

5

Ressignificações do ser humano e suas relações com a natureza na teologia feminista e ecofeminista.

Deus viu tudo o que havia feito. Eis que era muito bom. (Gn 1, 31)

5.1.

Introdução

Salvação e Criação, durante muito tempo, foram localizadas em planos diferentes por parte da reflexão teológica. Essa diferenciação é tributária em boa medida à influência do gnosticismo⁴⁵⁸ e do neoplatonismo⁴⁵⁹ sobre os teólogos da escola de Alexandria.⁴⁶⁰

⁴⁵⁸ Nome dado a algumas correntes filosóficas que se difundiram nos primeiros séculos depois de Cristo no Ocidente e no Oriente. Na verdade, tratou-se da primeira tentativa de uma filosofia cristã, sem muito rigor sistemático e formada pela junção de elementos cristãos míticos, neoplatônicos e orientais. Nesta filosofia, o conhecimento é condição para a salvação. Os principais gnósticos dos quais temos notícia são: Basílides, Carpócrates, Valentim e Basdesane, conhecidos pelas refutações realizadas pelos padres apologetas, principalmente Clemente de Alexandria, Irineu e Hipólito. Apesar de sua diversidade, resultante do ecletismo teosófico, os gnósticos tinham alguns elementos em comum: “a emanção, a queda, a redenção, a mediação exercida entre Deus e o homem por um grande número de ‘potências celestes’ [...]; estes seres formam uma hierarquia de espíritos que descendem do princípio supremo, concebido como o *Uno* dos neoplatônicos, enquanto que o Deus criador do Gênesis e o Cristo são considerados como ‘potências’ inferiores e subordinadas a ele. - Esta doutrina toma muita coisa emprestada da *Cabala*, notadamente em Basílides, e esteve estreitamente vinculada ao neoplatonismo, ainda que Plotino tenha sido hostil à Gnose, contra a qual escreveu o livro XI da 2ª. *Enéada*.” (LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 17 ed. Paris: Quadriage/PUF: 1991. Verbete: Gnose, pp. 386-387). Segundo os gnósticos, “a tentativa de união entre os dois princípios, bem e mal, tem como resultado o *mundo*, no qual as trevas e a luz se unem, mas com predomínio das trevas.” (ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Verbete: Gnosticismo, p. 485-486).

⁴⁵⁹ “Escola filosófica fundada em Alexandria por Amônio Saccas no séc.II d.C., cujos maiores representantes são Plotino, Jámblico e Proclo. O N. é uma escolástica, ou seja, a utilização da filosofia platônica (filtrada através do neopitagorismo, do platonismo médio e de Fílon) para a defesa de verdades religiosas reveladas ao homem *ab antiquo* e que podiam ser redescobertas na intimidade da consciência. Os fundamentos do N. são os seguintes: 1º. Caráter de revelação da verdade, que, portanto, é de natureza religiosa e se manifesta nas instituições religiosas existentes e na reflexão do homem sobre si próprio; 2º caráter absoluto da transcendência divina: Deus, visto como o Bem, está além de qualquer determinação cognoscível e é julgado inefável; 3º teoria da emanção, ou seja, todas as coisas existentes derivam necessariamente de Deus e vão-se tornando cada vez menos perfeitas à medida que se afastam d’Ele; conseqüentemente o mundo inteligível (Deus, Intelecto e Alma no mundo) é distinto do mundo sensível (ou material), que é uma imagem ou manifestação do outro; 4º retorno do mundo a Deus através do homem e de sua progressiva

Além da diferença valorativa de planos entre criação e salvação, o gnosticismo afirmou também um dualismo radical entre o Deus criador e o Deus salvador: “o Deus mau do Antigo Testamento, criador da matéria, considerada intrinsecamente má pelos gnósticos, e o Deus do Novo Testamento, considerado por eles como o Deus bom e misericordioso, salvação da realidade espiritual humana.”⁴⁶¹

Este dualismo foi rejeitado pela tradição teológica cristã. Apesar de tudo, elementos gnósticos que claramente situavam a alma em instância superior à do corpo, somados ao neoplatonismo, para o qual o mundo da perfeição é o do *nous* divino, abaixo do qual tudo é corruptível e imperfeito, coexistiram com a fé bíblica no Deus Criador e Salvador.

A relação paradoxal de rejeição e assimilação de elementos oriundos do gnosticismo faz parte da tentativa cristã de penetração na cultura helênica nos seus primeiros séculos. Mas também dela faz parte a apropriação progressiva de elementos neoplatônicos para entender a mensagem da Revelação.

Como mostra Alfonso García Rubio, o ônus por este esforço hercúleo por parte da Igreja em penetrar no mundo cultural helênico para comunicar a Boa-nova cristã da salvação mediante Jesus Cristo foi o progressivo enclausuramento da reflexão teológica na maneira neoplatônica de pensar a relação Deus-Mundo.

interiorização, até o ponto do êxtase, que é a união com Deus” (ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*, p. 710-711).

⁴⁶⁰ Desde que Alexandria foi fundada em 331 a. C., por Alexandre Magno, houve o desenvolvimento de uma intensa vida cultural. A junção das culturas oriental, egípcia e grega produziu o helenismo. A comunidade hebraica, que ocupava um terço dos habitantes de Alexandria, recebeu influência da filosofia grega. Entre os séculos III e II a. C. ali foi escrita a versão grega do AT, conhecida como a tradução dos “Setenta”. Um dos principais representantes da Escola de Alexandria foi Filon (25 a.C a 41 d.C.), que utilizou textos de muitos filósofos gregos, particularmente de Platão e os estoicos, assim como os escritos do Antigo Testamento. Pode-se dizer que a Escola de Alexandria é a escola teológica mais importante da antiguidade cristã. Ela marca uma das primeiras tentativas de fundar uma reflexão teológica a partir da filosofia neoplatônica. Seus principais representantes são Cirilo de Alexandria, Orígenes e Santo Atanásio de Alexandria. Ela é geralmente comparada à Escola teológica de Antioquia. Esta última, remonta à Luciano de Antioquia e a Ário (entre 260-360). Ganha seu esplendor com Teodoro de Mopsuestia e São João Crisóstimo, além de Deodoro de Tarso, o verdadeiro fundador de um centro teológico, cujo ápice foi o século IV. Inspirados na filosofia de Aristóteles, na exegese filológica, na moral naturalista de tendência pelagiana, muitos de seus representantes deslizaram no arianismo e no nestorianismo. Somente como indicação, os antioquenos se ativeram à interpretação literal e histórica da Bíblia. Já os alexandrinos cultivavam a interpretação alegórica e mística da Sagrada Escritura, ao buscar nelas um sentido oculto e profundo. Enquanto os antioquenos sublinhavam mais as diferenças em Deus e em Cristo (teologia da separação), os alexandrinos acentuavam mais a unidade das três pessoas em Deus e as duas naturezas em Cristo (cristologia da unidade). (Cf. QUASTEN, J. *Patrología*. Madrid: B.A.C.,1950, Vol. I, pp. 351-411).

⁴⁶¹ RUBIO, A.G. Superação do dualismo entre criação e salvação. In: MÜLLER, I. (Org.). *Perspectivas para uma nova teologia da criação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 213.

No Neoplatonismo, Deus é pensado como Único Princípio, impessoal, que não se mistura ao mundo da multiplicidade, da matéria e da corruptibilidade. Este Único Princípio é identificado com o Pai que, por sua vez, necessita de intermediários para que entrem em relação com o mundo da matéria e da temporalidade. Influenciado pelo neoplatonismo, Ário propõe que Jesus é um desses intermediários, portanto, uma criatura, mesmo que seja considerado Primogênito da Criação.

No seu combate ao arianismo, principalmente no Concílio de Niceia (325 d.C.), o cristianismo irá reforçar a divindade do Logos encarnado e ignorar sua função cósmica.⁴⁶² Desvinculada da mediação salvífica de Jesus Cristo, a criação se torna somente objeto de especulação racional de caráter cosmológico por parte da reflexão teológica. Consequentemente, “o valor salvífico da criação foi ficando relegado a um segundo plano ou, então, foi, simplesmente, deixado de lado.”⁴⁶³

Entre os padres ocidentais, o neoplatonismo também penetrou de maneira decisiva na tendência a separar criação e salvação. Neste caso, o grande problema para o cristianismo era o maniqueísmo e seu dualismo radical entre espírito e matéria.⁴⁶⁴ Adepto do maniqueísmo e posteriormente seu principal opositor, Santo Agostinho, de um lado, nega qualquer possibilidade de emanção e afirma ser a criação algo livremente concebida por Deus; mas, de outro, utiliza da doutrina do exemplarismo neoplatônico para combater os maniqueus e afirmar “a bondade relativa das criaturas, todas elas na participação imperfeita do mundo das Ideias divinas, a partir do qual tudo existe.”⁴⁶⁵ Se Platão afirmava que as coisas e seres não passam de imagens ou cópias de exemplares que constituem o mundo inteligível (*nous*), Agostinho, por seu lado, afirma que a marca de Deus está

⁴⁶² Esta tese de Ário foi condenada em 325, no Concílio de Niceia. Ao contrário da posição ariana, o concílio afirma que o Filho é *homousion* (nascido da mesma substância) com o Pai, e não *feito*, como as demais criaturas. (DENZINGER. *El magisterio de la Iglesia*, p. 24, n. 54).

⁴⁶³ RUBIO, A.G. *Superação do dualismo entre criação e salvação*, p. 213.

⁴⁶⁴ Maniqueísmo é o termo derivado do novo de seu suposto fundador, Manes ou do latim, *Manichaeus*, líder religioso persa do século III, que procurou combinar o cristianismo e o dualismo clássico da antiga religião de Zoroastro. O maniqueísmo geralmente é pensado como doutrina filosófica que admite duas concepções cósmicas coeternas, uma do bem, outra do mal. No ser humano, estes princípios corresponderiam a duas almas: a do corpo, considerada má; e a luminosa, tida como boa. O predomínio no homem da alma luminosa exigia uma austera ascese, constituída pela abstenção de alimentos e conversas impuras, abstenção da propriedade e do trabalho e abstenção do casamento e do concubinato. No Ocidente o maniqueísmo foi influente até o século VI, principalmente na figura de Agostinho de Hipona. Ulteriormente, Agostinho será um dos principais adversários desta corrente herética, em permanente contraposição a um dos seus eminentes propagadores na sua época, Fausto. (Cf. LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 590; ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*, p. 641).

⁴⁶⁵ RUBIO, A.G. *Superação do dualismo entre criação e salvação*, p. 214.

presente em todos os seres criados em conformidade com as ideias divinas.⁴⁶⁶ De algum modo, as criaturas participam, ainda que com distintos graus, da perfeição divina. Agostinho se afasta do maniqueísmo ao pensar que nenhuma criatura é má por natureza, mas continua a manter a distância entre criação e perspectiva salvífica.

A criação será objeto de especulação ontológica, portanto, de caráter filosófico-racional. Agostinho irá afirmar um subordinacionismo ontológico na relação entre Deus e mundo e na própria relação entre os seres criados. Segundo a *schara rerum* agostiniana, temos: Deus (autor de toda vida), os seres espirituais (anjos), os seres humanos, demais seres animados e seres inanimados (sem vida).⁴⁶⁷ Acrescente-se ainda Tomás de Aquino, que no século XIII desenvolve essa perspectiva ontológica, embora procurasse superar o racionalismo agostiniano ao vincular a *ordo rerum* a uma compreensão mais adequada da Revelação, particularmente a fé no Deus criador e tudo o que está situado fora dele.

O ápice da ruptura entre criação e salvação está na reflexão teológica pós-tridentina em razão da doutrina das duas ordens: natural e sobrenatural. Na tentativa de combater qualquer tendência que sobrevalorize o mérito humano como suficiente para alcançar a salvação (Pelágio e semipelagianos), o Concílio de Trento enfoca a gratuidade da salvação.⁴⁶⁸ Impossível é participar da vida divina

⁴⁶⁶ Agostinho irá apontar *vestígios* da Trindade não somente no homem interior, dotado de inteligência, mas também no homem exterior, dotado dos sentidos corporais. (Cf. AGOSTINHO. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 335).

⁴⁶⁷ “San Agustín concibe el universo como una jerarquización de bienes dispuestos en diferentes niveles de perfección y bondad, en cuanto semejanzas, vestigios o imágenes más alejadas o cercanas a Dios. Dios ha creado todas las cosas, materiales y espirituales, y las crea, según las Sagradas Escrituras, con medida, número y peso. San Agustín puso estos conceptos bíblicos en relación con la estructura triádica *modo, especie y orden* que definía la estructura general de los bienes del universo: ‘entendemos por medida la que determina el modo de existir de todo ser, y por número el que suministra la forma de la existencia, y por peso el que reduce a la estabilidad y quietud a todo ser [Del génesis a la letra: IV, 3, 7].’ ” (FERRER SANTOS, U.; ROMÁN ORTÍZ, Á. D. “San Agustín de Hipona”. In: FERNÁNDEZ LABASTIDA, F.; MERCADO, J. A. (Orgs.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/agustin/Agustin.html>).

⁴⁶⁸ O ser humano necessita da graça tanto em razão de sua *natureza caída* quanto em vista de seu fim último, que é *sobrenatural*. No plano natural, a graça auxilia a remediar nossos erros originados na concupiscência (graça curadora); no plano sobrenatural ela torna nossos atos meritórios (graça elevante). A necessidade da graça elevante foi sublinhada para combater o pelagianismo, e é a que aqui interessa. A fonte bíblica inspiradora, além de Jo 3, 3-6, é principalmente Ef 2, 1-10, quando Paulo identifica o Espírito ao princípio de santificação. Agostinho, por sua vez, afirma que a graça devolve ao homem caído o poder de execução dos atos salvíficos. Este pensamento se tornará doutrinário nos Concílios de Cartago (DENZINGER. E. *El Magisterio de la Iglesia*, p. 103-105), Orange (Ibid., p. 179-180), mas principalmente em Trento (Ibid., p.904). A graça elevante é necessária para o início da fé e para a perseverança nela. No primeiro caso, como descrito no Concílio de Orange (Ibid., p.178), a iniciativa do ser humano

sem o dom absolutamente gratuito do amor de Deus. A ênfase na doutrina da gratuidade do dom sobrenatural (graça) resultou na sua desvinculação do dom natural (natureza) e, em consequência, na sobreposição extrínseca entre uma e outra ordem. Entre salvação e criação, entre graça e natureza deixa de existir uma relação intrínseca, recíproca, integradora.

A considerar as posições mais extremadas da escolástica:

a ordem da criação seria autossuficiente na sua estrutura criatural, a saber, possuiria seu ser próprio, seu dinamismo, suas potencialidades e sua finalidade própria. E, assim, para a realização do ser humano, na ordem natural criada, não seria necessária a graça de Deus (ordem sobrenatural). Ao ser humano assim constituído *naturalmente*, Deus acrescentaria o dom da graça, a participação na sua vida divina (ordem sobrenatural).⁴⁶⁹

Essa justaposição entre salvação e criação ou entre graça e natureza tem consideráveis consequências para o ser humano. A principal delas é que o cristão vive em dois mundos, com finalidades diferentes, que não se relacionam, a não ser acidentalmente. Diante disso, ao obrigar-se a viver cada um a seu modo, instala-se no próprio ser humano uma estrutura dual. De um lado, ele tem sua vocação *natural* no mundo e na história; de outro, possui uma vocação *sobrenatural*, da qual se encarrega a Igreja. Uma das consequências é a ruptura entre o mundo da salvação e o mundo da criação.

Assim, no plano da salvação, o cristão pode participar da vida sacramental, fazer parte de um movimento de Igreja, e, no plano das realidades criadas, seguir as normas e modos de proceder vigentes no 'outro' mundo, o mundo dos negócios, do trabalho, da política, da economia, mesmo quando esse proceder implica em manipular, enganar, excluir, dominar, explorar, superfaturar, desviar verbas, etc.⁴⁷⁰

Além disso, outro grande problema decorrente desta separação entre as ordens natural e sobrenatural é a mentalidade excludente que está por detrás das

rumo à salvação é somente uma resposta segunda à graça preventiva de Deus. O alvo aqui são os semipelagianos, que afirmavam ser o desejo de salvação algo que vem do ser humano, conforme interpretação própria de Mt 7,7. No segundo caso, também a inspiração é a doutrina agostiniana contra os semipelagianos, que pensavam que Deus não nos ajuda na perseverança da fé. Com efeito, em Fil 1, 6 se lê que Deus dá início à salvação e a conduz ao seu termo, porém exige do ser humano a cooperação. Sobre esta doutrina, ver Concílio de Orange (Ibid., p.183) e Concílio de Trento (Ibid., p.826).

⁴⁶⁹ RUBIO, A.G. Superação do dualismo entre criação e salvação, p. 216. Talvez a posição mais extremada na Idade Média seja de Caetano (+1534) que, inspirado em Aristóteles, introduz na teologia, como modo de justificar a natureza humana, a tese fundamental de um fim natural que o ser humano poderia alcançar por si mesmo, sem necessidade de uma comunicação sobrenatural de Deus.

⁴⁷⁰ RUBIO, A.G. Superação do dualismo entre criação e salvação, p. 217.

realidades cultural e religiosa em função da qual as oposições nelas existentes muitas vezes não são vistas pelo dinamismo das diferenças, mas pela negação mútua ou pela desigualdade entre elas.

A partir dessa mentalidade, a realidade corpórea do ser humano muitas vezes tem sido negada para afirmar sua realidade espiritual. Por sua vez, também os demais seres e a natureza em geral têm sido explorados, dominados e dizimados para afirmar a sobrevivência e o bem-estar dos seres “espirituais” humanos (no sentido de criadores de cultura). Em razão desta mentalidade excludente é que as mulheres - mais próximas da terra e da natureza em função de seu corpo e sua sexualidade - foram dominadas e espoliadas, confinadas ao âmbito doméstico para que os homens pudessem se impor como agentes culturais, protagonistas da vida pública, desbravadores de novos mundos e autores das descobertas científicas e tecnológicas.

As consequências da separação entre salvação e criação, graça e natureza, mundo espiritual e corporal, também se estenderam para a antropologia, resultando na valorização dos homens a partir da desvalorização das mulheres. Aliada a essa separação, encontramos a permanência da mediação metafísica grega, principalmente de pensadores como Platão e Aristóteles e sua influência em autores como Agostinho e Tomás de Aquino, quando se trata de antropologia teológica.

Comum nesta antropologia tem sido sustentar que mulheres e homens são desiguais na ordem da criação em função de seu papel na reprodução, e equivalentes na ordem da salvação ou da graça. Todavia, a subordinação das mulheres aos homens não deixou de existir, mesmo depois da descoberta do papel ativo das mulheres na procriação por parte da biologia moderna. Na verdade, ela encontrou outra legitimação. Passou-se a admitir a igualdade entre elas e eles na ordem da criação e das realidades temporais, mas permaneceu a desigualdade no acesso a todos os sacramentos.⁴⁷¹

⁴⁷¹ Consequências desta antropologia ainda podem ser observáveis na eclesiologia quando a Igreja afirma estar **neste** mundo, mas não ser **deste** mundo. Daí sua defesa da igualdade entre homens e mulheres **no** mundo e ao mesmo tempo a permissão do tratamento diferencial das mulheres **na** Igreja. Mulheres e homens são iguais como filhas e filhos de Deus, mas desiguais na medida em que elas não têm acesso a todos os sacramentos. Assim é a ideia de que o acesso ao ministério sacerdotal não constitui um direito da pessoa humana (embora, estando no mundo, a Igreja respeite e promova os direitos humanos) e sim algo da economia do mistério de Cristo e da Igreja (porque a Igreja não é do mundo, o transcende, cuida das coisas de Deus). Em certa medida, não deixa de reiterar-se ainda a distância entre Deus (representado aqui pelo mistério de Cristo e da Igreja) e o

Um primeiro desdobramento, objeto da teologia feminista, é a proposta de uma antropologia integradora baseada na reciprocidade entre mulheres e homens cuja condição é o combate a qualquer forma de sexismo.

Outro desdobramento está voltado ao aprofundamento das relações entre os seres humanos e os demais seres da Criação, ou para uma nova proposta de reciprocidade humana a partir da interdependência com os demais seres criados e, entre todos os seres e Deus. O discurso metafísico que fundamentou o agustinianismo e também o tomismo afirma que há uma cadeia hierárquica entre seres e coisas em função da qual é justificado o domínio do superior sobre o inferior. Essa hierarquia não somente legitimou a absoluta transcendência de Deus doador da vida sobre os demais seres e coisas, como também justificou o senhorio subjugador total dos seres humanos sobre os demais seres animados e inanimados.

