

TEOLOGIAS E ESTRATÉGIAS FEMINISTAS: SAQUEANDO PEDRAS, CONTRABANDEANDO TESOUROS E RECONSTRUINDO HISTÓRIAS

Feminist theologies and strategies: looting stones, smuggling treasures and reconstructing histories

*Naira Pinheiro dos Santos**

Resumo: A Teologia constituiu durante longo tempo um campo estritamente reservado a homens, cujas interpretações bíblicas reproduziram relações de dominação, através da inferiorização e silenciamento das mulheres. Contudo, desde há muito as mulheres têm trabalhado na desconstrução dos dispositivos patriarcalistas e misóginos no âmbito das teorias e práticas religiosas, saqueando pedras que se interpõem à igualdade e liberdade e compartilhando tesouros entre si, em busca de uma nova história. Dá testemunho de tal agência a emergência da ou das teologias feministas, foco do nosso artigo, no qual trataremos de apresentar um breve histórico do desenvolvimento das principais correntes teológicas feministas.

Palavras-chave: Teologia feminista, feminismo, correntes teológicas feministas.

Abstract: For a long time, Theology was a field strictly reserved for men, whose biblical interpretations reproduced relations of domination, through the inferiorization and silencing of women. However, for a long time women have been working to deconstruct patriarchal and misogynistic devices within religious theories and practices, looting stones that stand in the way of equality and freedom and sharing treasures among themselves, in search of a new story. The emergence of feminist theology or theories, the focus of our article, in which we will try to present a brief history of the development of the main feminist theological currents, bears witness to such an agency.

Keywords: Feminist theology, feminism, feminist theological currents.

* Pós-doutorado e doutorado em Ciências da Religião (UMESP), graduação em Administração de Empresas (FGV). Membro do grupo de pesquisa Mandrágora/NETMAL. Editora da revista Mandrágora.

Introdução

O desejo de poder, “de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências, seja qual for o fundamento dessa probabilidade” (WEBER, 2009, p.33) marca as relações humanas e, enquanto tal, não poderia deixar de fazer parte das histórias bíblicas. Weber aponta, no entanto, que, para que tais desejos de poder se configurem efetivamente em relações de dominação, é preciso que elas sejam compreendidas como legítimas pelos sujeitos aos quais pretende impor-se. É dessa dinâmica que se alimentam as relações de dominação masculina, de modo que argumentos baseados em supostas diferenças de caráter biológico e/ou moral foram e seguem sendo criados e reproduzidos, constantemente evocados no intuito de conferir legitimidade às relações de gênero. Scott (1990) afirma que “o gênero é um elemento constitutivo das relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos e o gênero é um primeiro modo de dar significado às relações de poder” (1990, p.14). Nesse sentido é imprescindível

dar uma certa atenção aos sistemas de significação, isto é, às maneiras como as sociedades representam o gênero, utilizam-no para articular regras de relações sociais ou para construir o sentido da experiência. Sem o sentido não há experiência; sem processo de significação não há sentido (Joan SCOTT,1990, p.11).

A religião participa ativamente na construção e reprodução de representações pelas quais se pretende estabelecer regras de comportamento para as mulheres, pretensamente legítimas porque “naturais”, bem como determinar os lugares e papéis aos quais convém confiná-las. Com efeito, as mulheres são

socializadas pela religião para a submissão, a obediência, a dependência, o cuidado com o outro, enquanto o homem é socializado para dominar, ser obedecido e ser independente. Nesse processo, enquanto o homem é objetivado como um ser autônomo e com poder, a mulher é objetivada como um ser dependente e sem poder (SOUZA, 2002, p. 24).

Tal dinâmica constitui também estratégia de desqualificação das mulheres, a fim de impedi-las de ocupar lugares que, supostamente, caberiam somente aos homens face à sua inerente capacidade e/ou dignidade. Elas são excluídas por meio da

a)... interdição da fala : à mulher é imposto o silenciamento, já que a ela são permitidas apenas lamentações e gemidos, ou a ladainha das orações; b) pela interdição da escrita : a literatura, as produções eclesiais, jurídicas e científicas, os periódicos são, em sua maioria, produções masculinas ; c) pela separação : os campos são separados entre o masculino e o feminino, onde o privilégio é sempre do primeiro ; d) pela rejeição: aquilo a que se deve dar crédito, a «verdade», está sempre com o homem. As mulheres são propensas à fofoca, aos diz-que-diz-que, não devem ser levadas a sério, não devem ser levadas em conta (SHOLZE, 2002, p.31).

