

---

# NOTAS E COMENTÁRIOS

---

*Persp. Teol. 18 (1986) 359-369*

## MARIA, MODELO DE LIBERTAÇÃO DA MULHER?

Reflexões de uma luterana escandinava sobre  
a Teologia da Libertação da América Latina

*Inger Hjuler Bergeon*

Para responder à questão de saber como uma mulher protestante, vivendo num país industrializado como a Dinamarca, vê a Teologia da Libertação da América Latina, basear-me-ei sobre experiências concretas da vida dos pobres e sobre estudos teóricos da Teologia da Libertação. Os dois modos de aproximação estão unidos de maneira indissolúvel.

Desde 1976, trabalhei com os "trapeiros de Emaús" (movimento fundado por Abbé Pierre), na França e na Dinamarca. Foi o que me abriu os olhos, por um lado para a situação dos marginalizados nos países da Europa Ocidental, e por outro para as relações entre países ricos e países pobres. Recebi assim um choque cultural e político antes de começar meus estudos teológicos. Essa experiência com os trapeiros permaneceu em mim como critério de avaliação mais ou menos inconsciente quando trabalhava com a exegese da Bíblia, sobre as reflexões da ética ou da moral e os problemas dogmáticos. Frequentemente a Teologia me parecia abstrata e distante em relação à situação política, social e econômica, tanto dentro das fronteiras dinamarquesas como no resto do mundo.

Foi por conseguinte como uma resposta libertadora descobrir as reflexões, de ordem hermenêutica, da Teologia da Libertação (por ex. Boff, Gutiérrez e Casalis) e desse modo obter os conceitos para analisar a relação entre realidade e Teologia de uma maneira verdadeira. Mas foi sobretudo como leite e mel descobrir o testemunho de fé tal como é expresso, por exemplo, no catecismo dos camponeses peruanos "Vamos Caminhando" (1977), em "A Via-Sacra da Justiça" de L. Boff ou nas interpretações do Evangelho pelos camponeses de Solentiname (E. Cardenal). Encontrei assim pessoas que ousam exprimir onde se manifestam concretamente a presença e a ausência do Reino de Deus e que, desse modo, julgando a história como história da salvação, protestam e profetizam.

De novembro de 1983 a maio de 1984 viajei pela América Latina

---

(Peru, Bolívia, Chile). Trabalhei com os trapeiros de Emaús em Lima cerca de seis semanas, onde o trabalho consiste por uma parte em recolher objetos inúteis, papel e roupa nos bairros elegantes, e por outra parte num trabalho social nas favelas construídas nas encostas das colinas arenosas. E três meses no Chile, onde participava, da mesma maneira, no trabalho e nas atividades dos trapeiros nas regiões pobres das cidades e do interior. Tenho recordações de uma acolhida tão calorosa! Deste modo vivi bem de perto a dura realidade cotidiana latino-americana, marcada pela opressão econômica exercida pelos países ricos com a consequência de conflitos internos sociais e políticos que ela traz consigo.

É natural que se olhe com curiosidade a posição da Igreja e da Teologia face a essa realidade.

Como a população latino-americana também o experimenta, a Igreja (católica romana) e a Teologia estão divididas por forças políticas e econômicas, da mesma maneira que está a sociedade, da qual fazem parte.

Numa busca de resposta por parte da Igreja e da Teologia, interessei-me sobretudo em ver como isso se traduz num dos símbolos da Igreja, mais concretamente: em Maria. Porque sou mulher e faço parte de uma confissão cristã em que a devoção a Maria praticamente está ausente, essa religiosidade em torno de um elemento feminino me atraiu muito.

A devoção a Maria se manifesta de diferentes modos na América Latina, tal como o mostram duas experiências contrastantes: De um lado "a aparição" de Maria, no céu de Villa Alemana, no Chile em 1983, exprime uma posição de manutenção do *status quo* político. Sua mensagem era idêntica à do regime vigente: o futuro do Chile depende da reconciliação do povo com os militares. Com este incentivo a meta do regime era fazer cessar os protestos populares e as greves e obter uma passagem suave à democracia, sem ajuste judiciário como começou em 1983 na Argentina. A Virgem Maria "apareceu" em Villa Alemana no momento do décimo aniversário do golpe de estado militar, quando o regime organizava festas oficiais, compreendendo entre outras coisas missa de ação de graças na catedral de Santiago, e teria, com razão, grandes manifestações populares de protesto. A mensagem de Maria era um presente de aniversário bem-vindo para o regime chileno, Pinochet à frente, e era claro que a imprensa oficial seguia servilmente "a aparição".

