

FEMINISMO E TEOLOGIA FEMINISTA NO PRIMEIRO MUNDO

Breve panorâmica para uma primeira informação

Francisco Taborda S.J.

Nos últimos decênios tem crescido na América Latina a consciência da originalidade de nossa experiência eclesial e da teologia que aí se enraíza. Deixamos de ser "Igreja-reflexo" para ser "Igreja-fonte". Entretanto, não podemos deixar que essa nova consciência eclesial e teológica degenerem num provincianismo teológico ou — pior ainda — num chauvinismo que não nos permitam mais reconhecer os valores da experiência eclesial e da produção teológica de outras latitudes nem aprender com elas, sem por isso precisar imitá-las ou copiá-las servilmente.

No âmbito da produção teológica latino-americana tem manifestado ultimamente grande pujança uma teologia na ótica da mulher que lança raízes na experiência da mulher — especialmente da pobre e oprimida socialmente — que se redescobre em seu valor humano, "desconhece o lugar" que lhe era atribuído tradicionalmente por nossa cultura machista e "toma a palavra" na Igreja (e na sociedade), "produzindo teologia no feminino plural"¹.

Embora relativamente recente entre nós, uma teologia na ótica da mulher já se apresentava há mais tempo como um desiderato e começou a ser praticada no Primeiro Mundo, acompanhada de ampla

1 Cf. os relatórios sobre os encontros de Teologia na ótica da mulher realizados no Brasil: Ana Maria TEPEDINO: "A mulher: aquela que começa a 'desconhecer seu lugar'. Comunicado do Encontro sobre a questão da mulher nas Igrejas cristãs", *Persp. Teol.* 17 (1985) 375-379. Maria Clara Lucchetti BINGEMER: "...E a mulher rompeu o silêncio. A propósito do Segundo Encontro sobre a produção teológica feminina nas Igrejas cristãs", *Persp. Teol.* 18 (1986) 371-381. Tereza CAVALCANTI: "Produzindo teologia no feminino plural. A propósito do III Encontro Nacional de Teologia na perspectiva da mulher", *Persp. Teol.* 20 (1988) 359-370.

discussão acadêmica. A essa corrente teológica conhecida como *teologia feminista* (= TF)² será dedicado o presente artigo. Trata-se de uma primeira aproximação³, sem mais pretensões que despertar a curiosidade do leitor para essa produção européia e norte-americana, até agora sem grande divulgação entre nós. Basta dizer que, num país onde tanto se traduzem obras teológicas, até hoje não encontramos editada nenhuma das grandes obras da TF⁴.

Como a TF do Primeiro Mundo só se compreende a partir do feminismo, será preciso num primeiro momento localizá-lo e caracterizá-lo para depois apresentar a TF e outras correntes religiosas no interior do feminismo. À guisa de conclusão serão esboçadas algumas questões que a teologia latino-americana "na ótica da mulher" poderia lançar à TF do Primeiro Mundo.

1. O FEMINISMO: ESBOÇO DE CARACTERIZAÇÃO

1. O fenômeno do feminismo

O movimento feminista tem seu chão no interior dos movimentos de conscientização e libertação da época moderna. Para uma primeira caracterização, poderia citar-se a definição de feminismo de Henrietta Rodman (1915):

- 2 O termo "teologia feminista" é consagrado no Primeiro Mundo, embora cause ojeriza em muitos ambientes em nossas latitudes. Por respeito ao pensamento original das autoras tratadas o termo será conservado aqui.
- 3 Primeira aproximação sem qualquer pretensão a ser completo. O autor levou em consideração unicamente as obras que estiveram a seu alcance e que reconhece não serem todas nem necessariamente as únicas representativas da TF. Ajudaram-no também duas ótimas sínteses: Rosino GIBELLINI: "Feminismo e teologia", *Riv. Teol. Mor.* 14 (1984/ nº 64) 473-505 (reimpresso em: Marie-Thérèse VAN LUNEN-CHENU – Rosino GIBELLINI: *Donna e teologia*. Brescia: Queriniana, 1988, 99-179; existe tradução brasileira pelas Ed. Loyola, mas não houve acesso a ela); João Guilherme BIEHL: *De igual pra igual*: um diálogo crítico entre a Teologia da Libertação e as Teologias Negra, Feminista e Pacifista. Petrópolis: Vozes, 1987, 59-98.
- 4 Das grandes teólogas feministas do Primeiro Mundo, o autor só conhece a tradução de artigos, p. ex., na revista *Concilium*, nos números dedicados à questão da mulher. Além disso, um livrinho com roteiros para grupos: Letty M. RUSSELL: *Fermento de liberdade*: fé cristã e participação na mudança social (Guia para grupos femininos) (tr. br.). Petrópolis: Vozes, 1975. As Ed. Paulinas pretendem publicar a obra fundamental de Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA: *In Memory of Her*. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins. New York: Crossroad, 1985.

“Feminismo é a tentativa das mulheres de se tornarem adultas, de aceitarem as responsabilidades da vida, de desarraigarem aquelas características infantis – egocentrismo e covardia – que exigimos que nossos filhos eliminem, mas permitimos e por nosso sistema social encorajamos nossas filhas a conservarem”⁵.

Nessa definição encontramos elementos que permitem localizar a questão do feminismo: a problemática moderna do “ser humano *adulto*” e, portanto, de sua *autonomia*; a diferença entre a educação dos filhos varões e das filhas mulheres; a afirmação do caráter *estrutural* desse fenômeno.

O feminismo surge na primeira metade do séc. XIX nos países que começam então a industrializar-se e onde dominam as idéias liberais: Estados Unidos, França, Grã-Bretanha⁶.

Numa primeira fase que vai de seus inícios até a década de 60 deste século, o feminismo tem por *leitmotiv* a *emancipação da mulher*, a luta pela igualdade de direitos civis. Hoje se identifica esta fase com o nome de *feminismo conservador*⁷.

A segunda fase tem como meta a *libertação da mulher*, não apenas sua emancipação. Começa nos Estados Unidos entre as mulheres envolvidas na luta pelos direitos civis (dos negros) e nos movimentos antibélicos e daí passa para a Europa do Norte e Central, a partir dos anos 60. As feministas perceberam que já havia lugar para a mulher na sociedade, mas esta permanecia o mundo do varão. Era preciso ir além e pôr em questão o mundo machista, seus modelos androcêntricos e suas estruturas patriarcais. É o que se chama também de *neofeminismo*.

Tomar consciência da discriminação da mulher supõe uma análise da sociedade desde o ponto de vista e do lugar social da própria mulher. Patriarcado, androcentrismo, sexismo são as características que entram em questão neste contexto. A isto acresce, no neofeminismo, a consciência de que o problema é estrutural e não meramente fruto da boa ou má vontade das pessoas.

5 Em: June SOCHEN (ed.): *The New Feminism in Twentieth-Century America*, Lexington, Mass., 1971, 50, ap. Mary Aquin O'NEILL: “Toward a Renewed Anthropology”, *ThSt* 36 (1975) 725-736; aqui: 726.

6 Para a caracterização das fases, cf. Rosino GIBELLINI: art. cit., 477s.

7 Cf. Uwe GERBER, “Feministische Theologie”, em: Walter SCHÖPSDAU (hrsg.): *Mariologie und Feminismus*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1985, 103-131; aqui: 105s.

2. Análise da sociedade do ponto de vista (neo) feminista

Numa análise feminista da sociedade entram em questão três fenômenos-chave: o patriarcado, o androcentrismo e o sexismo.

A *sociedade patriarcal* (ou patriarcado) é a sociedade organizada sob a autoridade de uma pessoa do sexo masculino que é o ponto de referência último de todos os seus membros em todas as suas ações. O que era realidade ao pé da letra na sociedade pré-industrial, onde predomina a grande família, permanece analogamente realidade em toda sociedade androcêntrica e sexista, mesmo na família nuclear moderna.

Com *androcentrismo*, designa-se toda ação e reflexão feita na ótica do varão, estabelecendo-o como ponto de referência e paradigma do ser humano.

Sexismo é a atitude, mentalidade, ideologia que define as pessoas pelo sexo, impõe-lhes limites e apõe-lhes etiquetas por causa do sexo e por essa causa as discrimina. O sexismo é no âmbito do sexo o que o racismo no âmbito da raça⁸.

O sexismo apresenta um estereótipo de mulher: a mulher ou é a moça virgem, ou a mãe sacrificada, ou a tentadora atraente. Em outras palavras: a mulher infantilizada (virgem), a mulher idealizada (mãe), a mulher demonizada (prostituta). A partir dessas categorias, cria-se uma mentalidade maniqueia: a mulher ou é santa ou é pecadora, ou de Deus ou do diabo. Não parece haver meio termo. Segundo isso é julgada e não por suas qualidades pessoais como a competência profissional, a inteligência e a criatividade.

