

6.

Considerações Finais

Ao término do desenvolvimento de nossa tese, é momento de elaborar as principais sínteses, além da apresentação das perspectivas mais instigantes decorrentes das contribuições da teologia feminista. Evidentemente que na área das ciências humanas, na qual nos situamos, não se trata de provar uma nova hipótese, mas de teorizar sobre trilhas há muito já percorridas por eminentes teólogas feministas de nosso Continente e de outras partes do mundo. Entretanto, pensamos que cumpre-nos recolher indicativamente um conjunto de posições que nos auxiliem a propor um novo olhar ou novas estratégias em vista da perseguição de nosso objetivo geral: a busca, por parte da teologia feminista, de uma hermenêutica bíblico-cristã que nos dê acesso a imagens de Deus mais integradoras e ressignificações do ser humano pautadas na reciprocidade e na harmonia com os demais seres e com Deus.

No **Capítulo 1** apresentamos os movimentos populares de mulheres cristãs, movimentos estes caracterizados pela vivência prática, pelas lutas cotidianas para atender os diferentes projetos e problemáticas concernentes às mulheres. Entretanto, essa primeira pertença aos movimentos populares eclesiais e à própria teologia da libertação também foi correlata de uma atitude não tranquilizadora em relação aos movimentos feministas, principalmente do mundo desenvolvido.

No caso da América Latina, os movimentos populares de mulheres cristãs têm suas raízes nas comunidades eclesiais, particularmente nas Comunidades Eclesiais de Base e nos Círculos Bíblicos. Foi nas CEBs que as mulheres cristãs passaram a pensar **em** e **por** si mesmas, em suas experiências e problemas, iluminadas pela leitura popular da Bíblia. Estimuladas pelos problemas da realidade, como a situação de opressão e submissão (pré-texto), as mulheres buscam sua inspiração na Bíblia, principalmente nas passagens controversas em que elas encontram-se envolvidas ou em passagens que lhes são favoráveis (texto), lidas e aprofundadas na sua comunidade (con-texto). Surge do movimento popular da Bíblia, a Pastoral bíblica e os círculos bíblicos, canais importantes para a formação das teólogas.

Não obstante, nestas comunidades de base as mulheres encontraram também muitos limites, como a permanência de uma mentalidade patriarcal sedimentada pela cultura religiosa. Reivindicações específicas das mulheres, relacionadas ao planejamento familiar, à sexualidade e à afetividade muitas vezes eram preteridas, o que possibilitou que muitas delas migrassem para grupos autônomos mais próximos dos movimentos feministas seculares. Além disso, quando « a questão da mulher » era tratada nas CEBs, nos anos 1970, sempre era considerada uma questão suplementar e uma preocupação que deveria ser pensada somente **pelas e para** as mulheres.

Por sua vez, a profusão da Teologia da Libertação latinoamericana também está na origem do surgimento de uma teologia na ótica das mulheres, nos anos 1980. Essa teologia, enfocada na opção pelos pobres, lê a Bíblia e prioriza passagens sagradas de acordo com a realidade sociopolítica e a experiência de fé vivida pela comunidade. Essa realidade, explicitamente marcada pela pobreza socioeconômica, pela opressão política e pelas desigualdades culturais, é o contexto a partir do qual a mensagem cristã é lida prioritariamente como libertadora.

A despeito da riqueza incontestável desta teologia, as mulheres que se formam como teólogas, influenciadas pelos movimentos de libertação dos anos sessenta e setenta, percebem que sua realidade de oprimidas não é uma problemática de primeira ordem por parte da teologia da libertação. Quando é discutida, quase sempre é pensada a partir de experiências, funções e lugares sociais ocupados pelos homens na sociedade. Mentalidades sedimentadas e opressoras, como o patriarcado e o androcentrismo, são considerados problemas **das** mulheres, mas não **dos** homens.

A teologia na ótica das mulheres na América Latina reconhece sua raiz na teologia da libertação. Este tributo jamais desapareceu de seu horizonte teórico e prático. Contudo, tornou-se insuficiente para as feministas teólogas pensarem a libertação somente pelos processos de feminização da pobreza socioeconômica. Mister foi situar a libertação também pelos processos de marginalização e exclusão culturais e eclesiais a partir dos quais as mulheres foram tornadas invisíveis e inaudíveis.

Em razão disso esta teologia paulatinamente adquire um caráter crítico, quando procura estabelecer os limites e possibilidades do conceito de libertação e

sua ênfase socioeconômica, tal como observável nas teologias da libertação. Desde o momento em que feminizar a teologia deixa de ser a prioridade e é questionada a normatividade dos valores masculinos na interpretação dos textos sagrados e na prática eclesial, percebe-se a insuficiências das mediações da teologia da libertação. Podemos dizer que somente neste momento passamos de uma teologia na ótica das mulheres para uma teologia propriamente feminista.

A Teologia da libertação prioriza a mediação socioeconômica e política ao utilizar como instrumental de análise da realidade a inspiração marxista, mas ela não chegou a incorporar a crítica das feministas socialistas. A opção pelos pobres foi tão fundamental que perpetuou a invisibilidade das mulheres pobres. As mulheres foram incorporadas às lutas pela libertação, mas pouco foram valorizadas em *suas* próprias lutas. Diante disso, uma «teologia feminista crítica da libertação» não somente ajudou-nos a apontar este limite de uma de suas matrizes fundamentais, como também procurou construir novas mediações, como a sociocultural, oriunda de ciências humanas como a antropologia, a etnologia e a análise cultural. Entende-se, neste aspecto, a importância da introdução da mediação analítica de gênero por parte, principalmente, das mulheres teólogas.

A partir dessa mediação é que podemos falar de uma teologia propriamente feminista, ainda que a teologia feminista não se reduza à mediação de gênero. Ao refletirem sobre as relações de gênero, as mulheres envidaram esforços na denúncia da opressão patriarcal e na construção de uma teologia integradora das diferenças entre elas e eles.

