uma «teologia contextual sem exclusões». Mary Judith Rees⁴⁷ analisa hoje (2021) a quarta fase das teologias feministas latino-americanas, afirmando a necessidade de continuar a usar a «metodologia da suspeita» relativamente à forma como a Palavra de Deus é apresentada numa linguagem e interpretação patriarcais.

⁴³ Kim e Shaw, *Intersectional*, 45.

⁴⁴ Leonardo Boff, *O rosto materno de Deus. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas* (Petrópolis: Editora Vozes, 1979).

⁴⁵ María Pilar Aquino e Elsa Támez, *Teología feminista latinoamericana* (Quito: Editora Abya-Yala, 1998).

⁴⁶ Marcella Althaus-Reid, *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics* (Nova Iorque: Routledge, 2000), 4.

⁴⁷ Mary Judith Rees, «Un ovillo de lana en multiples colores. La cuarta fase de la Teología Feminista Latinoamericana (2000-2010),» in *Carthaginensia* 72, vol. xxxvii (2021): 411-432.

Regressemos a algumas das perguntas que Kim e Shaw consideram desafios à teologia, colocados pela hermenêutica interseccional.

A primeira pergunta dirige-se concretamente a quem faz teologia: «Como é que a minha própria posição social afeta a forma como eu vejo as questões teológicas?»⁴⁸ Nesta parte, o presente texto glosará a forma como as autoras respondem às perguntas, recorrendo a exemplos que podem ser coincidentes ou não com essas mesmas respostas. Kim e Shaw referem-se à doutrina sobre o pecado original e ao peso androcêntrico da mesma: Eva é «a mulher» tentadora. Disseram alguns teólogos da Patrística, por exemplo, inspirados numa leitura enviesada de um texto de Paulo, que a mulher é a porta de entrada para o pecado, para o demónio. Foi ela que «forçou» Deus a corrigir o mundo sacrificando o seu próprio Filho e escolhendo uma mulher mãe e virgem simultaneamente (a sua Mãe) como porta de entrada para a salvação. Por isso, todas as mulheres se salvariam se fossem mães. Mas nunca seriam como a «mãe perfeita», isto é, uma mãe que concebe sem que tal resulte de cometer o pecado associado ao sexo. Como olha uma teóloga mulher para este raciocínio, hoje, expresso, talvez de uma forma menos crassa, mas sempre à espreita, quando se fala da «essência da mulher»?

Outra questão relevante diz respeito à necessidade de uma teologia que constitua um discurso contextualizado: «De que forma é a teologia um discurso contextualizado?»⁴⁹ Kim e Shaw referem-se ao modo como, em algumas teologias africanas, a linguagem e o conteúdo da cristologia é apresentado. Mercy Amba Oduye⁵⁰ chama a atenção para a figura de Jesus Cristo como alguém que sofreu, padeceu fome e sede, que não tinha pedra sobre a qual deitar a cabeça, que foi vítima das estruturas de poder do seu tempo (incluindo das religiosas). Esse Cristo é o libertador do sofrimento. Toda a teologia é contextual (Jesus viveu num determinado contexto). Como produzir teologias contextuais, isto é, que não só

⁴⁸ Kim e Shaw, *Intersectional*, 49.

⁴⁹ Kim e Shaw, *Intersectional*, 51.

⁵⁰ Mercy Amba Oduye, «Jesus Christ,» in *Hope Abundant: Third World and Indigenous Women's Theology*, ed. Kwok Pui-Lan (Nova Iorque: Orbis, 2010).

assumem a contextualização de Jesus, como assumem a contextualização das teólogas ou dos teólogos: será a linguagem utilizada algo que tem em conta o horizonte de compreensão cultural do lugar onde as teologias são produzidas? Será que as teologias são capazes de entender que a neutralidade não existe? Isto é, que é impossível uma linguagem única produzir teologia em qualquer lugar do mundo? Como olha a teologia para o desafio de passar de uma conceção baseada em categorias universais para categorias de compreensão locais? Não é nada fácil responder a este desafio: não estamos a falar aqui apenas de uma «inculturação» que signifique transmitir o mesmo, mas numa outra chave cultural. Estamos a falar do desafio colocado pelo próprio facto de a mensagem cristã ter surgido num contexto cultural específico e, ao universalizar-se, não ter tido sempre em conta a diversidade cultural. Refiro-me aqui à necessidade de despojar o Cristianismo de linguagens apoiadas numa conceção segundo a qual só a filosofia ocidental (mais concretamente, a metafísica) é capaz de constituir um suporte para fazer teologia⁵¹. Refiro-me, em suma, à necessidade de um olhar pós-colonial, crítico de processos de missionação que levaram consigo a mensagem vestida de «acesso à civilização», e de um olhar crítico frente à reemergência de formas de transmissão da mensagem cristã que arrasam as cosmologias das culturas locais, em processos de uma violência epistemológica (e material) desrespeitadora do sentido que cada cultura local atribui à vida, ao mundo, à natureza, à vida em comunidade.