A sociedade em que vivemos, é *estruturalmente sexista*. O papel preponderante cabe nela ao varão. As atividades das mulheres são artificialmente determinadas e delimitadas, enquanto os varões podem exercer uma gama ilimitada de atividades. A mulher é mera ajuda ao varão, seja no âmbito da reprodução (geração e cuidado dos filhos, satisfação psicológica e sexual do varão, cozinha, trabalho gratuito...), seja no âmbito da produção (profissões análogas aos trabalhos domésticos, como secretária, professora, enfermeira...). Só aos varões cabe a liderança na sociedade. Por mais progressos que se indiquem no sentido da emancipação da mulher, o mundo continua sendo um mundo de homens/varões, onde se concede algum lugar à mulher ("Man's world — woman's place"). Cede-se lugar à mulher, desde que nada se mude na

⁸ Cf. Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA: "Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation", *ThSt* 36 (1975) 605-626; aqui: 605s.

organização geral da sociedade. A sociedade se organiza em função dos interesses masculinos e, em função desses interesses, instrumentalizam-se a posição e as capacidades da mulher. Significa que, em nossa sociedade, parte significativa do potencial humano das mulheres é neutralizado por ela ser mulher. Ora, tal sistema é estruturalmente destrutivo e iníquo⁹.

Contra a sociedade estruturalmente sexista, o feminismo defende que a mulher não é subordinada por natureza, mas por condicionamento cultural. Daí a necessidade de uma reestruturação da sociedade, de uma redefinição da imagem cultural e dos papéis culturais de homem e mulher, para que a mulher se torne pessoa humana autônoma e alcance igualdade política, econômica e social. O feminismo defende ainda que, na nova sociedade, a mulher, como pessoa humana, tenha possibilidade de livre desenvolvimento de sua personalidade (como o varão), que os direitos humanos não dependam do sexo.

3. O horizonte histórico-cultural do feminismo

A essa análise crítica da sociedade o feminismo não chegou por acaso. Ele é fruto de uma virada antropológico-histórico-cultural que convém agora examinar. O horizonte de compreensão do feminismo possibilitará também compreender sua evolução da primeira para a segunda fase inicialmente mencionadas.

São quatro os momentos que marcam a evolução do horizonte histórico-cultural que propiciou e presidiu o processo de maturação da mulher nesse século e meio de tomada de consciência de sua maioridade humana¹⁰.

Como todo processo moderno de emancipação e libertação, também o feminismo é filho da *Aufklärung* (Ilustração). O ideal ilustrado é a emancipação de todas as tutelas, de forma que o ser humano se guie somente por sua razão, sem ser dirigido por instâncias que lhe são exteriores (clero, nobreza, tradição...). É a afirmação radical da autonomia contra a heteronomia.

9 Cf. Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA: art. cit. 605-608. Anne E. PATRICK: "Women and Religion: A Survey of Significant Literature", *ThSt* 36 (1975) 737-765; aqui: 742. Catharina HALKES: *Gott hat nicht nur starke Söhne: Grundzüge einer feministischen Theologie*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1985, 19.

10 O que se segue, inspira-se em: Elisabeth MOLTMANN-WENDEL: *Freiheit – Gleichheit – Schwesterlichkeit: Zur Emanzipation der Frau*. München: Chr. Kaiser, 1984, 33-54.

Ao denunciar a autoridade (religiosa, estatal...), como tutor de que se livrar para atingir a idade adulta (maioridade, *Mündigkeit*), Kant propugna o ideal da *maioridade político-cultural*. A maioridade na vida pública cria uma sociedade de livres e iguais. Entretanto, segundo os próprios "pais da ilustração" (Kant e Rousseau), a maioridade propugnada por eles é para uma elite, da qual se exclui a mulher. O ideal da maioridade é privilégio dos homens/varões das classes superiores. Mesmo quando a Ilustração propõe "formação" para a mulher, têm em vista as mulheres da classe superior que precisam de "formação" para poderem estar à altura do varão ilustrado na qualidade de suas companheiras. Assim, na Europa, a luta pelos direitos da mulher começou nos salões da classe alta. Supunha segurança econômica, posição social, "cultura" (ilustrada). Não atinge, pois, as classes populares.

O que muitos chamam de *Segunda Aufklärung* (Segunda Ilustração) é marcado pela filosofia e economia política de Marx ao defender que a humanidade não chegará a verdadeira maioridade sem que se transformem as relações de produção, vale dizer: sem uma revolução econômica e social. O proprietário dos meios de produção é o tutor de que libertar-se. O ser humano precisa atingir a *maioridade econômica* para poder chegar à político-cultural.

Entretanto, Marx não se dá conta de que no sistema que ele critica, as mulheres são especialmente oprimidas. Somente Engels e, mais ainda, August Bebel, fundador da social-democracia alemã, denunciarão a dupla opressão das mulheres das classes inferiores: como operárias, oprimidas pelo patrão na indústria; como esposas, oprimidas pelo marido no lar. A luta contra a dominação econômica deverá ser também luta pela maioridade da mulher. Mas essa posição não encontrará muito eco na tradição marxista. Como para Lênin, o "homem novo", em geral, será só razão, não sexo...

Enquanto essas dimensões são descobertas da experiência e reflexão de varões e só derivadamente vieram em benefício da mulher e foram por elas assumidas, a luta liberacionista dos anos 60 nos Estados Unidos pelos direitos civis dos negros e contra a guerra do Vietnam abriu às próprias mulheres a possibilidade de darem mais um passo adiante no processo de emancipação. Consolida-se nelas a consciência de que é necessário chegar-se à *maioridade social*, a plena integração como seres humanos na sociedade. Os tutores de que há que libertar-se são mais difíceis de identificar, porque a própria mentalidade dominante enraizada em tradições sociais seculares e em preconceitos psicológicos profundos fundamenta a ideologia da inferioridade feminina como

exigência da natureza. Nas palavras lapidares de Freud, "anatomia é destino".

Simone de Beauvoir com sua famosa obra *Le deuxième sexe*¹¹ representa a reação característica contra esse princípio de Freud e um primeiro grito em defesa da maioria social da mulher. Ela afirmará: "On ne naît pas femme, on la devient" ("Não se nasce mulher, torna-se mulher"). Mas apenas em 1969, no livro *Sexual Politics*¹², Kate Millet romperá definitivamente com a concepção de uma "natureza" da mulher que a torna inferior. O sexismo (e não o capitalismo) é a verdadeira alienação do ser humano. A falta de lugar para a mulher na sociedade faz com que a luta pela emancipação social seja falha. Em primeiro plano está o ideal masculino de produção, liderança, agressividade; não se considera a totalidade do ser humano. A emancipação social numa sociedade sexista não é um ideal holístico, totalizante.

Indo mais além da maioria social, Elisabeth Moltmann-Wendel vê a necessidade de que o primado da razão e da vontade sobre a sensibilidade e a receptividade, propugnado pela *Aufklärung*, seja superado através da *emancipação corporal* da mulher¹³. O primado da razão só trouxe desilusão e catástrofes. Hoje se reconhecem os limites do crescimento e do progresso. É preciso que se dê lugar ao ideal expresso na própria corporeidade da mulher. "Expor-se", "deixar-se atingir", "deixar lugar para os outros", em uma palavra, metaforicamente, o ideal do "útero" que se abre para o outro e o acolhe, será remédio e corretivo para o mundo masculinizado que criou a atual situação de competição e destruição. Somente assim se atingirá verdadeira emancipação e maturidade. Só assim a humanidade chegará à idade adulta.

11 Paris: Gallimard, 1949, 2 vol.

12 New York: Doubleday, 1969, ap. Rosino GIBELLINI: art. cit., 498, n. 8. Para este autor, *ib.*, 474, este livro, o de Simone de Beauvoir citado na nota anterior e o de Betty FRIEDAN: *The Feminine Mystique*, New York: Norton, 1963, são os três livros-base do feminismo contemporâneo. Elisabeth Moltmann-Wendel (*loc. cit.*) compara a obra de Kate Millet a *O Capital*, de Marx, por sua importância para a emancipação da mulher.

13 No Brasil foi trabalhada com originalidade por Ivone GEBARA: "A mulher, contribuição à teologia moral na América Latina", em: Márcio Fabri dos ANJOS (org.): *Temas latino-americanos de ética*: Aparecida: Santuário, 1988, 195-209. ID.: "Mística e política na experiência das mulheres", *REB* 49 (1989) 913-926 e *Grande Sinal* 44 (1990) 37-56. ID.: "Corpo: novo ponto de partida da Teologia", *Tempo e Presença* 248 (1989) 19-21. Ana ROY: *Ser mulher: mística - ética - simbologia - praxe*. Rio de Janeiro: CRB, 1990.