Neste capítulo, mostraremos que a sensibilidade de nossa época, influenciada pela ameaça nuclear de extinção de todas as espécies, bem como pela constatação de que os recursos naturais são finitos, tem reavaliado essa hierarquia. Parte significativa desta reavaliação tem sido elaborada pela teologia ecológica feminista ou, simplesmente, teologia ecofeminista.

Seu ponto de partida é postular que a redefinição da relação entre mulheres e homens em termos de *reciprocidade* - em vez de hierarquia -, ajuda a redimensionar a relação entre seres humanos e natureza. O equilíbrio entre formas conscientes de vida estende-se às formas não conscientes e inanimadas rumo à construção de uma comunidade ecológica. Cumpre à teologia ecofeminista, além da construção da reciprocidade entre mulheres e homens, dirigir-se à conscientização da interdependência entre elas/eles e todos os demais seres.

Vale advertir que na relação entre Deus e mundo, o termo “mundo” é entendido de dois modos.

Em primeiro lugar, o mundo humano é constituído por mulheres e homens em sua relação com o Deus Criador e Salvador. Na relação com o Deus criador, a tradição privilegiou a desigualdade entre homens e mulheres; no mistério de Cristo e da Igreja, a diferença de acesso à totalidade dos sacramentos. As novas

mundo humano (no plano das relações sociais, políticas e econômicas). A maneira mais nítida de contornar esta desigualdade tem sido a reafirmação do sacramento do batismo, pelo qual cada um e cada uma participam da tríplice missão régia, profética e **sacerdotal** de Cristo. Por sua vez, o Sacramento da Ordem não torna o cristão alguém qualitativamente diferente dos demais, mas somente potencializa uma missão partilhada por todos os cristãos.

elaborações teológicas que interpretam a Criação pela teologia da Salvação procuram mostrar a incongruência do subordinacionismo; elas apresentam a dignidade equivalente de mulheres e homens na ordem da criação, no plano da salvação e na economia sacramental. Essa leitura, alimentada pela mediação das relações de gênero, tem consequências benéficas principalmente para as mulheres, já que deixamos de ser vistas como **complemento** dos homens em nossa constituição biológica e nos papéis que assumimos na sociedade e na Igreja.

Em segundo lugar, “mundo” também é entendido como o conjunto da criação, ou seja, a relação existente entre todos os seres criados com Deus. Esse entendimento do mundo demanda que o ser humano seja ressituaado na Criação e redimensionado na sua relação com o divino.

A partir desta dupla compreensão de mundo, uma voltada para a dimensão antropológica e outra para a dimensão ecológica, nosso Capítulo primeiro propõe uma releitura - ainda que indicativa - da antropologia teológica, com ênfase nos relatos da criação e do pecado e seus desdobramentos, como a mediação sociocultural das relações de gênero,⁴⁷² em seguida, reavaliamos as relações entre ser humano e natureza pela teologia ecofeminista.

5.2.

A interpretação dos relatos da criação pela teologia feminista

Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele os criou; criou-os macho e fêmea. (Gn, 1, 27).

O imaginário judaico-cristão em torno das relações entre mulheres e homens, atualizado pelos ritos litúrgicos e sua influência na estrutura social e familiar, quase sempre tem invocado os relatos de origem. Esses relatos, centrados na criação e no pecado, operam como parâmetros para atitudes e mentalidades das

⁴⁷² No Capítulo 1, no item 1.4.2. “A teologia feminista e a mediação de gênero”, desenvolvemos a mediação sociocultural das relações de gênero, mas com outro objetivo, a saber: demarcar a passagem histórica de uma teologia na ótica das mulheres para uma teologia propriamente feminista. Neste capítulo, propomos que a teologia feminista não se limita à mediação de gênero; ela também faz uso da mediação do ecofeminismo.

comunidades leitoras da Bíblia. No caso cristão, as primeiras comunidades que encontramos nas cartas paulinas e pastorais, frequentemente recorrem ao Antigo Testamento quando se referem às mulheres e suas relações com os homens na sociedade e na Igreja. Em razão do contexto patriarcal em que esses relatos foram escritos, igualmente tem sido uma tendência na história da Igreja, uma interpretação patriarcal pela qual as mulheres são subordinadas aos homens.

Não obstante, se nos apropriarmos das principais reelaborações da exegese do Antigo Testamento do século passado e do século presente, visualizamos novas perspectivas de leitura.

Na Teologia do Antigo Testamento a Criação do mundo e a criação de Israel, são indissociáveis.⁴⁷³ É o que encontramos, por exemplo, no Segundo Isaiás (Is 51, 9s), no salmo 89 e no salmo 74. Significa dizer que os relatos javista (J) e sacerdotal (P) estão embasados em uma compreensão soteriológica da criação.

A obra criadora de Yahweh não se explica por si mesma; ela é pensada em relação à salvação garantida por Yahweh a Israel no período histórico que vai da vocação de Abraão até a conquista de Canaã. Pode-se dizer que ela tem como função legitimar teologicamente essa relação salvífica que vai de Abraão a Josué.⁴⁷⁴ De onde a necessidade de antecipar o início da história da salvação para o tempo da criação e mostrar que a própria criação resulta de uma ação salutar de Yahweh. Conseqüentemente, “a criação é uma ação histórica de Yahweh que se inscreve no tempo.”⁴⁷⁵ Ela é Sua primeira ação a inaugurar a história. Nesse sentido, não se pode simplesmente considerar a criação na Bíblia como “um mito, uma revelação intemporal manifestada no ciclo da natureza.”⁴⁷⁶

Evidentemente que as referências indiretas à criação abundam nos hinos do Antigo Testamento com o objetivo de celebrar e glorificar o Criador e a criação, sem a intenção direta da instrução. Já as declarações teológicas e didáticas, mais

⁴⁷³ Seguimos VON RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento, I*. São Paulo: Aste, 1973, p. 144-160.

⁴⁷⁴ “A história externa da história da criação precisamente no começo de nossa Bíblia, conduziu com freqüência na crença errônea de que sua ‘doutrina’ sobre a criação era um objeto central da fé veterotestamentária. Mas não é assim. A fé na criação não é a origem nem a meta dos enunciados contidos em Gn 1 e 2. Tanto o Javista como o Sacerdotal se detêm, antes, na fé na salvação e na escolha. Mas reforçavam esta fé mediante o testemunho de que esse Javé da aliança com Abraão e da aliança sinaítica é também o criador do mundo.”(VON RAD, G. *El libro del génesis*. Salamanca: Sígueme, 1977, p. 54).

⁴⁷⁵ VON RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 146.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 147.

sóbrias e discretas, são mais precisas. No Antigo Testamento, temos os salmos 8 e 104, bem como o texto de Pr 8, 22-31, considerados na Bíblia de Jerusalém como paralelos à Gn 1,1s. As narrativas mais conhecidas, porém, são as que encontramos no livro do Gênesis. A mais antiga se encontra em Gn 2,4b - 3, 24, chamado relato javista (refere-se ao escrito-fonte, abreviado pela letra J); o mais recente é o relato ou código sacerdotal de Gn 1,1 - 2, 4a (escrito-fonte, abreviado pela letra P). Convém lembrar que os dois relatos não estão propriamente separados, mas imbricados. “Gênesis 2 completa Gênesis 1 mediante o testemunho de uma ação solícita, quase paternal, de Deus para com o homem”.⁴⁷⁷

Se nosso propósito fosse somente a exegese da criação, seria preciso acolher a advertência de Westermann de que “os primeiros onze capítulos do Gênesis descrevem as origens na sua totalidade. Acontece, porém, que na tradição das Igrejas cristãs receberam preferência os capítulos 1 a 3 como tratando da obra criadora e da queda, em detrimento dos caps. 4 a 11.”⁴⁷⁸

Para o objetivo de nosso trabalho, os relatos da criação e a narrativa da queda original são os mais conhecidos e, ao mesmo tempo, os mais controvertidos na cultura ocidental, quando estão em discussão as relações de gênero. Poucos textos tiveram tanta influência na conformação de uma imagem ambígua do ser das mulheres, como estes primeiros capítulos do livro do Gênesis.⁴⁷⁹ Essa é a razão pela qual neles está concentrada nossa atenção.

O primeiro relato (Gn 1, 1-2, 4a) mostra uma clara intenção doutrinal, teologicamente ordenada. A linguagem é concentrada, maciça, sem arte, detalhista. Mas tal despojamento constitui também sua grandeza. Nele tudo é refletido, apresentando uma teologia melhor elaborada. Os conflitos humanos, sua problemática social e sua situação anímica não são enfatizados. O interesse está concentrado em tudo que procede do divino, como suas palavras e ordens. O decorrer da história dos homens é secundário comparado à importância dos mandamentos divinos que asseguram a salvação do povo.

Deixando-se de lado os acréscimos posteriores, o Primeiro Relato deve ter sido compilado na época pós-exílica entre os anos 538 e 450 a. C. Contudo, a data desse relato, como a do Segundo Relato, não deve ser superestimada, posto que ela

⁴⁷⁷ VON RAD, G., *El libro del génesis*. Op. cit., p. 48.

⁴⁷⁸ WESTERMANN, C. *Fundamentos da Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Ed. Academia Cristã Ltda, 2005, p. 102.

⁴⁷⁹ Cf. SANTISO, T. P. *Mulher, espaço de salvação*, p. 159.

se prende somente à sua composição literária definitiva, sendo que há mistura de materiais modernos e muito antigos, posteriormente modificados. Quanto ao relato da criação, provavelmente foi elaborado no exílio da Babilônia, conforme os indícios que apresentaremos posteriormente.

Na passagem de Gn 1, 26-28, as palavras têm sido meditadas e ponderadas durante séculos de modo a transmitir um relato preciso, o que tornou inexistente qualquer resíduo arcaico ou mitológico. Tampouco se trata de linguagem simbólica cujo sentido exige decifração. O grande perigo para o leitor e para o exegeta será precisamente deixar escapar algo de uma doutrina tão compacta e meditada.

Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra.” Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou. Deus os abençoou e lhes disse: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que se movem sobre a terra.” (Gn 1, 26-28)

O relato da criação de Gn 1, 1-27 foi escrito no século VI a.C., período no qual os hebreus se encontravam deportados na Babilônia.⁴⁸⁰ Prova disso é a utilização do verbo “criar” (*bara*), muito utilizado pelo Dêutero-Isaías, escrito na mesma época. Além disso, Gn 1, 1-27 pode ser situado em relação com a epopéia babilônica da criação, - *Enuma Elish*⁴⁸¹ -, possivelmente um texto litúrgico lido anualmente, justamente na Festa do Ano Novo.

Outro indício de que Gn 1 foi escrito nessa época é a polêmica contra as divindades da cultura *babilônica*. No texto hebraico, a luz, o sol e a lua são criados por Deus; para os babilônios, eles eram considerados deuses.⁴⁸² “Não se nomeia o sol e a lua, porque seus nomes semitas recordariam os deuses pagãos adorados em

⁴⁸⁰ Cf. SCHWANTES, M. *Sufrimento e esperança no Exílio*, p.106.

⁴⁸¹ *Enuma Elish* é uma expressão da cosmogonia mesopotâmica. Significa “quando lá encima”. Estas palavras introduzem a narrativa da epopeia mesopotâmica da criação do mundo, como da maior parte das obras literárias mesopotâmicas. Trata-se de longo poema em sete tábuas, redigido na Babilônia sob o reino de Nabucodonosor I (1124-1103 a. C.), mas do qual resta somente exemplares datando do primeiro milênio.

⁴⁸² “Ocorre que Gn 1 polemiza contra as divindades da luz. Por isso, a primeira obra é justamente a criação da luz. E por isso, a quarta - a que está no centro - igualmente se situa neste âmbito. Gn 1 afirma que sol, lua e estrelas (obras do 4º dia) não passam de criaturas. Não têm nenhuma qualidade divina. A tal ponto são irrelevantes que a luz (obra do 1º dia) independe delas. Esta maneira de Gn 1 referir-se à luz diferentemente dos astros é eminentemente contextual. Ocorre que na Babilônia as divindades de Estado eram estas divindades da luz. Mostra que nosso texto foi formulado no contexto babilônico.” (SCHWANTES, M.. *Sufrimento e esperança no Exílio*, p. 106.)

certas ocasiões pelo próprio Israel (Cf. 2 Rs 23,11), e o culto babilônico desses deuses era um perigo especial para os deportados”⁴⁸³.

Mas o argumento decisivo para situar o relato na época da escravidão na Babilônia é o escritor sagrado se esforçar para dispor as dez obras criadas por Deus durante sete dias, com o intuito da valorização do sábado. De acordo com Schwantes, essa valorização do sábado no contexto exílico era um modo de identificação entre os deportados *hebreus* na Babilônia em contraposição aos próprios babilônicos que seguiam os ritmos lunares (quinzenais).⁴⁸⁴ Além disso, a ênfase dada ao sábado entre os hebreus era uma estratégia para animá-los em vista de amenizar as fadigas do trabalho forçado e sem descanso a que eram submetidos.

Após esta *breve* contextualização, procede-se à análise do Primeiro Relato no qual é apresentada a criação do ser humano (homem/mulher). A passagem do Gênesis, embora escrita em uma época em que a condição das mulheres era extremamente difícil, não justifica sua subordinação, submissão e inferioridade. Parece, sim, expressar o contrário. O interesse do autor bíblico seria precisamente resgatar as mulheres, deveras ofuscadas numa sociedade eminentemente sexista.

Originariamente, o versículo 26, "Façamos o 'homem' [singular] à nossa imagem e semelhança" é seguido da expressão "que eles dominem" [plural]. Não seria o caso, portanto, de que *um* dominaria o outro. Os dois têm a tarefa de submeter a criação ao seu cuidado, ambos são mandatários de tudo aquilo exterior ao ser humano.

Sua “semelhança” (*Demut*) ao divino deve-se a essa função comum de senhorio, como se os seres humanos **fossem** os sinais da majestade divina sobre a terra. Convém notar que o texto diz menos em que aspecto os seres humanos se assemelham ao divino e mais sobre qual a razão de tal semelhança, que é o senhorio exercido sobre o mundo circundante.⁴⁸⁵ A palavra fundamental para designar essa semelhança é precisamente “imagem” (*tsélem*), visto que no

⁴⁸³ MALY, E. H. Genesis. In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, E. *Comentario Bíblico 'San Jerónimo' - Tomo I - Antiguo Testamento*, p. 68.

⁴⁸⁴ “O sábado não é uma criação do exílio. Remonta a tempos muito antigos da história de Israel. Contudo, foi justamente no exílio e a partir dele que adquiriu relevância. (...) Esta centralidade do sábado não é acaso. Afinal encontramos entre gente escravizada, tutelada e espoliada pela supremacia babilônica. O descanso semanal – esta contra-obra! – não condiz, em nada com os interesses e necessidades concretas da gente escravizada da golá. [Gola significa “exílio” em hebraico] Ao afirmarem que Deus descansou no sétimo dia, os exilados apresentavam seu argumento decisivo em prol do seu dia de descanso, de celebração e de memorização de sua própria história.” (Cf. SCHWANTES, M. Op. cit., p.106-107.)

⁴⁸⁵ VON RAD, G. *El libro del génesis*, p. 71.

versículo 27 ela aparece sem *demut*, o mesmo ocorrendo em Gen 9, 6.

Vale ressaltar que a idéia de que um Deus crie o ser humano à sua imagem não é exclusivamente bíblica; ela está presente em quase todo o Oriente antigo, como na epopéia de Gilgamesh e no pensamento helênico⁴⁸⁶ e no antigo Egito.⁴⁸⁷ Contudo, no caso bíblico não se trata de imagem em sentido espiritualizado, mas preponderantemente concreto. Para os hebreus a imagem tem um significado dinâmico porque “suscita a presença real daquele a quem representa”, de onde a interdição de talhar imagens.⁴⁸⁸ Ela designa, por exemplo, a imagem carnal do filho para com o pai, como em Gen 5, 3. Conclui-se que não somente todos os seres humanos, mas o ser humano em sua totalidade corporal e espiritual é criado à imagem do Criador.

É mister relevar a importância do tema da “imagem” de Deus quando a teologia bíblica é pensada desde a perspectiva das mulheres. Significa que homens e mulheres recebem uma mesma ordem de Deus - a de dominar - porque têm a mesma identidade. Esta identidade é explicitada pelo termo "*Ha adam*". Em hebraico, ele designa “humanidade”, nome coletivo usado sempre em singular que engloba homens e mulheres, como se vê no versículo 27 b: "homem e mulher Ele os criou". O plural “os criou”, em contraposição intencional com o singular “o criou”, deixa de lado qualquer suposição de que originalmente foi criado um ente andrógono. Von Rad enfatiza que “por vontade de Deus o homem não foi criado solitário, mas foi chamado a dizer-se ‘tu’ com o outro sexo. No Primeiro Relato o conceito total de humano não está contido somente no macho, mas no macho e na fêmea”.⁴⁸⁹ Segundo Maly,

a diferença dos sexos é de origem divina e, portanto, boa. O pleno sentido de “humanidade” (*Adam*) somente se realiza quando existe homem e mulher (...). No mesmo ato criador, Deus cria ‘*Adam*’ como espécie inteira, não como indivíduo, e o desdobra como macho e fêmea.⁴⁹⁰

Em Gen 1, 28, a criação da humanidade é seguida de uma bênção: “E Deus os abençoou, e lhes disse: Frutificai e multiplicai-vos, e enchei a terra, e sujeitai-a; e dominai sobre os peixes do mar e sobre as aves dos céus, e sobre todo o animal que se move sobre a terra.”

⁴⁸⁶ SANTISO, T. P. *Mulher espaço de Salvação*, p. 214, nota 87 e 88.

⁴⁸⁷ VON RAD, G. *El libro del génesis*, p. 68-69.

⁴⁸⁸ EVDOKIMOV, P. *A mulher e a salvação do mundo*. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 72.

⁴⁸⁹ VON RAD, G. Op. cit., p. 71.

⁴⁹⁰ Ibid., p. 69.

Após a bênção, todos os verbos mencionados aparecem no plural, indicando que inexistente separação de funções. Este versículo indica que naturalmente, homem e mulher são iguais, formam a natureza humana. As mulheres, a seu modo, juntamente com os homens, são imagem e semelhança de Deus. As mulheres não são complementos dos homens; ou os homens complementos das mulheres; cada um é uma totalidade, com características próprias e específicas. No entanto, o processo sócio-histórico marcadamente machista, consegue realizar a inversão da situação e empreender as mais diversas distorções necessárias para uma posterior interpretação das tradições bíblicas no que tange à mulher. O Gênesis se torna o fio condutor desta interpretação.

O Primeiro Relato da criação humana indica a igualdade entre homem e mulher em razão de serem considerados imagens e semelhantes a Deus. No entanto,

o fato dos pronomes utilizados para Deus e para Adão serem masculinos sugere que os homens são os representantes coletivos apropriados deste Deus, enquanto as mulheres, embora compartilhem os benefícios da soberania humana corporativa, ficam submetidas ao governo e à cabeça masculina da família.⁴⁹¹

O Segundo Relato foi escrito provavelmente na época de Salomão ou, pouco depois, em torno de 950 a. C. Foi ele que deu ao Pentateuco sua forma e sua dimensão atuais. Com ele inicia-se o processo de recopilação literária das narrações poéticas ou culturais que eram transmitidas, oralmente e sem ligação, por inumeráveis tradições. Grande parte dessas tradições eram etiologias, ou seja, tinham por objetivo explicar particularidades históricas tribais de ordem local ou cultural.

Enquanto o Primeiro Relato está voltado para o culto divino de Israel, o Segundo detalha a história desta Nação. A história das origens situa o ser humano em face dos grandes questionamentos da humanidade: “criação e natureza, pecado e sofrimento, homem e mulher, disputas entre irmãos, desordem no mundo das nações etc.”⁴⁹² Ao mesmo tempo claras e simples, as passagens do Segundo Relato são encontradas, sobretudo, no início da história de Israel. Yahweh é apresentado como o Deus de Israel, mas também como o Deus do mundo. As

⁴⁹¹ TEPEDINO, A. M. Macho e fêmea os criou: criação e gênero. In: MULLER, I. (org). *Perspectivas para uma nova Teologia da Criação*. Petrópolis: Vozes, 2003., p. 156.

⁴⁹² VON RAD, G. *El libro del génesis*, p. 29.

imagens antropomórficas de Yahweh passeando pelo jardim ou contemplando a torre de Babel denotam a espiritualidade madura do Segundo Relato, que não é tão preciso quanto no Primeiro Relato.

O Segundo Relato da criação, descrito em Gn 2, é emblemático quando se trata de situar interpretações bíblicas que exaltaram a negatividade das mulheres, como se observa nessa passagem antológica.