No **Capítulo 2**, estudamos os principais desdobramentos da hermenêutica teológica feminista em contraste com a hermenêutica teológica, por assim dizer, **clássica**. A hermenêutica tem sido o método privilegiado da exegese bíblica. A Pontifícia Comissão Bíblica ressalta que na Bíblia, textos mais antigos foram relidos à luz de circunstâncias novas e aplicados à situação presente do Povo de Deus. Baseada em tais constatações, a atualização teológica dos textos bíblicos continua necessariamente a ser praticada nas comunidades dos fiéis.⁵⁹⁹ Insere-se nessa perspectiva a atualização de passagens bíblicas que milenarmente têm contribuído para manter as mulheres em situação de submissão em relação aos homens em vários setores, tais como na Igreja, na família, no mundo do trabalho,

⁵⁹⁹ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da bíblia na Igreja*, p. 139.

na política, enfim, na sociedade como um todo. Atualizar o texto bíblico significa prestar atenção àqueles elementos que intencionalmente ou não, foram omitidos, desconsiderados e inclusive desfigurados, mas que, em função de sua reserva de sentido, adquiriram novos significados desde outro olhar.

A hermenêutica teológica é feminista⁶⁰⁰ quando assume a tarefa de fazer a leitura dos textos sagrados desde a perspectiva das mulheres. Menos do que acrescentar outro método de interpretação bíblica, quer-se reinventar a hermenêutica teológica pelo olhar das mulheres teólogas sobre sua própria situação e condição nas diversas sedimentações culturais, observáveis nos textos bíblicos e nas práticas sociais e eclesiais. Ler a bíblia e o Magistério a partir da teologia feminista não significa somente desconstruir roupagens patriarcais que se impuseram à mensagem da Revelação, mas também interpretar a Boa-nova mediante a neutralização dos processos de marginalização, principalmente o que incide sobre as mulheres nas primeiras comunidades cristãs e nas igrejas atuais.

Foi neste intuito que apresentamos os principais giros hermenêuticos da teologia feminista, como nos propõem Elisabeth Schüssler Fiorenza e Elsa Tamez, por exemplo. Com estes giros hermenêuticos, objetivamos também suspeitar de interpretações patriarcais de textos sagrados, bem como lembrar e reconstruir estes e outros textos a partir das experiências das mulheres.

O primeiro destes giros, a propósito, é a hermenêutica da experiência. Categoria relevante na teologia contemporânea, a experiência é reconfigurada pela teologia feminista. Para além do que nos sugere Schüssler Fiorenza, procuramos desenvolver essa categoria analítica na investigação de outras teólogas, particularmente latinoamericanas, que estudam os textos sagrados pela recorrência da experiência ambígua da proteção e ao mesmo tempo destruição da vida; a experiência da pobreza, da emigração e da solidariedade; a experiência da fé e da libertação. Evidentemente que não se pretendeu esgotar o âmbito de significação da categoria, mas somente fazer uso de algumas de suas aplicações para caracterizar esse importante giro hermenêutico.

⁶⁰⁰ Da perspectiva da interpretação do texto sagrado, nenhuma exegese exaure sua riqueza originária. Quando a hermenêutica é adjetivada de feminista está subentendido que, sem negar outras interpretações, procura-se dar significado a um aspecto do texto sagrado que a exegese ainda não ressaltou. Além disso, muda o posicionamento inicial a respeito do texto sagrado com o estabelecimento de novos princípios. Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A Interpretação da bíblia na Igreja*.

Outro giro hermenêutico estudado enfatiza o lugar social e as relações de dominação. Esse passo da hermenêutica feminista rompe com o esquema clássico: homens dominadores e mulheres dominadas. Significa que outros elementos, como etnia, raça, classe social e práticas culturais são constitutivos das estruturas patriarcais. Aqui o patriarcado é pensado a partir do modo como as mulheres, entre si, oprimem umas às outras em razão da preservação de estruturas sociais e religiosamente sedimentadas na cultura, como foi o caso da disputa entre Sara e Agar em torno da problemática da maternidade no antigo Israel.

Um dos giros hermenêuticos mais profícuos, citados e debatidos na teologia feminista, leva a rubrica da **suspeita**. A hermenêutica da suspeita tem sido considerada como um dos critérios introduzidos por essa teologia para a leitura tanto dos textos bíblicos quanto de outros textos objetos da teologia. Pela suspeição, procura-se analisar criticamente as estratégias dominantes de produção de sentido de textos kyriocêntricos, ou seja, textos nos quais o Patriarcado é reconfigurado pelas categorias sociais de senhor/a, amo/ama, aos quais devemos obedecer cegamente e aceitar suas ordens incondicionalmente.⁶⁰¹

Quanto ao giro da hermenêutica da relembração e da reconstrução, busca-se recuperar o passado **esquecido** das mulheres - principalmente no Novo Testamento -, como estratégia para auxiliar as lutas por dignidade e igualdade. Reconstruir a presença das mulheres nos primórdios do cristianismo, antes de sua absorção pelos valores culturais greco-romanos, tem sido uma maneira de recuperar o sentido do discipulado de iguais inaugurado pelo movimento de Jesus.