Anatomia não é destino, é *chance*, chance de humanização para um mundo desumanizado pela dominação masculina.

A progressão entre os diversos momentos desse horizonte sócio-cultural que possibilitou o feminismo, permite também detectar o aprofundamento da questão da mulher que se concretizou na evolução da luta pela emancipação (feminismo tradicional) à reivindicação libertadora (neofeminismo).

4. A maioria feminina como processo de libertação

Correspondendo a essa evolução do horizonte sócio-cultural, pode-se explicitar a tomada de consciência da mulher na sociedade como um processo multifacético de libertação¹⁴.

O emergir da mulher na sociedade é um *processo psicológico* ou *sócio-psicológico*. Vale dizer: um processo de humanização pessoal, de assumir-se como mulher e descobrir o que é ser mulher. Descobri-lo *pessoalmente* e não a partir do que *os outros* esperam da mulher. A expectativa tradicional sobre a mulher está bem expressa na afirmação já mencionada de Freud: "Anatomia é destino". Esperava-se que a mulher casasse e fosse mãe; como mãe e esposa seu lugar era em casa e sua sexualidade meramente passiva. Daí o catálogo de "qualidades femininas": suave, carinhosa, acolhedora, sentimental, cordial, solícita, ignorante, simples, modesta, humilde, complementar ao homem, emotiva, sedutora, não digna de confiança, alheia ao político etc. Para o homem, no entanto, seria uma vergonha possuir tais qualidades. Não se lhe permite ouvir a voz dos desejos, das necessidades, dos medos... "Homem não chora", aprendíamos de criança. Superar essas expectativas para encontrar seu caminho na sociedade de hoje é um desafio para toda mulher e um processo psicológico muito duro.

O processo de libertação da mulher é também um *processo social e econômico*¹⁵. Supõe análise crítica dos fatores que levam a mulher a uma situação de opressão social, política e econômica (cf. acima 2). A mulher quer ser sujeito e deve ser sujeito, já que anatomia não é destino. Por outra parte, Catharina Halkes pensa que é preciso corrigir Simone de Beauvoir, quando diz "On ne naît pas femme, on la devient". Para Halkes, a mulher se torna, sim, mulher, mas em base a dados biológicos inegáveis: "Nós nos tornamos o que somos". Não se trata de negar

14 A seguir, adota-se análise de Catharina HALKES: ob. cit., 20-31.

15 Esse processo sócio-econômico é muitas vezes expresso como uma opção do feminismo pelo socialismo. Cf. Catharina HALKES: ob. cit., 28s.

as diferenças, mas de fazer com que interajam. Socialmente, feminismo é o processo de libertação das projeções e estereótipos, das concepções negativas, do medo de ser mulher, para a coragem de ser mulher, para o crescimento em direção à integração e à totalidade.

Nesse sentido Halkes acentua a necessidade de que o feminismo atinja mulheres e *homens*, não só as mulheres. O homem/varão tem que abrir-se à totalidade do humano. Só quando os varões renunciarem ao "poder" e as mulheres à "falta de poder", poderão juntos criar "a sisterhood of men" (Mary Daly), uma soridade de homens, uma comunidade inclusiva que pressupõe a valorização do sentimento, do coração, da proximidade, do relacionamento, tão desprezados na cultura machista. Os varões precisam assumir esses valores como contrapeso à eficiência, concorrência, autoritarismo. As mulheres, por sua vez, têm que unir estes valores àqueles. Vale dizer que a relação homem-mulher não é a de complementação, mas de *reciprocidade* e *mutualidade*¹⁶. Aí se encontrará humanização. O feminismo se entende assim como uma *etapa* necessária, mas provisória na história humana.

O processo de libertação da mulher é, por fim, um *processo cultural* ou, mais exatamente, *contracultural*. O feminismo rebela-se contra uma cultura androcêntrica, sexista, patriarcal. Para Marcuse somente através do movimento feminista é possível "ir além da igualdade", isto é, superar a necessidade de dominar e explorar. Por isso considera o socialismo feminista como uma forma especial de socialismo que o transcende rumo a uma sociedade em que não predomina mais o princípio do lucro, do êxito, da produtividade.

Como todo processo de evolução histórica, também este da tomada de consciência de homens e mulheres sobre o sistema injusto de dominação numa sociedade androcêntrica e sexista é lento e doloroso. Assim se entende que haja evasivas para não se chegar a reconhecê-lo ou assumi-lo (e isso tanto da parte de homens como de mulheres).

5. Reações e evasivas ao desafio feminista

Como todo movimento contra-ideológico, o movimento feminista está sujeito às *reações da ideologia* que ele desmascara: o androcentrismo e o sexismo¹⁷. Como essa ideologia está introjetada até

16 A respeito, em perspectiva latino-americana: Margarida Luiza Ribeiro BRAN-DÃO: "Mulher e homem: igualdade e reciprocidade. Ensaio de aprofundamento ético-teológico," em: *Mulher e dignidade: dos mitos à libertação*. São Paulo: Paulinas, 1989, 96-108.

17 Cf. Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA: art. cit., 608-610.

mesmo nas mulheres, elas próprias reagem negativamente às propostas feministas (sem esquecer que posicionamentos eventualmente radicais mais afastam que atraem).

Evidentemente uma primeira reação possível é simplesmente *rejeitar a priori o feminismo*. Com essa reação não há diálogo possível, pois não toma a sério o possível parceiro do diálogo.

Entretanto há outra reação igualmente negativa que se defende do feminismo, *negando a validade da crítica* feminista. Provém muitas vezes de mulheres de classe média ou de meia idade, pois a crítica feminista ameaça seus valores e sua segurança, por terem sempre vivido a figura androcêntrica da mulher.

Interessa mais outro tipo de reação, bem mais sutil e, portanto, perigosa: *cooptar a crítica*, reconhecendo a validade em pontos de somenos importância que não questionam radicalmente as estruturas e a ideologia sexistas. Assim se fala da "promoção da mulher" (mas até o ponto que não prejudique os varões). Escrevem-se livros e fazem-se conferências sobre a mulher, porque é moda. Faz-se uma campanha da fraternidade sobre a mulher. Distinguem-se as feministas entre moderadas e radicais, religiosas e leigas... e dá-se preferência às primeiras.

No fundo, a cooptação da crítica é uma das tantas formas de evadir-se aos desafios que o feminismo apresenta a homens e mulheres¹⁸.

Uma primeira evasiva pode provir da parte de cristãos e cristãs. Poderíamos chamá-la de *evasiva escatológica*. A igualdade fundamental entre varão e mulher é claramente afirmada em Gl 3,28 e corresponde à prática e à doutrina de Jesus (cf. Lc 8,2-3; 10,38-42; Mc 15,40-41; 16,1-8; Jo 4,1-42...). Mas a realização dessa igualdade fica protelada para a outra vida e o outro mundo. Neste mundo a mulher deve continuar subordinada ao marido numa estrutura patriarcal na sua função sexual e reprodutora.

Uma segunda evasiva corresponde a uma mentalidade moderna e secularizada. É a *evasiva liberal*. Aceita, sim, a igualdade de direitos entre homem e mulher. Em oposição à evasiva anteriormente citada, a igualdade deve realizar-se na história, mas sem ir à raiz que é a estrutura social sexista e androcêntrica. Dá-se lugar à mulher num mundo que permanece feito para o homem/varão.

18 A tipologia das evasivas se inspira nos tipos de feminismo estabelecidos por Rosemary RADFORD RUETHER: *Sexismus und die Rede von Gott: Schritte zu einer anderen Theologie* (tr. al.). Gütersloh: Gerd Mohn, 1985, 124-136. Veja-se também: Mary Aquin O'NEIL: art. cit., 730-734. Elisabeth GÖSSMANN: *Die streitbaren Schwestern. Was will die Feministische Theologie?* Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1981, 27-30.

A *evasiva romântica* acentua a diferença entre varão e mulher e sua complementação e/ou oposição mútua. Pensa exaltar a mulher, colocando-a num pedestal. A ela competem as características mais puras do ser humano: auto-entrega, amor, desapego, enquanto o homem está marcado pela força e pela dominação. Há três modos de elaborar essa evasiva.