Yahweh Deus disse: “Não é bom que o homem esteja só. Vou fazer uma auxiliar que lhe corresponda.” Iahweh Deus modelou então, do solo, todas as feras selvagens e todas as aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria: cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse. O homem deu nomes a todos os animais, às aves do céu e a todas as feras selvagens, mas, para um homem, não encontrou a auxiliar que lhe correspondesse. Então Iahweh Deus fez cair um torpor sobre o homem, e ele dormiu. Tomou uma de suas costelas e cresceu carne em seu lugar. Depois, da costela que tirara do homem, Iahweh Deus modelou uma mulher e a trouxe ao homem. Então o homem exclamou: “Esta sim, é osso de meus ossos e carne de minha carne! Ela será chamada ‘mulher’, porque foi tirada do homem!”

A exegese e as contínuas versões bíblicas têm amenizado essa passagem. O termo “auxiliar” comumente é substituído por “companheira”.

No Antigo Testamento o termo ‘ezer, auxiliar, tem vários usos. Pode ser um nome próprio para homem. Em nossa história ele descreve os animais e a mulher. Em alguns lugares, caracteriza a divindade: Yahweh é o auxiliar de Israel que ele cria e salva. Desta forma “auxiliar” é um termo relacional que designa uma relação de benefício e se aplica para Deus, para as pessoas, para os animais. Em si, o termo não especifica posição dentro das relações, e ainda mais não implica em inferioridade.⁴⁹³

Portanto, em Gn 2, 18.20 ‘ezer não seria um termo discriminatório, se compreendido como correspondência.⁴⁹⁴ Corresponder evoca paridade.

... O fundamental é assinalar que Yahweh, diante da solidão de ‘adam, que não é boa, decide fazer um ‘ezer kenegdo, isto é, uma presença de reciprocidade e de mutualidade. A criação da ‘ajuda’ situa o ser humano na perspectiva da comunicação. Por ela a humanidade vence o isolamento e a solidão: a relação adequada supõe alteridade para começar a comunidade humana e criar a

⁴⁹³ TEPEDINO, A. M. Macho e fêmea os criou: criação e gênero, p. 158.

⁴⁹⁴ Uma vez que o termo auxiliar tem vários usos, qual seria o sentido aplicado em Gn 2, 18.20? Tem conotação de igualdade, considerando que ‘ezer vem acompanhada da palavra *neged*: uma auxiliar que lhe corresponda; “os animais são auxiliares, mas não suprem a solidão de ‘adam. O homem é apresentado em relação com os animais, com a natureza. Mas, neles não encontra seu par, em nenhum dos animais se reconhece. Existe uma relação física entre eles, existe uma similaridade, mas não igualdade. ‘Adam os nomeia e exerce domínio sobre eles. Mas não lhe basta o domínio e o conhecimento superior; precisa de comunicação. E assim a narração se volta para a mulher. Deus é o auxiliar superior ao homem, os animais são os auxiliares inferiores ao homem, a mulher é a auxiliar equivalente ao homem”. (Ibid., p. 158-159).

comunhão. Neste sentido pode-se dizer que ‘ajuda adequada’ ou ‘auxiliar que lhe corresponda’ (v.18) é uma abertura. ‘O outro’ aparece como alternativa positiva de comunicação.⁴⁹⁵

Na continuação, este relato indica que Deus cria a companhia que corresponde a Adão a partir de sua costela. Dessa passagem depreende-se uma suposta desigualdade latente entre homem e mulher, o que não ocorre no primeiro relato da criação.

A distinção entre homem/mulher pode ser feita pela análise do termo “costela”. Em hebraico, *'hassela'* significa “vizinho ao coração”. Resultaria ser Eva "um ser igual, mas distinto do homem". O termo costela conduz ainda à idéia de reciprocidade. A mulher é aquela que está ao lado, e não detrás, do homem. Convém salientar ainda que ambos, homem e mulher são criados por Deus. O homem é criado da terra, e a mulher do humano, do homem que já se encontra formado pelas mãos do próprio Deus. O homem não cria a mulher. Deus é quem a faz a partir do humano.

Ao situar esta passagem no antigo Oriente descobre-se algo importante em relação à mulher, que em muito pode contribuir para repensar a sua situação no contexto da criação. A mulher,

Extraída do coração humano, aparece, desde sua origem, nitidamente diferenciada da criação dos animais, o que supõe verdadeira novidade para uma época em que a mulher era considerada, junto com os animais, como propriedade do homem (Ex 20,17). O Segundo Relato, fazendo-a surgir do próprio corpo do homem, considera-a ‘mesma natureza’ que ele. Este particular é tão evidente que os malentendidos seculares e até ‘atuais’, a propósito de ‘natureza distinta’, parecem incompreensíveis. Pelo fato de haver sido criada ‘em segundo lugar’, a mulher foi considerada subalterna; na realidade, tudo no texto indica a mesma dignidade, o mesmo valor, a mesma natureza humana.⁴⁹⁶

A anterioridade do homem em relação à mulher na obra da criação, tradicionalmente tem sido entendida como sinônimo de superioridade. Esta interpretação distorcida estaria na origem da justificação da desigualdade das mulheres em relação aos homens.

O preconceito tem relação direta com a questão da primogenitura na tradição judaica. Uma vez que o primogênito é considerado o chefe político e

⁴⁹⁵ SANTISO, M. T. *Mulher espaço de Salvação*, p. 171.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 173-174.

religioso do clã, era necessária uma justificação religiosa de que o primogênito da criação fosse o homem. Daí a inferioridade familiar e social na qual se encontrava as mulheres, tendo que aceitar a condição de propriedade do irmão primogênito.

Porém, no Segundo Relato, ao falar da criação da mulher, mesmo em um momento posterior à criação do homem, ela passa a ser considerada necessária para concluir a obra divina, mostrando que o próprio Deus percebe que o homem não é pleno, não é feliz, sem a mulher - “Não é bom que o homem esteja só” (Gn 2,18a); “Vou fazer uma auxiliar que lhe corresponda” (Gn 2, 18a). E assim cria a mulher. “Deus age durante o sono do homem; como se esse momento de inconsciência da criatura significasse que o novo ser que seria criado fosse obra exclusiva de Deus, sem a intervenção do ser humano.”⁴⁹⁷ Convém enfatizar que “a origem da vida é um mistério divino”. Homem e mulher são “fagulhas de Deus”, feitos “da matéria que Yahweh trabalha antes de trazê-los à vida: pó para o homem e costela para a mulher”.⁴⁹⁸

No Primeiro Relato, pode-se perceber que ‘*Adam*’ é um coletivo genérico que designa o ser humano. Porém, no Segundo Relato lê-se que “o homem se tornou um ser um vivente” (Gn 2,7). O termo não indica diferença sexual, pois “*nefesh* é atribuído a ‘*Adam*’ genérico, portanto, a todo o ser humano seja varão ou mulher, por mais que a diferenciação sexual ainda não apareça no texto.”⁴⁹⁹ A distinção sexual aparecerá quando ‘*adam*’ contempla a criação da mulher e diz: “Esta sim é osso dos meus ossos e carne de minha carne. Ela será chamada mulher (*ishshah*) porque foi tirada do homem (*ish*)” (Gn 2,23). Há nesse processo uma das descobertas mais importantes para a condição humana.

Pela primeira vez, o ser humano se distingue *em sua maneira de ser: é um mesmo ‘ser humano’, porém, em duas modalidades diferentes de ‘ser humano’*. (...). O ser humano é diferente em si mesmo; quem era ser humano (*adam*) agora se chama homem (*ish*); quando vê diante dele uma mulher (*isha*), reconhece seu íntimo parentesco, sua origem comum. Até então o ser humano era anônimo para si mesmo, incapaz de dar-se nome, de reconhecer-se e de identificar-se. Mas diante de outro ser, igual e diferente, surge a auto-identificação: e, assim a partir do reconhecimento da diferença, nasce a relação eu-tu, fundamento de todas as outras.⁵⁰⁰

⁴⁹⁷ SANTISO, M. T. *Mulher espaço de Salvação*, p. 173.

⁴⁹⁸ TEPEDINO, A. M. Macho e fêmea os criou: criação e gênero, p. 159.

⁴⁹⁹ SANTISO, M. T. Op. cit., p. 168.

⁵⁰⁰ Ibid., p. 178-179.

As interpretações culturais decorrentes do Segundo Relato da criação, no qual Deus cria homem e mulher separadamente, na maioria das vezes resultaram em prejuízo às mulheres.⁵⁰¹ Já no Primeiro Relato está escrito somente que Deus criou o 'homem', no sentido de humanidade, sem mencionar esses dois momentos: “Então *Iahweh* Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente” (Gn 2,7). É visível também a simultaneidade pela qual “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou” (Gn 1, 27). Dessa passagem se deduz que a interpretação segundo a qual homem e mulher figuram como se fossem duas individualidades isoladas, não corresponde à verdade do texto sagrado. “Muito pelo contrário, depreendemos claramente do relato bíblico que estes dois aspectos do homem são a tal ponto inseparáveis que um ser humano, homem ou mulher, tomado isoladamente e *considerado* em si, não é exatamente um homem.”⁵⁰²

5. 3.

Desdobramentos antropológicos da teologia da criação

*O dado biológico puro não existe: ele é “culturalizado”.*⁵⁰³

A despeito da inspiração integradora da relação entre homens e mulheres que se depreende da releitura feminista da teologia da criação, a antropologia teológica clássica, influenciada também pelo pensamento grego, priorizou uma interpretação muito diferente. Neste tópico, apresentamos somente os aspectos mais centrais desta interpretação, bem como a importância da discussão em torno da antropologia teológica para a teologia feminista.⁵⁰⁴

⁵⁰¹ Recordemos que o Segundo Relato da criação, usado pelo judaísmo, bem como pela tradição cristã para fundamentar a inferioridade da mulher aparece no Novo Testamento duas vezes com a finalidade de legitimar a submissão da mulher: 1 Cor 11,8-10; 1 Tm 2, 11-13.

⁵⁰² EVDOKIMOV, P. *A mulher e a salvação do mundo*, p. 164.

⁵⁰³ GEBARA, I. *Teologia ecofeminista*, p. 13.

⁵⁰⁴ A antropologia, especialmente a antropologia teológica, faz parte central da agenda da teologia feminista, conforme atestam as/os especialistas. Cf. GARCÍA GARZÓN *et all.*. “El género en la disciplina teológica”, *Theologica Xaveriana*, vol. 59, No. 167, Enero-junio 2009, Bogotá, pp. 101-128; BINGEMER, M.C. *O segredo feminino do mistério*, p. 115-119; GIBELLINI, R. A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista, p. 114-115.

Em linhas gerais, Agostinho e Tomás de Aquino foram os teólogos que mais influenciaram a compreensão da teologia clássica da criação e seus desdobramentos antropológicos.

A teologia da criação de Agostinho adota o método alegórico de Filão de Alexandria e a tendência da compreensão dualista do ser humano, herdada do neoplatonismo e dos padres da Igreja da África do Norte, principalmente de Tertuliano.

Filão de Alexandria é um dos primeiros pensadores que compara Gn 2,7 e 18-24 com Gn 1, 26-27. Esta comparação está inspirada na interpretação judaica tardia segundo a qual Gn 1, 26-27 deve ser lido na perspectiva de Gn 2,7, o que, por sua vez, resulta no primado de Adão e na subordinação da mulher.⁵⁰⁵ Filão de Alexandria “distingue duas funções da alma humana entre as quais uma superior que representa o homem e a outra inferior que representa a mulher”.⁵⁰⁶

Agostinho se identifica com essa compreensão quando comenta a conhecida passagem de 1 Cor 11, 7-9, segundo a qual o homem “é a imagem e a glória de Deus; mas a mulher é a glória do homem. Não é o homem que foi tirado da mulher, mas a mulher do homem. E o homem não foi criado para a mulher, mas a mulher para o homem.”

Em sua análise da imagem de Deus, refletida na Trindade, argumenta:

Como então ouvimos o Apóstolo afirmar que o varão é imagem de Deus, o que o leva a proibir cobrir a cabeça, mas não a mulher, à qual é preceituado o contrário? (1Cor 11, 7). Creio eu que a razão está no que já disse ao tratar da natureza humana, ou seja, que a mulher é com seu marido a imagem de Deus, de um modo que forma uma só imagem, a imagem de Deus, a totalidade da natureza humana. Mas enquanto é considerada como auxiliar do homem, o que diz respeito somente a ela, não é imagem de Deus. E pelo que se refere ao varão, o que se refere somente a ele, é imagem de Deus tão plena e integralmente como o é em conjunto com a mulher.⁵⁰⁷

Ainda que na condição de seres humanos (*homo*) mulheres e homens sejam imagens de Deus, enquanto *vir*, o homem possui uma qualidade especial dessa imagem. Em consequência, “O sexo masculino, para a teologia clássica, permanece sempre o sexo primeiro, perfeito e exemplar, ao passo que o sexo

⁵⁰⁵ Vale ressaltar que somente em 1711, Bernhard Witter estabeleceu a hipótese de duas fontes para o primeiro e o segundo relato da criação.

⁵⁰⁶ BORRESEN, K. E. Mulheres e homens na criação e na Igreja. *Concilium*, n. 166, 1981/6, p. 87.

⁵⁰⁷ AGOSTINHO. *A Trindade*, p. 375.

feminino é visto como sexo segundo, auxiliar e instrumental na ordem da criação: dualismo que só será abolido na perfeição escatológica”.⁵⁰⁸

Na teologia agostiniana observamos ainda a influência da antropologia dualista do neoplatonismo. Essa corrente entendia o composto humano formado de corpo e alma, correspondente a dois elementos: um material, outro espiritual. Na perspectiva hierárquica dos neoplatônicos, como é o caso de seu representante maior, Plotino, a alma espiritual sempre é superior ao corpo porque incorporeal e assexuada. No âmbito da alma espiritual, o homem é igual à mulher. A diferença entre eles reside somente no âmbito corporal. “... a mulher é apenas *femina* no seu corpo; na sua alma ela é *homo*, ser humano e, como tal, igual ao homem, *vir*.”⁵⁰⁹

Agostinho admite a dicotomia alma espiritual-carne, masculino-feminino em qualquer ser humano, homem ou mulher. Cada um e cada uma precisam superar o feminino que temos dentro de nós, já que o feminino é representação da carne e da concupiscência. É necessário submetê-lo ao elemento masculino, que é o domínio da alma espiritual. Devido a esse raciocínio é que no cristianismo antigo a *virgem* era assemelhada ao homem (*vir*), tendo acesso, pois à *virtus* (virtude). Virtuosa porque capaz de superar a feminidade, que representava a carne.

Na tentativa de combinar Gn 1 e Gn 2, Agostinho propôs três momentos do ato da criação: 1) produção da matéria; 2) a formação dos seres (*informatio*); e 3) a formação dos seres no tempo (*conformatio*). Em Gn 1 temos a *informatio*, correspondente à criação instantânea das almas e das razões seminais dos corpos; em Gn 2, a *conformatio*, que diz respeito à formação efetiva dos corpos no tempo sucessivo. Por sua criação seminal, Eva é um ser humano do mesmo modo que Adão, *homo*; pela formação ulterior de seu corpo, ela é *femina*.⁵¹⁰

Agostinho privilegiou a interpretação sexista segundo a qual a mulher é *ajuda* para o homem; conseqüentemente, negligenciou a leitura de que ambos, como humanidade, são “imagens” de Deus. As mulheres são ajudantes, porém, em razão da procriação; trata-se de ajuda passiva, comparada à terra que recebe a semente. Esta é a função exclusiva da existência das mulheres. De igual relevância para a unidade do gênero humano é ter Eva procedido de um único homem.

⁵⁰⁸ GIBELLINI, R. A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista, p. 100-101.

⁵⁰⁹ BORRESEN, K.E. Fundamentos antropológicos da relação entre homem e mulher na teologia clássica. *Concilium*, n. 111, 1976/1, p. 19.

⁵¹⁰ Cf. AGOSTINHO, *Comentário ao Gênesis*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 111-112.

Depreende-se que:

O papel da mulher é, portanto, subordinado ao do homem: a mãe é receptiva e passiva em relação à função ativa do pai. Esta doutrina adapta-se harmoniosamente à doutrina de Agostinho segundo a qual a finalidade da existência da mulher na ordem da criação é ser auxiliar do homem na geração.⁵¹¹

No século XIII, Tomás de Aquino segue a tradição agostiniana de subordinação das mulheres aos homens na ordem da criação. Contudo, sua antropologia está fundamentada na teoria hilemórfica de Aristóteles segundo qual a alma intelectual é considerada forma substancial do corpo. Há um afastamento da distinção agostiniana entre *informatio* e *conformatio*, entre criação primeva da alma e a posterior criação do corpo. Tomás afirma que, da matéria preexistente, alma e corpo de Adão e Eva foram criados em dois atos simultâneos. Neste aspecto ele segue Agostinho quando sublinha que a finalidade da criação de Eva é unicamente seu papel passivo na procriação. Mas as diferenças principais entre homem e mulher Tomás as recolhe da filosofia funcionalista de Aristóteles. Conforme essa filosofia, as coisas são definidas a partir da função que desempenham; elas são boas ou más na medida em que ocupam uma função num quadro hierárquico, no qual o fim ou objetivo do ser inferior é servir ao ser superior.

Os seres humanos encontram-se no ápice da escala dos animais, de modo que os seres não-humanos existem para sua satisfação. Entre os seres humanos, somente são plenamente humanos os homens (varões) livres, já que Aristóteles mostrou-se incerto a respeito da natureza humana dos escravos. Quanto às mulheres, por terem uma falha na “faculdade deliberativa”, fundamental para caracterizar alguém como plenamente humano, precisam ocupar os lugares inferiores na escala hierárquica e estarem a serviço dos homens.

Surge assim uma importante distinção: os homens (varões), ao menos enquanto membros das classes livres, têm a plenitude da humanidade e devem ser servidos pelos outros seres; mas as mulheres, quer pertençam à classe dos cidadãos ou dos escravos, não têm por definição a plenitude humana e estão por isso destinadas a servir.⁵¹²

Há de se ressaltar que a noção aristotélica de conhecimento científico está fundamentada no princípio de que:

⁵¹¹ BORRESEN, K. E. Fundamentos....., p. 20.

⁵¹² Ibid., p. 20.

aquilo que sabemos [cientificamente] não é capaz de ser de outra forma. Quanto às coisas que podem ser de outra forma, não sabemos, quando estão fora do nosso campo de observação, se existem ou não existem. Por conseguinte, o objeto do conhecimento científico existe necessariamente.⁵¹³

É o caso do saber da biologia, que pertence ao âmbito do necessário.

Uma das consequências desta lógica do funcionalismo aristotélico é que as mulheres são *naturalmente* defeituosas. Esta dedução é corroborada na sua *Metafísica*, na qual o ser é composto de forma e matéria, sendo a primeira superior à segunda. Aristóteles imaginava que na reprodução sexuada quem contribui com a forma (o macho, o homem) é separado de quem oferece somente a matéria (a fêmea, a mulher). No mesmo indivíduo, o elemento “inferior” não se mistura ao “superior”.

As mulheres são ainda consideradas inferiores em razão da chamada “teoria da sementeira”, que diz respeito à geração humana.

A mulher, por ter uma deficiência no calor natural, é incapaz de ‘cozer’ o seu líquido menstrual até atingir o ponto de refino, quando então se poderia tornar sêmen ou esperma (semente, em grego). Portanto, no processo procriativo, a mulher dá ao embrião somente sua matéria e um ‘terreno’ ou ‘canteiro’ onde o embrião pode ir crescendo. A incapacidade da mulher para produzir o esperma é sua falha natural.⁵¹⁴

Aristóteles não chega a postular uma diferença de natureza (*physis*) entre homem e mulher, mas somente no processo de reprodução. A esse respeito, duas afirmações constituem efeitos do seu sistema funcionalista: 1) uma mulher é como se fosse um “varão estéril”⁵¹⁵; 2) um homem (varão) é homem em virtude de uma particular capacidade; e uma mulher é mulher por causa de uma deficiência particular.

No funcionalismo aristotélico o lugar na reprodução determina toda a vida dos seres nela envolvidos. Em consequência, as mulheres existem para a reprodução de seres humanos. Se as condições forem boas, nasce um homem; se ruins, uma mulher. Mesmo assim, o nascimento da mulher é um acidente benéfico para a perpetuação da espécie.

Normalmente, toda semente masculina produz uma “imagem perfeita de seu produtor”, a saber, um outro homem. Somente quando o ‘princípio material

⁵¹³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1139b 20, p. 343.