Depreende-se do conjunto destes giros uma peculiaridade sobressalente da hermenêutica feminista: ela não se limita a **desvelar** um significado escondido no texto, ao modo de um impensado jamais materializado no discurso ou de um resíduo sempre excessivo em relação ao que se vê e ao que se lê. Esta

⁶⁰¹ Conforme sublinha SCHÜSSLER FIORENZA, o kyriocentrismo opera como uma ideologia em quatro níveis: “No nível gramático-linguístico: a língua não é simplesmente androcêntrica, mas coloca os homens da elite no centro, marginaliza as mulh*res da elite e outros homens, e torna duplamente invisíveis as mulh*res escravas ou mulh*res pobres. No nível simbólico-cultural: o kyriocentrismo constrói e naturaliza as relações de gênero, raça, classe e colonialismo como diferenças essenciais. No nível ideológico-cultural: o kyriocentrismo faz com que os preconceitos de gênero, raça, classe e colonialismo pareçam normais e oculta o fato de que tais diferenças são socialmente construídas. Além disso, constrói estas diferenças como relações de dominação. No nível sócio-institucional: o kyriocentrismo mantém a cidadania de segunda classe para todas as pessoas que são ‘os Outros’ em relação aos homens da elite. Faz isso através de meios econômicos e político-legais e especialmente através da socialização, educação e interiorização.” (Id., *Caminhos da sabedoria*, p. 142-143).

hermenêutica também é propositiva, no sentido de que, após ter demonstrado que as mulheres foram **esquecidas** nos textos litúrgicos e na atividade teológica, é o momento de restituir sua visibilidade e reconstruir, ainda que heurísticamente, uma comunidade diferente no presente e no futuro.

Consoante Schüssler Fiorenza, é necessário reconfigurar o discipulado de iguais que predominava no movimento de Jesus. Neste aspecto, a postulação heurística da *ekklesia das mulh*res* jamais objetivou inaugurar uma Igreja somente de mulheres mas, antes de tudo, conscientizar-nos de que também **somos** Igreja. A Igreja é um conceito feminino. Entretanto, quando pronunciamos esta palavra não pensamos primeiramente nas mulheres, mas nas autoridades eclesiais masculinas. A *ekklesia*, nos estudos de Schüssler Fiorenza, excede a referência à Igreja; ela designa também uma assembleia fundamentalmente democrática na qual o debate e a deliberação sejam capazes de desvelar as estruturas de dominação e opressão na sociedade e nas igrejas em geral.

No caso peculiar da América Latina, a hermenêutica teológica feminista muito tem contribuído para desconstruir discursos que minimizam a importância das mulheres na Igreja e na sociedade. Os textos bíblicos são portadores de mensagem divina, e, como tais, meios de libertação e transformação. Porém, a depender do modo como têm sido lidos pela teologia, das escolhas exegéticas de determinadas passagens, da memória da tradição a respeito de acontecimentos bíblicos - e não de outros, em que as mulheres compareciam como sujeitos -, enfim, da constituição de um não-dito no decorrer dos séculos, pareceria que estas leituras poderiam permitir e legitimar a posição social e eclesial subalterna na qual as mulheres têm sido milenarmente situadas.

Ao contrário da interpretação na maioria das vezes patriarcal que cerca os textos bíblicos, a hermenêutica bíblica feminista tem indicado outras interpretações legítimas a estes mesmos textos. Certamente, não podemos identificar o conteúdo da Revelação a partir de uma única interpretação. A canonicidade dos textos não é correlata de uma interpretação exclusiva. Outras elaborações teológicas, mais integradoras e menos unívocas, mais metafóricas e menos metafísicas podem ser propostas. O escopo da hermenêutica teológica feminista tem sido entender a mensagem de modo contextual e envolvente, respeitando a dinamicidade e a autenticidade do conteúdo da Revelação sem deixar de iluminar possíveis saídas para necessidades e problemas de nossa época.

Nos capítulos 3 e 4, indicamos alguns desdobramentos sistemáticos da teologia feminista, bem como suas ressonâncias específicas na teologia da América Latina.

No **capítulo 3** vimos que um dos escopos mais significativos da tese foi situar a hermenêutica teológica feminista como uma teologia da reciprocidade, integradora das diferenças. Com efeito, impulsionada pela abertura que seguiu ao Vaticano II e a elaboração de outras teologias do genitivo, a teologia feminista voltou sua preocupação para o mundo moderno e contemporâneo e seus desafios. Um destes desafios tem sido repensar a **linguagem** da relação com Deus. Justamente em um momento de questionamento dos valores masculinos como parâmetros normativos de regulação das relações sociais, a masculinidade e a paternidade como atributos divinos essenciais (e não somente acidentais) passam a ser questionadas.

Durante muito tempo a tradição entendeu que o sexo masculino personificava ontologicamente a plenitude da espécie humana, sendo que a mulher não passava de um **macho falho**, no sentido de que a fragilidade moral e a inferioridade intelectual constituem o seu ser. Teologicamente a superioridade masculina foi ontologicamente reforçada com a redução de Deus a um Ele, a um ser do sexo masculino. Não bastasse o predomínio da nomeação masculina veterotestamentária, também a cristologia apoiou-se na masculinidade de Jesus como argumento recorrente para a naturalização da subjugação e da invisibilização das mulheres na Igreja e na sociedade, durante séculos.

O problema da tradição teológica, como lembra Maria Clara Bingemer, não foi somente justificar a inferioridade e a subserviência das mulheres em relação aos homens **depois** da queda original e em razão dela, mas afirmá-la na origem essencial das coisas. Neste aspecto a cristologia potencializou esta mentalidade, quando entende que “a encarnação do Logos de Deus em um macho não é um acidente histórico, mas uma necessidade ontológica”.⁶⁰² Evidentemente que no discurso eclesial predominou o discurso da igualdade entre homens e mulheres em

⁶⁰² BINGEMER, M. C. Masculinidade e feminilidade: Duas faces do mistério de Jesus Cristo, p. 47.

razão do batismo. Contudo, na prática da comunidade eclesial “a mulher tem sido, ao longo dos tempos, real e seriamente discriminada [...], não somente a nível ministerial, senão também e sobretudo a nível teológico.”⁶⁰³

Na teologia sistemática, Deus e suas nomeações são estudados principalmente a partir da Revelação. Alguém poderia argumentar que inexistiria qualquer dificuldade a respeito do predomínio da nomeação masculina para o Deus do judaísmo e do cristianismo por parte da teologia. Bastaria conformar-se ao conteúdo revelado nas Sagradas escrituras. Não obstante, um dos ganhos teóricos mais significativos da teologia feminista é ter mostrado que a Revelação não é somente um conteúdo do passado, mas também um processo que inclui o presente. Na esteira desta maneira de teologizar, a ressignificação da nomeação divina, bem como as imagens elaboradas pelo presente da comunidade de fé também poderiam fazer parte de um conteúdo **em** Revelação.