De outro lado o aspecto da misericórdia no símbolo de Maria pode canalizar o protesto contra a opressão no sentido da profecia de uma realidade mais justa. É o que mostra o fato seguinte: Em Santiago do Chile freqüentemente realizam-se manifestações silenciosas contra a tortura diante dos locais de interrogatório da polícia secreta. Padres ou re-

ligiosos mantêm-se de pé, em silêncio, com uma vela, um terço ou faixas com os dizeres: "Aqui se tortura". Como ponto de partida de uma peregrinação a Nossa Senhora do Rosário de Pompéia, os participantes se concentraram primeiro diante de um dos centros de tortura e recitaram o rosário. Logo os soldados tentaram dispersar a corrente de peregrinos em oração com jatos de água, mas sem sucesso. Depois de certo tempo os carros-tanque de água se retiraram e os peregrinos molhados prosseguiram sua caminhada em direção à igreja de São Domingos onde participaram de uma missa.

Cito esses dois fatos como exemplo de ambigüidade que a Igreja e seus símbolos refletem em relação aos problemas da sociedade.

A interpretação teológica da pessoa de Maria reflete naturalmente as mesmas diferenças da devoção mariana.

De um lado há os parágrafos sobre Maria no documento de Puebla. Estão na parte dogmática (segunda) que é mais tradicional e conservadora que as partes pastorais. A parte dogmática liga Maria à Igreja numa eclesiologia hierárquica.

Mas aqui quero concentrar-me sobre a interpretação unívoca do símbolo de Maria, em relação com uma libertação integral, como os textos da Teologia da Libertação o exprimem<sup>1</sup>.

Nestes textos se seqüestrou a figura de Maria, elevada a Rainha dos céus, e se sublinha sua condição de pobre e o lugar que Lucas lhe atribui como representante dos "pobres de Javé" com Zacarias, Isabel, Simeão e Ana. O fato de que Deus escolheu uma pobre serva para ser mãe de seu Filho encarnado é sinal de que Deus também hoje está do lado dos pobres e dos despossuídos. A história de Maria nos ajuda a compreender nossa própria história como história da salvação, diz Mesters. Os pobres, hoje, têm a possibilidade de se identificar com a figura de Maria, pois estão quase nas mesmas condições sócio-econômicas que ela.

Israel — que na época vivia sob a opressão do Império Romano, tinha conflitos internos de ordem política, econômica, social e religiosa, e via a dominação de uns cidadãos sobre outros — pode ser comparado à situação dos países da América Latina hoje. Em todos os níveis, eles se tornaram dependentes dos países ricos da América do Norte e da Europa, e no interior mesmo de suas fronteiras se encontram grandes conflitos políticos, sociais e religiosos, por causa, entre outras, da colaboração

<sup>1</sup> Cf. Leonardo BOFF: *O rosto materno de Deus*, Petrópolis <sup>2</sup>1979. Antonio Carlos HUALDE: *Maria, mujer de la tierra*, Bogotá, 1977. Carlos MESTERS: *Maria, a Mãe de Jesus*, Petrópolis, 1977. Equipe Pastoral de Bambamarca: *Vamos caminando*, Lima <sup>7</sup>1983. Leonardo BOFF: *A Ave Maria*, Petrópolis, 1980.

---

dos detentores do poder desses países com os do mundo materialmente rico.

Deve-se olhar essa situação de opressão sócio-econômica como horizonte hermenêutico, se se quer realmente compreender o canto de louvor de Maria e sua mensagem de alegria pela salvação, inversora de situações que começou com a vinda do Messias e se realizará plenamente no futuro.

A manifestação da salvação na nossa história depende da conversão dos seres humanos. A conversão acarreta uma transformação de toda a vida, tanto no plano pessoal, como no plano global do contexto econômico, político e social.

