Alzira Munhoz

FEMINISMO E EVANGELIZAÇÃO

UMA ABORDAGEM HISTÓRICO-TEOLÓGICA À LUZ DO CONCEITO DE EVANGELIZAÇÃO DAS DIRETRIZES GERAIS DA AÇÃO EVANGELIZADORA DA IGREJA NO BRASIL

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Belo Horizonte
2008

Alzira Munhoz

FEMINISMO E EVANGELIZAÇÃO

UMA ABORDAGEM HISTÓRICO-TEOLÓGICA À LUZ DO CONCEITO DE EVANGELIZAÇÃO DAS DIRETRIZES GERAIS DA AÇÃO EVANGELIZADORA DA IGREJA NO BRASIL

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora.

Área: Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Cleto Caliman

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Belo Horizonte
2008

Agradecimentos

A todas as mulheres que ao longo da história resistiram, ultrapassaram barreiras, anunciaram Boas-Novas e ousaram criativamente abrir caminhos de libertação.

À Irmã Maria Carmelita de Freitas (in memoriam), pelo estímulo no desenvolvimento desta pesquisa.

Às Irmãs Catequistas Franciscanas, pela solidariedade durante a realização deste trabalho. Sem esse apoio teria sido muito mais difícil efetuá-lo.

Ao Professor Dr. Cleto Caliman, orientador, pelas valiosas orientações e pelo acompanhamento respeitoso na elaboração deste trabalho.

A todas as amigas e amigos, pelo incentivo na abordagem do tema, assim como pela oportunidade de compartilhar sonhos, inquietações e experiências.

À Direção da FAJE, pela disponibilização da Bolsa e pelo apoio, compreensão e incentivo para que eu seguisse em frente, mesmo quando os limites de saúde não me permitiam avançar como se esperava.

À CAPES, pelo apoio financeiro.

A todas as pessoas que, de forma explícita ou silenciosa, me apoiaram e estimularam na efetivação deste trabalho. Como é bom experimentar a solidariedade, sobretudo em momentos difíceis!

A ESSAS E TANTAS OUTRAS...

Essas que se embrenharam mata adentro e se negaram
aos colonizadores,
e as que colaboraram e casaram com eles,
Essas que embarcaram ainda crianças
e as que ultrapassaram os limites da chegada,
Essas que levaram chibatadas e marcas de ferro quente
e as que se revoltaram e fundaram quilombos,
Essas que vieram embaladas por sonhos
e as que atravessaram nos porões da escuridão,
Essas que geraram filhas e filhos
e as que nunca pariram,
Essas que acederam todas as espécies de velas
e as que arderam nas fogueiras,
Essas que lutaram com armas
e as que combateram sem elas,
Essas que cantaram, dançaram, pintaram e bordaram
e as que só criaram empecilhos,
Essas que escreveram e traduziram seus sentimentos
e as que nem mesmo assinavam o nome,
Essas que clamaram por conhecimento e escolas
e as que derrubaram os muros com os dedos,
Essas que trabalharam nos escritórios e fábricas
e as empunharam as enxadas no campo,
Essas que ocuparam ruas e praças
e as que ficaram em casa,
Essas que quiseram se tornar cidadãs
e as que imaginaram todas votando,
Essas que assumiram os lugares até então proibidos
e as que elegeram as outras,
Essas que cuidaram e trataram dos diferentes males
e as que adoeceram por eles,
Essas que alimentaram e aplacaram os vários tipos de fome
e aquelas que arrumaram a mesa,
Essas que atenderam, datilografaram e secretariaram
e aquelas que lavaram e passaram sem conseguir atenção,
Essas que se doutoraram e ensinaram
e as que aprenderam com a vida,
Essas que nadaram, correram e pularam
e as que sustentaram a partida,
Essas que não se comportaram bem e armaram de todas
as maneiras, e as que fizeram sem pedir licença,
Essas que desafinaram o coro do destino
e as que com isso abriram as alas e as asas,
Essas que ficaram de fora
e aquelas que ainda virão,
Essas e tantas outras que existiram dentro da gente
e as que vieram por nós.

(Dicionário Mulheres do Brasil)

“Em resumo, faço o trabalho da formiga. Mas a formiga, enquanto arrasta o peso da folha, não tem a visão integral da árvore e da floresta. E eu tenho. Este é o meu orgulho e o meu drama”.

(Carmen da Silva – jornalista brasileira)

SIGLAS

AG	Ad Gentes. Decreto do Concílio Ecumênico Vaticano II, 1965
AMB	Associação de Mulheres Brasileiras
ASETT	Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo
CDD	Católicas pelo Direito de Decidir
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
Celam	Conselho Episcopal Latino Americano
Cfêmea	Centro Feminista de Estudos e Assessoria
Cladem	Comitê Latino Americano e do Caribe para os Direitos da Mulher
Clar	Conferência Latino Americana dos Religiosos
CMI	Conselho Mundial de Igrejas
CMP	Central de Movimentos Populares
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNDM	Conselho Nacional dos Direitos da Mulher
CRB	Conferência Nacional dos Religiosos do Brasil
DEV	Dominum et Vivificantem. Carta Encíclica de João Paulo II, 1986
DGAE	Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil, 1995-2002
DGAP	Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil, 1975-1994
ECO	Escola de Comunicação
EN	Evangelii Nuntiandi. Exortação Apostólica de Paulo VI, 1975
Grumin	Grupo de Mulheres Indígenas
GS	Gaudium et Spes. Constituição Pastoral do Concílio Ecumênico Vaticano II, 1965
IFCS	Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
INP	Instituto Nacional de Pastoral
LG	Lumen Gentium. Constituição Pastoral do Concílio Ecumênico Vaticano II, 1964
NEM	Núcleo de Estudos da Mulher
Nemge	Núcleo de Estudos da Mulher e Relações de Gênero
OA	Octogesima Adveniens. Carta Encíclica de Paulo VI, 1971
ONGs	Organizações-Não-Governamentais
ONU	Organização das Nações Unidas
RH	Redemptor Hominis. Carta Encíclica de João Paulo II, 1979
RMi	Redemptoris Missio. Carta Encíclica de João Paulo II, 1990
SOF	Sempreviva Organização Feminista
SOTER	Sociedade de Teologia e Ciências da Religião
UFF	Universidade Federal Fluminense
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
USP	Universidade de São Paulo
VC	Vita Consecrata. Exortação Apostólica de João Paulo II, 1996
VVAA.	Vários autores
Unifem	Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher
Unesco	Organização das Nações Unidas para a Educação
Unicef	Fundo das Nações Unidas para a Infância

SIGLAS DE LIVROS BIBLICOS

OBS. As siglas seguem a Bíblia de Jerusalém (edição de 1985).

Mt	Evangelho de Mateus
Mc	Evangelho de Marcos
Lc	Evangelho de Lucas
Jo	Evangelho de João
At	Atos dos Apóstolos
Cl	Carta aos Colossenses
Ef	Carta aos Efésios
Fl	Carta aos Filipenses
Gl	Carta aos Gálatas
Gn	Gênesis
Lv	Levítico
Tt	Carta a Tito
Rm	Carta aos Romanos
Fm	Carta a Filemon
1Pd	Primeira Carta de Pedro
1Tm	Primeira Carta a Timóteo
2Tm	Segunda Carta a Timóteo
1Cor	Primeira Carta aos Coríntios
2Cor	Segunda Carta aos Coríntios

ABREVIATURAS

comp.	compilador
doc.	documento
ed.	editor, coordenador, edição
Ed.	edições, editora, editorial
n.e.	número especial
org.	organizador
p.	página/páginas
p.e.	publicação especial
s.d.	sem data
s.l.	sem local
tb.	também
trad.	tradutor, tradução, traduzido

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....11
PRIMEIRA PARTE: GÊNESE E TRAJETÓRIA HISTÓRICA DO FEMINISMO.....22

CAPÍTULO I: FEMINISMO: ORIGEM, CONCEITO, E EXPRESSÕES HISTÓRIAS.....23

1 Gênese do feminismo.....24
1.1 Contextualização histórica.....26
1.2 Dimensões e significados do conceito "feminismo".....31
2 Trajetória e expressões históricas do feminismo.....34
2.1 Primeira fase (1788-1968): Igualitarismo.....36
2.1.1 Feminismo liberal sufragista.....36
2.1.2 Feminismo socialista-marxista.....43
2.2 Segunda fase (1968-1984): Igualdade/diferença.....47
2.2.1 Feminismo radical.....49
2.2.2 Feminismo socialista contemporâneo.....55
2.3 Terceira fase (1984-2008): Alteridade/pluralidade.....59
2.3.1 Feminismo da diferença.....60
2.3.2 Feminismo pós-estruturalista.....65
2.3.3 Feminismo pluralista relacional.....67
Conclusão.....75

CAPÍTULO II: O FEMINISMO NA AMÉRICA LATINA E CARIBE.....79

1 Irrupção do feminismo na América Latina e Caribe.....80
1.1 Décadas de 1960-1970: Feminismo num contexto sociopolítico autoritário.....82
1.2 Década de 1980: Expansão, organização e mobilização do feminismo.....86
1.3 Década de 1990: Autonomia revisitada e reconfiguração do campo feminista.....89
1.4 Novo contexto: Novos espaços, novas formas de atuação.....94
2 Encontros Feministas Latino-Americanos e Caribenhos.....100
2.1 Encontros, desencontros, reencontros dos feminismos na América Latina e no Caribe.....101
2.2 Visão geral dos Encontros Feministas Latino-Americanos e Caribenhos.....104
Conclusão.....117

CAPÍTULO III: A TRAJETÓRIA DO FEMINISMO NO BRASIL.....125

1 Primeira fase (1830-1960): Emergência do feminismo brasileiro.....126
1.1 Um feminismo em busca de emancipação.....127
1.2 Um feminismo em busca de expressão própria.....131
1.3 Um feminismo enfrentando os desafios do mundo do trabalho.....133
1.4 Um feminismo em busca de cidadania.....136
1.5 O feminismo no interlúdio pós-voto e pós-guerra.....141
2 Segunda fase (1970-1980): Irrupção da segunda onda feminista.....144

2.1 Anos 1970-1980: O feminismo no bojo dos movimentos sociais.....145
2.1.1 Um feminismo comprometido com as mulheres dos setores populares.....149
2.1.2 Efervescência do feminismo a partir do Ano Internacional da Mulher.....151
2.2 Anos 1981-1982: Recomposição e diversificação do feminismo.....154
2.2.1 O feminismo se pergunta pela sua identidade.....154
2.2.2 O feminismo "revisitado".....156
2.3 Anos 1983-1989: Conquista de novos espaços e ampliação de espaços estratégicos.....159
2.3.1 O feminismo no espaço acadêmico.....159
2.3.2 Retomada do espaço político e conquista de novos espaços.....160
3 Terceira fase (1990-2009): Novas demandas, novos desafios, novos espaços de atuação, novas formas de expressão.....163
3.1 Um feminismo "em se fazendo".....165
3.2 Inserção do feminismo no movimento popular e no movimento rural.....167
3.3 O feminismo no movimento das mulheres negras e indígenas.....171
3.4 O feminismo nas ONGs.....179
3.5 O feminismo na esfera política.....182
Conclusão.....186

SEGUNDA PARTE: FEMINISMO E EVANGELIZAÇÃO – LEITURA TEOLÓGICA.....190

CAPÍTULO IV: A PROTO-HISTÓRIA DO FEMINISMO TEOLÓGICO.....192

1 O movimento de Jesus: uma semente lançada em solo fértil.....193
1.1 As mulheres no movimento de Jesus.....195
1.2 As mulheres nas origens do movimento cristão.....202
2 As mulheres segundo as tradições patrística e medieval.....215
2.1 A ambiguidade da tradição patrística.....216
2.2 A misoginia da tradição medieval.....221
2.3 A violência contra as mulheres no início da Idade Moderna.....228
Conclusão.....235

CAPÍTULO V: O FEMINISMO TEOLÓGICO NO CONTEXTO CRISTÃO.....234

1 Gênese da teologia feminista.....236
1.1 Primeira fase (1840-1920): Consciência de exclusão extra e intraeclesial.....237
1.2 Segunda fase (1956-1965): O acesso das mulheres ao ministério ordenado.....245
1.3 Terceira fase (1965-1980): Desenvolvimento da(s) teologia(s) feminista(s).....247
1.3.1 Teologias feministas não cristãs: êxodo e travessia.....248
1.3.2 Teologia feminista cristã: diversas histórias, diversas vozes, diversos rostos.....252
1.3.3 Teologias feministas cristãs: womanista, mujerista e chicana.....258
2 Teologia feminista da libertação: um caminho latino-americano e caribenho.....263
2.1 Década de 1970: A teologia e a "questão da mulher".....266
2.2 Década de 1980: A teologia "na perspectiva da mulher".....270
2.3 Década de 1990: A "teologia feminista" – da semelhança à diferença.....278
Conclusão.....286

CAPÍTULO VI: FEMINISMO E EVANGELIZAÇÃO NO BRASIL CONTEMPORÂNEO: UM OLHAR TEOLÓGICO.....299

1 Feminismo e evangelização em contextos de transformação.....301
1.1 Contexto sociopolítico e econômico.....302
1.2 Contexto eclesial.....305
2 Gênese e trajetória das Diretrizes.....309
2.1 Primeiro período (1962-1978): Igreja em renovação – nova consciência eclesial.....310
2.2 Segundo período (1979-1990): Amplo projeto de evangelização libertadora.....312
2.3 Terceiro período (1991-1998): Novas exigências e novos rumos da evangelização.....314
2.4 Quarto período (1999-2008): Desafios do novo milênio à missão evangelizadora.....316
2.5 Sentido e dimensão da evangelização libertadora nas Diretrizes.....318
3 CEBs↔evangelização↔feminismo: um encontro provocativo e libertador:.....325
3.1 Protagonismo das mulheres das CEBs e desenvolvimento da consciência feminista.....327
3.2 Entre tensões, limites e avanços: desafios ao modelo eclesiológico patriarcal.....334
3.3 O "discipulado de iguais" provoca a missão evangelizadora.....343
3.4 O Evangelho convoca a Igreja a viver o "discipulado de iguais".....347
3.5 Presença e atuação do Espírito nos processos do feminismo e da evangelização.....352
Conclusão.....359

CONCLUSÃO GERAL.....363

REFERÊNCIAS.....370

Resumo: O significado mais profundo e o potencial profético e transformador que o feminismo representa para as mulheres e toda a humanidade, assim como os desafios que ele apresenta, precisam ser tomados em consideração, não apenas pela sociedade, mas também pelas Igrejas e, de modo particular, pela reflexão teológica e a ação evangelizadora. Esta é a questão fundamental que este trabalho aborda a partir de uma visão histórica do feminismo e à luz do conceito de evangelização das Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil**.** A evangelização só se torna plenamente Boa-Nova na medida em que responde aos anseios de vida, justiça e libertação que irrompem da realidade das mulheres. Todo empenho pela libertação integral do ser humano é evangelização e as iniciativas das mulheres para libertar, sanar e humanizar suas vidas devem ser reconhecidas e valorizadas como sinais plenamente salvíficos e evangelizadores. Um olhar histórico-teológico sobre a trajetória e as ações do feminismo em âmbito mundial, latino-americano e brasileiro, bem como sobre o feminismo cristão, faz perceber a *dynamis* divina movendo as mulheres que se organizam a fim de instaurar uma nova ordem, fundada na justiça, igualdade e solidariedade.

Palavras-chave: Feminismo, mulher, gênero, teologia feminista, igreja, evangelização, história.

Abstract: This work was made from a historical view from the feminism under the light of the evangelization concept from the Church General Guidelines to the evangelizer action in Brazil. It analyzes the deepest meaning and the prophetic and transformer potential that the feminism acts for women and mankind, as well those challenges that it has been presenting. All these points need to be considered not by the society only, but also for the Churches and, specially by both theological reflection and evangelist action. The evangelization only turns out to the "Good News" when it answers life longings, justice and the right liberation which break out into women's reality. Every pledge for the human being's whole liberation is called evangelization and the women's initiatives to free, to cure and to humanize their lives should be recognized and valued as fully saving signals. A historical-theological glance over the feminism path and actions worldwide, pointing out those Latin-American and Brazilian ones and also from the Christian feminism indicates the divine dynamis moving women who are organized in order to establish a new order, founded in justice, equality and solidarity as well. It is quite necessary that evangelizer action is awake and can distinguish the divine calls into those signals.

Word-key: Feminism, woman, gender, feminist theology, church, evangelization, history.

INTRODUÇÃO

Feminismo e evangelização são fenômenos importantes e desafiadores que emergiram em nosso continente, e mais especificamente no Brasil, sobretudo a partir da segunda metade do século XX[1]. Para algumas pessoas podem parecer polos estranhos e inconciliáveis. Isto porque no decorrer de sua trajetória, o feminismo foi cercado de preconceitos e interpretações pejorativas em algumas de suas expressões históricas. Mas, apesar das dificuldades, o feminismo faz o seu caminho e as questões que ele levanta têm ressonância em todos os espaços sociais e até mesmo em espaços eclesiais, onde ele irrompeu interpelando a ação evangelizadora e desafiando-a a se abrir para novos contextos, situações e perspectivas.

No âmbito eclesial, constata-se que a Igreja no Brasil, na segunda metade do século XX reorganizou sua ação evangelizadora a partir de uma nova metodologia, fato que interferiu diretamente na realidade brasileira, provocando profundas transformações. No âmbito do feminismo, a crescente presença e atuação das mulheres na sociedade brasileira também têm provocado mudanças sociais importantes. Desde o final do século XIX até a metade do século XX as mulheres lutaram para conquistar direitos e ampliar sua cidadania. Mas, é principalmente nos últimos cinquenta anos que elas se articularam num amplo movimento de alcance nacional, que mobilizou milhares de mulheres na demanda de direitos, não apenas para si, mas também para outros grupos discriminados e marginalizados da sociedade brasileira.

Na encíclica *Pacem in terris*,[2] João XXIII destacou como um dos grandes fenômenos ou "sinais dos tempos" que caracterizam nossa época o ingresso das mulheres na vida pública, não apenas entre os povos cristianizados, mas também no meio de povos de diferentes culturas e tradições religiosas. Observou que as mulheres tornam-se cada vez mais conscientes da própria dignidade, como pessoas humanas e como mulheres, e já não aceitam mais serem tratadas como objeto ou mero instrumento de interesses da sociedade patriarcal; por isso reivindicam direitos consentâneos com sua dignidade, tanto na família como na sociedade.

---

[1] Refiro-me ao feminismo da "segunda onda", que emergiu no Brasil após a Segunda Guerra Mundial, e ao processo de evangelização fermentado pelo Concílio Vaticano II e assumido pelas Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil na segunda metade do século XX.

[2] JOÃO XXIII. Carta encíclica *Pacem in terris*, Petrópolis: Vozes, 1963, n. 45.

Na Carta às Mulheres, João Paulo II também declarou que está na hora de olhar com coragem e sincero reconhecimento para as mulheres e valorizar sua atuação em favor da humanidade, de modo especial em favor dos direitos, da dignidade e da libertação das mulheres. Muitas vezes esse compromisso é considerado pela sociedade e pela própria Igreja como exibicionismo, transgressão, falta de feminilidade e até mesmo um pecado. O caminho de libertação das mulheres, embora tenha sido difícil e complexo, devido aos muitos obstáculos que ainda impedem que as mulheres sejam reconhecidas, respeitadas e valorizadas, foi substancialmente um caminho positivo. Por isso, o tema da libertação das mulheres tem uma mensagem evangélica de constante atualidade que brota da mesma prática libertadora de Jesus. É preciso continuar esse caminho[3]. Seguramente, este é um dos caminhos do Espírito, que "sopra onde quer", inclusive além das fronteiras eclesiais[4].

A história mostra que, apesar de tantos obstáculos, o ideário e as ações feministas extrapolaram o espaço tradicionalmente considerado de sua abrangência, instalando-se também no campo das ciências e em muitos outros espaços – inclusive nos das Igrejas e Religiões – não sendo mais possível ignorá-los[5]. É patente que o feminismo, que apenas se esboçou no século XVIII e conquistou visibilidade no século XIX, revelou-se, no século XX, como um "fato social" inédito, um novo sujeito social, que a partir de novos referenciais vem contribuindo para uma mudança de paradigma e para formar um novo *ethos* cultural.

De outro lado, constatamos que a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965)[6] e da Conferência de Medellín (1968), de certa forma, ocorreu um novo Pentecostes na Igreja latino-americana[7]. Atenta aos problemas sociais, a Igreja optou pelo anúncio da Boa-Nova aos empobrecidos e oprimidos, os quais passam da condição de objeto para a de sujeitos da ação evangelizadora. Avançando nesse caminho, a Conferência de Puebla (1979),

---

[3] JOÃO PAULO II. *Carta às mulheres*. São Paulo: Paulus, 1996, n. 6.

[4] JOÃO PAULO II. Carta encíclica *Dominum et vivificantem*. São Paulo: Paulinas, 1986, n.53; IDEM. Carta encíclica *Redemptor hominis.* São Paulo: Paulinas, 1986, n. 6; IDEM. Carta encíclica *Redemptoris missio.* São Paulo: Paulinas, 1991, n. 28, 29, 56.

[5] Entendo como "ideário feminista" o conjunto de ideias, aspirações e propostas que circulam na literatura, nas discussões e em programas de ação que têm por objeto transformar a situação da mulher no contexto das relações de gênero, bem como o questionamento de pressupostos e atitudes que expressam sua dominação. Esse conjunto de ideias tem como referência os movimentos organizados de mulheres que lutam pela igualdade de direitos entre os sexos.

[6] CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituições, decretos, declarações. 1ª ed. São Paulo: Paulinas, 1967.

[7] CALIMAN, C. A trinta anos de Medellín: uma nova consciência eclesial na América Latina. *Perspectiva Teológica*, v. 31, n. 84, p. 163-180, maio-ago. 1999.

contextualizou a evangelização mirando o presente e o futuro da América Latina. Desde aí, fez opções concretas, traçou metas e definiu prioridades para a ação evangelizadora, enquanto a Conferência de Santo Domingo (1992) destacou a necessidade de uma evangelização realmente inculturada na realidade dos povos da América Latina e do Caribe, e a Conferência de Aparecida (2007) sublinhou a importância da formação das(os) agentes da evangelização. Sob a luz dessas assembleias, a Igreja no Brasil vem intensificando seu empenho no campo da evangelização. É bom, porém, destacar que é, sobretudo, a partir dos anos de 1960, com o Planejamento Pastoral e, mais precisamente a partir de 1975, com as Diretrizes Gerais da Ação Pastoral, que a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil deu ênfase a um processo de evangelização que as sucessivas Diretrizes caracterizam como: libertadora, inculturada, solidária, dialógica e servidora, visando responder aos apelos e desafios que brotam da realidade brasileira[8].

Neste mesmo período, surgiu, no cenário brasileiro, um novo sujeito social que, junto a tantos outros, inclusive à Igreja Católica, interveio nos processos de transformação sociopolítica do país: o movimento feminista, hoje tão diversificado, como o é a realidade das mulheres brasileiras. Estas, desde o século XIX e por todo o século XX, vêm avançando na conquista dos direitos humanos, dos quais elas ainda estão, em grande parte, excluídas, tanto na legislação quanto na prática. Mas foi, sobretudo, a partir de 1975 – com a instituição do Ano Internacional da Mulher e da Década da Mulher pela Organização das Nações Unidas, que as mulheres se rearticularam em um amplo movimento de caráter especificamente feminista. Desde então, o feminismo brasileiro se reorganizou e adquiriu maior força e capacidade de interferir na vida do país.

Na medida em que foi conquistando e ocupando seu espaço na sociedade, o feminismo brasileiro questionou e reviu conceitos social e filosoficamente considerados universais; interrogou as ciências sobre as ditas "verdades científicas" a respeito do corpo e da "natureza" feminina e masculina; analisou temas da filosofia, da história, da antropologia, da psicologia, da sociologia, da política, da sexualidade, da religião, do cotidiano, do público e do privado, entre outros. Tornou-se capaz de promover muitas e

[8] Os documentos da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, que utilizamos como fontes para o estudo da evangelização neste trabalho, sobretudo no último capítulo, são: Documentos 4, 15, 28, 38 e 45: *Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil*: (*1975-1994),* passando sucessivamente aos Documentos 54, 61, 71 e 87. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil (1995-2010).* Quando nos referirmos às *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil* utilizaremos a sigla DGAP e DGAE ou simplesmente "Diretrizes". A referência a cada documento será abreviada para Doc. seguida do número correspondente ao documento e de sua numeração no corpo do texto. Apenas para o Doc. 4 são citadas as páginas pelo fato de ele estar estruturado diferentemente dos outros. Os demais documentos do magistério eclesial são citados conforme suas respectivas siglas convencionais.

salutares críticas também no seu próprio interior, estimulando debates sobre seus objetivos, seus referenciais, sua prática, suas teorias, sua identidade e suas perspectivas de futuro[9]. Situando-se no bojo dos movimentos sociais articulou-se com outros setores que também buscam a construção da justiça, igualdade e cidadania, tornando-se o movimento de maior amplitude, diversidade e influência entre os movimentos de mulheres da América Latina e do Caribe[10], de tal forma que hoje se fala em muitos feminismos, que se abrem cada vez mais para novas perspectivas.

De certa forma, a abertura da Igreja Católica às questões sociopolíticas, a opção pelos pobres, a defesa dos direitos humanos e a teologia da libertação favoreceram uma certa aproximação entre as mulheres que militavam pelas causas feministas e sociais e a Igreja, visto que ambas – feministas e Igreja – assumiram, no período da ditadura militar, as mesmas causas libertárias. Como outros movimentos de resistência, também o movimento feminista lutou, ao lado da Igreja, na mobilização contra a alta do custo de vida, na defesa dos direitos humanos, em favor da liberdade democrática e da anistia, no restabelecimento da democracia, no fortalecimento do movimento sindical, na reforma constitucional e na reorganização da sociedade brasileira. Além disso, foi nos Grupos de Mulheres das periferias, nas Comunidades Eclesiais de Base e nos Clubes de Mães organizados pela Igreja que muitas feministas atuaram em projetos de transformação sociopolítica. Porém, naquele momento, a repressão militar aos movimentos de resistência não permitia que se criassem organizações específica e explicitamente feministas como existem hoje.

Nesta tese coloco em evidência o valor e a importância do feminismo para as mulheres, para a sociedade brasileira, para a própria Igreja e para a ação evangelizadora. Visto que a preocupação central do feminismo e da teologia feminista é a libertação integral das mulheres e a promoção da sua "plena humanidade", assim como a de todas as pessoas e grupos privados do direito a uma vida com dignidade, não é só pertinente, mas é um imperativo evangélico tomar o feminismo como objeto de reflexão teológica. O significado salvífico profundo e o potencial profético-transformador que ele representa para as mulheres e para toda a humanidade, assim como os questionamentos e desafios que ele coloca para a ação evangelizadora, precisam ser acolhidos e tomados seriamente

---

[9] SOARES, V. As muitas faces do feminismo no Brasil. In: BORBA, A. et al. *Mulher e política:* gênero e feminismo no Partido dos Trabalhadores. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998, p. 33-54.

[10] ALVARES, S. et al. Feministas na América Latina: de Bogotá a São Bernardo. *Estudos Feministas*, v. 2, n. 2, p. 265-295, 1994.

em consideração pelas Igrejas e pela reflexão teológica. Esta é a questão de fundo que permeia e orienta este trabalho.

Evidentemente, ela abre para outras questões e leva a pensar em como articular, hoje, a Boa-Nova, não apenas a partir da pluralidade de culturas, vozes, categorias sociais e situações que emergem em nosso país e se constituem em desafios à ação evangelizadora, mas também a partir da condição de gênero das pessoas (neste caso, as mulheres) que são evangelizadas, mas também evangelizam, de inúmeras e inusitadas formas.

Se a salvação é a plena e profunda realização das autênticas aspirações humanas, como ensina o Concílio Vaticano II, e se a ação evangelizadora tem como ponto de partida a compreensão do alcance salvífico das esperanças, necessidades e lutas das pessoas às quais se dirige – sobretudo daquelas que mais sofrem – então é preciso reconhecer que as iniciativas das mulheres para libertar, sanar e humanizar suas vidas e as de outras pessoas que também são afetadas em sua humanidade são sinais plenamente salvíficos, portanto são Evangelhos que interpelam toda a sociedade e, de modo particular as Igrejas, à conversão de mentalidades, atitudes e práticas sexistas[11].

Estamos conscientes do "incômodo" que a discussão deste tema ainda causa hoje no âmbito social e eclesial, assim como dos desafios que ele traz para a ação evangelizadora e para a Igreja enquanto instituição. Mas sabemos que o anúncio da Boa-Nova hoje só será integral, como propõem as Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil – DGAE, se levar em conta a realidade das mulheres, as quais compõem a metade da humanidade e a maioria atuante nas Igrejas. Acreditamos, porém, na força criativa da Sabedoria Divina, presente e atuante na história, e na força de mulheres e homens que se comprometem e lutam para transformar estruturas discriminadoras e para construir um mundo mais equitativo e solidário, no qual as pessoas possam viver em solidariedade e harmonia.

Quero ainda pontuar que o feminismo e a evangelização podem ser estudados a partir de diferentes ângulos e métodos. Aqui, ambos são abordados a partir de uma aproximação do método histórico-narrativo. A narração é um método ou um "modo de estar na vida" muito apreciado pelas mulheres, embora não seja utilizado exclusivamente por elas. Os relatos são narrações que mostram a vida com seus meandros, suas

[11] O *sexismo* é um conceito moderno cunhado para explicar um fenômeno muito antigo: a discriminação de uma pessoa em razão de seu sexo, como será amplamente explicitado neste trabalho.

conivências e insubordinações subjetivas e/ou coletivas, muito além da pura razão especulativa. Qualquer reflexão que pretenda partir da realidade é uma elaboração a partir da narração, um exercício de teologização "em cima do processo quente da vida"[12]. A própria razão crítica teológica tem uma estrutura narrativa[13]. O método narrativo tem a mesma legitimidade que o especulativo, o mesmo fundamento, porém mais próximo da realidade, mais orgânico e condimentado pelo *húmus* da vida. Entendida como relato daquilo que ocorre com as pessoas, do que elas sofrem, vivem e desejam, a narração está muito presente no *fazer teológico* das mulheres, permitindo uma nova forma de apreensão, compreensão e interpretação da realidade.

Assim, a metodologia narrativa escolhida possibilita evidenciar falas, ações e organizações de mulheres, a maior parte anônima na narrativa oficial (civil e eclesiástica) e na reflexão teológica dominante. Esta opção justifica-se pela necessidade de se resgatar a memória das mulheres na Igreja e na elaboração teológica, visto que no campo social, muitas historiadoras já o fazem. Neste sentido, concordo com a teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza, que um primeiro modo de roubar o poder de autonomeação das mulheres e, por conseguinte, de sua autodeterminação, envolve a perda da memória histórica[14]. Entretanto, se o processo de dominação começa por desvirtuar e apagar essa memória, o processo de libertação, ao contrário, segue o caminho da resistência, procurando ajuntar os fragmentos ou as brasas da memória subversiva que ficam sob as cinzas da opressão, e a partir delas reacender a esperança e alimentar práticas transformadoras.

Ao olhar para a história da evangelização nessa perspectiva, constatamos que pessoas consideradas "protagonistas" e "benfeitoras" da humanidade ou "defensoras de causas nobres", são, predominantemente, personagens masculinos. Raramente se fala de mulheres como sujeitos que interferem positivamente nos processos históricos ou assumem um papel relevante contribuindo para o avanço da história. Quando algumas são mencionadas, as referências são como "mães", "heroínas", "santas", "doutoras", "mulheres excepcionais", que se destacaram por um carisma especial ou algum feito extraordinário. O empenho e a atuação da maioria das mulheres não são reconhecidos,

---

[12] Ver, por ex.: BOFF, C. *Teologia pé-no-chão*. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 11. Para uma melhor compreensão dos três momentos do "arco hermenêutico" do método narrativo ver: RICOEUR, P. Qu´est-ce qu´un texte?. *Du texte à l´action*; *essais d´herméneutique*, II, Paris: Seuil, 1986.

[13] METZ, J. B. *Pequena apologia da narração*. *Concilium*, n. 85, fasc. 2, p. 590-591, 1973.

[14] FIORENZA, E.S. *Discipulado de iguais*: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 11.

valorizados e divulgados, tanto na sociedade como em instituições eclesiais. Isto significa que as mulheres ainda não são plenamente reconhecidas como sujeito histórico.

Nesta tese, não destaco nenhuma heroína, mesmo quando apresento mulheres singulares, mas deixo emergir uma grande diversidade de mulheres, do passado e de hoje, líderes ou não, que lutaram e continuam atuando para transformar sua condição individual e coletiva, como também a sociedade em que vivem. O método narrativo ajuda a dar visibilidade às suas falas, suas lutas, suas organizações, assim como à sua capacidade de engendrarem a si mesmas e de interferirem positivamente na história, na sociedade, na vida da Igreja e no processo de evangelização, em vista da construção de um mundo diferente.

Outro aspecto a se considerar é que, embora o conceito "evangelização" seja muito utilizado, nem sempre ele tem o mesmo sentido ou expressa o mesmo conteúdo. Aqui, tomamos como referencial o conceito de evangelização expresso nas Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil, de 1975 a 2010, a partir das várias dimensões que lhe são constitutivas, e o relacionamos com as propostas e ações libertárias do feminismo, de modo particular aquele que emergiu no Brasil a partir da segunda metade do século XX, ou seja, o feminismo contemporâneo.

Já a abordagem sobre o feminismo se apoia em diversas autoras que versam sobre vários "feminismos", no exterior e no Brasil. Este procedimento visa obter uma ampla visão do feminismo e ao mesmo tempo perceber melhor sua diversidade, pluralidade e propostas no decorrer de sua trajetória histórica. O feminismo não tem a pretensão de representar uma única voz, mas uma multiplicidade de vozes femininas.

Mesmo sabendo do risco de não aprofundar o conhecimento das diferentes interfaces dos feminismos e teologias feministas aqui expostas, assim como de não visibilizar muitas expressões novas que estão aparecendo, consideramos importante ter uma visão do conjunto, tendo sempre presente que os diversos feminismos não expressam modelos cristalizados, mas processos dinâmicos, que as novas gerações reelaboram em resposta aos novos desafios que a realidade apresenta.

Por outro lado, mesmo que reconheçamos o feminismo como um fenômeno mundial, a primeira parte deste trabalho refere-se ao feminismo secular (para nomeá-lo de alguma forma) mais em sua expressão ocidental, com destaque para o feminismo latino-americano e brasileiro. O conceito de feminismo aqui utilizado parte do pressuposto de que o feminismo é a ação ético-política das mulheres a partir de sua condição de gênero;

abrange teoria e prática e concebe as mulheres como sujeito histórico de transformação de si mesmas e do mundo em que se situam.

Na segunda parte, ao abordarmos o feminismo teológico, por razões metodológicas tratamos especificamente do feminismo cristão, embora reconheçamos a importância do feminismo que atualmente emerge no judaísmo, no islamismo, no budismo, no hinduísmo, no candomblé e em outras religiões não cristãs.

O feminismo teológico cristão, denominado aqui como "teologia feminista cristã" ou simplesmente como "teologia feminista", expressa de diversas formas, recebe destaque neste trabalho primeiramente porque surgiu no contexto e em sintonia com o feminismo do século XX; como tal a teologia feminista faz parte do amplo projeto da teoria e da prática feminista, na medida em que assume a tarefa de analisar a situação das mulheres em geral e, em particular, de acrescentar sua própria reflexão teórica em termos teológicos, eclesiais e/ou religiosos.

Segundo porque, sendo uma teologia que nasce de mulheres feministas, ela utiliza a mediação analítica de gênero e da crítica feminista como instrumento de análise, o que favorece a avaliação de como os papéis sociais, culturais, religiosos e eclesiais são atribuídos diferentemente a homens e mulheres, gerando ou fortalecendo assimetrias e dominações entre os sexos, no âmbito social e no religioso.

Terceiro, porque ela participa dos interesses e metas das teologias de libertação, na medida em que, enraizada na proposta evangélica de Gálatas 3,26-28, expressa a nova liberdade das mulheres e dos homens, abre novos horizontes, propõe novas questões e cria novos símbolos e estilos de vida. No entanto, ao questionar o modelo patriarcal e sexista, no qual o pensamento, as tradições e os símbolos cristãos estão profundamente enraizados ela é "positivamente" mais radical que as teologias de libertação[15].

Quarto, porque ela é uma teologia contextual, ao mesmo tempo em que narrativa e argumentativa; por isso ela não parte de conceitos abstratos, mas toma as experiências concretas das mulheres – também as experiências de fé – como ponto de partida da reflexão teológica e como critério de discernimento e avaliação da práxis eclesial e da ação evangelizadora.

Quinto, porque, sendo uma teologia crítica de libertação, que se propõe defender e promover a plena humanidade das mulheres e de outros grupos dominados, a teologia

[15] Ver por ex: FIORENZA, E. S. *Discipulado de iguais*, p. 81. IDEM. Sobre uma hermenêutica feminista crítica. In: GÖSSMANN, E. (Org.) *Dicionário de teologia feminista*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 48-51.

feminista realiza um juízo evangélico e profético sobre todas as formas de discriminação, dominação e opressão – sobretudo no interior das Igrejas e Religiões. Por conseguinte, ela traz muitos questionamentos para a ação evangelizadora e conclama toda a comunidade eclesial à conversão ao "discipulado de iguais" instaurado por Jesus e vivido intensamente nas primeiras comunidades cristãs. Nesse sentido, a teologia feminista, em atenção aos desafios levantados pelas mulheres, ajuda a confrontar a proposta de uma evangelização libertadora e integral, expressa nas DGAE, com as práticas eclesiais concretas.

Sucintamente, o primeiro capítulo apresenta o feminismo numa visão bem panorâmica. Mostra o cenário no qual o feminismo teve origem e como ele se expandiu; descreve os diversos significados ou universos de referência do "feminismo"; focaliza suas diferentes vertentes e teorias contextualizando-as em três momentos fundamentais: o período do "igualitarismo", marcado pelas lutas contra a discriminação e pela igualdade de direitos; o período da "igualdade na diferença e/ou especificidade", quando se deu ênfase à afirmação da diferença radical entre masculino e feminino; e o período da "pluralidade de diferenças", que sugere pensar numa multiplicidade de diferenças e alteridades interagindo. Por fim, reflete até que ponto as diversas vertentes influenciaram o feminismo latino-americano e brasileiro.

O segundo capítulo apresenta a origem e as características fundamentais do feminismo latino-americano e caribenho. Destaca sua dimensão política, sua capacidade de articulação, seu envolvimento com o movimento social e o movimento de mulheres. Apresenta aspectos que lhe são peculiares, ou seja, sua ampla base popular e multiétnica. Reflete também como o processo de "institucionalização" traz sérios desafios para o feminismo na América Latina e no Caribe, e coloca em evidência a reconfiguração do campo feminista latino-americano nas últimas décadas. Mediante uma sinopse, visualiza os encontros feministas em nosso continente, o que permite uma visão de conjunto da caminhada feminista na América Latina e Caribe. Este capítulo delineia o cenário para o capítulo seguinte, que situa o feminismo no Brasil. Convém lembrar que os feminismos latino-americanos e caribenhos são muito ricos e diversificados e aqui não se pretende analisá-los em todas as suas particularidades.

O terceiro capítulo traça a trajetória do feminismo no Brasil em várias fases, colocando em evidência a peculiaridade do feminismo brasileiro. Situa as primeiras manifestações ainda incipientes do pensamento feminista no século XIX, passando para a fase do emancipacionismo e do sufragismo, que perdurou até quase a metade do século

XX, para se chegar à fase contemporânea, à qual dedicamos particular atenção. Nesta fase o movimento feminista se constitui em um novo sujeito social e entra pra valer no cenário das lutas sociais. Evidencia-se também a pluralidade e diversidade do feminismo brasileiro em suas muitas faces. Dada a riqueza e, ao mesmo tempo, a rápida mutabilidade do feminismo brasileiro contemporâneo, e para perceber melhor seu processo de autotransformação, seguimos uma periodização indicada por pesquisadoras dessa área.

O quarto capítulo, que abre a segunda parte e segue, em largos passos, a proto-história do feminismo teológico, sublinha que o caráter inclusivo da prática e do movimento de Jesus continuou latente nas primeiras comunidades cristãs, nas quais a presença e atuação das mulheres foram fundamentais para o desenvolvimento histórico e teológico da Igreja. Apesar dos muitos obstáculos levantados durante o processo de patriarcalização da Igreja, as mulheres resistiram e seguiram em frente, movidas por uma confiança teimosa na vida e nos ensinamentos de Jesus. Também faz parte da proto-história da teologia feminista uma multidão de mulheres mártires, viúvas, virgens, diaconisas, beguinas, místicas, abadessas e fundadoras de ordens religiosas, que durante o longo período da Cristandade e no decorrer da Idade Moderna – não obstante o sexismo, a misoginia e a violência contra as mulheres – continuaram nutrindo a fé, a espiritualidade e a resistência de muitas pessoas. Várias se aliaram a movimentos de resistência onde as mulheres eram respeitadas e valorizadas em suas funções de liderança. Algumas são apresentadas neste capítulo, não como seres excepcionais, mas como representativas de muitas outras mulheres que ousaram romper o silêncio e o anonimato e criar espaços de liberdade e de reflexão teológica ao lado da teologia dominante.

O quinto capítulo versa sobre o feminismo teológico cristão ou intraeclesial. Segue sua trajetória histórica e coloca em evidência sua interação com o feminismo laico a partir das teorias e práticas feministas. Mostra como o desenvolvimento da reflexão teológica feminista fez emergir uma pluralidade de teologias feministas, hoje aprofundadas cada uma conforme sua especificidade. Especial ênfase é dada à teologia feminista latino-americana e caribenha, desde a irrupção das mulheres na Igreja como sujeito teológico, sob o impulso do Concílio Vaticano II e das Conferências de Medellín e Puebla, passando pela fase da teologia e "a questão da mulher", da teologia "na perspectiva da mulher" e finalmente da "teologia feminista da libertação"; esta já em articulação com algumas teorias feministas e de gênero vigentes na América Latina e no Caribe. Em cada fase são apresentados os aspectos fundamentais dos encontros teológicos que mais contribuíram

para o avanço da teologia feminista em nosso continente e em nosso país. Tal caracterização possibilita acompanhar o desenvolvimento da teologia feminista e perceber sua importância para as mulheres e a evangelização, em nossa realidade social e eclesial latino-americana e, mais especificamente, no Brasil.