Tentamos mostrar esta outra maneira de entender a Revelação ao indicar a redutibilidade da identificação literal de Deus como Pai, imaginado a partir dos moldes culturais da figura da paternidade da época de Jesus. Em uma cultura eminentemente patriarcal, a nomeação de Deus como Pai somente ajudava a reafirmar a masculinidade de Deus. Evidentemente que o problema jamais foi chamar a Deus de Pai, expressão utilizada pelo próprio Jesus, mas **identificar** esta imagem de Pai com os modelos e atribuições paternas correspondentes à mentalidade patriarcal.

Se no Novo Testamento, Pai designava a figura do genitor e as atribuições paternas estavam relacionadas a carinho, nutrição e orientação, no modelo monárquico que se impõe quando da incorporação do cristianismo ao Império romano, o genitor é transformado em patriarca. Os patriarcas atuam antes como soberanos que governam e solicitam obediência dos súditos do que propriamente como pais que amam seus filhos e esposas. A construção simbólica da identificação entre pai e patriarca foi naturalizada como mentalidade e como prática de distribuição de papéis hierárquicos na sociedade e na Igreja desde então.

Nossa estratégia foi, de um lado, reconstruir nos evangelhos a relação diferente entre Jesus e o Pai (*Abba*) cujo efeito, paradoxalmente, correspondeu à nossa proposta de despatriarcalização das relações entre homens e mulheres. De

⁶⁰³ BINGEMER, M. C. Masculinidade e feminilidade: Duas faces do mistério de Jesus Cristo, p. 47.

outro, apresentar a relação singular de Jesus com a família. A partir do momento em que Ele prioriza a família espiritual à família biológica e socialmente reconhecida, procura evitar a ênfase que se dava ao vínculo familiar de seu tempo quando era permitida e legitimada religiosamente a submissão das mulheres pelos homens.⁶⁰⁴ Portanto, chamar a Deus de Pai, assim como privilegiar a família espiritual foram meios utilizados por Jesus para apontar os limites da prática religiosa e das relações familiares entre homens e mulheres de seu tempo.

Com efeito, a partir do ensinamento e prática de Jesus o que importa não é tanto substituir termos masculinos por termos femininos quando se trata de nomear a Deus. Antes, cumpre investigar a linguagem a partir da qual nomeamos o divino. Uma linguagem menos denotativa e mais conotativa, menos fechada em si mesma e mais indicativa, menos literal e mais metafórica é uma das consequências mais proveitosas das novas imagens de Deus propostas pela teologia feminista. Se a linguagem sobre Deus depende das imagens que dele elaboramos, geralmente quando estas imagens estão associadas a um poder patriarcal, predomina uma linguagem metafísica e objetiva. Não obstante, quando estas imagens estão associadas a relações de reciprocidade, de inclusão das diferenças e do respeito da pluralidade, a linguagem é predominantemente metafórica.

Neste sentido é que a teologia atual também trabalha os modelos de Deus em uma era marcada pela crise ambiental, pela ameaça nuclear e pelos movimentos migratórios e sociais. Caso emblemático de Sallie McFague, que buscou redimensionar a relação entre Deus e Mundo a partir de uma teologia heurística e metafórica. Ela propôs modelos de Deus imaginativos que propiciassem uma relação mais **integradora** com o mundo criado em geral, e com os seres humanos em particular.

⁶⁰⁴ A afirmação de que, na época de Jesus, o moralismo e o legalismo religiosos atingiam principalmente as mulheres (as mais pobres, as viúvas, as prostitutas etc.) não é uma posição teológica antijudaica. A incorporação da cultura greco-romana ao cristianismo, a partir dos primeiros séculos (veja-se as cartas paulinas, analisadas no capítulo II), deu continuidade à discriminação das mulheres na cultura e na sociedade ocidental. O movimento de Jesus, a nosso modo de ver, provoca uma ruptura com o patriarcado de sua época, mas também prospectivamente, com o patriarcado da sociedade ocidental cristã, principalmente desde o século IV a. C. Não se trata, portanto, de contrapor o cristianismo ocidental ao judaísmo bíblico, mas mostrar que a vida e a mensagem de Jesus permanecem como horizontes para apontar os limites do patriarcado que marcou, ainda que não absolutamente, uma e outra cultura religiosa. Uma compreensão da problemática que apontamos aqui, mas relacionada à mesma, encontramos em dois artigos: KELLENBACH, K. Von. Revisitando o antijudaísmo na teologia feminista: Resposta a Maria Clara Bingemer 21 de janeiro de 2009, *Concilium*, n. 330, 2009/2, pp. 120-126; e BINGEMER, M. C. Masculinidade e feminilidade: Duas faces do mistério de Jesus Cristo, p. 45-56.

Sallie McFague pretende apontar a insuficiência do modelo monárquico ufanista, a partir do qual Deus é identificado com o imaginário da soberania política do Rei e Senhor do universo. Esta linguagem em torno do divino torna Deus distante dos seres humanos, dos quais são solicitadas obediência e benevolência.

A teologia metafórica de McFague parte da realidade da ameaça nuclear, da percepção evolutiva da interdependência entre todos os seres e do movimento feminista da libertação para imaginar Deus **no** mundo e o mundo como **corpo de Deus**. Deste contexto é que ela sublinha a pluralidade da dimensão amorosa de Deus ao ressignificar os termos gregos *ágape*, *eros* e *filia*. Deles se depreende Deus como Pai e Mãe em comunhão com o mundo; Deus como amante, cuja entrega pelo mundo é incondicional; e, Deus como amigo, no sentido de companheiro e sustentador do mundo. Ainda que a perspectiva de McFague não seja diretamente feminista, sua proposta se encaminha para uma heurística de modelos de Deus integradora, em consequência da qual o antropocentrismo perde força e é reforçada a interdependência com os demais seres criados.