Trata-se de afirmar e continuamente reafirmar, através da reprodução de representações simbólicas, não raro contraditórias (SCOTT, 1990), como no caso de Eva e Maria, o domínio masculino sobre as mulheres, cuja integridade e dignidade ficam, então, dependentes do e subordinadas ao homem. E no que concerne à religião, particularmente, seu discurso misógino “não apenas produz ou reproduz a violência de gênero, mas a sacraliza” (SOUZA, 2002, p.25).

Isso não significa, porém, que a suposta legitimidade dos argumentos evocados, mesmo aqueles de caráter “sagrado”, não enfrente resistência ou não seja jamais contestada. Ao contrário, as mulheres se utilizaram de inúmeras estratégias ao longo da história e continuam a fazê-lo, a fim de superar limitações e/ou transformar a realidade que se lhes quer impor. Como apontam Silva e Camurça

é no processo das lutas sociais que formulamos uma situação como problemática, fazemos a denúncia do quão injusto revela-se este problema, demonstramos que este problema não é uma situação natural, é algo produzido pelas relações sociais, provocamos a indignação frente

ao problema e aglutinamos a força desta indignação das pessoas para construir ou apoiar a luta política para enfrentar o problema (2013, p.8).

Esse processo se faz presente também em contextos religiosos. Neiva Furlan destaca o papel que as organizações de mulheres e os movimentos feministas jogaram, no sentido de sensibilizar a igreja às demandas das mulheres, ao mesmo tempo em que “as próprias mulheres tomaram consciência de seu protagonismo, como sujeitos históricos, ocupando espaços de liderança nas pastorais” (2011, p.150). Parafraseando Bourdieu, poderíamos até dizer que, em um dado momento, a *luta* das mulheres só pode realizar-se “assumindo a forma e tomando de empréstimo a linguagem (e não o “disfarce”) da guerra *religiosa*” (1974, p.47).

Assim, ainda que já os primeiros escritos bíblicos tenham sido instrumentalizados como recursos de dominação, desde há muito as mulheres têm trabalhado na desconstrução dos dispositivos misóginos no âmbito das teorias e práticas religiosas, afirmando seu direito à liberdade e à igualdade. Dá testemunho de tal agência a emergência da ou das teologias feministas, o que constituirá o foco do nosso artigo, no qual trataremos de apresentar um breve histórico do desenvolvimento das principais correntes teológicas feministas.

169

Movimentos iniciais: alguns destaques

Embora seja tido como um campo essencialmente, senão exclusivamente masculino, há e houve, ao longo de toda a história, diversas mulheres teólogas, excedendo mesmo o manto do feminismo moderno. Ainda que as estratégias utilizadas tenham se revestido, por vezes, de um caráter mais individual, elas não deixaram de ecoar coletivamente, no tempo e no espaço. É inegável, por outro lado a influência do feminismo no desenvolvimento da Teologia feminista, nas suas diversas correntes.

Rosado pondera que “as análises feministas da religião tiveram início com o desenvolvimento de uma crítica interna à religião, feita por mulheres adeptas e praticantes da fé cristã. Assim, é enquanto movimento social inspirador de práticas de resistência à situação de sujeição das mulheres que o Feminismo atua, de início, no campo religioso” (ROSADO, 2001, p.81).

O percurso de Elisabeth Cady Stanton constitui um exemplo. Presbiteriana estadunidense, abolicionista e sufragista, pode ser considerada precursora da Teologia feminista. Recebeu a influência de pregadoras quacres como Sarah Grimké que, já em 1837, havia defendido a hipótese de que a teologia produzida por homens estava a serviço da submissão das mulheres e conclamou mulheres a estudarem e a se apropriarem da interpretação da Bíblia (WACKER, 2008). Ao perceber que homens contrários ao direito de voto das mulheres utilizavam argumentos bíblicos para legitimar a sua visão, Stanton deu-se conta do caráter histórico e culturalmente situado da escritura e das interpretações bíblicas. A Bíblia não poderia ser considerada um livro neutro, na medida em que vinha sendo interpretada por homens e que, tanto sacerdotes quanto legisladores, tanto Igreja quanto Estado, a utilizavam para afirmar a inferioridade das mulheres e mantê-las sob o seu domínio.