O *modo romântico conservador* identifica as virtudes da mulher com o âmbito do lar, da privacidade, enquanto a sociedade é o lugar das qualidades masculinas (orgulho, egoísmo, política). A mulher tem que propiciar ao homem, no lar, o recanto de paz, tranqüilidade, onde se possa refazer das lutas duras da vida. Refeito no lar, o homem pode levar para a sociedade algo das virtudes domésticas; a mulher, porém, tem que permanecer no lar, pois não conseguiria transpor para a vida pública as virtudes domésticas.

A *modalidade reformista* da evasiva romântica reconhece uma tarefa para a mulher apenas num âmbito restrito da sociedade. É um setor característico, onde a mulher pode realizar o mesmo tipo de atividades que no lar: obras de beneficiência, escolas, hospitais, orfanatos. Admite-se, por outro lado, que a mulher deva mesmo tentar alcançar o poder na sociedade para poder transformar as estruturas da sociedade de acordo com suas qualidades. Por isso se reconhece a elas o direito de voto, o direito à educação, o acesso a cargos políticos, mas "à maneira feminina" (num sentido bastante pejorativo da expressão).

Por fim, há uma *modalidade radical* de afirmar a diferença entre homem e mulher e exaltar esta última. A sociedade dos homens com os vícios que lhe são inerentes, é irrecuperável, não tem cura. Leva-se ao extremo o maniqueísmo entre o homem (mau) e a mulher (boa). As mulheres devem romper com o mundo dos homens e criar "ilhas" de cultura feminista, onde vivam em paz. Alguns grupos chegam mesmo ao extremo do *utopismo separatista*, sonhando com um mundo onde até mesmo para procriar as mulheres não precisem de varões e só dêem à luz a crianças do sexo feminino.

Com toda sinceridade e honestidade, impõe-se deixar de evasivas e reconhecer a necessidade de uma ação política pela libertação dos oprimidos (inclusive mulheres). Para mudar o papel da mulher na sociedade, é preciso que homem e mulher mudem, mas também a própria sociedade em suas estruturas androcêntricas, inclusive (e especialmente) a Igreja e a teologia. Estas têm perpetuado a ideologia sexista, ao incentivar as "virtudes femininas" (passivas) e ao impedir o acesso da mulher ao ministério ordenado. Por isso, como veremos a seguir, mesmo no

pensamento religioso feminista e na teologia, há forte corrente crítica e até contrária à Igreja e ao cristianismo¹⁹.

II. CORRENTES TEOLÓGICAS FEMINISTAS: SISTEMATIZAÇÃO E VISÃO DE CONJUNTO

Mulheres convictas da importância do feminismo e da religião nas suas vidas, deram origem a uma reflexão religiosa na perspectiva da mulher, cada qual conforme suas próprias convicções. Há, assim, correntes de pensamento religioso feminista no judaísmo, no cristianismo (tanto de tradição protestante como católica) e desligadas das religiões tradicionais²⁰. Em geral este último tipo de pensamento religioso está em busca de alternativas, porque crêem que judaísmo e cristianismo estão irremediavelmente perdidos para a causa da mulher, devido a seu profundo enraizamento patriarcal, androcêntrico e sexista²¹. Fala-se, então, muitas vezes, não de teologia feminista, mas de "woman spirituality" ("espiritualidade feminina").

Aqui serão analisadas primeiramente as correntes de "espiritualidade feminina", para num segundo momento ser estudada a TF cristã.

1. Correntes teológicas não-cristãs

Duas correntes de reflexão feminista religiosa declaram-se abertamente não-cristãs: uma olha o cristianismo como herança do passado, a ser superada — e assim se autodenomina pós-cristã; outra, saudosa das eras pré-cristãs, declara-se abertamente pagã ou neopagã.

1.1 A teologia feminista pós-cristã

A *teologia pós-cristã*²² busca novos caminhos para a experiência da transcendência em aberta oposição e polêmica com o cristianismo.

19 Cf. Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA: art. cit., 607s.

20 Cf. Rosino GIBELLINI: art. cit., 476-481.

21 Cf. Anne CARR: "Is a Christian Feminist Theology Possible?", *ThSt* 43 (1982) 279-297; aqui: 279.

22 Sobre esta corrente: Rosino BIBELLINI: art. cit., 474-475. João Guilherme BIEHL: ob. cit., 81-85. Anne CARR: art. cit., 280-282. Elisabeth GOSSMANN: ob. cit., 39-44.

A principal representante da TF pós-cristã é *Mary Daly*, cuja evolução pessoal é característica para a própria corrente de pensamento que ela representa. Com seu livro *The Church and the Second Sex*²³, foi pioneira da TF no campo católico. É uma resposta a um dos textos-base do feminismo contemporâneo, o livro de Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*. Ao questionamento de ordem histórica levantado por Simone de Beauvoir quando afirma que o cristianismo contribuiu para a escravidão da mulher, Mary Daly responde, fazendo uma leitura da Bíblia e da tradição do ponto de vista da mulher. Daly reconhece e critica a tradição antifeminista da Igreja, mas vê no Evangelho uma esperança para todo homem e mulher. Com um "exorcismo cultural" (Harvey Cox), o cristianismo se tornaria compatível com o feminismo. A posição da primeira Daly é, pois, ortodoxa e apologética. Sua tese poderia resumir-se na afirmação:

"A dignidade e os direitos iguais de todos os seres humanos como pessoas, está na essência da mensagem cristã"²⁴.

Sete anos mais tarde, em 1975, Mary Daly antepõe à segunda edição de seu livro uma "introdução feminista pós-cristã", em que declara ter sido ingênua ao distinguir entre a essência da mensagem cristã e seus condicionamentos sócio-culturais. O cristianismo é irrecuperável para o feminismo.

Já dois anos antes, a feminista inglesa publicara *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*²⁵, em que considerava o cristianismo incompatível com a mulher e irrecuperável em seu machismo. Um cristianismo não-sexista é impossível. Por isso propugna a mudança dos símbolos religiosos cristãos, defasados face à consciência alcançada pela mulher, por outros a serem criados através de uma nova experiência comunitária a que denomina *sororidade*. Para tal mudança do "imaginário coletivo" é preciso uma ação iconoclasta que desmascare a falsa consciência internalizada na mulher (e nos homens) graças às estruturas androcêntricas vigentes. É preciso exorcizar a internalização da superioridade masculina.

Mary Daly não quer fazer com este livro uma "nova teologia", mas questionar essa disciplina criada por varões. Apesar do subtítulo, tampouco quer fazer "filosofia" que é igualmente invenção dos machos.

23 London: Chapman, 1968, ap. Rosino GIBELLINI: art. cit., 498, n. 7.

24 Mary DALY: *The Church and the Second Sex with a New Feminist Postchristian Introduction by the Author*. New York: Harper Colophon, 2 1975, 83, ap. BIEHL: ob. cit., 81.

25 Boston: Beacon Press, 1973, ap. João Guilherme BIEHL: ob. cit., 144.

Sua intenção é, antes, estudar o potencial revolucionário das mulheres na transformação da consciência humana. O que ela pretende desenvolver no livro, não cabe mais nas categorias de teologia e filosofia, porque "fala da experiência daquela metade da espécie humana que não está representada por nenhuma disciplina"²⁶.

Mary Daly não defende nesta obra um feminismo separado do mundo masculino. Ela propugna pôr o feminino a serviço da libertação da humanidade. O marxismo não questiona seriamente o sistema patriarcal; já o ateísmo de Ernst Bloch ou de Roger Garaudy podem, perfeitamente, ajudar nessa tarefa, pois negam a projeção de um Deus objetivado, coisificado que justifica opressão e dominação. Nesse sentido, Daly recomenda uma nova "via negativa": chegar a reconhecer, diante das imagens masculinas de Deus, que assim não é Deus. Correspondentemente estabelece uma "via afirmativa ou positiva" que vê na auto-afirmação da mulher o ponto de partida para uma nova teofania.

A "mitologia judeu-cristã", no entanto, não ajuda a essa evolução do conceito de Deus. Como exemplo, recorda que o mito de Adão e Eva é a causa do antifeminismo vigente, pois projeta a culpa humana sobre a mulher. Essa falsa identificação do mal leva a uma falsa identificação da mulher, do varão e de Deus. Também a idéia de um Deus Pai que gera um Filho divino, parece-lhe ser completamente inadequada para uma perspectiva feminista.

Igualmente Maria é, segundo Daly, um símbolo perigoso para a mulher. Por um lado, porque é inimitável como virgem e mãe; por outro, porque mesmo a virgindade — que em si é um dado positivo, enquanto significa independência frente ao varão —, é posta, no caso de Maria, a serviço de um Deus masculino. Os dogmas marianos só seriam libertadores para a mulher, se não fossem subordinados à cristologia.