Kim e Shaw colocam ainda uma outra pergunta: «Qual é a história da minha comunidade interpretativa e como é que esta história influencia a minha interpretação?»⁵² Quais são os traços identitários da comunidade interpretativa de um teólogo ou de uma teóloga? Como são colocadas, silenciadas, mais, ignoradas nas teologias (como acontece, por exemplo, no contexto português) as questões relacionadas com a existência de racismo, a inexistência de uma interpretação crítica do colonialismo

⁵¹ Valerá a pena recordar aqui o diálogo de Ratzinger com Habermas: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* (Freiburg: Herder, 2005).

⁵² Kim e Shaw, *Intersectional*, 51.

português e dos papéis (diversos) assumidos pela Igreja Católica nesses processos? Porque existe esta ausência de espaço para o desenvolvimento de teologias feministas, ainda que possam despontar laivos de «teologias femininas», o que constitui uma outra abordagem hermenêutica? Até que ponto é que as teologias são sensíveis à existência de milhões de pobres (dois milhões, em Portugal, para perto de dez milhões de habitantes)?

Estas perguntas são extremamente relevantes. Kim e Shaw colocam muitas outras, merecedoras de constituírem um guião para a pertinência de uma teologia encarnada, pública, contextual que reflita sobre a questão do poder nas diversas teologias e nas diversas comunidades. Como é que a resposta a esta questão reproduz ou desafia as desigualdades? Como é que uma abordagem interseccional reorienta o pensar teológico, isto é, quem e que problemáticas são colocadas no centro das teologias? Sou capaz de fazer leituras da realidade que sejam leituras e teologias «contra a corrente»? Estará a minha teologia a ser conivente com os poderes dominantes? Como pode o meu pensamento reformar radicalmente o pensamento teológico?

Conclusão

Há uma pergunta final que constitui o desafio fundamental: de que lado está a teologia que eu produzo? Do lado da ilusão do olhar de *back-stage*, a ver uma peça a desenrolar-se, convencida de que conheço o guião escrito por Deus, ou do lado de quem interage na peça, aceitando que a sua visão não é universal, mas sim localizada, em interação com outros, numa peça cujo guião está em aberto?

Estas perguntas poderiam constituir, como já mencionado, um guião para a produção de uma teologia «com mundo», isto é, uma teologia à escuta dos sinais dos tempos, à escuta do mundo, à escuta das linguagens socioculturais através das quais muitas e muitos procuram Deus ou, por vezes, não nomeando Deus, procuram o sentido último no mundo conturbado no qual vivemos. Ora, a escuta dos sinais dos tempos exige que a teologia desça do pedestal do saber dos saberes (no qual a própria filosofia se concebia como serva da teologia) e aceite construir-se de uma

forma interseccional, política, interveniente, contextual, próxima dos «sem lugar», ouvindo e aceitando, humildemente, que é serva da busca do sentido e da construção da «Casa Comum» de que fala o Papa Francisco, resistindo à tentação de Ícaro.

Bibliografia

- Althaus-Reid, Marcella. *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. Nova Iorque: Routledge, 2000.
- Aquino, María Pilar, e Elsa Támez. *Teología feminista latinoamericana*. Quito: Editora Abya-Yala, 1998.
- Balieiro, Fernando Figueiredo. «“Não se meta com meus filhos”: a construção do pânico moral da criança sob ameaça.» *Cadernos Pagu* 53 (2018). Disponível em: <https://doi.org/10.1590/18094449201800530006>
- Behrensen, Maren, Marianne Heimbach-Steins e Linda E. Hennig. *Gender – Nation – Religion. Ein internationaler Vergleich von Akteurs-strategien und Diskursverflechtungen*. Frankfurt: Campus Verlag, 2019.
- Boerresen, Kari Elisabeth. *Subordination et équivalence. Nature et Rôle de la Femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*. Oslo-Paris: Mame, 1968.
- Boff, Leonardo. *O rosto materno de Deus. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas*. Petrópolis: Editora Vozes, 1979.
- Careaga-Pérez, Gloria. «Moral Panic and Gender Ideology in Latin America.» *Religion & Gender* 6(2) (2016): 251-255. Disponível em: <https://doi.org/10.18352/rg.10174>
- Collins, Patricia Hill, e Sirma Bilge. *Intersectionality*. Cambridge: Polity Press, 2016.
- Congregação para a Doutrina da Fé. *Decreto Geral sobre o delito da tentada sagrada ordenação de uma mulher*. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20071219_attentata-ord-donna_po.html (2007).
- Costa, Maria Helena. *Identidade de gênero. Toda a verdade*. Almada: Editora Emporium, 2019.
- Crenshaw, Kimberle. «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color.» *Stanford Law Review* 43 (1990): 1241-1299. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/1229039>
- Daly, Mary. *Beyond God the Father*. Boston: Beacon Press, 1973.