A interpretação da Bíblia constituía, portanto, um ato político e ela procurou chamar a atenção das sufragistas nesse sentido, não tendo obtido apoio destas, que consideraram que um projeto de reinterpretação bíblica nos moldes que Stanton propunha poderia prejudicar os esforços de emancipação. Com algum esforço reuniu um grupo de mulheres especialistas nos EUA e publicou em 1895/1898, portanto há mais de 125 anos, a Bíblia da Mulher (LÁZARO, 1996). A Bíblia da Mulher foi mal recebida, esgotou-se e só se tornou acessível novamente pela atuação de um grupo de mulheres de Seattle, em 1974, no contexto do movimento feminista dos anos 60 e 70 (WACKER, 2008).

A crítica de Stanton à insignificância e ao silêncio ao qual foram submetidas as mulheres pela e na Teologia tradicional, de corte patriarcal, bem como ao uso dos referentes religiosos e sagrados na política e pelo aparato estatal, vai marcar o trabalho de desconstrução e construção de uma nova história (*her-story*) e uma nova hermenêutica pelas teólogas feministas.

O advento da teologia feminista se deu na Alemanha, na Holanda, na Inglaterra e nos Estados Unidos entre a década de 1960 e 1970. Na América Latina começou a desenvolver-se na década de 1980 (GEBARA, s/d). Na Alemanha, na virada do século XIX para o século XX, homens exegetas protestantes liberais iniciaram pesquisas sistemáticas sobre o papel da mulher no Israel bíblico e no cristianismo primitivo, muitas mulheres cursaram Teologia em faculdades protestantes, das quais muitas tiveram suas prédicas publicadas a partir dos anos de 1920. Contudo o trabalho de exegese feminista propriamente dito teve lugar apenas nos anos de 1980, com “Mulheres em torno de Jesus”, de Elisabeth Moltmann, constituindo a primeira monografia alemã nesse sentido. No contexto católico alemão foi publicado nessa mesma época o livro “Mulheres na Bíblia”, editado por Willy Schottroff e Wolfgang Stegemann no qual foram publicadas as contribuições de duas exegetas feministas, Elisabeth S. Fiorenza (romena, mudou-se para a Alemanha ocidental, onde realizou os estudos acadêmicos, hoje atua nos Estados Unidos) e Luise Schottroff. O capítulo de Fiorenza, que havia sido rejeitado anteriormente por outra publicação, apresenta uma revisão feminista crítica do cristianismo primitivo e vai resultar no seu livro “Em memória dela: uma reconstrução teológica feminista das origens do Cristianismo”, publicado em 1983. Já Luise Schottroff, no capítulo intitulado “Mulheres no seguimento de Jesus nos tempos do Novo Testamento”, apresenta um panorama da história social (WACKER, 2008).

Diversidade de perspectivas: as principais correntes

Assim como ocorre com os movimentos e teorias feministas a Teologia feminista não forma um bloco unitário e poderíamos falar em teologias feministas. Gebara (2006) destaca duas tendências, enquanto Gibellini (2012) destaca três correntes.

A primeira, e talvez principal, seria a que tem inserção e vivência religiosa, admitindo a teologia como uma visão da história pessoal e mais ampla “em conexão íntima com um personagem ou uma força misteriosa, sem identidade definida” denominada Deus, numa linguagem monoteísta, mas que “poderia também ser expressa através de outras linguagens e formas religiosas” (GEBARA, 2006, p.65). Nesse sentido a sua missão profética estaria voltada não apenas para a sociedade, mas também, e sobretudo, para a igreja. Inserem-se nessa perspectiva, por exemplo, Rosemary Radford Ruether e Elisabeth Schüssler Fiorenza (GIBELLINI, 2012), assim como a própria Ivone Gebara.

Fiorenza, uma importante referência dessa corrente reconstrutiva e uma das pioneiras da Teologia feminista, elabora uma hermenêutica própria tendo por base a hermenêutica da suspeita, instrumento para a construção de uma memória crítica capaz de liberar as mulheres das imagens propagadas por uma perspectiva patriarcal, ou kyriarcal, no seio do cristianismo. A hermenêutica da suspeita atenta para a ausência, para o que se oculta, procura identificar o que está subjacente, mas lança mão também da recordação, através da qual se procura reconstruir o lugar das mulheres, tanto quanto dos homens, na história do cristianismo e da igreja. Fiorenza destaca a necessidade de uma hermenêutica da imaginação, que possibilite novas interpretações não androcêntricas e criativas do texto bíblico e do discipulado de iguais, pelo qual se busca reconstituir a herança espiritual das mulheres, os primórdios do cristianismo que deram origem a visões cristãs e a movimentos igualitários, mas que deve ser articulada com uma hermenêutica da indeterminação,

a fim de evitar cair no fundamentalismo, uma vez que não se trata de buscar uma interpretação correta, mas de explorar os paradigmas subjacentes a cada interpretação. As pessoas é que escolhem a forma como querem ler os textos, o que desejam valorizar ou não nele, de acordo com os seus interesses (T'OLDY, 2010).