Outra possibilidade profícua e ao mesmo tempo pertinente à nomeação divina na época contemporânea são as perspectivas *kenóticas* de Deus. A modernidade imaginou um Deus onipotente e calculista que governa o mundo, porém distante dele. Esta imagem corresponderia ao que Vattimo tem designado como “Deus forte”, teorizado somente como racionalidade e praticamente ignorado em sua gratuidade e liberdade. Este Deus atuaria sobre a natureza do mesmo modo que o ser humano, pela sua razão, submete o mundo a partir do conhecimento das leis que o regem. Na verdade, foi o mecanicismo moderno que enclausurou Deus nestas atribuições racionais e calculistas. Efeito desta concepção é a sensação de um Deus separado do mundo e seus problemas, bem como o ateísmo teórico e prático. A salvação e a providência, doravante, serão secularizadas pelas chamadas **religiões de substituição**, constituídas pelo progresso da Ciência, pelo ideal de amor à Pátria e pelo engajamento político em um Partido. O mundo feliz da Ciência progressista, o Estado-providência e a democracia partidária substituíram, há longa data, promessas e funções que correspondiam outrora à Religião cristã. Paradoxalmente, a emancipação iluminista ocidental tornou Deus um ser desnecessário, abstrato, metafísico e distante do mundo. Não obstante, este mesmo processo emancipatório endeusou as

conquistas científicas, o bem estar do Estado e a representação partidária na política. A transcendência da providência divina cedeu lugar ao bem-estar imanentista das religiões de salvação terrestres.

Os contemporâneos, ao contrário dos modernos, desconfiam tenazmente das promessas do bem-estar social, do mundo feliz da ciência e da solução dos conflitos por parte da representação dos partidos políticos. Adentramos na era do **pensamento fraco** a partir do qual a humanidade almeja libertar-se da aura da verdade objetiva da metafísica, do perigo ao qual o mau uso da ciência nos expôs e das falsas promessas da intervenção política.

Vattimo tenta relacionar esta percepção e imaginação contemporânea ao cristianismo. Ele entende que a encarnação de Jesus não veio nos trazer o conhecimento da verdade, uma definição objetiva de Deus, senão uma única verdade: a amorosidade divina. Neste aspecto, o esvaziamento de Jesus à condição humana pela encarnação inaugurou a ontologia do debilitamento antes mesmo da fundação do cristianismo. A secularização que resultou na imagem de um Deus fraco na época contemporânea não marca o fim do cristianismo, mas uma de suas realizações mais autênticas, porque inspirada no gesto surpreendente do Deus que assume a condição precária humana, com exceção do pecado.

Salientamos que alguns limites podem ser apontados a esta interpretação de Vattimo. Seria questionável, primeiramente, pensar a sociedade atual somente pelo viés da secularização, quando o que se percebe é a proliferação das religiosidades - ainda que muitas delas de caráter político-messiânico - na maior parte do mundo. Em segundo lugar, igualmente questionável é imaginar a Deus somente pela inspiração niilista nietzschiana, já que a Revelação é irreduzível a uma imposição de interpretações, sendo antes baseada em “fatos” objetivos que marcaram a história da salvação. A despeito disso, a valorização da *kénosis*, como a imagem de um Deus que se rebaixa, corresponde muito bem a uma era de angústias, incertezas e desesperanças, como a nossa.

A época contemporânea também tem sido marcada pela experiência do sofrimento. Teologicamente esta experiência adquiriu destaque em razão principalmente do Holocausto e dos campos de concentração, da exploração das mulheres como mão-de-obra barata, da proliferação da violência doméstica, da multiplicação da miserabilidade e da destruição dos recursos naturais. A experiência do sofrimento tem despertado no ser humano a sensação de que Deus

o criou e o deixou lançado no mundo, suscetível ao arbítrio despótico dos mais fortes e poderosos.

É como se vivêssemos em um mundo sem Deus, no sentido de que não se sente a proteção divina aos que mais sofrem; ou de um Deus que se deixou expulsar do mundo pelo próprio ser humano e, neste sentido, tornou-se um Deus paradoxalmente “fraco”. Diante desta experiência a ênfase da *kénosis* deixa de ser somente o rebaixamento do Filho, seu despojamento pelo viés da Encarnação, como sublinha Vattimo; antes, torna-se decisiva a *kénosis* pensada a partir da crucifixão, no momento em que Deus-Filho deixa-se expulsar do mundo da pior forma possível.

Bonhöffer acredita que na época da secularização, em que nos tornamos incapazes de imaginar a Deus pela compreensão teológica e metafísica clássicas, urge uma interpretação mundana que possibilite ao ser humano entender a Revelação pela experiência do sofrimento. “Deus é impotente e fraco no mundo, e exatamente assim, somente assim Ele está conosco e nos ajuda”, lembra. Somente o Deus sofredor poderia ajudar-nos em nosso sofrimento. Sofrimento muitas vezes gerado pelo próprio ser humano que, ao ter encontrado sua maioridade, emancipação e bem-estar, expulsou Deus de seu horizonte e tornou-se só. Deus aceitou **retirar-se** do mundo (mas, não abandoná-lo) para que o ser humano se tornasse adulto e autônomo. De onde a tarefa precípua do cristão, a de participar do sofrimento de Deus no mundo associando-se à experiência kenótica de Jesus. A imagem bíblica de Deus como servo sofredor lembra a solidariedade divina com o sofrimento humano. Um Deus **fraco** ou solidário do sofrimento humano talvez possa ressignificar o secularismo e os projetos de autonomia e emancipação, legados pela modernidade. Essa imagem de Deus pode ser proveitosa para entender nosso processo de emancipação na sociedade **como** mulheres, nossa mútua solidariedade no enfrentamento do sofrimento e nossas lutas na defesa contínua da vida.