Quando situações de injustiça desaparecem, é um clarão do Reino de Deus que transparece. O conteúdo do Magnificat e das Bem-aventuranças bem como a compreensão da tarefa do Messias, como é expressa na ocasião em que Jesus lê o profeta Isaías na sinagoga de Nazaré (Lc 4, 18-19), mostram que o conteúdo da salvação é concreto. É uma boa nova para os pobres; a atividade de Deus, através de Jesus Cristo, se manifesta no fato de que os famintos são saciados, os humildes são elevados, os doentes curados e os prisioneiros libertados. A utilização desses termos para descrever o conteúdo da salvação, mostra a realidade sócio-política da comunidade que está por trás de Lucas. Suas esperanças e suas expectativas são reflexo do que lhes faltava. Eis porque essas expressões de esperança podem ser utilizadas pelos fiéis de hoje, quando sua situação é semelhante. Para eles, Maria, proclamando o Magnificat, é um símbolo de libertação. Por suas palavras: "Derrubou os poderosos dos seus tronos e elevou os humildes. Saciou de bens os famintos e despediu os ricos de mãos vazias" (Lc 1, 52-53), Maria exprime a concepção dos pobres de Israel sobre o Deus da salvação, aquele que intervém na história. Para os pobres na América Latina hoje Maria é, por isso, um símbolo de libertação, não ela mesma como libertadora, mas como profeta da libertação, que ousa crer que a salvação surpreendente de Deus está em marcha e se realizará plenamente. Com seu "fiat" ("faça-se") ela é símbolo de um verdadeiro discípulo, que por seu "sim" a ser o instrumento da salvação de Deus, toma parte na história da salvação<sup>2</sup>.

Assim Maria, representada por símbolos palpáveis de gesso, por imagens de madeira ou estátuas e estandartes, serve de mediação à esperança dos fiéis. Esperança de uma realidade diferente do Reino de Deus,

---

<sup>2</sup> O Documento de Puebla, ao interpretar o "fiat" de Maria, insiste, no entanto, mais na obediência imediata, de preferência a qualificar o "fiat" de Maria como um sim à participação no plano salvífico de Deus, com a consciência de que é um sim à mudança de condições.

---

que se manifestará quando mudarem as condições de vida injustas e miseráveis da sociedade.

*Maria pode servir de símbolo da libertação integral* tanto no que diz respeito à *libertação como processo*, que provoca conflitos inevitáveis, como à *libertação como resultado*, que é a plena revelação do Reino de Deus. Maria é símbolo de libertação como processo e como resultado porque, no Magnificat, profetiza a manifestação do Reino de Deus na história e desse modo promete a realização final do Reino de Deus.

Uma interpretação de Maria, sob o ângulo da Teologia da Libertação, em relação com uma libertação concreta, que é concretização histórica parcial da salvação abrangente de Deus, está repleta de valores para nossa vida de fé, nosso engajamento social e político e por conseguinte para nossa Teologia. O símbolo de Maria é, pois, inspirador de nosso engajamento, *no que diz respeito ao contexto político e social*.

Mas no nível pessoal, *no que diz respeito ao contexto "da política dos sexos"*, o símbolo de Maria, na sua forma atual, não pode ser utilizado como inspiração para a libertação feminina. Pelo contrário, a figura de Maria contribui para manter a mulher na sua situação marginal. Tenho, por conseguinte, a propósito da Teologia da América Latina as observações que se seguem.

Minha crítica da mariologia, na Teologia da Libertação, se dirige à falta de consciência do problema sexista. É o que está, por exemplo, visível no fato de a Teologia da Libertação aceitar, sem crítica, as definições de épocas passadas da feminilidade de Maria, expressas no documento de Puebla. Minha crítica se dirige também à constante interpretação da mulher como objeto da reflexão do homem. Esta interpretação resulta igualmente da falta de crítica dos parágrafos sobre a mulher no documento de Puebla. A mulher é também de algum modo objeto na tentativa de definição da feminilidade que Leonardo Boff propõe em "O rosto materno de Deus".

Escolhi o documento de Puebla como exemplo na minha crítica, porque ele é uma boa expressão da visão sobre Maria que se encontra também em breves apanhados da Teologia da Libertação<sup>3</sup> que datam de antes ou de depois da Conferência de Puebla. Mas também porque os

---

<sup>3</sup> Ver as obras citadas na nota 1. Além disso: Maria Teresa PORCILE SANTI-SO: *Puebla, la hora de María, la hora de la mujer*, Bogotá, 1980. José Luis CARAVIAS, *Cristo compañero*, Bogotá, 1980.

---

teólogos da libertação nas suas críticas<sup>4</sup> ao documento de Puebla aceitam sem objeções sua visão de Maria e da mulher; e, aceitando-a, exprimem implicitamente suas próprias concepções.

O documento de Puebla foi caracterizado como um compromisso entre a Teologia tradicional e a Teologia da Libertação, pois os capítulos dogmáticos têm tendência teológica conservadora ou semi-aberta às reformas, enquanto os capítulos pastorais têm tendência para a Teologia da Libertação.