A segunda corrente, com críticas muito contundentes ao caráter patriarcal das religiões, propõe a ruptura com a religião instituída. Mary Daly, uma das representantes dessa corrente, considerou a religião incompatível com o feminismo radical, ao qual se ligou no final de sua trajetória. Ela propõe a destruição de todas as formas patriarcais de organização social. E não apenas as formas patriarcais religiosas, o que necessariamente implicaria na destruição da imagem de “Deus-Pai”, mas também aquelas que seriam os seus derivados seculares, como o maoísmo, o marxismo, o freudianismo, etc.. O processo de “libertação da mulher” “consistiria no rechaço de sua classificação como “Outro”, sua objetificação, e na afirmação da plenitude de seu ser, reconhecendo-se enquanto sujeito” (SOUZA, 2002, p.170). Mary Daly afirma que

Mulheres que são piratas em uma sociedade falocrática estão envolvidas em uma operação complexa. Primeiro, é necessário saquear – isto é, remover com retidão as pedras preciosas de conhecimento que os patriarcas roubaram de nós. Segundo, devemos contrabandear para outras mulheres os nossos tesouros saqueados. Para inventar estratégias que sejam grandes e fortes o suficiente para o próximo milênio, é crucial que as mulheres compartilhem suas experiências: as mudanças pelas quais passamos e as escolhas que nos mantiveram vivas. Elas são minhas palavras de guerra de pirata e o toque de despertar para as mulheres que querem ouvi-las (IHU Notícias, 2010, p.2).

A terceira corrente, na perspectiva de Gibellini (2012), seria a “religião da Deusa” que supõe que a cultura do matriarcado teria precedido a do patriarcado e propõe a retomada de símbolos religiosos do matriarcado, que seriam mais adequados ou possibilitariam a criação de uma nova cultura de celebração do

poder, dos corpos, da vontade e dos vínculos das mulheres. Carol Christ aponta quatro motivos para a necessidade do retorno da Deusa:

a) se os símbolos da religião patriarcal têm profundos efeitos psicológicos e políticos e servem para confirmar o poder do macho, o símbolo da Deusa significa a afirmação do *poder feminino* como poder benéfico e criativo; *b)* se a religião patriarcal denegriu as mulheres como mais carnis e mais ligadas aos ciclos da natureza em sua corporeidade, o símbolo da Deusa significa uma afirmação positiva e alegre do *corpo feminino* e de seus ciclos; *c)* se a religião patriarcal desvalorizou a vontade da mulher como passiva, submissa e mais sugestível para o mal, o símbolo da Deusa significa afirmação positiva da *vontade feminina* como energia que deve ser afirmada em harmonia com a energia e com a vontade dos demais seres; *d)* o símbolo da Deusa além disso serve para potenciar os vínculos existentes *entre as mulheres* e que se exprimem na “irmandade” (apud GIBELLINI, 2012, p.425).

Carol Patrice Christ (EUA) e Elga Sorge (Europa) figurariam entre as representantes dessa corrente, as suas ideias ou, algumas delas, habitam também a teologia de Mary Hunt e de Rosemary Radford Ruether, como aponta Sandra Duarte de Souza (2002).

Não obstante as diferenças de perspectivas que, às vezes, decorrem da própria inserção ou não da autora em uma religião e da sua filiação religiosa, é claro que há certos elementos comuns na crítica teológica feminista: a crítica à pretensão de uma teologia universal, não só à perspectiva patriarcal dessa teologia, mas ao patriarcalismo da igreja enquanto instituição que requer a obediência e a submissão a um senhor, crítica ao silenciamento e controle dos corpos das mulheres, crítica à submissão da natureza, à ação destruidora do capital e dos homens e sua relação com a submissão das mulheres, a instrumentalização da religião para fins de dominação política.