Apesar dos inquestionáveis ganhos teóricos e práticos da nomeação de Deus como servo sofredor e de sua imagem como Deus fraco, quiçá o limite para nossa tese não sejam suas imagens correspondentes, mas o ponto de partida cristológico a partir do qual elas são apresentadas. Com efeito, a amorosidade de Deus invocada por Vattimo, bem como a solidariedade no sofrimento enfatizada

por Bonhoeffer, poderiam ser redimensionadas a partir da ênfase na relacionalidade do Deus cristão, a saber, nas suas relações trinitárias.

A reflexão sobre a nomeação trinitária não somente inibiu o peso tradicional da masculinidade de Deus (deveras sublinhado pela tradição agostiniana e escolástica), como também possibilitou repensar a relação entre Deus e mundo pela ênfase na Criação. Por sua vez, as novas leituras da teologia da criação vão de encontro à renomeação da Trindade a partir do esvaziamento divino (*kénosis*). A **retração** do Pai no ato da criação (*ex-nihilo*); o **despojamento** do filho no ato de salvação e o **escondimento** do Espírito Santo no ato de santificação são recursos heurísticos imprescindíveis para mostrar como as relações trinitárias podem auxiliar na reavaliação da relação entre homens e mulheres.

Em termos gerais, o que pudemos constatar no início do capítulo 3 não era somente a representação de Deus a partir de nomes e imagens masculinas, mas principalmente sua **identificação** literal com aqueles nomes e imagens. Exemplo disso tem sido a identificação do Soberano divino com as atribuições dos Reis humanos, ou do Deus Senhor com o Pai imaginado desde a casa patriarcal romana.

Certamente, o divino jamais está limitado aos nomes que lhe atribuímos e às imagens que dele criamos. Em definitivo, é inadequado identificar o **ser** de Deus com a **linguagem** que lhe designamos. Entretanto, nós, seres humanos, somos seres de linguagem. Nomear é figurar a realidade. Daí ser justificável, ainda que insuficiente, a tarefa de renomeação de Deus, bem como a da reinterpretação de nomes já consagrados pela Tradição e pela Revelação. A tentativa de apresentação da *kénosis* trinitária na Criação, ao mesmo tempo em que nos auxiliou a concluir o terceiro capítulo, também ajudou-nos a introduzir a reflexão sobre o ser humano, de um lado como *Imago Dei*, mas de outro, como um ser entre os demais seres da Criação, objeto do último capítulo da tese.

No **Capítulo 4** examinamos a teologia da criação e sua importância para a antropologia teológica clássica, bem como suas reinterpretações por parte da teologia feminista de gênero. Igualmente avaliamos a mediação ecofeminista para repensar o ser humano em relação com o mundo criado e com Deus. Nossa estratégia teórica para a ilação entre os dois últimos capítulos foi postular que a problematização da ressignificação da nomeação divina por parte da teologia feminista poderia colaborar para uma nova compreensão das relações entre

homens e mulheres, entre os seres humanos e a natureza, entre os seres humanos e Deus.

Durante muito tempo, a teologia da criação foi lida de modo dissociado da teologia da salvação. Somente o ser humano era objeto de salvação, uma vez que a materialidade do mundo estava irremediavelmente próxima do pecado. Essa tendência gnóstica de desvalorização da esfera do mundo e da matéria influenciou deveras o cristianismo. Ela prejudicou particularmente as mulheres que, em razão de sua constituição biológica, têm sido imaginadas mais próximas da matéria do que os homens. A separação entre Salvação e Criação resultou indiretamente na hierarquização entre homens e mulheres.

Em um primeiro momento adentramo-nos na interpretação feminista dos relatos da criação. Contrastamos Gênesis 1 e 2 com posicionamentos clássicos que muitas vezes legitimaram a inferioridade e o subordinacionismo de gênero; apontamos as incongruências da teologia da criação na patrística e na escolástica, influenciada pelas categorias da filosofia grega neoplatônica e aristotélica que apresentam mulheres e homens em relação de **desigualdade** na ordem da criação, bem como em seu papel na reprodução da espécie.

Analisamos as consequências soteriológicas de que na ordem da redenção homens e mulheres são equivalentes, porém desiguais na economia sacramental. Depois da descoberta do papel ativo das mulheres na reprodução biológica, passou-se a admitir sua igualdade aos homens na ordem da criação. Todavia, o subordinacionismo no acesso a todos os sacramentos ainda permanece em razão de uma diferença de planos entre a igualdade do mundo (direitos civis) e a desigualdade no mistério e economia de Cristo (na Igreja). Provavelmente, a proibição às mulheres de atuarem *in persona Christi* ainda esteja ancorada em uma discriminação velada que nos associa à introdução do pecado no mundo, à aparente lascividade provocada pela nossa constituição corpórea, ao suposto poder de sedução que conduz à perdição.

Em razão disso, relemos Gênesis 3 e outros momentos bíblicos referentes ao pecado original, para diferenciar sua concepção teológica clássica das releituras atuais, principalmente as elaboradas pela teologia feminista. L. C. Susin, E. Schüssler-Fiorenza, R. Ruether e outras teólogas, por exemplo, sugerem que nem sempre a desobediência é um mal, se ela é condição necessária para a libertação de uma situação de opressão; por sua vez, nem sempre a obediência é um bem, se ela

for um elemento de perpetuação da dominação. A fonte originária do pecado no mundo está mais próxima de Caim, sua mentira e sua violência do que de Adão e Eva e sua busca de discernimento e conhecimento do divino. Além disso, nem sempre a renúncia a nós mesmas é um bem, quando ela for um meio para perpetuar a vontade daquele que domina; nem sempre a autoafirmação das mulheres é um mal, se ela dismantela a autoglorificação normativa dos valores masculinos que nos relegam à subserviência, ao silenciamento, ao esquecimento e à invisibilização.