A maioria dos teólogos da libertação, chamando a atenção às divergências entre os capítulos dogmáticos e os pastorais, criticaram com razão a eclesiologia, a cristologia e a soteriologia dos capítulos dogmáticos. Mas nenhum teólogo da libertação critica a mariologia. Eles se atêm simplesmente à concepção bastante espalhada<sup>5</sup> de que a citação de Maria e da situação da mulher no documento de Puebla é um progresso em si na concepção que a Igreja tem da mulher. São cegos no tocante ao problema do sexismo que se encontra nos parágrafos sobre Maria (Puebla 282-303), e parcialmente nos parágrafos sobre a mulher (Puebla 834 etc.). E são cegos sobretudo quanto às conseqüências de opressão que resultam da utilização da mariologia como base para compreender a mulher e suas condições de vida.

No documento de Puebla encontramos a mariologia em relação com a eclesiologia (um resultado do Vaticano II). Traçam-se paralelos (Puebla 294) entre a maternidade de Maria e a da Igreja — entre “Mater Dei” e “Mater Ecclesia” — o que resulta em certa forma de triunfalismo eclesiológico, porque se idealiza o conceito de Igreja negligenciando o pecado da mesma.

Mas neste artigo sobre Maria como mulher, os seguintes parágrafos são particularmente interessantes:

No nº 291 do documento de Puebla, a presença de Maria é definida como feminina, e esta feminilidade é qualificada como criadora da atmosfera familiar (“ambiente de família”), da receptividade (“o desejo de acolhimento”), do amor e do respeito à vida. No nº 299 Maria é apresentada como um exemplo do que significa *especificamente ser mulher*.

---

<sup>4</sup> Ver em J. EAGLESON — P. SCHARPER (ed.): *Puebla and Beyond*, New York, 1979, os artigos de Moises SANDOVAL: Report from the Conference, p. 28-43, e de Jon SOBRINO: The Significance..., p. 289-309. Ainda: Leonardo BOFF: *Lectura del Documento de Puebla desde América Latina creyente y oprimida*, Bogotá, 1980.

<sup>5</sup> Ver as obras citadas na nota 3. Mais: Pablo L. de MARCOS: *Nuestra Señora de América Latina: mes de María según Puebla*, Bogotá, 1980.

---

Não há nada de condenável em atribuir a Maria tais qualidades, mas é extremamente perigoso defini-las como *femininas* e ainda mais restringi-las a serem válidas somente para a mulher, como sendo *suas qualidades específicas*, porque qualidades associadas ao serviço e à esfera privada (familiar).

É para mim, enquanto mulher, inaceitável que as qualidades que estão em relação com as atividades externas, os atos independentes, a arte de colaborar e de organizar, não sejam mais citadas, quando o documento de Puebla fala de Maria como modelo de mulher. E são, no entanto, essas as qualidades que eu vivenciei nas mulheres das favelas de Lima.

Maria foi, ao longo dos tempos, interpretada por homens como uma mulher obediente, sofredora, compassiva, afetuosa, protetora, meditativa, introspectiva, eterna virgem (e desse modo assexuada), etc. Estes atributos todos se associam a uma pessoa que se apaga, que é marginalizada ou que é vítima. Os raros testemunhos escritos que se têm sobre a mãe de Jesus, Maria, foram interpretados nesta direção, mas essa interpretação não pode ser justificada a partir da Escritura! Ignorou-se totalmente, por exemplo, o que exige de coragem e ação aceitar ser mãe celibatária<sup>6</sup> e sobretudo o que exige de olhos bem abertos para os conflitos sociais<sup>7</sup> proclamar o Magnificat e sua esperança na transformação. Estes testemunhos da Escritura teriam podido também ser utilizados no desenvolvimento da mariologia.

Os modelos familiares patriarcais na Palestina do tempo de Jesus oprimiam as mulheres. Participando no movimento de Jesus, as mulheres tinham talvez a possibilidade de uma forma de vida alternativa. O caráter a-familiar ou anti-familiar nos primeiros grupos cristãos indica que era talvez ali que havia lugar para uma libertação feminina<sup>8</sup>.

Mas ao interpretar a mulher no Novo Testamento, e sobretudo Maria, a concepção de família das épocas posteriores foi tomada como norma devido à falta de consciência, da parte dos teólogos, sobre os condicionamentos culturais na concepção de família. E não posso deixar de pensar na devoção à "Sagrada Família" que constitui a versão celeste do núcleo familiar burguês do século passado.