É contra esta que se dirige o ataque mais duro, com a proposta de superação da *crisolatria*, pois não se pode admitir que um símbolo masculino se apresente com exclusividade como o modelo de "novo ser humano". Especialmente perigosa para a mulher lhe parece ser a idéia da redenção/reparação vicária, pois vedando-se à mulher identificar-se com o oferente (o sacerdote) que é do sexo masculino, ela tenderá tanto mais a identificar-se com a vítima (síndrome de bode expiatório).

Embora negue que cristianismo e feminismo sejam possíveis, Mary Daly usa metáforas cristãs para explicar sua "escatologia" — nisso mostra ser efetivamente pós-cristã. O "anticristo" é "a segunda vinda da mulher":

26 Mary DALY: ob. cit. (*Beyond God*), 6, ap. João Guilherme BIEHL, 82.

“A segunda vinda não é a volta de Cristo, mas a volta da forma de ser feminina, que foi outrora forte e poderosa, e desde o início do patriarcado foi posta em cadeias”²⁷.

Mary Daly põe sua esperança messiânica na evolução da mulher rumo à plena humanidade. Essa “segunda vinda” não é a restauração do matriarcado, mas a *androginia* psíquica, tornada possível pela superação dos estereótipos específicos para cada sexo. É, pois, uma libertação da humanidade para as qualidades até agora consideradas femininas e, como tais, desqualificadas.

Outra metáfora de origem cristã é a da anti-Igreja, como ela denomina a *sororidade*. Sororidade é a solidariedade das mulheres num caminho comum no espaço da liberdade, a comunidade em êxodo do âmbito sexista. Ela preenche as tarefas que a Igreja não pôde preencher por seu sexismo visceral. Pois:

“Enquanto ‘amor’ é atribuído a um sexo e poder ao outro, não se pode realizar a unidade ontológica de amor, poder e justiça”²⁸.

Em 1978, Mary Daly publica *Gin/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*²⁹, onde tenta uma nova linguagem para uma nova cultura, num livro considerado pesado, difícil e provocador. A apreensão do próprio ser pelas mulheres exige uma linguagem nova, contrária à linguagem dominante, porque a linguagem como interpretação e legitimação da realidade é central na construção social da realidade. A linguagem androcêntrica apagou a consciência histórica das mulheres. Pela linguagem a mulher recria o mundo na sua consciência, dentro do eu feminista, superando uma hermenêutica idealista e uma práxis a-histórica (que se pretende realizar no pensamento). A linguagem do livro é tão especial que a autora julgou necessário acrescentar-lhe um léxico de neologismos.

Sobre essa corrente pós-cristã, poderia observar-se criticamente³⁰ que parece antes conduzir a um forma de ateísmo (ou até mesmo propugná-la). A linguagem religiosa da “mitologia judeu-cristã” parece

27 Mary DALY: *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung* (tr. al. de *Beyond God*). München, 1980, 16, ap. Elisabeth GÖSSMANN: ob. cit., 43.

28 Mary DALY: ob. cit. (tr. al.), 193, ap. Elisabeth GÖSSMANN: ob. cit., 44. Cf. Rosino GIBELLINI: art. cit., 500, nota 29.

29 Boston: Beacon Press, 1978, ap. Rosino GIBELLINI: art. cit., n. 51.

30 O autor o faz, no entanto, com cautela, porque não teve acesso direto à obra de Mary Daly.

servir apenas como veículo de conteúdos novos que poderiam também ser expressos — talvez com vantagem — de forma totalmente secularizada, mas para os quais convém conservar um “imaginário” religioso.

1.2 A teologia feminista neopagã ou teologia

Para as feministas neopagãs³¹ que propugnam uma “religião da deusa” (Goddess Religion), como a única adequada ao feminismo, o importante é criar imagens (também religiosas) que levem a personalidade feminina à independência. A volta à religião da deusa, própria dos tempos pré-históricos, é a estratégia religiosa que consideram acertada. Correspondentemente, não farão mais TEO-logia, mas TEA-logia.

Sócio-culturalmente, o matriarcado teria precedido o patriarcado, pelo menos no âmbito mediterrâneo. Nas sociedades pré-históricas a divindade principal é do sexo feminino. A relação entre concepção feminina de Deus e ordem social faz com que feministas radicais não admitam mais unir feminismo e cristianismo. Chamam de “revisionistas” as teólogas cristãs, pois consideram impossível que as figuras masculinas de Javé e Cristo possam simbolizar a libertação da mulher³². É preciso voltar à deusa, pois “being female ist divine” (“ser fêmea é divino”).

A informação sobre o culto antigo à deusa chegou a nós condicionada pela oposição radical ou pela fantasia entusiástica. De fato, por um lado, são informações de fontes cristãs que apresentam a religião da deusa como *demoníaca* e *pecaminosa*; por outro, foi a reconstrução histórica idealizada, obra do *romantismo* do séc. XIX. No primeiro caso, as religiões pagãs são desqualificadas pelo preconceito cristão e pela atitude apologética dos informantes; no segundo, deformadas pela idealização operada em vista de desabonar o cristianismo. Para o romantismo o pagão é a quintessência do lado reprimido da consciência do Ocidente. Representa a natureza contra a civilização, o intuitivo contra o racional, o feminino contra o masculino.

31 Sobre esta corrente (também as observações críticas), cf. Elisabeth GÖSSMANN: ob. cit., 35-39. Rosemary RADFORD RUETHER: ob. cit. (*Sexismus und Rede von Gott*), 59-62. Rosino GIBELLINI: art. cit., 480s. Com essa corrente parece pelo menos simpatizar fortemente a autora de um romance de grande sucesso nos últimos anos: Marion Zimmer BRADLEY: *As brumas de Avalon* (tr. br.), 4 vol., Rio: Imago, 1985.

32 Cf. Naomi R. GOLDENBERG: *Changing the Gods. Feminism and the End of Traditional Religions*, Boston, 1979, ap. GÖSSMANN: ob. cit., 36.

O romantismo constitui-se também como reação aos aspectos científicos e tecnológicos da modernidade. A racionalidade técnica é grandiosa, mas aliena o ser humano de sua origem. É necessário voltar à natureza, ao irracional, ao intuitivo e valorizar os desprezados: mulher, camponês, pagão, selvagem.

Na sua volta romântica ao passado pagão idealizado, essas feministas pretendem estar na tradição das "bruxas" ou "feiticeiras" (witches) de outrora e assim se autodenominam.

Descendo a alguns pontos de crítica, é preciso reconhecer que o feminismo da deusa inverte simplesmente o dualismo atribuído à tradição judeu-cristã. Ele perpetua, com sinais invertidos, a divisão entre varão e mulher. A divindade é agora feminina; o mal, masculino. Não é com tal inversão que se poderá encontrar uma verdadeira síntese que contribua para a transformação da realidade.

Historicamente a religião da deusa labora em dois erros fundamentais. Primeiro, porque o culto à Magna Mater teve suas origens no patriarcado e serviu para pôr reis sobre os tronos e não para libertar mulheres ou escravos. Segundo, porque a tradição medieval das feiticeiras não pode ser evocada para uma religião da deusa, pois a feitiçaria medieval não se abria a uma deusa³³.

À base desses erros históricos, está a aceitação a-crítica das fontes românticas, consideradas simplesmente históricas. O dualismo da Romântica não corresponde ao pensamento do Antigo Oriente nem é útil ao feminismo. Pelo contrário cria mais problemas do que os resolve.

Numa crítica do ponto de vista filosófico-teológico, é preciso reconhecer que as feministas da religião da deusa consideram a religião mera questão psicológica, construção da consciência feminina. Seria preciso perguntar-lhes se, para elas, a divindade é uma realidade extramental ou meramente um dado intramental, uma espécie de superego.

Essas duas correntes do pensamento religioso feminista – chamadas "radicais" – rompem, pois, totalmente com o cristianismo. Para elas não é mais possível transformar a forma androcêntrica e patriarcal do cristianismo. Mas, ao renunciar ao cristianismo, tais correntes acabam tornando o feminismo uma subcultura elitista, um fenômeno marginal, o que não ajuda a causa da mulher³⁴. Bem mais realista é aquela reflexão que procura ler criticamente a tradição judeu-cristã.