O sexto capítulo apresenta uma leitura teológica mais específica do feminismo à luz do conceito de evangelização expresso nas Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil, o que permite estabelecer nexos, tecer considerações teológicas e perceber convergências/divergências e interpelações entre o feminismo e a ação evangelizadora da Igreja no Brasil. A atenção aos "sinais de Deus" na história, como recomendam as Diretrizes e outros documentos eclesiais, é condição fundamental para se perceber a presença e a ação da Sabedoria Divina nos processos históricos de libertação de todos os grupos oprimidos e, de modo muito particular, nos processos de libertação das mulheres fomentados pelo feminismo e pela teologia feminista. Nesse contexto realça-se a apropriação do ideário e das demandas libertárias do feminismo pelas mulheres das CEBs, possibilitando que elas falem por si mesmas como isso repercute em suas vidas e na ação evangelizadora. Ao mesmo tempo, é apresentada uma visão crítica de teólogas e sociólogas da religião, bem como de outras pesquisadoras feministas a esse respeito.

Obviamente, a proposta de uma evangelização libertadora, inculturada, solidária, dialógica e servidora, apresentada pelas Diretrizes, traz sérias interpelações para a missão da Igreja, sobretudo em relação às mulheres. Assim, concluo apontando para a instauração de um "discipulado de iguais" como condição indispensável para que a ação evangelizadora seja eficaz e tenha credibilidade no mundo atual. A proposta igualitária de Jesus não condiz nem compactua com o paradigma androcêntrico kiriarcal, que oprime e exclui pessoas e grupos, tanto no âmbito da sociedade como no eclesial. Nesse sentido, o feminismo, por seu caráter profético-transformador, se constitui em Boa-Nova não só para as mulheres e outras categorias discriminadas e oprimidas, mas para toda a sociedade, e de modo muito particular para as Igrejas, que precisam exorcizar de suas estruturas e práticas o androcentrismo e o sexismo.

Assim, este trabalho quer ser uma contribuição para manter viva as utopias e a memória histórica das mulheres, para visibilizar os novos caminhos do feminismo, para apontar novas perspectivas à ação evangelizadora e fortalecer a atuação de todas as pessoas que se empenham na construção de um mundo equitativo e mais humano.

PRIMEIRA PARTE

GÊNESE E TRAJETÓRIA HISTÓRICA DO FEMINISMO

Nesta primeira parte apresento as origens do feminismo e os diversos sentidos que este conceito engloba. Situo o surgimento das teorias e correntes feministas e pontuo sua trajetória histórica, particularmente na América Latina.

Os feminismos latino-americanos e caribenhos são marcados por uma vitalidade e originalidade que os coloca em destaque no cenário do feminismo mundial. Nesse contexto, destaco a importância dos Encontros Feministas Latino Americanos e Caribenhos e sinalizo, de modo particular, o surgimento e a trajetória do feminismo brasileiro.

O feminismo tem um rosto multifacetado, uma vez que muitos grupos e pessoas de diferentes países, culturas e expressões religiosas, se apropriam de seu ideário e de suas propostas, e em seu nome reivindicam e empreendem uma multiplicidade de ações, a partir de diversos enfoques e perspectivas, mais ou menos explicitas, conforme as diferentes realidades.

Isso significa que não se pode falar de feminismo como algo estático ou unívoco. Desde o surgimento das primeiras expressões do pensamento feminista no início do século XV, até os tempos atuais, o feminismo mudou significativamente, perfazendo um caminho em nada linear. Assim, rupturas, saltos, reconfigurações, sempre enriqueceram a caminhada feminista, de tal forma que o feminismo – ou os feminismos – vem forjando um processo de profundas mudanças socioculturais.

Nos três capítulos seguintes coloco em evidência essas mudanças, particularmente no Brasil, não só em relação ao movimento sufragista emancipacionista do século XIX, que se estendeu até meados do século XX, mas também em relação à “segunda onda” feminista brasileira que emergiu a partir dos anos de 1960, bem como à reconfiguração do campo feminista brasileiro nos anos de 1990 e neste início de século.

Entretanto, é bom assinalar que não temos nenhuma pretensão de apresentar aqui uma “história do feminismo”, mas tão somente visualizar e pontuar alguns momentos de sua trajetória a fim de proporcionar uma melhor compreensão do processo das lutas das mulheres por uma vida com dignidade, ou seja, por uma vida plenamente humana para todas as pessoas, como o quis Jesus.

CAPÍTULO I

FEMINISMO: ORIGEM, CONCEITO, EXPRESSÕES HISTÓRICAS

Para compreender o significado, o alcance e a importância do feminismo hoje, sobretudo no Brasil, deve-se levar em conta que a luta das mulheres por direitos, justiça e igualdade, pela vida, enfim, nas suas diversas dimensões, não é um fenômeno parcial ou isolado. Essa luta atravessa a história das sociedades, embora as mulheres raramente tenham sido contempladas como sujeitos históricos que interferiram positivamente nos processos sociais[1]. Suas ações não interessaram à cultura androcêntrica e sexista. Por isso, não foram tomadas como protagonistas. Quando algumas são mencionadas, a referência é quase sempre como mulheres excepcionais, que se destacaram por um carisma especial ou alguma realização extraordinária, ou então pela fama de "santidade". Muitas foram relegadas ao anonimato em seus próprios lares e conventos. Outras ousaram transgredir e ultrapassar esses limites. Se não foram reconhecidas, tampouco foram simples espectadoras.

Até os anos de 1970, muito se falou sobre a passividade das mulheres diante da sua opressão, ou então de suas ações somente como resposta às restrições de uma sociedade patriarcal. Rachel Soihet adverte que essa visão empobrece e obscurece o protagonismo das mulheres como sujeitos políticos dinâmicos participantes da mudança social e de sua própria mudança, bem como suas alianças, e até mesmo sua participação na manutenção da ordem patriarcal[2]. Michele Perrot também contrapõe à história "miserabilista", na qual se sucedem "mulheres espancadas, enganadas, humilhadas, violentadas, sub-remuneradas, abandonadas, loucas e enfermas [...]"[3], uma história de mulheres conscientes, espertas, dinâmicas, astuciosas, rebeldes, capazes de infringir normas e proibições para atingir seus intentos[4]. O feminismo é a expressão dessa tomada de consciência coletiva pelas mulheres

---

[1] Com razão Juliet Michell referiu-se às lutas das mulheres como a "mais longa das revoluções" (MICHELL, J. La revolución más larga. In: RANDAL, M. (Comp.). *Las mujeres.* México: Siglo Veintiuno, 1976. Collin também insiste em que "devemos falar sobre o feminismo como uma revolução, mas uma revolução de outro tipo, sobretudo uma revolução que não usa a violência como meio de transformação [...]. Essa 'revolução' é uma experiência que deve ser vivida também no seu interior, como parte de sua própria constituição permanente de sujeito" (COLLIN, Françoise. *Différence/indifférence dês sexes; actuel Marx.* Paris: Press Universitaires de France, n. 30, p. 183-200, 2001).

[2] SOIHET, R. História, mulheres, gênero: contribuições para um debate. In: AGUIAR, N. (Org.). *Gênero e ciências humanas*: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres. Rio de Janeiro: Record – Rosa dos Tempos, 1997, p. 100.

[3] PERROT, M. Quinze ans d´histoire dês femmes. Sources - *Travaux Historiques*, n. 12, p. 22, 1987.

[4] PERROT, M. *Os excluídos da história* – operários, mulheres, prisioneiros. São Paulo: Paz e Terra, 1988, p.167-231.

de sua condição histórica de opressão sim, mas muito mais ainda da sua resistência ativa e organizada para modificar essa situação e se tornarem sujeitos políticos de transformação. Daí a importância de, nesta tese, tomá-lo em seu devido contexto, ir até suas raízes, seguir sua trajetória e compreender seus vários significados e expressões históricas, ainda que de forma parcial, isso já tenha sido focalizado em outros lugares por outras autoras e autores.

A história tem mostrado que os grupos humanos podem ser facilmente dominados quando se apaga sua memória histórica e se trava sua possibilidade de sonhar. O processo de conscientização, no entanto, reacende a memória subversiva que fica sob as cinzas, realimentando, assim, a chama da esperança, do sonho e da resistência. Por isso, este capítulo, embora de modo sucinto, quer apresentar os vários feminismos, não como tragédia de mulheres, mas como esperança, ousadia, resistência, dinamismo e autodeterminação. Isto nos permitirá, na segunda parte, tecer algumas considerações teológicas importantes.

Convém ainda assinalar que, neste trabalho, a reflexão que vamos desenvolver sobre o feminismo interage com algumas teorias de gênero que iremos analisar mais detalhadamente no último tópico deste capítulo. Embora o conceito gênero já fosse empregado há algum tempo em algumas áreas científicas, e até mesmo no âmbito do feminismo, há estudiosas e estudiosos que o utilizam, mas não se alinham a nenhuma visão feminista. Somente em fins da década de 1970 e principalmente na década de 1800 é que esse conceito começou a ser utilizado com os significados que hoje lhe são atribuídos em estudos feministas e acadêmicos. A partir de alguns desses estudos, o gênero, tomado como uma categoria transversal de análise e entendido como um instrumento de transformação social, estimula a reinterpretar a história desde o conjunto das intrincadas relações humanas, e assim, a questionar e desmistificar os papéis atribuídos socialmente a mulheres e homens, a desvelar que toda relação humana é social e culturalmente construída, que produz saberes, poderes e hierarquias, sendo remodelada conforme a dinâmica social. Por isso hoje os estudos feministas interagem com os estudos de gênero.

1 Gênese do feminismo

Em sua acepção mais ampla, pode-se afirmar que, de diferentes modos, o feminismo sempre existiu, ou que a perspectiva feminista foi (é) uma presença forte na trajetória da humanidade. Isso pode ser constatado nas iniciativas contra as várias formas de opressão sexista, como a resistência às religiões androcêntricas e monoteístas, a subversão aos

sistemas dominantes desde os tempos mais antigos até os atuais, a transgressão de preceitos e normas de controle criadas pelos discursos hegemônicos, a insurgência contra a institucionalização e o monopólio do saber médico, assim como os escritos – ainda que parcos – nos quais as mulheres, rompendo o confinamento kiriarcal, registraram seu inconformismo e resistência[5].

Em outras palavras, quando as mulheres, individual ou coletivamente, se insurgiram contra a dominação e opressão sexista exigindo melhores condições de vida, ali o feminismo estava se expressando como um fenômeno que prenunciava e exigia mudanças radicais em toda a ordem social. Se o sexismo, em nome da natureza e da razão, criou e disseminou um "perfil" de feminino que corresponde a seus interesses, o feminismo, por sua vez, fomentou a consciência e aglutinou muitas vozes dissidentes desse pensamento que se sobrepôs desde os tempos pré-modernos até a modernidade, estendendo-se ainda hoje em muitos espaços sociais e religiosos. Entretanto, convém deixar claro que a consciência feminista da qual estamos falando não é monopólio das mulheres. Afirma a historiadora Karen Offen que pode considerar-se feminista

> [...] quaisquer pessoas, mulheres ou homens, cujas ideias ou ações (tanto quanto possam ser documentadas) condizem com três critérios: 1) reconhecer a validade das interpretações dadas pelas próprias mulheres sobre suas experiências vividas e necessidades, e admitir os valores que as mulheres reivindicam publicamente como seus (distintamente do ideal estético da feminilidade inventado pelos homens) afirmando seu estatuto na sociedade relativamente aos homens; 2) demonstrar consciência ou desconforto, ou mesmo indignação em relação à injustiça institucionalizada que os homens, enquanto grupo, destinam às mulheres, enquanto grupo, numa dada sociedade; 3) advogar a eliminação de tal injustiça desafiando, através de esforços a alteração de ideias correntes e/ou instituições e práticas sociais, assim como o poder, a força ou a autoridade coercitiva que sustenta as prerrogativas masculinas naquela cultura particular. Por conseguinte, ser feminista significa estar em desacordo com a dominação social e cultural masculina[6].

---

[5] O conceito *kiriarquia* (kyriarchy) é um neologismo utilizado pela teóloga católica Elizabeth Schussler Fiorenza para indicar a "complexa pirâmide social formada por graus diversos de dominação" (FIORENZA, E S. *But she said; feminist practices of biblical interpretation*. Boston: Beacon Press, 1992, p. 105-125). O termo engloba não só a opressão de gênero, mas também de raça, etnia, classe, colonialismo e outras, indicando uma pirâmide social de dominações e subordinações graduadas. Para Fiorenza, a categoria analítica "kyriarkia" – mais abrangente que a categoria "patriarcado" – busca mostrar o incrustamento da opressão no domínio todo da sociedade, nas culturas e nas religiões e, assim, revelar que a subordinação e a exploração de mulheres, de homens e de outras consideradas "não pessoas" são as bases de sustentação das culturas e religiões. O conceito "patriarcado", segundo a autora, corre o risco de reforçar a simples oposição entre homens e mulheres; já o conceito "kiriarquia" quer deixar claro que "nem todos os homens dominam e exploram todas as mulheres sem nenhuma diferença e [...] que a elite dos homens ocidentais euro-americanos, instruídos e abastados, organizou a exploração das mulheres e de outras 'não pessoas', e tirou proveito disso" (FIORENZA, E S. *Jesus Miriam´child, Sophia´s prophet*; critical Issues in feminist Christology. New York: Continuum, 1994, p. 25). A noção de kiriarquia indica que também há mulheres que se envolvem em algumas formas de opressão, ao mesmo tempo em que são vitimas de outras, pois não existe um único centro de opressão, mas uma matriz (pirâmide) de diversas formas de dominação. Neste trabalho utilizamos os dois conceitos: patriarcado e kiriarcado, dependendo do momento histórico do feminismo ou de como as diversas autoras utilizam esses conceitos.

[6] OFFEN, R. Defining feminism: a comparative historical approach. *Signs*, n. 14, p. 152, out. 1988.

Como se constata, o feminismo constituiu-se tendo como premissa uma ética assentada na crítica ao domínio kiriarcal e na concepção androcêntrica de ser humano, que exclui da "humanidade" uma de suas metades, as mulheres. Isto não significa que estas, só por serem mulheres, estejam imunes da ideologia patriarcal. Conforme Bandeira e Siqueira, a originalidade do feminismo está tanto na especificidade da problemática por ele levantada, quanto no momento e no contexto histórico em que ele emergiu. Estes dois componentes são inseparáveis em qualquer reflexão que se queira fazer sobre o feminismo[7].

1.1 Contextualização histórica do feminismo

Embora a luta das mulheres por direitos, igualdade e cidadania tenha sido constante na trajetória da humanidade, a história oficial mostra que somente a partir do século XIV assuntos relacionados às mulheres passaram a ser abordados por elas mesmas, pública e articuladamente. Foi na França, com Christine de Pisan (1364-1430), filósofa, poetisa e escritora, que muitas questões femininas passaram a ser levadas para o debate público no contexto da chamada *Questão das Mulheres*. Com seu memorável livro: *A Cidade das Mulheres*[8], Pisan entrou com convicção e firmeza num importante debate social e eclesial.

A sociedade e o cristianismo daquele momento histórico, apoiados nas idéias de Aristóteles e outros autores, afirmavam que as mulheres, por *natureza*, eram mais vulneráveis ao mal que os homens. Questionava-se então se elas eram capazes de pensar e agir eticamente; se pertenciam ou não ao povo de Deus da mesma forma que os homens; e até mesmo se possuíam alma e eram seres humanos normais. Suas experiências não eram vistas como constitutivas do humano e, tampouco, como lugar da revelação e da experiência do divino. Nesse contexto, os discursos das ciências filosófica, teológica, do direito e da medicina foram os que mais prejudicaram as mulheres definindo-as como uma *espécie inferior*, física, psicológica, antropológica e moralmente, em relação aos homens.

---

[7] BANDEIRA, M. L.; SIQUEIRA, D. A perspectiva feminista no pensamento moderno e contemporâneo. In: *Feminismos e Gênero*. Brasília, Dep. de Sociologia da UFB, v. 12, n. 2, p. 152, 1997.

[8] PISAN, C. Le livre de la cité des dames –1405. (A cidade das mulheres). *The treasure of the City of ladie.* Nova Iorque: Persea Books, 1982. Pisan foi a primeira mulher medieval, pelo que se sabe, a participar de debates literários e filosóficos sobre as mulheres, e a única a ganhar a vida escrevendo. Teve de transformar seu saber em profissão. Autodidata, mulher excepcional para o seu contexto, ela própria tinha consciência de ser uma exceção entre as mulheres do seu tempo, pois, não apenas sabia ler, mas escrevia muito bem, chegando a atrair um público bastante significativo para o que ela tinha a dizer inclusive a Corte de Charles V e Jeane de Bourbon, da qual era membro convidado. Foi reconhecida como autora brilhante já em vida e compôs inclusive uma biografia do rei Carlos V, além de obras educativas para mulheres e textos de caráter memorialístico e biográfico. Ver tb. CLIFORD, A. M. *Introducing feminist theology*. 3ª ed. New York: Maryknool, 2002, p. 10; ANDERSON, B. S.; ZINSSER, J. P. *Historia de las mujeres:* una historia propia. Barcelona: Crítica, v. 2, 1991, p. 387.

Pisan se contrapôs a desses discursos misóginos, mostrando que a educação inferior que as mulheres recebem, a sua privação do conhecimento científico, assim como sua ausência dos espaços onde ele é processado, é que geram o mito da superioridade masculina e o domínio dos homens sobre as mulheres, em todas as esferas da vida, inclusive no campo da ciência e da religião. Se o Criador colocou uma alma inteiramente semelhante e nobre tanto no corpo feminino como no masculino, argumentava ela, então as mulheres possuem a capacidade de pensar, deliberar, agir eticamente e produzir conhecimento, tanto quanto os homens[9].

Todavia, Pisan nunca utilizou a expressão "feminismo" em referência ao seu trabalho. Até a segunda metade do século XIX esse termo não era conhecido. Mesmo assim, muitas características hoje associadas a autoras feministas contemporâneas são encontradas em seus escritos, nos quais podemos perceber como ela dava atenção e credibilidade à sua própria experiência e àquelas de outras mulheres, ao invés de aceitar acriticamente opiniões e conceitos masculinos sobre elas mesmas; esta é uma característica dos feminismos na atualidade.

Além disso, ela analisou criticamente – como muitas feministas o fazem hoje – falas e atitudes masculinas depreciativas que definem as mulheres como seres inferiores. E procurou – positivamente – nas próprias mulheres, novas fontes que possibilitaram descobrir contribuições construtivas das mulheres; sua pesquisa nesse âmbito se aproximou daquilo que as feministas, inclusive teólogas, hoje denominam como a "procura por um passado utilizável", ou seja, o resgate de histórias e tradições que contribuem para se visualizar novas formas de ser mulher. Mas além da pesquisa, Pisan também se empenhou para que as mulheres jamais fossem definidas em termos masculinos; isso implicava em que elas aprendessem a definir o seu "ser mulher" a partir de si mesmas e, assim, pudessem desfrutar das mesmas oportunidades educacionais e profissionais que os homens.

Foi ainda na França que o filósofo cartesiano Poulain de la Barre, com a obra *Sobre a Igualdade dos Sexos* (1673), pela primeira vez introduziu o discurso racionalista sobre a origem sociocultural das diferenças entre os sexos[10]. Estas diferenças foram consideradas

---

[9] Na metade do século passado a feminista e filósofa existencialista francesa Simone de Beuavoir, em seu livro – *O segundo sexo* – também mostrou como a humanidade das mulheres não era levada em consideração pela ideologia androcêntrica. Pouco tempo depois a teóloga feminista Mary Daly, em seu livro *A Igreja e o segundo sexo*, fez a mesma denúncia no âmbito eclesial. Ver: DALY, Mary. *La chiesa e il secondo sesso*. Milano: Rizzoli, 1982 (Ed. original inglesa: *The Church and the second sex*. Londres, 1968 e Boston 1968. Segunda edição americana, com uma introdução pós-cristã da própria autora: 1975).

[10] MIGUEL, A. Feminismos. In: AMORÓS, C. (Org.). *10 palabras clave sobre mujer*. Estella: Verbo Divino, 1998, p. 222; YANNOULAS, S. C. Iguais, mas não idênticos. *Estudos Feministas*, v. 2, n. 2, p. 7, jul.-dez. 1994.

como decorrentes de processos de socialização distintos e não como próprias da natureza feminina e masculina. Apoiado na concepção racionalista de que é a razão que define os seres humanos – e esta não tem sexo – o autor questiona por que se excluem as mulheres do exercício público do poder; e faz uma exaustiva reivindicação de liberdade e autonomia para elas. Poulain, porém, foi uma voz solitária que não teve muita repercussão.

Um século depois, o Marquês de Condorcet se levanta como defensor dos direitos das mulheres. Constatando que a nova República que emergia na França revolucionária não aplicava o lema da Ilustração – liberdade, igualdade e fraternidade – às mulheres, escreveu a *Admissão das Mulheres ao Direito de Cidadania* (1790), considerada uma de suas melhores alegações feministas, na qual propunha a extensão do direito de cidadania às mulheres, inclusive o reconhecimento de sua capacidade para exercer funções públicas; para tanto, elas deviam ser preparadas tanto quanto os homens, pois, a desigualdade entre os sexos as relegava a uma posição inferior. Alguns enciclopedistas e socialistas utópicos compartilharam as idéias de Condorcet, afirmando o direito das mulheres à mesma educação que os homens.

De outro lado, ainda que não se falasse em feminismo, muitas mulheres em diferentes partes do mundo, levantaram a voz e escreveram sobre a situação de opressão das mulheres e sobre sua luta para mudar tal realidade. Na França, quando Luís XVI fez a Convocatória dos Estados Gerais, a nobreza, o clero e o povo se reuniram e redigiram suas *Queixas*, excluindo, porém, as mulheres, Estas redigiram então seus próprios *Cadernos de Queixas* (1788), nos quais expressaram sua indignação e uma clara consciência da opressão em que viviam[11].

É importante considerar que um dos momentos mais lúcidos nessa tomada de consciência feminista, foi manifestado pelas mulheres que participaram ativamente da Revolução Francesa, consciência que foi expressa por Olimpe de Gouges, com a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã* (1791)[12]; e na Inglaterra por Mary Wollstonecraft – adepta dos ideais emancipadores da Ilustração – com a obra *Reivindicação*

---

[11] Esses *Cadernos* encontram-se na Biblioteca Nacional em Paris. Vários deles estão traduzidos para o espanhol na antologia organizada por PULEO, A. H. *La Ilustración olvidada.* Barcelona: Anthropos, 1993.

[12] GOUGES, O. Declaração dos direitos da mulher e da cidadã dedicada à rainha Maria Antonieta (1791). In: CAVALCANTI, M. J. F. *O lado feminino da Revolução Francesa*: uma outra revolução. (s.t.). Brasília: Bernardi, 2003, p. 93-95. Mulher do povo, corajosa, inteligente, idealista, criativa e ativista, Gouges decidiu formular a paráfrase ou contraponto feminino *da Declaração dos Direitos do Homem* – na qual as mulheres não eram reconhecidas como cidadãs – com a *Declaração dos Direitos da Mulher*, na qual reivindicava para as mulheres a igualdade de direitos e deveres diante da lei e em qualquer outro momento da vida pública ou privada. É uma réplica e uma paródia, em dezessete artigos, correspondentes ao mesmo número de disposições consubstanciadas na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.*

dos Direitos da Mulher (1792)[13]. Paradoxalmente, as mulheres, que começaram apresentando suas demandas nos simples *Cadernos de Queixas*, passaram a declarar e reivindicar pública e corajosamente seus direitos em obras especificamente feministas que passariam a influenciar centenas de mulheres em muitos outros países.

Assim, nos Estados Unidos muitas mulheres negras libertas, como as irmãs Sarah e Angelina Grimké, membros da comunidade quacre, e ainda Sojouner Trut e Jarena Lee, líderes de suas comunidades religiosas e do movimento antiescravista, desde 1792 até 1883, em seus poemas e discursos também chamaram a atenção para a situação de desumanização e opressão em que viviam as mulheres negras. Rapidamente elas constataram que a libertação dos escravos e a libertação das mulheres estavam profundamente vinculadas, também no âmbito de suas comunidades religiosas.

Por sua vez, as ativistas abolicionistas Elizabeth Cady Stanton (1815-1902), Lucrécia Mott (1793-1880), Susan B. Antony (1820-1906) e Carrie Chapman Catt (1859-1947), foram campeãs na luta pela igualdade legal e econômica das mulheres. Stanton e Antony também chamaram a atenção para as maneiras mediante as quais a Bíblia é usada na subordinação das mulheres, o que as levou a criar um comentário bíblico intitulado a *Bíblia das Mulheres*, passo importante no desenvolvimento posterior da hermenêutica bíblica feminista, como veremos mais especificamente no quinto capítulo.

Tanto os escritos das mulheres francesas e inglesas como os das americanas, explicitam claramente as reivindicações e o ideário feminista que mais tarde seria expresso com o termo "feminismo". Para Decaux[14] essa palavra teria surgido na França entre 1830-1840, com as mulheres da classe média que exigiam igualdade de direitos no casamento e acesso às profissões liberais. Algumas autoras, porém, citam a francesa Hubertine Auclert, defensora do sufrágio feminino, como a primeira a utilizá-lo em sua revista *La Citoyenne* (1882), para designar a luta das mulheres a fim de conquistar direitos políticos[15]. Outras

---

[13] WOLLSTONECRAFT, M. *Windication of the rights of woman* (1792). New Yok: Norton, 1967 (Reimpresso na língua inglesa em Londres: J. M. Dent Rutlond, 1995). Como Pisan e Gouges, Wollstonecraft foi uma das pioneiras no questionamento público do sexismo. Nessa obra a autora, partindo da afirmação da igualdade natural entre homens e mulheres, defende um estado de igualdade para toda a humanidade, questionando sobretudo a fundamentação da educação que se dá às meninas, contra-argumentando o escritor Jean Jacques Rousseau que, na obra *Sophie*, defendia que a menina Sophie deveria ser educada para ser a *mulher ideal* de Emile, o menino a quem, na verdade, se deveria dar a educação para a sociabilidade e a razão.

[14] DECAUX, A. Histoire des français: *la rebelion*. v. II, 1972, p. 702. In: MONTENEGRO, A. *Ser ou não ser feminista*, p. 30.

[15] CLIFFORD, A. M. *Introducing feminist theology*, p. 11; ROMEO, G. S. *Historia del feminismo; siglos XIX y XX*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1995, p. 14 e 35). Em 1878, ocorreu em Paris o *Primeiro Congresso Feminista* que tratou dos direitos políticos das mulheres, sobretudo o do voto. Em 1892 foi realizado o segundo, com um maior apoio internacional. Nesse evento o termo "feminismo" e "movimento feminista" teria sido utilizado com ampla aceitação (BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. São Paulo: Nova Fronteira, v. 1, p. 206).

fontes afirmam que o termo teria sido criado em 1848, pelo socialista utópico francês Charles Fourier que, em seu projeto de uma sociedade justa e feliz, preconizou a libertação das mulheres e, através delas, a de toda a sociedade. Dizia Fourier que o grau de emancipação feminina é o termômetro da evolução da humanidade[16]. Em 1869, o filósofo e deputado britânico John Stuart Mill, juntamente com sua esposa Harriet Taylor, também chamou a atenção para o problema da subordinação feminina, defendendo a autonomia das mulheres por meio de propostas ao parlamento britânico e com a obra *A sujeição da Mulher*, embora também ele não tenha utilizado o conceito feminismo.

Afirma Victória Sau que, embora algumas mulheres já ousassem discutir e escrever sobre questões feministas foram os homens que, pela primeira vez, utilizaram em suas obras a palavra "feminismo", ainda hoje motivo de polêmica para muitas pessoas[17]. Na Espanha, ela aparece na bibliografia em 1899, com a obra *Feminismo*, de Adolfo Posada, e em 1901, Romera Navarro rebate o sexismo de Moebius na obra *A Inferioridade Mental da Mulher*, com o *Ensaio de uma Filosofia Feminista: refutação a Moebius*.

Convém notar, porém que, no decurso da história, leis e costumes impedindo atividades culturais, sociais e políticas das mulheres levaram a falar mais de "direitos das mulheres" do que de "feminismo". O mais importante não é definir se foram as mulheres ou os homens quem criaram esse vocábulo; na verdade, mais do que o uso do termo, o que as mulheres sempre quiseram, e para isso lutam ainda hoje, é a equidade entre os sexos, que se concretiza na "justiça de gênero", ou seja, no reconhecimento de seus direitos e dignidade como ser humano, mulher e cidadã. Na realidade, o conceito "feminismo" é fruto de um

---

[16] FOURIER, C. *Teoria de los cuatro movimientos.* Barcelona: Barral, 1974, p. 167; ENGELS, F. *Fourier e a emancipação da mulher.* Zurich-Duhring: Ring Verlag, 1934, p. 253-54 (ed. alemã). In: MARX, ENGELS, LENIN: sobre a mulher. São Paulo: Global, *Coleção Bases*, v. 17, p. 49-50, 1979.

[17] SAU, V. *Un diccionario ideológico feminista.* Barcelona: Icária, 1981, p. 107. Ainda há muitas concepções equivocadas e misóginas acerca do feminismo e das feministas, tais como: o feminismo é chauvinismo feminino; o feminismo foi responsável pela dupla jornada; a mulher, hoje, está muito sozinha, sem filhos ou com filhos de diferentes pais; prefere ter filhos de produção independente; só quer os direitos masculinos e não as responsabilidades; o feminismo é responsável pela crise da família e do casamento; o feminismo é um luxo de mulheres burguesas que não têm o que fazer; é coisa de mulher lésbica, malcasada ou mal-amada; instiga as mulheres a quererem assumir o poder no lugar dos homens; vira a cabeça das mulheres; coloca as mulheres contra os homens, e assim por diante. Para a direita, o feminismo sempre representou um movimento perigoso e imoral; para a esquerda, reformismo burguês, antipopular, e para muitas mulheres e homens, independentemente de sua ideologia, ser feminista tem uma conotação de mulher-macho, antifeminina, revoltada, insubordinada. (Ver: SARTI, C. Feminismo no Brasil. *Cadernos de Pesquisa*, n. 64, p. 38-47, 1988; TOSCANO, M., GOLDENBERG M. *A revolução das mulheres*: um balanço do feminismo no Brasil. Rio de Janeiro: Revam, 1992, p. 14). A Igreja Católica também condenou o feminismo incluindo-o no conjunto dos chamados "erros modernos". Segundo Godts, "o feminismo é o mais perigoso dos erros sociais modernos depois do socialismo" (GODTS, F. X. Le féminisme condamné par dês principes de théologie et de philosophie. Roulers, De Meester, 1903. Citado por DELOOZ, P. Le féminisme, les femmes et l´avenir de L´Église. Boletim *Pró Mundi Vita*, Bruxelas, n. 56, p. 3-4, nota 5, ago. 1975).

longo processo de conscientização e resistência frente à exploração e opressão das mulheres e, no decorrer de sua história adquiriu configurações diversificadas, como veremos a seguir.

1.2 Dimensões e significados do conceito "feminismo"

Considerado até a metade do século XX como igualdade ou emancipação das mulheres[18], o conceito feminismo, segundo Delphy, tem no mínimo, três significados ou universos de referência possíveis: é uma "filosofia", um conjunto de opções éticas e políticas, que podem ser explicitadas por uma pessoa; é um "movimento social" ora numeroso e visível, ora recolhido e, para outras pessoas, enfim, significa simplesmente "as mulheres" [19].

Em sua trajetória o feminismo adquiriu outros sentidos e passou a ser visto a partir de outras dimensões. Há quem o considera um "fenômeno"[20] que surge quando algumas mulheres, a partir de experiências específicas e ao mesmo tempo comuns, compartilham suas identidades e interesses e articulam estratégias para conquistar seus direitos. Pelo fato de questionar as hierarquias nas relações sociais, particularmente nas relações de gênero que se estabelecem entre homens e mulheres, assim como pelos seus desdobramentos sociais, políticos, econômicos e jurídicos, o feminismo é também chamado de "doutrina"[21] que prioriza e postula a igualdade entre os sexos.

Todavia, ao termo "feminismo" podem ser associados diferentes significados, tanto em relação às suas representações individuais, quanto às coletivas e políticas. Ele pode indicar tanto um "processo isolado" de rupturas ou mudanças na vida de cada mulher, como uma busca conjunta de superação da subordinação e opressão coletiva das mulheres. Neste sentido, o feminismo é visto como "um projeto de vida pessoal e coletivo"[22] que vai sendo construído através de mudanças que se processam nas vidas das mulheres.

---

[18] TELES, M. A. A. *Breve história do feminismo no Brasil.* São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 10.

[19] DELPHY, C. Feminismo e recomposição da esquerda. *Estudos Feministas*, v. 2, p. 188, jul.-dez. 1994.

[20] SARDENBERG, C. M.; COSTA, A. A. Feminismos, feministas e movimentos sociais. In: BRANDÃO, M. L.; BINGEMER, M. C. L. (Orgs.). *Mulher e relações de gênero*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 84.

[21] EVANS, R. J. *Las feministas*. Madrid: Ed. Siglo XX, 1980, p.7; BASTERD, L.; ALVES, B. M. Novos padrões e velhas instituições: feminismo e família no Brasil. In: RIBEIRO, I. (Org.). *Sociedade brasileira contemporânea*: família e valores. São Paulo: Loyola, 1987, p. 206.

[22] TORNARÍA, C. Nosso feminismo, um projeto de vida. In: ROSERO, R. (Ed.). *Feminismo e educação popular.* Seminário Latino-Americano. São Paulo-Montevidéu, Rede Mulher – Rede de Educación Popular entre Mujeres de CEAAL, 1986, p. 45.

Como "teoria política"[23] o feminismo contrapõe-se, e ao mesmo tempo é uma resposta à lógica kiriarcal que organiza e divide papéis, tarefas e metas entre homens e mulheres; por isso ele advoga a supressão das relações assimétricas de poder entre os sexos, as gerações, as classes, as etnias e grupos sociais. Para isto as mulheres se organizam, determinam políticas, fixam metas, formulam estratégias e promovem ações concretas.

Como "filosofia universal" de cunho ético-político, o feminismo reflete sobre uma opressão específica comum a todas as mulheres em diferentes lugares e níveis, desde o ideológico, o político, o cultural, até a exploração de pessoas, grupos e povos entre si[24]. Analisa suas formas de expressões e representações simbólicas, conforme as classes sociais, as gerações e as culturas. Tem como utopia e projeto a transformação social, política e econômica de toda a sociedade. Nesse sentido, o feminismo tem um caráter ético. Primeiro porque defende o direito das mulheres de fazerem opções sobre questões de sua própria vida. Também porque o caráter ético do feminismo se fundamenta no compromisso das mulheres, de usarem esse direito para exigir o bem-estar de todas as pessoas e grupos excluídos e oprimidos, bem como de todas as demais criaturas[25].

Como "teoria científica"[26] o feminismo se constitui em referência e base ideológica do movimento de mulheres; suas formas de expressão e experiências são, contudo, amplas e ao mesmo tempo diversificadas. Ele investiga as causas e as consequências da opressão das mulheres, confronta práticas, discute estratégias, avalia resultados, propõe mudanças sociais, econômicas, políticas e culturais, no intuito de erradicar a exploração e a opressão das mulheres e de criar condições libertárias para toda a sociedade.

Assim, em seu pleno sentido o feminismo é também "revolucionário", não só porque nasceu nos albores da Revolução Francesa, mas sobretudo porque postula transformações radicais no campo social, ideológico, político, econômico, cultural e

---

[23] RIVAS, P. *Feminismo e educação popular*: existe controvérsia? In: ROSERO, R. (Ed.). *Feminismo e educação...*, p. 22; TELES, M. A. A. *Breve história do feminismo...*, p. 10; GARCIA, I. Gênero e políticas públicas municipais. In: BORBA, A. et al. *Mulher e política:* gênero e feminismo no Partido dos Trabalhadores. São Paulo: Perseu Abramo, 1998, p. 177.

[24] TELES, M. A. *Breve história do feminismo...* p. 10; GARCIA I. *Gênero e políticas públicas...*, p. 177.

[25] HEYWARD, C. A graça como poder efetivador de relação. In: SCHERZBERG, L. *Pecado e graça na teologia feminista*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 61. Conforme De Barbieri, "o movimento feminista, em última instância e para além de suas diversas orientações políticas e teóricas, é a extensão desse código elementar que é a *Declaração dos Direitos Humanos*, a uma categoria social que até agora ainda não goza dos mesmos em muitos aspectos da vida. Há, portanto, no movimento feminista um componente ético e moral que não pode ser disfarçado ou confundido com moralismos que necessitam ser banidos" (DE BARBIERI, T. *Sobre a categoria gênero*: uma introdução teórico-metodológica. Recife: SOS-CORPO, 1993, p. 16).

[26] RIVAS, P. *Feminismo e educação popular...*, 22; TELES, M. A. A. *Breve história do feminismo...*, p. 10; SOARES, V. As muitas faces do feminismo... In: BORBA, A. et al. *Mulher e política...*, p. 33; FARIA, N. Feminismo: uma trajetória coletiva de rebeldia. *Enfoque Feminista*, n. 8/9, p. 33, 1995.

religioso, no intuito de mudar toda a realidade[27]. É importante ressaltar que essa revolução não ocorre só na vida das mulheres, mas atinge também os homens e toda a sociedade, na medida em que interfere nas estruturas familiar, social, política e econômica a partir de suas bases.

Em outras palavras, o feminismo se afirma como ação e compromisso ético-político das mulheres a partir de sua condição de gênero a fim de subverter (não inverter) o poder que produz a opressão. Ele "se define frente ao poder"[28]. Tem como premissas básicas o fim da dominação de um grupo sobre outro e mudanças diárias na vida das mulheres. Supõe a tomada de consciência coletiva das mulheres sobre a própria condição de opressão e exploração pelo kiriarcalismo, nas suas distintas fases e expressões históricas[29]. Entende que as mulheres são "sujeitos históricos da transformação de sua própria condição social"[30]. Por isso, move-as a lutar pela sua própria libertação[31]. Por outro lado, é bom ressaltar que o feminismo, em suas diferentes acepções, não é o reverso ou a contrapartida do machismo. Tampouco é sinônimo de guerra entre mulheres e homens, "nem pode ser reduzido a um conflito entre Adão e Eva por causa de uma maçã"[32], como muitas pessoas antifeministas pensam. Também não é um chauvinismo feminino que se alimenta de um entusiasmo intransigente por uma causa sem relevância.

Ademais, mesmo sendo, tanto na teoria quanto na prática, uma resposta política ao kiriarcado, o feminismo não pretende substituí-lo por um suposto matriarcado. Não visa excluir os homens, mas incluir as mulheres e todas as pessoas e grupos excluídos, bem como defender o direito de todas as criaturas à plenitude da vida. Seu caráter humanista afirma a dignidade e libertação tanto das mulheres como dos homens, pois estes também "têm sido vítimas do 'mito do macho', que os coloca como falsos depositários do supremo poder, força e inteligência"[33]. Ademais, o kiriarcalismo não oprime apenas as mulheres; o

---

[27] TOSCANO, M.; GOLDENBERG, M. *A revolução das mulheres*, p. 93-96; MONTENEGRO, A. *Ser ou não ser feminista*, p. 146; TABAK, F. *Autoritarismo e participação política da mulher*. Rio de Janeiro: Graaal, 1983, p. 146.

[28] LAGARDE, M. A mulher e o poder. Rede de Educación Popular entre Mujeres (Org.). *Liderança e participação das mulheres*, p. 1.

[29] SAU, V. *Un diccionario ideológico…*, p. 106-07; SILVA, A. L. A pesquisa como prática de cuidado na emancipação da mulher. In: SILVA, A. L. et al. (Orgs.). *Falas de gênero: teorias análises, leituras*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999, p. 106.

[30] SOARES, V. *As muitas faces do feminismo no Brasil...*, p. 33.

[31] MIGUEL, A. Feminismos. In: AMORÓS, C. (Org.). *10 palabras clave sobre mujer*. Estella: Verbo Divino, 1998, p. 217.

[32] TOSCANO, M.; GOLDENBERG, M. *A revolução das mulheres*, p. 17.

[33] TELES, M. A. *Breve história do feminismo...*, p. 11.

teólogo Nelson James chama a atenção para as opressões que também os homens vivem em sociedades kiriarcais:

> Nós, homens, perdemos o contato com nossa vulnerabilidade, nossas profundas capacidades humanas de ternura, nossa necessidade de dependência, em suma, com uma variedade de emoções. Simplesmente não nos sentimos muito bem. Somos mais alienados da nossa existência corpórea e de nossa sexualidade; ao invés de cultivar uma sexualidade ricamente difundida, o convite para a intimidade se transformou em uma estrita atenção genital. Perdemos o contato com a particularidade concreta da vida pulsante e, ao contrário, somos seduzidos por abstrações, confundindo-as com a realidade. Parece que vivemos com uma constante necessidade de provar o autovalor através de conquistas e vitórias. Estabelecemos competitividade com outros homens e achamos mais fácil ter colegas do que amizades profundas. Provavelmente, nós homens, morreremos mais novos que as mulheres, mais ou menos sete anos, pelas últimas estatísticas[34].

De fato, o kiriarcado, com suas inúmeras faces e dinâmicas de submissão, dominação e destruição, impede uma interdependência e mutualidade que favorece a construção de uma sociedade holística e equitativa de múltiplas modalidades. A construção de outro mundo exige que mulheres e homens libertem-se dos condicionamentos impostos pela cultura androcêntrica e estabeleçam novas relações, sem hierarquias e domínio de um sexo ou grupo sobre outro. Foi essa busca por equidade que originou o feminismo e é nela que ele encontra sua razão de ser e seu lugar na história, como passaremos a demonstrar.