⁵¹⁴ MALONEY, L. M. A questão da diferença feminina na filosofia clássica e no cristianismo primitivo, p. 57.

⁵¹⁵ ARISTÓTELES. *A geração dos animais*, IV, 728a. *Apud*. MALONEY, L. M. Op. cit., p. 57.

inferior' adquire uma preponderância aberrante sobre o princípio formativo masculino, nasce um ser humano de segunda categoria, uma mulher. Esta idéia explica até que ponto esta clássica divisão forma-corpo foi identificada com masculinidade e feminilidade, tornando a mulher ontologicamente inferior.⁵¹⁶

O funcionalismo aristotélico, do qual Tomás se apropria, serviu para prolongar na Idade Média e na tradição ocidental ulterior a ideia de que as mulheres são “machos ocasionalmente” defeituosos (*mas occasionatus*), ao servirem somente como canteiros e sementeiras para a perpetuação da espécie. “As mulheres diferem dos homens precisamente por sua deficiência: não têm a plenitude da capacidade reprodutiva, não têm a plena virtude deliberativa e, é claro, têm menos força física.”⁵¹⁷

Analizamos até aqui os rudimentos filosóficos clássicos constitutivos da teologia da criação de inspiração agostiniana e tomista. Dessas elaborações filosófico-teológicas resultaram desdobramentos antropológicos dualistas que dispuseram mulheres e homens em polaridades opostas, com características exclusivas e em termos de superioridade e inferioridade.

A noção de **complementariedade**, reforçada em decorrência desta teologia da criação, tem sido utilizada para o estabelecimento de predeterminações fixas, ao apontar qualidades a serem potencializadas e funções a serem exercidas por homens e mulheres. Ao privilegiar a tese da complementariedade na teologia, se quer ignorar seu condicionamento social; e ingenuamente, negar a totalidade da experiência humana no intuito de legitimar a subordinação das mulheres ao terreno do privado e da passividade.

No entender de K.E. Borresen, a teologia contemporânea propiciou mudanças decisivas na compreensão da relação entre mulheres e homens, mas preservou antigas estruturas de subordinação.

No caso das mudanças, elas ocorreram porque a biologia moderna provou o arcaísmo da mediação das filosofias neoplatônica e aristotélica para a concepção da vida humana derivada do papel das mulheres e dos homens na função reprodutiva.

Com a descoberta do óvulo no século XIX, a biologia revolucionou a metafísica clássica ao mostrar que as mulheres têm um papel ativo na procriação.

⁵¹⁶ RUETHER, R. Mulher e ministério na perspectiva histórica e social. *Concilium*, n. 111, 1976/1, p. 34.

⁵¹⁷ MALONEY, L. M. A questão da diferença feminina na filosofia clássica e no cristianismo primitivo, p. 58.

Doravante, elas deixam de ser vistas somente como receptáculos do sêmen masculino. A fisiologia aristotélica que fundamentou durante séculos a antropologia teológica tomista nesse assunto; assim como as posturas agostinianas assentadas no neoplatonismo, poderiam ser completamente abandonadas, sem qualquer prejuízo. Realmente, essas formulações filosóficas foram posteriormente consideradas obsoletas. No plano bíblico da teologia da criação, a passagem de Gn 1-26-27 passou a ser interpretada independentemente de 1 Cor 11, 7. Por sua vez, a função maternal deixou de ser a razão de ser exclusiva das mulheres; e a subordinação, fundamentada metafisicamente, foi relegada à sombra.

Estranhamente, porém, antigas estruturas de subordinação permaneceram na teologia, como a categoria “complementariedade”. São preservadas funções específicas masculinas ou femininas, não tão distantes da interpretação antiga segundo a qual as mulheres eram consideradas auxiliares requisitadas para a procriação. A incoerência desta postura está no abandono das premissas filosóficas androcêntricas, porém na conservação das conclusões delas derivadas.

A hipótese é que a estrutura da subordinação se manteve porque a hierarquia entre os sexos foi transposta da ordem da criação para a ordem da salvação. Esta hierarquia é particularmente observável na tipologia patrística e suas raízes bíblicas (Os 2, 19-20; 2 Cor 11,2; Ef 5, 32), pela qual, Cristo, como novo Adão (homem) tem como **complemento** a Igreja, como nova Eva (mulher). Nessa tipologia, o elemento masculino representa o parceiro divino, e o elemento feminino o parceiro humano. Ainda mais: “a relação hierárquica entre Adão e Eva e, conseqüentemente entre o homem e a mulher em geral, serve para descrever a hierarquia ontológica entre Deus e a Criação. Sem o *a priori* de um estado inferior da mulher, o simbolismo se esvazia de sentido.”⁵¹⁸

Portanto, a subordinação das mulheres aos homens é o pressuposto indispensável para legitimar a diferença hierárquica entre Deus e Mundo. A nova interpretação subordinacionista situa no mesmo plano relacional humanidade e masculinidade, mas em planos diferentes, humanidade e feminilidade. Os homens permanecem os seres humanos exemplares e normativos, enquanto as mulheres são definidas na medida em que são deles diferentes.

⁵¹⁸ BORRESEN, K. E. Mulheres e homens na criação e na Igreja, p. 89.

No contexto patriarcal em que as estruturas fundamentais da teologia da criação e a teologia da salvação foram elaboradas, sua capacidade de significar a partir da proposição de uma antropologia assimétrica até é compreensível. O que gera perplexidade é a permanência de estruturas de subordinação das mulheres aos homens, mesmo quando as mediações analíticas filosóficas e as premissas da história natural que fundamentavam aquela assimetria foram completamente destituídas de sua legitimidade para representar nossa realidade biológica.

5.3.1.

Novos olhares a partir das relações de gênero

Se os símbolos que embasavam a teologia clássica perderam sua capacidade de significar, se a metafísica há muito tempo deixou de ser o único discurso aceitável para entender as relações entre mulheres e homens, é papel de uma teologia integradora das diferenças, como pensamos ser a teologia feminista, criar novas mediações e apontar perspectivas menos hierárquicas e dualistas.

Nesse sentido é que a teologia feminista tem se valido da mediação das relações de gênero para mostrar que a permanência da tese da complementariedade e da inferioridade das mulheres na prática eclesial contemporânea são indissociáveis do contexto cultural do qual também a teologia e a Igreja fazem parte.

O patriarcado é um dos elementos constitutivos deste contexto cultural. Isso explica a permanência da tese da complementariedade e da inferioridade mesmo quando já não tenham qualquer legitimação filosófica e biológica. Na verdade, o patriarcado é uma **mentalidade**, mais do que uma postura derivada de um **saber teórico**. Antes de tudo, é um imaginário arraigado em **práticas concretas** de distribuição de funções, de segmentação de espaços, de conflito de interesses.

A mediação das relações de gênero é relevante, neste caso, justamente porque ela apresenta como esse imaginário discriminador aglutinado na mentalidade patriarcal é, acima de tudo, uma construção cultural. O Patriarcado é uma representação muito mais sedimentada no imaginário social do que a

dominação classista e a discriminação étnica.⁵¹⁹ Entretanto, o sexismo que dele se depreende não pode ser interpretado somente como dominação dos homens sobre as mulheres. A mediação das relações de gênero mostra que a mentalidade segundo a qual as mulheres são inferiores aos homens, povoa o imaginário tanto dos homens quanto das mulheres. Este imaginário associa o espaço público da tomada de decisões aos homens e o espaço privado e despolitizado dos afazeres domésticos às mulheres.

Mulheres e homens são ao mesmo tempo agentes e vítimas da representação sexista patriarcal. No caso dos homens, a discriminação que eles sustentam em relação às mulheres, ao identificar-nos como encarnação do sexo inferior, está acompanhada do sofrimento e do ônus de sustentar atitudes e comportamentos identificados ao mito do macho, o que os torna também vítimas do próprio patriarcado. Quanto a nós, mulheres, somos protagonistas do patriarcado quando na educação recriamos o mito do poder dos homens, aconselhando e proibindo atitudes, segmentando espaços e distribuindo funções separadas entre filhos e filhas.

Embora a garantia de igualdade entre homens e mulheres seja hoje fundamental no espaço público, a reflexão de gênero a considera insuficiente. Nos seus primórdios, o feminismo pensava ser relevante atribuir às mulheres um papel no mundo equiparável aos homens; contudo, não percebia que os critérios para tal equiparação continuavam sendo colonizados e reabsorvidos pelo mundo axiológico dos homens.

Como sublinha Freitas:

Percebe-se que é cedido um lugar à mulher, desde que nada se mude na organização geral da sociedade e essa sociedade continue a se organizar e estruturar em função dos interesses dos homens e, em função desses interesses, se instrumentalizam a posição e as capacidades da mulher.⁵²⁰

É o caso da situação do discurso das mulheres na esfera intelectual. Embora habitemos frequentemente o espaço da produção intelectual, até mesmo teológica, **nosso** discurso é ouvido sem ser levado muito a sério; tolerado sem ser integrado;

⁵¹⁹ Muitas vezes a condição subordinada e desigual das mulheres tem sido explicada a partir de outras formas de dominação, como a exploração econômica e a discriminação racial. Assim, a luta contra a opressão da mulher esteve subordinada a outras lutas, como a luta de classes. A reação feminista foi usar o Patriarcado como causa de todas as opressões sofridas pela mulher. (AQUINO, M. P. *Nosso clamor pela vida*, p. 75-76).

⁵²⁰ FREITAS, M. C. de. Gênero/Teologia feminista: interpelações e perspectivas para a teologia - Relevância do tema, p. 20.

incluído e ao mesmo tempo marginalizado. Essa constitui uma das novas artimanhas do poder patriarcal que se legitima e se reproduz racionalmente, criando e solidificando sujeições e estabelecendo normas a partir das quais são desqualificadas quaisquer resistências ao seu modo de atuação.

Outra perspectiva que as relações de gênero trazem para a antropologia teológica é a que diz respeito à construção de novas subjetividades. Uma das marcas da produção teológica das mulheres latinoamericanas é a desconstrução da identidade histórica que nos foi atribuída, acompanhada da construção de novas subjetividades nas práticas sociais e eclesiais. Trata-se de repensar nossa condição de mulheres em contraste com a situação de opressão que historicamente temos padecido.

Não queríamos mais o papel que a sociedade patriarcal nos outorga e que para nós fora internalizado: o de sermos apenas seres com sensibilidade, com imaginação, com intuição, destinadas a permanecer no âmbito do privado, ao passo que os homens eram seres racionais, objetivos, destinados à vida pública.
521

Na cultura ocidental e patriarcal há uma compreensão da humanidade polarizada entre mulheres e homens. Para cada pólo foi construída uma identidade de modo a justificar as assimetrias ainda existentes.

Tereza Valdés Echenique entende que “à mulher foi relegado o **corpo** - somente natureza e emoções, reprodutoras, fora do tempo e da história - frente aos homens - **cabeça**, criadoras e produtoras, fazedores da cultura e da história.”⁵²² Traçou-se um perfil para as mulheres: “mães e esposas, virgens e dóceis, abnegadas para viver em função dos outros”.⁵²³ Diante da rigidez da identidade das mulheres forjada pela cultura hegemônica ocidental na América Latina, a teologia feminista busca o reconhecimento das mulheres como sujeitos/as, de modo que ecoe suas vozes e suas reivindicações sejam válidas e atendidas.

Ao refletir sobre as desigualdades econômicas, étnicas, sociais e educacionais padecidas por grande contingente do povo latinoamericano, as teólogas conscientizam-se de que as mulheres são as mais desiguais entre os

⁵²¹ TEPEDINO, A. M. Mulher e teologia na América Latina, p. 201.

⁵²² Cf. VALDÉS, T. Identidad Femenina y transformación en América Latina: a modo de presentación. In: ARANGO, L. G.; LEÓN, M.; VIVEROS, M. (Orgs.). *Género e identidad: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Bogotá: Tercer Mundo Editores; UniAndes; Programa de Estudios de Género y desarrollo, 1994, p. 15.

⁵²³ *Ibid.*, p. 16.

desiguais. Destacam que inexistente uma identidade natural do **ser mulher**; percebem que sua identidade foi historicamente forjada pela cultura patriarcal. Trata-se de identidade herdada historicamente, **naturalizada** pela cultura, mas que não corresponde à experiência que as mulheres fazem da fé. Desde então as mulheres dão-se conta de seu potencial evangelizador, que excede a pastoral, a catequese e a animação da comunidade. Sentem-se protagonistas de uma reflexão inovadora sobre a fé.

Portanto, não basta demonstrar o arcaísmo da fundamentação metafísica utilizada pela antropologia teológica para justificar a desigualdade das mulheres em relação aos homens na ordem da criação. É mister, ainda, perguntar por que relações assimétricas continuam a existir entre eles e elas. A mediação das relações de gênero vem nos mostrar que a permanência das desigualdades é muito mais de ordem sociocultural, cristalizada no imaginário pessoal e coletivo, cimentada na distribuição prática de papéis e competências na sociedade e na Igreja. Essa mediação também ajuda a entender como os relatos mais lembrados para reafirmar a inferioridade das mulheres - como os relatos da criação -, foram construídos em contexto patriarcal. Não obstante, a mensagem que pode ser desvelada dos giros hermenêuticos a respeito destes relatos pela teologia (feminista) contemporânea, auxiliada pela mediação de gênero, desautoriza a legitimidade de qualquer hierarquia ontológica entre homens e mulheres.

5.4. As mulheres, o pecado e a salvação

... a teologia bíblica do pecado parece ser uma teologia de “acusar a vítima”, que torna a vítima da dominação responsável e imputável pela sua própria exploração e opressão.⁵²⁴

A partir da mediação das relações de gênero podemos dizer que a subordinação das mulheres aos homens na ordem da criação é o resultado de uma leitura sexista influenciada por múltiplos fatores que foram cristalizados na tradição clássica desde a Idade Média. Dentre eles:

⁵²⁴ SCHÜSSLER FIORENZA, E. *Caminhos da sabedoria*, p. 129.

a) a própria estrutura da sociedade antiga e medieval influenciou os modelos eclesiásticos teóricos e práticos. Além disso, b) esquemas culturais de pensamento, neoplatônicos e aristotélicos, tiveram uma vasta influência na tradição canônica e teológica da Igreja [...]. Por fim, c) foi também determinante uma leitura da Bíblia que hoje se define como ‘patriarcal’. A interpretação patriarcal da teologia clássica derivou sobretudo de Gn 2, 18 (“Javé Deus disse: Não é bom que o homem esteja só. Vou fazer-lhe uma auxiliar que lhe convenha”): a mulher é feita *para* o homem; e de Gn 2, 22: (“Da costela que tirou do homem, Javé Deus edificou uma mulher e a apresentou ao homem”): a mulher é tirada *do* homem.⁵²⁵

A subordinação na ordem da criação é correlata da equivalência entre homens e mulheres na ordem da salvação ou da graça. Essa ideia da humanidade redimida por Cristo é o aspecto positivo da teologia clássica da salvação em relação a correntes de pensamento vigentes nos primeiros séculos do cristianismo.

O termo “equivalência” (mais exato do que os de “igualdade” e de “paridade”, que permanecem ambíguos) indica aqui o idêntico valor dos sexos, mesmo em sua diferença, o idêntico valor do homem e da mulher enquanto pessoas humanas. Sustentando a equivalência entre homem e mulher na ordem da graça – como demonstra também a longa história da santidade cristã –, o pensamento e a práxis da Igreja exerceram uma função crítica com relação à imagem da mulher da antropologia Greco-romana, mas também de tendências gnósticas e maniqueístas, segundo as quais a mulher não podia chegar à perfeição escatológica.⁵²⁶

Entretanto, a equivalência entre mulheres e homens no cristianismo é onerosa porque ela exige a renúncia da dimensão corporal das mulheres de modo a que se tornem espirituais, no sentido simbólico de mudança de sexo, de existir como *vir*, como **homem** na ordem da redenção.

Essa ideia, cujos paralelos também podem ser encontrados no budismo, significa para os homens que a perfeição de um ser feminino somente é alcançável pela equiparação ao **seu** próprio sexo, pela redução do sexo feminino ao único e verdadeiro: o sexo masculino.

É conhecida a passagem do evangelho apócrifo de S. Tomé, onde Pedro pretende excluir Maria Madalena do círculo dos discípulos alegando que as mulheres não seriam dignas da vida. O Jesus deste texto responde que ele a guiará para que ela se faça masculina, a fim de tornar-se espírito vivo e assim poder entrar no reino dos céus. É notório, além disso, que também alguns Padres da Igreja, como Ambrósio e Jerônimo, falam de maneira semelhante, denominando como “mulher” as que ainda servem ao marido e aos filhos ou que ainda não chegaram ao pleno conhecimento da fé, e como “homem” a mulher que renuncia à procriação ou que progrediu na fé.⁵²⁷

⁵²⁵ GIBELLINI, R. A outra voz da teologia..., p. 99-100.

⁵²⁶ Ibid., p. 99.

⁵²⁷ GÖSSMANN, E. A Interpretação da diferença da mulher na tradição teológica cristã. *Concilium*, n. 238, 1991/6, p. 69-70.

Nessa problemática a teologia de Agostinho pode ser vista como um combate aos grupos religiosos dualistas que insistiam em falar da masculinidade (escatológica) das mulheres. A propósito da Redenção como nova Criação pela via da Ressurreição da carne, Agostinho se recusa a ver no homem perfeito (*vir perfectus*) necessariamente um ser humano do sexo masculino.

Embora precisamente nele [Agostinho] o simbolismo positivo-negativo do masculino e feminino, na medida em que afeta a vida terrena, esteja fortemente representado, ele se guarda de considerar a diferença da mulher como algo que não seja digno de ser conservado no além. Uma ressurreição de todas as mulheres como homens é por ele decididamente rejeitada. Como a glorificação do corpo deixou para trás a “*libido*” e o “*vitium*”, ou seja, a fraqueza condicionada pelo pecado, já não podem mais surgir conflitos pela forma feminina do ser-homem, de modo que Agostinho consegue reconhecê-la em sua beleza de criatura: ‘Ser mulher não é vício, mas sim natureza’ [*De civitate Dei*, 22, 17. 18]. Que isto tivesse que ser dito, tem seu fundamento no ‘sentir’ da cultura da antiguidade, onde o cristianismo nasceu e ao qual ele se adaptou na interpretação da Bíblia.⁵²⁸

Quanto a Tomás de Aquino, não diferencia a qualidade da imagem de Deus nos dois sexos. “Considera, de preferência, que a relação hierárquica entre o homem e a mulher que, na ordem da criação, está ordenada à finalidade universal da espécie humana, é ultrapassada pela finalidade da mulher enquanto indivíduo, criada para o conhecimento de Deus.”⁵²⁹ Quer dizer, na nova criação haverá uma restauração total da ordem primitiva baseada na ressurreição da carne. As mulheres ressuscitarão no seu sexo, que faz parte da criação. No entanto, na teologia clássica a distribuição de importância de homens e mulheres sempre apresenta o elemento masculino como primordial e o elemento feminino como auxiliar ou instrumental.⁵³⁰

Como já indicamos no item anterior, a tipologia patrística de Cristo como “novo Adão”; e as de Maria e da Igreja, na condição de “nova Eva”, têm uma associação com o caráter androcêntrico da teologia clássica.

Agostinho apresenta o fato da encarnação como libertação tanto para os homens quanto para as mulheres. A razão é que Cristo nasceu homem, porém, foi gerado pelo corpo de uma mulher. O eminente pensador da Patrística vincula Gn 1 a Jo 19, 34. Assim como Eva é formada da costela de Adão, a Igreja nasce do lado de Cristo. O paralelismo Eva-Igreja também é estabelecido entre Maria-Igreja.

⁵²⁸ GÖSSMANN, E. A Interpretação da diferença da mulher na tradição teológica cristã, p. 70.

⁵²⁹ BORRESEN, K. E. Fundamentos..., p. 24.

⁵³⁰ Ibid., p. 25.

Como virgem e mãe, ela não somente é a representante das mulheres na economia da salvação, mas ainda exemplo da fecundidade virginal da Igreja, esposa de Cristo.

Tomás de Aquino, por sua vez, não estabelece comparações entre Maria e Igreja. Como corpo místico, a Igreja reúne os fiéis na condição de membros, dos quais Cristo é sua cabeça.