33 Cf. Anne CARR: art. cit., 280-281.

34 Cf. Uwe GERBER: art. cit., 108s.

2. A teologia feminista cristã

A TF não é uma *teologia da mulher*, isto é, uma das muitas teologias de genitivo, uma teologia setorial. Houve, sim, uma teologia da mulher, feita por homens, clérigos, androcêntrica³⁵. Quando muito é teologia de genitivo *subjetivo*: teologia feita por mulheres³⁶ que são *sujeito* da experiência de fé, de suas formulações e da reflexão sobre a fé. A partir daí pode ser *também* (não exclusivamente) teologia de genitivo *objetivo*: mulheres refletem — entre outras coisas — sobre sua experiência de mulheres. TF é uma contribuição que visa a completar a teologia, em vista de uma teologia integral (não só masculina!) em confronto crítico com o feminismo³⁷.

Aqui deverão ser apresentadas primeiramente as diversas fases que a TF cristã atravessou desde suas primeiras origens e, depois, uma caracterização da mesma em sua forma mais atual no Primeiro Mundo.

2.1 Esboço histórico da teologia feminista cristã

Segundo Rosemary Radford Ruether³⁸, podem-se distinguir *três fases* na formação da TF cristã.

A *primeira fase*³⁹ vai de 1840 a 1920. A data inicial marca o nascimento do primeiro movimento feminista dos Estados Unidos, entre mulheres envolvidas na causa abolicionista. No entanto, teologicamente a data relevante é 1854, a Primeira Convenção Americana pelos Direitos da Mulher (Philadelphia, USA), onde Mrs. Cutler defende ter chegado a hora de as mulheres lerem e interpretarem a Bíblia por si mesmas.

35 Prova disso é que não se fez uma *teologia do varão*. Sinal de que se considerava o ser humano do sexo masculino o protótipo do ser humano.

36 Embora — na opinião das feministas não radicais — seja bom que homens/varões também façam teologia feminista. Cf. Elizabeth GÖSSMANN: ob. cit., 119, nota 1 da introdução.

37 Cf. Rosino GIBELLINI: art. cit., 476-477.

38 Em entrevista com Rosino GIBELLINI: "Percorsi femminile nella teologia nordamericana", *Il Regno/Attualità* 26 (1981/n.º 4) 72-75; aqui: 72. Cf. também Rosino GIBELLINI: art. cit., 473 e 498, n. 2.

39 Cf. João Guilherme BIEHL: ob. cit., 66-68. Rosino GIBELLINI: art. cit., 473s e 481.

Desta proposta surge o projeto da *Woman's Bible*, o fato mais relevante dessa primeira fase. Uma equipe, liderada por Elisabeth Cady Stanton, estuda, relê e interpreta as passagens bíblicas sobre a mulher. Sua leitura é uma decisão estratégica: sendo a Bíblia uma arma política contra a emancipação da mulher, convém que as mulheres a usem para defender sua causa. Preside a interpretação bíblica da *Woman's Bible* um pressuposto hermenêutico básico: sendo a Bíblia expressão de uma sociedade e cultura patriarcais, é preciso despatriarcalizar sua interpretação.

Resultado desse grupo de trabalho é a publicação de *The Woman's Bible*, cuja primeira parte apareceu em 1895 e a segunda em 1898⁴⁰. É uma coletânea e interpretação histórico-crítica das afirmações bíblicas sobre a mulher. Reconhece que a Bíblia não é neutra. Pelo contrário, é um texto patriarcal e androcêntrico, embora contenha princípios éticos válidos também para a atualidade (como o mandamento do amor). Conclui-se daí que, embora não se possa aceitar totalmente a Bíblia, tampouco se deve rejeitá-la de todo. É necessário analisar cada passagem em perspectiva feminista. Esta perspectiva se torna assim — numa expressão teológica posterior — o “cânon dentro do cânon”.

The Woman's Bible desencadeou viva polêmica, mesmo entre feministas. Assim a Associação Nacional pelo Sufrágio Feminino a combateu como um erro de estratégia. O cristianismo era uma força demasiado importante na sociedade civil para que as mulheres se pudessem permitir o luxo de atacar seu livro sagrado e pretendessem ainda esperar apoio em suas lutas pela igualdade. A *Woman's Bible* desacreditava a causa da mulher e punha em perigo os ganhos alcançados até então.

Dentro dessa fase, já no começo do séc. XX, é fundada entre mulheres católicas a “Aliança Internacional Joana d’Arc” (Grã-Bretanha, 1911), cuja meta era assegurar igualdade para a mulher em todos os campos. Seu dístico “Pedi a Deus: *Ela* vos ouvirá!” usava polemicamente o pronome pessoal feminino para Deus, como expressão da relativização lingüística do predomínio masculino.

Depois de três decênios de estagnação, a TF entra numa *segunda fase*, nos anos 50 deste século. Nessa década renasce a reflexão teológica no movimento feminista. Ela está marcada pela discussão em torno à ordenação de mulheres. O resultado é bastante positivo nas

40 Reimpressa sob o título: *The Original Feminist Attack on the Bible*. New York: Arno Press, 1974, ap. Rosino GIBELLINI: art. cit., 498, n. 1.

Igrejas protestantes. Entre 1956 e 1965 as principais denominações protestantes admitem a ordenação de mulheres. Anteriormente a essa explosão inovadora só as Igrejas livres dos Estados Unidos haviam ordenado mulheres para o ministério⁴¹.

A *terceira fase*, nos anos 60-70, corresponde ao neofeminismo. É o nascimento da TF propriamente dita, coincidindo com o surgimento de outras TdL: negra, latino-americana, sul-africana.

2.2 Caracterização da tendência atual da teologia feminista cristã

Para caracterizar a TF cristã primeiramente se verá seu posicionamento frente à teologia tradicional, depois seu caráter de TdL.

2.2.1 A teologia feminista frente à teologia tradicional

A TF critica a *linguagem sexista* da teologia tradicional. Não que a TF pretenda agora usar uma linguagem exclusiva feminina, chamando a Deus de "ela", por exemplo (isso significaria simplesmente inverter os papéis). A propósito escreve muito judiciosamente Kari Elisabeth Børresen:

"A linguagem tradicional sobre Deus denomina-o Ele, mesmo quando uma teologia atípica o descreva com metáforas femininas. Isso não só é lógico numa estrutura patriarcal, mas se impõe pelo fato de nossas línguas indo-européias serem basicamente androcêntricas, sendo o macho o protótipo humano. Em alemão a diferença entre homem e ser humano é mais claramente marcada pela distinção entre *Mann e Mensch*, o que de fato falta em inglês".

Depois de mencionar a proposta de uma linguagem inclusiva, referindo-se a Deus como *ele/ela*, a teóloga norueguesa acrescenta:

"...estou consciente do androcentrismo lingüístico inerente a meu uso tradicional dos pronomes masculinos, quando falo de Deus, mas temo que a linguagem inclusiva possa esconder mais que revolver o problema do androcentrismo doutrinal"⁴².

41 Cf. Rosino GIBELLINI: art. cit., 473-474. 498, nota 4. Cf. também Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA: "Para uma teologia libertada e libertadora. Mulheres teólogas e teologia feminista", *Concilium* 135 (1978/nº 5) 22-33 [558-569]; aqui: 22 [558].

42 Kari Elisabeth BØRRESEN: "God's Image, Man's Image? Female Metaphors Describing God in the Christian Tradition", *Temenos* (Helsinki, Finlândia) 17-32; cit.: 19.

A linguagem sexista, portanto, não é simplesmente um problema gramatical. Trata-se de *humanizar* a teologia, as estruturas teológicas e eclesiais dominadas por varões, para que se avance para uma "teologia integral" que seja verdadeiramente católica, isto é, não formulada exclusivamente por homens/varões, mas por homens e mulheres, negros e brancos, privilegiados e oprimidos de todos os países⁴³.

A meta é, pois, uma teologia *inclusiva* dos sexos e não exclusiva de um ou de outro, embora seja difícil dizer por ora — quando a TF está nos começos — qual será a contribuição que ela poderá dar a esse ideal. Uma teologia humanizada receberá, sem dúvida, a contribuição de valores ditos femininos, mas que são simplesmente humanos (ou até cristãos), como concretidade, compaixão, sensibilidade, abertura aos outros, compreensão... Em todo o caso, frente à teologia tradicional, a TF traz a novidade de redescobrir a sensibilidade com relação ao âmbito dos sentidos, do corpo, da psique — o que provém da experiência da mulher — e assim contribui com um elemento novo que será central na formação da imagem de Deus, de si mesmo e do mundo⁴⁴.

Entretanto, tudo isso não é pacífico, pois a questão do *específico feminino* traz consigo uma série de problemas que interferem nas tentativas de tipologia, tornando-as sumamente problemáticas. Extrapolam-se experiências, contrapondo qualidades como ativo-passivo, razão-intuição, emoção-vontade... Limitam-se as atividades realizáveis por cada sexo. Nega-se a capacidade humana de controlar a natureza (vale sempre "anatomia é destino"). Ignoram-se os efeitos do condicionamento cultural e social no comportamento dos sexos. Chegar-se-ia, em última análise, ao absurdo de ter que afirmar que pessoas de um sexo não podem servir de modelo e orientação para pessoas de outro sexo⁴⁵.