2 Trajetória e expressões históricas do feminismo

Existem várias classificações das expressões históricas do feminismo[35]. Antes de tudo, convém esclarecer que qualquer classificação que se faça não o estanca e tampouco expressa rigidamente seu processo. Na verdade, a trajetória do feminismo nunca foi linear. Assim, podemos falar apenas de aproximações que nos ajudam a situar e entender um pouco melhor sua processualidade. Ana de Miguel, por exemplo, refere-se a três etapas distintas. A primeira é a do "feminismo pré-moderno", que diz respeito às primeiras reivindicações públicas das mulheres. A segunda é a do "feminismo moderno" que se inicia com os movimentos de libertação nascidos no contexto da Revolução Francesa. A terceira se refere ao "feminismo contemporâneo", denominado por algumas autoras como neofeminismo.

---

[34] JAMES, B. N. *Between two garden: reflections on sexuality and religious experience*. New York: Pilgrim Press, 1983, p. 46-47.

[35] MIGUEL, A. *Feminismos...*, p. 217; ALVES, M. B.; PITANGUY, J. *O que é feminismo*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 29-70; SAU, V. *Un diccionario ideológico*…, p. 107-11; ALVES, M. B. *Ideologia e feminismo:* a luta da mulher pelo voto no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 65-85.

Hoje, teóricas e ativistas feministas tecem outras classificações, visto que não existe um feminismo único ou homogêneo. Todas têm consciência de que há um processo, tanto na elaboração teórica quanto na organização das práticas. Assim, Saffioti adverte que não se pode mais falar em feminismo no singular, pois o termo "recobre uma gama de posições políticas"[36]. A multiplicidade de expressões feministas mostra que o movimento, ao abrigar correntes diversas de pensamento, tornou-se um fenômeno plural que se expressa numa variedade de concepções e práticas[37]. Conforme Rivas são reconhecidas como feministas

> as mulheres que participam dessa luta, mesmo sem definir-se como tal; embora nem sempre tenha havido uma relação harmônica entre as feministas teóricas e as que se dedicam à ação; [...] as diferentes formas do feminismo não são excludentes; mesmo se houve momentos de tensão entre teoria e prática", [...] se reconhece a necessidade de que existam múltiplas e diversificadas formas de organizações de mulheres[38].

Se entendermos o feminismo como um fenômeno social, não é estranho que em sua trajetória histórica ele se expanda sempre mais e dê espaço para tendências diversas de pensamento, todas importantes, no sentido em que cumprem uma função histórica que, em última instância, tem um objetivo comum: a luta pelos direitos e pela libertação das mulheres. Estes distintos enfoques a respeito da situação das mulheres mostram a variedade de reivindicações e metas a alcançar, como também as diferentes procedências e posições políticas de suas protagonistas.

É ainda importante observar que cada uma dessas visões feministas apresenta uma configuração específica de determinados conceitos e estratégias. Daí a necessidade de se conhecer e distinguir esses vários enfoques do feminismo, tendo em conta que, na realidade, eles não aparecem puros nem isolados, e tampouco suas protagonistas se preocuparam em patentear suas elaborações teóricas e suas descobertas como monopólio ou como algo definitivo. Aliás, muitos desses conceitos foram revisados, abrindo espaço para novas categorias de análise. Exemplo típico é o conceito de "patriarcado", reformulado por algumas autoras como "sistema de sexo-gênero" ou então como "kyriarquia".

---

[36] SAFFIOTI, H. De feminismos, de feministas, de mulheres. In: CARVALHO, N. V. *A condição feminina*. São Paulo: Vértice, 1988, p. 168; IDEM. *O poder do macho*. São Paulo: Moderna, 1992, p. 114. A autora tipifica em duas as posturas feministas: uma reformista e uma revolucionária; ambas, porém, visam minar, em maior ou menor grau, a simbiose patriarcado-capitalismo-racismo, fundada no sexo, na estrutura de classes e nas diferenças raciais.

[37] GUSMÁM, V. Citada por ALVAREZ, S. *Estudos Feministas*, v. 6, n. 2, p. 266, jul.- dez. 1998; GARCIA, I. *Gênero e políticas públicas municipais...*, p. 177; SOARES, V. *As muitas faces do feminismo no Brasil*, p. 33-34.

[38] RIVAS, P. *Feminismo e educação popular*…, p. 26.

Para melhor situar essas diversas expressões históricas do feminismo, seguiremos a marcação proposta por Kristeva[39] e retomada por Machado[40], que mostram três configurações do pensamento feminista como formações de um "campo de saber" sobre o feminismo e o gênero. Todavia, existem autoras que tecem outras configurações. Todas, porém, ainda que com suas peculiaridades, mais ou menos convergem entre si. Segundo essas autoras o pensamento feminista construiu-se a partir de três gerações de feministas em épocas, lugares e situações diferentes[41]: a primeira geração postulou a igualdade entre homens e mulheres; a segunda defendeu tanto a igualdade quanto a diferença. Já a terceira propõe manter a diferença com equidade, ampliando-a para uma multiplicidade de diferenças: entre mulheres e homens; entre as próprias mulheres; entre os homens; entre classes sociais, raças, etnias, grupos e gerações.

2.1 Primeira fase (1788-1968): igualitarismo

Em linhas gerais, duas perspectivas básicas compuseram o feminismo da primeira fase, de 1788 a 1968: a liberal e a socialista. As duas se desenvolveram no cenário da modernidade emergente. Cada uma atuou de forma diferente dentro do seu respectivo contexto sociopolítico, do grau de desenvolvimento econômico e da tradição cultural de cada país. Ambas, porém, buscaram a libertação e o desenvolvimento das mulheres[42].

2.1.1 Feminismo liberal sufragista

Inicialmente, esta corrente era formada por mulheres da classe média europeia, sobretudo da França e Inglaterra, estendendo-se também aos Estados Unidos – como já foi assinalado – que tiveram acesso aos estudos. Conforme foi ganhando visibilidade, mulheres de outros países foram aderindo a essa proposta. Essas mulheres acompanharam, em seus países, as lutas pelos direitos civis, políticos e sociais, buscando identificar-se com os

---

[39] KRISTEVA, J. Le temps des femmes. *Cahiers de Recherche en Sciences des Textes et Documents*, n. 5, p. 33-44, 1981.

[40] MACHADO, L. Z. Feminismo, academia e interdisciplinaridade. In: COSTA, A. O.; BRUSQUINI, C.(Orgs.). *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992, p. 24-38.

[41] O conceito de "geração" utilizado pelas autoras não se prende a etapas cronológicas em sentido estrito, mas a etapas de elaboração do pensamento feminista, que prefiro chamar de "fases" da construção do pensamento feminista, que se originou com o advento da modernidade.

[42] ASTELARRA, J. *O feminismo como perspectiva teórica e como prática política*. (mimeo) Apresentado ao seminário sobre "A situação da Mulher na América Latina". Copenhague, jul. 1980, p. 1.

valores propostos pelo racionalismo dos Estados-nações que tinha como paradigma a "razão iluminista, civilizatória e linear"[43]. Nesse contexto, quando o liberalismo emergiu com a reflexão sobre o "indivíduo" e os "direitos" e com a proposta de "liberdade, igualdade e fraternidade", as mulheres apropriaram-se de seu referencial político-ideológico para reivindicar direitos igualitários. Partindo dos direitos individuais, processualmente foram exigindo maior âmbito de autonomia pessoal, profissional, social e política.

Houve e ainda há desqualificações ao feminismo liberal por parte de correntes antiliberais. Equivoca-se, porém, quem pensa que as reivindicações das feministas liberais se limitavam às pretensões do liberalismo clássico e tradicional. Se por um lado não há como negar que o feminismo, em sua origem, foi uma voz ilustrada e burguesa que reivindicava direitos igualitários, com pouco êxito em determinadas circunstâncias, ainda que com avanços óbvios no decorrer de quase três séculos, devemos ter presente que o liberalismo não é homogêneo e de caráter indiscutível, e sim uma variedade de posições teóricas, nem sempre conciliáveis, que se podem qualificar como liberais, porém com raiz e base filosófica comum.

Nesse panorama, o feminismo ilustrado, mesmo inspirando-se no pensamento liberal, foi mais além, em suas postulações e objetivos, das muitas variantes do liberalismo. Sua política de direitos individuais reivindicava para as mulheres, como coletivo e individualmente, o direito de autodeterminação, de liberdade de escolhas, de pleno acesso à educação e à igualdade de oportunidades, o que implica, conforme a opinião de Gallego, em determinadas políticas redistributivas, não sendo, portanto, uma simples superposição a qualquer liberalismo[44].

Vamos, portanto, seguir um pouco da trajetória do feminismo liberal, tendo em conta que como expressão pública, histórica, social e coletiva das mulheres, ele teve seu início na modernidade, quando a industrialização estimulou a expansão do capitalismo, que teve como paradigma político a Revolução Francesa (1789), na qual o povo atuou ativamente para acabar com privilégios formais e costumes antiquados. Esse foi "o caldo cultural onde brotou o feminismo", tal como o entendemos hoje[45].

É notório que o capitalismo contribuiu para alterar profundamente as relações entre os sexos. De um lado as mulheres proletárias foram incorporadas ao processo industrial

---

[43] MACHADO, L. Z. *Feminismo, academia e interdisciplinaridade...*, p. 28.

[44] GALLEGO, M. T. Los movimientos feministas en Europa. In: MELLA, M. *La isquierda europea*. Madrid: Teide, 1985, p. 234.

[45] TOSCANO, M.; GOLDENBERG, M. *A revolução das mulheres...*, p. 17.

como mão de obra mais barata e submissa ao novo sistema de produção. De outro, lembra De Miguel[46], as mulheres burguesas continuaram enclausuradas no espaço doméstico como suporte para garantir o *status* e o sucesso do cônjuge e como sua "propriedade legal". Marginalizadas da educação e das profissões liberais elas se organizaram em torno da reivindicação ao direito do sufrágio e da igualdade em todos os âmbitos da vida familiar e social, apelando para a universalização dos valores democráticos e liberais. O voto era considerado um meio – ainda que indireto – de ter acesso ao parlamento para, desde aí, mudar as leis e instituições em favor das mulheres, fato que até hoje ainda não se tornou plena realidade devido ao ainda limitado número de mulheres nos espaços do poder político constitucional; era também um meio de unir as mulheres de opiniões políticas diferentes; daí que, "inicialmente", a articulação do feminismo liberal era vista como "interclassista", ou "internacionalista"[47], pois percebia-se que as mulheres – independentemente de sua classe social – sofriam discriminações semelhantes.

Além dos escritos de Pisan, La Barre, Condorcet, Stanton, Fourier, Mill e outros, a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, escrita por Gouges, e a *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, de Wollstonecraft, foram o fermento que fez o feminismo liberal se expandir, ao mesmo tempo em que mulheres de outros países foram aderindo a seus princípios e propostas. A *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, na realidade não beneficiava todas as pessoas. Para as mulheres permaneceram os "códigos patriarcais inscritos na Ménagier de Paris"[48]. Por isso, na *Declaração dos Direitos da Mulher* Gouges propôs: a substituição do casamento por um Contrato Social entre homem e mulher com igualdade de direitos; o reconhecimento pelo Estado das uniões de fato; a legalização do divórcio[49]; maior atenção à maternidade; o direito de as mulheres votarem e exercerem uma profissão; o direito de subirem à tribuna, já que tinham a obrigação de subirem ao cadafalso[50].

Outro aspecto digno de ser lembrado é que Gouges, com suas companheiras, se posicionavam a favor da abolição da escravidão nos países colonizados, assim como contra a pena de morte. Acusada de querer ser um homem de Estado e esquecer as virtudes

---

[46] DE MIGUEL, A. *Feminismos...*, p. 228.

[47] TOLEDO, C. *Mulheres: o gênero nos une; a classe nos divide*. São Paulo: Ed. Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2003, p. 91.

[48] SARDENBERG, C. M.; COSTA, A. *Feminismos, feministas e movimentos sociais...*, p. 86.

[49] Somente à Igreja era reconhecido o direito de legitimar a união de homens e mulheres pelo matrimônio. E a mulher só podia exigir o divórcio se o marido levasse a concubina para o domicílio conjugal.

[50] ALBISTUR, M.; ARMOGATHE, D. *Histoire du féminisme français*. Paris, Ed. Dês Femmes, 1977, p. 229.

atribuídas ao seu sexo, Gouges foi guilhotinada em 1793. Além dela, outras trezentas e setenta e quatro mulheres foram executadas no período revolucionário. Assim as mulheres, que foram grandes lutadoras na Revolução Francesa, inclusive nas frentes de combate, foram traídas pela Revolução; "os clubes femininos foram fechados, suas líderes presas e as demais mulheres proibidas de se encontrar; por fim, nega-se-lhes o direito à cidadania e ao voto"[51].

Por sua vez, a obra de Wollstonecraft – *Reivindicação dos Direitos das Mulheres* – na qual a autora exige o direito ao trabalho, à educação, à emancipação econômica das mulheres e à igualdade entre os sexos, tornou-se o símbolo do feminismo liberal, mas chocou intelectuais da época que a chamaram de "serpente filosofastra e hiena de anáguas"[52].

Paradoxalmente, o sofrimento e o martírio dessas mulheres expandiram a consciência e fecundaram o campo para o nascimento do feminismo em vários países. Na Itália, muitas mulheres protestaram contra sua situação. Em 1794, a condessa Rosa Califronia também ousou publicar a *Breve Defesa dos Direitos da Mulher*. Surgem ali os primeiros periódicos femininos que reivindicaram direitos iguais, embora fossem restritos a grupos minoritários de mulheres[53].

Outro passo importante deu-se nos Estados Unidos, em Seneca Falls (1848), onde Lucrécia Mott e Elisabeth Cady Stanton, seguindo o exemplo de Gouges, redigiram e leram publicamente a *Declaração de Princípios de Seneca Falls*. Com esse escrito, ambas também reagem contra a *Declaração de Independência dos Estados Unidos* que excluía as mulheres do exercício da cidadania. Estas, que já votavam quando o país era Colônia Britânica, com a independência perderam até mesmo esse direito. A adesão de muitas mulheres brancas às lutas abolicionistas as ajudou a tomar consciência de que elas próprias também estavam submetidas a um tipo de escravidão, em razão de seu sexo. A *Declaração de Princípios*, assinada por sessenta e oito mulheres e trinta e dois homens, exigia para as mulheres a igualdade de salário, o direito de propriedade, de votar, de fazer contratos, de ser testemunha, de ter a guarda dos filhos e de levar ou ser levada aos tribunais, já que só o homem podia comparecer em juízo.

---

[51] ASTELARRA, J. *O feminismo como perspectiva teórica e prática política...*, p. 3.

[52] SARDENBERG, C. M.; COSTA, A. A. *Feminismos, feministas e movimentos sociais...*, p. 86.

[53] SAU, V. *Un diccionario ideológico*…, p. 109.

Todavia, foi no coração do nascente capitalismo britânico que as mulheres articularam uma das mais duras lutas pelos seus direitos. Manchester, símbolo do capitalismo industrial, foi a primeira cidade onde, tanto as mulheres da burguesia, como as trabalhadoras têxteis realizaram muitas manifestações e organizaram o movimento sufragista (1865). Em outras cidades como Londres, Birminghan e Bristol, grandes polos industriais, as mulheres também se organizaram e exigiram o direito à educação, a ampliação do mercado de trabalho, salários iguais aos dos homens, proteção à maternidade, direitos trabalhistas e o direito do voto. A partir de 1904, o sufragismo inglês passou a ter força e expressão política; as feministas fundaram a *União Social e Política das Mulheres* e passaram a adotar várias estratégias para conquistar tais direitos, desde greves de fome e lobby junto ao parlamento, até manifestações que causaram choques com a polícia[54].

Nessa trajetória de lutas para obter direitos civis e políticos, o movimento sufragista do século XIX foi uma das expressões mais fortes do feminismo liberal, que durou quase um século, tornando-se a demanda mais longa das mulheres, até que no início do século XX ganhou força e visibilidade e se expandiu significativamente para outros países.

A luta pelo sufrágio, porém, não foi igual em todos os países, mas diversificou-se conforme o sistema político e econômico de cada um. O Estado de Wyoming (EUA), foi o primeiro – devido às demandas de Stanton e suas companheiras – onde as mulheres conquistaram o direito ao voto (1869)[55]. A França, porém, sendo o primeiro país onde o voto feminino foi pleiteado, reconheceu esse direito só em 1946, quando muitos países já o haviam feito. O vínculo do feminismo francês com os partidos marxistas dificultou a conquista do voto, já que estes tinham posturas antiquadas a esse respeito. Por isso, ali os movimentos sufragistas não tiveram a mesma expressão que em outros países.

Em suma, a característica principal do feminismo liberal era a sua insistência na igualdade social, especialmente na igualdade econômica e nos direitos civis e políticos. Supunha-se que conquistando tais direitos eliminar-se-iam as assimetrias entre os sexos. A situação das mulheres era vista mais como "desigualdade" do que como "opressão" e "exploração". Talvez, esse tenha sido o maior equívoco das feministas liberais: acreditar

---

[54] TOSCANO, M.; GOLDENBERG, M. *A revolução das mulheres...*, p. 20.

[55] Os demais países o fizeram sucessivamente: Nova Zelândia (1893), Austrália (1901), Finlândia (1906), Noruega (1913), Dinamarca e Islândia (1915), Holanda e Rússia (1917), Inglaterra e Alemanha (1918), Suécia (1919), EUA (1920), Irlanda (1922), Áustria (1923), Checoslováquia e Polônia (1923), Espanha (1931), Itália (1945), China (1947), Canadá (1948), Índia (1949), Japão (1950). A Suíça só o fez em 1972, mas não em todos os cantões. Estranhamente, o Equador, país predominantemente indígena, foi o primeiro da América Latina e Caribe a reconhecer o voto feminino em 1928, ao contrário do Paraguai que o reconheceu somente em 1961. Os outros países o fizeram paulatinamente.

que alcançando os mesmos direitos e lugares que os homens de sua classe, ou simplesmente qualificando a mão de obra feminina e oferecendo-lhe oportunidades de trabalho as desigualdades entre os sexos desapareceriam. Desse modo, como pontuou Saffioti[56], elas não questionaram os tradicionais papéis de gênero atribuídos às mulheres, nem o modelo patriarcal ou o sistema capitalista. Por isso, após a conquista do voto e de alguns direitos, esse feminismo não obteve muitos avanços.

De outro lado, mesmo não visando mudanças na estrutura do sistema capitalista, mas simplesmente a que as mulheres a ele fossem incorporadas, muitos foram os desafios que as feministas liberais enfrentaram para conquistar direitos que hoje são quase universalmente reconhecidos, como o voto, a educação feminina, o direito à individualidade e privacidade, direito este que lhes dá o poder de tomar decisões sobre sua própria vida, seu corpo, sua saúde e sua vida sexual e reprodutiva; elas centraram-se nas demandas políticas porque pensavam que, conquistados os direitos políticos, seria bem mais fácil obter outros direitos; perseguiram esse objetivo mesmo que suas reivindicações não atingissem o contingente das mulheres no seu todo[57]. Com efeito, como observa Astelarra[58], embora no início esse feminismo fosse constituído de mulheres brancas e da classe burguesa, paulatinamente suas propostas foram apropriadas por um grande número de mulheres operárias que se autoconscientizaram da opressão e exploração que sofriam em sua própria família e em sua classe social, somente pelo fato de serem mulheres. Essa consciência contribuiu para o surgimento do feminismo socialista que será abordado logo adiante.

Distefano, que também analisou esse fenômeno, acrescenta que, ao sustentar que ninguém tem o direito de exercer o domínio sobre outras pessoas, nem os homens sobre as mulheres, as reivindicações das feministas liberais favoreceram, além das mulheres burguesas e operárias, outras pessoas também desrespeitadas em seus direitos[59]. Por isso,

---

[56] SAFFIOTI, H. I. B. O que é feminismo. In: TOSCANO, M.; GOLDENBERG, M. *A revolução das mulheres...*, p. 62; IDEM. *O poder do macho*, p. 113.

[57] KING, Y. Curando feridas: feminismo, ecologia e dualismo natureza/cultura. In: JAGGAR, A. M., BORDO, S. R. (Orgs.). *Gênero, corpo e conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997, p. 131. É importante esclarecer que a luta pelo sufrágio não estava desligada de outras demandas sociopolíticas e econômicas das mulheres. Nos EUA, por exemplo, ela estava vinculada à luta contra o alcoolismo e a favor do abolicionismo. Na França as mulheres se pronunciavam contra a pena de morte e a favor do abolicionismo nos países colonizados. Desde o início, os grupos feministas utilizaram diversas estratégias e buscaram alianças políticas e sociais para estabelecerem redes de influência mais eficazes. Tais alianças eram mais ou menos fortes conforme o grau de adesão das mulheres ao projeto político liberal, socialista ou anarquista. As demandas das liberais eram o trabalho e o sufrágio; das socialistas, a educação, a proteção à maternidade e os direitos trabalhistas; das anarquistas a anticoncepção e a educação sexual (KAPPELI, A. M. Escenários del feminismo. In: FRAISSE, G.; PERROT, M. (Orgs.). *Historia de las mujeres (Siglo XIX).* Madrid: Taurus, 1993, p. 518-523).

[58] ASTELARRA, J. *O feminismo como perspectiva teórica e prática política...*, p. 3-4.

[59] DISTEFANO, C. *Gênero e teoria política*. Amherst: Universithy of Massachusetts, 1985, p. 238.

mesmo não atingindo as reais causas das desigualdades de gênero, elas abriram caminho, não apenas para as mulheres, mas para muitas outras pessoas entrarem na luta política pelo reconhecimento de seus direitos. De fato, vários revolucionários da época reconheceram a importância dessas mulheres como agentes de transformação no contexto geral das lutas emancipadoras.

Ademais, é importante ainda ressaltar que o feminismo liberal que se expressou em sua nova fase ou versão a partir da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), até meados de 1970, carente em um primeiro momento – assinala Muñoz – de outro referencial teórico senão aquele da herança ilustrada e do sufragismo[60], teve como uma de suas principais protagonistas a feminista Betty Friedan (1921-2006); com a obra *A Mística Feminina* (1963), a autora resgatou alguns postulados do feminismo liberal clássico, o qual, desde a conquista do voto e de alguns direitos, efetivamente encontrava-se estagnado[61]. Sob o impacto do seu livro – que se tornou um clássico do feminismo – as mulheres da classe média norte-americana, e posteriormente de outros países, saíram às ruas reivindicando direitos igualitários. A obra de Friedan é considerada o ponto de partida para a revitalização do feminismo liberal, embora ela seja criticada por outras correntes feministas por não apresentar uma análise dos sistemas capitalista e patriarcal, e por demandar apenas uma igualdade jurídica e de âmbito público, que não se torna real, visto que não altera o âmbito privado.

A esse respeito, as críticas mais contundentes a Friedan partiram do feminismo radical, o qual defende que o âmbito privado também é político e que as assimetrias entre homens e mulheres não foram solucionadas quando estas entraram no mercado de trabalho;

---

[60] MUNÕZ, C. S. et al. Feminismo liberal, radical y socialista. In: BELTRÁN, E. et al. *Feminismos: debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Aliança Editorial, 2001, p. 86.

[61] FRIEDAN, B. *The feminine mystique*. New York: Norton, 1963. Este livro é reconhecido – depois de *O Segundo Sexo*, de Beauvoir – como um dos mais importantes para a segunda onda feminista e uma das mais influentes obras norte-americanas do século XX, onde Friedan critica a noção tradicional de que a mulher se sente completa apenas com a maternidade e os afazeres do lar. Considerada uma feminista liberal por não ultrapassar o "igualitarismo"; crítica implacável de algumas posições do feminismo radical, mas adepta de outras, sobretudo de ideias de Beauvoir; mãe, dona de casa, psicóloga clínica social e escritora, ao estimular as mulheres ao estudo e ao trabalho fora de casa Friedan ousou e conseguiu mudar o papel que limitava as mulheres ao "confortável campo de concentração", o mundo do lar, no mito de mães e esposas felizes, alienadas das reais aspirações femininas (mística da feminidade), o chamado "mal que não tem nome"; este provocava crise de identidade nas mulheres que não se identificavam com o modelo de "rainha do lar" sustentado pela sociedade americana da época. Seu objetivo como teórica feminista foi dar nome a esse mal. Para Friedan, essa mística feminina autodestrutiva cerceia toda possibilidade de realização pessoal das mulheres e culpabiliza aquelas que não se sentem felizes vivendo a mística da autodoação absoluta. Já em seu posterior livro *A Segunda Fase*, Friedan enfatiza que é preciso transcender a primeira etapa do movimento para a libertação das mulheres e unir forças com os homens para completar a revolução dos papéis sexuais, que, não obstante a repercussão de *A Mística Feminina*, ainda têm um longo caminho a ser percorrido (FRIEDAN, B. *A segunda fase*. Barcelona: Plaza y Janés, 1983).

pelo contrário, a sobrecarga de responsabilidades domésticas não compartilhadas pelos homens resultou em mais uma jornada de trabalho para as mulheres e trouxe à luz outras desigualdades que estavam restritas ao âmbito doméstico.

Em suma, com *A Mística Feminina*, Friedan, que se identifica como pragmática, reativou o debate público sobre as reivindicações das mulheres, debate este que, de outras formas, perdura ainda hoje no campo constitucional, legislativo e jurídico, evidenciando a importância de se implantar políticas afirmativas que assegurem os direitos e atendam as necessidades das mulheres em todos os âmbitos e fases da vida. É curioso que, mesmo não desenvolvendo uma análise do patriarcado como o fizeram as feministas radicais, a obra de Friedan centre-se quase que exclusivamente no âmbito privado-doméstico para identificar a matriz de subordinação das mulheres e incentivá-las a ultrapassá-la. Assim, bem sucedido em alguns aspectos e limitado em outros, devemos reconhecer que as aportações contemporâneas do feminismo liberal assentaram o alicerce para avanços práticos posteriores e para discussões teóricas importantes que até hoje ocupam a pauta feminista.

2.1.2 Feminismo socialista marxista

Afirma Ana de Miguel que "o socialismo como corrente de pensamento sempre teve em conta a situação das mulheres na hora de analisar a sociedade e projetar o futuro"[62]. Como já foi referido antes, os socialistas utópicos foram os primeiros a abordar o tema da mulher. O eixo de seu pensamento centra-se na análise da situação econômica e social da classe trabalhadora. No entanto, mesmo admitindo a necessidade de independência econômica das mulheres, eles não foram críticos em relação à divisão sexual do trabalho. Ainda assim, sua desaprovação quanto à exploração das mulheres pelo capitalismo teve larga repercussão social. A tese de Fourier, de que a emancipação feminina é o parâmetro para se avaliar o grau de progresso e de civilização de qualquer sociedade, foi assimilada literalmente pelo socialismo posterior. Os seguidores de Saint Simon e Robert Owen admitiam até mesmo que "o poder espiritual dos varões havia se esgotado e a salvação da sociedade só podia vir do 'feminino'. Em alguns grupos, inclusive, se iniciou a busca por um novo messias feminino"[63].

---

[62] DE MIGUEL, A. *Feminismos*…, p. 230.

[63] DE MIGUEL, A. *Feminismos*…, p. 231.

Em meados do século XIX, porém, os trabalhadores começaram a assimilar o socialismo de inspiração marxista ou "científico", o qual passou a articular a *questão feminista* em sua teoria geral da história, proporcionando uma nova abordagem sobre a origem da opressão das mulheres e novas estratégias para sua emancipação. Como mostrou Toledo, o maior avanço proporcionado pelo marxismo "foi ter arrancado o socialismo e a liberação da mulher da esfera utópica, demonstrando que o próprio capitalismo engendra uma força – a classe operária – que é bastante poderosa para destruí-lo"[64]. Assim, conforme o pensamento desta autora, a liberação da mulher, que está inevitavelmente condicionada pela conquista do socialismo, deixa de ser um sonho pessoal impossível e se torna uma necessidade para toda a humanidade e uma tarefa coletiva de toda a classe trabalhadora.

É justo, ainda, lembrar que também fazem parte da primeira geração de feministas, muitas trabalhadoras das camadas populares, que mesmo antes da Revolução Francesa já participavam de clubes femininos populares e de alguns setores produtivos; essas mulheres "[...] foram muito combativas; não houve movimento social nem revolta política do século XIX que não contasse com a sua participação; a solidariedade com os homens de sua classe foi total"[65]. Como as liberais, elas sentem o impacto das mudanças políticas, econômicas e culturais do seu tempo e sua repercussão na vida das mulheres. Também é preciso considerar que o capitalismo, nascido com a industrialização, com sua base na acumulação e no lucro, introduziu muitas mudanças nas relações sociais de produção e reprodução, a começar pela família, que perdeu a força produtiva dos meios de subsistência, estabelecendo-se, assim, uma ruptura entre a esfera privada (da família, mundo da reprodução), e a esfera pública (do trabalho, mundo da produção)[66]. A essa fragmentação, lembram Brusquini e Rosenberg,

> [...] correspondeu uma divisão sexual do trabalho, cabendo ao homem o trabalho produtivo extra lar, pelo qual passou a receber um salário, enquanto à mulher coube principalmente a realização das tarefas relativas à reprodução da força de trabalho, sem remuneração. A ideologia se encarregou do resto, transformando essa rígida divisão sexual do trabalho em uma divisão 'natural', aplicada à biologia de cada sexo[67].

---

[64] TOLEDO, C. *Mulheres: o gênero nos une...*, p. 95.

[65] ASTELARRA, J. *O feminismo como perspectiva teórica e prática política...*, p. 4; SARDENBERG, C. M.; COSTA, A. A. *Feminismos, feministas e movimentos sociais...*, p. 86-94.

[66] SARDENBERG, C.; COSTA, A. A. *Feminismos, feministas e movimentos sociais...*, p. 87.

[67] BRUSQUINI, C.; ROSENBERG, F. A mulher e o trabalho. In: BRUSQUINI, C.; ROSENBERG, F. (Orgs.). *Trabalhadoras no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 10.

Além disso, os Estados burgueses, com o beneplácito de alguns sindicatos socialistas, reforçaram a ideologia patriarcal com ênfase no papel do homem como chefe da família, legitimando, desse modo, as relações assimétricas entre os sexos. Argumentava-se que o lugar da mulher era no lar e, portanto, elas não deveriam trabalhar fora; também eram mais conservadoras que os homens e por isso não deveriam votar nem ser votadas; e se o homem era o chefe da família, teria o direito das decisões; caberia à mulher obedecer-lhe e servi-lo[68].

Por sua vez, a ideologia do movimento operário em relação às mulheres era a mesma que a dos homens da burguesia; as diferenças de gênero não eram consideradas em sua origem sociocultural, mas como de ordem natural ou biológica. Assim, não apenas na classe burguesa, mas também na operária, as assimetrias entre homens e mulheres se acentuaram. Mas apesar da oposição de muitos homens, as mulheres das camadas populares, teimosamente permaneceram no mercado de trabalho. No entanto, foram absorvidas como mão de obra explorada em todos os países onde o capitalismo industrial ganhou expressão.

Foi nesse contexto que se formou a corrente feminista socialista ou, mais exatamente "marxista". Era constituída de mulheres proletárias que se organizaram – após a publicação do *Manifesto do Partido Comunista* (1848) – nos sindicatos independentes e partidos políticos populares, visto que a Esquerda conservadora não aceitava a participação das mulheres nos seus sindicatos, embora elas fossem a maioria da classe operária. Dessa forma, sublinha Toledo, "envenenado pelo machismo, o movimento sindical, em toda a história das lutas da classe trabalhadora, sempre foi um lugar proibido para as mulheres"[69].

Nesse contexto, as feministas socialistas tinham duas frentes de luta: o sistema capitalista e o dito sistema patriarcal, pois mesmo que na teoria o socialismo contemplasse as mulheres, nem todos os socialistas admitiam a igualdade dos sexos, como enfatizou Bebel na obra *A Mulher e o Socialismo*: "não se acredite que todos os socialistas sejam emancipadores da mulher; há aqueles para quem a mulher emancipada é tão antipática como o socialismo para os capitalistas"[70]. De fato, embora Marx, Engels, Lênin e Bebel mostrassem a importância da organização das mulheres proletárias, conforme o processo de industrialização avançava, muitos socialistas viam o feminismo como "menos importante

---

[68] ASTELARRA, J. *O feminismo como perspectiva teórica e prática política...*, p. 4.

[69] TOLEDO, C. *Mulheres: o gênero nos une...*, p. 93.

[70] BEBEL, A. *La mujer y el socialismo*. Madrid: Júcar, 1980, p. 117.

que a luta de classes, e [...] causa de rachas na classe trabalhadora"[71]. Por isso as reivindicações das mulheres foram sempre relegadas para o segundo plano ou nem mesmo tomadas em consideração.

Não obstante os contratempos, em sua trajetória o feminismo marxista adquiriu uma fisionomia própria, conforme os vários países onde o socialismo se desenvolveu. Embora tenha surgido e se desenvolvido na França e Inglaterra e se espalhado em outros países da Europa e da América, foi na Alemanha, Áustria e Rússia que ele ganhou maior expressão, devido à liderança das feministas socialistas Clara Zetkin[72] e Alexandra Kollontai[73].

Para o feminismo marxista a opressão feminina teria como raiz a propriedade privada e o sistema de classes (visão de Engels e Bebel)[74]. Eliminando-se as classes sociais, as desigualdades de gênero seriam naturalmente extintas. Nesse sentido, também Toledo defende que a libertação da mulher, "inevitavelmente condicionada à conquista do socialismo, deixa de ser um sonho pessoal impossível e se torna uma necessidade para toda a humanidade e uma tarefa coletiva de toda a classe trabalhadora"[75]. Essa posição política – adotada ainda hoje por feministas socialistas – levou o feminismo socialista a priorizar a luta de classes em detrimento das demandas específicas das mulheres e da luta contra o racismo, ambas consideradas menos importantes pelo marxismo, para o qual as feministas não deveriam enfraquecer a luta do proletariado com demandas específicas.

---

[71] HARTMANN, H. *O casamento infeliz do marxismo com o feminismo*; por uma união mais progressista, p. 1. Traduzido por Suzel Keilly a partir de: SARGEANT, L. *Women and revolucion*. Boston: Sout End Press, 1981.

[72] Zektin foi quem criou as bases para um movimento socialista feminino realmente forte a *Internacional Socialista de Mulheres* da qual foi dirigente. Criou a revista feminina *Die Gleichheit* (Igualdade) e chegou a organizar um *Congresso Internacional Socialista de Mulheres* em 1907. Opôs-se à *Segunda Guerra Mundial* e foi expulsa do *Partido Socialista Alemão*; orientou-se, desde então, para o *Partido Comunista*. A partir de 1917 foram as russas que lideraram o movimento internacional das mulheres revolucionárias, no lugar das alemãs.

[73] KOLLONTAI, A. *Memórias*. Madrid: Debate, 1979. Em 1905 Kollontai organizou o movimento feminista russo, através do qual propunha a liberação sexual e profissional das mulheres. No intuito de destacar a especificidade das mulheres trabalhadoras, teve sérios enfrentamentos com algumas feministas sufragistas, se opondo, inclusive à criação de um centro feminino interclassista. Em *Memórias* estão registrados muitos de seus testemunhos sobre a situação das mulheres socialistas. Ao mesmo tempo em que denunciava que no sistema capitalista era impossível a emancipação das mulheres – devido à exploração do trabalho feminino, do desemprego e da dupla jornada de trabalho – Kollontai, lamentavelmente, constatava que, para seus companheiros marxistas e para a própria direção do Partido Bolchevique, a propalada "questão feminina" não era prioritária; pelo contrário, o feminismo era considerado um desvio e até mesmo um perigo para o marxismo. No curto período em que foi ministra de Lênin ela alertou para os rumos que a revolução feminista tomava na União Soviética: a igualdade dos sexos, estabelecida por decreto, não se concretizava em medidas específicas como era postulada pelas mulheres. Desse modo, infelizmente, o marxismo se mostrou tão patriarcal quanto o capitalismo.

[74] ENGELS, F. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. São Paulo: Global, 1984, p.30-31, 37-38. Para Engels a libertação da mulher exigia a desconstrução prévia da família, vista como perpetuadora do sistema de classes. Por isso, seus escritos sobre a família foram textos básicos para o feminismo marxista.

[75] TOLEDO, C. *Mulheres: o gênero nos une...*, p. 95.

Em síntese, nessa primeira fase, como mostrou Saffioti, tanto as feministas liberais quanto as socialistas ficaram reduzidas em suas propostas[76]. As primeiras, porque acreditaram que alcançando os mesmos lugares e direitos que os homens de sua classe os problemas resolver-se-iam; quando conquistaram esses direitos não rearticularam a luta. As segundas, porque se diluíram nas lutas gerais sem dar atenção aos problemas específicos das mulheres, acreditando que com a supressão das classes sociais e o estabelecimento do socialismo, a opressão das mulheres seria naturalmente extinta. Contudo, embora por caminhos diferentes, tanto as feministas liberais quanto as socialistas marxistas chegaram até meados do século XX – conforme os processos de cada país – quando emerge a segunda onda feminista.

2.2 Segunda fase (1968-1984): igualdade/diferença

O feminismo que renasce nesta fase e se amplia na fase posterior exerceu uma grande influência social. Não há dúvidas de que ele se expressou em um dos movimentos sociais mais importantes dos últimos quarenta anos: o movimento feminista. Se a primeira onda feminista foi marcada mais pelo seu caráter reformista, esta segunda se destacou pelo seu tom revolucionário, embora a primeira tenha contado com grupos revolucionários e a segunda com a permanência de grupos reformistas. Muitas de suas novas líderes eram provenientes de movimentos e partidos de esquerda onde haviam militado.

Para compreender esse feminismo devemos situá-lo no âmbito das novas correntes científicas e de pensamento que exerceram maior influência social nesse momento histórico: as teorias filosóficas, sociológicas, antropológicas e psicológicas, sobretudo o existencialismo, o neomarxismo e a psicanálise. Urgia libertar o ser humano, externamente mediante a revolução social e internamente pela revolução sexual. Nisso tudo influenciaram a Escola de Frankfurt, o Círculo de Viena e a Psicologia de Freud. Os novos movimentos políticos reivindicatórios – o movimento em prol dos direitos civis da população negra nos EUA, o movimento estudantil francês e a rebelião dos hippies – também contribuíram para instaurar um clima político favorável ao feminismo. Assim, do conservadorismo da primeira fase passou-se ao radicalismo da fase seguinte.

Não se pode negar, porém, que as lutas das mulheres na primeira fase abriram o caminho para a organização de um movimento de mulheres autônomo e para as primeiras

[76] SAFFIOTI, H. I. B. *O poder do macho*, p. 114.

elaborações teóricas sobre o feminismo contemporâneo, sobretudo a partir da divulgação da obra *O Segundo Sexo* (1949), da filósofa feminista Simone de Beauvoir[77], que exerceu grande influência sobre as mulheres nesta etapa, como lembra Astelarra: "as contradições que sofriam as mulheres em seus papéis familiares e profissionais, a marginalização do mundo da cultura e da política, os impedimentos para exercer direitos formais já obtidos pelo sufragismo levaram grande número de mulheres a se incorporarem aos grupos feministas que foram surgindo"[78]. Embora eles fossem, em sua maioria, constituídos de mulheres da classe média, as trabalhadoras integraram-se a eles rapidamente justificando a necessidade de se organizarem de forma autônoma. Assim, grupos de diversas tendências ideológicas se configuraram num amplo movimento feminista, o que forçou a Esquerda europeia e norte-americana a repensar suas posições ortodoxas sobre as mulheres.

Mesmo que o feminismo desta fase apresente matrizes geográficas e culturais bem diversificadas, como demonstra Machado, e não seja tão unívoco quanto o da primeira fase, apresenta, contudo, um núcleo ou tema comum: "a especificidade da condição feminina, até então focalizada no domínio da cultura do igualitarismo"[79]. Como já foi acenado, nos Estados Unidos ele tem sua origem nos movimentos de contracultura do final dos anos de 1960. Já durante os anos de 1970, nos Estados Unidos e na Europa, é influenciado pela reflexão estruturalista sobre a alteridade e pela crítica pós-modernista ao conhecimento ocidental, que enfatizou o valor da diferença, da subjetividade, da intersubjetividade e das individualidades.

Em um primeiro momento este feminismo, como assinala Echols, que o analisou pormenorizadamente, é representado, de um lado pelas assim chamadas "feministas radicais" ou simplesmente "feministas", e de outro, pelas "feministas políticas", que atribuíam ao capitalismo a causa da opressão das mulheres[80].

---

[77] BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. 6ª edição. São Paulo: Nova Fronteira, v. 1 e 2, 1980. (*La deuxième sexe*. Paris: Gallimard, 1949, traduzido e publicado no Brasil em 1959, dois anos antes da visita da autora). Simone é considerada mãe do feminismo contemporâneo e uma das mais importantes representantes da corrente radical. Sua obra é uma referência fundamental das mudanças que sinalizavam o ressurgimento do novo feminismo. Ela o concebia como uma luta pelas reivindicações específicas das mulheres, análoga à luta de classes. No *Segundo Sexo* ela tece uma análise da situação das mulheres sob o aspecto biológico, psicanalítico e histórico (partindo da Pré-História até chegar à França contemporânea), dos mitos, da educação, das justificativas religiosas, políticas, filosóficas e culturais da opressão feminina. No final, ela propõe um caminho de libertação e autonomia para as mulheres, que as leve a um patamar de igualdade em relação aos homens. Ainda que seu livro tenha sido publicado em 1949, sua maior influência se verificará na década de 1960 e 1970, sobretudo nos EUA.

[78] ASTELLARRA, J. *O feminismo como perspectiva teórica e prática política.…*, p. 5.

[79] MACHADO, L. Z. *Feminismo, academia e interdisciplinaridade*... p. 28.

[80] ECHOLS, A. *Daring to be bad, radical feminism in America – 1967-1975*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

Estas últimas, mesmo admitindo a necessidade da organização autônoma das mulheres, consideravam importante que esta se mantivesse sob o guarda-chuva do movimento feminista. Posteriormente, as "políticas", acreditando que feminismo e socialismo não eram incompatíveis, configuraram o "feminismo socialista".