- Fiorenza, Elizabeth Schüssler. *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press, 1992.
- Francisco, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'. Sobre o cuidado da casa comum*. Vaticano: Tipografia Vaticana, 2015.
- Francisco, Papa. *Carta Encíclica Fratelli Tutti sobre a fraternidade e a amizade social*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020.
- Frank, Susan, ed. *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Gisotti, Alessandro, e Silvonei José, «Francisco e o papel das mulheres na Igreja.» *Vatican News*, 07.03.2018, <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2018-03/francisco-e-o-papel-das-mulheres-na-igreja.html>
- Habermas, Jürgen, e Joseph Ratzinger. *Dialektik der Säkularisierung*. Freiburg: Herder, 2005.
- Haraway, Donna. «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective.» *Feminist Studies*, 14, 3 (1988): 575-599. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/3178066>
- João Paulo II, Papa. *Carta Apostólica Mulieris dignitatem. Sobre a dignidade e a vocação da Mulher por ocasião do Ano Mariano*. Vaticano: Dicastero per la Comunicazione Libreria Editrice, 1988.
- João Paulo II, Papa. *Carta Apostólica Ordinatio Sacerdotalis sobre a ordenação sacerdotal reservada aos homens*. Vaticano: Dicastero per la Comunicazione Libreria Editrice Vaticana, 1994.
- Johnson, Elisabeth. *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. Nova Iorque: Crossroad, 1992.
- Kim, Grace Ji-Sun, e Susan M. Shaw. *Intersectional Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 2018.
- Kubi, Gabriele. *A Revolução Sexual Global. Destruição da liberdade em nome da liberdade*. Lisboa: Principia, 2019.
- Lloyd, Genevieve. *Das Patriarchat der Vernunft. «Männlich» und «weiblich» in der westlichen Philosophie*. Bielefeld: Daedalus Verlag, 1985.
- May, Vivian. *Pursuing Intersectionality: Unsettling Dominant Imaginaries*. Nova Iorque: Routledge, 2015.

- McFague, Sallie. *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*. Filadélfia: Fortress Press, 1987.
- Oduye, Mercy Amba. «Jesus Christ.» In *Hope Abundant: Third World and Indigenous Women's Theology*. Editado por Kwok Pui-Lan, 167-186. Nova Iorque: Orbis, 2010.
- «Populismus und Religion.» *Internationale Zeitschrift für Theologie – Concilium*, 55, n.º 2 (2019). Editado por Thierry-Marie Courau, Mile Babić, e Susan Abraham.
- Rees, Mary Judith. «Un ovillo de lana en múltiples colores. La cuarta fase de la Teología Feminista Latinoamericana (2000-2010).» In *Carthaginensia* 72, vol. xxxvii (2021): 411-432.
- Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé. *Declaração Inter Insigniores sobre a questão da admissão das mulheres ao sacerdócio ministerial*. 1976. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_po.html
- Stanton, Elisabeth Cady. *The Woman's Bible*. 1898. Disponível em: <http://www.sacred-texts.com/wmn/wb/>
- Toldy, Teresa. «Someone is Missing in the Common House: The Empty Place of Women in the Encyclical Letter 'Laudato si'.» *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 25 (2017): 167-189. Disponível em: <https://doi.org/10.2143/ESWTR.25.0.3251310>
- Toldy, Teresa, e Júlia Garraio. «Gender Ideology: A Discourse That Threatens Gender Equality.» *Gender Equality. Encyclopedia of the UN Sustainable Development Goals*. Organizado por W. Leal Filho *et al.*, 1-11. Springer International Publishing, 2020.
- Veloso, Caetano. *Haiti*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kn8ebHAbu5g>
- Voss *Foundation*: Disponível em: <http://www.vossfoundation.org/women-and-water/>, 25.09.2016.

Artigo submetido a 11.04.2022 e aprovado a 28.04.2022.