Uma vez alcançada uma teologia inclusiva, a TF se tornará *superflua*.

43 Cf. Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA: art. cit., 615.

44 Cf. Uwe GERBER: art. cit., 107.

45 Os problemas acima são enumerados por Mary Aquin O'NEIL: art. cit. 734-735. Em geral se pode dizer que a divisão de papéis segundo o modelo da psicologia de Jung não é aceita pelas feministas. Leva facilmente à manutenção da mulher no seu lugar tradicional. Cf., p. ex., a crítica de Inger Hjuler BERGEON ("Maria, modelo de libertação da mulher? Reflexões de uma luterana escandinava sobre a Teologia da Libertação da América Latina", *PerspTeol* 18 [1986] 359-369) à mariologia de Leonardo BOFF (*O rosto materno de Deus: ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas*. Petrópolis: Vozes, 1979) que se baseia amplamente na tipologia junguiana.

“Tal será o caso quando se tiver tornado evidente que, toda vez que se fala de homem (ser humano), se entende varão e mulher”⁴⁶.

A TF tem, pois, consciência de sua provisoriidade.

A TF denuncia, por fim, a pretensão da teologia clássica de ser *neutra*. A TF tem consciência de ser uma teologia engajada, enraizada na prática emancipatória, na solidariedade, visando à conscientização de homens e mulheres da opressão sexista, androcêntrica, e à sororidade (aqui entendida como comunidade de todos os que se abrem à libertação)⁴⁷. A partir desse engajamento, obriga a teologia a abandonar sua pseudo-objetividade e a tornar-se partidária da marginalizada.

2.2.2 A teologia feminista como teologia da libertação⁴⁸

A TF é expressão de mulheres cristãs que têm consciência da opressão sexista e lutam pela emancipação e libertação da mulher, engajadas na Igreja e na teologia. É, como ato primeiro, uma espiritualidade e uma práxis; só depois, como ato segundo, é reflexão, teologia. Tal como a TdL se autocompreende⁴⁹. Aliás, há obras de teólogas feministas que se intitulam TdL! Assim o livro de Letty Russell *Human Liberation in a Feminist Perspective. A Theology*⁵⁰ e o artigo já citado de Elisabeth Schüssler-Fiorenza *Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation*. Neste último título acentua-se por uma parte a função teórico-crítica em confronto com a cultura e prática social e eclesial, por outra o engajamento e militância nos movimentos de libertação da mulher. A prática, no caso, é a luta contra as estruturas sexistas⁵¹.

46 Cf. Elisabeth GÖSSMANN: ob. cit., 17.

47 Para todo esse ponto, cf. Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA: art. cit. (*ThSt*), 612-616.

48 Cf. João Guilherme BIEHL: ob. cit., 72-80. Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA: art. cit. (*Concilium* 135) 29-31 [565-567].

49 Cf. Rosino GIBELLINI: art. cit., 478. Também aqui como a TdL: cf. Gustavo GUTIÉRREZ: *El Dios de la vida*. Lima: Pontificia Universidade del Perú, [1982], 5-8. ID.: *Beber en su propio pozo*: en el itinerario espiritual de un pueblo. Lima: CEP, 1983.

50 Philadelphia: Westminster Press, 1974, ap. Rosino GIBELLINI: art. cit., 500, n. 32.

51 Cf. Catharina HALKES: “Teologia feminista. Balanço provisório”, *Concilium* 154 (1980/nº 4) 109-122 [545-558]; aqui 113 [548].

A TF tem metas e preocupações pelo menos semelhantes às da TdL⁵² e — segundo teólogas feministas do Primeiro Mundo — até mais amplas, porque a mulher em todas as raças e culturas é oprimida pelo patriarcado. Nesse sentido, é, para elas, uma teologia mais universal que a TdL. Trata de reler toda a tradição da fé na perspectiva da libertação feminina, redescobrir os elementos libertadores da fé cristã com relação ao patriarcado e ao sexismo, valorizando, por exemplo, as mulheres missionárias e dirigentes de comunidade *anteriores* a Paulo⁵³. Trata-se ainda de avaliar criticamente as tradições que oprimiam a mulher e rejeitá-las (como a Igreja já rejeita o anti-semitismo presente na Bíblia). Revelação e verdade só existem nas tradições e textos que transcendem e criticam a cultura patriarcal e androcêntrica⁵⁴.

Resumindo, veja-se como Elisabeth Schüssler-Fiorenza explica o que quer dizer quando afirma ser a TF uma “teologia crítica da libertação”:

“Desde que a TF visa à crítica teológica, eclesial e cultural e se dedica à análise teológica de mitos, mecanismos, sistemas e instituições que mantêm a mulher submissa, participa na tarefa da teologia crítica e a propaga. Enquanto dá a palavra positivamente à nova liberdade de mulheres e homens, enquanto desperta novas questões e abre horizontes diferentes, a TF participa das tarefas e das metas da TdL. Mas porque os símbolos e o pensamento cristãos estão profundamente embebidos de tradições patriarcais e de estruturas sexistas, e porque as mulheres pertencem a todas as raças, classes e culturas, seu escopo é mais radical e universal que o da teologia crítica e da TdL. A TF deriva sua legitimação, da visão escatológica de liberdade e salvação, e seu radicalismo, da aceitação de que a Igreja cristã não é idêntica com o Reino de Deus”⁵⁵.

Ou, nas palavras de Catharina Halkes: a TF

“é uma teologia crítica da libertação que não se baseia no caráter particular da mulher como tal, mas nas suas experiências históricas de sofrimento, na

52 Basta comparar o que está sendo dito, com as diversas vertentes da TdL para verificar a semelhança metodológica. Cf. breve apanhado de diversas variantes do método da TdL: Francisco TABORDA: “Métodos teológicos na América Latina”, *PerspTeol* 19 (1987) 293-319.

53 Cf. Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA: *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of christian Origins*. New York: Croasroad, 1985 (2ª ed.? Copyright 1983!), 160-204. Elisabeth MOLTMANN-WENDEL: ob. cit., 18-22.

54 Cf. Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA: art. cit. (*Concilium* 135), 29-31 [565-567].

55 ID.: art. cit. (*ThSt*), 616-617.

sua opressão psíquica e sexual, na sua infantilização e na sua invisibilização estrutural em consequência do sexismo nas Igrejas e na sociedade⁵⁶.

Assim, a TF não visa apenas a direitos iguais, mas a libertar e humanizar teologia e Igreja, já que estas são feitas para servir as pessoas e não para oprimi-las⁵⁷. Ela entende, pois, ter uma função profética frente à Igreja e à sociedade⁵⁸.

À GUIA DE CONCLUSÃO:

Desde a América Latina...

Toda leitura é situada. Também a presente panorâmica foi feita para aprender, desde a América Latina, o que nos tem a dizer a TF do Primeiro Mundo. Não se tratava de mera curiosidade teórica por uma nova — e talvez para muitos estranha e desprezível — corrente teológica. Essa teologia nos lança desafios. Superar uma perspectiva sexista e androcêntrica na Igreja e na teologia é tarefa séria e urgente que é preciso abraçar com empenho. Nesse sentido, também na América Latina, a TF do Primeiro Mundo poderá exercer a missão profética que pretende ter.

Por outro lado, a inversa é verdadeira. A realidade da mulher na Igreja e na sociedade latino-americanas também terá o que dizer, num

56 Catharina HALKES: art. cit., 112 [548]. Cf. ID.: ob. cit., 79-91.

57 Cf. Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA: art. cit. (*ThSt*), 612.

58 Entre as representantes mais significativas da TF, podem citar-se: no âmbito da teologia sistemática Rosemary Radford Ruether (além da obra já citada, cf. *Frauen für eine neue Gesellschaft. Frauenbewegung und menschliche Befreiung* [tr. al.]. München: Pfeiffer, 1979 [título original: *New Woman — New Earth. Sexist Ideologies and Human Liberation*. New York: Seabury Press, 1975]. *Mary — The Feminine Face of the Church*. Philadelphia: Westminster Press, 1977) e Letty Russel (*Human Liberation in a Feminist Perspective. A Theology*. Philadelphia, Westminster Press, 1974; o autor não teve acesso a esta obra), nos Estados Unidos; Catharina Halkes (ob. cit.) e Elisabeth Moltmann-Wendel (ob. cit.), na Europa (Holanda, resp., Alemanha); no âmbito da exegese, Elisabeth Schüssler-Fiorenza (ob. cit.), nos Estados Unidos (embora nascida na Alemanha); no âmbito da história do dogma e da teologia, Kari Elisabeth Børresen (*Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas* [tr. ingl.]. Washington: University Press of America, 1981. *Anthropologie médiévale et théologie mariale*. Oslo — Bergen — Tromsø: Universitetsforlaget, 1971), na Noruega.

sentido profético, às teólogas do Primeiro Mundo. Algo desse recado é o que se acrescenta agora à guisa de conclusão. Na consciência de que, melhor que o autor, ele poderá e deverá ser dado pela colegas teólogas que na América Latina fazem teologia na ótica da mulher.