As radicais, por sua vez, mesmo utilizando em algumas de suas análises elementos da teoria marxista, por razões estratégicas e políticas mantiveram-se distantes das associações de esquerda, organizando-se autonomamente através de grupos de autoconsciência e autoajuda em torno das experiências das mulheres, onde – conforme a análise radical – acontece a primeira e fundamental das opressões em todas as sociedades.

Assim, a partir da metade dos anos de 1970, os grupos feministas ativistas que até aquele momento haviam ocupado a cena começam a ceder espaço para outras formas de feminismo que, desde as universidades, desenvolveram outras teorias feministas a partir dos chamados *Estudos sobre Mulheres*. Ao mesmo tempo, começa a emergir uma nova perspectiva denominada "feminismo cultural" não mais focalizada na opressão masculina, mas nos interesses e vínculos afetivos das mulheres.

Assim, como observa Muñoz, "o enfoque eminentemente político do feminismo radical foi substituído por uma análise psicológica mais atenta aos vínculos sociais e culturais que marcam a forma em que as mulheres se relacionam"[81]. Desse modo, o feminismo cultural abrirá o caminho para os "estudos sobre a diferença" que analisaremos na terceira fase.

Mesmo tendo concepções diferenciadas sobre o feminismo, as correntes feministas desta fase como veremos a seguir, têm um objetivo comum: a luta contra a opressão sexista que atinge as mulheres como também outros grupos humanos, e as mudanças nas relações de gênero, a fim de se criar uma sociedade na qual as diferenças entre os sexos não signifiquem inferioridade, mas sejam respeitadas e valorizadas como riqueza.

2.2.1 Feminismo radical

Alice Echols situa o feminismo radical entre os anos de 1967-1975[82], embora esta periodização não seja tão precisa. Esta corrente é marcada pelo surgimento, nos Estados Unidos, de inúmeros grupos de mulheres que passam a abordar temas que se tornariam a

[81] MUNÕZ, C. S. et al. *Feminismo liberal…*, p. 113.

[82] ECHOLS, A. *Daring to be bad, radical feminism…*, p. 3-5.

marca característica desse feminismo. Já o final desse período coincide com a substituição, na reflexão feminista norte-americana, do feminismo radical pelo feminismo cultural, cujas proposições serão expostas logo adiante.

As concepções teóricas da vertente radical têm suas raízes na Esquerda marxista, baseando-se, entre outras, nas idéias de Shulamith Firestone em *A Dialética do Sexo* (1972)[83], e nas de Kate Millet em *Política da Sexualidade* (1970)[84]; ambas foram adeptas das idéias de Simone de Beauvoir e, em certos aspectos – embora pareça contraditório – de Betty Friedan. As autoras acima citadas focalizam seus estudos na categoria "sexo", justificando que as relações mais íntimas, as relações familiares, e também as relações no âmbito público, estão mediadas pela dominação sexual. O patriarcado é uma forma desse tipo de dominação e *o sexo* é uma categoria social impregnada de política[85]. Dessa forma, o feminismo radical denunciou a opressão sexual que permeia toda a sociedade e deixou claro que as mulheres são oprimidas exatamente pelo fato de serem mulheres.

Embora a concepção radical se diferencie nitidamente tanto do feminismo liberal quanto do socialista, podem-se constatar nas autoras mencionadas elementos das duas concepções. As análises de Firestone, por exemplo, incorporam em boa medida, a linguagem marxista a respeito da luta entre os vários setores da sociedade, assim como a concepção de dominação/exploração/opressão e a proposta de revolução. Como observa

---

[83] FIRESTONE, S. *The dialetic of sex.* New York: Banthan, 1972. Em português: FIRESTONE, S. *A dialética do sexo:* um estudo da revolução feminista. Rio de Janeiro: Labor, 1976. A autora foi uma das primeiras representantes do feminismo radical. Considera ela que Marx errou ao interpretar a opressão das mulheres a partir de critérios puramente econômicos, já que a primeira forma de exploração social foi a divisão sexual do trabalho. Nesse sentido, a análise de classe é parcial. Coerente, porém, com seu enfoque marxista, ela defende que as mulheres são a classe oprimida pelos homens, a classe dominante. Todavia, a origem da opressão das mulheres está em sua fertilidade. Devido a isto, sua libertação não ocorrerá mediante resultados de reformas legais, mas através da luta contra as estruturas de poder erigidas pela natureza e solidificada pelos homens. Assim como os trabalhadores devem ter o controle dos meios de produção, as mulheres devem ter o controle dos meios de reprodução, libertando seu destino biológico por meio da tecnologia genética.

[84] MILLET, K. *Sexual politics*. New York: Doubreday, 1970. (MILLET, K. *Política sexual*. Madrid: Cátedra, 1995). Millet foi uma das pioneiras do feminismo radical. Esta obra, como a de Firestone, ofereceu conceitos fundamentais para a análise feminista política do patriarcado. Mas, diferentemente de Firestone, ela afirma que não é tanto a base biológica do poder masculino que se deve destruir, e sim as estruturas sociais, econômicas e culturais que se fundamentam nas diferenças biológicas dando origem ao "patriarcado". Ao que tudo indica, ela foi a primeira autora que utilizou esse conceito para definir o sistema social que oprime as mulheres; e o define como um sistema de dominação sexual ou de gênero – configurado pelo poder, domínio, competição e hierarquias masculinas, que se expressam no âmbito social, político, ideológico e cultural – no qual se fundamentam todos os demais tipos de dominação como classe, raça e outras. Para ela é impossível reformar tal sistema; por isso todas as suas estruturas legais e políticas devem ser eliminadas. As feministas radicais desvelaram como centros de dominação patriarcal as esferas da vida que até então eram consideradas "privadas". Cabe a elas o mérito de ter revolucionado a teoria política, politizando as relações de poder que estruturam a família e a sexualidade. O *slogan*: "o pessoal é político", expressa muito bem essa postura do feminismo radical. Hoje, no entanto, o feminismo afirma que não apenas a dimensão pessoal é política, mas a dimensão política também tem uma dimensão pessoal. Já não se pode, portanto, dicotomizar essas esferas.

[85] MILLET, K. *Política sexual*, p. 68.

Amorós[86], Firestone não rejeita a interpretação marxista em termos de materialismo histórico, mas procura completá-la com a perspectiva do gênero, expressa pela autora como "a dialética do sexo".

Portanto, Firestone vai mais fundo que a interpretação econômica defendida pelo marxismo, propondo uma interpretação da história a partir da categoria "sexo". Dessa forma, o feminismo radical traçou um tipo de análise até então desconhecido, que pretendia desvelar como todas as dimensões da vida humana são mediadas pela estrutura de "classe sexual".

Para Firestone, o socialismo não havia incorporado as demandas das mulheres; embora necessário, não era suficiente para o estabelecimento de uma sociedade em que elas fossem livres e respeitadas em seus direitos, pois continuavam discriminadas e oprimidas na família, na sociedade, na cultura, nas religiões e nas próprias instituições socialistas. A partir dessa análise, ela afirmava que as mulheres constituíam uma "classe sexual" subalterna. Nesse sentido era não só justo, mas necessário um movimento autônomo de mulheres[87].

Millet, por sua vez, na *Política da Sexualidade*, se refere às mulheres como "coletivo" e apresenta a categoria "sexo" como uma variante que perpassa todas as classes sociais[88]. A partir desse pressuposto, Amorós também afirma que o patriarcado também é "interclassista", pois revela a existência de um comportamento opressor presente em todos os varões constituídos como gênero[89].

Para Millet, esses comportamentos são aprendidos por meio da educação recebida desde a infância e mediante estereótipos e papéis que determinam como normativo tudo o que é vinculado ao masculino. Ainda que nos anos de 1960 o conceito gênero não fosse comum nas análises das ciências sociais, ela o utiliza para rechaçar uma explicação estritamente biologicista ou essencialista da dominação e para afirmar o "caráter cultural do gênero, definido como a estrutura da personalidade conforme a categoria sexual"[90].

Essa compreensão do gênero toma o patriarcado como elemento chave da teoria do feminismo radical, que o concebe como uma estrutura de dominação e opressão masculina que recai sobre as mulheres em todos os âmbitos da vida, embora sua gênese encontre-se na

---

[86] AMORÓS, C. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos, 1991, p. 157.

[87] FIRESTONE, S. *A dialética do sexo*, p. 21-23.

[88] MILLET, K. *Política sexual*, p. 92.

[89] AMORÓS, C. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, p. 25.

[90] MILLET, K. *Política sexual*, p. 80-81. Ver tb. MUNÕZ, C. S. et al. *Feminismo liberal...*, p. 107.

família, onde ele se expressa com maior intensidade mediante a designação dos papéis de gênero. Evidentemente, essa compreensão do patriarcado ultrapassa a concepção do mesmo, expressa pelos parâmetros da antropologia.

Em síntese, o feminismo radical entende que o sistema patriarcal precede, fundamenta e justifica todas as outras formas de opressão. A subordinação das mulheres tem suas raízes numa ideologia de cunho biologista e essencialista que sustenta o dito patriarcalismo, pois este "identifica as mulheres com a natureza colocando-as a serviço de seus interesses e projetos"[91]. Este binômio mulher-natureza fez surgir duas posições ou variantes no feminismo radical: *a racionalista*, que não quer identificar as mulheres com a natureza, e *a culturalista*, que defende e advoga tal identificação. A primeira vê as diferenças entre homens e mulheres como construção sociocultural. A segunda entende que essa diferença está radicada na própria biologia dos sexos e na biologia da natureza (cosmos).

A variante radical racionalista, representada por Firestone e Millet, tem como princípio básico a concepção de que todos os seres humanos são iguais[92]. As assimetrias entre os gêneros não são vistas como predestinação biológica, mas como resultados da socialização e da cultura. Assim, a extinção da dominação patriarcal eliminaria as desigualdades e instauraria o igualitarismo entre mulheres e homens. Daí a importância de rejeitar tudo o que fortalece as desigualdades de gênero, como a distribuição e especialização de tarefas, as hierarquias e a afirmação individual, pois "tudo o que reforça as diferenças de gênero ou faz algum tipo de reivindicação especial para as mulheres é problemático...; assim, as feministas não devem fazer nada que possa reativar idéias tradicionais sobre as mulheres"[93].

Na percepção de Ynestra King, a natureza é uma categoria que ocupa especial atenção das seguidoras desta variante. Elas não aceitam a apropriação da natureza como uma questão feminista, mas como uma regressão que reforça ainda mais os estereótipos de gênero. Por isso, a emancipação das mulheres só é considerada possível a partir da ruptura do binômio mulher-natureza e da politização do cotidiano.

A variante radical culturalista, denominada como *feminismo cultural*, que também surgiu nos anos de 1970, ganhou espaço nos Estados Unidos e na Europa, mas logo se

---

[91] KING, Y. *Curando feridas...*, p. 133-34.

[92] YANNOULAS, S. C. *Iguais, mas não idênticos...*, p. 10.

[93] KING, Y. *Curando feridas...*, p. 134-135.

expandiu para outros países, inclusive para a América Latina. Ao contrário do feminismo racionalista, que não aceita as diferenças e reitera o princípio de que todos os seres humanos são iguais, esta variante postula a diferença, relativizando ou "desconsiderando as semelhanças entre os seres humanos"[94], pois objetiva uma cultura feminina específica[95] que identifica as mulheres com a natureza e o feminino com a ecologia, expressando-se através da literatura, música, poesia e teatro, em grupos e comunidades, atraindo muitas mulheres.

A filósofa e teóloga feminista Mary Daly – autodenominada "pós-cristã" – autora da obra *Gin/ecologia: a Metaética do Feminismo Radical*[96] – é uma das genitoras do feminismo cultural. Em sua obra, Daly se autodenomina ecofeminista e pede às mulheres que se identifiquem com a natureza e se mantenham longe dos homens. A convivência no "gueto feminino" é proposta como espaço de liberdade para as mulheres, afastando-as de qualquer dominação masculina. Como observa King[97], as experiências das mulheres como cuidar, alimentar, pacificar, são tomadas como pretexto para criar uma cultura específica de mulheres e de valores culturais e estéticos alternativos. Disso decorre que, se elas têm formas diferentes de sentir, pensar, amar, conhecer e se expressar, somente a elas cabe avaliar os elementos que compõem o feminino, características estas consideradas negativas pelos homens. Daí a tentativa de "ressignificar atributos considerados femininos, como a passividade, que passa a ser vista como serenidade, e a subjetividade, como avançada consciência de si mesma"[98].

Várias autoras alertam para alguns problemas que o feminismo cultural traz em nível teórico e prático. O primeiro é que a teoria sobre "mundos separados"[99] coloca ênfase na diferença biopsicológica, desprezando as similaridades entre os seres humanos. Um segundo aspecto é que, rejeitando semelhanças e acentuando diferenças, homogeneíza-se

---

[94] COSTA, C. L. O leito de Procusto. Gênero, linguagem e as teorias feministas. *Cadernos Pagu*, n. 2, p. 155, 1994.

[95] KING, Y. *Curando feridas...*, p. 134-138.

[96] DALY, M. *Gin/ecology; the metaethis of radical feminism*. Boston: Beacom Press, 1978. Daly exerceu influência também na teologia feminista ao tentar aplicar os princípios do feminismo radical ao cristianismo. Inicialmente optou pela androginia a fim de evitar a subordinação; posteriormente concluiu que não é possível reformar o sistema patriarcal a partir de dentro, principalmente na estrutura eclesial. Tornava-se imprescindível situar-se na margem para, desde aí, destruir o patriarcalismo. Daly foi fortemente questionada numa *Carta Aberta* pela feminista afro-americana Audre Geraldine Lorde (1934-1992), por universalizar as experiências das mulheres a partir da realidade das mulheres brancas e abastadas, não levando em conta a situação e as experiências das mulheres negras. Ver: LORDE, G. A. An open letter to Mary Daly. In: *Sister outsider*, edited by Audre Lorde. New French feminisms: An anthology. New York: Schocken, 1984, p. 66-71.

[97] KING, Y. *Curando feridas...*, p. 135-137.

[98] ALCOFF, L. Feminismo cultural versus pos-estructuralismo. *Feminaria*, n. 4, p. 1s., 1989.

[99] COSTA, C. L. *O leito de Procusto...*, p. 155.

uma cultura feminina e desconsidera-se a possibilidade de múltiplas e distintas vozes femininas[100], a partir da classe, raça, etnia, idade, e até da vivência que cada mulher tem da sexualidade. Assim, as feministas culturais, ao pretenderem celebrar o que as mulheres supostamente têm em comum e ao enfatizarem as formas pelas quais elas são vítimas universais da opressão masculina "deixaram de abordar a real diversidade das vidas e das histórias de mulheres que se distinguem quanto à etnia, classe, nacionalidade e outros aspectos"[101].

Harding, alerta que o feminismo tem um papel importante na demonstração de que "não há e nunca houve 'homens' genéricos; existem apenas homens e mulheres classificados em gêneros [...]; e uma infinidade de mulheres que vivem em intrincados complexos históricos de classe, raça e cultura"[102]. Além disso, ao generalizar e idealizar o mundo das mulheres corre-se o risco de romantizar e disfarçar a opressão, maquiando-a com a cultura. Ao enfatizar a diferença entre os sexos – valorizando o que é associado às mulheres – mantém-se a histórica oposição entre os papéis femininos e masculinos. Outro perigo é que, ao ressaltar a diferença feminina esta seja ideologizada e justifique práticas sexistas que visam manter as mulheres nos seus "devidos lugares" ou então "retorná-las a eles" [103].

Concluindo, não obstante seus limites, se deve reconhecer como uma das mais significativas contribuições do feminismo radical a organização de muitos grupos de autoconsciência,[104] como foi referido acima, nos quais cada mulher podia expressar suas experiências e vivências pessoais as quais, ao serem compartilhadas, se revelavam como experiências comuns. O objetivo era despertar a consciência latente das mulheres sobre a própria opressão, no intuito de proporcionar uma reinterpretação política da própria vida e ao mesmo tempo colocar as bases para a sua transformação. A dinâmica desses grupos também visava construir a teoria feminista desde a vida concreta das mulheres revalorizando sua palavra e experiências e fortalecendo-as como coletivo. Tais grupos propiciavam às mulheres repensarem suas vidas independentemente das instituições e valores masculinos hegemônicos. Isto ocorria em quatro momentos distintos e integrados:

---

[100] BAIRROS, L. Nossos feminismos revisitados. *Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, p. 459, jul.-dez. 1995; COSTA, C. L. *O leito de Procusto...*, p. 155.

[101] KING, I. *Curando feridas...*, p. 137.

[102] HARDING, S. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *Estudos Feministas*, v.1, p. 9, mar.-jun. 1993.

[103] COSTA, C. L. *O leito de Procusto...*, p. 156-157; KING, Y. *Curando feridas...*, p. 137.

[104] DE MIGUEL, A. *Feminismos...*, p. 243; MUNÕZ, C. S. et al. *Feminismo liberal...*, p. 80-85.

expor os sentimentos às demais participantes; compartilhar experiências; analisá-las; abstrair e elaborar a teoria.

Inúmeros grupos de mulheres que surgiram em muitos países, inclusive no Brasil, tiveram sua inspiração nos grupos de autoconsciência. Sheila Rowbotham[105] afirma que o movimento feminista, por meio desses grupos, ousou, de forma inteligente e corajosa, criar espaços de participação política que os tradicionais partidos de esquerda haviam ignorado, e como em tais espaços se concebia a política de uma forma muito mais dinâmica e criativa.

Ademais, o feminismo radical, por meio de tais grupos, ousou e conseguiu romper a barreira entre o âmbito público e o privado, abrindo caminho para que temas até então reservados ao foro privado entrassem de vez para o debate público e político. Além disso, ele criou uma consciência de gênero que se expandiria nas décadas posteriores, favorecendo o desenvolvimento de outros feminismos. Por fim, ainda devemos ao feminismo radical outras iniciativas importantes como a criação de centros alternativos de autoajuda, defesa e apoio às mulheres, onde elas podiam estudar e se organizar, além de conhecer melhor o próprio corpo, resgatar e cultivar a autoestima e cuidar adequadamente da própria saúde e sexualidade.

2.2.2 Feminismo socialista contemporâneo

Os anos de 1960 e 1970 foram, notoriamente, o palco onde se apresentaram teorias explicativas das mudanças na sociedade e das relações sociais de dominação. A teoria marxista ressurge nesse contexto. Os fatores que propiciaram esse fenômeno foram as várias guerras imperialistas e a oposição da Esquerda, a vigência do racismo com as respectivas lutas de superação, as mudanças ocasionadas pelo aquecimento da economia e a situação política da União Soviética, da China e de Cuba, entre outras. Nesse contexto, as organizações de esquerda exerceram uma função de grande importância.

As mulheres que militavam nessas organizações passaram a denunciar o androcentrismo e o sexismo que nelas imperava e a exigir mudanças radicais, assim como um lugar próprio no coração do marxismo, como o haviam feito suas predecessoras do século XIX, que se perguntavam qual o lugar das mulheres na teoria marxista, e se esta era uma teoria válida para explicar as experiências de opressão e exploração das mesmas.

---

[105] ROWBOTHAM, S. The women´s movement and organizing for socialism. In: IDEM. et al. (Eds.). *Beyond fragments*; feminism and the making of socialism. Londres: Merlin Press, 1979, p. 41.

Assim, da mesma forma que o feminismo radical e liberal, o feminismo socialista contemporâneo finca suas raízes na experiência e na prática política das mulheres, com o intuito de compreender porque as organizações de esquerda não levavam (e em grande parte ainda hoje não levam) em conta a situação de subordinação, exploração e opressão das mulheres. Como explica Hartsoch[106], a capacidade de mobilização do feminismo emergia do contato com o cotidiano das mulheres e constituía-se numa forma de análise que ajudava não só a compreender, mas também a transformar esse cotidiano, na medida em que lhes permitia relacionar suas vidas com uma análise crítica das instituições que as modelam e, assim, conectar a mudança pessoal com a mudança política.

Na realidade, o feminismo socialista contemporâneo é diverso, segundo a realidade de cada país, assim como sua relação com movimentos políticos e sindicais, de modo que seria mais correto falar em *feminismos socialistas*. Suas maiores contribuições teóricas vêm da Inglaterra e dos Estados Unidos. Mas as contribuições práticas vieram sobretudo da Itália e Espanha, principalmente a partir de 1970[107]. Nestes feminismos, de um modo geral, o referencial teórico marxista é utilizado para analisar a base material da dominação masculina. As questões centrais da concepção marxista sobre a situação das mulheres – principalmente os escritos de Marx e Engels[108] – são analisadas no intuito de se avançar na teorização da relação entre os sistemas patriarcal e capitalista, como expressa Toledo:

> hoje a tentativa é trazer de volta a questão da mulher para o marco de classe, numa defesa do método marxista como o mais correto para se analisar também essa questão (a da mulher como uma questão de gênero e cidadania) e que, no nosso entender, foi abandonado pelos estudos de gênero. Abandonou-se, por tabela, a necessidade da revolução socialista para emancipar a mulher...[109].

Ao contrário dos feminismos radical e cultural, que se inseriram nos movimentos populares de cunho político, o feminismo socialista marcou maior presença nas universidades[110]. É considerado um "híbrido peculiar" da corrente marxista clássica e da corrente radical racionalista[111]. Articulação e historicidade são conceitos chaves para que as

---

[106] HARTSOCH, N. La teoría feminista y el desarrollo de la teoría revolucionaria. In: EISENSTEIN, Z. (Ed). *Patriarcado capitalista y feminismo socialista.* México: Siglo XXI, 1980, p. 64ss.

[107] ASTELARRA, J. *O feminismo como perspectiva teórica e prática política.…*, p. 8.

[108] MARX, ENGELS, LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, Coleção Bases, v. 17, p. 49-50, 1979.

[109] TOLEDO, C. *Mulheres: o gênero nos une...*, p. 19.

[110] KING, Y. *Curando feridas...*, p. 140.

[111] BAIRROS, L. Nossos feminismos revisitados, p. 460; KING, Y. *Curando feridas...*, p. 139-40; ASTELLARRA, J. *O feminismo como perspectiva teórica e prática política.…*, p. 7-8.

mulheres participem como sujeitos e agentes de transformação da política e da economia, pois como enfatiza Toledo, "nenhuma lei, por mais prosaica que seja, nenhum direito, por mais óbvio que seja, nenhum costume, por mais questionável que seja, é alterado sem que se altere, de uma forma ou de outra a estrutura produtiva de relações sociais dominantes"[112].

Para esta autora, a luta sufragista interclassista, não questionou os fundamentos e os limites do modo de produção vigente, mas o reafirmou, ao pretender entrar nele. É considerada "uma luta autônoma de mulheres contra a desigualdade de gênero, mas que evidenciava seus vínculos estruturais com o modo de produção capitalista e com as relações sociais daí advindas"[113]. De outra parte, é preciso ter presente que o marxismo clássico, como já vimos anteriormente, interpretou a situação das mulheres apenas como exploração e não como subordinação e opressão de gênero, o que resulta em uma hierarquização de poderes e na sujeição das mulheres pelos homens. No século XIX, o discurso marxista sobre a questão feminina via a mulher apenas como trabalhadora assalariada, centrada nas relações de produção, e que devia estar sempre unida ao homem na luta revolucionária contra o capital. Com razão, frisa Hartmann que, enquanto a análise marxista proporcionava uma visão geral das leis do desenvolvimento histórico, as categorias do marxismo eram cegas ao gênero[114].

Um aspecto que é importante ter em conta é que as feministas radicais e socialistas coincidem ao utilizar o paradigma patriarcal como categoria de análise. As radicais, porém, mantinham uma suposta universalização desse paradigma, a partir do qual as mulheres constituiriam uma "classe sexual" dominada e oprimida. Essa concepção é considerada pelas socialistas como a-histórica e imaterial, pois não leva em conta as relações econômicas e de classe ao examinar o poder – que aparece como um poder estritamente sexual dos homens sobre as mulheres – ao passo que para as socialistas o poder tem suas raízes tanto no sistema capitalista quanto no sistema patriarcal. Portanto, a luta pela mudança dos dois sistemas deve ser simultânea. Mas deve-se combater também o racismo e o homofobismo, já que eles compõem a base que sustenta todos os tipos de dominação e opressão[115].

---

[112] TOLEDO, C. *Mulheres: o gênero nos une*..., p. 21.

[113] TOLEDO, C. *Mulheres: o gênero nos une*..., p. 20.

[114] HARTMANN, H. *O casamento infeliz do marxismo com o feminismo*..., p. 86.

[115] GRANT, J. Fundamental feminism; costesting the core concepts of feminist teory. New York: Routiedge, 1991, p. 53. In: BAIRROS, L. *Nossos feminismos revisitados*, p. 458-63; SAFFIOTI, H. I. B. *O poder do macho*, p. 115. O patriarcado aqui é definido não como ideologia, mas enquanto uma estrutura política com base material.

Como as radicais racionalistas, as socialistas também enfatizam a necessidade de politizar o mundo privado. Tanto assim que elas centram sua análise no trabalho doméstico não remunerado das mulheres, enfatizando o não reconhecimento do mesmo, assim como as relações econômicas e de poder ali embutidas. Esse trabalho é considerado a base econômica e material do patriarcado.

Outro aspecto que merece destaque é que, da mesma forma que as racionalistas, as socialistas também evitam qualquer ligação mulher-natureza, considerada ideologia de cunho patriarcal e mecanismo de opressão que deve ser desmascarado e ultrapassado. Por isso elas defendem mais as semelhanças do que as diferenças entre homens e mulheres. O objetivo não é fazer guerra contra os homens, mas possibilitar que eles se humanizem através de novas relações, já que também eles são atingidos e empobrecidos em muitos aspectos de suas vidas pelo próprio sistema patriarcal, que lhes nega o direito de serem plenamente humanos.

Este tipo de feminismo é considerado por Saffioti[116], como "positivamente radical" no sentido político, já que se propõe combater todas as formas de exploração e opressão que têm sua raiz na simbiose patriarcalismo-capitalismo-racismo-homofobismo. Mesmo sendo um feminismo combativo, não é um feminismo amargo ou ressentido, pois busca a igualdade entre os seres humanos para que todos possam desfrutar o prazer de viver com dignidade. Ademais, o feminismo socialista contemporâneo dá uma importante contribuição à luta das mulheres ao insistir em que as atividades comuns que elas desempenham são tanto "sociais" quanto "naturais": se parir é um ato natural, educar é um ato social, político e cultural; por isso deve-se evitar tanto a naturalização quanto a despolitização das ações das mulheres.

Em síntese, podemos dizer que a segunda geração de feministas representada pelo feminismo radical em suas duas variantes, e pelo socialista, trouxe valiosas contribuições para as mulheres e deixou um importante legado, sobretudo no campo do saber, do ingresso do feminismo nas universidades, da visibilização das mulheres na literatura, nas ciências sociais, nas artes e no mundo do trabalho. Além disso, ele provocou e trouxe à luz questões instigantes como a reflexão sobre o público e o privado, a análise do trabalho doméstico ou da reprodução em termos econômicos, a luta pelos direitos específicos, a vinculação entre a teoria e a prática dos movimentos de mulheres, fato que mostra a importância de se levar em consideração a voz das mulheres ao examinar sua situação. Esses passos foram

[116] SAFFIOTI, H. I. B. *O poder do macho*, p. 115-116.

fundamentais para as conquistas da terceira geração de feministas, como assinalou Machado e vamos expor a seguir.

Finalmente, não podemos nos esquecer que as ações desencadeadas por ocasião do *Ano Internacional da Mulher* (1975), e mesmo durante a *Década da Mulher* (1975-1985), também foram marcos importantes na trajetória dos feminismos dessa fase. As *Conferências Internacionais sobre a Mulher*, realizadas nesse período, também facilitaram a articulação em nível mundial. Hoje as mulheres cobram da *Organização das Nações Unidas – ONU*, e dos seus países a efetivação de estratégias de ação que são exigidas dos governos nas *Conferências Mundiais de Mulheres*.

2.3 Terceira fase (1983-2000): alteridade/pluralidade

Esta fase foi preconizada por Kristeva em 1979[117], mas a guinada significativa só ocorreu a partir de 1983, marco fundamental na mudança de rumo do feminismo e da produção feminista francesa, britânica e norte-americana[118]. A sinalização dessa guinada, segundo Machado, situa-se na crítica de Collin à *sororidade*, que era concebida até então como uma virtude naturalmente feminina, uma espécie de harmonia espontânea, imediata e instintiva entre as mulheres[119]. Essa concepção conduzia à rejeição de tudo o que significa organização social masculina: "a repartição e especialização de tarefas, a elaboração de regras e de leis, a afirmação pessoal, as hierarquias e a relação com o dinheiro"[120].

Partindo da experiência concreta de grupos de mulheres francesas, Collin afirmou que esse tipo de harmonia ou de homogeneidade, sem divergências e conflitos é uma ilusão. Sem dúvida, essa crítica à *sororidade* favoreceu não só a superação da oposição masculino/feminino, mas também a elaboração de uma proposta feminista relacional e pluralista que leva em conta uma multiplicidade de diferenças e a interação entre elas. A terceira geração se recusa, portanto, a compreender o feminino num mundo apenas feminino, por entender que só é possível definir o feminino em relação ao masculino e vice-

---

[117] KRISTEVA, J. Le temps dês femmes. *Cahiers de recherche en sciences des textes et documents*, n. 5, fasc. 33/34, p. 5-19, Invierno 1979.

[118] O feminismo clássico alicerçava-se na proposta da igualdade e na denúncia da desigualdade. Nesta terceira fase o feminismo se questiona sobre as diferenças e as relações não apenas entre homens e mulheres, mas também entre as próprias mulheres (e dos homens entre si), fundamentando-se principalmente nas diferenças e multiplicidades culturais no que se refere aos modelos de gênero, rejeitando, portanto, um modelo único e universal (MACHADO, L. Z. *Feminismo, academia e interdisciplinaridade...*, p. 30-31).

[119] MACHADO, L. Z. *Feminismo, academia e interdisciplinaridade...*, p. 8 e 25.

[120] COLLIN, F. Le même et les différences, In: COLLIN, F. (Org.). D'amour et de raison. Paris: *Les Cahiers du Grief*, p. 8, 1984.

versa. Se por um lado ela sugere manter a diferença específica de cada sexo, por outro ela avança, ao relacionar a multiplicidade de diferenças e alteridades, e ao analisar as relações entre os gêneros. As três variantes expostas a seguir situam-se nessa perspectiva.

2.3.1 Feminismo da diferença

Antes de explicitar em que consiste o feminismo da diferença, convém relembrar que a partir da Ilustração a teoria feminista se caracterizou por constantes reivindicações a fim de se alcançar um *status* de igualdade para as mulheres, fenômeno que se configurou como prenúncio para a conquista da autonomia individual. Certamente, isto não representou uma negação das diferenças biológicas e culturais entre homens e mulheres. Ao contrário, foi o reconhecimento delas que levou várias teóricas feministas a analisar a forma como a cultura intensificou e polarizou tais diferenças, quase sempre em detrimento das mulheres.

Desse modo, até por volta dos anos de 1960 e 1970 as várias vertentes da teoria e do movimento feminista demandaram a superação da diferença como desigualdade – inclusive a superação da diferença biológica, como propôs Firestone – reivindicando alguns direitos e uma certa independência econômica e liberdade sexual que, sem dúvida, continuam hoje na pauta dos movimentos de mulheres. Porém, em fins da década de 1970 as postulações do feminismo liberal e radical, como a crítica à sociedade patriarcal e a luta por reivindicações e direitos, cedem espaço aos novos enfoques teóricos. Estes enfoques, salienta Muñoz, não estão tão ligados à práxis do movimento feminista, mas se apresentam como "uma visão de mulheres consideradas, não mais no marco de sua relação de subordinação ou inferioridade a respeito do *status* social, cultural e jurídico dos varões"[121]. A partir de então se começa a gestar o chamado *feminismo da diferença*.

Pelo que se percebe, esta nova visão, imbuída dos ideais da pós-modernidade, pretende centrar-se unicamente nas mulheres, em suas emoções e afetividade (subjetividade), assim como em sua forma específica de relacionar-se com as demais pessoas. A noção de diferença emerge como resposta às teorias cujos conceitos são vazados como universais, e afirmam capacidades e comportamentos próprios de todas as pessoas sem distinção.

Exemplo característico de tais teorias é o pensamento ilustrado, a partir do qual se preconizou e se teorizou sobre "idéias de liberdade, igualdade ou justiça, pressupondo um

[121] MUNÕZ, C. S. et al. *Feminismo liberal...*, p. 244.

modelo de ser humano genérico, com certas características homogêneas ou universais”[122]. O conceito “diferença” ao invés, refere-se às características que distinguem as pessoas em seus traços singulares. Por isso a ênfase recai na heterogeneidade e não na homogeneidade.

Este feminismo tem suas raízes no feminismo cultural dos Estados Unidos e da Europa, sobretudo da França. Tem como base, entre outros, os estudos de Nancy Chodorow (1978) sobre a maternidade com enfoque psicológico, de Carol Gilligan (1982) sobre a suposta diferença entre a ética feminina e a ética masculina, e de Iris Marion Young (1982), que se referem à vida moral e política.

Chodorow[123] considera que a complexa trama social que determina o papel que as pessoas ocupam conforme seu gênero é reforçada pelos mecanismos psicológicos que interferem na construção de tais papéis e, neste sentido, o papel da mãe como reprodutora e educadora reforça e assegura a continuidade da estrutura familiar patriarcal. A autora critica Freud por atribuir ao “destino” as diferenças anatômicas entre os sexos e definir o feminino e o masculino em função do parâmetro sexual masculino, ignorando que são realidades autônomas e diferentes. Os estudos de Chodorow abriram caminho para uma ampla abordagem sobre a psicologia feminina que predispôs muitas mulheres à maternidade.

Partindo das conclusões de Chodorow, Carol Gilligan[124] propõe uma análise sobre as aproximações da moral por parte de mulheres e homens, defendendo a existência de diferentes modos de desenvolvimento moral. Afirma ela que há uma ética feminina distinta da masculina, sobretudo a respeito da justiça e da igualdade. A masculina seria fundada em dicotomias e na independência e a feminina estaria voltada para as conexões e a interdependência. A ética masculina tenderia a se traduzir em leis fundamentadas em direitos que colocam os limites entre o “eu e o outro”, e numa (suposta) justiça imparcial, distributiva e equitativa. A ética feminina seria fundada mais nas relações de solidariedade, de cooperação e nos cuidados à vida, tanto das pessoas como da natureza, com forte senso de responsabilidade e uma noção não egoísta e não violenta das relações humanas. Nessa visão, a sexualidade masculina seria agressiva e potencialmente letal, enquanto a feminina seria difusa, terna e orientada para as relações interpessoais. Em outros termos, trata-se de

---

[122] MUNÕZ, C. S. et al. *Feminismo liberal...*, p. 244.

[123] CHODOROW, N. *The reproduction of mothering;* psychoanalysis and the sociology of gender. Berkeley: University of California Press, 1978, p. 157-177.

[124] GILLIGAN, C. *Uma voz diferente*: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1982, p. 15-42.

uma ética (feminina) da intuição, do cuidado, dos afetos, da sensibilidade e do altruísmo, que se contrapõe a uma ética (masculina) racionalista, agressiva, competitiva e egoísta.

Os estudos de Young, por sua vez, mostram como o ideário de liberdade, igualdade e fraternidade são vazados na concepção masculina de pessoa e sociedade. Esse ideário se visibiliza em instituições públicas e políticas apoiadas numa moral racionalista, pretensamente imparcial e universal, que desqualifica a experiência moral das mulheres, considerada de cunho mais afetivo e singular. Pretender que as mulheres se integrem no âmbito público sem modificá-lo, é querer que elas abdiquem de sua identidade específica em função de uma pretensa universalidade que lhes foi imposta[125].

Bila Sorj, em suas análises, situa a corrente da diferença entre os grupos sociais excluídos da sociedade moderna e os movimentos de liberação das mulheres das três últimas décadas. Embora diferentes entre si, eles podem ser unificados analiticamente e por contraste com o chamado "neofeminismo, pós-feminismo ou ecofeminismo"[126]. Uma de suas protagonistas no Brasil é Rosiska Darcy de Oliveira com o livro *Elogio da Diferença* (1991), que passou a ter um papel e lugar histórico na literatura feminista brasileira.

Nessa obra[127] a autora analisa os "*caminhos e descaminhos*"[128] do feminismo, insistindo na recuperação do feminino e de sua especificidade. Para Oliveira, a proposta da *diferença* é um desdobramento e prolongamento do feminismo da igualdade defendido por correntes anteriores; mas traz uma contribuição sociocultural nova e revolucionária que se traduz em uma igualdade inédita entre os sexos, ou seja, "o primado da diferença sem hierarquia e sem ambiguidade"[129]. Nesse sentido a contestação feminina, vai além da reivindicação da igualdade; mais do que advogar semelhanças ela quer preservar a especificidade feminina e anunciar que "as mulheres não são iguais aos homens e que essa diferença, longe de representar uma desvantagem, contém um potencial enriquecedor de

---

[125] YOUNG, I. M. A imparcialidade e o público cívico. In: BENHABIB, S., CORNELL, D. *O feminismo como crítica da modernidade*: releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987, p. 66-86.

[126] SORJ, B. O feminino como metáfora da natureza. *Estudos Feministas*, v. 0, n. 0, p. 144, mar.-jun. 1992.

[127] OLIVEIRA, R. D. *Elogio da diferença*: o feminino emergente. São Paulo: Brasiliense, 1992.

[128] Expressão de Marta Suplicy ao apresentar o livro de Oliveira. Suplicy refere-se à nova fase que o movimento feminista vive, impulsionado pelos estudos de gênero, que o feminismo da diferença destaca como importante passo na revalorização dos atributos femininos. Essa corrente é chamada também de ecofeminista. Ver: RHODEN, F. *Feminismo do sagrado:* o dilema da "igualdade/diferença" na perspectiva de teólogas católicas. Rio de Janeiro, UFRJ/MUSEU NACIONAL, 1995 (Dissertação em Antropologia Social). Há, contudo, outras autoras que têm diferentes concepções sobre o ecofeminismo. Veja, por exemplo, GEBARA I. *Teologia ecofeminista*: um ensaio para repensar o conhecimento da religião. São Paulo: Olho D´Água, 1997, p. 12-13; VV.AA. Ecofeminismo*:* tendências e debates. *Mandrágora*, n. 6, 2000.

[129] OLIVEIRA, R. D. *Elogio da diferença...*, p. 17.

crítica da cultura”[130]. Ademais, se essa diferença foi ou é tomada como base e pretexto para a desigualdade, “só depende das próprias mulheres romperem esse dado, virando-o pelo avesso”[131].

A argumentação de Oliveira é que a defesa da diferença não quer reforçar visões essencialistas sobre as mulheres e tampouco considerá-las “frágeis, incompletas, dependentes, sem vida própria, incapazes de liberdade e autonomia”[132]. Quer sim, afirmar valores femininos visando reivindicar sua presença e impacto em todos os âmbitos da vida social. “Revalorizar a diferença não enfraquece a luta pela igualdade, mas certamente deve redefini-la”[133]. Seguramente, na perspectiva da autora, esta abordagem não quer remeter as mulheres à vida privada, mas quer que, através das mulheres, homens e mulheres aprendam a valorizá-la e não só para as mulheres, mas para toda a sociedade. Nesse sentido, o feminismo da diferença pretende inaugurar uma nova época nas relações humanas propondo que a aceitação da diferença sem desigualdade “reconcilie homens e mulheres e ponha fim ao desencontro das mulheres consigo mesmas”[134].

Sorj[135] aponta, porém, algumas dificuldades que essa proposta traz, como a rigidez em apresentar o mundo privado em oposição ao mundo público, e como seus conteúdos são abordados; o mundo público é visto como território da razão masculina, desprovido de afetos, emoções e subjetividade, em oposição ao mundo privado como lugar do afeto, da sensibilidade, da intimidade, da solidariedade e gratuidade. Essa visão insinua que o mundo dos homens é cheio de conflitos, competições, ambições e violências, ao passo que o das mulheres, está isento dessas paixões negativas. A realidade mostra, porém, que as relações familiares também são permeadas de conflitos, ódios, violências e competições. As mulheres muitas vezes são vítimas de tais paixões, mas muitas vezes também são aquelas que reproduzem tais mecanismos.

Ainda conforme esta concepção, os homens representam a cultura e as mulheres a natureza. Ser natureza e ao mesmo tempo possuir a potencialidade para ser mãe, possibilita possuir características positivas que levam a atribuir a salvação do planeta exclusivamente às mulheres, uma vez que elas são consideradas moralmente superiores aos homens. Por

---

[130] OLIVEIRA, R. D. *Elogio da diferença*..., p. 71.

[131] OLIVEIRA, R. D. *Elogio da diferença*..., p. 109.

[132] OLIVEIRA, R. D. *Elogio da diferença*..., p. 109.

[133] OLIVEIRA, R. D. *Elogio da diferença*..., p. 109-110.

[134] OLIVEIRA, R. D. *Elogio da diferença*..., p. 18.

[135] SORJ, B. O *feminino como metáfora*..., p. 144-150.

isso este feminismo atribui um lugar privilegiado às mulheres na luta ecológica, alegando que elas são mais protegidas pelo mundo doméstico da "lógica produtivista e da cultura industrialista"[136]. Caberia, portanto a elas, mediar o diálogo da humanidade com a natureza, já que elas são "as que menos se afastaram desta"[137].

Para Sorj[138], é complicado enfatizar a dimensão natural do feminino, pois foi exatamente em torno desta idéia que se elaborou um sistema de discriminações e exclusões, não somente quanto ao gênero, mas também em relação à raça e a diversos povos. Atribuir dimensão virtuosa ao natural é ignorar que a natureza pode ser fonte de criação, prazer e vida ou de destruição, sofrimento e morte. Além disso, *o elogio da diferença* pode ser utilizado para justificar muitas práticas discriminadoras e manter as mulheres na subalternidade.

Sem dúvida, muitas feministas temem que essa exaltação de valores supostamente femininos possa remeter as mulheres a tarefas e papéis, social e historicamente impostos a elas, contribuindo para sua alienação e subordinação. Elas propõem, então, não trabalhar com oposições, mas aprofundar como os polos masculino/feminino, feminino/masculino, privado/público, público/privado, e assim por diante, interagem nas situações concretas.