---

<sup>6</sup> Cf. Fernando NIMALKA: The Meaning of Mariology for us Today, em: *In Gods Image* (revista teológica, Singapura), nº 143/8/1984.

<sup>7</sup> Cf. PAULO VI: *Marialis Cultus* nº 37 (mas o documento de Puebla o cita muito esporadicamente).

<sup>8</sup> Cf. E. SCHÜSSLER-FIORENZA: *In Memory of Her*, New York, 1983, p. 76.

---

As virtudes que se atribuem tradicionalmente a Maria, concordam com as virtudes que se referem à mulher nas culturas dominadas pelos homens. *A mulher tem seu lugar como mãe no lar*, que é seu domínio. A função e o trabalho do homem estão em relação com a sociedade, onde se dão os processos de decisão.

As assim ditas qualidades femininas ou masculinas não são decididas no nível ontológico, mas são definições fixadas pelo contexto cultural e histórico. E a divisão do trabalho e do poder influem muito sobre essas definições. Porque o documento de Puebla descreve a feminilidade de Maria a partir da "Tradição", dá às expressões um caráter dogmático e desse modo esconde suas dependências históricas e culturais.

Deste modo elas podem mais tarde ser utilizadas como definições ontológicas da mulher na reflexão sobre a situação atual da mulher da América Latina. No nº 844 ressalta-se ainda uma vez a feminilidade de Maria e passagens do Novo Testamento são utilizadas como argumento. Tira-se da exegese do NT uma imagem que corresponde à imagem desejada de Maria e se exprime sua ação com palavras escolhidas: "... aceitar incondicionalmente...", "... ofertar e anunciar...", "... oferecê-lo...", "... aceitar as conseqüências...", "... presença solícita às necessidades dos homens...", "... fiel e aberta a uma acolhida materna". Salientei os verbos relacionados a Maria para mostrar mais claramente o retrato de Maria que é o de uma mulher humilde, disponível e servidora, que os teólogos masculinos desejam sublinhar, com as conseqüências que isto traz consigo para sua visão sobre as mulheres de hoje. Pois logo depois se explicita no nº 846 — a partir da descrição de Maria — o significado da mulher: "Sublinhamos o *papel fundamental* da mulher como mãe, defensora da vida e educadora do lar". Utilizando expressões que associam Maria como modelo e que desse modo se reforçam, mantém-se a mulher *como servidora* na esfera privada, onde ela não tem nenhuma influência sobre os processos de decisão da sociedade.

Ainda que o documento de Puebla seja consciente da existência do machismo (ver nº 1174), mantém entretanto, através de suas definições de feminilidade, justificadas por uma mariologia ultrapassada, o homem e a mulher latino-americana no esquema marianismo-machismo<sup>9</sup>.

Creio que o documento de Puebla, apesar de sua intenção de participar numa melhoria da posição das mulheres, como o expressa no nº 834 e seguintes, não constitui progresso para a causa da mulher. Pois o documento mantém a mulher enquadrada em definições falocráticas e

---

<sup>9</sup> Cf. Evelyn P. STEVENS: *Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America*, em: A. PESCATELLO (ed.): *Female and Male in Latin America*, Pittsburgh, 1973.

desse modo não pode ser utilizado como inspiração teórica para ações transformadoras; também porque a mulher é qualificada por um papel de vítima impotente e incapaz de ação, e fala-se dela na terceira pessoa, como se fora um objeto.

O problema levantado a propósito do condicionamento das definições está ligado ao problema de a mulher e suas assim chamadas qualidades femininas serem *consideradas como objeto para a reflexão do homem*.

A mulher não é somente vítima ou objeto na história, mas sujeito ativo. A Teologia feminista e a Teologia da Libertação fazem assim causa comum: os pobres oprimidos e as mulheres oprimidas agem e querem dialeticamente moldar a prática e a teoria. Como G. Gutiérrez diz: "Uma nova sociedade e uma nova espécie de pessoa só podem ser plasmadas pelos próprios oprimidos, fundamentados nos seus valores. Uma autêntica revolução social e cultural só pode ser criada pelos sujeitos dela, nunca para eles"<sup>10</sup>.

É por isso que as mulheres se devem afastar das análises teóricas sobre a feminilidade feitas pelos homens, pois é somente em lutas concretas da mulher que se encontram critérios de definição. Lá se verificam os pressupostos.