Desenvolvimento e perspectivas no contexto latino-americano

Na América Latina, as Conferências de Medellín (1968) e de Puebla (1979) constituíram marcos importantes para o desenvolvimento da crítica feminista à condição subalterna das mulheres e à sua marginalização na sociedade e nos espaços eclesiais. Admite-se, em geral, que foi no seio da Teologia da libertação que as mulheres latino-americanas buscaram e tiveram acesso à formação teológica e encontraram seu lugar como sujeitos históricos na produção teológica (Maria Pilar Aquino, 1997; Neiva Furlin, 2011). Isso porque esta, ao contrário do que ocorria com a teologia dominante, colocava-se ao lado dos oprimidos e não das classes e grupos hegemônicos. Contudo, a Teologia da libertação tinha como preocupação principal a situação dos pobres, mas era cega à das mulheres, que acumulavam opressões em face da sua simples condição de mulheres.

De fato, o discurso das esquerdas ou de marxistas em torno das prioridades na luta pelo estabelecimento de uma nova sociedade- comunista- e o pressuposto de que tal feito já seria de per si suficiente para eliminar a opressão das mulheres, atravessa também em alguma medida a Teologia da Libertação. E assim como os feminismos vão questionar essa perspectiva apontando a necessidade de desconstruir já e amplamente toda forma de opressão, a Teologia feminista vai dirigir essa crítica à Teologia da libertação. Esta correria o risco de se tornar uma religião, na medida em que idealizava o operário e o pobre, não via os sujeitos reais na sua diversidade e subordinava todas as suas demandas ao projeto de mudança do sistema econômico. Surgem aí diversas críticas feministas à esquerda, à atuação dos sindicatos, dirigidos por homens e dos quais as mulheres muitas vezes se viam excluídas, por um lado, mas também à divisão sexual do trabalho nas CEBs, por exemplo: os homens tinham mais disponibilidade de tempo para atuação política porque as mulheres é que se encarregavam do cuidado dos filhos e da casa, de modo que lhes restava pouco ou nenhum tempo para as atividades políticas. Na

perspectiva feminista, não ver os sujeitos reais implica abstrair os corpos e a sexualidade das mulheres. Ivone Gebara, uma das fundadoras da teologia feminista na América Latina, aponta que é na sexualidade “que confluem desde os problemas da injusta divisão do trabalho até a dominação masculina, que continua pretendendo privar as mulheres da liberdade de decisão sobre os seus corpos” (ROSADO-NUNES, 2006, p.296, 297). Tal postura não significou a negação da perspectiva ética da Teologia da libertação. Ao contrário, ela constitui o “ponto de maior contato” (ROSADO-NUNES, 2006, p.300) com a Teologia feminista latino-americana, como destaca ainda Ivone Gebara.

A Teologia da Libertação se estruturou em torno da opção pelos pobres, dos oprimidos, como critério para a reconstrução do mundo, como base para o processo de salvação. Essa matriz ética presente nos profetas e profetizas e na tradição de Jesus é retomada igualmente pela Teologia Feminista. Entretanto, a maior parte das teologias feministas separa-se de certa forma da teologia masculina da libertação quando se trata da manutenção da dogmática patriarcal, das imagens de Deus masculinas e de um conceito de salvação estreito que inclui apenas a pessoa individual de Jesus de Nazaré (ROSADO-NUNES, 2006, p.300).

176

Com efeito, a questão do conceito de salvação, de sua repercussão em termos de justiça, constitui um dos elementos da crítica feminista à teologia androcêntrica, na medida em que esta tende a exaltar o sofrimento e culpabilizar as mulheres. Na perspectiva da teóloga feminista mexicana Elsa Tamez, “o conceito tradicional de morte necessária para a salvação de todos, traduz a proposta econômica de sacrifícios necessários de uma população, com a esperança de que no futuro alcançarão as necessidades vitais” (TAMEZ, 1995, p. 253). Ela aponta que é na ressurreição que se concretiza a justificação por graça, que “conduz o excluído a descobrir dimensões profundamente libertadoras, no coletivo e no pessoal” (TAMEZ, 1995, p. 231). Ela postula que

O modo com que vivem os pobres também nos indica que há indivíduos responsáveis por essa vida que levam; que seus sofrimentos não são arbitrários ou gratuitos, mas que existe uma causa histórica que os cria e

fomenta. É por isso que não podemos falar de justificação pela fé "diretamente" ou de maneira abstrata. Os seres humanos têm semblante individual, nome, situação social, cor e sexo (TAMEZ, 1995, p. 61).

Assim como ocorreu com a produção teórica feminista o desenvolvimento das teologias feministas não prescindiu do debate e crítica constante das suas próprias categorias de análise. Além das já mencionadas Conferências de Medellin (1968) e de Puebla (1979), Neiva Furlin (2011), destaca o papel dos encontros promovidos em 1979 pela Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (ASETT) e, em 1984, pela Comissão Latinoamericana de Mulheres na Colômbia, além de encontros regionais e nacionais, na constituição de um espaço próprio para o debate e compartilhamento das experiências e perspectivas teólogas feministas. Neiva Furlin aponta que

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 (2011, p.151).