As considerações que as autoras mencionadas apresentam acerca da maternidade, da ética do cuidado e da psicologia feminina partem, sem dúvida, da análise do comportamento feminino. Mas não devemos inferir que as autoras estejam propondo uma espécie de determinismo biológico por meio do qual *todas* as mulheres *sempre* estão predispostas – por certa estrutura psicológica – ao exercício da maternidade. Caracterizar a ética do cuidado como ética feminina não implica que *todas* as mulheres, sem exceção, tenham os mesmos comportamentos éticos; e tampouco a exclusão generalizada dos homens deste tipo de comportamento depõe a favor das mulheres. É preciso levar em conta que embora esses estudos correspondam à realidade de mulheres e homens em distintas sociedades, a transformação dos papéis tradicionalmente atribuídos a ambos vem se modificando significativamente na atualidade, provocando uma mudança na construção das identidades de gênero. Em suma, a ética do cuidado não se configura como uma predisposição natural condicionada pela biologia da mulher ou por uma natureza

---

[136] SORJ, B. *O feminino como metáfora...*, p. 16.

[137] SORJ, B. *O feminino como metáfora...*, p. 17.

[138] SORJ, B. *O feminino como metáfora...*, p. 147-150.

essencialmente feminina; antes é uma consequência das atitudes e valores morais que as mulheres desenvolvem a partir de seu contexto e condição de vida.

2.2.3 Feminismo pós-estruturalista

É uma vertente do pensamento feminista vinculada ao pós-estruturalismo e ao feminismo pós-moderno que surgiu nos anos de 1960 na Europa[139]. Segundo o pós-estruturalismo, os postulados estruturalistas da constituição do sujeito desde uma cisão binária universalística entre masculino e feminino, foram ultrapassados pelas transformações históricas no Ocidente com o advento do feminismo. Nesse contexto de mudanças, feministas e teóricos pós-estruturalistas criticam os sistemas globais de explicação da sociedade; negam que a realidade seja constituída por uma única estrutura, e afirmam que a teoria estruturalista é equivocada porque vê a realidade a partir de uma visão universalizante de uma pessoa ou de um grupo específico que domina a totalidade; esta seria governada por regras homogêneas ou constituída por relações sociais hegemônicas e privilegiadas[140].

Para o pensamento pós-estruturalista, nem a filosofia, nem a história podem ser compreendidas a partir de metanarrativas. É necessário avançar para uma pluralidade de narrativas ou práticas discursivas, cada uma metodologicamente autossuficiente, com uma linguagem e um universo próprios, com valores que lhes permitam autolegitimar-se. Para que isso se concretize é preciso questionar tanto os padrões convencionais que ditam os critérios do que deve ser admitido e divulgado como ciência, como o pensamento da esquerda, em suas formas limitadas de entender e organizar a sociedade. Não se pode mais conceber a ideia de um poder centralizado e único governando todo o tecido social.

Partindo da constatação de Derrida, que o pensamento moderno é marcado por dicotomias e dualismos como sujeito/objeto, pensamento/ação, ciência/senso comum, presença/ausência, objetivo/subjetivo, teoria/prática, as feministas pós-estruturalistas afastam-se intencionalmente das concepções essencialistas que polarizam os gêneros e

---

[139] Entre as várias pensadoras mais conhecidas dessa vertente estão Nancy Fraser (1990), Linda Nicholson (1990), Joan Scott (1995), Weedon Chris (1999), Judith Butler (1999), as brasileiras Guacira Lopes Louro (1997), e Cláudia Lima Costa (1998), que partilham de algumas idéias de pensadores pós-modernos como Jacques Derrida, Jean-François Lyotar e Michel Foucault.

[140] GROSSI, M. P. Estudos sobre mulheres ou de gênero? Teorias sociais e paradigmas teóricos. In: SILVA, A. L. et al. (Orgs.). *Falas de gênero...*, p. 338; LOURO, G. L. *Gênero, sexualidade e educação*; uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 19 e 29; FLAX J. Gender as a social problem: and for feminist theory. American Studies–Amerika Studiem, (jun. 1986). In: HARDING, S. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *Estudos Feministas*, v. 1, n. 1, p. 19, mar.- dez. 1993.

propõem desconstruir as oposições e polarizações entre masculino e feminino, bem como implodir seu caráter de permanência e sua lógica pretensamente imutável de dominação/submissão[141].

A concepção pós-estruturalista constata que o pensamento dicotômico, ao trabalhar com conceitos polarizados como produção/reprodução, público/privado, razão/sentimento, natureza/cultura, anatomia/destino etc., realça o primeiro elemento, identificando-o com o masculino, insinuando que o segundo – que seria o feminino – decorre do primeiro e a ele deve ser subordinado. A naturalização e hierarquização dos gêneros, a atribuição de lugares e papéis específicos para cada um, é consequência dessa forma de conceber a realidade.

Em assim sendo, o pensamento pós-estruturalista propõe desconstruir essa polarização mostrando que a oposição não é natural, mas construída; e que a construção social das diferentes feminilidades e masculinidades é um processo situado e não algo a-histórico, dado *a priori*. E ao aceitar a construção do gênero como histórica e processual, admite-se que as relações, os discursos e as representações sobre homens e mulheres não são estáveis e permanentes; "as identidades de gênero se transformam continuamente, arranjando e desarranjando suas disposições, seus lugares sociais e suas formas de estar no mundo"[142].

Para esta abordagem, não existe um modelo único de masculino ou feminino, nem um ser humano predeterminado ou genérico; os projetos e representações sobre homem e mulher são diferenciados e múltiplos. As concepções de gênero diferem não apenas entre as sociedades ou os momentos históricos, mas também no interior de cada sociedade, ao se considerar que os sujeitos da polaridade não são apenas homens e mulheres.

Com efeito, sustenta Lauretis, "há uma diversidade e pluralidade de grupos étnicos com recortes de classe, idades e crenças, com suas solidariedades e antagonismos"[143], que desencadeiam os mais diversos arranjos humanos e sociais, podendo provocar formas diferentes de ser masculino e feminina que escapam da rigidez das oposições binárias modeladas pela sociedade. Isso nos desafia a olhar para o "outro", a "outra" de forma diferente, "não como limite, mas como constituindo as premissas de nosso próprio ser"[144]. Nessa perspectiva "a construção do gênero também se faz por meio de sua

---

[141] DERRIDA, J. *De la gramatologie*. Paris: Minuit, 1967. In: LOURO, G. L. *Gênero, sexualidade...*, p. 31-32.

[142] LOURO, G. L. *Gênero, sexualidade...*, p. 28.

[143] LAURETIS T. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA H. B. *Tendências e impasses*: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 209.

[144] COSTA, C. L. *O leito de Procusto...*, p. 166.

desconstrução”[145]. Por isso, a hermenêutica pós-estruturalista sugere a suspeita e a recusa do determinismo de uma natureza feminina ou masculina. Com esse intuito deve-se, de um lado, colocar em questão normas, teorias, legislação, currículos, linguagem, materiais didáticos, procedimentos educacionais, processos de avaliação e práticas educativas; e de outro, propor novas abordagens e reelaborações dos sistemas educacionais.

Segundo Costa, a proposta feminista pós-estruturalista é uma das que mais vêm influenciando os estudos de gênero nas últimas décadas, sobretudo em relação à formação das identidades feminina e masculina, apontando-as como “ficções elaboradas a partir das mais diversas práticas sociais e institucionais”[146]. Alcoff também afirma que os feminismos da diferença e pós-estruturalista são os que mais têm se aproximado e procurado responder às recentes indagações sobre as identidades femininas e masculinas[147]. Na América Latina a proposta pós-estruturalista encontra ampla adesão de movimentos de mulheres e está muito presente também nos estudos acadêmicos, por ser uma perspectiva que abre muitas possibilidades para a análise das relações de gênero.

2.3.3 Feminismo pluralista relacional

Partindo da proposta pós-estruturalista, a perspectiva das relações de gênero que analisaremos agora está muito presente no feminismo da terceira geração, como observou, Machado, sobretudo a partir do final dos anos de 1980. Ela é fruto dos estudos de gênero e encontra-se difusa nos discursos, nas atitudes e nas práticas de diferentes grupos e pessoas, embora nem sempre seja identificada como uma postura ou perspectiva especificamente feminista[148].

---

[145] LAURETIS T. *A tecnologia do gênero...*, p. 209.

[146] COSTA, C. L. *O leito de Procusto...*, p. 165.

[147] ALCOFF, L. Feminismo cultural versus pós-estruturalismo: a crise da identidade na teoria feminista. *Feminaria*, Ano 2, n. 4, p. 1-2, 1989.

[148] O conceito “gênero” tem significados diversos, podendo ser visto sob vários aspectos, conforme as diferentes épocas, lugares, culturas ou grupos sociais que o utilizam. Nas línguas indo-europeias o termo gênero não tem conotação pessoal ou sexual, sendo utilizado para indicar a classificação de formas artísticas e literárias. Na língua inglesa é uma categoria gramatical utilizada para classificar palavras ou formas gramaticais e morfológicas; mas também se relaciona com a classificação e representação dos sexos: ou seja, à relação de pertencer a uma classe, um grupo, uma categoria de pessoas. Lauretis adverte, porém, que a utilização do conceito gênero para classificar e representar os sexos pode causar problemas para alguém que adote uma postura universalista em relação à teorização de gênero, já que o termo possui sentidos contextuais diversos (LAURETIS, T. A tecnologia do gênero. In: HOLANDA, H. B. [Org.]. *Tendências e impasses*: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 210). Scott, por sua vez, sugere que “a ligação com a gramática é ao mesmo tempo explícita e cheia de possibilidades inexploradas. *Explícita* porque o uso gramatical envolve regras formais que decorrem da designação masculina e feminina; *cheia de possibilidades inexploradas* porque em muitas línguas indo-europeias há uma terceira categoria assexuada ou neutra” (SCOTT, Joan W. *Gênero: uma*

Inicialmente a concepção de gênero foi objeto de estudos da antropologia estruturalista, da psicologia diferencial e da sociologia, mas foram as teóricas e os teóricos feministas que desvendaram outros sentidos e teceram outras elaborações do gênero. Na esteira de Beauvoir, Kate Millet, por exemplo, em sua obra *Política da Sexualidade* afirma que os papéis de gênero dependem de certos fatores adquiridos, independentemente da biologia. Daí decorre que ser homem ou mulher não depende só de nascer macho ou fêmea, mas implica em assumir e desempenhar papéis e funções em relação a outras pessoas que a sociedade aponta como masculinas e/ou femininas[149].

Na mesma linha, em 1972, a socióloga americana Ann Oakley delimitou a diferença entre sexo e gênero; enquanto o conceito "sexo" diz respeito às diferenças biológicas entre machos e fêmeas, o conceito "gênero" remete à cultura e refere-se à classificação social em masculino e feminino. O sexo é marcado pela "invariância" e o gênero caracteriza-se pela "variabilidade". Nessa perspectiva entende-se que enquanto o sexo é um dado fisiológico, a conduta sexual pode ser, no entanto, psicológica, cultural e socialmente diferente. Embora sexo e gênero estejam vinculados entre si, não existe, contudo, uma dependência rígida e restrita entre essas duas dimensões; seu desenvolvimento pode ocorrer por vias independentes[150]. Hoje, porém, os estudos feministas já não estabelecem essa rígida dicotomia entre sexo e gênero. Monique Wittig, Judith Butler, Michel Foucault, entre outras autoras e autores, discorreram largamente sobre essa questão[151].

Segundo Funck, as teorias de gênero surgiram do contato entre três diferentes correntes do feminismo; "a norte-americana, com seu interesse sócio-histórico; a inglesa, com sua ênfase no marxismo e na cultura popular; a francesa, de orientação psicanalista"[152]. Como resultado, surge a categoria "gênero" como ferramenta de análise literária, ou seja, a partir da concepção de gênero, o texto literário passou a ser analisado em relação ao discurso hegemônico como um instrumento ideológico e um dos lugares onde a subjetividade é construída. Scott, por sua vez, mostra que a concepção de "gênero" também foi utilizada pela historiografia como categoria analítica destacando-se nesse campo duas

---

categoria útil para análise histórica. SOS–CORPO, Recife, 1991, p. 1). Hoje há novas teorizações sobre o gênero, tornando cada vez mais ampla e diversificada sua abordagem.

[149] MILLET, K. *Politics sexual.* New York: Doubreday, 1970, p. 11.

[150] OAKLEY, A. *Sex gender and society*. New York: Harper Colophon Books, 1972, p. 16.

[151] FOUCAULT, M. *História da sexualidade*. Rio de Janeiro: Graal, v. 1, 1993; WITTIG, M. Não se nasce mulher. New York, *Feminist Issues*, n. 1, 1979; BUTLLER, J. Variações sobre sexo e gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault. In: BENHABIB, S., CORNELL, D. *Feminismo como crítica da modernidade*: releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987, p. 139-154.

[152] FUNCK, S. Feminismo e utopia. *Estudos Feministas*, v.1, n. 1, p. 34, 1993.

abordagens básicas: uma "descritiva", que embora se refira a fenômenos ou realidades, não as interpreta nem aponta suas causas; a outra "causal", pois versa sobre os fenômenos ou realidades tentando entender "como" e "porque" eles se constituem e se manifestam.

As historiadoras feministas abordaram a categoria gênero de diversas maneiras, mas optaram por centralizar sua análise em três posições teóricas: uma que tem suas bases no feminismo e reflete sobre as origens e decorrências do patriarcado; outra que se situa no bojo da tradição marxista e aí procura interagir com a crítica feminista; já a terceira se apoia em duas escolas de psicanálise: a pós-estruturalista francesa e a objetivista anglo-americana. A partir dessas diferentes posições podem-se identificar várias dimensões e distintos núcleos teóricos básicos de produção feminista sobre o gênero, a saber:

> *a) Gênero como sistema hierarquizado de status e prestígio social.* Destacam-se aqui as teorias psicanalíticas que entendem a socialização como um processo de aprendizagem de papéis sociais. Duas escolas assumem esta perspectiva: a anglo-americana (Nancy Chodorrow e Carol Gilligan) e a francesa (Julia Kristeva) que se apoiam nas teorias estruturalistas e pós-estruturalistas no contexto das teorias de linguagem. Enquanto a primeira escola enfatiza a influência da experiência concreta na formação da identidade de gênero da criança (ouvir, ver, relacionar-se com quem cuida dela), a segunda sublinha o papel central da linguagem na comunicação, interpretação e representação de gênero.
>
> *b) Gênero como relações sociais de sexo.* Funda-se na divisão social e sexual do trabalho como núcleo propulsor da desigualdade entre homens e mulheres. Sua principal expoente é a francesa Danielle Kergoat que utilizou a teoria marxista para investigar a inserção das mulheres no mercado de trabalho. Nesta perspectiva elaborou-se o sistema teórico denominado "sexo-gênero".
>
> *c) Gênero como sistemas de poder e como fruto de um conflito social de dominação.* Esta concepção apoia-se na análise de Gayle de Rubin que critica as teorias de Levi-Strauss sobre o parentesco e a psicanálise na versão lacaniana.
>
> *4) Gênero como um elemento constitutivo das relações sociais fundadas nas diferenças entre os sexos e como uma forma primeira de dar significado às relações de poder;* isto é, como o primeiro campo onde o poder é articulado. Aqui é a historiadora americana Joan Scott quem introduz a análise da dimensão histórica e da dimensão do poder relacional na constituição do gênero. A partir da compreensão de que o gênero legitima e constrói as relações sociais, percebe-se como ele é construído não apenas através do parentesco, mas também através da economia e da organização política. As concepções de maior referência nos estudos de gênero na América Latina e Caribe são as de Rubin e de Scott, por abordarem o gênero desde uma perspectiva histórica, relacional e de poder, e por abrirem a possibilidade para a análise de gênero a partir da realidade latino-americana[153].

Além dessas diversas concepções sobre o gênero, esse termo também foi largamente empregado para designar os "estudos sobre mulheres" que se multiplicaram, sobretudo a partir do *Ano Internacional da Mulher* (1975). Por outro lado, ele também foi utilizado simplesmente como sinônimo de "mulheres" a fim de se evitar o incômodo da expressão

[153] JURKEWICZ, R. S. Dados históricos da elaboração do pensamento feminista: estudos feministas e cristianismo. *Mandrágora*, São Paulo, Ano 2, n. 2, p. 17-24, 1995; SCOTT, J. W. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*, p. 4-6 e 13-16; DE BARBIERI, T. *Sobre a categoria gênero...*, p. 5-6.

“feminismo”, de cunho mais questionador. Haja vista que, no meio teológico é frequente se ouvir falar de “teologia de gênero”, evitando-se a expressão “teologia feminista”. Esta postura de pretensa neutralidade atribuída ao gênero, lembra Scott, embora inclua as mulheres, não explicita as desigualdades, nem questiona o poder dominante, e tampouco faz referência à parte oprimida e agredida[154].

Há ainda outra postura que adota a expressão “gênero” para substituir a expressão “mulheres”, visando, porém, mostrar que a abordagem sobre as mulheres conduz, necessariamente, à abordagem sobre os homens, pois as realidades de ambos se autoimplicam e não convém analisá-las de forma isolada ou antagônica.

Embora a separação entre a constituição do gênero e do sexo seja hoje bastante discutida por teóricas e teóricos feministas, gerando diversas posições a esse respeito[155], o *Dicionário do Pensamento Social do Século XX* define o gênero como *a representação social das relações* entre os sexos, portanto, um conceito social distinto do conceito de sexo, sendo este último concebido como essencialmente biológico. Segundo essa concepção,

> o gênero se constrói e se expressa em muitas áreas da vida social. Inclui a cultura, a ideologia e as práticas discursivas, mas não se restringe a elas. A divisão do trabalho por gênero, no lar e no trabalho assalariado, a organização do Estado, a sexualidade, a estruturação da violência e muitos outros aspectos contribuem para a construção das relações de gênero; [...] a diferença de gênero se associa à desigualdade de gênero, com os homens exercendo poder sobre as mulheres[156].

Com efeito, a vasta bibliografia sobre o gênero, disponível hoje, abrangendo diversos campos da ciência, bem como o teatro, o cinema, a arte em suas múltiplas manifestações e outras áreas da vida humana, coloca em evidência o quanto a concepção de gênero é utilizada hoje nos estudos feministas como uma categoria de análise para se refletir sobre as representações de feminino e masculino construídas no âmbito das relações sociais; isto significa que o gênero tem um caráter tipicamente relacional, pois mostra que os modelos de comportamento masculino e feminino moldam-se um em função do outro e “são constituídos social, cultural e historicamente num tempo, espaço e cultura determinados”[157].

---

[154] SCOTT, J. *Gênero: uma categoria útil...*, p. 4.

[155] Por exemplo, os artigos de: SUÁREZ, M. Gênero: uma palavra para desconstruir ideias e um conceito empírico analítico. In: SILVA, K. C. *Gênero no mundo do trabalho.* I Encontro de Intercâmbio de Experiências do Fundo de Gênero no Brasil. Brasília: Ellus, 2000, p. 16-30; SIMIÃO, D. S. Desconstruindo sentidos, construindo usos políticos. In: SILVA, K. C. *Gênero no mundo do trabalho*. I Encontro de Intercâmbio de Experiências do Fundo de Gênero no Brasil. Brasília: Ellus, 2000, p. 31-37.

[156] WALBY, S. “Gênero”. In: OUTWAITE, W., BOTTOMORE, T. (Orgs.). *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996, p. 332.

[157] MATOS, M. I. S. Outras histórias: as mulheres e os estudos dos gêneros; percursos e possibilidades. In. SAMARA, E. M. et al. *Gênero em debate: trajetória e perspectivas na historiografia contemporânea*. São Paulo: Educ, 1979, p. 97.

Em outras palavras, gênero é um conceito, ou melhor, uma categoria relacional e de análise, na qual, ao se levar em conta o masculino e o feminino em questão, também se consideram as relações de poder, a importância da experiência, da subjetividade e do saber concreto. Embora não seja um termo novo, seu significado tornou-se politicamente forte apenas depois de designar a construção social da feminilidade e da masculinidade. E como bem lembra Suárez, ele é um conceito firmado em alguns setores da sociedade, sendo desconhecido em muitos outros e, assertivamente, ainda em processo de construção e disseminação[158].

Como foi mencionado acima, foi Rubin quem, na segunda metade da década de 1970, estabeleceu a distinção entre sexo e gênero, por meio do conceito que ficou conhecido como a matriz sexo/gênero[159]. Essa matriz a autora a define como conjuntos de práticas, símbolos, representações, normas e valores que as sociedades elaboram a partir da diferença anatômico-fisiológica, e que dão sentido à satisfação dos impulsos sexuais, à reprodução da espécie humana e, em geral, ao relacionamento entre as pessoas. Assim, são as teias das relações sociais que determinam as relações dos seres humanos enquanto pessoas sexuadas.

Scott, como também já foi referido, desenvolveu um conceito de gênero que abrange duas partes: gênero como *elemento constitutivo das relações sociais* baseadas nas diferenças entre os sexos, e gênero como *um meio ou um campo fundamental mediante o qual se dá significado e se articula o poder*. Em outras palavras, Scott comparou a ideia sexo/gênero com os termos linguísticos referente/significado, e desenvolveu o conceito de que gênero é o "sexo significado", que abrange elementos, desde os símbolos culturalmente disponíveis, os conceitos normativos que interpretam tais símbolos, os mitos, as concepções estabelecidas em âmbito político, jurídico, científico, educacional e religioso, até a construção de uma identidade subjetiva[160]. De uma forma ou de outra que se conceitue o gênero, é importante ressaltar que para compreender devidamente essa categoria é indispensável desenvolver uma forma de pensar antiessencialista e antidualista e, como enfatiza Amaral, adotar uma postura crítica frente à concepção de homem e de mulher como uma identidade genérica atribuída pelo sexo[161].

---

[158] SUÁREZ, M. Gênero: uma palavra para desconstruir ideias..., p. 24.

[159] RUBIN, G. The traffic in women: notes on the political economy of sex. In: RAYNA, Reiter. *Toward an anthropology of women.* New York: Monthy Riview, 1975.

[160] SCOTT, J. *Gênero: uma categoria útil...*, p.16-17.

[161] AMARAL, C. C. G. *Debates de gênero: a transversalidade do conceito*. Fortaleza: Editora UFC, 2005, p. 15.

Conforme Costa e Yanoulas, as e os feministas que hoje utilizam a categoria de gênero na perspectiva pluralista colocam-se "a partir" e "além" da proposta feminista pós-marxista, a qual propõe a crítica moral do ideal moderno (masculino) de autonomia definido em termos de exclusão do outro; da proposta pós-estruturalista, que sugere a desconstrução das ontologias de gênero[162]; da proposta essencialista, que sustenta a existência de uma essência feminina centrífuga e outra masculina centrípeta; e das propostas culturalista e da diferença, que sustentam o caráter ontológico da diferença sexual e a hipótese de uma cultura (feminina) alternativa não violenta[163].

Na realidade, o feminismo pluralista, também chamado de "dialógico" ou "contextual", conforme as autoras, parte da noção de uma multiplicidade de masculinidades e feminilidades sugerida pelas pós-estruturalistas, mas avança no sentido de historicizá-las, contextualizá-las, politizá-las situando-as numa dinâmica dialógica.

Efetivamente, a abordagem do gênero, como assinala Costa, contextualizada a partir das práticas e das experiências individuais, traz resultados muito positivos porque favorece o desenvolvimento de uma concepção dinâmica de masculinidades e feminilidades como estruturas de relações sociais. Além disso, permite conceber uma pluralidade de masculinidades e feminilidades, em vez de uma visão de homens e mulheres como blocos homogêneos e indiferenciados entre si; e também ajuda a entender como as diferenças de gênero são construídas ou minadas – dependendo das articulações – no campo das práticas sociais[164].

Seguindo o pensamento de Costa, percebe-se que a proposta de reconceituar o gênero a partir da perspectiva da pluralidade relacional é mais rica porque propõe pensar a diferença em outros termos, para além da diferença entre homem e mulher, abraçando outras categorias como etnicidade, classe, geração, nacionalidade, as quais não podem ser simplesmente justapostas sob o signo das diferenças sexuais ou unicamente de gênero[165]. Portanto, o conceito gênero é importante, mas não é único; ao se constituir e interagir com outras categorias possibilita novas configurações aos sujeitos. O discurso de Jacques Derrida tipifica muito bem esta postura carregada de novas possibilidades para se pensar um feminismo pluralista, que aposta na integração das diferenças sem, contudo, pretender

---

[162] COSTA, C. L. *O leito de Procusto...*, p. 163,165.

[163] YANNOULAS, S. C. *Iguais, mas não idênticos...*, p. 8.

[164] COSTA, C. L. *O leito de Procusto...*, p. 158-160.

[165] COSTA, C. L. *O leito de Procusto...*, p. 168. O feminismo hoje, a partir dos estudos de gênero, procura analisar como a interação destas categorias interferem na construção das identidades pessoais e das relações e políticas de gênero, e com que intensidade mulheres e homens são influenciados por elas.

homogenizá-las. O autor sonha ultrapassar as categorias convencionalmente estabelecidas de sexo e gênero, e avançar para além de todos os códigos discriminatórios que polarizam as relações humanas. Convicto de que esse sonho pode tornar-se realidade ele se pergunta:

> E se alcançássemos e nos aproximássemos aqui [...] da área de uma relação com o outro onde o código de sinais sexuais não fosse discriminatório? A relação não seria assexual, longe disso, mas seria de outra maneira: além da diferença binária que governa o decoro de todos os códigos, além da oposição feminino/masculino, além, também da bissexualidade, além da homossexualidade e heterossexualidade. [...] Enquanto sonho aproveitar a chance que esta questão oferece, eu gostaria de acreditar na multiplicidade de vozes sexualmente assinaladas, [...] nas massas, esse móbile de sinais não sexuais cuja coreografia pode carregar, dividir e multiplicar o corpo de cada indivíduo, seja ele classificado como 'homem' ou 'mulher' de acordo com os critérios em uso. Mas de onde viria o 'sonho' do inumerável, se é que é mesmo um sonho? Será que o próprio sonho não prova que o que foi sonhado deve estar lá, para propiciar o sonho? [166].

Na mesma perspectiva de Derrida, Costa também considera que as identidades de gênero são moldadas, em graus diversos, por experiências múltiplas, como o racismo ou a homofobia, e se desestabilizam quando recebem a influência de experiências diferentes. Por isso, não se pode tomá-las como coerentes, unitárias ou fixas[167]. Como foi assinalado antes, a proposta de um feminismo pluralista caminha no sentido de implodir as dicotomias, as essências, as concepções universais fundadas em experiências exclusivas, em proveito de uma visão que leva em conta uma multiplicidade e diversidade de cores, vozes e experiências. Com efeito, Saffioti afirma que o feminismo, sendo um movimento multifacetado, tem em conta que "o sujeito da história é sempre um sujeito múltiplo; [...] por conseguinte, não se pode pensar num feminismo que tenha uma única cor ou uma única voz"[168]. A proposta feminista pluralista caminha rumo a essa transversalidade do gênero.

Na mesma linha, Alcoff também considera que a construção da subjetividade das mulheres está ligada à posição que elas ocupam numa vasta rede de relações, bem como às suas muitas práticas e experiências[169], num processo contínuo, a partir de uma relação política, situada e motivada para atuar em um determinado contexto histórico. Assim,

> [...] as mulheres usam de sua perspectiva posicional como um espaço desde o qual se interpretam e constroem os valores, mais do que o espaço de um conjunto já determinado de valores. Quando as mulheres se fazem feministas [...] não é que aprenderam novos dados acerca do mundo, senão que chegaram a ver estes dados desde uma posição diferente, desde sua posição como sujeitos[170].

---

[166] DERRIDA, J. Coreografias: *Diacritics*, n. 12, p. 66-67, 1982. In: COSTA, C. L. *O leito de Procusto*..., p. 159.

[167] COSTA, C. L. *O leito de Procusto*, p. 168-69.

[168] SAFFIOTI, H. *O que é feminismo*..., p. 63.

[169] ALCOFF, L. *Feminismo cultural versus pós-estruturalismo*..., p. 10.

[170] ALCOFF, L. *Feminismo cultural versus pós-estruturalismo*..., p. 15.

Ao analisarem as propostas das diversas correntes feministas, particularmente da culturalista e da pós-estruturalista, Costa e Alcoff avaliam as contribuições e os limites de cada uma e propõem, a partir delas, avançar com a proposta pluralista como mais frutífera, porque evita partir da noção de indivíduo e de seus papéis e privilegia o gênero como *um sistema social de relacionamentos*, no qual as interlocutoras e os interlocutores se situam[171].

Além do mais, essa proposta, vista como *posicional* ou *contextual*, mostra que a subjetividade e a identidade das mulheres são formadas por sua posição numa ampla e diversificada rede de relações, mas também é resultado da reinterpretação e reconstrução que elas fazem de sua própria história, através da cultura e da linguagem discursiva a que têm acesso. Isto é confirmado pelas feministas afro-americanas Bell Hooks e Patrícia Collins[172], e pela feminista afro-brasileira Luiza Bairros, para as quais "experiência e posicionalidade" são elementos chave para caracterizar a opressão sexista sobre as mulheres negras, pois esta é dada pela posição que elas ocupam numa matriz de dominação onde

> [...] raça, gênero e classe social interceptam-se em diferentes pontos; assim, uma mulher negra e trabalhadora não é triplamente oprimida ou mais oprimida do que uma mulher branca da mesma classe social, mas experimenta a opressão a partir de um lugar (uma posição), que proporciona um ponto de vista diferente sobre o que é ser mulher numa sociedade desigual, racista e sexista[173].

Conforme a proposta pluralista, categorias como classe social, gênero, geração e raça se reconfiguram continuamente, num mosaico que só pode ser compreendido a partir de sua transversalidade. Por isso, não se pode falar em uma identidade única, pois a experiência de ser mulher é determinada social e historicamente. Não é a mesma e única opressão que as mulheres têm em comum, diz Bell Hooks, mas a luta para eliminar o sexismo e as desigualdades de gênero[174]. Alcoff[175] também assinala que muitas mulheres negras rejeitam as explicações monocausais a respeito da opressão das mulheres, pois elas próprias expõem uma multiplicidade de situações específicas que as teorias feministas e de gênero devem levar em consideração. De fato, Collins encontrou nas práticas de diferentes categorias de mulheres negras americanas uma longa tradição feminista de resistência ao

---

[171] COSTA, C. L. *O leito de Procusto...*, p. 158.

[172] HOOKS, B. Thinking feminist, thinking black. Boston: South End Press, 1989; COLLINS, P.H. Blak feminist thought. knowledge; consciousness, and politics of empowerment. New York: Routledge, 1991. Citadas por BAIRROS, L. In: *Nossos feminismos revisitados*, p. 458-463.

[173] BAIRROS, L. *Nossos feminismos revisitados*, p. 459.

[174] HOOKS, B. Thinking feminist..., p. 23. In: BAIRROS, L. *Nossos feminismos revisitados*, p. 461- 462.

[175] ALCOFF, L. Racism. In: JAGGAR, A.; YOUNG, I. (Eds.). *A companion to feminist philosophy*. Oxford: Blakwel, 1998, p. 477.

sexismo: professoras, líderes comunitárias, militantes abolicionistas, empregadas domésticas, escritoras, compositoras e cantoras, todas deram uma significativa contribuição intelectual ao feminismo negro ao pensarem suas experiências a partir daquele lugar específico que ocupavam[176].

Na mesma linha Omolade propõe, a partir das experiências das mulheres negras, o desenvolvimento de um feminismo "que seja negro em sua essência e em suas raízes históricas, e que não esteja isolado da comunidade negra"[177]. A proposta feminista pluralista possibilita essa abertura e interação, entrelaçando-se sempre mais com outras dimensões do gênero.

É interessante constatar que também no Brasil a grande originalidade do feminismo nas últimas décadas é que ele forjou uma nova identidade coletiva, que não pretende unir as mulheres em torno de um discurso único ou promover uma identidade monolítica. Entre nós, como observa Bila Sorj, "uma identidade única nunca chegou a existir; pelo contrário, ao mesmo tempo em que o movimento feminista se fortalecia e se disseminava, mais prosperavam identidades sobrenomeadas: mulheres sindicalistas, mulheres católicas, mulheres rurais, mulheres negras, etc."[178], cada uma trazendo novos matizes para o feminismo, a partir de sua posição e experiências específicas. Hoje, facilmente se pode constatar que essa proposta está presente nos discursos e nas práticas dos mais variados grupos e movimentos de mulheres, conquistando também, em diferentes espaços sociais, a adesão de muitos homens, que a assumem como uma proposta libertadora não apenas para as mulheres, mas para todas as pessoas atingidas pela dominação e opressão kiriarcal.

Conclusão

Tudo o que foi apresentado sobre o feminismo nas páginas precedentes nos permite tecer algumas considerações, ainda que provisórias, pois para o feminismo nenhuma conclusão é definitiva e imutável. Primeiramente ficou claro que nem a teoria nem o movimento feminista constituem um bloco monolítico ou uma forma unívoca de pensamento. Mesmo o feminismo igualitarista, que se inaugurou sob os auspícios da Ilustração, se pretendia, desde seu início, plural ou mais exatamente "interclassista", na

---

[176] COLLINS, P. H. Blak feminist…, p. 35. In: BAIRROS, L. *Nossos feminismos revisitados*, p. 462-463.

[177] OMOLADE, B. Blak womwn and feminisn. In: EISENSTEIN, H.; JARDINE, A. (Eds.). *The future of difference.* Newbrunswick: Rutgers University Press, 1985, p. 256.

[178] SORJ, B. *O feminismo na encruzilhada da modernidade e pós-modernidade...*, p. 17.

expressão de algumas autoras. Assim, os diversos enfoques feministas aqui apresentados defendem posições que se expressam em posturas que recorrem desde o universalismo e pluralismo, até posturas que defendem um particularismo essencialista e cultural, além daquelas que optam pela desconstrução pós-moderna de qualquer estrutura ou categoria.

Contudo, esses diversos enfoques não se excluem. Não obstante essa pluralidade de posições teóricas, as diversas vertentes da prática e da teoria feminista têm buscado, de modos diversificados, a emancipação das mulheres e de outras categorias de pessoas, mostrando uma riqueza analítica muitas vezes silenciada. Às vezes ressaltam-se mais as divergências do feminismo e se esquece que é justamente essa pluralidade de práticas e enfoques possíveis, com seus recíprocos questionamentos, que não permite o fechamento das distintas perspectivas sobre si mesmas e faz o feminismo abrir novos caminhos e avançar para novas perspectivas.

Outro aspecto que é preciso ter bem presente é que o feminismo, tanto como movimento social e político, quanto como teoria emancipadora, tem seu ponto de partida na constatação de que as mulheres, só por serem mulheres, são discriminadas em vários âmbitos da vida e, portanto, como sinaliza Muñoz, "suas possibilidades e oportunidades são comparativamente menores e qualitativamente piores que as dos homens"[179]. Com certeza esta constatação abre uma série de possibilidades, tanto para interpretar como a discriminação é estruturada, quanto para propor ações afirmativas de superação da mesma.

Assim, esse rápido olhar retrospectivo nos leva a perceber que, mesmo passível de algumas ambiguidades e sujeito às vicissitudes históricas, "atravessando e atravessado por diferentes ideologias e variados segmentos sociais de mulheres"[180], e até mesmo condicionado pelas mutações sociais, de modo geral, o feminismo que emergiu no Ocidente interferiu no pensamento hegemônico e o influenciou, questionando a forma como esse pensamento se estruturou e se impôs, bem como sua pretensão de unificar e universalizar o pensar social. Nesse contexto, a voz feminista se levantou como crítica, resistência e esperança, e o projeto feminista, em suas várias expressões históricas, priorizou a diversidade e o pluralismo. Assim, a atuação coletiva das mulheres, por meio das diferentes correntes feministas, espalhou-se mundo afora. E após séculos de dominação e exclusão, as mulheres experimentaram a possibilidade histórica de pensarem por si mesmas a sua

---

[179] MUNÕZ, C. S. et al. Feminismo liberal..., In: BELTRÁN, E. et al. *Feminismos.…*, p. 279.

[180] BANDEIRA, M. L. Feminismo: memória e história. In: Celecina M. V. S. et al. (Orgs.). *Feminismo: memória e história*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2000, p. 17.

condição, não mais como "um destino natural-biológico, nem como categoria estatística e socioeconômica, mas como sujeito histórico e cidadão de uma nova ordem social"[181].

Na mesma perspectiva a historiadora Michele Perrot[182] observou que os feminismos, mesmo tão diferentes em suas trajetórias, mostram sua vitalidade e enorme força de difusão de ideias libertárias e igualitárias, nos momentos em que o poder social das mulheres, em luta por esse ou aquele direito social, vem a público. Sua força tem resultado não apenas na precisão de noções e conceitos nascidos de estudos acadêmicos, mas também na convergência que mantém com aspirações femininas difusas e com certo grau de consciência de gênero, em diversos lugares e épocas.

Não seria, portanto, precipitado inferir que o feminismo, como expressão das lutas das mulheres pelo reconhecimento e respeito de sua plena humanidade – e não apenas de si mesmas, mas também de outras pessoas e grupos excluídos – pode ser considerado um novo humanismo, e por que não, um humanismo evangélico? Na perspectiva, é claro, da *basileia* inaugurada por Jesus de Nazaré e consonante com o humanismo vivido por ele até o extremo. Logicamente, tal humanismo difere do humanismo clássico antropocêntrico, que não serviu para afirmar a individualidade e a dignidade de todas as pessoas. Se o humanismo clássico defendia os direitos do "homem" genérico, o humanismo feminista, ou melhor, o feminismo humanista, se compromete com a equidade, a dignidade e a plena humanidade das mulheres, dos homens e de todas as pessoas e grupos oprimidos e excluídos, como também com as mudanças que tornam possível essa plenitude para todas as pessoas e não apenas para algumas categorias privilegiadas. Com efeito, Lourdes Bandeira ressalta que

> se o pensamento feminista já nos proporcionou o diálogo entre as diferenças, abriu a negociação entre homens e mulheres, impulsionou a criação de milhares de grupos locais, regionais e nacionais, já nos proporcionou um feminismo de *serviços* [...] e um feminismo *solidário* [...] que une mulheres e homens na sua equidade, por que então não acreditar num *feminismo humanista* como uma promessa e um desejo para este milênio? Um feminismo que realize a plenitude de sua promessa fundante – a de enfrentar a condição humana e não a natureza humana...[183].

Evidentemente, o feminismo assim considerado representa um desafio para toda a sociedade, incluindo as religiões, as Igrejas e as teologias; um apelo profético à conversão, à mudança de mentalidades, atitudes e costumes, bem como à transformação de estruturas

---

[181] BANDEIRA, M. L. *Feminismo: memória e história...*, p. 39.

[182] PERROT, M. et al. História das mulheres. Cultura e poder das mulheres: ensaio de historiografia. *Revista Gênero*, [s.l.], Núcleo Transdisciplinar de Estudos de Gênero, v. 2, n. 1, p. 5-42, jul.-dez. 2001.

[183] BANDEIRA, M. L. *Feminismo: memória e história...*, p. 39 (grifos meus).

que não contribuem para o pleno desenvolvimento da humanidade das mulheres. Além disso, ele é também uma convocação à instauração de novas redes de relações não só entre os seres humanos, mas também destes com todo o ecossistema, do qual somos apenas uma pequena parte, pois o feminismo, como muito bem pontuou Joan Chittister, pretende a libertação de toda e qualquer forma de vida das garras da dominação e exploração. Enfatiza esta autora que, quando as mulheres estiverem livres, os homens também estarão. Quando elas conquistarem o direito de se desenvolverem plenamente, toda a criação também será respeitada em seu desenvolvimento, pois o feminismo se ocupa com a restauração do mundo a fim de torná-lo um lugar onde a vida, em todas as formas e níveis, possa se expressar em toda a sua pujança[184], como mostraremos nos próximos capítulos.

Visto nessa perspectiva o feminismo significa ao mesmo tempo, profecia, promessa e esperança, fundamentadas na Aliança de Deus com a humanidade (Gn 9,9-17). Em palavras de Jesus, é "Boa-Nova" que garante "vida plena" para todas as criaturas (Jo 10,10) em um mundo onde a dominação, a opressão e a exploração de pessoas, grupos e povos ainda persiste, a despeito de todos os sonhos e projetos por *outro mundo possível.* É sobre isso que vamos refletir na segunda parte ao abordarmos o feminismo teológico. Por enquanto deixamos aqui um testemunho e ao mesmo tempo uma profissão de fé feminista, expressa por uma mulher que acompanhou atentamente o estabelecimento do feminismo, a escritora brasileira Lygia Fagundes Telles:

> Seria possível [alguma] mudança sem a revolução feminista? Jamais. Apesar de todos os equívocos e deformações decorrentes de qualquer revolução, o desafio feito ao universo feminino amadureceu e explodiu inadiável..., inevitável... Nem as demandas, nem os erros naturais da inexperiência prejudicam a causa[185].

---

[184] CHITTISTER, J. *Fogo sob as cinzas*: uma espiritualidade da Vida Religiosa contemporânea. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 170.

[185] TELLES, L.F. A mulher escritora e o feminismo no Brasil. In: PEGGY, C. (Org.). *Entre resistir e identificar-se*: para uma narrativa brasileira de autoria feminina. Florianópolis: Editora Mulheres, 1997, p. 62.

CAPÍTULO II

O FEMINISMO NA AMÉRICA LATINA E NO CARIBE

Há várias décadas o feminismo vem crescendo e ganhando visibilidade em toda a América Latina e Caribe. É claro que esse fenômeno não se dá de forma homogênea, mas é marcado pela diversidade social e étnico-cultural de cada país, o que propicia um intercâmbio enriquecedor que fortalece e vitaliza todo o conjunto.