No fato de Cristo encarnar-se no sexo masculino Tomás de Aquino vê precisamente um motivo de conveniência: Ele deve assumir o sexo perfeito. A doutrina tradicional do Cristo como novo Adão evoca o papel do elemento feminino na obra da redenção: a encarnação é operada pela ajuda instrumental de Maria.⁵³¹

K. E. Borresen enfatiza que se para Agostinho e Tomás de Aquino o papel de Maria é ser mãe na geração natural e se a ação exercida pelo Espírito Santo assemelha-se ao papel cumprido por um pai como agente ativo, significa que “a contribuição de Maria ajusta-se bem ao quadro da finalidade da mulher segundo a ordem da criação; ela é uma auxiliar subordinada.”⁵³²

O Concílio Vaticano II e Declarações posteriores insistiram no princípio da equivalência entre mulheres e homens na sociedade. Porém, esse princípio está assentado na “complementariedade” dos dois sexos, com atribuição de papéis específicos para as mulheres. “Se o esquema clássico da hierarquia sexual foi abandonado, a divisão das funções segundo o sexo dos indivíduos permanece claramente mantida”.⁵³³ Significa que a equivalência adequadamente afirmada pela Igreja em relação à sociedade não diz respeito a ela mesma, como Igreja institucional.⁵³⁴

⁵³¹ BORRESEN, K. E. Fundamentos..., p. 26.

⁵³² Ibid., p. 26

⁵³³ Id., Mulheres e homens na criação e na Igreja, p. 90.

⁵³⁴ Pensadoras, como Borresen identifica a permanência do androcentrismo em documentos pós-conciliares como, por exemplo, em *Humanae Vitae*, publicado em 1968 por Paulo VI. Isso é notável, principalmente no item II, 10. Por ocasião da *paternitas conscia*, o documento reafirma o controle de natalidade exclusivamente pelo meio “natural” da *continentia*. “Continência” é um termo androcêntrico porque relacionado somente à “retenção do esperma” por parte do homem. Significa que ele é que deverá ter o controle da *paternidade* responsável. Ora, ele deve abster-se das relações sexuais justamente no período fértil da mulher, quando ela tem maior possibilidade de usufruir prazer na relação. Além disso, como ressalta K.E. Borresen: “o mais importante a notar é que a rejeição dos meios eficazes de contracepção envolve a recusa do controle exercido pelas mulheres sobre sua própria função reprodutora”. Conclui: “A encíclica *Humanae Vitae* opõe-se à libertação da mulher possibilitada pela revolução biológica. Esta encíclica contribui para manter o primado tradicional da função materna na vida das mulheres e a divisão, não menos tradicional, das funções masculina e feminina na sociedade.” (Ibid., p. 91). O documento utiliza como referência uma passagem agostiniana segundo a qual “o bem da procriação neutraliza o mal da

No entender de Rosemary Radford Ruether, os documentos eclesiológicos atuais, de um lado, afirmam que as mulheres são totalmente iguais aos homens quanto à imagem de Deus, mas, de outro, são incapazes de representar a imagem de Cristo no ministério sacerdotal. A razão disso, segundo ela, é a separação entre a ordem criada ou natural e a ordem sacramental ou da graça.

Como se fossem duas esferas incomunicáveis, a igualdade das mulheres na ordem natural da criação não seria teologicamente relevante para afirmar sua igualdade na ordem sacramental da salvação. A discrepância entre teologia da criação e a economia sacramental, de algum modo, inverte o clássico ponto de vista dos padres da Igreja.

É interessante observar que este dualismo inverte em parte o ponto de vista clássico dos padres da Igreja, onde se admitia que as mulheres eram desiguais e fundamentalmente inferiores na natureza, mas iguais na ordem da graça. Os padres da Igreja achavam que faltava às mulheres igualdade quanto à imagem de Deus e que estavam sob o comando do homem na ordem criatural. Mas esta desigualdade foi anulada em Cristo. [...] Como foi que se desenvolveu um ponto de vista inverso no ensino católico moderno, em que as mulheres se tornaram iguais na natureza ou criação (sociedade secular), mas desiguais na graça (em Cristo e na Igreja)?⁵³⁵

O pano de fundo da legitimação da desigualdade é, agora, a separação entre Mundo (secular) e Igreja (sacramental). Se no mundo secular, se nos modernos estados democráticos de direito a igualdade entre homens e mulheres constitui um direito fundamental, no terreno sagrado das instituições eclesíásticas as mulheres não têm o mesmo acesso que os homens (principalmente na economia sacramental cristã católica).

Ainda que o Concílio Vaticano II tenha apontado para uma eclesiologia comunitária sustentada na antropologia da reciprocidade, reconhece-se a dificuldade para a concretização de um sinal dos tempos tão importante. Em contrapartida, ousaríamos dizer que diante de eventual acesso das mulheres católicas ao sacramento da Ordem isso, em si mesmo, não garantiria a realização de uma antropologia da reciprocidade.⁵³⁶ Novas problemáticas seriam suscitadas, novas reflexões em níveis de antropologia teológica seriam propostas.

concupiscência, enquanto o amor dos esposos se exprime pela continência sexual.” (Ibid., p. 91, nota 14).

⁵³⁵ RUEATHER, R.R. Diferença e direitos iguais das mulheres na Igreja, p. 26-27.

⁵³⁶ Isso também pode ser observável na sociedade secular. O fato de que muitas mulheres atualmente tenham assumido o posto político mais elevado dos Estados democráticos de direito não significou em diminuição da discriminação das mulheres na sociedade. No entanto, o que aqui

Nossa hipótese é que estas dificuldades em torno da constituição de uma antropologia da reciprocidade na ordem da salvação e da economia sacramental se devem a um estigma sutilmente marcante, segundo o qual o pecado original da **desobediência** e **insubmissão** foi introduzido por uma mulher. De algum modo esta marca está presente em todas as mulheres em qualquer época.

A teologia cristã afirma que os seres humanos são **imagem** e semelhança de Deus no plano essencial, na sua forma autêntica e na sua união com Deus. Entretanto, na sua materialidade existencial, na sua conformação histórica, eles são propensos ao pecado, inclinados ao obscurecimento de sua verdadeira essência em razão do pecado original.

Rosemary Ruether vê nesta “estrutura dual”, em função da qual a existência da humanidade é diferenciada de sua essência, uma questão crucial. “A questão, para a teologia feminista, é como esse dualismo teológico de *imago dei*/Adão caído se relaciona com a dualidade sexual, ou a humanidade como homem e mulher.”⁵³⁷ Desde logo, essa relação apresenta-se ambígua.

Por um lado, uma afirmação da equivalência de masculinidade e feminilidade na imagem de Deus está profundamente arraigada na tradição cristã. Isto jamais foi negado, porém tendeu a ser obscurecido por uma segunda tendência de correlacionar a feminilidade com a parte inferior da natureza humana num esquema hierárquico da mente sobre o corpo, da razão sobre as paixões. Já que esta parte inferior do eu é considerada a fonte do pecado - a queda do corpo de sua unidade original com a mente e, como consequência, no pecado e na morte -, a feminilidade também passa a ser ligada com a parte do eu propensa ao pecado.⁵³⁸

As razões soteriológicas que justificaram a submissão das mulheres aos homens são quase sempre referidas a Gen 3. Ao longo da história, Gen 3, 1-24 tem sido utilizado para discriminar a mulher, imputando-a pela introdução do pecado. De onde sua desqualificação como “tentadora do homem”, aquela que perturba sua

difere sociedade e Igreja, é que na primeira elas podem assumir essa posição de liderança política, enquanto que na Igreja essa liderança parece ter sido uma realidade somente das comunidades primitivas. Provavelmente, uma das razões desta situação da mulher na Igreja ainda seja antropológica: quanto mais próximas do mundo da matéria nós mulheres estejamos, mais distantes encontramos-nos do mundo espiritual masculino. Se não, vejamos a justificação da proibição do sacerdócio feminino por parte da Comissão de Bispos anglicanos, em 1936: “Cremos que aprovar a ordenação feminina tenderia a uma diminuição do tom espiritual do culto cristão” (GÓMEZ ACEBO, I. El cuerpo de la mujer y la tierra. In: ARANA, M. *et all. Para comprender el cuerpo de la mujer: una perspectiva bíblica y ética*. Navarra: Estella, 1996, p. 116). Não obstante, essa razão, fundada no equívoco de uma antropologia dualista, não é a única, nem talvez a principal para legitimar as diferenças.

⁵³⁷ RUETHER, R. R. *Sexismo e religião*, p. 83.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 83.

relação com o transcendente e gera conflito nas relações entre os homens. A mulher é imaginada como causa de todos os pecados existentes no mundo, da ruptura da relação face-a-face com Deus e por isso, destinada a estar sob o domínio e controle do homem. O que reforça a representação machista na interpretação bíblica desta passagem é a ênfase que lhe é dada. Como ressalta Von Rad sobre o pecado em Gen 3, “será bom começar libertando esse relato do grande peso teológico que a exegese eclesial colocou sobre ele quase sempre”.⁵³⁹

Na passagem da queda original, há uma clara conexão entre Gênesis 3 e Gênesis 2, pelo estilo, pelas imagens, pelo tom da narração. Tais perícopes apontam para a presente condição do homem e as ações de Deus na história de Israel.⁵⁴⁰ Também há uma afinidade temática entre o tema da criação e o tema da queda original. Fundamentalmente o pecado é considerado uma desordem de todas as relações da criação: entre Deus e os seres humanos, entre homens e mulheres, entre os humanos e os demais animais, entre a liberdade de cada ser humano e os apelos de seus desejos.

Porém, percebe-se uma mudança de cenário marcada pelo início do drama do ser humano quando ele se afasta de Deus, drama esse que é constitutivo de sua própria história. É reforçada a idéia de que a criação e a queda original são pensadas a partir da história da salvação, precisamente porque a passagem de Gênesis 3, 1-24 é a articulação entre esses dois temas.

A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos que Iahweh Deus tinha feito. Ela disse à mulher: “Vós não podeis comer de todas as árvores do jardim?” A mulher respondeu à serpente: “Nós podemos comer do fruto da árvore do jardim. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: Dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte”. A serpente disse então à mulher: “Não, não morrereis! Mas Deus sabe que no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal.” A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que era, esta árvore, desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também ao seu marido e ele comeu. Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus (Gn 3, 1-7).

É importante destacar o aparecimento de uma nova personagem no capítulo 3: a serpente. Ela nada mais é do que um dos animais do campo criado por Deus (2,19), com a diferença de que é um pouco mais astuta (*‘arum*) em relação àqueles animais. Isso indica que não pode ser considerada a representação de um

⁵³⁹VON RAD, G. *El libro del Génesis*, p. 105.

⁵⁴⁰MALY, E. H. *Genesis*, p. 72.

poder demoníaco. Essa associação deveu-se aos perigos que ela representava no deserto.

Se a serpente é somente criatura, significa que o mal não é um princípio absoluto; tampouco Deus criara algo demoníaco. O mal é objetivamente estranho à criação. A razão da escolha da serpente por J tem como objetivo elaborar uma crítica às idolatrias da época. “No antigo Oriente, a serpente desempenhava um grande papel como potência de fertilidade (Canaã) e como força política (Egito); na célebre epopéia babilônica de *Gilgamesh*, a serpente roubava ao herói a planta da imortalidade.”⁵⁴¹ Pelo fato dela simbolizar a fertilidade, muitas vezes foi dada uma interpretação sexual de todo esse relato, sendo que a promessa que ela faz à mulher de “conhecer o bem e o mal” seria o máximo prazer derivado da união sexual. Decorre dessa interpretação, outra associada: sendo as mulheres orientadas pelo princípio do prazer, sucumbem com facilidade e conduzem os homens ao mesmo caminho. Daí a necessidade de que as mulheres sejam submissas aos homens, de modo que elas não os levem a desviar seu coração da adoração do único Deus.

Como bem resume Von Rad, o mais importante não é o que a serpente é, mas o que ela **diz**, principalmente a respeito da árvore do conhecimento.⁵⁴² Deus diz em Gn 2, 16: “Podes comer de todas as árvores do jardim.” Contudo, em seguida faz uma exceção: “Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás”. A regra é afirmativa, a saber, a de que ele pode comer; a exceção, que ele não pode. A serpente distorce a verdade, quando induz à afirmação da universalização da proibição. A mulher, por sua vez, também distorce a verdade quando acrescenta que a proibição se refere à árvore que está no centro do jardim. A astúcia da serpente conduz à mentira e denota o afastamento de Deus por parte do ser humano. Ela desfigura a imagem de Deus, apresentando-o como um tirano que estimula a sede de poder desordenada no homem; muda também a figura do ser humano, como alguém desejoso de imortalidade e que almeja colocar-se na condição de Deus ao rejeitar sua condição. O verbo comer, aplicado à árvore do bem e do mal, significa o desejo de conhecer. Conhecer aqui significa desejar possuir, sucumbir à tentação do poder.

O que chama a atenção nessa passagem é ter a serpente se dirigido à

⁵⁴¹ *BÍBLIA. (TEB)*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 27-28, nota W.

⁵⁴² VON RAD, G. *El libro del Génesis*, p. 106.

mulher e não ao homem. Muitas das interpretações para tal peculiaridade tenderam a reforçar especulações negativas a respeito da imagem das mulheres. Estaria a fragilidade moral das mulheres associada à atração sexual que elas exercem? Santiso apóia-se no livro de Phyllis Tribble, *God and Rethoric of Sexuality*, para concordar de que se trata somente do recurso literário do quiasmo. “Se levamos em conta que Deus cria primeiro o homem e depois a mulher e que a primeira a comer é a mulher e só depois o homem, descobriremos a estrutura literária sob a forma de quiasmo, o que é importante do ponto de vista da análise literária do texto.”⁵⁴³ Mas outras interpretações induziram a pensar que, pela mulher, o pecado introduziu-se no mundo porque ela era mais suscetível de seduzir o homem para o mal. Convém salientar a falta de sustentação desta interpretação posto que homens e mulheres partilham solidariamente da opção pelo bem ou pelo mal.

Santiso pensa que em Gen 2 e Gen 3 a mulher exerce o papel fundamental da mediação: positivamente, como “ajuda adequada” (Gen 2), retirando o homem de seu estado de isolamento; negativamente, posto que o mal chega ao homem pela mulher (Gen 3). Além disso, a mulher é mediação com tudo aquilo que excede o humano, quer com a serpente e seu simbolismo entre os judeus, quer com Deus criador; convém ainda salientar, que a mulher é apresentada sempre em atitude de diálogo, capaz de comunicação e resposta, assumindo a responsabilidade seja para o bem seja para o mal. Em contrapartida, o homem quase não fala, apenas sucumbe à tentação do poder assentindo em comer do fruto da árvore do bem e do mal.⁵⁴⁴ A autora aponta que é equivocado tentar responder antropologicamente, ou seja, em virtude do modo de ser mulher o porquê de ter sido ela tentada pela serpente, e não o homem.

Vale ressaltar que na mesma época a Bíblia apresenta um texto de Ezequiel, que trata da queda do homem, sem mencionar a mulher.

Eras um modelo de perfeição, cheio de sabedoria maravilhoso na beleza. Foste perfeito em tua conduta desde o dia da tua criação, até que foi achado o mal em ti. Teu coração inchou-se de orgulho por causa de tua beleza (Ez 28; 12. 15.17). Embelezai-o com rica ramagem: era invejado pelas árvores do Éden, no jardim de Deus. Ao estrondo de sua queda, estremeceram as nações, quando o precipitei no sheol, junto com os que descem à cova. (Ez 31, 0-16).

Essa passagem é quase ignorada nas exegeses, o que vem a comprovar e

⁵⁴³ SANTISO, M. T. *Mulher espaço de Salvação*, p. 187.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 206.

reforçar o sexismo existente nas interpretações bíblicas. Pelo contrário, em livros posteriores da Bíblia encontramos o reforço da culpabilidade das mulheres em relação ao pecado, o que aponta o quanto a queda original pesou sobre as mulheres.

Os relatos de Gênesis 2-3 são lugares clássicos da interpretação patriarcal do Antigo Testamento, a partir dos quais as mulheres são apresentadas ôntica e eticamente subordinadas aos homens. Onticamente, porque a primeira mulher foi criada em segundo lugar, a partir de sua costela; eticamente, porque induziu o homem ao pecado ao tentar seduzi-lo.⁵⁴⁵

Segundo essa maneira de pensar, castigo e maldição foram introduzidos no mundo por causa do ser humano. Eva, por estar mais próxima da terra, é a causadora, porque ouviu a voz da serpente. Por ela, todas as mulheres são supostas filhas de Eva. “Elas não incitam os virtuosos homens com seus corpos lascivos? As mulheres não são mais propensas à tagarelice por onde entra a tentação? Sua curta inteligência não é terreno para as doutrinas errôneas?”⁵⁴⁶

Na escolástica as mulheres foram consideradas objetos da concupiscência dos homens, semelhantes à Eva, sedutora e indutora do pecado original cuja consequência foi a introdução do “sofrimento” e do “mal”.

Como enfatiza E. Gössmann:

No século XII, Pedro Lombardo, que veio a tornar-se assunto obrigatório dos comentários de todos os teólogos posteriores, fala do tumor (canceroso) da presunção no peito de Eva. O pecado da mulher, na concepção da Escolástica, agrava-se também pelo fato de ela não pecar apenas contra Deus e contra si própria, como o homem, mas de além disso pecar contra o próximo, impelindo-o ao pecado.⁵⁴⁷

Portanto, o pecado por excelência é a presunção de induzir o homem a desobedecer a Deus. Este imaginário sobre a introdução do pecado no mundo tem

⁵⁴⁵ O confronto com o sóbrio Primeiro Relato de Gênesis 1 por parte das teólogas biblistas, no qual são destacadas sua criaturalidade e semelhança com Deus, visa desconstruir a interpretação patriarcal que geralmente se apóia nas imagens de Gênesis 2 e 3, como é o caso das epístolas paulinas (Cf. 1Cor 11, 1-16; 14, 34-35; Ef 5, 21-33) para justificar e legitimar a subordinação das mulheres. Com efeito, o que tratamos de elaborar a respeito dessas passagens antológicas é uma leitura hermenêutica dos textos com o objetivo de despatriarcalizar a interpretação bíblica ou propor uma interpretação não sexista dos textos.

⁵⁴⁶ GÓMEZ ACEBO, I. *El cuerpo de la mujer y la tierra*, p. 116.

⁵⁴⁷ GÖSSMANN, E. A Interpretação da diferença da mulher na tradição teológica cristã, p. 65.

passado ultimamente por uma reavaliação significativa. Uma delas é proposta por Luiz Carlos Susin.⁵⁴⁸

Conforme ele nos lembra, a primeira vez que o “pecado” é retratado no Gênesis os protagonistas não são Adão e Eva, mas Caim. Trata-se de uma advertência de Yahweh para que Caim domine o pecado, assemelhado a um animal à sua porta que está pronto a também animalizá-lo. Não obstante, filho da conquista e possuidor da força de Deus, Caim peca ao matar seu irmão mais frágil, Abel. Este é o início da propagação da violência. Caim e Lamec e, depois do dilúvio, os descendentes de Caim fundam cidades e fortificações sobre o sangue derramado.

Se o “pecado original” estaria na violência de Caim e seus sucessores, como reinterpretar o gesto “desobediência” de Adão e Eva da? A nosso ver, a explicação que nos oferece Susin pode colaborar para uma nova leitura da associação clássica do pecado original às mulheres. Vejamos então o argumento:

Para entender que a “desobediência” de Eva e Adão não significam propriamente um pecado, é necessário levar em conta diversos aspectos e contextos. Em primeiro lugar, a serpente, em sua ambiguidade, tem também um papel de veneno que é remédio - no deserto, na cruz. É o mais intelectual dos animais, não um diabo. Opõe-se à ordem de Deus enquanto esta é submissão e sacrifício da consciência do bem e do mal, portanto do lugar ético e da responsabilidade que caracteriza o humano. De certa forma, não se podia ainda pecar sem o discernimento do bem e do mal, e a serpente tem a função parecida com o anjo de Javé que dá a segunda ordem a Abraão contra a ordem de sacrificar o filho dado pelo próprio Javé. O “mérito” da primeira mulher é o mesmo de Abraão, ajudando o primeiro homem a nascer plenamente em sua vocação de ser “imagem e semelhança”, através do conhecimento do bem e do mal, o que Javé reconhece sem declarar que é pecado.⁵⁴⁹

Susin reconhece que se trata de uma leitura que desafia a tradição e, até mesmo, a interpretação rabínica dos textos bíblicos. No entanto, pensa essa passagem como uma etiologia da existência humana pela qual o ser humano migra de uma inocência original rumo à realidade dramática da existência. O primeiro casal representa a carne original em busca de crescimento e discernimento, bem como a integração com a fragilidade humana. O amadurecimento é figurado pela possibilidade de pecar, mas é Caim que peca primeiro.

⁵⁴⁸ SUSIN, L.C. “Teologia da criação: uma proposta de programa para uma reflexão sistemática atual”. In: MÜLLER, I. (Org.). *Perspectivas para uma nova Teologia da Criação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 15-50.