Esta teologia faz sempre de novo apelo à *mulher pobre e oprimida* e a sua experiência de luta pela vida, de resistência, de esteio da família, de liderança nas comunidades, em associações de bairro e outros movimentos populares das mais diversas feições. A experiência é sumamente rica e falta evidentemente às teólogas do Primeiro Mundo, para as quais a participação da mulher na sociedade e na Igreja se dá num nível de formação acadêmica, numa situação de bem estar e de abundância. Nessas circunstâncias, "participação", "transformação da sociedade" e conceitos semelhantes têm bem outras conotações. E o próprio "modo de ser mulher" na Igreja e na sociedade se torna, sem dúvida, diferente.

Com isso já se tange outra problemática em que a experiência latino-americana poderia dar sua contribuição à TF: *a questão do econômico e sua importância na libertação da mulher*. As teólogas do Primeiro Mundo podem sim mencionar a dimensão econômica como um dos aspectos da emancipação feminina (cf. acima I, 3), mas essa exigência tem bem outro significado que no Terceiro Mundo ou na própria Europa do século passado. A partir daí se pode questionar o sentido da afirmação de que a TF tem metas e preocupações mais amplas que a Teologia da Libertação (cf. acima II, 2.2.2). Não que pareça importante discutir a "amplidão" de metas de ambas as teologias, mas porque, se a realização de um mundo novo é preocupação comum a ambas as teologias, será preciso tomar consciência de que jamais haverá sororidade, sem que homens e mulheres tenham assegurados os direitos vitais básicos: trabalho, casa, alimentação... Será muito bonito falar de libertação da mulher e de sororidade. Mas será apenas "bonito". Com essa dose de realismo a teologia latino-americana daria uma boa contribuição à TF do Primeiro Mundo.

Outra questão conexa à maior ou menor amplidão de metas e preocupações das TF e TdL é a pergunta sobre se nessa afirmação de que a TF é mais ampla não está subrepticamente oculta a velha tentação etnocêntrica dos países do Primeiro Mundo. Em outras palavras, seria de perguntar desde a América Latina como e em que medida a TF do Primeiro Mundo está aberta às mulheres concretas de outras culturas e leva em consideração que a libertação da mulher não se dará sem a libertação de *todas* as mulheres. E que a forma específica que a libertação da mulher assumirá nas diversas culturas poderá perfeita-

mente ser diferente da maneira de isso realizar-se na Europa e nos Estados Unidos.

A experiência eclesial e social latino-americana com a viva e decisiva participação da mulher nas lutas reivindicatórias e na dinâmica das comunidades eclesiais poderia aportar à TF do Primeiro Mundo uma outra abordagem da *questão do sexismo*. Sempre de novo se percebe no feminismo e TF do Primeiro Mundo a tentação de um sexismo com sinal invertido. O combate ao sexismo androcêntrico, que merece ser extirpado, pode descambar (e em alguns casos de fato descambou) num ginocentrismo apologético que justamente tornou desacreditada a palavra "feminismo" entre nós, na América Latina. A experiência da participação das mulheres no que há de mais significativamente novo na vida social e eclesial de nosso Continente faz surgir uma nova perspectiva de relacionamento varão-mulher na Igreja e na sociedade, perspectiva que parece superar o machismo tradicional, dar o giro por cima dessa ideologia, não por razões teóricas, mas por aquilo que a mulher vem efetivamente realizando em vista de uma Igreja e de uma sociedade com feição mais humana.

Por outra parte, esse fenômeno na AL talvez tenha ensinado a ver que é o próprio "jeito da mulher" que possibilita suas realizações e assim obrigado a recolocar a questão do *específico feminino*, que causa tanto mal-estar nas feministas do Primeiro Mundo (cf. acima II, 2.2.1). As teólogas feministas do Primeiro Mundo podem ter razão em repudiar, por exemplo, a tipologia junguiana. Pode ser que a questão da especificidade feminina tenha sido abordada de forma inadequada e tenha servido de desculpa ideológica para o sexismo androcêntrico dominante, mas a questão talvez seja incontornável. Se não se especifica o que é feminino e o que é masculino, não se poderá saber de que se está falando. Não se poderá defender o valor da contribuição da mulher na sociedade e na Igreja. Não se terá direito de invectivar os males atuais como fruto do patriarcado e do androcentrismo. A indefinição conceitual deixa a problemática discutida igualmente indefinida. Dizer que "a mulher se torna mulher" é só a metade da questão; ela se torna porque é. Vale dizer: é inevitável que se procure fazer uma ontologia do feminino⁵⁹.

Outra contribuição latino-americana à TF do Primeiro Mundo poderia ser a *centralidade que se atribui à Bíblia* na teologia latino-americana feita "na ótica da mulher". Centralidade que provém exatamente do contato dessa teologia com a experiência da mulher das

59 Cf. a contribuição de Ivone GEBARA e Ana ROY nas obras citadas na nota 13.

classes populares que aprenderam a ler a Bíblia na vida de suas comunidades de base e a ler a vida à luz da Bíblia. As teólogas da América Latina, em sua caminhada comum, estão descobrindo uma hermenêutica bíblica na ótica da mulher que marca sua teologia com uma grande proximidade e respeito pela Palavra de Deus e ao mesmo tempo com não menor originalidade na interpretação, feita na suspeita (bem fundada) de que a Bíblia tem sido tradicionalmente lida em perspectiva androcêntrica⁶⁰.

Sem maior pretensão, essas são apenas algumas questões que se podem levantar. A teologia latino-americana na ótica da mulher já mereceria por si só um artigo. Ela mostra — entre outras coisas — que o que acontece e se produz na América Latina não precisa depender do Primeiro Mundo. Temos sim — e por que não? — o que aprender. Mas, na medida em que a cultura e a história latino-americanas têm sua originalidade própria, na medida em que a história do Primeiro Mundo não é nosso “destino”, nessa medida temos também em teologia — e em teologia na ótica da mulher — uma contribuição a oferecer ao futuro da teologia e da Igreja.

60 Cf. Ana Maria TEPEDINO: *As discípulas de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1990. Id.: “Jesus e a recuperação do ser humano mulher”, *REB* 48 (1988) 273-282. Tereza CAVALCANTI: *A lógica do amor*. São Paulo: Paulinas, 1987. Id.: “O profetismo das mulheres no Antigo Testamento. Perspectivas de atualização”, *REB* 46 (1986) 38-59. Id.: “Mulheres e profetismo no Antigo Testamento”. *Curso de Verão Ano II*, São Paulo: Paulinas, 1988, 49-61. Id.: “Jesus, a pecadora pública e o fariseu”, *Estudos Bíblicos* 24 (1989) 30-40. Lúcia WEILER: “A mulher na Bíblia”, *Vida Pastoral* 150 (1990) 2-9. Maria Clara L. BINGEMER: “‘Chairete’: Alegrai-vos (Lc 15, 8-10) ou a mulher no futuro da Teologia da Libertação”, *REB* 48 (1988) 565-587. Id.: “‘Como o Pai me enviou, eu também vos envio’. A mulher na evangelização”, *Persp. Teol.* 22 (1990) 311-337.

Francisco Taborda S. J. é doutor em Teologia pela Westfälische Wilhelms-Universität Münster (Alemanha). Professor de Teologia na Faculdade de Teologia do CES (Belo Horizonte – MG). Membro das Equipes de Reflexão Teológica da Confederação Latino-Americana de Religiosos (CLAR) e da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB Nacional). Membro do Conselho Diretor do Instituto Nacional de Pastoral (INP). Assessor teológico do Conselho Indigenista Missionário – Regional Mato Grosso (CIMI/MT). Publicou: *Cristianismo e ideologia* (São Paulo: Loyola, 1984). *Sacramentos, praxis e festa* (Petrópolis: Vozes, 1987). *Da inserção à inculturação* (Rio de Janeiro: CRB, 1988).

Endereço: Caixa postal 5047 – 31611 Belo Horizonte – MG