No contexto latino-americano o feminismo abriu o seu caminho com a narrativa de "testemunhos" ou "experiências" de mulheres e posteriormente com pesquisas sobre sua participação nos movimentos sociais urbanos e campesinos, bem como nas lutas de libertação nacional em diversos países da região[1]; esse fenômeno foi criticado por pessoas desinformadas que acreditavam que o feminismo não serviria para a América Latina. A cientista política Nancy Sternbach e outras pesquisadoras feministas têm mostrado o contrário; elas afirmam que "o feminismo não apenas serve à América Latina, senão que também está aqui o tipo de movimento social florescente, peculiar, de ampla base popular, que outros movimentos feministas também aspiram ter"[2]. Lembram ainda que até pouco tempo boa parte da Esquerda de vários países da região denominava ironicamente as feministas latino-americanas de "pequenas burguesas", ocupadas com problemas irrelevantes para a maioria das mulheres. Alegava a Esquerda que o feminismo era produto de contradições de sociedades desenvolvidas, mas não de países considerados subdesenvolvidos como os do nosso continente. No entanto, nas últimas décadas os feminismos latino-americanos e caribenhos vêm se transformando significativamente passando, inclusive, a serem temas de debates feministas internacionais.

Evidentemente, em cada país da região esses feminismos têm uma trajetória específica, mas não vamos aqui nos deter em cada um deles. Apenas pontuaremos alguns de seus aspectos que ajudarão a compreendermos melhor o feminismo brasileiro.

---

[1] Por "região" denominamos, neste capítulo, os países da América do Sul, da América Central e do Caribe. Propositalmente evitamos o termo "continente" para que não se confundam estes feminismos com os da América do Norte, que já foram tratados no primeiro capítulo.

[2] STERNBACH, N. S. et al. Feminismo(s) na América Latina: de Bogotá a São Bernardo. *Estudos Feministas*, v. 2, n. 2, p. 255, jul.-dez. 1994.

1 Irrupção do feminismo na América Latina e no Caribe

Vimos no primeiro capítulo que o feminismo enquanto movimento social tem suas raízes no contexto da Ilustração e dos ideais transformadores das Revoluções Francesa e Americana e, numa primeira fase, se expande mundo afora focado nas reivindicações por direitos sociais e políticos. Estas demandas, como muito bem lembra Petit, tornam-se possíveis desde os pressupostos do Iluminismo, isto é, da universalidade da razão, da liberação dos preconceitos e do horizonte de emancipação[3].

Na América Latina e no Caribe, porém, o feminismo como expressão política e coletiva da organização das mulheres emerge somente a partir da segunda metade dos anos de 1970. Sua manifestação mais massiva acontece mediante os encontros em nível nacional e regional, quando se expressam os avanços feministas, as estratégias partilhadas, os conflitos de perspectivas, e onde se potenciam as metodologias e os discursos, como também se desenvolve uma variada, rica e imensa trama de articulação entre as instâncias nacionais e transnacionais, como se pode verificar pela literatura disponível.

Mas, isso não significa que antes as mulheres aceitaram passivamente a dominação e opressão machista. No contexto colonial de nosso continente sempre houve aquelas que resistiram, desafiaram e transgrediram normas e costumes ditados pela cultura e religião patriarcal. A monja mexicana Joana Inês da Cruz (1651-1695) – assim como as mulheres negras americanas libertas já citadas anteriormente – e outras tantas, invisibilizadas, mas não menos desafiadoras, são exemplos de mulheres audaciosas e determinadas que – mesmo de forma às vezes isolada – resistiram e irromperam no domínio patriarcal questionando preconceitos e ultrapassando os padrões convencionais de sua época[4].

Entretanto, é somente a partir do século XIX que aparecem as primeiras expressões coletivas do feminismo na América Latina e no Caribe. Naquele primeiro momento a imprensa feminina foi o elemento aglutinador e disseminador das ideias e propostas feministas. Valdês aponta a Revista *CORREO DE LAS DAMAS*, editada em Cuba a partir de 1811, como o primeiro registro histórico do feminismo na região[5]. Desde então, e principalmente durante a primeira metade do século XX, outras publicações feministas

---

[3] PETIT, C. M. Elementos para una dialéctica feminista de la Ilustración. In: AMORÓS, C. (Org.). *Actas del Seminario Feminismos y Ilustración 1988-1992*. IIF/Universidad Complutense de Madrid, 1993, p. 7.

[4] Falaremos mais detalhadamente de Sor Juana Inés de la Cruz no IV Capítulo quando tratarmos da proto-história da teologia feminista.

[5] VALDÊS, T. *De lo social a lo político: la acción de las mujeres latinoamericanas*. Santiago: Lom Ed., 2000, p. 22-23.

apareceram em vários países quando se intensificaram as demandas pela educação e o voto, cujo reconhecimento legal diversificou conforme os distintos países.

As protagonistas da imprensa feminina eram mulheres instruídas – quase sempre pertencentes aos setores médios ou altos da sociedade – que, ao entrarem em contato com escritos de feministas europeias, traduziam e adaptavam seu pensamento para a realidade das mulheres de seus países, no intuito de conscientizá-las sobre seus direitos.

No Brasil, por exemplo, em 1830, Nísia Floresta exigia escolaridade para as meninas no mesmo nível que a dos meninos; outras brasileiras participaram de associações abolicionistas, criaram jornais e revistas, escreveram livros e propuseram mudanças radicais na legislação e nos costumes. Na Colômbia, em 1912, muitas mulheres se manifestaram a favor dos direitos civis da mulher casada; no Equador, em 1928, elas demandaram a aplicação dos direitos políticos para as mulheres; no México, nos anos de 1930, exigiram o direito ao voto e à participação política.

E assim sucessivamente, em todos os países elas passaram a demandar direitos e participação total na vida social e política. Sem dúvida, mesmo não sendo definidas como "feministas", essas e outras manifestações já o eram, visto que, apoiadas em uma idéia de justiça entendida como igualdade de direitos, reivindicavam transformações sociais e políticas que revertessem a opressão, a subordinação e a exploração das mulheres. Essa foi, basicamente, a "primeira onda feminista" na América Latina e no Caribe, da qual falaremos com mais detalhes ao tratarmos do feminismo no Brasil.

Essas vozes dissonantes e pioneiras foram, porém, em grande escala, abafadas ou silenciadas pelos totalitarismos dos anos de 1930 que se impuseram em várias partes do mundo – como lembra Sonia Gouveia[6] – e que tiveram continuidade com a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), quando em muitos países as mulheres substituíram os homens no mercado de trabalho, mas no pós-guerra foram novamente relegadas ao espaço privado e boicotadas em muitas de suas reivindicações, inclusive pelos próprios sindicatos trabalhistas.

Entre nós o ressurgimento do feminismo contemporâneo ou da "segunda onda feminista" se processou no pós-guerra, quando a América Latina e o Caribe tiveram um tipo de desenvolvimento com rápida internacionalização da sua economia e o consequente agravamento das desigualdades internas, o que incidiu diretamente também na vida da maioria das mulheres.

---

[6] GOUVEIA, S. *Gênero:* reflexões conceituais, pedagógicas estratégicas. Recife: SOS-CORPO, 1996, p. 8.

Nesse contexto, podemos dizer que, inicialmente, as mulheres da "segunda onda" se reorganizaram por motivos não explicitamente feministas. Em geral, o que as reuniu foram demandas econômicas e sociais, como também a resistência aos regimes autoritários. Só mais adiante, quando as ditaduras se dissolvem e se desenvolve mais livremente a consciência da opressão de gênero, surgem reivindicações mais específicas das mulheres, colocando outros desafios para a sociedade capitalista e patriarcal dos vários países da região. Perpassando – ainda que rapidamente – as últimas décadas podemos compreender um pouco melhor alguns traços importantes dos feminismos latino-americanos e caribenhos que vamos aqui explicitar.

1.1 Décadas de 1960-1970: Feminismo amplamente articulado, num contexto sociopolítico autoritário

A partir dos anos de 1960 e durante toda a década de 1970, sob o signo de regimes burocrático-autoritários da América Latina e do Caribe, em nome da segurança nacional, a sociedade civil foi reprimida e os movimentos sociais e populares perseguidos e silenciados. Paradoxalmente, nesse período houve intensa mobilização das mulheres na luta pelos direitos civis[7]. Frente a uma situação de crescente pobreza e de restrição das liberdades democráticas, elas se sentiram particularmente desafiadas a uma dupla militância: contra a dominação patriarcal e seu paradigma de dominação machista expresso no Estado militarista, e contra a exploração e a opressão econômico-política configuradas também nas democracias oligárquicas. Argumentavam elas que a dominação e a exploração têm raízes nas relações androcêntricas acantonadas na esfera privada: a família, as relações homem/mulher e a opressão sexual das mulheres[8], ou seja, as desigualdades sociais têm seu alicerce nas desigualdades familiares. O autoritarismo é a forma mais elevada da opressão patriarcal; em nossa região – denunciaram as feministas – ele ganhou força e expressão tanto nos governos civis oligárquicos como nos regimes ditatoriais quando

[7] As análises apresentam o *Ano Internacional da Mulher* (1975), e a *Década da Mulher* (1975-1985), promulgadas pela *Organização das Nações Unidas*, como o ponto de partida e o foco dinamizador de uma mudança no modo de conceitualizar a "problemática" das mulheres na maior parte dos países latino-americanos e caribenhos. Por ocasião da primeira *Conferência Mundial de Mulheres* realizada no México em 1975, decidiu-se a criação de fundos estatais especiais para esse fim. Assim, fundações públicas e também privadas destinaram recursos para pesquisas, promoção e desenvolvimento de programas voltados para diferentes setores femininos, particularmente para ações que visavam incorporar as mulheres de setores populares no desenvolvimento econômico.

[8] CHUCHRYK, P. *Protest, politics and personal life:* the emergence of feminism in a military dictatorship: Chile: 1973-1983. Ph.d. New York University, 1984, p. 45-52.

> [...] os conceitos tradicionais dos papéis das mulheres e os apaixonados apelos aos 'valores da família cristã' estavam no âmago da ideologia da segurança nacional e da política social recessiva. Contraditoriamente, um grande abismo separava o discurso do Estado sobre 'gênero e família', da realidade concreta das mulheres. Enquanto o discurso oficial exaltava as virtudes femininas, a política econômica regressiva impelia milhares de mulheres à força de trabalho[9].

Deve-se lembrar ainda que as mulheres que foram vítimas da repressão estatal foram violentamente estupradas e humilhadas; seus ideais e sua luta foram vilipendiados; seus familiares perseguidos, humilhados e expostos a todo tipo de ameaças, prática que contrastava com a defesa, a exaltação e a sublimação ideológica da feminilidade e da maternidade pelo próprio Estado.

Essa situação vivida pelas mulheres as levou a se organizarem, em cada país, num amplo e ao mesmo tempo diversificado movimento de mulheres. No Brasil esse movimento se expressou numa pluralidade de clubes de mães, organizações de defesa dos direitos humanos, associações de moradores, *Movimentos por Creches* e *Contra a alta do Custo de Vida*, bem como o *Movimento pela Anistia* a exilados e presos políticos. Na Bolívia, expressou-se na organização das *Mulheres de Mineiros Bolivianos*. Na Argentina, no conhecido movimento das *Mães da Praça de Maio*. No México, no das *Mulheres do Movimento Popular*. Assim, sucessivamente em outros países, como apontam Singer, Vargas, Sternbach e outras, elas foram criando estratégias de sobrevivência coletiva e de defesa dos direitos humanos, quase sempre sob os auspícios da Igreja Católica e da chamada Esquerda latino-americana[10].

Na medida em que esses movimentos de mulheres se desenvolvem, as feministas integrantes de organizações progressistas da Igreja Católica e de grupos revolucionários, as simpatizantes da *teologia da libertação* e as adeptas dos partidos de esquerda, ali encontram um campo fértil para a sua militância ou, na expressão de Falquet, "uma terra de missão"[11].

Nesse contexto, tanto a repressão do Estado como a luta de classes tornaram-se um desafio para se moldar uma prática feminista latino-americana e caribenha diferente daquelas dos feminismos de outros países. Inicialmente, na maior parte dos países da região as feministas priorizaram o trabalho com mulheres pobres atuantes nesse movimento mais

---

[9] STERNBACH, N. S. et al. *Feminismo(s) na América Latina...*, p. 259.

[10] SINGER, P. O feminino e o feminismo. In: SINGER, P.; BRANT V. C. (Orgs.). *São Paulo: o povo em movimento,* p. 111-115; VARGAS, G. O desenvolvimento do feminismo e da educação popular na América Latina. In: ROSERO, R. (Org.). *Feminismo e educação popular,* p. 15-19; STERNBACH, N. S. et al. *Feminismo(s) na América Latina...*, p. 259.

[11] FALQUET, J. O debate do feminismo latino-americano e caribenho a respeito das ONGs. In: HIRATA, H.; DOARÉ, Le H. Paradoxos da mundialização. *Cahiers du Gedisst.* Paris: L'Harmattan; Montreal, n. 21, p. 1, 1998.

amplo, ajudando-as a organizar lutas comunitárias por melhores condições de vida e fomentando, ao mesmo tempo, a consciência do modo como os papéis de gênero moldavam sua atuação política[12].

Esse feminismo difuso, construído e expresso no novo agente social – os movimentos de mulheres – tornou-se uma das expressões mais ousadas e originais entre as propostas de transformação da América Latina e do Caribe, já que propunha um caminho comum de crescimento produtivo, mas concretizado nos parâmetros de "uma democracia equitativa e sem claudicações"[13].

Portanto, nesse período há algo novo na organização do feminismo latino-americano, que se expressa na capacidade de articular a luta contra a discriminação econômica com a luta contra a opressão machista e, nesse sentido, conjugar a luta contra a exploração capitalista com a luta contra a exploração patriarcal, como sublinha Carmen Tornaría ao analisar a atuação das feministas na região:

> [...] através de metodologias alternativas revalorizamos os afetos, os sentimentos, democratizamos e humanizamos os espaços políticos que ocupamos, convertendo-nos em novas atoras sociais. Priorizamos nossa atuação junto às mulheres pobres, trabalhadoras urbanas e rurais e junto àquelas atuantes no movimento mais amplo de mulheres, apoiando-as e ajudando-as a articular estratégias comunitárias de sobrevivência, e ao mesmo tempo a criar uma maior consciência da discriminação sexista que sofrem[14].

Sternbach e suas companheiras também observam que, diferentemente das feministas radicais norte-americanas, as feministas latino-americanas mantiveram firme o compromisso com a mudança radical nas relações sociais de produção e reprodução e, ao mesmo tempo continuaram decididamente a combater o sexismo no interior da própria Esquerda[15]. Esse rosto comprometido do feminismo latino-americano e caribenho conferiu um caráter peculiar à sua trajetória histórica e identidade, como veremos mais adiante ao tratar dos Encontros Feministas Latino-Americanos e Caribenhos.

---

[12] STERNBACH N. S. et al. *Feminismo(s) na América Latina...*, p. 261, 274, 279, 282.

[13] TORNARÍA, C. Nosso feminismo: um projeto de vida. In: ROSERO, R. *Feminismo e educação popular,* p. 49. Não se pode, porém, esquecer que nesse período também houve movimentos de mulheres que foram manipulados pelas elites dominantes e pela ala conservadora da Igreja Católica. Foi o caso das *Marchas da Família com Deus, pela Pátria e pela Liberdade* que, no Brasil, arregimentou milhares de mulheres dos principais centros econômicos, visando combater o comunismo e defender família, a propriedade privada e a doutrina católica conservadora.

[14] TORNARÍA, C. *Nosso feminismo: um projeto de vida...,* p. 50.

[15] STERNBACH, N. S. et al. *Feminismo(s) na América Latina...,* p. 260.

Outro aspecto que não pode ser esquecido é que, além da articulação nos movimentos de mulheres, no cenário latino-americano e caribenho dos anos de 1960-1970, os feminismos também se articularam no bojo da Nova Esquerda junto com outros segmentos sociais populares – urbanos e rurais – compondo um vasto movimento de resistência aos regimes autoritários. Isto não significa, no entanto, que toda a Esquerda era sensível à situação de opressão das mulheres. Pelo contrário, como "a oposição progressista e revolucionária era dominada pelo machismo e sua prática sexista, as mulheres e seus problemas eram, invariavelmente, relegados a uma posição secundária"[16], assinala Sternbach.

Paradoxalmente, essa situação levou muitas feministas a redefinirem e ampliarem o conceito de democracia e de luta revolucionária defendida pela Esquerda, e a chamarem a atenção para a necessidade de uma revolução na vida cotidiana, justificando que uma verdadeira transformação social exige mudanças radicais não só nas relações entre as classes sociais, mas também nas relações de gênero, ou seja, em formas mais democráticas e participativas de exercer o poder e de promover a transformação da sociedade; assim, as feministas "passaram a denunciar com maior frequência e intensidade os estilos hierárquicos, leninistas ou trotsquistas de fazer política em muitos países"[17] – estilos característicos dos grupos revolucionários liderados por homens – reivindicando modalidades mais democráticas, participativas e autônomas de organização, a fim de se alcançar uma verdadeira mudança social a partir das bases.

A autonomia, no entanto, entendida como a capacidade de agir de modo independente, sempre foi e continua sendo um dilema para as feministas. Afinal, *do que* e *de quem* exatamente – se perguntam elas – se deve manter autonomia? A esse respeito, Schumaher e Vargas lembram que essa palavra mágica incorporada nos anos de 1970 foi compreendida de maneiras diferentes por diferentes grupos: "autonomia em relação aos homens (defendida por muitos grupos); autonomia em relação aos partidos políticos (por alguns grupos), e autonomia em relação ao Estado (por todos os grupos)"[18].

---

[16] STERNBACH, N. S. et al. *Feminismo(s) na América Latina*..., p. 260.

[17] STERNBACH, N. S. et al. *Feminismo(s) na América Latina*..., p. 264.

[18] SHUMAHER, A.; VARGAS, E. Lugar en el gobierno: alibí o conquista? *Debate Feminista*, São Paulo, n. 15, p. 129, abr./1997. Salientam as autoras que o ideal de autonomia é concebido de formas diferentes também no âmbito do movimento social mais amplo. Hoje, os feminismos da região – ao mesmo tempo em que priorizam a construção de coalizões com vários setores da sociedade, no intuito de erradicar a opressão de gênero – entendem que o ideal de autonomia também deve mantê-los em estado de alerta, a fim de se evitar a cooptação não só pelos partidos políticos – como já aconteceu no passado – mas também pelo Estado, pelos organismos de cooperação e até mesmo por outros movimentos sociais.

Desse modo, enquanto o feminismo latino-americano e caribenho se disseminava e criava uma identidade política própria, distinta daquela da Esquerda revolucionária, a partir do final da década de 1970 as feministas passaram a desenvolver atividades sempre mais objetivas e específicas, focadas não apenas em trabalhos com mulheres, mas também no aprofundamento de uma consciência pessoal e política, bem como numa visão crítica da cultura e da sociedade centrada nas questões de gênero, o que contribuirá para que o feminismo dos anos de 1980 seja bem mais autônomo, política e culturalmente, com um impacto significativo sobre uma variedade de movimentos sociais e políticos, urbanos e campesinos.

Pode-se, portanto, afirmar que uma das características fundamentais do feminismo no final dos anos de 1970 na América Latina e no Caribe é que as mulheres começam a descobrir sua subjetividade. À construção da mulher como "a outra", ou seja, como objeto intercambiável, que os homens utilizam segundo seus interesses pessoais e políticos, elas respondem encontrando valores de humanidade em si mesmas e desmascarando a construção patriarcal da pretensa superioridade masculina; nesse momento – observa Gargallo – "o feminismo abandona as táticas explicativas e fomenta o encontro entre as mulheres como sujeitos, senão de sua história total, pelo menos de sua rebelião presente, ou seja, de seu processo de conscientização e de liberação"[19]. Esse será o cenário feminista latino-americano e caribenho dos anos de 1980.

1.2 Década de 1980: Expansão, organização e mobilização do feminismo

O feminismo engajado dos anos anteriores agora cresce e se expande de forma exuberante com todas as implicações que isso significa para um projeto político feminista que defende a radicalização da democracia em todos os aspectos, a começar em si mesmo. Assim, no cenário de 1980, houve uma rica proliferação de associações e centros de estudo. Surgiram muitas publicações, como revistas, periódicos, vídeos, bem como uma intensa articulação de redes e grupos de conscientização, de centros de apoio e acolhimento a mulheres vítimas de violências, de coletivos de saúde e coletivos de lésbicas reivindicando direitos e reconhecimento, além de congressos, encontros, passeatas e outras iniciativas

[19] GARGALLO, F. El feminismo múltiple: prácticas y ideas feministas em América Latina. En: FEMENÍAS, M. L. (Org.). *Perfiles del feminismo iberoamericano.* [s.e.]. Universidad Autónoma de México, 2000, p. 114.

feministas, que se intensificaram a partir do avanço dos estudos de gênero e da expansão do feminismo em todos os países da região.

Diálogo e confronto entre as "feministas" (corrente autônoma) e as "políticas" (militantes em partidos da Esquerda) atravessaram a maior parte da prática feminista na América Latina e no Caribe durante essa década. Bem entendido, essas posições polarizadas, tangidas pela própria lógica que criticavam, não refletem senão precariamente a realidade indubitavelmente complexa, diversificada e fluída do feminismo latino-americano e caribenho. Tanto é verdade que uma terceira postura – a mais significativa e com maior número de adeptas – denominando-se enfaticamente "nem umas nem outras", não aceitou a tipificação polarizada de "feministas" e "políticas". Paradoxalmente, essa situação levou a um crescimento da consciência de autonomia e a uma melhor compreensão de que ser feminista não significa simplesmente trabalhar com mulheres. De fato, muitas mulheres que atuam junto ou em favor de outras mulheres nem sempre têm uma clara consciência feminista que as ajude a perceber as tramas sutis da dominação e opressão patriarcal.

Debates sobre essa questão agitaram a agenda feminista nesse período causando controvérsias e projetando novas luzes sobre o feminismo latino-americano e caribenho. Em consequência, começa a ficar mais clara a distinção entre "movimento feminista" e "movimento de mulheres"[20]. Por outro lado, surge também a preocupação de não se criar um "feministrômetro"[21] para aferir quem é "mais" ou "menos" feminista e se as ações realizadas "com" ou "pelas" mulheres dos movimentos são ou não práticas feministas[22].

---

[20] Tanto as feministas como as cientistas sociais latino-americanas e caribenhas estabelecem – teoricamente – uma distinção entre *movimentos femininos* ou de mulheres e *movimentos feministas*. Paul Singer também explica o sentido desses conceitos mostrando que as lutas contra o aumento do custo de vida, as demandas por escolas, creches etc., assim como medidas específicas para proteger as mulheres que fazem trabalho fora do próprio lar, seriam reivindicações femininas e não feministas, na medida em que não questionam o modo pelo qual as mulheres se inserem no contexto social (SINGER, P. *O feminino e o feminismo...*, p. 116-117). Hoje essa visão é, pelo menos parcialmente, superada. As feministas entendem que as demandas por libertação, dignidade, justiça, cidadania e melhores condições de vida e trabalho para todas as mulheres são lutas plenamente feministas, uma vez que questionam o *status quo* e promovem a igualdade de gênero.

[21] Essa palavra consta no relatório do II Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe realizado em Lima, em 1983. Ver: II Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe. Santiago de Chile, *Revista de las Mujeres*, [n.e.], p. 7-8, jun. 1984.

[22] Há uma vasta bibliografia feminista latino-americana e caribenha que trata desse assunto. Todas as autoras estão de acordo em que o movimento de mulheres, geralmente, é um espaço de convergência amplo, no qual se expressam variadas formas organizativas, desde aquelas especificamente de gênero, até outras com finalidades socioeconômicas, confessionais, culturais etc. O movimento feminista é, geralmente, apenas uma parte deste movimento amplo e heterogêneo, multirracial e multicultural, tornando-se o principal referente político e ideológico para o conjunto. Suas ações são centradas mais em demandas de gênero, na autonomia e responsabilidade de cada mulher sobre si mesma: sua força de trabalho, sua capacidade de reprodução e sua sexualidade. Não é a quantidade que o caracteriza ou define seu conteúdo, mas as práticas sociais que dele nascem, os novos espaços de questionamento que ele abre e os processos de consciência que ele deslancha. Em outras palavras, sua função é ser consciência crítica, núcleo elaborador de conteúdos e significados com base nas reivindicações e demandas que estão virtualmente presentes no movimento amplo de mulheres, facilitando seu

Esses movimentos (feminista e de mulheres), ainda que em determinados aspectos e contextos apresentem certas divergências têm, acima de tudo, abraçado a mesma causa apoiando-se e articulando-se em lutas e projetos afins, ainda que com concepções e metodologias diferenciadas. Evidentemente, isso exigiu uma maior abertura e a ampliação da agenda feminista a fim de incorporar as demandas das mulheres dos setores populares. Esse passo foi decisivo para que o feminismo na América Latina e no Caribe avançasse na consciência multiétnica racial, um dos maiores desafios que se intensificaram, sobretudo na década de 1990 e neste início de século[23].

Outro aspecto importante para o feminismo nessa fase é que o "patriarcado" latino-americano e caribenho, em suas várias interfaces – materiais, ideológicas, culturais, linguísticas, religiosas, institucionais e sexuais – torna-se objeto de múltiplas análises e de calorosos debates em nível nacional e regional. Sternbach e outras pesquisadoras constatam que tais análises, além de problematizar e contextualizar as relações de gênero como relações de poder, projetaram luzes também sobre a Esquerda e seu modo de lidar com a tradicional "questão feminina". Isso permitiu que as feministas que tinham dupla militância abrissem os olhos sobre o como as questões de interesse das mulheres – assim como elas próprias – eram tratadas pelos seus companheiros (camaradas) de luta[24]. Essas e outras questões atravessaram toda a década de 1980, como se pode verificar na documentação disponível sobre os Encontros Feministas Latino-Americanos e do Caribe realizados durante esse período.

---

reconhecimento e aprovação pelas mesmas mulheres. Todavia, mesmo tendo se tornado o principal ponto de referência do movimento de mulheres, o movimento feminista não representa todas as tendências ali compreendidas que, por sua vez, abrange todos os setores de mulheres organizadas, feministas ou não (VARGAS, G. Encuentros feministas: énfasis y estrategias. *Feminismos plurales*, VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe. Aportes para el 7º debate de la Agencia Lationamericana de Información (ALAI), p. 5-6, nov. 1999).

[23] Embora sejam diversificados, esses movimentos (feminista e de mulheres), surgiram e se desenvolveram em um contexto de transição e globalização do capitalismo, sendo atravessados por tendências e interpretações que, paradoxalmente, se entrelaçam, se mesclam, convivem e até se fundem, denotando uma vitalidade e singularidade organizativa, sem linha única nem territórios demarcados, embora com um grande ideário e metas comuns. Isso é que confere originalidade ao feminismo latino-americano e caribenho (VARGAS V.V. Apuntes para una reflexión feminista sobre el movimiento de mujeres. In: LUNA, L. (Org.). *Género, clase y raza en América Latina:* algunas aportaciones. Edición del SEMINARIO INTERDISCIPLINAR MUJERES Y SOCIEDAD, Universidad de Barcelona, 1991, p. 195-204; FEIJÓ, C. e GOGNA, M. Las mujeres en la transición a la democracia en los movimientos sociales latinoamericanos. En: *Cuidadania e Identidad*, Ginebra, UNRISD, 1987, p. 129-188) .

[24] STERNBACH, N. S. et al. *Feminismo(s) na América Latina...*, p. 272.

1.3 Década de 1990: Autonomia revisitada e reconfiguração do campo feminista

Quem acompanhou o trabalho da mídia no final do último milênio sentiu que o século XXI trouxe, para o mundo todo, muitas expectativas, temores e esperanças que incidiram também na vida dos povos latino-americanos e caribenhos. Eric Hobsbauwn, cientista político inglês, sustenta que o século XX se fechou em 1991 com a queda da União Soviética e a emergência da globalização neoliberal. A partir de então, estamos no século XXI[25].

Nesse contexto de perplexidades e esperanças, os feminismos latino-americanos e caribenhos da década de 1990 – após terem participado do processo de consolidação democrática de vários países da região – reconfiguraram sua identidade, sua lógica, seu campo e sua dinâmica desde novas ênfases e articulações. Alvarez[26] explica como eles "se globalizaram" ou "se transnacionalizaram". Constata-se que uma das suas transformações, talvez a mais significativa e ao mesmo tempo, controvertida, impactante e desafiadora, consiste na mudança de uma postura antiestatal para um posicionamento crítico de negociação em relação ao Estado e aos espaços formais internacionais como, por exemplo, as conferências, articulações e projetos da ONU. Concretamente, em palavras de Vargas, isso implicou na

> mudança de uma autonomia mais defensiva e de uma lógica e dinâmica mais de confrontação (necessária nas primeiras etapas, tanto por necessidade de afirmação como pela existência das ditaduras no continente), para uma lógica mais de negociação, porém desde uma autonomia forte e propositiva e, por isso mesmo, dialogante[27].

Essa mudança significa que, a partir dos anos de 1990 os feminismos assumiram como desafio a construção da cidadania das mulheres a partir de um projeto feminista cada vez mais pluralista e dialógico. Ainda que não isentos de tensões e conflitos, eles avançam sempre mais na consciência de justiça de gênero a partir de outros espaços e outros sujeitos, aprofundando a consciência racial e de classe e buscando responder, acima de tudo, aos

---

[25] HOBSBAUWN, Eric. *A era dos extremos*. O breve século XX (1914-1991). São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Há, porém, quem afirma que o novo século começou com os atentados de 11 de setembro de 2001 contra as torres gêmeas do Centro Mundial do Comércio e o Pentágono – coração dos EUA – resultando em milhares de vítimas. O fato teria inaugurado um tempo de instabilidade "arremessando o mundo numa espiral de violência, na qual o direito de defesa se confunde com vingança e abre caminho para toda forma de agressão, a pretexto do agressor de hoje ter sido a vítima de ontem" (OLIVEIRA, Pedro Ribeiro et al. Análise da conjuntura (4-2002) p. 1. Disponível em: <http:// cnbb.org.br/index.php?op= pagina&subop=138>. Acesso em 2/9/2007.

[26] ALVAREZ, S. E. *Um outro mundo [também feminista] é possível*..., p. 533.

[27] VARGAS, V. *Hacia el VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe*. [Carta]. Chile, 1996 [mimeo].

anseios das mulheres dos setores populares, as mais exploradas e oprimidas pelo kiriarcalismo e pelo neoliberalismo.

Na expressão de Alvarez, esses feminismos se constituíram em "um amplo, policêntrico, multifacético e polifônico campo político [...] que se estende muito além das organizações ou grupos próprios do movimento"[28]. Por conseguinte, as bases feministas se ampliaram e continuaram se reconfigurando a partir de uma grande diversidade de lutas políticas e localizações sociais, atingindo proporções massivas e conferindo novas dimensões à prática feminista. Mediante uma multiplicidade de organizações e grupos autônomos de mulheres, de sindicatos e universidades, de meios de comunicação feministas e não feministas, de ministérios e secretarias de mulheres, de ONGs especializadas e profissionalizadas, da participação em partidos políticos e parlamentos, de redes de ação e coalizões locais e intrarregionais, os feminismos latino-americanos e caribenhos desenharam uma nova fisionomia.

De modo particular as redes – em relativa expansão na década anterior – cresceram e conquistaram significativa visibilidade e influência nos anos de 1990, não obstante a consciência das feministas de que ainda há tantos desafios e muito caminho a trilhar, sobretudo em relação a questões étnico-raciais – dentro e fora do âmbito feminista – questões do mundo do trabalho, da sexualidade e da violência contra as mulheres, além de outras.

Portanto, é importante frisar que hoje os feminismos latino-americanos e caribenhos não se expressam em um projeto único; ainda que com traços sociais e políticos comuns bem delineados, a diversidade é sua característica principal[29]; daí a validade de sua articulação com outros projetos e atores políticos, tendo como referência outras categorias como classe, raça/etnia, gerações e identidades sexuais, a partir da perspectiva da "justiça de gênero".

Longe de significar um enfraquecimento ou fragmentação na organização das mulheres – como algumas pessoas pensam – essa articulação das diversidades propicia a partilha de uma variedade de experiências que enriquece a luta das mulheres e fortalece a causa feminista, já que tanto a lógica patriarcal como a capitalista incidem na vida de todas as mulheres de diferentes setores e categorias sociais dos países da região.

---

[28] ALVAREZ, S. E. Feminismos latinoamericanos. *Estudos Feministas*, v. 6, n. 2, p. 265, jul.-dez. 1998.

[29] VARGAS, G. *O desenvolvimento do feminismo e da educação popular na América Latina*, p. 19; STERNBACH, N. S. et al. *Feminismo(s) na América Latina...*, p. 258, 261.

Sem dúvida, essa heterogeneidade também pressupõe e abriga divergências e conflitos, mas isso faz bem a movimentos que, por sua própria índole, rejeitam os absolutismos e defendem o direito à diferença, porém sem desigualdades. As divergências não invalidam nem impedem que os feminismos da região mantenham muitos pontos comuns; é claro que para isso devem ser levados em conta os diferentes níveis de consciência e as formas diversificadas de organização das mulheres em cada país.

A década de 1990 também se caracteriza por uma profunda transformação do feminismo no que se refere à intrigante questão da autonomia, que acirrou não poucos debates. Os Encontros Feministas regionais evidenciam a polarização de algumas posições que contêm uma clara interpretação política do contexto de atuação do feminismo, assim como a definição de estratégias que incidem direta e primeiramente na sua função social em tal contexto[30].

De modo geral, nos encontros dessa década os debates focaram a diversidade de expressões da política feminista na região. As questões centrais ali abordadas foram o reconhecimento da representatividade múltipla, os mecanismos de acesso à política de financiamento para projetos, a dupla identidade das ONGs feministas que se colocam como representantes de grupos de mulheres de base, assim como a crescente incursão de feministas em esferas políticas nacionais e internacionais, particularmente nas cúpulas e conferências da ONU. Esse envolvimento, considerado por algumas como importante para se avançar numa agenda feminista transformadora, foi interpretado por outras como "um desvio perigoso" que poderia conduzir ao "patriarcado global neoliberal", ou então a um "conluio" com ele[31].

É sabido que as ONGs, de modo geral, incorrem no perigo de se tornarem substitutas ou amortizadoras das reivindicações da sociedade civil – e mais especificamente

---

[30] Nos anos de 1970 a autonomia foi debatida e buscada sob o prisma da liberdade no contexto dos regimes totalitários que dominaram a maior parte dos países latino-americanos e caribenhos. Na década de 1980 essa discussão foi ampliada a partir do conceito de cidadania, no âmago do processo de redemocratização. No início de 1990 a abordagem sobre a autonomia voltou-se mais para o campo da práxis feminista em relação com o movimento de mulheres, os partidos políticos de esquerda ou centro-esquerda e as organizações políticas clandestinas de esquerda. Diante da polêmica questão da dupla militância (no movimento e no partido), emerge quase como um imperativo a necessidade de se construírem espaços feministas alternativos de poder solidário, ou seja, de um feminismo autônomo, com uma referência político-ideológica clara, capaz de orientar as mulheres que assumem postos de decisão nas estruturas político-partidárias. Daí para frente, a abordagem sobre a autonomia passou a focar questões diretamente relacionadas ao gênero como: situação econômica das mulheres frente à globalização neoliberal, política de qualidade dos serviços públicos de atendimento às mulheres, direitos sexuais e reprodutivos, violência extra e intradoméstica, democracia com participação, além do engajamento de feministas em organismos políticos nacionais e internacionais.

[31] ALVAREZ, S. E. et al. *Encontrando os feminismos latinos...*, p. 550; Ver tb. ALVAREZ, S. E. *Um outro mundo [também feminista] é possível...*, p. 533.

dos movimentos sociais – contribuindo para que os governos se eximam ainda mais da criação e implementação de políticas sociais. As ONGs feministas não escaparam desse risco, pois, paulatinamente, passaram a substituir os "grupos de consciência" e os "coletivos feministas" característicos do feminismo da década de 1980[32].

Esse processo de "onguização"[33] do feminismo corre o risco da dependência de governos e entidades financiadoras com a consequente perda de autonomia e a ameaça de descaracterização da dupla identidade da maioria das ONGs feministas latino-americanas e caribenhas, a saber: manter a reflexão política crítica e as lutas feministas profundamente subversivas, e ao mesmo tempo ocupar espaços institucionais e, desde aí, interferir nas políticas públicas. Com efeito – como sublinhou Alvarez – é exatamente essa "identidade híbrida" que sustenta a capacidade crítica das ONGs feministas para rebater "versões patologizadas" das políticas governamentais com perspectiva de gênero, bem como para promover interpretações alternativas dos direitos das mulheres e fomentar o empoderamento das mesmas[34].

Outra questão não menos espinhosa é que os organismos – estatais ou não – que subsidiam os projetos das ONGs feministas passaram a exigir atividades cada vez mais técnicas e profissionais e menos questionadoras e ativistas, de modo que se tornou mais difícil se conseguir recursos para projetos destinados à conscientização e mobilização feminista. Evidentemente, isso gerou muita polêmica entre as feministas que preferem a institucionalização do movimento mediante a participação em organismos governamentais, e as que defendem sua total autonomia, considerando que, institucionalizar implica em correr o risco da perda de força política e do caráter e função questionadora do *status quo*, característica fundamental do feminismo.

---

[32] Inicialmente a maior parte das ONGs feministas direcionou suas ações para a promoção da educação popular, da conscientização e do empoderamento das mulheres dos setores populares. Posteriormente, muitas buscaram articular seu trabalho de base com ações voltadas mais para as políticas públicas e outras modalidades de invenção político-cultural. Nos anos de 1990, além de promover a conscientização e de procurar interferir na sociedade civil e na cultura a fim de transformar as relações de gênero, muitas ONGs procuraram ultrapassar os estreitos limites das democracias formais, voltando-se cada vez mais para avaliação de políticas públicas e a implementação de projetos governamentais de gênero que disponibilizem serviços sociais às mulheres, particularmente àquelas excluídas das políticas neoliberais. Assim, uma infinidade de políticas locais, regionais e supranacionais levou a aumentar a busca por conhecimentos e serviços especializados sobre mulher e gênero oferecidos por ONGs feministas cada vez mais profissionalizadas e tecnicamente capacitadas. Nesse momento, ganha força o enfoque feminista para o "advocacy", o qual trata da defesa, promoção, monitoramento e avaliação de políticas públicas de gênero, nacionais e internacionais, visando principalmente à construção de agendas políticas institucionais.

[33] ALVAREZ, S. E. *Feminismos latinoamericanos*, p. 268.

[34] ALVAREZ, S. E. *Feminismos latinoamericanos*, p. 261, 267, 277.

O questionamento do feminismo autônomo sobre os meios de financiamento das ações feministas na região foca-se principalmente na origem dos recursos e no programa institucional das agências financiadoras. Critica-se, particularmente, o estabelecimento de parcerias ou programas pontuais – por uma parte dos feminismos da região – com instituições que, notoriamente, são as maiores responsáveis pela situação de exclusão e pobreza na região, sobretudo em relação às mulheres, base social de suas ações políticas[35].

Argumentam as feministas autônomas que autonomia não é simplesmente autogerir recursos financeiros sem poder questionar suas fontes, métodos e, sobretudo, os objetivos velados de certas instituições financiadoras. Sua crítica aos financiamentos refere-se à prática social, aos conteúdos, às propostas que se subordinam aos financiamentos, aos agentes financiadores, às formas como se têm manejado os financiamentos das ONGs, numa relação utilitarista do movimento feminista, e principalmente quando se negociam a pobreza e a sua situação como mulheres, com o Banco Mundial, com os governos, com os ditadores e repressores[36].

Todavia, em que pese essa dependência perigosa, não se pode deixar de reconhecer que há práticas diferenciadas entre as ONGs em relação a essa política de alinhamento discursivo. É o caso das ONGs constituídas por feministas socialistas ou outras feministas, que não aceitam "estabelecer parcerias com organismos ou programas de financiamento atrelados aos ajustes estruturais no continente"[37].

Em suma, a questão da autonomia, tão debatida e buscada nos anos de 1970 sob o prisma da liberdade num contexto de autoritarismo sociopolítico, aprofundada e ampliada em 1980 no bojo do processo de redemocratização, reposicionou, nos inícios de 1990, os debates anteriores se estendendo por toda a década e eclodindo com mais força no *VII Encontro Feminista Latino-Americano e Caribenho* realizado no Chile em 1996, o qual refletiu sobre o *feminismo autônomo* e o *feminismo institucionalizado*. A discussão se

---

[35] GURGEL, Telma. *Feminismo e liberdade.* X Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe. Disponível em: <http://www.10feminista.org.br/pt-br>. Acesso em 10/9/2007. As críticas dirigiram-se também e particularmente à United States Agency for International Development (USAID), principal organismo bilateral de financiamento da Coordenação de ONGs Regionais da América Latina para Beijing. A USAID estabeleceu como sua política que os recursos seriam repassados através de "pontos focais", o que significava uma ONG ou um consórcio por cada sub-região. As feministas reagiram fortemente, não apenas porque essa política implicaria uma hegemonia política e econômica de determinadas ONGs na região, mas também por se tratar da USAID, que apoiou a ditadura militar brasileira e outras ditaduras da América Latina, além de favorecer e financiar práticas de controle populacional como a esterilização em massa de mulheres pobres, principalmente negras e indígenas.

[36] RELATÓRIO DO VII ENCONTRO FEMINISTA LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. Juan Dólio, República Dominicana, 1999, p. 25.

[37] GURGEL, T. *Feminismo e liberdade*, p. 4.

reacendeu no encontro seguinte, em 1999, na República Dominicana, e entrou no novo século com novas provocações para o feminismo no que se refere à institucionalização e às estratégias de autonomia. À luz dos debates ficou patente que a crise econômica globalizada e neoliberal, que atinge cada vez mais os países latino-americanos e caribenhos, trouxe complicações e dificuldades de subsistência também para as ONGs feministas.

Evidentemente, nesse contexto de uma economia cada vez mais globalizada, um aspecto que é importante levar em conta é que as prioridades da cooperação internacional têm mudado significativamente com o tempo. A década de 1960 – assinala a pesquisadora Nathalie Lebon – se centrou no desenvolvimento e na revolução verde; a de 1970 se voltou para a solidariedade; a de 1980 privilegiou a parceria, e na de 1990 predominou o profissionalismo, o impacto, os resultados[38]. Ademais, as entidades estrangeiras que financiam projetos estão se voltando cada vez mais para regiões assoladas por guerras, epidemias e outros problemas, o que é muito positivo, mas não deixa de causar impacto sobre os projetos das ONGs e de outras instituições feministas. Portanto, além dos fatores já mencionados, todos estes elementos devem ser ponderados quando se fala do processo complexo, polêmico e desafiador de institucionalização do feminismo, desencadeado nos anos de 1990 em nossa região.