177

Ela destaca que contribuiu ainda para esse processo o “diálogo entre teólogas que integravam o NETMAL (Núcleo de Estudos Teológicos da América Latina), o NEM (Núcleo de Estudo da Mulher) e o ISER, que se deu a partir do ano de 1992” (FURLIN, 2011, p.153). A relevância do grupo de pesquisa NETMAL se evidencia também pela criação da revista Mandrágora em 1994, sendo este o primeiro e, até recentemente, o único periódico científico brasileiro a publicar exclusivamente artigos focando a religião a partir de perspectivas analíticas feministas.

Recorria-se ainda aí às categorias “mulher” e “mulheres”, as quais foram utilizadas inicialmente tanto no contexto dos feminismos seculares quanto das

teologias feministas. Estas viriam a ser questionadas posteriormente por ambas. Judith Butler afirma que

em sua essência a teoria feminista, tem presumido que existe uma identidade definida, compreendida pela categoria de mulheres, que não só deflagra os interesses e objetivos feministas no interior de seu próprio discurso, mas constitui o sujeito mesmo em nome de quem a representação política é almejada (2003, p. 17).

No âmbito dos estudos feministas da religião, reconhecendo a insuficiência da categoria “mulher”, o NETMAL, por exemplo, viria a incorporar o nome da revista no nome do grupo, que passa a se chamar Mandrágora/NETMAL. Tal processo se evidencia também ao longo das fases da produção teológica feminista latino-americana.

Delir Brunelli e Fabíola Rhoden distinguem três fases da produção teológica feminista latino-americana, nas quais se incluem também as teólogas brasileiras (FURLIN, 2011). A primeira fase, que tem lugar na segunda metade da década de 1970, é denominada por Denir Brunelli de “A teologia e a ‘questão da mulher’” e por Fabíola Rohden de “Teologia Pastoral Feminina” (FURLIN, 2011). Partindo das dificuldades experimentadas pelas mulheres nos cursos de Teologia e nas comunidades eclesiais, estas se esforçam para dar visibilidade ao sujeito “mulher” por meio de uma nova hermenêutica bíblica que pudesse se oferecer como instrumento de libertação, quer no meio eclesial quer nas demais esferas da sociedade (FURLIN, 2011). Propõem-se a reinterpretar os textos bíblicos na ótica da “mulher”, o que indica o caráter essencialista (categoria “mulher” tomada como portadora de certos atributos essenciais e universais) dessa primeira fase.

A segunda fase que se inicia como “Teologia na ótica da mulher”, desenvolve-se na década de 1980 na qual se critica o caráter androcêntrico, patriarcal e pretensamente racional da teologia, ao mesmo tempo em que começam a ser dirigidas críticas à Teologia da Libertação em face do caráter genérico que

conferia ao pobre e à sua cegueira frente às diferenças entre as experiências dos homens pobres e das mulheres pobres. Essa percepção leva ao deslocamento do olhar sobre a “mulher”, para as “mulheres”, passa a incorporar o recorte de raça/etnia, e chama a atenção para necessidade de construção de um novo modelo de sociedade. Percebe-se então que não basta resgatar imagens femininas de Deus na bíblia (“Deus-mãe”, “Sofia”, Ruah”, etc.), ou seja “feminizar a teologia” por meio da valorização das mulheres; as interpretações, mais do que o texto bíblico em si, é que eram androcêntricos, o que apontava para a necessidade de reler toda a Bíblia na ótica das mulheres. Permanece ainda aí certo caráter essencialista, na medida em que as mulheres teriam uma ótica diferente daquela dos homens (FURLIN, 2011).

A terceira fase, que se desenvolve na década de 90, incorpora categorias pós-estruturalistas de análise. Ivone Gebara denomina essa fase de Teologia ecofeminista, a qual tem como pressuposto que a dominação da natureza pelos homens guarda relação com a dominação masculina, de modo que a relação com a natureza é um dos elementos que devem ser contemplados na busca pela igualdade. Já Delir Brunelli (2000) aponta essa fase como aquela em que ocorre a mediação de gênero, pois é aí que, com o aprofundamento do diálogo entre feministas seculares e teólogas, a categoria analítica gênero passa a ser utilizada na Teologia, aprofundando-se no questionamento do discurso teológico essencialista e universalista e que toma o masculino como normativo, assim como na crítica ao patriarcalismo.