⁵⁴⁹Ibid., p. 48.

Susin assevera a necessidade de manter a pluralidade de interpretações da tradição escrita, sem prejuízo da acolhida de sentido. Sua interpretação não desautoriza textos fundamentais da Bíblia, como os evangelhos, assim como a experiência humana.

O pecado, por excelência, não consiste em primeiro lugar em desobedecer quem está em cima, os “senhores” que conservam na submissão de uma feliz ingenuidade, mas consiste no esmagamento dos que estão embaixo, dos mais frágeis, dos “pequeninos” diante dos quais se dará o julgamento de todo sangue derramado. Para os moralistas que buscam identificar quem é o “sujeito” moral do pecado social ou do pecado “estrutural” ou ainda do “pecado no mundo”, esse sujeito é o que tem força, adquirida de Deus, e esmaga o outro que poderia ter nele um guardião.⁵⁵⁰

O homicida e pai da mentira, como retratado por Jesus em Jo 8, é Caim. Ele é duplamente mentiroso: “justifica o homicídio e o sangue derramado como um modo de construir impérios e exigir submissão, e, ao mesmo tempo, desloca o ‘pecado’ e a merecida pena para a não submissão, para a desobediência a quem manda, deslocando-o para os primeiros pais.”⁵⁵¹

Susin considera que o pecado não é culpa dos primeiros pais. Pelo contrário, eles representam a prova do crescimento e amadurecimento para enfrentar os conflitos e dilemas existenciais, como o de Abraão entre sacrificar ou não seu filho. A leitura do pecado está muito associada à posição ocupada na relação pecaminosa, como a de Caim.

Primeiro [Caim] esmaga o mais frágil, e o pecado original, que se espalha como violência sobre outros e se torna cultura, se revelaria como uma relação com quem está “embaixo”. E depois mascara esta direção deslocando o pecado como uma relação de insubmissão a quem está “em cima”, mas não insubmissão dele e sim por parte dos pais, recusando-os assim como modelos de crescimento e acusando-os, o que permite defender-se de uma correta relação de respeito e de aprendizagem. Assim, pode inclusive gozar de seu domínio com esmagamento do frágil e sem se submeter a ninguém, enquanto os submissos a ele devem permanecer em sua submissão para não pecar. Esse deslocamento tem como parâmetro a Lei e os seus guardiões, as classes hegemônicas, sacerdotais, imperiais, que defendem seus interesses através de artifícios com a Lei aparentemente sacrossanta.⁵⁵²

A serpente, como veneno e remédio, representa o convite dirigido ao ser humano a assumir riscos e usar a inteligência para enfrentar o mal. Nem sempre a

⁵⁵⁰ SUSIN, L.C. Teologia da criação: uma proposta de programa para uma reflexão sistemática atual, p. 49.

⁵⁵¹ Ibid., p. 49.

⁵⁵² Ibid., p. 49-50.

desobediência é um mal, se ela é condição necessária para a libertação de uma situação de opressão; nem sempre a obediência é um bem, se ela for um elemento de perpetuação da dominação. Esta conclusão a que podemos chegar pela releitura do pecado original é uma das mais apropriadas para e pela teologia feminista.

Valerie Saving, no famoso ensaio intitulado *The Human Situation: A Feminine View*, publicado em 1960, no periódico *The Journal of Religion*, questionou a interpretação genérica do pecado, enraizada na desobediência e no orgulho: esta seria uma interpretação baseada na experiência masculina. Ela não levaria em conta a totalidade da experiência humana, que engloba mulheres e homens. Se a experiência das mulheres fosse considerada, o pecado adquiriria outra conotação. Ele seria sinônimo de:

... banalidade, tendência a se deixar distrair e ser dispersiva, falta de um centro de organização e de interesse, dependência de outros para a definição de si, tolerância às custas de parâmetros de excelência; incapacidade de respeitar os limites da reserva, sentimentalismo, sociabilidade tagarela, desconfiança na razão - em resumo, o subdesenvolvimento e a negação de si.⁵⁵³

Como adverte ainda Judith Plaskow, é necessário situar o pecado do “orgulho” de modo diferente, em se tratando de homens ou de mulheres:

a compreensão de pecado e graça na teologia moderna da corrente dominante masculina é formulada em termos masculinos individualistas. Por exemplo, um dos pecados mais discutidos e condenados é o orgulho e o autoengrandecimento. Contudo, enquanto o orgulho pode ser uma grande tentação para homens com alto nível de formação, Plaskow mostra que mulh*res carecem de autoestima e de um senso de realização. Por isso, o orgulho não deveria ser considerado um pecado, mas uma virtude que deve ser cultivada por mulh*res como uma prática espiritual.⁵⁵⁴

E. Schüssler Fiorenza, por sua vez, aproxima sua concepção de pecado à da teologia da libertação. Pecado deixa de ser primeiramente entendido como falha ou culpa pessoal e individual, mas como a corporificação institucional e estrutural do mal.

A melhor maneira de compreender teologicamente o sexismo, o racismo, o colonialismo e o imperialismo é examinar esse pecado e mal estruturais que envolvem, em diferentes graus e maneiras, todas as pessoas. Podemos ou resistir a

⁵⁵³ SAVING, V. “The Human Situation: A Feminine View”, *apud* GIBELLINI, R. A outra voz da teologia: esboços e perspectivas da teologia feminista, p. 114, nota 128.

⁵⁵⁴ SCHÜSSLER FIORENZA, E. *Caminhos da sabedoria*, p. 128-129.

esse pecado estrutural ou colaborar com ele, mas jamais podemos estar livres e inocentes dele.⁵⁵⁵

Como sugere R.R. Ruether, uma concepção de pecado que incluiria a totalidade dessa experiência mostraria que ela está diretamente associada às distorções da **relacionalidade** humana.⁵⁵⁶ E a mais relevante delas é o sexismo, pois ele impede a comunhão e a comunidade. Dessa maneira a teologia feminista tem como função precípua a redefinição da relação antropológica entre mulheres e homens.

Não obstante, é preciso transcender o horizonte da antropologia teológica, quase sempre limitada à proposição da reciprocidade somente para os seres humanos. Será necessário será também reavaliar o dualismo hierárquico existente entre a esfera da consciência (e da cultura) e a esfera da natureza (e da matéria).

Se, de fato, as mulheres são situadas mais próximas da natureza, por que essa suposta proximidade autoriza que elas sejam submetidas e dominadas? De outra perspectiva, se a natureza geralmente é designada com atributos femininos como prodigalidade e maternidade, por que estas atribuições justificam que ela seja espoliada e dizimada? Neste ponto é que a teologia feminista encontra a teologia ecológica. Um dos efeitos deste mútuo envolvimento é a proposta de uma teologia ecofeminista.

5.5.

A reavaliação das relações entre seres humanos e natureza

Uma teologia ecológico-feminista da natureza precisa repensar toda a tradição teológica ocidental da cadeia hierárquica do ser e da cadeia de comando. Essa teologia precisa questionar a hierarquia da natureza humana sobre a não-humana como relacionamento de valor ontológico e moral. Precisa contestar o direito do ser humano de tratar o não-humano como propriedade privada e riqueza material a ser explorada. Precisa desmascarar as estruturas de dominação social, homem sobre mulher, proprietário sobre trabalhador, que medeiam essa dominação da natureza não-humana. Por fim, precisa questionar o modelo de hierarquia que começa com o espírito não-material (Deus) como fonte da cadeia do ser e continua descendo até a “matéria” não-espiritual

⁵⁵⁵ SCHÜSSLER FIORENZA, E. *Caminhos da sabedoria*, p. 128.

⁵⁵⁶ RUETHER, R.R. *Sexismo e religião*, p. 145-156.

*como parte mais baixa da cadeia do ser e como ponto mais inferior, sem valor e dominado na cadeia de comando.*⁵⁵⁷

No entender de Gibellini, a redefinição entre mulheres e homens em termos de **reciprocidade** em vez de subordinação, ajudaria na redefinição da relação entre seres humanos e natureza. Ele sublinha o pioneirismo de R.R. Ruether na proposição de uma teologia feminista ecológica. Nesta nova teologia as formas conscientes de vida deveriam estar cientes de sua dependência do equilíbrio da natureza e da responsabilidade na construção de uma comunidade ecológica.

Necessário então será reavaliar a metafísica e a influência que ela exerceu na teologia agostiniana e tomista a respeito da cadeia hierárquica dos seres e coisas em função da qual é legitimado o domínio do superior sobre o inferior, dos seres humanos sobre os demais seres animados e inanimados, dos homens sobre as mulheres.

Boa parte da teologia feminista tem criticado essa estrutura hierárquica somente no âmbito da relação entre os seres humanos. Ultimamente, porém, em razão da preocupação ecológica, as teólogas feministas perceberam ser necessária uma análise pela qual a construção da reciprocidade das relações humanas deveria levar em conta também a interdependência humana com os demais seres sencientes e não-sencientes. Deste modo, o feminismo deveria encaminhar-se em direção do ecofeminismo.⁵⁵⁸

O ecofeminismo nasce da articulação entre ecologia e feminismo, mas não se trataria de qualquer designação de ecologia e qualquer concepção de feminismo.

O termo ecofeminismo foi introduzido na França, no final dos anos 1970, pela socióloga feminista Françoise D'Eaubonne. Ela procurou associar a luta pela transformação das relações entre homens e mulheres à mudança de nossas relações com o ecossistema. Como sublinha Gebara, esta reflexão “se situava no nível político-ideológico das lutas sociais e das relações nacionais e internacionais entre

⁵⁵⁷ RUETHER, R.R. *Sexismo e religião*, p. 77.

⁵⁵⁸ Pensadoras como Rosa Dominga Trepasso, do grupo ecofeminista *Talitha Cumi* de Lima, Peru, pensam este encaminhamento em termos de evolução: “Atrevo-me a pensar que o feminismo necessariamente teve de evoluir para o ecofeminismo ao colocar em evidência as vinculações de todas as formas de opressão e violência, desde a opressão no interior da família até a destruição do planeta.” (TREPASSO, R.D. *apud* GEBARA, I. *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho d'Água, 1997, p. 22, nota 14).

os grupos humanos diante do crescente desastre ecológico.”⁵⁵⁹ O conceito de ecologia, nos anos que se seguiram, adquiriu diferentes designações.

A palavra ecologia emerge da ciência biológica dos sistemas ambientais naturais. A ecologia examina como estas comunidades naturais funcionam de modo a sustentar uma rede de vida saudável e como elas são desorganizadas, causando a morte da vida animal e vegetal. A intervenção humana é a principal causa de tal desorganização, do modo como ocorre hoje. Assim, nos anos 60, a ecologia se popularizou como um estudo socioeconômico e biológico combinado, para examinar como a utilização humana da natureza está causando a poluição do solo, da água e do ar, e a destruição dos sistemas naturais de vida animal e vegetal, ameaçando a base da vida da qual a comunidade humana depende.

Ecologistas profundos têm insistido que não basta analisar esta devastação da terra em termos do uso tecnológico e social humano. Temos de examinar os padrões simbólicos, psicológicos e culturais pelos quais os seres humanos se distanciaram da natureza, negaram sua realidade como parte dela e reivindicaram o seu domínio atuando de fora. A cura ecológica exige uma conversão psicocultural e espiritual desta postura antropocêntrica de separação e dominação. Temos de recuperar a experiência de comunhão na natureza e reconstruir uma nova cultura baseada na afirmação de que somos uma comunidade interligada de vida.⁵⁶⁰

O ecofeminismo privilegiou a interpretação da ecologia profunda, para seus estudos e investigações.

Igualmente, o feminismo é um movimento complexo que passou por diferentes fases⁵⁶¹ e possui diferentes designações.

Pode ser definido como um movimento dentro de sociedades democráticas para a plena inclusão das mulheres nos direitos políticos e seu acesso a condições iguais de trabalho. Pode ser definido mais radicalmente, de acordo com o feminismo socialista e liberacionista, como uma transformação dos sistemas socioeconômicos patriarcais nos quais a dominação masculina das mulheres é a base de todas as hierarquias sociais. O feminismo também pode ser estudado em termos de cultura e consciência, demonstrando a conexão simbólica, psicológica e cultural entre a definição das mulheres como mental, moral e fisicamente inferiores, e a monopolização masculina do conhecimento e poder.⁵⁶²

Ruether privilegia esta última designação de feminismo. Um dos aspectos centrais do ecofeminismo⁵⁶³ é ter mostrado que a associação entre a dominação

⁵⁵⁹ GEBARA, I. *Teologia ecofeminista*, p. 9.

⁵⁶⁰ RUETHER, R.R. Ecofeminismo: mulheres do Primeiro e Terceiro Mundos, *Mandrágora*, n. 6, 2000a, p. 11.

⁵⁶¹ Sobre estas fases, cf. Cap. 2, item 2.1.1 – “Os feminismos e sua influência no cristianismo e nos movimentos de mulheres na América Latina”.

⁵⁶² RUETHER, R.R. Op. cit., p. 11.

⁵⁶³ Ivone Gebara destaca que o termo surgiu no Primeiro Mundo, particularmente na França, no contexto da cultura branca de elite, destruidora da natureza. As mulheres brancas perceberam como os 20% dos povos ricos do Primeiro Mundo consomem 80% da energia existente. Em consequência a crise econômica mais trágica é produzida pelo modelo econômico e industrial do Primeiro Mundo. O termo “ecofeminismo” poderia até ser dispensado. O que importa primeiro é a

das mulheres e a dominação da natureza é característica das culturas patriarcais, particularmente da cultura ocidental. Em contrapartida, na medida em que forem construídas relações mais harmônicas entre seres humanos e natureza, delas resultaria a superação da dominação das mulheres pelos homens.

Nossa perspectiva neste trabalho é diferente. Pensamos que somente relações entre mulheres e homens pautadas na reciprocidade ajudariam a repensar a relação entre os seres humanos e a natureza.

A verdade é que não se pode sustentar a relação entre uma e outra dominação em termos de causalidade. Ao contrário do que pensam autores como Fritjof Capra⁵⁶⁴, a dominação das mulheres e da natureza tem origem em momentos diferentes na história humana, conforme os estudos de Karen Warren (1996) e Chris Cuomo (1998).⁵⁶⁵ Gebara assume as consequências destes estudos, ao lembrar que “a opressão das mulheres é um fenômeno histórico que vem desde as origens do patriarcalismo, há mais ou menos 6.000 anos, enquanto que a exploração da natureza data do início do século XVI.”⁵⁶⁶ Portanto, é necessário “relativizar a afirmação de que a relação harmônica com a natureza redundaria na superação da dominação da mulher.”⁵⁶⁷ Pensamos que se, de um lado, a superação dessas relações de dominação não tem uma causalidade linear, de outro, isso não quer dizer que uma deixe de estar relacionada à outra.

prática de luta dos povos oprimidos, a percepção e a sensibilidade de que a dominação e exploração da natureza pertencem ao mesmo sistema que oprime e espolia os pobres, que na América Latina são na sua maioria mulheres e crianças. (Cf. GEBARA, I. *Ecofeminismo, um jeito de abraçar as diferenças e construir um mundo diferente*. Entrevista com Ivone Gebara, por Maricel Mena López. *Mandrágora*, ano 6, n.6, dez 2000, pp. 80-81).

⁵⁶⁴ “... a antiga associação de mulher e natureza interliga a história das mulheres e a do meio ambiente e é a fonte de um parentesco natural entre feminismo e ecologia que está se manifestando hoje em grau crescente. [...] A noção do homem como dominador da natureza e da mulher e a crença no papel superior da mente racional foram apoiadas e encorajadas pela tradição judaico-cristã, que adere à imagem de um deus masculino, personificação da razão suprema e fonte do poder último, que governa o mundo a partir do alto e lhe impõe sua lei divina.” (CAPRA, F. *O ponto de mutação: a Ciência, a Sociedade e a Cultura emergente*. 26 ed. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 38).

⁵⁶⁵ Cf. WARREN, K. J.. (Ed.). *Ecological Feminist Philosophies*. Indianápolis: Indiana University Press, 1996; CUOMO, C.J. *Feminism and Ecological Communities. An Ethics of Flourishing*. London and New York: Routledge, 1998.

⁵⁶⁶ GEBARA, I. *Teologia ecofeminista*, p. 11.

⁵⁶⁷ DUARTE DE SOUZA, S. *Teoria, Teo(a)logia e Espiritualidade Ecofeminista: uma análise do discurso*, p. 63.

5.5.1.

O ecofeminismo simbólico-cultural

Para entender as propostas do ecofeminismo e seus limites cumpre apresentar quais suas principais linhas de pensamento bem como suas posições em relação à dominação. Uma destas linhas privilegia o aspecto simbólico-cultural da dupla dominação das mulheres e da natureza. Outra vê a dominação simbólico-cultural somente como projeção da dominação socioeconômica dos corpos e trabalho das mulheres, interrelacionada à exploração das riquezas naturais. No intuito de apresentar sistematicamente a linha de pensamento simbólico-cultural, subdividimo-la livremente em duas posturas: simbólico-essencialista e simbólico-construcionista. Uma e outra postulam que a conexão mulher-natureza está na origem de sua dominação e submissão.

No entanto, elas diferem no sentido de que a primeira, essencialista, mostra que esta dominação surge como uma verdade distorcida em virtude da ruptura histórica de um suposto igualitarismo primordial entre os seres humanos, coincidente com a veneração da divindade como Deusa. Diante disso o ecofeminismo se propõe a reinventar esse paraíso perdido. Já a segunda, construcionista, jamais afirma que nos primórdios da humanidade tenha havido uma conexão íntima entre mulher e natureza. Esta conexão foi totalmente forjada pelo patriarcado para dominar as mulheres e a natureza. Cumpre ao ecofeminismo desconstruir essa simbologia permeada de dualismos e hierarquias e construir novas relações baseadas na reciprocidade e na cooperação.

5.5.1.1.

Ecofeminismo simbólico-essencialista

A associação da ecologia ao feminismo poderia ser positivamente interpretada como vínculo essencial entre natureza e mulheres, ao modo de uma ligação biológica e psicológica profunda entre elas, posteriormente distorcida pelo patriarcado no intuito de explorar e dominar a ambas.⁵⁶⁸

⁵⁶⁸ Para a descrição do ecofeminismo essencialista do Norte, seguimos RUETHER, R.R. Introdução. In: RUETHER, R.R. (Org.). *Mulheres curando a terra: mulheres do terceiro mundo na ecologia, no feminismo e na religião*, p. 12-13.

A proximidade maior entre natureza e mulheres do que entre homens e natureza é indissociável de nossas **experiências** no âmbito doméstico. Estas experiências incluem a maternidade e o cuidado da família, as quais também teriam nos levado a estabelecer um relacionamento **diferente**, único, com a natureza. Shiva sustenta que a experiência obtida pelo sustento da família ensejou um conhecimento ecológico por parte das mulheres; já Judith Plant sublinha que sociedades ecologicamente sustentáveis têm seu modelo na experiência das mulheres no espaço doméstico.⁵⁶⁹

A experiência das mulheres no espaço doméstico e próxima da natureza tem como desdobramentos uma ética e uma metafísica femininas indissociáveis. A ética feminina está assentada no essencialismo metafísico segundo o qual o mundo das mulheres mostra que somos mais intuitivas, sensíveis e empáticas; enquanto o mundo dos homens é caracterizado pela agressividade, competitividade, autocentração e eficiência.

Um dos livros que despertou a reflexão ecofeminista no Brasil, *Elogio da Diferença: o feminino emergente*, de Rosiska Darcy de Oliveira, também pode ser incluído nessa perspectiva, por assim dizer, essencialista. Ela parte do pressuposto de que a conquista dos espaços sociais por parte das mulheres decorreria de sua diferença em relação aos homens. Diferença situada basicamente em valores ímpares como “a ênfase no relacionamento interpessoal, a atenção e o cuidado com o outro, a proteção da vida, a valorização da intimidade e do afetivo, a gratuidade das relações.”⁵⁷⁰

As mulheres estariam mais preocupadas com o cuidado do outro adquirido na esfera doméstica; os homens estariam mais afeitos à dominação do outro, resultante de sua competitividade no espaço público. Essa forma “feminina” de se relacionar com o outro pelo cuidado é vista como modelo para a ressignificação das relações dos seres humanos entre si e entre eles e a natureza.

Toma-se a relação mulher/natureza como produto da experiência adquirida no espaço doméstico, que cria valores baseados na solidariedade, que são considerados femininos e que devem ser assumidos como modelares para orientar as relações entre os seres humanos e a natureza. Típico processo de objetivação.⁵⁷¹

⁵⁶⁹ Essa reflexão e a bibliografia das pensadoras mencionadas encontram-se no artigo: DUARTE DE SOUZA, S. Teoria, Teo(a)logia e Espiritualidade Ecofeminista: uma análise do discurso, p. 58.