1.4 Novo contexto: novos espaços, novas formas de atuação

Como foi explicitado acima, o fenômeno da transnacionalização do feminismo causou um efeito impactante e controvertido nos feminismos de nossa região, sobretudo a partir da segunda metade dos anos de 1990. Desde então, as feministas que participaram das cinco conferências que deram sequência às cúpulas mundiais do Rio, Viena, Cairo, Copenhagen e Beijing, vinham constatando que as ações visando influenciar setores internacionais oficiais não apresentavam resultados satisfatórios. Alvarez sustenta que, na década de 1990, mesmo com a incorporação de algumas das propostas feministas nas plataformas e acordos internacionais, o fortalecimento da globalização neoliberal, o enxugamento dos Estados nacionais, os processos de ajuste econômico, assim como a erosão da cidadania e das políticas sociais obstruíram as possibilidades de mudanças significativas nos direitos e condições de vida das mulheres[39].

---

[38] LEBON, Nathalie. The lavor of love and bread: professionalized and volunteer activism in the São Paulo women´s health movement. PhD. Dissertation, University of Flórida, 1998. In: ALVAREZ, S. *Feminismos latinoamericanos*, p. 276.

[39] ALVAREZ, S. E. *Um outro mundo [também feminista] é possível*..., p. 535.

Assim, ao constatar recuos significativos nos países que já haviam operacionalizado um sistema de defesa dos direitos humanos e de garantias de um mínimo de bem-estar a cada cidadã e cidadão, as feministas – entendendo que mudar a situação das mulheres neste início de século pressupõe mais do que reivindicar novas leis ou a inclusão de novos direitos nas constituições dos países latino-americanos e caribenhos – sentiram-se interpeladas a rever suas estratégias e a redefinir seu campo de ação. Muitas passaram a atuar junto a outros atores sociais que foram emergindo com mais decisão no cenário neoliberal da região: o movimento dos zapatistas, no México, dos sem-terra, no Brasil, dos cocaleros, na Bolívia, dos piqueteros, na Argentina, dos indígenas e afrodescendentes, em todo o continente, além de outros, de expressão mais local.

Conforme análise de Alvarez, o ano de 2000 sinalizou um fortalecimento e ampliação desse processo. De fato, no conjunto dos direitos reivindicados, um aspecto marcante foi a afirmação dos direitos das mulheres em todo o mundo, e especialmente na América Latina e Caribe; aqui os feminismos continuam criando novas formas de atuação a partir de "outros espaços públicos e contra-hegemônicos, em nível regional e global, nos quais novos sentidos, identidades, práticas transgressivas, rebeldias e resistências são forjados e retroalimentados"[40].

Nesse contexto, o Fórum Social Mundial – FSM é um dos mais inovadores espaços, no conjunto do amplo e difuso movimento antiglobalização, ou melhor, do movimento global pela solidariedade e justiça social. Ali, as feministas não apenas participam, mas intervêm articuladamente junto com essa nova força social mundial, questionando o pensamento hegemônico codificado no sistema neoliberal globalizado, como também apresentando propostas alternativas radicais para a transformação da realidade e a concretização, de fato, de "outro mundo", antipatriarcal, antirracista e anticapitalista. Esse mundo exige a perspectiva e a participação também das mulheres e de outras categorias excluídas. Analisando desde uma perspectiva feminista, a tarefa de "outro mundo possível" – sugere Cándido Grzybowsky – é bem maior e mais desafiadora do que parece, e precisa da atuação audaciosa e destemida das mulheres;

> [...] sem dúvida – afirma o autor – estamos incomodando o pensamento único dominante. Porém, será que estamos incomodando-nos com nosso machismo, racismo e outras intolerâncias? A especificidade do Fórum Social Mundial é estabelecer o diálogo entre os diversos. Isto dá originalidade e força ao Fórum na construção de uma globalização das cidadanias no Planeta Terra. Porém, o caminho é longo e cheio de obstáculos. Espero que as mulheres nos façam ser radicais, atuando como até agora: fazendo cobranças e incomodando[41].

---

[40] ALVAREZ, S. E. *Um outro mundo [também feminista] é possível*..., p. 533.

[41] GRZYBOWSKY, C. Es possible un mundo más femenino? In: *Fórum Social Mundial* jan. 2002. Disponível em: <http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=14_2&cd_language=1>. Acesso em 10/9/2007.

Seguramente, a utopia de "outro mundo possível" sempre esteve presente no ideário feminista, alimentando e impulsionando ações libertárias e transformadoras. Com efeito, o pensamento consciente e a ação organizada das mulheres têm como meta fundamental a mudança radical da sociedade, a transformação de cada espaço, cada relação, cada prática econômica, social, política, cultural e até mesmo religiosa[42]. Da mesma forma, o processo do FSM também aponta para mudanças em todas as dimensões, em todas as intersecções, em todas as realidades, coincidindo com a perspectiva feminista que pretende "mudar o todo em suas partes"[43], como frisou Magdalena León. Para alcançar esse objetivo as mulheres têm pela frente um duplo desafio: "tornar sua agenda global e fazer com que sua agenda se torne global"[44], o que permite inscrever as prioridades feministas no conjunto das demandas sociais. Os feminismos podem, assim, afirmar sua autonomia e, ao mesmo tempo, interagir junto com outros setores sociais para mudar a ordem global vigente.

Ademais, o novo espaço do FSM é imprescindível para a confluência, o engajamento, a articulação e a atuação dos feminismos – não só em nível global, mas também em nível continental e regional – junto a outras lutas e propostas que avançam para novas perspectivas, indispensáveis para a construção da nova ordem mundial que queremos. Seguramente, essa inserção dos feminismos no processo do Fórum, não só permite o avanço geral do feminismo e fortalece o movimento pela globalização solidária, mas também intensifica a consolidação de alianças entre os feminismos e as forças do movimento social, ampliando as possibilidades de uma real transformação da realidade e a instauração da nova ordem mundial que queremos.

É importante sublinhar que para as feministas "outro mundo", sem o feminismo, é impossível. Essa máxima vem ecoando em todos os países, denotando a importância da presença e atuação dos feminismos no Fórum, onde se fortalece a utopia de "outro mundo possível" e se constroem novas alianças e articulações com outros(as) atores e atoras sociais. Mas, por outro lado, não se pode esquecer que essa presença se confronta com sérios desafios, como o de desconstruir visões e práticas androssexistas e etnocêntricas que

---

[42] A própria Bíblia apresenta muitas situações que colocam em evidência a capacidade de articulação das mulheres para mudar a realidade. Temos, por exemplo, a coragem e criatividade das parteiras do Egito (Ex 1,15-21); a resistência e audácia das filhas de Salfaad, que conquistaram direitos não apenas para si mesmas, mas conseguiram mudanças na legislação vigente que beneficiaram todo o povo (Nm 27,1-27); a resistência e autodeterminação das mulheres frente à religião monoteísta e patriarcal dominante (Jr 44), assim como a coragem e persistência das discípulas na hora primeira da comunidade cristã, como narram todos os evangelhos.

[43] LEÓN, M. FSM: Espacio para la construcción de feminismos. *Estudos Feministas*, v. 11, n. 2, p. 617, jul.-dez. 2003,

[44] LEÓN, M. FSM: *Espacio para la construcción de feminismos*, p. 621.

ainda estão incrustadas em muitos grupos e movimentos, a fim de se "construir éticas inclusivas em todos os sentidos"[45] – como advoga Irene León – e ao mesmo tempo, provocar os movimentos que se autodenominam "específicos" a ampliar seu campo de atuação, incluindo outras problemáticas e perspectivas em suas abordagens, particularmente no que tange a realidade das mulheres.

A expansão do processo do FSM na região – outro fator de grande relevância – possibilitou a criação de espaços de articulação internacional, dificilmente realizáveis para o movimento de mulheres em outras circunstâncias. Nadia De Mond, que acompanha os processos da *Marcha Mundial de Mulheres* – MMM e do FSM, constatou que "muitas jovens e outras mulheres se tornaram feministas no caminho de Seattle e Porto Alegre"[46]. E Júlia Di Giovanni observa que as jovens feministas que participam do Fórum são portadoras de um feminismo novo, atento em responder aos desafios históricos que se colocam hoje, tanto para o feminismo como para o conjunto dos projetos emancipadores[47] dos quais o FSM se propõe ser canal e ponto de convergência.

Obviamente, o Fórum provoca e contribui para novos debates no interior dos feminismos latino-americanos e caribenhos, já que estes, pela própria índole, se expressam e interagem em múltiplos e diferentes espaços. Por sua vez, as feministas também colocam para o Fórum muitos questionamentos e desafios que ainda persistem nos espaços de articulação entre diferentes movimentos, tentando influenciar a agenda dos movimentos sociais e políticos progressistas a fim de que estes incluam em seus projetos as demandas das mulheres. Embora a ressonância ainda seja bastante limitada e ainda haja um longo caminho a percorrer a fim de se incorporar a perspectiva feminista, "não queremos que os temas do Fórum sejam de domínio masculino – advertem as feministas – [...] não queremos ser simplesmente uma presença nominal; estamos cansadas de referências superficiais aos temas de gênero"[48].

De fato, análises feministas mostram com frequência que as mulheres, ou estão ausentes ou são insuficientemente incluídas em temas relevantes do FSM, como os econômicos e de finanças. Tanto na representação das vozes no espaço do Fórum, como nos

---

[45] LEÓN, I. [Depoimento]. In: ALVAREZ, S. E. *Um outro mundo [também feminista] é possível*..., p. 538.

[46] DE MOND, N. [Depoimento]. In: ALVAREZ, S. E. *Um outro mundo [também feminista] é possível*..., p. 537.

[47] GIOVANNI, J. R. [Depoimento]. In: ALVAREZ, S. E. *Um outro mundo [também feminista] é possível*..., p. 537.

[48] DUAREN, I. [Depoimento]. In: CELIBERTI, L.; VARGAS, V. V. Feministas en el Foro. *Estudos Feministas*, v. 11, n. 2, p. 592, jul.-dez. 2003.

conteúdos, percebe-se que tais temas ainda são fortemente identificados como masculinos, ignorando-se, assim, a realidade das mulheres. Por outro lado, é obvio que a questão das ausências femininas não se resolve apenas com a presença de mais mulheres nas mesas de discussão desses temas; é impreterível que estes sejam abordados desde uma perspectiva feminista e de gênero que seja, de fato, libertadora. Certamente, esse é um desafio que aponta para a necessidade de se potenciar lideranças feministas capazes de criar alternativas em diferentes níveis e espaços. A esse respeito, insistem as feministas que

> [...] é chegado o momento de muitas de nós (mais do que aquelas que atualmente o fazemos), tomemos uma séria responsabilidade em dar outra forma a nosso mundo nos níveis micro, médio e macro. Em outras palavras, de dar um passo a mais no feminismo e na liderança feminista; de preocuparmo-nos em viabilizar soluções para as tensões e conflitos do mundo; de assumir a liderança em organizações; de buscar formas de fazer com que nosso mundo e nossas vidas sejam mais inclusivos e diversos[49].

É justo, no entanto, destacar que bem antes da articulação dos feminismos no interior do FSM, as mulheres já haviam desencadeado um processo de articulação internacional por meio da *Marcha Mundial de Mulheres*. Preparada desde 1998 e tendo sua primeira edição entre março a outubro de 2000, a Marcha é uma articulação autônoma mais ampla do movimento de mulheres que transcende as fronteiras nacionais; ou seja, é uma ação pontual de movimentos de mulheres do mundo todo para eliminar a pobreza e a violência sexista, bem como para romper com pseudovalores e condições materiais que sustentam o machismo, o sexismo, a opressão e a exclusão em nossa sociedade.

Em outras palavras a MMM expressa um feminismo atuante, empenhado em promover a autodeterminação das mulheres, tendo como eixo estruturante a crítica global ao capitalismo e a todas as formas de opressão que ele articula: de classe, raça, gênero, idades, sexualidades e nacionalidades, entre outras. É inédito o fato de tantos grupos de mulheres de diferentes países se juntarem para exigir o fim do sistema patriarcal e das políticas neoliberais. Essa experiência contribuiu para consolidar uma espécie de rede mundial e destacar que o momento atual é muito rico para a relação entre os feminismos e o movimento "por uma outra globalização"[50].

---

[49] BORREN, S. [Depoimento]. In: CELIBERTI, L.; VARGAS, V. V. *Feministas en el Foro,* p. 592.

[50] Participaram da Marcha mais de seis mil grupos de 159 países e territórios, oriundos do movimento de mulheres e de movimentos sociais mistos, sendo que a liderança do evento coube às mulheres. As manifestações de encerramento mobilizaram milhares de mulheres em todo o mundo. Em Bruxelas, a manifestação reuniu trinta e cinco mil mulheres e foi o encerramento de caminhadas e caravanas vindas de todos os países da região. Foram apresentadas à União Europeia exigências para uma Europa ampla, solidária e aberta aos países do Leste e aos imigrantes. Nas Filipinas, Índia e Bangladesh o foco das manifestações foram os escritórios regionais do Banco Mundial e do FMI. Mulheres de países muçulmanos, por sua vez, desafiaram as rígidas leis e tradições e saíram

Pode-se afirmar com segurança que a Marcha possibilitou às mulheres uma melhor articulação e abertura para outros trabalhos, outras ações e para viabilizar alternativas à pobreza e à violência contra as mulheres, que por sua vez exigem dos movimentos de mulheres e dos movimentos feministas novas formas de atuação política e novas intervenções. Assim, conforme surgem novos problemas, os feminismos latino-americanos e caribenhos são interpelados a contribuírem com sua visão na análise e na proposição de novas agendas e alternativas[51].

Vale ainda destacar que uma das características fundamentais da Marcha consiste em que ela não produz nenhuma "prima donna", para usar a expressão de Miriam Nobre[52]. Pelo contrário, mulheres de variados setores e de grupos de base emergem como lideranças, coordenando processos de grande relevância, realizando ações articuladas em torno de uma agenda comum construída pelas próprias mulheres; esses procedimentos facilitam sua intervenção na conjuntura e em processos eleitorais, fortalecendo-as como protagonistas nas lutas contra o patriarcalismo neoliberal e ampliando a influência do discurso feminista no interior dos movimentos mistos e na sociedade. O objetivo é fomentar um projeto que incorpore a perspectiva feminista e assuma as mulheres como sujeito político.

É verdade que ainda há muitos desafios a serem enfrentados a fim de que a pobreza, a violência, a opressão, a exclusão, deixem de ser realidade na vida de muitas mulheres

---

às ruas exigindo direitos e condições humanas de vida. As mexicanas foram em caravana até Washington e Nova York onde se juntaram às americanas e a outras quatro mil mulheres vindas de outras partes do mundo para mover ações contra o imperialismo, a política norte-americana e a intervenção militar dos EUA na Colômbia. No Brasil a Marcha foi lançada em vinte e duas capitais e em várias outras cidades, com grande participação e muita repercussão nos meios de comunicação de massa e na imprensa alternativa. Houve mobilizações, debates e outras manifestações organizadas pelas mulheres dos movimentos negro, sindical, de jovens, de trabalhadoras rurais, de pastorais, de escolas e de outros setores sociais. A Marcha das Margaridas é, sem dúvida, uma das mais vibrantes e audaciosas expressões do feminismo das trabalhadoras rurais. Fato interessante é que a Marcha passou a assumir o calendário geral das lutas do país, marcando presença nas comemorações de 1º de maio, no Plebiscito da Dívida Externa e do Desarmamento, na Campanha contra a ALCA e os transgênicos, em favor da reforma agrária, nas edições do Grito dos Excluídos, nas Semanas Sociais promovidas pela CNBB, e em outras manifestações nacionais. O mesmo aconteceu nos demais países da América Latina e do Caribe: as mulheres ocuparam as ruas e os espaços oficiais para manifestar sua indignação e reivindicar ações políticas transformadoras e de combate à pobreza e à violência sexista. Com esse objetivo, na primeira edição da Marcha foram entregues à ONU mais de cinco milhões de assinaturas recolhidas em todos os países participantes.

[51] Fato interessante é que no Brasil a Marcha passou a assumir o calendário geral das lutas do país, marcando presença nas comemorações de 1º de maio, no Plebiscito da Dívida Externa e do Desarmamento, na Campanha contra a ALCA e os transgênicos, em favor da reforma agrária, nas edições do Grito dos Excluídos, nas Semanas Sociais promovidas pela CNBB, e em outras manifestações nacionais. O mesmo aconteceu nos demais países da América Latina e do Caribe: as mulheres ocuparam as ruas e os espaços oficiais para manifestar sua indignação e reivindicar ações políticas transformadoras e de combate à pobreza e à violência sexista. Com esse objetivo, na primeira edição da Marcha foram entregues à ONU mais de cinco milhões de assinaturas recolhidas em todos os países participantes. O próximo capítulo contem informações mais específicas sobre a Marcha no Brasil.

[52] NOBRE, M. Avaliação da Marcha Mundial de Mulheres. *Folha Feminista*, São Paulo, n.20, p. 2, fev. 2001.

latino-americanas e caribenhas. Por outro lado, o trabalho realizado pela MMM e alimentado pelo FSM está rendendo muitos frutos neste início de milênio[53]. A Marcha propiciou um intenso exercício de questionamento do poder econômico e de suas políticas excludentes e destrutivas; permitiu pôr em andamento uma rede feminista não apenas regional, mas também internacional que, mesmo fortalecendo iniciativas próprias e autônomas, se integrou plenamente no movimento global de ações anticapitalistas que estão provocando fissuras na hegemonia neoliberal. Talvez seja por isso – sugere Silveira – que "alguns órgãos de imprensa identificaram na Marcha Mundial um exemplo da nova onda do feminismo, principalmente nos países latino-americanos e caribenhos'"[54].

2 Os Encontros Feministas Latino-Americanos e Caribenhos

Um aspecto que não pode ser esquecido quando se trata dos feminismos latino-americanos e caribenhos são os Encontros Feministas, bienais ou trienais, realizados em um país previamente escolhido pelas participantes. Tais encontros se constituem em espaços de articulação política que as feministas criaram a partir de 1981 a fim de tecer redes de atuação coletiva, definir datas de lutas comuns e firmar laços políticos de identidade e solidariedade regional. Conforme análise de Alvarez, eles são considerados espaços "entrefronteiras" ou "supranacionais" decisivos para se debater e reimaginar coletivamente o feminismo e sua relação com outros grupos que também lutam pela dignidade humana e pela justiça social[55]. Ali não somente se expressam, mas também são articuladas as práticas e reconfiguradas as identidades dos movimentos locais, nacionais e regional.

---

[53] De 2 a 9 de julho de 2006, aconteceu no Peru o VI Encontro Internacional da MMM, com a presença de mais de cem mulheres de 31 países dentre os que têm coordenações nacionais. O fato de ser realizado na América Latina favoreceu uma presença maior de feministas da região. O Encontro refletiu os impactos da ação mundial organizada em 2005 com a Marcha de revezamento, quando uma *Carta das Mulheres para a Humanidade*, partindo do Brasil, percorreu 53 países e territórios de vários continentes, durante vários meses, até chegar em Burkina Faso, na África. Essa ação foi muito importante para reforçar a identidade da Marcha como um movimento mundial e demonstrou sua capacidade de convocatória e mobilização. Assim, aquilo que já se definia como um movimento irreversível, depois de 2005 reafirmou sua força e organização. A luta contra a pobreza e a violência desenvolvida pela Marcha se dá em torno de temas comuns, como a luta contra a guerra e a militarização, o tráfico e a prostituição, bem como por trabalho e soberania alimentar. Para cada um desses enfoques se buscou definir objetivos comuns e ações internacionais.

[54] SILVEIRA, M. L. Um feminismo a partir das lutas. *Folha Feminista*, São Paulo, n. 19, p. 2, dez. 2000.

[55] ALVAREZ, S. E. et al. Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos. *Estudos Feministas*, v. 11, n. 2, p. 542-543, jul.-dez. 2003; ALVAREZ, S. E. Um outro mundo [também feminista...] é possível: construindo espaços transnacionais e alternativos globais a partir dos movimentos. *Estudos Feministas*, v. 11, n. 2, p. 534, jul.-dez. 2003.

Mais explicitamente: por serem de caráter extraoficiais, os Encontros são instâncias críticas transnacionais, nos quais as ativistas locais negociam, renegociam e definem as ações específicas dos feminismos da região. Sem dúvida, são instâncias privilegiadas de diálogo, troca de idéias e reflexão crítica feminista, com acirrados debates e controvérsias. Mas são também espaços de formação de alianças entre as diferentes correntes de pensamento feminista, de compartilhamento de projetos e perspectivas, bem como da articulação de solidariedades e do fortalecimento de utopias.

As participantes desses encontros são mulheres que se identificam com o feminismo, vindas de diferentes países, classes sociais, faixas etárias, opções sexuais, grupos étnico-raciais e religiosos, apresentando trajetórias políticas múltiplas e experiências diversas de atuação numa rica variedade de espaços. As analistas[56] definem esses encontros como "marcos históricos" que destacam os debates intrarregionais mais importantes permitindo que as militantes compartilhem suas diferentes perspectivas, questionem as diversas formas de opressão, reorientem os discursos e as práticas feministas e construam significados políticos e culturais alternativos, que são contextualizados conforme as distintas realidades locais e nacionais como se pode ver nas páginas seguintes.

2.1 Encontros, desencontros, reencontros dos feminismos da América Latina e Caribe

Nos Encontros realizados entre 1981 e 1990, refletiu-se sobre as mudanças de significado do feminismo na América Latina e no Caribe; destacou-se a relação entre os movimentos feministas e a Esquerda revolucionária, bem como a relação entre os movimentos de mulheres que se organizaram no contexto da crise econômica e a violação dos direitos humanos pelos regimes autoritários[57].

A partir dos anos de 1990, os relatórios mostram que, entre outras questões, os Encontros têm se ocupado com questões fundamentais para o feminismo da região tais como: a relação do feminismo com os diversos movimentos sociais; a globalização neoliberal versus exclusão social e justiça de gênero; as questões da inclusão e da expansão do movimento feminista, pensadas a partir da crítica ao feminismo, realizada pelos movimentos de mulheres negras, indígenas, jovens e lésbicas; a institucionalização das

[56] STERNBACH, N. S. et al. *Feminismo(s) na América Latina...*, p. 256.

[57] ALVAREZ, S. E. et al. *Encontrando os feminismos latinos...*, p. 545.

organizações feministas; a relação do feminismo com o Estado e com as instituições políticas nacionais e internacionais; os efeitos do terrorismo e dos fundamentalismos para as mulheres. Essas e outras discussões que marcaram os Encontros dos anos de 1990, alicerçaram a participação ativa das feministas latino-americanas e caribenhas em diversas mobilizações do final daquela década e no início deste século, como as jornadas de Seattle, em 1999, as várias rodadas de negociações da Organização Mundial do Comércio, as campanhas contra os fundamentalismos, lançada pela Articulação Feminista MarcoSul, em 2002, para enfrentar a explosão do terror e da guerra detonados por Bin Laden e Busch.

Sem dúvida, a realização dos Encontros em diferentes países também tem sido uma oportunidade ímpar para se enfatizar abordagens específicas de cada microrregião. Suas observadoras notaram que enquanto os feminismos da região fincaram suas raízes numa grande diversidade de espaços sociais e lutas políticas, os Encontros, por sua vez, permitem a partilha de novas e diferentes perspectivas e a construção de significados políticos e culturais alternativos.

Observa Alvarez que, embora às vezes estejam politicamente isoladas em seus países, as participantes dos Encontros se articulam com outras, cujos feminismos surgem de condições sociopolíticas e históricas semelhantes[58]. É importante assinalar também que na medida em que essas novas militantes, de idades e origens geográficas, sociais e étnico-culturais diversificadas se encontram, a compreensão do feminismo e as modalidades das lutas feministas são salutarmente questionadas, revisadas e remodeladas.

Assim, os Encontros – e também os "desencontros" que por vezes ocorreram[59] – têm proporcionado fecundos diálogos que favorecem a rearticulação de alianças intrarregionais, fundamentadas na solidariedade política entre mulheres. A esse respeito Gina Vargas, em sua análise dos Encontros da região nessa década, ao destacar alguns dos novos significantes que o feminismo colocou no centro dos debates democráticos, assinala que essa ação coletiva transnacional foi orientada fundamentalmente para a recriação de práticas coletivas, fazendo uso de novas categorias analíticas, novas visibilidades, e até mesmo de novas linguagens inventadas pelos feminismos em nível nacional, nomeando

[58] ALVAREZ, S. E. et al. *Encontrando os feminismos latinos...*, p. 543.

[59] ALVAREZ, S. E. et al. *Encontrando os feminismos latinos...*, p. 545 e 554.

aquilo que até então não tinha nome: sexualidade, violência doméstica, assédio sexual, estupro conjugal, feminização da pobreza[60].

Por fim, é importante ainda notar que mesmo sendo especificamente de âmbito regional, os Encontros também têm acolhido diversas expressões do feminismo intercontinental; no decorrer das onze edições realizadas registrou-se um número significativo de participantes de vários continentes, sobretudo da Europa e América do Norte, cada uma trazendo seus desafios, mas também suas perspectivas, experiências e utopias. Com certeza, esse intercâmbio enriquece os feminismos latino-americanos e caribenhos abrindo-os sempre mais para novos questionamentos, novas perspectivas e novas práticas. Isto se pode verificar olhando mais de perto cada um dos encontros bienais ou trienais, realizados a partir da década de 1980 em diferentes países da região. O quadro que apresentaremos nas páginas seguintes, ainda que de forma sintética, possibilita termos uma visão mais específica de cada um dos encontros realizados em nível de América Latina e Caribe[61].

---

[60] VARGAS, G. Encuentros feministas: énfasis y estratégias. *Feminismos plurales...*, p. 30.

[61] Por razões metodológicas, apresentamos aqui toda a bibliografia utilizada na elaboração do resumo-esquema dos Encontros que constam nas páginas seguintes. Além destas, outras obras foram consultadas, mas não utilizadas e por isso não as mencionamos aqui. ALVAREZ, S. E. et al. Feministas na América Latina: de Bogotá a São Bernardo. *Estudos Feministas*, v. 2, n. 2, p. 264-295, jul.-dez. 1994; ALVAREZ, S. E. et al. Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos. *Estudos Feministas*, v. 11, n. 2, p. 541-575, jul.-dez. 2003; CENTRAL DE MOVIMENTOS POPULARES. *Boletim Informativo*, Ano 1, n. 4, p. 2, jan. 2000; COMITÉ CENTROAMERICANO. *Memorias del VI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe.* Managua: Imprenta Universidad Centroamericana, 1993, p. 12, 71-80; CORTÊS I. R. VIII Encontro Feminista da América Latina e Caribe, Brasília, Jornal *Fêmea*, Centro Feminista de Estudos e Assessoria, Ano 7, n. 83, p. 8, dez. 1999; COLECTIVO DE MUJERES PANCHA CARRASCO/LAS MALINCHES/MUJERES POR LA DIGNIDAD Y LA VIDA/COLECTIVO DE MUJERES MATAGALGA/AGRUPACIÓN DE MUJERES TIERRA VIVA. *Lo que siempre quisiste saber sobre feminismo en centroamérica y no te atreviste a preguntar.* El Salvador-Nicaragua-Costa Rica: Centro Editorial de la mujer, 1994; FISCHER A. P. Los Encuentros Feministas: en busca del rumbo perdido o de uno nuevo. In: BEDREGAL, X. et al. *Feminismos cómplices:* gestos para una cultura tendenciosamente diferente. México-Santiago de Chile: Pre libro de La Correa Feminista, 1993, p. 27-46; GÓMEZ, J. B. *Mulheres católicas e feminismo:* um estudo de trajetórias de vida. [Dissertação], São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 1998, p. 93-137; STERNBACH, N. S. et. al. Feminismo(s) na América Latina: de Bogotá a San Bernardo. *Estudos Feministas*, v. 2, n. 2, p. 393-434, jul.-dez. 1994; SEMPREVIVA ORGANIZAÇÃO FEMINISTA. BOLETIM *MULHER E SAÚDE*, n. 20, p. 15, abr. 1999; VARGAS, V. Encuentros feministas: énfasis y estrategias. In: *Feminismos plurales:* VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe. Aportes para el 7º debate de la Agencia Lationamericana de Información (ALAI), p. 30-32, nov. 1999; VIEZZER, M. Somando forças contra o patriarcado. In: ALVAREZ, S., VIEZZER, M. *Feminismos na América Latina*. Publicação especial. São Paulo: Rede Mulher, 1990, p. 46-59; VV.AA. *Tomando fuerzas para volar con fíbra:* memória de los encuentros feministas del Ecuador. Ballenita: CAM-CIAM, 1987; COSTA, A. A. O movimento feminista no Brasil: dinâmicas de uma intervenção política. *Revista Gênero*, v. 5, n. 2, p. 31-32, 1º sem. 2005.

2.2 VISÃO SINTÉTICA DOS ENCONTROS FEMINISTAS DA AMÉRICA LATINA E CARIBE

Lugar/Ano	Participantes	Temática, Objetivos, Resultados, Desafios...
Bogotá (Colômbia) Julho de 1981	200 participantes, sendo a maioria mulheres brancas e de classe média: universitárias, profissionais liberais, funcionárias públicas e artistas. Em menor **p**roporção trabalhadoras urbanas das favelas e trabalhadoras rurais do Movimento dos Sem-terra também participaram. <u>Países</u>: 12 da AL, além dos EUA e Canadá, da Suíça, Itália, França, Espanha, Alemanha e Holanda.	**<u>I Encontro</u>:** "As *feministas*, as *políticas* e a dupla militância". **<u>Objetivos</u>** – Criar espaço para: troca de experiências, identificação de problemas, avaliação das diferentes práticas e definição de tarefas e projetos para o futuro. – Organizar e articular as mulheres em torno de direitos específicos como: - fim da dupla jornada de trabalho; - salário igual para trabalho igual; - direito à maternidade livre e voluntária. **<u>Eixo</u>:** O encontro girou em torno do conflito das feministas com a Esquerda revolucionária masculina e da autonomia do movimento. Esperava-se que as mulheres participassem do evento enquanto indivíduos e não como representantes ou delegadas de partidos, sindicatos ou de outras organizações. **<u>Concepções diferentes</u>** – Confronto entre aquelas que se proclamavam "feministas" e aquelas, consideradas pelas primeiras como "políticas". – Decepcionadas com as práticas manipuladoras da Esquerda e com sua concepção androcêntrica da Revolução, as "feministas" tomaram consciência de que nem o capitalismo, nem o socialismo dão conta de eliminar a opressão das mulheres. Considerou-se, naquele momento, impossível criar um espaço para a política feminista dentro das instituições partidárias, de cunho eminentemente patriarcais, e contrárias às transformações culturais e éticas implícitas nas lutas feministas. – Os movimentos feministas não deveriam trazer *slogans*, agendas e objetivos políticos que não expressassem os interesses das mulheres. Os objetivos do feminismo não deveriam ser confundidos com aqueles da classe operária. O feminismo é, por si mesmo, um projeto revolucionário; por isso deveria ter autonomia em relação aos sindicatos e partidos. Não se aceita a dupla militância: no movimento e no partido. – Proposta: articular-se num movimento independente dos partidos políticos.

		– Para as "políticas" o feminismo nem sempre era concebido como um projeto revolucionário. Elas sugerem fazer alianças estratégicas com partidos de esquerda por meio de metas específicas. Só se conseguiria atingir a "massa" de mulheres mediante a organização partidária. Se aceita a dupla militância (no movimento e no partido), embora se reconheça que isto é difícil. **Resultados** – Foi um Encontro de reconhecimentos, de descobertas, de intercâmbios e de afetividades. – Confirmou-se a existência de um vasto e diversificado movimento feminista de proporções continentais. – Constatou-se um amplo processo de mobilização entre as latino-americanas e caribenhas, informado e orientado pelos dois enfoques distintos que vimos acima. – As contradições, a tensão e os conflitos foram enfrentados mediante o diálogo e a partilha de experiências, o que favoreceu uma maior articulação continental. – As feministas poderiam continuar sendo "autônomas" e ao mesmo tempo manter vínculos com outras lutas por justiça social. – Foi declarado o dia 25/11 como o *Dia Internacional da Não-Violência contra as Mulheres*.
Lima (Peru) Julho de 1983	600 participantes de todos os países da América do Sul e de alguns países da América Central e Caribe, exceto Cuba. Pesquisadoras acadêmicas, profissionais de diversas áreas, funcionárias públicas da área da saúde, sindicalistas,	**II Encontro: Tema:** "O patriarcado no centro dos debates e a reafirmação do *status* teórico do feminismo". **Objetivo:** Analisar o patriarcado latino-americano e suas expressões materiais, ideológicas, culturais e institucionais. **Subtemas** – Patriarcado e sexualidade – Patriarcado e a violência contra as mulheres – Patriarcado e a saúde – Patriarcado e poder na Igreja – Patriarcado e lesbianismo – Patriarcado e racismo **Questões Metodológicas** – As participações eram em nível pessoal e não por representatividade. Trabalharam em oficinas sobre os temas: saúde, Igreja, poder, sexualidade, pesquisa feminista e violência; todos os temas foram relacionados com o patriarcado.

	exiladas políticas, militantes de partidos, artistas e outras...	– A questão metodológica, como mecanismo de promoção, ou não, da convivência entre as mulheres foi muito debatida. Percebeu-se que a estrutura metodológica do Encontro, em oficinas coordenadas e moderadas por feministas acadêmicas, promovia uma hierarquia e elitismo que não facilitava a discussão ampla, o intercâmbio e a espontaneidade. – A discussão sobre o patriarcado era demasiado teórica e metodologicamente distante da linguagem das mulheres da região. Espontaneamente se organizaram outras atividades menos hierárquicas e mais participativas. Um grupo de mulheres negras e indígenas organizou uma oficina sobre o racismo e criticou a coordenação por não prever uma discussão sobre essa questão. **Constatações e resultados** – O envolvimento – no feminismo – de grande número de mulheres que, no decorrer do Encontro, se identificaram com o movimento feminista. – Progresso em relação aos debates políticos que haviam sido formulados e articulados no Encontro de Bogotá. A maioria rejeitou a criação do que se chamou "feministômetro", como meio para aferir quem era mais ou menos feminista. – Maior compreensão teórica do patriarcado latino-americano em todas as suas manifestações materiais, ideológicas, culturais, institucionais, sexuais, religiosas e lingüísticas. – O foco no patriarcado permitiu às feministas socialistas distinguirem melhor seu socialismo feminista da maneira como a Esquerda define, tradicionalmente, a "questão feminina". – A compreensão e a insistência de que o sexismo não era resultado do capitalismo e do imperialismo, mas antes, modelado por um sistema "relativamente" autônomo e patriarcal, denominado como sistema de sexo/gênero. – A participação das que trabalhavam com mulheres, mas não se definiam como feministas, estabeleceu o campo para a futura conceituação do "movimento feminista" e do "movimento de mulheres", e para a discussão sobre a identidade do movimento feminista frente ao crescente movimento de mulheres. – Avanço na discussão política feminista e necessidade de entender as peculiaridades do patriarcado na América Latina e no Caribe, e suas inter-relações com outras instituições sociais.
Bertioga (Brasil) Julho de 1985	900 participantes de 23 países da América do Sul, da América Central, e de todos os	**III Encontro: Tema:** "O feminismo e a questão da inclusão". **Objetivo:** Um balanço da *Década da Mulher* no continente. **Impasses e desafios** – Neste Encontro vivenciou-se a resistência contra formas estruturadas de organização feminista e assumiu-se a subjetividade das

	países caribenhos de língua espanhola, inclusive de Cuba, expressando uma grande diversidade étnica, social, cultural e política. Aumentou o número de participantes pobres e de operárias. As brasileiras destacaram-se pela experiência partidária e pela visibilidade de ação.	mulheres como elemento fundamental de sua libertação. Sentiu-se a necessidade do movimento feminista lutar contra todas as formas de exclusão, tais como os privilégios de classe, raça e orientação heterossexual, os quais estruturam as relações de poder na sociedade e dentro do próprio feminismo. – O Encontro revelou o dilema da exclusão/inclusão dentro do próprio movimento, com a chegada de um ônibus lotado de mulheres das favelas do Rio de Janeiro (cortesia do *Lions Club* ou armadilha de partidos políticos?), as quais não haviam feito suas inscrições, quebrando, assim, todas as regras de participação no evento – Suspeita de manipulação política pela Esquerda e tentativa de desacreditar o movimento, tachando-o de elitista, burguês, racista e divisor da luta de classes. (As feministas brasileiras já tinham experiências semelhantes). Tal fato criou um clima desagradável e foi causa de um polêmico debate interno entre as diferentes tendências, o que foi muito explorado pelos meios de comunicação. **<u>Constatações</u>** – As feministas da América Latina e do Caribe caracterizam-se por uma diversidade étnica, cultural e política que até então fora imaginada e desejada, mas ainda não constatada. Em contraste à face branca, mestiça e de classe média do feminismo nos seus primeiros tempos, emergia agora um amplo movimento de mulheres pobres, trabalhadoras, negras e indígenas. – As participantes tomaram consciência do crescimento do movimento e da concomitante diversidade que ele trazia. Tornara-se difícil construir pontes entre as várias expressões do movimento de mulheres e o movimento feminista. Era imprescindível enfrentar essas diferenças, marcadas por desigualdades estruturais e divergências políticas. – As mulheres se reuniram de diversas formas: por países, profissão, classe, raça, idade, religião, tempo de envolvimento no movimento e por outras características que sugerissem identificar um grupo. O dilema da inclusão tornou-se particularmente relevante em seus vários aspectos; houve questionamentos sobre o compromisso com a inclusão, especialmente em relação às questões de classe, raça, etnia e sexualidade. – A participação das mulheres das favelas do Rio de Janeiro desencadeou um importante debate sobre a inclusão e estimulou o crescimento e a diversidade que já começavam a caracterizar os feminismos latino-americanos. – Frente à opressão estatal e o crescente empobrecimento dos países latino-americanos sentiu-se a necessidade de criar um movimento feminista de bases mais amplas. – Percebeu-se que as feministas buscavam realizar suas metas numa ampla e variada rede de espaços institucionais e extra-institucionais, desde ministérios governamentais até sindicatos, centros alternativos de saúde e coletivos feministas. – As brasileiras deram-se conta de que haviam criado um dos maiores, mais diversificado e politicamente mais influente movimento feminista da América Latina até aquele momento.

Taxco (México) Outubro de 1987	Mais de 1500 participantes vindas de todos os países da América Latina e do Caribe de língua espanhola. Cuba também se fez presente. Todas eram atuantes em diversas áreas: da política, da educação, da saúde, da cultura, tanto em órgãos estatais quanto em outros, como sindicatos urbanos e rurais, coletivos feministas, centros de documentação, centros de apoio a mulheres agredidas, além da presença de escritoras, poetisas, artistas, trabalhadoras rurais, sindicalistas e revolucionárias combatentes. Grande número de mulheres pobres e operárias, e um menor número de indígenas e	**IV Encontro: Tema:** "A política feminista na América Latina". **Objetivo:** Fomentar um amplo e qualitativo movimento de mulheres na América Latina e Caribe. **Constatações e resultados** – No Encontro expressou-se a diversidade e o enfrentamento entre os novos feminismos e as novas feministas. – Da percepção de que o Encontro de Taxco representava uma transição do pequeno grupo de feministas dedicadas, para um grande movimento de amplas bases, politicamente heterogêneo e multirracial, embora as mulheres estivessem em diferentes estágios de consciência feminista, evidenciou-se que o feminismo latino-americano enfrentava uma nova conjuntura política; o crescimento quantitativo e qualitativo e a diversidade de feminismos mostravam que ele tinha deixado de ser um grupo periférico. – De fato, o feminismo latino-americano e caribenho iniciara um processo de movimento de massa; a participação de centenas de mulheres do "movimento de mulheres", assinalava que o "movimento feminista" alcançara seu objetivo de promover um Encontro com bases verdadeiramente amplas, diversificadas e populares. A participação maciça de mulheres pobres, indígenas, negras e operárias, mostrou que o feminismo não era monopólio de mulheres brancas da classe média; evidenciou-se, assim, o crescimento, a expansão e a diversificação das lutas das mulheres, imbuídas do feminismo. – Isso não agradou uma parte das feministas veteranas, as quais sentindo que o seu espaço feminista estava sendo usurpado pelo movimento de mulheres, alegavam que isso dificultaria a elaboração da agenda feminista, ou melhor, "da" agenda feminista como algumas desejavam. Muitas se cansaram de ficar ensaiando o "básico", achando que os Encontros não deveriam ser uma "escola feminista" para as "massas"; isso atrapalharia o avanço do debate e da produção do conhecimento feminista. – Outras, temendo que tal atitude ressuscitasse o "feministômetro", refutaram a concepção de que as mulheres latino-americanas, indígenas, negras ou pobres não fossem feministas o suficiente para participarem dos Encontros. À proposta de no futuro se realizar dois encontros: um para as feministas e outro para o movimento de mulheres, um coro de centenas de vozes cantou: "Somos todas feministas", expressando que o feminismo não é exclusividade de ninguém. – O discurso e as práticas feministas causaram impacto nos movimentos sociais e políticos (sindicatos, organizações camponesas e urbanas e o Estado) com reivindicações de melhorias nos serviços públicos, de melhor qualidade de vida para as famílias pobres e de direitos específicos de gênero: saúde, direitos sexuais e reprodutivos e proteção para as mulheres em situação de violência. – Os movimentos de mulheres nas bases haviam-se diversificado e se identificavam explicitamente com o feminismo, a partir de seus trabalhos nos grupos e comunidades, numa perspectiva política e de gênero amplas, além das questões específicas das mulheres. – Um movimento feminista de base, respondendo às novas democracias latino-americanas, começava a desenvolver novas críticas, novas idéias e estratégias inovadoras de fazer política, assegurando que as feministas que trabalham nos partidos e nos órgãos governamentais permaneçam honestas e responsáveis perante o eleitorado e o movimento.

	afrodescendentes, em relação ao encontro anterior no Brasil. Pela primeira vez ativistas católicas declaradamente feministas também participaram.	– Constatou-se que em países como o Brasil, o Peru e o México, as feministas conseguiram desenvolver um discurso alternativo sobre gênero e família, que influenciou tudo: desde a novela até os pronunciamentos políticos governamentais. – A participação de quatro cubanas, representantes da *Federação de Mulheres Cubanas*, demonstrava o reconhecimento da força do feminismo também no Caribe, fato que as forças progressistas e/ou revolucionárias não podiam mais ignorar. – Muitas mulheres católicas das CEBs participaram de uma oficina sobre *O feminismo e as Igrejas*, a qual resultou num documento em que as mulheres ressaltam a necessidade de se criar uma *Teologia Feminista da Libertação*.
San Bernardo (Argentina) Novembro de 1990	3500 participantes de 38 países, entre os quais o Haiti, Cuba, a Etiópia e a Turquia. A representação centroamericana foi pequena e a espanhola muito numerosa. Participaram cerca de 650 brasileiras. A representatividade foi muito rica, variada e abrangente.	**V Encontro:** "Balanço e prospectivas de dez anos de feminismo na América Latina e Caribe". **Objetivo:** Comemorar quase uma década de *Encuentros Feministas*, os quais permitiram acompanhar passo a passo o desenvolvimento do feminismo na América Latina e no Caribe, e refletir coletivamente sobre os obstáculos, conquistas ou descobertas dos feminismos da região na última década. **Tema:** "O feminismo como um movimento transformador na América Latina e Caribe". **Subtemas:** – Construção das identidades coletivas e valores conflitantes. – Variantes organizacionais e espaços de desenvolvimento. – Relações entre feminismo e outras áreas sociais e setores políticos. – Propostas, estratégias políticas e prospectivas. **Diversidade e expressividade de participação feminista** – Encontro pouco ideologizado, sem grandes teorias, preocupado em definir estratégias específicas para enfrentar problemáticas concretas. – Presença marcante de redes formais intra-regionais do movimento feminista, algumas nascendo e sendo registradas durante o Encontro; outras fazendo coalizões regionais, centradas na defesa e promoção de políticas nacionais e internacionais. – Participaram trinta e oito jornalistas feministas da grande mídia e de publicações alternativas que discutiram sua profissão e relação com o movimento feminista e o movimento de mulheres. – Pela primeira vez o grupo *Católicas pelo Direito de Decidir* apresentou suas idéias, propostas e publicações feministas. – Cerca de quarenta entidades de *saúde mental* fundaram uma *Rede de Saúde* de amplitude internacional.