Nossa tese, neste Capítulo, é que a leitura da Criação pela Salvação foi imprescindível para romper com a tendência dualista entre Deus e mundo, para questionar o subordinacionismo hierárquico entre homens e mulheres na teologia da criação, na antropologia teológica e na eclesiologia.

Não obstante, quando fizemos esta interpretação dos relatos da criação e do pecado pela mediação das relações de gênero, eram contempladas problemáticas que envolviam somente os seres humanos entre si, e entre eles e Deus. Avaliamos nosso lugar na criação, como mulheres e homens, porém sem prestar atenção ao próprio mundo criado que habitamos.

Esta constatação nos levou das relações de gênero e seu exame da antropologia teológica, ao ecofeminismo e sua tentativa de ressignificação do humano a partir de sua relação com as demais criaturas. Desde logo, percebemos outra tendência hierárquica, agora entre a dimensão da consciência/cultura e a da natureza/matéria. Estaria a subjugação e espoliação da natureza desde há muito no Ocidente, associada à dominação e à subserviência das mulheres aos homens? A natureza tem sido espoliada porque está ligada a atributos maternos, como a prodigalidade infindável das mães para com os filhos? Se natureza e maternidade estão próximas, por que sua exploração é justificável?

A proposta da teologia ecofeminista segue dois caminhos. O primeiro deles procura mostrar que a construção de relações humanas fundadas na reciprocidade e na lógica da igualdade (teologia feminista) conduziria a atitudes de respeito e cuidado com o mundo não humano. O segundo caminho, postula que somente a reavaliação da integração do ser humano **na** natureza poderia resultar em relações integradoras entre os seres humanos, especialmente entre mulheres e homens, e em suas relações com Deus (teologia ecológica). Desdobram-se duas posições fundamentais: uma, que apresenta a mediação das relações de gênero da teologia feminista como chave de leitura **suficiente** para a teologia ecológica;

outra, que parte da teologia ecológica, e aponta a insuficiências das relações de gênero para a atual teologia feminista. Cumpre, pois, examinar a pertinência da teologia ecofeminista e suas vertentes: se ela representa um avanço para a teologia feminista, ao avaliar criticamente os limites da mediação de gênero; ou, se ela pulveriza as lutas da teologia feminista e descaracteriza as relações de gênero, ao perder-se em infinitas singularidades próprias da teologia ecológica.

O ecofeminismo, como nova mediação da teologia feminista, não é um consenso. Seria, no entanto, ingenuidade avaliar a teologia ecofeminista como um bloco homogêneo, desconhecendo suas diferentes vertentes.

A vertente simbólico-essencialista propõe uma essência comum entre mulher e natureza, bem como predefine a natureza e o **ser** mulher. Essa comum essência desviaria a atenção para as principais problemáticas sociais da atualidade, dentre elas a discussão em torno do papel das mulheres no mundo público e seu lugar estratégico de crítica ao subordinacionismo hierárquico e à exclusão na maquinaria patriarcal.⁶⁰⁵ Além disso, esta vertente procura substituir deuses por deusas a partir da constituição e dos processos biológicos das mulheres.

A associação natureza e mulher/divindade feminina estaria assim relacionada a uma ‘qualidade’ em comum: a capacidade procriativa, sugerindo uma conexão biológica entre mulher e natureza. A concepção de natureza como fonte geradora e nutridora da humanidade vem acompanhada da mesma compreensão em relação à mulher. Dessa forma, essa leitura tende a reproduzir as caracterizações que tradicionalmente têm associado a mulher à tarefa reprodutiva, assumindo os processos biológicos como paradigmáticos para o relacionamento com a natureza, e naturalizando-os através do simbolismo religioso.⁶⁰⁶

Venerar a Deusa, fonte da vida, conduziria à recuperação dos poderes subtraídos às mulheres pelas religiões patriarcais, principalmente o cristianismo e o judaísmo. O ecofeminismo simbólico-essencialista, ao recorrer a um mito originário como modelo explicativo, nos diz algo sobre nós, mulheres, mas pode iludir-nos sobre nossa história e proporcionar uma postura claramente reativa. Ademais, ao situar-se em um horizonte pós-cristão e ao venerar uma Deusa primordial, ele não responde ao horizonte teórico e prático de nossa tese: pensar o ecofeminismo no horizonte bíblico-cristão.

O ecofeminismo simbólico-construcionista avalia que a identificação da mulher à natureza se deve a uma construção histórica da sociedade patriarcal. A

⁶⁰⁵ GEBARA, I. *Teologia ecofeminista*, p. 12.

⁶⁰⁶ DUARTE DE SOUZA, S. Teoria, Teo(a)logia e Espiritualidade Ecofeminista: uma análise do discurso, p. 60.

identificação do papel das mulheres com sua função biológica reprodutiva e o cuidado e nutrição dos filhos foi uma maneira de afastá-las do acesso aos bens culturais, educacionais e religiosos, e subjugá-las como outros grupos humanos historicamente **tornados** inferiores pela cultura ocidental em razão de sua aproximação da natureza incontrolável, como indígenas e negros. Contrariamente a esta posição, alicerçada da precedência da cultura (masculina branca ocidental) sobre a natureza (mulheres, indígenas, negros) o ecofeminismo simbólico-construcionista toma como perspectiva a precedência da natureza sobre a cultura.