Há que se destacar ainda a corrente denominada Teologia *queer*, da qual a principal expoente é a argentina Marcella Althaus-Reid. Como aponta Claudio Ribeiro, as teologias sexuais “inverteram a ordem de sua reflexão e práxis teológica” na medida em que, ao invés de perguntar à igreja, a um teólogo ou ao Papa o que estes dizem sobre a sexualidade, perguntam-se “o que diz a sexualidade

sobre Deus, sobre a fé cristã e sobre a igreja?” (RIBEIRO, 2016 p.52). Marcella Althaus-Reid, propõe uma teologia sexual da liberação, a “teologia indecente”, que procura inserir a sexualidade na agenda da discussão teológica contemporânea” (2008, p.55). Trata-se de ampliar a perspectiva interseccional agregando a sexualidade aos demais marcadores sociais, uma vez que “os mecanismos de exclusão capitalistas constituem a outra face de uma epistemologia sexual excludente. A exclusão tem sua lógica de amor e de mercado” (ALTHAUS-REID, 2008, p.58)†.

Considerações finais

As teologias feministas latino-americanas têm a sua emergência fortemente relacionada à teologia da libertação. No entanto tanto o diálogo entre teólogas de diversos contextos, quanto o diálogo entre estas e as feministas seculares foram de grande relevância no desenvolvimento de perspectivas críticas da teologia androcêntrica hegemônica. Em seu artigo “Notas sobre as trajetórias feministas nos EUA” (Estudos de Religião, 2002) Sandra Duarte de Souza situa as precursoras e teólogas feministas no contexto dos diversos feminismos. E Neiva Furlin (2011) pondera que as fases da produção teológica feminista na América Latina revelam a sua sintonia com referenciais da teoria feminista. Não se trata de afirmar, por outro lado, que as teologias feministas andam a reboque dos movimentos feministas, mas que estes andam juntos. Não obstante a resistência que os feminismos seculares apresentam ao tema “religião”, a teologia feminista encontra seu lugar de desenvolvimento também no seio dos movimentos feministas, razão pela qual é possível estabelecer certas relações ou paralelos entre fases de desenvolvimentos das teologias feministas e fases do movimento feminista.

†Tradução livre do original em espanhol : “...los mecanismos de exclusión capitalistas son la otra cara de una epistemología sexual excluyente. La exclusión tiene su lógica de amor y de mercado”.

São diversos os pontos em comum. Dentre eles o fato de que, assim como ocorre com grande parte das perspectivas feministas seculares, as Teologias feministas se propõem a enfrentar outras formas de opressão que se interseccionam com o gênero e a sexualidade, uma pirâmide social, em cuja base se encontrariam as mulheres, pobres, negras, de países periféricos, idosas, (i)migrantes, etc. É essa interseccionalidade entre estratificações e/ou hierarquias sociais que atravessam não só as religiões, mas as diversas instâncias sociais, que Fiorenza pretende que seja possível desconstruir através da sua concepção de kyriarcado, o qual define como “estruturas múltiplas sócio-políticas e religiosas da opressão e desumanidade sistemáticas” (SCHÜSSLER-FIORENZA, 2002, p. 69). Temos aí um exemplo do desenvolvimento de uma categoria analítica própria no seio da teologia feminista.

É verdade que Fiorenza prefere este conceito ao de gênero, o qual considera insuficiente para abarcar todas essas estratificações, pois entende que este se manteria numa perspectiva dicotômica das categorias homem-mulher. A teologia feminista latino-americana, no entanto, vai abandonando categorias essencialistas e se mostra, ao longo do tempo, mais permeável à categoria gênero, entendendo-a como uma perspectiva analítica que “permite compreender como essas relações cortam transversalmente todas as classes e questões sociais” (ROSADO-NUNES, 2006, p.297).

Trata-se enfim de percurso que denota um esforço contínuo de desconstrução de essencialismos, de representações uniformizadoras e dualismos, de hierarquias, do heterossexismo. Fica evidente aí o caráter fluido e instável das categorias analíticas feministas, continuamente revisitadas. Assim, a cada pedra saqueada, cada tesouro contrabandeado para outras mulheres, assim como a contínua re(des)construção de histórias, pelo fazer teológico feminista, deixam margem a novas estratégias e processos de transformação. Um movimento que se

reflete também na perspectiva de Ivone GEBARA acerca do futuro da teologia feminista:

Esta situação nos leva a perguntar a respeito do futuro da teologia feminista. Ainda é muito cedo para respondermos sobre o futuro. A entrada das mulheres no mundo da produção simbólica vai além dos espaços religiosos. Estamos contando nossas histórias e nossas memórias, estamos reafirmando o nosso valor nos diferentes campos da ação e do pensamento. Nossas interações acontecem a cada dia. Por isso, não há lugar para previsões seguras ou horóscopos que afirmam nosso destino. A história das mulheres e a história da teologia feminista continuam hoje e é este hoje que conta neste momento (s/d).