⁵⁷⁰ OLIVEIRA, R. D. *Elogio da diferença*, p. 103.

⁵⁷¹ DUARTE DE SOUZA, S. Op. cit., p. 58.

Esta caracterização é problemática porque mantém a subordinação hierárquica invertida em relação à mentalidade patriarcal. Conforme essa mentalidade o espaço público tem sido considerado mais importante do que o espaço doméstico, porque naquele são constituídas relações de liberdade, emancipação e igualdade; ao contrário do espaço doméstico, no qual imperam as relações de necessidade, obediência e mando.⁵⁷² Portanto é mantida a subordinação hierárquica entre o público e o doméstico, somente que agora de modo invertido. O doméstico é a instância ética a partir da qual o público é avaliado e considerado tendencialmente negativo.

Um segundo problema observável a partir dessa subordinação invertida é a identificação do doméstico como âmbito feminino no qual vigora a lógica da gratuidade; e a compreensão do público como a esfera masculina na qual predomina a “lógica do mercado”.⁵⁷³

Essa leitura desconsidera a fluidez entre o público e o doméstico e tampouco a mobilidade dos seus agentes, como a presença cada vez maior das mulheres no espaço público ao lado dos homens e a participação e divisão de tarefas do espaço doméstico entre elas e eles. Ela também situa o doméstico como a esfera imaculada, onde reina a solidariedade e as relações afetivas, desconhecendo os conflitos das relações domésticas.

⁵⁷² Para Aristóteles o ser humano é um ser social, e a esfera doméstica da família é o ponto de partida da sociabilidade humana. Na esfera privada da família (*oikía*), a união do homem e da mulher tem como finalidade a reprodução e a nutrição, responsáveis pela perpetuidade da espécie. A satisfação das necessidades diárias é a finalidade da família, formada pelo marido e mulher, filhos e escravos domésticos. Nela imperam as relações de mando e obediência, justamente porque nos situamos no mundo das necessidades. Já a cidade (*polis*) é o ápice do modelo de comunidade e dos fins comunitários que têm início na família. Entretanto, a essência política do ser humano não é realizável no simples viver juntos, mas na organização política, considerada a forma superior e, inclusive, oposta, à mera vida social observável na família. No entendimento de Aristóteles, mas também dos gregos de um modo geral, só há vida política propriamente tal quando a sociabilidade humana é expressa publicamente na política. A cidade é uma ordenação espiritual e ética qualitativamente diferente da simples comunidade destinada a reproduzir e a manter a vida, porque nela vige a liberdade e não o reino das necessidades. Ainda que a família seja a esfera primeira da sociabilidade, somente na comunidade política se realiza a essência superior da vida do homem na condição de animal político (*zoon politikon*). Para a análise da diferença entre o espaço privado doméstico e o espaço público político, o texto fundamental é de ARISTÓTELES. *La Politique*. Paris: Vrin, 1995. Livro I (p.21-81), que trata da comunidade doméstica; e Livro III (p.165-255), que versa sobre a comunidade política. Ver também: ARENDT, H. *A condição humana*. São Paulo: Forense; Salamandra; EDUSP, 1981. Ainda: RAMOS, C.A. Ética e política em Aristóteles. In: CANDIOTTO, C. (Org.). *Ética: abordagens e perspectivas*. Curitiba: Champagnat, 2010. pp. 27-48.

⁵⁷³ OLIVEIRA, R. D. *Elogio da diferença*, p. 102. “Pelo viés das relações entre homem e mulher, pelo viés das relações entre público e privado, lógica do mercado e lógica da gratuidade, o que se estaria discutindo são os fundamentos mesmos da convivência humana e da sociedade.” (Ibid., p. 102).

Como adverte Gebara, em relação a essa tendência dicotômica essencialista:

Constata-se também que a diferença a partir do gênero é cada vez menos rígida, tanto nas atividades domésticas quanto nas públicas - políticas e econômicas - sobretudo nos meios urbanos. Os valores subjetivos, emoções, ambições assim como a competição não estão ausentes desses âmbitos, para ambos os sexos. Assumir posturas rígidas em torno dos papéis sociais de mulheres e homens é não encarar a realidade contemporânea. Não podemos absolutizar a questão de gênero, independentemente de classe social, raça ou etnia. As cumplicidades com a exclusão, embora de acentuada estrutura androcêntrica, não se afirmam sem a cumplicidade feminina.⁵⁷⁴

Ecofeministas da corrente simbólico-essencialista, como Oliveira, situam a **diferença** das mulheres em relação aos homens a partir da subordinação hierárquica da esfera pública à esfera doméstica, e atribuindo a esta última o *locus* ético do cuidado do outro, fundamental para pensar o cuidado da natureza.⁵⁷⁵ Bila Sorj, no seu artigo “O feminino como metáfora da natureza” tenta inverter esse raciocínio:

O envolvimento das mulheres e das feministas na luta ecológica se deve muito menos à vivência feminina do lar e da família - mesmo que o ‘ecofeminismo’ encontre aí afinidades - e muito mais ao acesso ao mundo público, onde ganharam experiência política, uma visão mais ampla e diversificada dos problemas humanos, confiança para criticar a cultura e propor mudanças.⁵⁷⁶

A aproximação essencialista entre mulheres e natureza tem proporcionado desdobramentos para a teologia não somente pela dicotomia entre espaço público e privado, senão também pela tentativa simbólica de substituição de divindades masculinas por divindades femininas, sustentadas nos processos biológicos das mulheres.

Essa tendência essencialista, comum entre feministas do Norte, sublinha que as mulheres foram inventoras da agricultura. Seus corpos têm uma sintonia com os ciclos da Lua e das marés; são parideiras de crianças, provedoras de alimento, principalmente no momento em que os seres humanos viviam na fase da

⁵⁷⁴ GEBARA, I. *Teologia ecofeminista*, p. 13.

⁵⁷⁵ “Nessas teóricas ecofeministas, a ênfase na diferença entre os sexos estabelece o que é do terreno feminino (preocupação com a vida, cuidado com o outro, sensibilidade, afetividade e intuição) e o que é do terreno masculino (competitividade, agressividade, lucratividade, racionalidade excessiva), privilegiando, dessa forma, os valores associados ao feminino em relação àqueles associados ao masculino, constituindo assim uma inversão hierárquica.” (DUARTE DE SOUZA, S. *Teoria, Teo(a)logia e Espiritualidade Ecofeminista: uma análise do discurso*, p. 59).

⁵⁷⁶ SORJ, B. “O feminismo como metáfora da natureza”, *apud* GEBARA, I. *Teologia ecofeminista*, p. 14, nota 8.

caça e do plantio. Era comum neste contexto a imagem das mulheres como personificações do divino, como Deusas fontes da vida. Neste conto, que associa a primazia da Deusa e os primórdios da história humana, vivia-se em relação fraterna, igualitária e sem classes entre homens e mulheres e, entre estes e a natureza.

Tudo teria mudado quando criadores de gado patriarcais, procedentes das estepes do Norte na parte antiga do Meio-Oeste, entre o sexto e o terceiro milênio a. C., impuseram um sistema social guerreiro e violento transformando essas sociedades igualitárias em sociedades dominadoras. Em consequência, a imagem da Deusa doadora de vida e irmanada à natureza foi substituída por um conceito de Deus patriarcal e guerreiro, desvinculado da natureza.

O ecofeminismo essencialista, também conhecido como “história feminista sobre a queda do paraíso”, popularizado com o livro de Riane Eisler e intitulado *The Chalice and the Blade* (O cálice e a espada), tem a seguinte consequência: a recuperação da parceria entre homens e mulheres e entre eles/elas e as demais formas de vida corresponderia à rejeição de quaisquer religiões patriarcais e a reinvenção, de alguma maneira, do culto à antiga Deusa e seus ensinamentos. Além disso, venerar a Deusa como mulher resultaria na recuperação dos poderes subtraídos às mulheres por parte das religiões patriarcais. O alvo são as tradições religiosas cristãs, procedentes das culturas hebraica e greco-romana, consideradas as principais fontes dos padrões simbólico-culturais que inferiorizam mulheres e natureza.

O Deus patriarcal da Bíblia hebraica, definido como exterior e contrário ao mundo material, como seu Criador e Senhor, quando fundido com o dualismo filosófico grego do espírito e da matéria é visto como o principal mito de identidade do homem ocidental da classe dominante. Ele fez este Deus à imagem da sua própria aspiração de, ao mesmo tempo, estar desvinculado e dominar o mundo material, como a terra, os animais, os recursos não-humanos, e os grupos humanos subjugados.⁵⁷⁷

R. Ruether considera essa história muito simplificada e seletiva. Ela poderia ser levada a sério, mas não literalmente.

Deveríamos perguntar **o que** ela diz sobre nós mesmos e nossas histórias, mas também **como** ela pode nos iludir sobre nós mesmos e nossas histórias.

⁵⁷⁷ RUETHER, R.R. Ecofeminismo: mulheres do Primeiro e Terceiro Mundos. Op. cit., p. 12.

Particularmente, deveríamos perguntar **o que** deve ser feito para curar a nós e nossas relações uns para com os outros e a terra.⁵⁷⁸

Pelas razões já apresentadas, pensamos que o ecofeminismo simbólico-essencialista não é a vertente mais promissora para redimensionar os dualismos observáveis entre mulheres/homens, elas/eles e natureza, mente e corpo e assim por diante. Além disso, ela está situada em uma vertente espiritual pós-cristã, que se afasta da posição inicial de nossa tese, a saber: situar-se no interior do feminismo bíblico-cristão.

5.5.1.2.

Ecofeminismo simbólico-construcionista

A ideia central desta segunda vertente do ecofeminismo simbólico-cultural é que a dominação das mulheres pelos homens está vinculada à dominação histórica da natureza (mundo incontrolável, mas do qual dependemos) pela cultura (esfera do controle humano).

Para muitos antropólogos, tanto a natureza como as mulheres são apreendidas como realidades inferiores à cultura, a qual é associada aos homens. A separação entre natureza e cultura tornou-se uma chave interpretativa importante para a civilização ocidental manifestando-se através da separação entre as ciências humanas e as ciências exatas e também da organização política. Grupos humanos foram denominados primitivos e classificados como mais próximos da natureza. Inferiores, portanto. Isto justificou diferentes formas de dominação: negros, indígenas e mulheres faziam parte da natureza, o que justificava sua submissão à ordem da cultura.⁵⁷⁹

Se as mulheres foram culturalmente associadas próximas dos processos biológicos de reprodução da espécie do que à sua condição igualitária de cidadãs; se seu papel fisiológico foi restringido pelo poder coletivo masculino à nutrição e cuidado dos filhos e ao trabalho doméstico, é porque a cultura patriarcal as situou próxima e ao lado da natureza, como se fossem seres incontroláveis a serem dominados. Esta cultura associou as mulheres com “corpo, terra, sexo, a carne na sua mortalidade, fraqueza e ‘inclinação ao pecado’”. Enquanto a masculinidade é identificada com espírito, mente e poder soberano sobre ambas - mulheres e natureza -, como propriedade das classes dominantes masculinas.”⁵⁸⁰ As mulheres,

⁵⁷⁸ RUETHER, R.R. Ecofeminismo: mulheres do Primeiro e Terceiro Mundos, p. 13.

⁵⁷⁹Ibid., p. 13.

⁵⁸⁰Ibid., p. 13-14.

mais próximas da natureza e da matéria; os homens, mais próximos da cultura e do espírito.

Ao contrário da posição anterior, esta vertente da teologia ecofeminista afirma que a natureza precede a cultura. Mulheres e homens primeiramente são constitutivos da natureza, como tantas outras criaturas; somente em um segundo momento eles/elas também colaboram na produção dos bens culturais. Procura-se, portanto, reconstruir o lugar dos seres humanos no mundo e reinserir a comunidade humana no conjunto da comunidade ecológica.

Um dos pressupostos dessas ecofeministas é que a depredação da natureza decorrente de seu processo de dessacralização também está associada às relações sociais de dominação, principalmente a dominação patriarcal das mulheres pelos homens. Depreende-se que as mulheres têm um desafio fundamental na construção de uma relação curativa e reverencial com a natureza que resultaria no término da exploração desmedida dos recursos naturais e a dizimação das espécies.

A agenda do ecofeminismo simbólico-construcionista é a **cura do mundo**: ainda que esta seja tarefa de todos, as mulheres deveriam assumir o protagonismo nesta empresa em razão de terem sido as principais afetadas pela dominação patriarcal, assim como a dominação da natureza. Objetiva-se a uma cura integral, pela qual são corrigidas não somente as relações de dominação entre homens e mulheres, mas também entre as diferentes classes e, ainda entre os seres humanos e os demais seres da terra. Todavia, esta cura integral somente será possível se a cultura ocidental, apoiada em parte no cristianismo, rever a justificação da dominação das mulheres pelos homens. A cura integral do mundo, neste aspecto, é indissociável da postulação de uma inovadora espiritualidade.

A criação de um **mundo curado** exige uma nova articulação entre espiritualidade e política: significa rever as narrativas clássicas da origem, assim como repensar a ética da aliança e a cosmologia sacramental. Acreditamos que esse é um núcleo importante da contribuição de Rosemary R. Ruether para a teologia ecofeminista.

A ética da aliança é central entre os hebreus e inclui a natureza com a qual Deus mantinha uma relação misteriosa, inacessível ao ser humano. Em razão disso é que o senhorio humano sobre a natureza sempre é delegado. O ser humano é somente administrador de uma terra que, em definitivo, é de Deus. Ao destruir a natureza, rompemos a relação de confiança com o criador e salvador. “Deus, não

os *homens*, é quem controla a natureza.”⁵⁸¹ Na legislação sabática a terra é considerada um presente de Deus, objeto da administração cuidadosa do ser humano. Faz parte da aliança a ideia de que a justiça para com a terra é a condição de sua fertilidade e prosperidade.⁵⁸² A ideia da Aliança da qual faz parte ser justo com a natureza, perde força no Novo Testamento e praticamente é abandonada na Idade Média. Ela somente é recuperada a partir da luta pelos direitos ecológicos e pela ideia de que em Gaia os seres são interdependentes entre si.

Cada forma de vida tem seu propósito, seu próprio direito a existir, sua própria relação independente com Deus e com os outros seres. À parte nossa relação com a natureza como algo utilizável, deve existir uma ampla sensibilidade enraizada em um encontro de iguais com a Natureza, como companheiros que têm sua integridade própria.⁵⁸³

R. Ruether torna a ética da aliança indissociável de uma cosmologia sacramental, pela qual o universo inteiro passa a ser considerado sagrado. Setores da teologia atual entendem que Deus, na condição de criador, redentor e santificador encontra-se presente no mundo. A ressacralização do mundo seria uma resposta à sua dessacralização tecnológica e científica. Segundo Thomas Berry, a era ecológica na qual ingressamos - ainda que não totalmente -, é uma era oposta, mesmo que complementar, da era tecnológica. Se esta última provocou um desencantamento do mundo, a era ecológica incentiva a uma conscientização profunda em torno da presença do sagrado em cada ser existente no universo.⁵⁸⁴

Depreende-se a necessidade de recuperação do caráter sagrado do mundo natural como primeira revelação da divindade. Igualmente, é preciso minimizar a experiência da redenção e maximizar a importância dos processos de criação. Não se trata de cair no panteísmo ingênuo que identifica Deus na imanência física das coisas, mas de um **panenteísmo** (Deus **em** tudo) pelo qual Deus se faz transparente nas próprias coisas. Nem um Deus totalmente transcendente, no sentido de separado da natureza; tampouco um Deus inteiramente imanente, indiferenciado do mundo natural, mas um Deus transparente que, na sua transcendência, continua a se revelar na imanência das coisas.

⁵⁸¹ RUETHER, R. R.. *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la Tierra*. Trad., cast. de Marta Novo de Ferragut y Norma Lascano. Demarc, México, 1993b. p. 218.

⁵⁸² “Esta legislação [sabática] descreve uma série de ciclos concêntricos: o ciclo dos sete dias, o ciclo dos sete anos, e o ciclo das sete vezes sete anos, o Jubileu. Em cada ciclo sucessivo a terra, os animais e os humanos devem descansar e se renovar em formas mais profundas e completas, culminando em uma revolução permanente periódica, no quinquagésimo ano.” (Ibid., p.219).

⁵⁸³ Ibid., p. 235.

⁵⁸⁴ BERRY, TH. *O sonho da terra*. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 47-50.

R. Ruether, no seu livro *Gaia & God (Gaia y Dios, conforme a tradução espanhola)*, propõe essa reconciliação entre Deus e Mundo. A condição fundamental para uma ética teológica ecológica é que a espécie humana, especialmente os homens, deixe de maximizar sua vida a custa da natureza e de outros seres humanos, principalmente mulheres e crianças. É mister constituir uma comunidade mais sadia, marcada pela equidade entre mulheres e homens, entre seres humanos e não humanos, entre as diferentes gerações, presentes e futuras.

Pelo menos duas considerações podem ser feitas a essa dupla dimensão da cura da terra, a saber: a da ética da aliança e a da cosmologia sacramental. Como vimos, a primeira afirma um propósito e direito de existir em cada forma de vida, bem como uma relação independente com Deus e os demais seres. A defesa e o respeito das diferentes singularidades, como se fossem nossos companheiros, com sua integridade própria, certamente é um avanço. A despeito disso, a proposta da ecologia como paradigma unificador pelo qual os seres são pensados mediante relações sistêmicas como sujeitos singulares e em mútua interdependência, poderia descaracterizar “a ideia mobilizadora de sujeito coletivo” e “esvaziar a importância do enfoque das relações de gênero”.⁵⁸⁵

Ainda que a questão ecológica fosse o elemento unificador da proliferação das identidades ao afastar a pulverização das diferenças, isso não evitaria a despotencialização de uma identidade coletiva. Se devemos defender e respeitar o valor intrínseco de cada ser no modelo sistêmico, a especificidade da luta das mulheres se perde em meio às reivindicações ecológicas em torno de particularismos infundáveis. Malgrado a importância de interconectar os diversos tipos de dominação, sendo a que incide sobre as mulheres parte de um sistema maior de dominação, a tendência de constituir uma ética predominantemente ecológica dilui “as reivindicações baseadas na constatação das diferenças sociais de sexo, em favor daquelas baseadas na singularidade de cada ser e no direito à vida de todos os seres.”⁵⁸⁶

Quanto à cosmologia sacramental, é pertinente a retomada da ideia de um Deus cósmico ou de um Cristo cósmico, pela qual o mundo está em Deus e Deus no mundo. Não obstante, ressacralizar um mundo já desencantado seria um

⁵⁸⁵ DUARTE DE SOUZA, S. Teoria, Teo(a)logia e Espiritualidade Ecofeminista: uma análise do discurso, p. 62.

⁵⁸⁶Ibid., p. 63.

argumento ineficaz para desacelerar a exploração cada vez maior dos recursos naturais e impedir um ar cada vez mais poluído para as gerações atuais e a possibilidade de existência de gerações futuras. Os demais seres do universo devem ser respeitados não porque sejam sagrados ou porque Deus transparece neles, mas porque têm um direito inerente à vida. Ressacralizar o mundo é um dos ideais teológicos mais relevantes, mas seria mais operatório frear a cobiça humana e seu domínio sobre a natureza, conscientizando-nos que a mediação da tecnologia na ação humana, tornou-a tão poderosa a ponto de fazer desaparecer qualquer forma de vida.

5.5.2.

Ecofeminismo socioeconômico

Uma das grandes singularidades da teologia ecofeminista na América Latina é a tentativa de conciliar com justeza, a partir da perspectiva da **experiência**, a interdependência entre empobrecimento da terra e empobrecimento do povo, particularmente das mulheres. A opção preferencial pelos pobres (pelas mulheres pobres negra, indígena, migrante etc.) é indissociável da luta necessária contra o empobrecimento do ecossistema. Haveria então que situar nas próprias relações de trabalho e produção da riqueza esse mútuo empobrecimento.

Esta segunda linha de pensamento da teologia ecofeminista situa a dominação simbólica e cultural dos homens em relação às mulheres como projeção superestrutural da dominação socioeconômica dos corpos das mulheres e sua conexão com a exploração da terra e dos animais, como fontes de mão-de-obra e riqueza.

Aqui, trata-se de mostrar como as mulheres foram colonizadas pelo patriarcado, entendido como imposição de uma estrutura legal, econômica, social e política baseada em valores masculinos. Considera-se que a colonização dos corpos e do trabalho das mulheres é a infraestrutura escondida para a extração dos recursos da natureza.