Esta vertente considera que no intuito de desconstruir o vínculo constituído pelo patriarcado entre mulheres e natureza, agora também as mulheres almejam sentir-se mais próximas da esfera da cultura e da consciência. Uma das consequências seria que, doravante, tanto os homens quanto as mulheres procurariam afastar-se, cada vez mais, da natureza e dos demais seres criados. A afirmação social e cultural das mulheres tem como efeito positivo sua desidentificação com seu corpo e sua função materna; mas o efeito negativo é o reforço da separação entre o mundo humano e não humano, entre a comunidade humana e a comunidade ecológica.

Outra leitura, porém, pode ser feita. A partir do momento em que mulheres e homens se reconhecerem dotados das mesmas capacidades intelectuais, morais e culturais, estariam em melhores condições de tomarem consciência de sua responsabilidade mútua diante da comunidade ecológica. Além disso, a preservação da comunidade ecológica não seria mais motivada reativamente pelo medo da escassez dos recursos naturais úteis ao desejo e à voracidade humanos, mas legitimada por um direito inerente à natureza em continuar a viver.⁶⁰⁷ Em vez de potencializar a separação entre a esfera da comunidade humana e a esfera da comunidade ecológica, o princípio vida⁶⁰⁸, que une uma e outra, situaria afirmativamente o Mundo, como um mesmo corpo de Deus.

⁶⁰⁷ A ideia segundo a qual a natureza precisa ser respeitada porque é um fim em si, porque tem um direito próprio, independentemente dos benefícios que ela pode proporcionar ao ser humano, foi proposta pela primeira vez por Hans Jonas, no seu livro *O Princípio Responsabilidade: ensaios de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: PUCRio/Contraponto, 2006. Desse modo, Jonas mostra a insuficiência das éticas antropocêntricas, dentre elas a ética kantiana, que no segundo desdobramento do Imperativo Categórico apontava somente a humanidade como um fim em si das ações moralmente corretas, tacitamente deixando a entender que os demais seres pudessem ser considerados meramente como meios.

⁶⁰⁸ Cf. JONAS, H. *O Princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

Temerário no ecofeminismo simbólico-construcionista é a tendência a direcionar a teologia feminista demasiadamente para as preocupações ecológicas. Como estas preocupações atravessam praticamente a agenda da maioria das áreas do saber contemporâneas, as lutas das mulheres na sociedade e na Igreja seriam diluídas. Em ecofeministas como Ruether e Primavesi, “existe a predominância de uma abordagem ecológica, que insiste estar na redefinição da relação humana com a natureza, a redefinição das relações sociais, particularmente, das relações sociais de sexo.”⁶⁰⁹ Mas será que haveria um redimensionamento positivo das relações sociais de sexo somente pela reavaliação das relações entre seres humanos e natureza? Pergunta-se: a mediação ecofeminista (pelo menos a partir da vertente simbólico-construcionista) é mais abrangente e, por isso, prioritária diante da mediação de gênero, na redefinição das relações sociais, incluídas as relações culturais de sexo? Pensamos que o ecofeminismo simbólico-construcionista pulveriza o potencial político e emancipatório, marca central da mediação das relações de gênero. A junção do radical **eco** ao **feminismo** quase sempre prioriza a preocupação ecológica e dispersa as lutas feministas, talvez porque as ecofeministas se valem da interpretação da ecologia profunda, um saber masculino, elitista e pouco preocupado com as questões de gênero. Vincular ecologia e feminismo corresponderia a despotencializar a luta das mulheres em proveito da imersão em complexos problemas da ecologia.

Não obstante, pensamos que há uma vertente da teologia ecofeminista que vai além do binômio gênero-sexo, ao ampliar as lutas políticas das mulheres na sociedade e na Igreja. Trata-se do ecofeminismo socioeconômico, que estende a discriminação dos papéis sexuais, às discriminações de raça, etnia e classe social. Com efeito, ainda que esta mediação seja, a nosso ver, uma das mais apropriadas para a teologia feminista atual, não se pode absolutizá-la e generalizá-la. Seria uma atitude tão inapropriada quanto a tendência a ver nas relações de gênero a última palavra em teologia feminista. Da mesma maneira que a agenda ecológica não pode pulverizar as lutas políticas da teologia feminista e sua mediação de gênero, igualmente esta última não pode ignorar a associação histórica - não essencialista, portanto - da dominação da natureza com a objetivação da mulher e seu

⁶⁰⁹ DUARTE DE SOUZA, S. Teoria, Teo(a)logia e Espiritualidade Ecofeminista: uma análise do discurso, p.61.

confinamento ao âmbito doméstico. Quiçá convenha considerar gênero e ecofeminismo mediações que poderão dialogar entre si.

Além disso, o ecofeminismo socioeconômico torna possível uma reconfiguração dos enlaces entre teologia feminista e teologia da libertação. Em razão da linha de pensamento socioeconômica da teologia ecofeminista latinoamericana relacionar empobrecimento da terra e empobrecimento das mulheres como uma das questões mais pertinentes, é possível aí antever um horizonte de reinvenção de novas articulações entre teologia feminista e teologia da libertação.

Um dos limites da teologia da libertação apontados pela teologia feminista era ter generalizado a categoria dos **pobres** somente à pobreza econômica, de modo que a mulher pobre pouco havia sido sublinhada por aquela teologia. Quando na teologia ecofeminista latinoamericana o empobrecimento da terra está associado ao empobrecimento do povo, principalmente mulheres e crianças, transcende-se a análise de gênero e abre-se para uma nova leitura da opção pelos empobrecidos.

O conjunto destas reflexões permite-nos posicionar a teologia feminista **a partir** do horizonte bíblico-cristão sem desconsiderar e refletir as novas problemáticas suscitadas em nossa época: o redimensionamento da hermenêutica teológica a partir de uma nova dança da sabedoria/Sabedoria, imagens de Deus compatíveis com os grandes desafios da época contemporânea, tais como a crise de sentido, a experiência do sofrimento, a crise ecológica e os movimentos minoritários, enfim, a ressignificação da compreensão do ser humano a partir da mediação de gênero e do ecofeminismo.