Referências Bibliográficas

- ALTHAUS-REID, Marcella M. (2008). Marx en un bar gay. La Teología Indecente como una Reflexión sobre la Teología de la Liberación y la Sexualidad. *Numen - Revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, v. 2, n. 1e 2, p. 55-69.
- AQUINO, Maria Pilar. (1997). *A Teologia, a Igreja e a Mulher na América Latina*. São Paulo, Paulinas.
- BOURDIEU, Pierre. (1974). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva.
- BRUNELLI, Delir. (2000). Teologia e Gênero. In: SUZIN, Luiz Carlos (org). *Sarça Ardente – Teologia na América Latina: Perspectivas*. São Paulo: Paulinas, pp.209-221.
- BUTLER, Judith. (2003). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- FURLIN, Neiva. (2011). Teologia feminista: uma voz que emerge nas margens do discurso teológico hegemônico. In: *Rever*, ano 11, no. 01. São Paulo: PUC-SP, pp. 139-164.
- GEBARA, Ivone.(s/d). *Teologia feminista: uma expressão da contracultura na religião*. Portal Ciência e Vida. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20131110055038/http://leiturasdahistoria.uol.com.br/ESFI/Edicoes/17/imprime70043.asp>. Consulta em 13/09/2024.
- GIBELLINI, Rosino.(2002). *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Edições Loyola.
- IHU Notícias.(07/jan/2010). *Mary Daly, teóloga feminista, morre aos 81 anos*. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/28714marydalyteologafeministamorreaos81anos?tmpl=component&print=1&page=>. Consulta em 23/04/2015.
- LÁZARO, Clara Luz Ajo.(1996). La Biblia de la Mujer- Un escândalo que debemos recordar. In: *Mandrágora*, vol 3, n.3, UMESP: São Bernardo do Campo.
- RIBEIRO, Claudio (org).(2016). *Rasgando o verbo: a crítica feminista à Teologia da Libertação*. São Paulo: Fonte Editorial.
- ROSADO-NUNES, Maria José. (jan-abril/2006). Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal. In: *Estudos Feministas*. Florianópolis, v.14, n.1, pp. 294-304.
- ROSADO, Maria José.(2001). O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. In: *Cadernos Pagu*, n. 16, 2001, p. 79–96.
- SCHOLZE, Lia. (2002). A mulher na literatura : gênero e representação. In: *Gênero*, vol.3, nº 1, Niterói, EdUFF.

- SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth. (2002). Deus (G*d)* trabalha em meio a nós. De uma Política de Identidade para uma Política de Luta. In: *Rever*, n. 1, p. 56-77.
- SCOTT, Joan. (1990). Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: *Educação e Realidade*, 16 (2): Porto Alegre, pp. 5-22.
- SILVA, Carmem; CAMURÇA, Sílvia. (2013). *Feminismo e movimento de mulheres*. Série Mulheres em Movimento. SOS Corpo – Instituto Feminista para a Democracia: Recife, 2013.
- SOUZA, Sandra Duarte de. (2002). Notas sobre as trajetórias feministas nos EUA. In: *Estudos de Religião*, n. 23. São Bernardo do Campo, pp. 153-185.
- TAMEZ, Elsa. (1995). *Contra toda condenação: a justificação pela fé partindo dos excluídos*. São Paulo: Paulinas.
- TOLDY, Teresa Martinho. (2010). A violência e o poder da(s) palavra(s): A religião cristã e as mulheres. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 89, pp. 171-183.
- WACKER, Marie-Theres. (2008). Cem anos de mulheres e Bíblia: uma retrospectiva. In: Luise SCHOTTROFF, Sílvia SCHROER e Marie-Theres WACKER. *Exegese feminista: resultados de pesquisas bíblicas na perspectiva de mulheres*. São Leopoldo: Sinodal: EST: CEBI, São Paulo: ASTE, pp.11-37.
- WEBER, Max. (2009). *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009, vol. 1.