Penso nas mulheres de uma favela de Lima que tinham organizado creches, programas de subsídios para o leite, cursos para adultos, etc. Desde que seus programas começaram a ser conhecidos e a ter sucesso, os homens tentavam integrá-los nas atividades do bairro e se o conseguiam, colocavam imediatamente um homem como dirigente. Lá onde as mulheres mantiveram a frente, foram acusadas de "sexistas feministas".

A posição paternalista do documento de Puebla para com a mulher aparece quando *fala da mulher*, em vez de lhe dar a palavra e quando apresenta a mulher só como a fada do lar. Essa posição está em contraste agudo com a experiência das mulheres das favelas de Lima e não é aproveitável.

Leonardo Boff tenta, no seu livro "O Rosto Materno de Deus", por diversos métodos, encontrar Maria por detrás da mariologia histori-

---

<sup>10</sup> Cf. Gustavo GUTIÉRREZ: Duas perspectivas teológicas: Teologia da Libertação e Teologia progressista, em: Sérgio TORRES – Virgina FABELA (ed.): *O Evangelho emergente*, São Paulo, 1982, p. 268-299 (aqui: p. 284). [No texto de Gutiérrez substitui-se a palavra "súditos", da tradução brasileira, pela palavra "sujeitos", por fidelidade ao sentido da frase e de acordo com a versão inglesa que está à base da tradução brasileira: S. TORRES (ed.): *The Emergent Gospel*, New York, 1978, p. 241. – Nota do Tradutor].

---

camente condicionada. O livro encerra numerosas e boas reflexões, mas também numerosas falácias; uma delas merece ser citada.

Também para Boff a mulher é o objeto de exame do homem. Boff tenta evitá-lo, trabalhando com o conceito de "feminilidade" (o feminino) em vez do de "mulher", e pensa resolver o problema separando o feminino da mulher e aplicando-o igualmente ao homem. Boff inspirou-se nos conceitos de "animus" — "anima" em Jung: "Anima representa o feminino no homem e "animus" o masculino na mulher. Só uma integração e reconhecimento, seja da "anima", seja do "animus", conduzem ao pleno desabrochar da personalidade.

O modo de pensar de Jung é fascinante, mas não é necessário aceitá-lo sem crítica. É interessante notar que toda a descrição que "o homem" Jung faz de "anima", está relacionada com o irracional e o emocional. Isto é, "o lado feminino" no homem corresponde às virtudes aplicadas à mulher na época de Jung!

Mesmo que se tente evitar o problema da definição de mulher, criando um adjetivo, que valha mais ou menos para os dois sexos, o sentido do adjetivo e o sentido do substantivo ficam indissoluvelmente ligados um ao outro. As definições não se tornam inatacáveis, porque ligadas aos adjetivos (abstratos) em lugar de relacionadas aos substantivos (concretos).

Não posso, por exemplo, impunemente falar da germanicidade como militarista e suavizar minha proposição dizendo que é válida para todos os povos que estiveram em contato com os alemães. Os alemães captarão — e com razão — minha proposição como uma simplificação e uma exploração de alguns fatos históricos como base para definir a sua identidade.

Penso portanto que o ajuste de contas aparentemente consciencioso, que Boff faz dos condicionamentos culturais não é suficientemente profundo. Boff aceita de maneira muito pouco crítica o pensamento de Jung sem perceber que o mundo de pensamento da psicologia profunda, que tomou um caráter de mitologia eternamente válida, deve também ser submetido a uma verificação a partir da prática de libertação.

Compreendo plenamente que a dura realidade de pobreza da América Latina e a luta por justiça social, econômica, política e cultural tenha feito em primeiro lugar nascer uma Teologia da Libertação que é reflexão crítica sobre a prática da fé no contexto sócio-político. Mas é preciso não ignorar o contexto da "política dos sexos", o contexto pessoal. Eis porque desejo concluir com um "slogan" da luta das mulheres na Dinamarca, que, apesar da sua simplificação, exprime, no entanto, algo de essencial:

"Não há luta de classes sem a luta da mulher,

---

não há luta da mulher sem luta de classes”.

*(Tradução João Inácio Wenzel S.J.)*

---

**Inger Hjuler Bergeon** pertence à Igreja Evangélica Luterana da Dinamarca. Candidata a doutoramento em Teologia na Universidade de Aarhus. Estágio pastoral na América Latina. Elabora tese de doutorado sobre a exegese do Magnificat e as reflexões da Teologia da Libertação sobre o problema hermenêutico em Lc 1, 46-55. Participa de um grupo de estudos de Teologia Feminista.

**Endereço:** Olfert Fischersgade, 4 – 8200 Aarhus N – Dinamarca