De uma perspectiva marxista-feminista, o modelo cultural simbólico, que liga mulheres e natureza, é uma superestrutura ideológica através da qual o sistema da dominação econômica e legal das mulheres, da terra e dos animais é

justificado e aparentemente ‘natural’ e inevitável, de acordo com a cosmovisão patriarcal totalitária.⁵⁸⁷

A linha de pensamento simbólica-cultural parecia falar do patriarcado, suas hierarquias e dualismos de uma maneira generalizante; igualmente as mulheres, como objetos de dominação, eram maciçamente consideradas. Por sua vez, o ecofeminismo socioeconômico enfatiza que as estruturas simbólicas e materiais de dominação das mulheres pelos homens são inseparáveis de outras formas de dominação, como a de classe e a de raça. Mulheres brancas de classe alta têm símbolos ideológicos muito diferentes das mulheres pobres negras, escravas ou agricultoras. Enquanto as primeiras são objetos de exposição do ócio, as segundas são projetadas como animais de carga.

Há uma subjugação entre as próprias mulheres que a mera análise do binômio sexo-gênero não conseguiria criticar suficientemente. Essa hierarquia já existia desde a época de Aristóteles. Na importância que ele atribuiu à família na polis, a diferença fisiológica de sexo é somente parte de uma estrutura hierárquica muito mais poderosa. O homem livre é considerado cabeça natural do lar, composto de mulher, filhos e escravos/as. Mas a hierarquia não se reduz à diferença entre homens livres e os demais seres humanos pertencentes somente ao mundo da necessidade e do lar. Aristóteles estabelecia ainda estranhas diferenças de **natureza** entre as mulheres e os escravos (*Política*, I, 1252b), o que leva a indicar uma enorme diferença entre as mulheres e as escravas.

Schüssler Fiorenza adverte que em Aristóteles as diferenças **naturais** de gênero eram aplicadas somente a homens e mulheres nascidos livres e pertencentes à elite: cavalheiros e damas. Em sentido específico, escravas e estrangeiras residentes eram desconsideradas como mulheres. Um gênero lhes era atribuído, não em relação aos homens escravos ou estrangeiros residentes, e sim em referência a seus amos. Quer dizer, elas estavam subordinadas tanto aos homens quanto às mulheres da elite e, nesse sentido, eram de “natureza” diferente deles e delas.

Em resultado, as relações de dominação e subordinação produziram não só diferenças “naturais” entre homens e mulheres, mas também entre homens e mulheres e mulheres. Uma afirmativa como: “Escravas não eram mulheres” ofende nossa compreensão de ‘senso comum’, enquanto uma afirmativa como ‘Escravas não eram damas/senhoras’ faz perfeitamente sentido. No sistema

⁵⁸⁷ RUETHER, R.R. Introdução, p. 11.

linguístico androcêntrico ocidental, a dama/senhora-ama-mãe é a contraparte ('o Outro') do cavalheiro/senhor-amo-pai. Todas as mulh*res são marcadas como 'inferiores' com base em sua raça, classe, religião ou cultura. São vistas como o Outro do Outro feminino, da 'dama/senhora'. Por isso, não são mencionadas absolutamente nos registros históricos.⁵⁸⁸

Da perspectiva socioeconômica do ecofeminismo, a discriminação de gênero deve ser conjugada aos estereótipos de classe e dos preconceitos de raça; portanto, ela é insuficiente, se estudada isoladamente.

Algumas vertentes da teologia ecofeminista têm relativizado as tradições religiosas, especialmente a tradição cristã fundamentada no mundo hebraico e no pensamento greco-romano, porque elas foram as principais sedimentações dos padrões simbólico-culturais que atuaram na inferiorização das mulheres e da natureza.⁵⁸⁹

Somado à tradição cristã, o modelo do kyriarcado grego teria proporcionado também uma imagem dividida das mulheres no Cristianismo, entre Eva e Maria. Se todas as mulheres são punidas por serem filhas de Eva, em contraposição as boas mulheres são aquelas redimidas por serem e se comportarem **como** Maria. "A incorporação da semelhança com Maria na classe ideológica é patenteada por sua identificação com 'Nossa Senhora', e, por consequência, com 'senhoras'." ⁵⁹⁰

Ruether indica que a linha de pensamento simbólica-cultural da teologia (eco) feminista é mais comum nos países do Norte, especialmente nos Estados Unidos; já a linha socioeconômica é mais usual nos países do Terceiro Mundo: da Ásia, África e América Latina, onde a experiência do empobrecimento é mais forte ou mais abrangente do que a experiência dos estereótipos simbólico-culturais.

Contudo, trata-se somente de diferenças de ênfase, não de imposição de uma sobre outra. Também não quer dizer que as teólogas do Norte sejam todas incluídas na primeira perspectiva, enquanto as do Sul estejam inseridas somente na

⁵⁸⁸ SCHÜSSLER FIORENZA, E. *Caminhos da sabedoria*. Op. cit., pp. 125-126.

⁵⁸⁹ "É curioso que o cristianismo adaptasse o sistema hierárquico como próprio nos momentos de sua expansão pelo império quando a pregação de Jesus Cristo era muito mais igualitária. Possivelmente, viu-se forçado a isso, pois supunha a possibilidade de ser aceito por uma sociedade e uma filosofia baseadas nesse modelo. O que resulta mais estranho é a rejeição frontal de nossa Igreja em aceitar as ideias de democracia muito mais afins com o pensamento de Cristo e que a vão afastando das concepções políticas e sociológicas do momento atual." (GÓMEZ ACEBO, I. *El cuerpo de la mujer y la tierra*, p. 119).

⁵⁹⁰ RUETHER, R.R. Introdução, p. 11.

segunda. Não significa ainda que apenas a teologia ecofeminista do Sul seja boa, enquanto a do Norte é ruim ou sem fundamentos.

Como destaca I. Gebara:

o pensamento religioso ecofeminista na América Latina nasce especialmente de grupos de intelectuais que têm compromisso com as mulheres empobrecidas. A experiência delas e suas questões são o pano de fundo de nossas motivações e de nossa inspiração. Entretanto, o material teórico ecofeminista é muitas vezes inspirado no trabalho das companheiras do Norte. Estas nos ajudam a levantar perguntas sobre a nossa realidade pessoal e social, assim como tentamos fazer o mesmo em relação a elas em várias ocasiões.⁵⁹¹

A nosso ver, a percepção da opressão associada ao empobrecimento das mulheres e da terra tem sensibilizado também teólogas do Norte, como E. Schüssler Fiorenza e R.R. Ruether. A primeira, tem se inspirado nas elaborações da teologia da libertação latinoamericana para sua reflexão feminista como teologia crítica da libertação.⁵⁹² Além do empobrecimento econômico ela enfatiza também a opressão política, social e sexual das estruturas kyriaricais de nossas culturas. Além de Schüssler Fiorenza, Nicole Claude Mathieu lembra que as mulheres são as mais afetadas do que os homens pelas políticas ruins relacionadas ao meio ambiente ou ao desenvolvimento, não porque elas estejam mais próximas da natureza ou porque dependam mais diretamente de seus recursos, mas principalmente porque,

em nível mundial, em cada país pobre ou rico, do Norte ou do Sul, em cada etnia, em cada classe social existe uma política de poder dos homens sobre as mulheres. Política que define as mulheres como a categoria social obrigada a assegurar a continuidade da vida (e frequentemente da sobrevivência) cotidiana e material.⁵⁹³

Como podemos observar, trata-se de uma aproximação entre mulheres e natureza bem diferente daquela proposta pela vertente simbólica-essencialista.

Quanto à Ruether, no livro que viemos analisando, *Mulheres cuidando da terra* (2000), reuniu um número expressivo de mulheres do Terceiro Mundo para discutir ecologia, feminismo e religião. Ela indica que em países da Ásia, da África e da América Latina essa problemática da ligação entre as mulheres e a natureza tem pelo menos duas singularidades: a primeira supõe que a base da dominação das mulheres e da natureza é o empobrecimento, simultaneamente do

⁵⁹¹ GEBARA, I. *Teologia ecofeminista*, p. 21.

⁵⁹² Sobre a teologia crítica da libertação, cf. pp. 80-84.

⁵⁹³ MATHIEU, N.C. *apud* GEBARA, I. Op. cit., p. 14-15, nota 9.

povo e da terra. A conexão entre empobrecimento da terra e empobrecimento das mulheres é observável no cotidiano, na prática, na experiência.

O desmatamento significa que as mulheres terão de ir duas vezes mais longe todos os dias para juntar lenha. A poluição significa luta pela água potável, praticamente inacessível para a maioria das populações. Significa também crianças em favelas, morrendo de desidratação e por falta de água potável.⁵⁹⁴

Provavelmente, teólogas do Norte até conheçam o empobrecimento dessas mulheres, mas correm o risco de somente conceituar a realidade da pobreza. Até é admissível que algumas delas usufruam de leituras que as mulheres do Terceiro mundo têm da conexão mulher-natureza a partir de sua experiência singular. Não obstante, a precedência da experiência ou “vivência”⁵⁹⁵ sobre o conhecimento racional é fundamental na epistemologia da teologia feminista e ecofeminista latinoamericana.

Conhecer é antes **experimentar** e nem sempre se consegue traduzir em palavras o que se experimenta. [...] Aquilo que dizemos conhecer é um pálido desenho do que experimentamos. O que se diz é apenas uma tradução limitada do que se experimenta. Por isso, o que se experimenta não é pensado de maneira completa pela razão, nem consegue ser expresso de forma exaustiva por palavras. A palavra está sempre aquém da experiência, embora seja o único meio da expressá-la.⁵⁹⁶

A **experiência** da interconexão entre o empobrecimento da terra e o empobrecimento das comunidades que mais dependem dos rios e florestas é palpável, vivenciada pela teologia ecofeminista em nosso Continente. Nesse caso, a mediação ecofeminista amplia o horizonte da categoria de experiência da análise de gênero.⁵⁹⁷

⁵⁹⁴ RUETHER, R.R. Introdução, p. 16-17.

⁵⁹⁵ “Cabe lembrar que ater-se à vivência, à experiência sensível, não é comprazer-se numa qualquer *delectatio nescire*, ou negação do saber, como é costume crer, por demais frequentemente, da parte daqueles que não estão à vontade senão dentro dos sistemas e conceitos desencarnados. Muito pelo contrário, trata-se de enriquecer o saber, de mostrar que um conhecimento digno deste nome só pode estar organicamente ligado ao objeto que é o seu. [...] Com efeito, o próprio da vivência é pôr a ênfase sobre a dimensão comunitária da vida social; vindo a mística sublinhar aquilo que une iniciados entre si, aquilo que conforta, de modo misterioso, o vínculo, ao mesmo tempo tênue e sólido, que faz com que essa comunidade seja causa e efeito de um sentimento de pertença que não tem grande coisa a ver com as diversas racionalizações pelas quais, na maioria das vezes, se explica a existência das diversas agregações sociais. Há nisso uma mudança fundamental de perspectiva, que consiste em levar em conta o aspecto instituinte das coisas e não o instituído ou as instituições, únicos que constituíam o objeto da reflexão.” (MAFFESOLI, M. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998, p. 176-177).

⁵⁹⁶ GEBARA, I. *Teologia ecofeminista*, p. 57.

⁵⁹⁷ Sobre a hermenêutica da experiência, cf. pp. 95-104.

Além da experiência do empobrecimento, R.R. Ruether identifica uma segunda peculiaridade das teologias ecofeminista do Terceiro Mundo. Teólogas ecofeministas do Norte, principalmente as pertencentes à linha de pensamento simbólico-essencialista, situavam sua espiritualidade como a reinvenção de um conto primordial ancestral no qual tudo era bom (mito da queda do paraíso), muito distante de sua realidade.

Em compensação, na Ásia, na África e na América Latina, a espiritualidade que anima as mulheres está relacionada ao que elas ainda são: negras, indígenas, mestiças etc. Elas procuram reviver valores que sempre foram seus, porém silenciados e destruídos pelo colonialismo e pela cristianização. Entretanto, não se trataria necessariamente de substituir valores considerados ruins – como os valores da espiritualidade cristã – para reafirmar espiritualidades autóctones consideradas puras, boas e ideais.

Jamais se busca resgatar um Éden perdido no qual tudo era bom. As tradições autóctones também apresentavam outros problemas para as mulheres. A identificação que indígenas da Bolívia ainda fazem entre terra e maternidade – *Pachamama* – por exemplo, poderia contribuir com a ideia de que a terra é semelhante a uma mãe que tudo suporta dos seus filhos, mesmo que estes geralmente a façam sofrer, envelhecer precocemente e assim por diante. Se a teologia ecofeminista relativiza o Cristianismo, no sentido de que o considera somente como *uma* das fontes da cultura religiosa, por essa mesma razão ela não poderia absolutizar as tradições autóctones, como se fossem isentas de qualquer mácula.

A vertente socioeconômica da teologia ecofeminista é a mais significativa para a América Latina, em nossa maneira de pensar. Ela pode ser um caminho de reencontro entre a teologia feminista latinoamericana e a teologia da libertação. A extensão do conceito de pobreza socioeconômico para o empobrecimento ecológico reconfigurou a importância das mulheres entre os/as empobrecidos/as. Isso não quer dizer que a teologia da libertação tenha assumido a agenda ecofeminista. Somente indicamos que a vertente socioeconômica da teologia feminista redimensionou e ampliou conceitos como o de “empobrecimento”, central na teologia da libertação desde os anos 1970.

5.6.

Considerações sobre o Capítulo 4

Os imaginários patriarcais, monárquicos e racionais a respeito de Deus e os dualismos hierárquicos deles decorrentes (estudados no Capítulo 3) foram desdobrados simbolicamente para o terreno da cultura e da sociedade ao modo de dominação da razão sobre o corpo, dos homens sobre as mulheres, do ser humano sobre o mundo natural.⁵⁹⁸

Essas formas de dominação têm uma lógica hierárquica e subordinacionista: razão, ser humano e homem, de um lado; corpo, natureza e mulher, de outro. Uma das consequências desta lógica é a compreensão da relação com Deus. Tem-se a impressão que os homens estão mais próximos de Deus e da salvação, e nós, mulheres, mais associadas à terra e ao Mundo criado e material.

As novas possibilidades da antropologia teológica, desde a perspectiva feminista, são diversas. No capítulo, foi priorizada a busca de uma antropologia integradora baseada na reciprocidade das diferenças entre mulheres e homens pela mediação das relações de gênero. Foram apresentados os limites do horizonte da “complementariedade” entre mulheres e homens, já que dela resultam papéis justapostos e dissociáveis entre eles/elas. A antropologia que afirma a reciprocidade entre as diferenças aponta para uma lógica da igualdade entre homens e mulheres na Igreja, bem como em todos os setores da sociedade. Desprender-se de uma perspectiva androcêntrica para outra, humanocêntrica, é uma das saídas da teologia feminista a partir da mediação das relações de gênero.

Reconhecida a riqueza desta “saída”, pensamos, contudo, ser ela insuficiente diante dos problemas atuais, principalmente aqueles que nos vinculam aos demais seres criados. Daí a importância da redefinição das relações entre os seres humanos e a natureza, como segundo momento deste Capítulo. Essa redefinição tem sido proposta, dentre as diversas correntes, pela teologia chamada “ecofeminista”. A postura fundamental dessa teologia tem sido a de afirmar que a dominação das mulheres e a dominação da natureza são indissociáveis em culturas patriarcais, particularmente da cultura ocidental.

⁵⁹⁸ Mas o caminho contrário não deixa de ser verdadeiro. As representações culturais hierárquicas e patriarcais também influenciam decisivamente nas imagens que temos de Deus. Estes dois caminhos não são excludentes, senão duas estratégias metodológicas complementares.

Duas linhas de pensamento são predominantes no ecofeminismo: a primeira privilegia o aspecto simbólico-cultural daquela dupla dominação. Podemos subdividir essa linha de pensamento entre simbólico-essencialista e simbólico construcionista.

A postura simbólico-essencialista afirma que as novas tentativas de associação entre a preocupação ecológica e os movimentos feministas poderia ser positivamente lida pela conexão embrionária essencial entre natureza e mulheres, ao modo de uma ligação biológica e psicológica profunda entre elas, posteriormente distorcida pelo patriarcado no intuito de explorar e dominar a ambas.

O problema, de um lado, é que essa essencialidade é positivamente afirmada desde a esfera doméstica, entendida como espaço feminino do cuidado do outro, inclusive do cuidado da natureza. Procura-se afirmar uma **diferença** positiva do feminino justamente num âmbito em que as mulheres foram objetivadas e invisibilizadas, que é o âmbito doméstico. Além disso, ingenuamente se pensa que no espaço público imperam a competitividade e o conflito, enquanto no espaço doméstico sobressai o cuidado, a nutrição, a proteção da vida. Ignora-se o espaço doméstico como o lugar da imposição, do mando, da violência. Perpetua-se a função materna (semelhante à Mãe-natureza) como diferença essencial das mulheres, o que significa prolongar seu processo de objetivação e domesticação.

De outro lado, também é problemático continuar a pensar o espaço público de modo um tanto negativo, no sentido da esfera dos conflitos, do jogo de interesses. Ora, foi justamente a ascensão das mulheres ao espaço público que lhes possibilitou romper com um processo milenar de sujeição patriarcal. Nesse sentido, o ecofeminismo simbólico-essencialista corre o perigo de ressignificar negativamente novas relações subordinacionistas entre mulheres e homens.

Já a linha de pensamento simbólico-construcionista afirma ter sido a cultura patriarcal a que situou as mulheres próximas e ao lado da natureza, como se fossem seres incontrolláveis a serem dominadas. Desse modo, qualquer associação exclusivista das mulheres à natureza é um constructo cultural patriarcal. Um dos pressupostos destas ecofeministas é que a depredação da natureza decorrente de seu processo de dessacralização está associada às relações sociais de dominação, dentre elas a dominação patriarcal das mulheres pelos homens. Nesse caso, as mulheres teriam um interesse e um papel fundamental na construção de

uma relação curativa e reverencial com a natureza, pela qual a exploração desmedida dos recursos naturais e a dizimação das espécies encontraria seu término, ao mesmo tempo em que uma ressacralização seria necessária.

Ainda que a ideia de curar a terra, sacralizando-a, seja um dos mais nobres ideais, parece-nos que melhor seria procurar minimizar as consequências da ação tecnologicamente mediada que, cada vez mais, obstaculiza a possibilidade de vida futura. Em vez de ressacralizar o mundo natural, talvez seja mais proveitoso pensar em uma heurística do temor, ao modo de Hans Jonas. Essa seria a atitude mais sensata para afirmar nossa responsabilidade na defesa da vida no presente e na sua preservação futura. Nesse sentido, o protagonismo das mulheres pode ser muito importante para atuar na defesa da vida no quadro de uma visão sistêmica, mas não se sabe ao certo em que isso acrescentaria às relações de gênero no que concerne a uma agenda propriamente feminista.

A segunda linha do ecofeminismo vê a dominação simbólico-cultural somente como a projeção da dominação socioeconômica dos corpos e trabalho das mulheres, interrelacionada à exploração das riquezas naturais. Essa segunda linha de ecofeminismo, que situa a dominação socioeconômica como base a partir da qual se desdobra a dominação simbólico-cultural está presente principalmente nas reflexões de teólogos e teólogas dos países periféricos, como os da América Latina. Isso porque ela parte da experiência vivenciada em nosso Continente da interconexão entre o empobrecimento da terra e o empobrecimento das mulheres.

Na verdade, a teologia ecofeminista é um dos desdobramentos de uma nova leitura entre Deus e mundo, em que a criação é lida pela teologia da salvação. Essa linha de pensamento poderia reconfigurar aspectos centrais da teologia da libertação, como os diversos enlaces do empobrecimento da terra, das mulheres, da cultura e assim por diante.

A mediação do ecofeminismo vai além da mediação de gênero quando redimensiona as relações sociais de dominação a partir de um saber complexo como o da ecologia. Seria, no entanto, inseguro afirmar que o ecofeminismo, tomado genericamente, é uma “evolução” comparativamente à mediação das relações de gênero. Talvez somente a linha de pensamento socioeconômica do ecofeminismo vem mostrar que os dualismos e hierarquias de gênero não podem deixar de lado outras hierarquias sociais e economicamente constituídas. Nesse aspecto, e somente neste, é que pensamos ser o ecofeminismo uma mediação

analítica que, sem desconsiderar a mediação das relações de gênero, a reconfigura de uma maneira muito mais desejável. Em contrapartida, também parece ser preferível insistir na mediação analítica de gênero do que optar pelo ecofeminismo simbólico-essencialista ou, até mesmo o ecofeminismo simbólico-construcionista pelas razões aduzidas neste Capítulo.