		– As mulheres indígenas discutiram amplamente a comemoração da dita "descoberta", de 1492, e prepararam ações de repúdio aos eventos oficiais. Também propuseram que o dia 11 de outubro fosse comemorado como o *Dia das Mulheres Indígenas*. – As mulheres negras fundaram a *Red de Mujeres Negras de Latinoamérica y el Caribe* e a *Rede contra a Violência Doméstica no Cone Sul*, a qual se transformou-se em *Rede Latino-Americana e Caribenha contra a Violência Doméstica e Sexual*. – As mulheres membros da Rede DAWN: *Desenvolvimentos Alternativos para Mulheres no Novo Amanhecer*, também se encontraram para refletir sobre os desafios e as propostas do feminismo dos anos 1990. – Foram realizadas ainda outras oficinas sobre: feminismo e socialismo; mulheres e AIDS; teologia feminista; pornografia; meio-ambiente e outras. – As lésbicas se centraram na construção da solidariedade e na elaboração de estratégias para combater o racismo, o heterossexismo, a invisibilidade e outras questões que ainda não constavam nas agendas feministas nacionais e regionais. – Duas organizações de Direitos Humanos: *Familiares de Desaparecidos y Prisioneros por Razones Políticas*, e *Madres de la Plaza de Maio–Línea Fundadora*, apresentaram sessões de vídeo e discussões sobre os Direitos Humanos na Argentina, pedindo apoio para suas campanhas contra o perdão aos militares pelas atrocidades cometidas nas décadas de 1970 e 1980. **Constatações** – Percebeu-se que os feminismos latino-americanos e caribenhos haviam, de fato, atingido proporções massivas. Mas, o grande número de participantes dificultou o intercâmbio entre os grupos, redes e movimentos presentes no evento. – A participação de mulheres de uma ampla arena do *quehacer* feminista, desde grupos independentes, sindicatos, ONGs, universidades, até parlamentares eleitas, assinalavam que desde o seu nascimento até a década de 1990 o feminismo latino-americano e caribenho tinha realmente adquirido novas faces e dimensões. **Desafios** – Desenvolver ações que permitam modelar as propostas feministas diante das novas demandas e necessidades dos países latino-americanos e caribenhos. – Elaborar diretivas que ajudem a consolidar um movimento feminista democrático, eficiente, estimulante e ousado, no qual todas as mulheres se sintam expressas.
Costa del Sol (El Salvador) Novembro de 1993	1500 participantes O governo salvadorenho impediu a entrada	**VI Encontro:** Neste evento, pela primeira vez foram definidas cotas de participação por países. Houve tensões entre as militantes autônomas e as institucionalizadas. Criticou-se a influência dos organismos de cooperação internacional e as instâncias multilaterais a respeito das exigências de priorização de suas agendas. **Objetivos:** Avançar na construção da força política feminista e de sua capacidade propositiva; fortalecer o feminismo em todos os espaços; assumir as diferenças dentro da diversidade; valorizar a pluralidade como possibilidade de enriquecimento.

	das mulheres cubanas, causando grande impasse desde o aeroporto. As feministas apelaram para as "Forças de Paz" da ONU, as quais deram total segurança ao encontro garantindo a participação de todas.	**Tema:** "Compartilhando as propostas feministas, reconhecendo os avanços, discutindo os impasses, transcendendo os limites". **Eixos** – ***Reconhecer*** os avanços na construção das identidades e das utopias no interior do movimento. – ***Questionar*** os "nós" do movimento feminista a respeito da diversificação do feminismo, da construção de identidades, das demandas, propostas e estratégias, da relação de poder e da ética no interior do movimento, dos mitos do feminismo; das possibilidades e limites da institucionalização do feminismo; da interlocução e autonomia do movimento; dos próprios Encontros feministas: sua amplitude e profundidade e seu nível de adesão pelas mulheres. – ***Transcender*** os limites para aprofundar os avanços e superar os impasses. **Subtemas** – Entrelaçando os sonhos, desejos e audácias feministas. – Compartilhando os avanços nos processos de construção dos feminismos em todos os espaços da vida. – Desconstruindo a identidade imposta e construindo a identidade feminista nas relações privadas e públicas. – **A**profundando a capacidade propositiva do movimento feminista. **Desafios** – Como combinar a massividade dos encontros com a necessidade do movimento feminista de aprofundar suas práticas e teorias? – Como resolver certos problemas de financiamento que provocam tanto desgaste? – Como avaliar o impacto que têm os encontros nos países onde eles se realizam? – Como recuperar a memória do movimento feminista e visibilizar os impactos dos Encontros do movimento. – Como avançar mais na tessitura de alianças feministas no interior dos movimentos de mulheres.
Cartagena (Chile) Novembro de 1996	Quase 1000 participantes provenientes de toda a América Latina e do Caribe.	**VII Encontro:** "*Ni las unas, ni las otras*". A relação do movimento feminista com o Estado, a debilidade das agendas feministas, a preparação para a Conferência de Beijing e a hegemonia das autônomas, foram os assuntos deste Encontro. **Objetivos:** – Diante da institucionalização do movimento feminista latino-americano e caribenho, refletir sobre o "feminismo autônomo" e o "feminismo das ONGs".

	Do Brasil participaram cerca de 200 mulheres. As participantes eram feministas autônomas, feministas de ONGs, como também feministas que trabalhavam em órgãos e setores governamentais.	– Aprofundar a reflexão sobre a questão da institucionalização do movimento feminista latino-americano e caribenho e a dependência que o financiamento externo pode gerar. **<u>Constatações e desafios</u>:** – Foi o encontro de maior cunho político realizado até então. – Uma das grandes transformações históricas do feminismo latino-americano e caribenho na década de 1990, é a sua crescente institucionalização, que ocorre de duas maneiras: 1) No plano organizacional os grupos se constituem em ONGs cada vez mais especializadas e profissionalizadas, transformando, aos poucos, os coletivos de mulheres. 2) No plano político constatam-se os primeiros questionamentos a respeito da autonomia e a resistência à institucionalização. – Aumentaram os debates e as controvérsias dentro do movimento feminista latino-americano e caribenho a respeito da definição de estratégias de ação feminista, num mundo cada vez mais globalizado e marcado pelo neoliberalismo. – Diante das medidas tomadas pelos governos neoliberais, o feminismo das ONGs pretende manter a reflexão política e as lutas profundamente subversivas. Esta é a razão do engajamento da maior parte das feministas latino-americanas e caribenhas. – Constatou-se que o feminismo na América Latina e no Caribe herdou, em grande escala, a tradição política e organizacional da Igreja católica, mais especificamente da teologia da libertação, como também do pensamento e da análise marxista-leninista. – Os conflitos e debates entre as feministas "institucionais" e as "autônomas" deslanchou um amplo, conflitivo e, ao mesmo tempo, saudável processo de discernimento dentro do movimento feminista. Um terceiro grupo de feministas, autodenominado "*Ni las unas, ni las otras*", elaborou o documento: *Desde las unas y las otras hacia 'unas' y las 'otras'*, o qual criticava a excessiva ênfase na dimensão política, por alguns setores do feminismo, como também o essencialismo e a intransigência das autodenominadas "autônomas". – Grande número de grupos feministas se dedicando ao trabalho em um novo campo: junto às mulheres dos setores populares.
Juan Dolio (República Dominicana) Novembro de 1999	1300 participantes vindas dos países da América Latina, do Caribe e também do exterior, engajadas na militância feminista e em uma ampla	**<u>VIII Encontro</u>:** Fechando o milênio com chave feminista. Neste encontro predominou o feminismo ligado mais às vertentes culturalistas. As organizadoras fomentaram um clima de reconciliação e de não enfrentamento. **<u>Tema</u>:** "Apostando na construção de um movimento feminista amplo, diversificado e rebelde". **<u>Objetivos</u>:** – Fazer um balanço do feminismo na América Latina e no Caribe nos últimos trinta anos. – Favorecer o diálogo entre as diferentes visões de feminismo e aprofundar a análise das novas e velhas formas de opressão.

	variedade de espaços públicos: desde grupos de sindicalistas, de trabalhadoras rurais, de lésbicas, até ONGs, departamentos de Estudos da Mulher em universidades, militantes em partidos políticos, profissionais atuantes em instituições governamentais, entre outros.	– Favorecer a construção de estratégias comuns de luta (do movimento feminista com outros atores sociais). – Criar espaços para as mulheres compartilharem idéias, experiências, dificuldades e sonhos. – Oferecer espaços para cada uma suprir suas necessidades de aprofundamento teórico-político, artístico, cultural e afetivo, através de trabalhos corporais, massagens, terapias alternativas, rituais e simbologias feministas. – Reapropriar-se de elementos culturais, simbólicos e relacionais do feminismo, como teatro, dramatização, poesia, dança, expressão corporal, colagem, pintura corporal, entre outras, no intuito de promover formas criativas, dinâmicas e inovadoras de interação entre as participantes. **Eixos** – O feminismo frente aos velhos e novos modelos de dominação. – O feminismo como movimento social. – Prospectivas do feminismo latino-americano e caribenho. **Subtemas** – Feminismo e globalização. – Feminismo e violência contra as mulheres. – Feminismo e saúde das mulheres. – Empoderamento político das mulheres. – Autonomia feminista. – Feminismo e grupos de jovens. – Feminismo e comunicação. – Feminismo e lesbianismo **Linhas de discussão** – Formas novas e antigas de dominação enfrentadas pelas feministas. – A dinâmica do feminismo como movimento social e as relações de poder entre as mulheres no interior do movimento feminista. – Criação de alianças entre os movimentos feministas regionais. **Considerações e resultados** – Conforme algumas feministas históricas, apesar de nesse encontro as discussões não terem alcançado avanços significativos, o fato de muitos temas polêmicos levantados pelas feministas estarem sendo debatidos na sociedade, por si só já é um avanço.

		– Houve uma intensificação de ações em vista da *Marcha Mundial das Mulheres*, que ocorreu no mesmo ano. – Elaboração de um *Manifesto* contra o neoliberalismo e entrega de um documento ao Banco Mundial, denunciando a situação de pobreza das mulheres na América Latina e no Caribe, além do recolhimento de assinaturas, nos países da região, para ser entregue à ONU no final da *Marcha Mundial das Mulheres*. – Decidiu-se não poupar esforços para a expansão do feminismo entre as mulheres dos setores populares e resgatar a história do feminismo para as mulheres jovens. – A discussão da comunicação entre as feministas, e para além das feministas, ganhou grande espaço nos grupos. Ficou clara a necessidade de se ter acesso à grande mídia para tratar de temas de interesse específico das mulheres e também como estratégia para o crescimento e expansão das idéias feministas. Sentiu-se a necessidade e a urgência de que as mulheres saibam lidar com os artefatos da comunicação. – Diante da irreversibilidade da globalização, é necessário saber utilizar o que de bom ela oferece, a fim de fazer avançar a causa das mulheres. – Confirmação de que o feminismo é irreversível na sociedade e sua tendência é atingir todas as mulheres do planeta, mesmo aquelas para as quais o termo "feminismo" continua sendo tabu, mas que, na prática, se conduzem como feministas. – E sobretudo o Encontro foi um espaço crítico transnacional, no qual antigos conflitos foram renegociados, identidades feministas foram redesenhadas e os debates do movimento redimensionados. **Impasses** – A ênfase em uma nova ética feminista e o centramento no corpo provocou diversas reações, desde a aceitação como "algo novo", até o rechaço a esse "novo", considerado demasiado *light*. – A estratégia metodológica não permitiu focar os grandes temas que haviam sido definidos como eixos; pelo contrário, facilitou a dispersão e a fragmentação da reflexão.
Puntarenas (Costa Rica) Dezembro de 2002	820 participantes de todos os países da América Latina e do Caribe (menos o Paraguai), como também dos Estados Unidos e da Europa.	**IX Encontro:** O feminismo diante da globalização. **Tema:** "Expressões feministas e resistência à globalização neoliberal". **Objetivo geral:** Aprofundar e contextualizar os debates feministas anteriores a fim de potenciar a articulação e o posicionamento do feminismo no cenário da globalização. **Eixos temáticos** – As expressões do feminismo como sujeito sociopolítico no contexto da globalização. – Transnacionalização do patriarcado, do Sistema Monetário Internacional (FMI) e das organizações políticas. – Nosso corpo-mundo: resistência e políticas alternativas à globalização.

	Escassa presença de mulheres indígenas e afrodescendentes. Destaque: uma significativa participação de jovens feministas.	**<u>Objetivos específicos</u>** – Propiciar um processo que facilite encontros entre as participantes, nos níveis interpessoal e coletivo, levando em conta suas experiências e seus contextos. – Realizar o Encontro a partir de um processo coletivo, que seja enriquecedor a cada momento, com os aportes das feministas da América Latina e do Caribe. – Aprofundar a análise e a reflexão sobre as diferentes práticas feministas no continente, visando contribuir para o fortalecimento pessoal e coletivo, e incidir, politicamente, no cenário do novo milênio. – Promover uma dinâmica de prática feminista no Encontro, que integre os dissensos como fonte de enriquecimento e de potenciação do feminismo. – Criar uma estratégia de comunicação multimídia que promova e facilite uma maior participação e divulgação do Encontro a nível local, regional e internacional. – Contribuir para o fortalecimento das organizações feministas e para potenciar e socializar os recursos existentes na região. – Realizar uma sistematização crítica do processo e das principais experiências e ações ocorridas antes e durante o IX Encontro. Identificar os “nós” e as “tendências” do movimento, tendo em vista a preparação de futuros Encontros: onde estamos e para onde queremos ir. **<u>Questões colocadas ao tema</u>** – Como está constituída nossa identidade feminista no contexto da globalização? – Como as tendências globalizantes afetam nossas identidades e condições de vida? – Qual o papel da transgressão e da prática transformadora no feminismo e como conjugá-las? – Existe uma crise de sentido do sujeito do feminismo? – Como repensar nossas praticas à luz de nossa história feminista? – Quais são os espaços a ocupar, tendo em vista o empoderamento e a construção da nossa identidade? – Como se evidencia a diversidade: preferência sexual, cor/raça/etnia, classe social, idade, crenças na globalização? – Como se dão as relações entre o institucional (agências financiadoras, Estado...) e o movimento feminista? – Como se dão a incidência, a negociação, os pactos, e como enfrentamos a questão do acesso aos recursos? – De que forma a conjuntura sociopolítica e econômica nos condiciona?

		Constatações – A globalização é um ilusionismo de igualdade de oportunidades que contribui para perpetuar as relações de poder e dominação. Ela aprofunda as práticas do sistema patriarcal favorecendo o desenvolvimento de mecanismos perversos de exclusão que expropriam as mulheres. Estas têm sofrido os seus efeitos em muitos aspectos: no empobrecimento, na invisibilização, na exploração do seu corpo e seu trabalho, na violência sexista... – Entretanto, desde a prática feminista transformadora, as tecnologias da comunicação globalizada possibilitam o intercâmbio das propostas, dos saberes e do pensamento das mulheres, facilitando sua articulação. – A conjugação da política e a economia, e o exercício do poder patriarcal coopta parte das práticas feministas em nível local e regional. Diante disso, as ações dos movimentos feministas tendem a ser mais conjunturais do que de transformação estrutural. Necessita-se urgentemente de um fortalecimento das alianças entre mulheres de distintos setores, a fim de enfrentar articuladamente essa questão. **Desafios a respeito dos espaços dos Encontros** – Criar espaços feministas alternativos de encontro, à margem do lucro capitalista. – Criar espaços artísticos feministas em contraposição à cultura mercadológica machista dominante. – Que os Encontros assumam em suas agendas a abordagem sobre a questão estrutural do racismo. – Que sejam espaços ecológicos onde se respeita o meio-ambiente. – Que, em termos de logística, não se explore o trabalho de funcionárias e funcionários.
Serra Negra (Brasil) Outubro de 2005	1250 participantes de 28 países latino-americanos e caribenhos, como também de outros continentes, mostrando uma rica diversidade de engajamento feminista.	**X Encontro:** A retomada do feminismo como pensamento crítico e como prática política na América Latina e no Caribe. **Objetivos** – Buscar uma conexão entre o feminismo e as questões que estão colocadas hoje em nossa região e no mundo. – Pensar quais estratégias e processos que devem ser desencadeados para que os Encontros Feministas sejam espaços de construção do pensamento e da prática política do feminismo na região, e como potenciá-los para reforçar redes de articulação e solidariedade. **Tema geral:** "Feminismo e democracia: democracia em casa e no mundo; na vida cotidiana e no sistema político". **Subtemas** – Feminismo e estratégias de enfrentamento do racismo na América Latina e no Caribe. – Feminismo contra o etnocentrismo para uma América Latina e Caribe democráticos. – Feminismo e lesbianismo: sexualidades e democracia. – Feminismo, juventude e poder: alternativas à mercantilização e à marginalização das mulheres jovens e prospectivas democráticas.

	Aumentou a participação de feministas jovens (cerca de 25%), e de feministas afrodescendentes: (mais de 50%). Mulheres indígenas, em menor número, mas com muita expressividade também marcaram presença.	**Enfoques relevantes** – Mulheres jovens, participação e poder. – **S**exualidades, saúde e direitos reprodutivos. – O racismo e a discriminação. – A violência estrutural, a pobreza e a violência de gênero. **Questões colocadas ao tema** – Como proceder para que o X Encontro se constitua em um espaço de debate sobre as diferenças de enfoques, ênfases, visões e estratégias utilizadas pelas diferentes correntes de pensamento feminista na região? – Como o sistema democrático tem respondido ou não às demandas das mulheres por igualdade, justiça e participação? Como o feminismo deve situar-se ante a democracia e a prática política vigente? – Como relacionar-se com a diversidade e complexidade de ações do movimento feminista e como criar uma conexão entre a discussão sobre o feminismo com as questões que estão postas hoje no mundo, especialmente em nosso continente? **Constatações** – O Encontro juntou várias gerações de feministas o que é muito positivo e vital. As plenárias e oficinas foram bem concorridas. O feminismo está se renovando; este foi o Encontro que reuniu o maior número de feministas jovens (25% com menos de 30 anos). – A coragem das organizadoras em trazer para o debate temas ríspidos e controvertidos. A maior contribuição do feminismo à democracia consiste em aprofundar essa questão. – Observa-se que a prática política feminista tem avançado; mas o pensamento crítico feminista não tem dado conta dos desafios que esta prática tem trazido. É necessário um esforço redobrado para realimentar o pensamento feminista. – Há uma multiplicidade de movimentos de mulheres que atuam no contexto político da América Latina e Caribe. Esta diversidade de atuações, interesses e ênfases impõe diferentes desafios a serem enfrentados. – Cresceu muito nas duas últimas décadas o número de organizações feministas negras que protagonizam a luta contra o racismo e o sexismo, com rosto, voz e expressões próprias; elas vêm denunciando a discriminação que as mulheres negras ainda sofrem e ampliando a discussão em setores estratégicos da sociedade.

		Desafios e prospectivas – Este espaço de confluência dos feminismos vem sendo mantido ao longo de vinte e quatro anos. Agora, é preciso pensar quais são as estratégias e processos que devem ser desencadeados para que os Encontros Feministas se tornem um espaço de construção de pensamento e de prática política do feminismo na região. – O funcionamento, através de articulações políticas (redes, campanhas, grupos de trabalho etc.) tem marcado a forma de atuação dos feminismos na região, tanto para intervenção em nível local como nos níveis regional e inter-regional. Como potencializar os Encontros Latino-Americanos para reforçar redes de articulação e solidariedade regional? – O contexto político, econômico e social nos quais se desenvolvem os feminismos na região mudou substancialmente. A globalização, o modelo econômico e as transições para diversas formas de democracia são apenas algumas destas expressões. Como o X Encontro poderá ser um espaço para o debate e a elaboração de novas estratégias a partir de um enfoque de radicalização da democracia? – Os espaços nos quais se encontram, se debatem e se elaboram propostas feministas vêm se diversificando ao longo dos últimos anos. A partir dessa constatação qual deve ser a especificidade dos Encontros Feministas Latino-Americanos e Caribenhos? – Desprender-se de uma cultura centralista para assumir opções políticas possíveis. Mirar mais as especificidades, tendo consciência de que o etnocentrismo pode obstruir a democracia, a qual deve existir em qualquer nível de ação em que participem as mulheres. É preciso ter coragem de assumir riscos e construir estratégias para desenvolver ações que interpelem o sistema vigente. – Manter no interior do feminismo um debate de igual para igual entre os diversos sujeitos políticos. Reafirmar o diálogo intergeracional com lideranças compartilhadas, que tenham em conta a especificidade das mulheres jovens e de suas agendas. Promover ações intergeracionais dentro do movimento feminista. – Assumir a luta anti-racista como tema central das discussões do feminismo. Construir e articular propostas para que o feminismo se reconheça como um lugar político de inclusão, capaz de superar todo tipo de discriminação e dominação. Incluir as diversidades no interior do movimento feminista, sobretudo das mulheres transexuais que se consideram feministas. – Articular a popularização do feminismo no sentido de uma maior aproximação das bases e da realidade cotidiana das mulheres que, talvez não se consideram feministas, porém, que suas práticas, por si só, o são.

Conclusão

É inegável que desde as primeiras e incipientes manifestações do pensamento feminista, com suas demandas emancipacionistas, a atuação das mulheres no cenário social latino-americano e caribenho vem crescendo significativamente, embora ainda haja muitos espaços resistentes à presença das mulheres. As pesquisas demonstram que esse fenômeno se intensificou tendo em vista que as mulheres, a partir de uma nova consciência de cidadania, passaram a participar dos novos movimentos sociais e populares e, posteriormente – quando se intensifica a consciência de gênero – a criar seus próprios movimentos.

A importância e o significado destes movimentos (sociais e de mulheres) se revela no simples fato de que sua existência, em si mesma, já é um questionamento à lógica que articula assimetricamente a sociedade. Assim, a presença dos movimentos feministas e de mulheres, junto com outros movimentos sociais, tem sido fundamental para a quebra de velhos paradigmas tanto das ciências sociais como da ação e reflexão política no contexto da América Latina e do Caribe. Os feminismos, mais especificamente, vêm rompendo com o conjunto de representações sociais construídas para legitimar a discriminação e a violência de gênero, e o conjunto de mecanismos de poder que sustentam a opressão na sociedade.

A "segunda onda" feminista latino-americana e caribenha surgiu num dos períodos mais críticos e repressivos do século XX para a nossa região. Os regimes militares criaram um aparato repressivo e o utilizaram brutalmente contra a população civil e, mais especificamente, contra os movimentos sociais e populares. Nesse contexto, os primeiros grupos feministas que surgem se alinham à Esquerda e aos setores que enfrentavam os poderes repressivos dos Estados. De fato, muitos grupos feministas dessa época eram formados por mulheres que militavam na Esquerda ou que haviam abandonado recentemente sua militância partidária.

Em decorrência, o feminismo da "segunda onda" na América Latina e no Caribe se caracterizou por sua oposição tanto ao sistema de opressão de gênero, como a condições de opressão econômica e política, além de suas análises críticas das inter-relações entre o patriarcado e o caráter repressivo do Estado. Contudo, também no interior da Esquerda as

feministas experimentaram sérias contradições e as mesmas relações patriarcais de dominação que combatiam no âmbito governamental. Ainda assim, muitas participaram abertamente de movimentos revolucionários ou pró-democratização, que provocaram a queda de ditaduras e promoveram acordos de paz na região.

A despeito do descaso que sempre receberam das organizações de esquerda em relação às reivindicações das mulheres, as feministas mantiveram firme o compromisso da luta pelas mudanças tanto nas relações de gênero, como nas relações de produção e consumo; esse compromisso norteou muitas manifestações de mulheres em toda a América Latina e no Caribe e se estende, hoje, de outras formas, no contexto do neoliberalismo globalizado.

No entanto, mesmo após o fim das ditaduras, as crises econômicas continuaram assolando a maior parte dos países da região, empurrando as mulheres, particularmente aquelas dos setores sociais mais pobres, a uma sobrecarga de trabalho para fazer frente às condições de pobreza e até mesmo de crescente miséria em suas famílias. As políticas neoliberais implantadas nos anos de 1990 aceleraram e aumentaram as desigualdades não apenas econômicas, mas também de gênero, resultando em novas modalidades de exploração e opressão, não só de mulheres, mas também de crianças, adolescentes e outros grupos subordinados e explorados.

Os modelos neoliberais criaram condições sociais e econômicas para a exclusão social, econômica e política, gerando em determinados setores da população, visões individualistas e egoístas que dificultam ainda mais a construção de uma reação-resposta coletiva aos graves problemas que afetam os países da região. Com efeito, a globalização, encarnada no livre comércio, impõe modelos de privatização que se estendem a todos os âmbitos da vida. Além do mais, a globalização também estimulou o surgimento ou o ressurgimento e a expansão de tradicionalismos e fundamentalismos em toda a América Latina e Caribe, os quais dão origem a novas formas de dominação e submissão das mulheres, com o intuito de mantê-las “bem-comportadas” dentro dos tradicionais papéis de gênero que lhes são social, cultural e religiosamente atribuídos.

Logicamente, todas estas mudanças tiveram ressonância nas práticas feministas, em suas formas de organização, nas suas estratégias, bem como nas formas de articulação com outros movimentos de mulheres e outros atores e instituições sociais. Assim, as feministas

tiveram que se fazer uma série de perguntas sobre a autonomia e as perspectivas do feminismo na região. Institucionalizar-se não incorre na cooptação do movimento? Se as propostas feministas forem incorporadas nas políticas públicas, não perderão sua força transformadora originária? Que estratégias de relação com o Estado, com organismos internacionais e com outros grupos e setores são as mais efetivas? Em quais espaços políticos a participação feminista pode gerar melhores resultados? De que forma as mudanças nos espaços da política formal e das políticas públicas promovidos pelo feminismo estão permitindo avançar na agenda feminista de transformação social? As feministas devem atuar nos setores institucionais ou construir espaços próprios alternativos a fim de se promover um novo processo de transformação social?

Como foi constatado, os Encontros Feministas que ocorreram no decorrer das últimas décadas, não surgiram de um vácuo contextual, mas da necessidade das militantes de se unirem para enfrentar os desafios colocados pela realidade. Seus temas, sua dinâmica, as negociações, as alianças e também os conflitos e os desencontros que ocorreram, têm a ver com as mutantes condições sociais, políticas e econômicas em que os feminismos se constroem e se reconstroem.

Outro aspecto importante a se considerar é que, enquanto nas últimas décadas o debate sobre as questões econômicas e de classe social, sexo e raça foram centrais para as feministas da região, a partir do final do milênio uma nova geração de feministas começa a entrar em cena provocando profundas mudanças nos feminismos latino-americanos e caribenhos. Essa presença articulada é ainda incipiente, mas tornou-se mais evidente nos dois últimos Encontros regionais: em 1999, na República Dominicana, e em 2005, no Brasil, quando se constatou que elas vêm impulsionando uma multiplicidade de organizações de feministas jovens que trazem novos desafios para os feminismos, como a questão do aborto – praticado predominantemente entre as jovens das camadas populares mais pobres – da AIDS, da prostituição, do tráfico de mulheres jovens, da violência em suas várias expressões, entre outras questões.

Reconhecem essas jovens que as lutas feministas das gerações anteriores promoveram mudanças fundamentais e conquistaram muitos espaços para as mulheres, mas hoje é preciso considerar que as mulheres jovens latino-americanas e caribenhas estão imersas em outros contextos, marcados por novas formas de opressão decorrentes do

processo de globalização, do neoliberalismo, de avanços tecnológicos e de mudanças socioculturais.

Tudo isso deve ser pensado levando-se em conta a perspectiva, as especificidades e as estratégias das mulheres jovens feministas. Para estas jovens, as feministas não devem mais construir espaços "adultocêntricos e verticais"[1], mas garantir que as mais diversas jovens expressem seus anseios e utopias, bem como suas necessidades e apreensões, no processo de tornar-se feminista no contexto atual. Para tanto, é necessário trabalhar conjuntamente nos movimentos de juventudes e feministas e pensar concretamente as demandas a partir da realidade diversificada das mulheres jovens, considerando as intersecções com outras categorias como raça/etnia, cultura, classe social, geração, condições sociogeográficas e orientação sexual.

Incorporar a questão da diversidade étnico-racial não mais como um tema periférico das discussões – como aconteceu até pouco tempo nos Encontros Feministas – mas como constitutiva dos feminismos latino-americanos e caribenhos, é outro desafio que se coloca enfaticamente para os feminismos da região. A afirmação de que "somos todas iguais" não favoreceu a percepção das nossas "múltiplas diferenças". Hoje, as mulheres feministas negras cobram do feminismo uma posição clara a respeito do racismo. Não é suficiente declarar-se antirracista: é necessário que o feminismo não aceite o racismo em nenhum contexto, inclusive no próprio. Por outro lado, se durante muito tempo os feminismos latino-americanos e caribenhos apresentaram um rosto predominantemente branco/mestiço, agora "a coisa está ficando preta"[2]; são "negros tempos para o feminismo"[3] dizem algumas feministas negras.

De fato, nas duas últimas décadas cresceu significativamente em todos os países da região o numero de organizações feministas negras que vêm impulsionando a luta contra o racismo e o sexismo, mostrando um protagonismo com cara, voz e expressões específicas. Essa atuação pôde ser constatada mais de perto no X Encontro Feminista, no qual a participação das mulheres negras foi acima de 50% num total de 1250 participantes.

---

[1] GRIGOLIN, F. *Jovens feministas no X Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe*. Disponível em: <http://www.10encontro.org.br>. Acesso em 10/9/2007.

[2] SILVA, N. I. *X Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe: a coisa ficou preta.* Disponível em: http://www.10feminista.org.br/pt-br. Acesso em 10/9/2007.

[3] SILVA, N. I. *X Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe: negros tempos para o feminismo* Disponível em: http://www.10feminista.org.br/pt-br. Acesso em 10/9/2007.

Entretanto, o desafio maior ainda permanece em relação às mulheres indígenas que vêm reclamando uma maior participação nos Encontros Feministas regionais. Mesmo com o crescente reconhecimento das "diversidades" no interior dos feminismos latino-americanos e caribenhos, e embora nas duas últimas décadas as mulheres indígenas tenham emergido como uma força internacional significativa na organização das mulheres na região, sua participação efetiva, tanto nos Encontros como nos movimentos feministas continua sendo um desafio. Não obstante elas tenham marcado presença em quase todos os Encontros Feministas regionais, assim como nos movimentos feministas locais, essa presença ainda é escassa em relação a outros grupos e, por isso mesmo, tem provocado sérias revisões e questionamentos aos feminismos a respeito da prática da inclusão/exclusão não apenas social, mas também no interior dos próprios movimentos feministas.

Por outro lado, há outros fatores que também devem ser considerados, como as distâncias geográficas, os meios de locomoção e principalmente as condições econômicas das organizações de mulheres indígenas. Constata-se, porém, que se nos Encontros Feministas regionais sua presença ainda é escassa, nos Encontros sub-regionais, nacionais e locais, essa presença tem sido mais marcante e articulada. Além disso, aumentaram significativamente as redes e outras organizações específicas de mulheres indígenas em nível continental, justamente no momento em que havia uma conjuntura favorável, ou seja, exatamente quando crescia e se fortalecia um movimento indígena internacional. Todos esses elementos contribuíram para que os movimentos de mulheres indígenas criassem seu próprio caminho de forma autônoma[4].

Em suma, há que se considerar que na América Latina e no Caribe o poder do Estado sempre foi outorgado aos homens, particularmente aos que são "donos" ou estão vinculados aos senhores da terra, da indústria e do capital financeiro. As marcas da dominação patriarcal e capitalista sempre estiveram presentes por meio da violência no

[4] No encontro em preparação para a Conferência de Beijing, realizado em Mar de Plata, as mulheres indígenas decidiram criar seu próprio espaço para decidir como seria sua participação no processo preparatório de Beijing. Convocaram então o *Primeiro Encontro Continental de Mulheres Indígenas das Primeiras Nações de Aya Yala*, que foi realizado em agosto de 1995, em Quito, Equador. Nesse encontro foi formada a primeira rede de organizações de mulheres indígenas abrangendo as Américas do Norte, Central e do Sul. O *Segundo Encontro Continental de Mulheres Indígenas* ocorreu na Cidade do México, em 1997. O *Terceiro Encontro* realizou-se no Panamá, em março de 2000, e o *Quarto Encontro* se deu no Peru, em 2003.

campo, da violência sexual, do racismo, da homofobia, da violência sobre o povo indígena e campesino e da concentração de renda, com todas as suas consequências.

Nesse contexto, os feminismos latino-americanos e caribenhos são desafiados a assumirem com maior radicalidade a luta contra a exclusão, a dominação e a opressão, como profeticamente incita a feminista brasileira Maria Betânia de Ávila:

> As mulheres, sobretudo negras e indígenas, são a maioria dos povos pobres da América Central, da América Sul e do Caribe. Se o feminismo na América Latina e no Caribe não enfrenta a pobreza das mulheres, não tem como se radicalizar. Se não enfrenta a democratização da terra e o acesso das mulheres a este direito, não há radicalidade. Se não enfrenta o direito ao nosso próprio corpo, não há radicalidade. O feminismo tem que se popularizar e se estender por todos os cantos – onde as mulheres estão sendo exploradas e violentadas – criando raízes como uma organização política voltada para a transformação social[5].

[5] ÁVILA, M. Betânia. Radicalização do feminismo, radicalização da democracia. Disponível em: <http://www.10feminista.org.br/pt-br>. Acesso em 10/9/2007.

CAPÍTULO III

A TRAJETÓRIA DO FEMINISMO NO BRASIL

O feminismo brasileiro tem matizes bem peculiares que permitem analisá-lo somente a partir da realidade em que foi gerado. Mesmo acompanhando a evolução de outros feminismos, entre nós o feminismo iniciou e continua seu próprio caminho a partir da diversidade e pluralidade tão características das sociedades latino-americanas e, principalmente, da sociedade brasileira. Qualquer apreciação fora desse contexto seria infundada. As feministas brasileiras reconhecem que, embora ele tenha sido inspirado e influenciado por algumas tendências estrangeiras, não é uma simples transposição ou reprodução daqueles modelos. Existem traços bem específicos que os diferenciam entre si. As peculiaridades do modelo brasileiro devem ser entendidas a partir da nossa formação histórica, cultural, sociopolítica, econômica e até mesmo geográfica e religiosa marcadas, durante vários séculos, pela dominação colonialista patriarcal[1].

Assim, consideramos importante situar o feminismo brasileiro, mesmo que de modo sucinto, em três fases. A primeira mostrará a emergência do pensamento feminista desde as primeiras manifestações liberais, ainda incipientes, em defesa da educação e emancipação das mulheres, passando pela imprensa feminista, pelas manifestações das mulheres operárias e anarquistas e, por fim, pelo movimento sufragista, que se iniciou no século XIX e perdurou até 1932 com a conquista do voto. A segunda mostrará a irrupção e peculiaridade do feminismo contemporâneo – a partir de 1968 – em um novo sujeito e interlocutor sociopolítico no âmbito dos movimentos sociais e dos movimentos de mulheres. A terceira se centrará nas novas demandas, novos espaços de atuação e novas formas de expressão do feminismo nos anos de 1990, e no feminismo amplamente articulado deste início de século.

Contudo, não é nosso objetivo reconstituir a história do feminismo brasileiro – o que tem sido feito com competência por várias autoras – que serão oportunamente citadas – e

[1] ALVES, B. M. *Ideologia e feminismo*: a luta da mulher pelo voto no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 87; NETO, M. I. D. *O autoritarismo e a mulher:* o jogo da dominação macho-fêmea no Brasil. Rio de Janeiro: Artes & Contos, 1994, p. 33-55. ÁVILA, M. B. (Org.). *Textos e imagens do feminismo:* mulheres construindo a igualdade. Recife: SOS-CORPO: GÊNERO E CIDADANIA, 2001, p. 32. O patriarcado que se instaurou no Brasil no período colonial, e que se constituiu em um sistema estratégico fundamental de dominação, passou por grandes transformações, mas ainda não está superado. Autores e autoras que o estudam advertem que hoje é necessário analisá-lo a partir de outros ângulos ou manifestações ideológicas, institucionais, organizativas e subjetivas que expliquem sua continuidade, mas também as novas formas de expressão que ele vem adquirindo.

sim destacar alguns momentos e aspectos relevantes de sua trajetória histórica, que nos permitem tecer algumas considerações teológicas na segunda parte deste trabalho[2].

1 Primeira fase (1830-1932): Emergência do feminismo brasileiro

No Brasil, o feminismo da "primeira onda", como é chamado, compreende o período em que aparecem as primeiras manifestações públicas das mulheres, por volta de 1830, até 1932, quando as brasileiras conquistaram o direito de votar[3]. É possível localizar várias vertentes dessa primeira onda feminista. Uma primeira se expressa por meio de vozes isoladas, ou seja, do empenho e iniciativa individual de umas poucas mulheres que, por razões especiais, ultrapassaram os papéis sociais que lhes eram atribuídos e adentraram na esfera pública, conquistando alguns direitos e espaços para si e para outras mulheres. Entre elas destaca-se Nísia Floresta, considerada a primeira feminista brasileira.

Outra vertente pode ser identificada na literatura feminista que se expressou mediante uma multiplicidade de artigos em jornais da "grande imprensa" e, sobretudo em jornais, periódicos, revistas e livros de autoria feminista. É um feminismo difuso, mas corajoso e audacioso para a época. Suas protagonistas conseguiram estudar e adentrar no espaço público como professoras, escritoras e jornalistas. Essa literatura trata, desde

---

[2] Há autoras que tecem outras classificações do feminismo brasileiro conforme o ângulo de onde ele é analisado. Constância Duarte o apresenta em quatro "momentos onda" nos quais eles teriam alcançado maior visibilidade, ou que lograram uma maior aproximação da realização de suas bandeiras: 1830, 1870, 1920 e 1970. Nos cinquenta anos decorridos entre essas "ondas", houve incontáveis movimentações e reivindicações de mulheres que permitiram aglutinar forças para ultrapassar barreiras e abrir novos espaços (DUARTE, L. C. Feminismo e literatura no Brasil. *Estudos Avançados*, São Paulo, USP, v. 17, n. 49, set.-dez. 2003, p. 152. Eva Blay classifica o movimento feminista brasileiro em três momentos ou fases: o primeiro recobre o século XIX; o segundo abrange os anos de 1930 com a conquista do voto; o terceiro se inicia nos anos de 1970 (BLAY, E. A evolução do feminismo; subsídios para sua história. *Revista USP*, v. 12, n. 62, mar.-maio 2001, p. 82. Por sua vez, Céli Regina, classifica em duas fases o feminismo brasileiro: a primeira refere-se aos seus primórdios do final do século XIX até 1932, quando as mulheres conquistaram o direito de votar. A segunda trata do feminismo pós-1968 até os anos de 1990. Na primeira fase ela localiza duas tendências: uma sufragista, institucionalizada, de alcance nacional, bastante expressiva e organizada, sob a liderança de Bertha Lutz. A outra, mais difusa, heterogênea e radical, abrange uma gama de posições e iniciativas que se expressam, tanto por meio da imprensa e literatura feminista, como de inúmeras iniciativas pessoais e coletivas lideradas, tanto por mulheres intelectualizadas, como por líderes operárias e anarquistas (PINTO, C. R. J. *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003, p. 10, 14-15). Evidentemente, cada uma destas perspectivas são importantes pela lógica e viés específico que apresentam, não esgotando as múltiplas possibilidades de se analisar o feminismo brasileiro. Por razões metodológicas, optamos por não seguir rigidamente apenas uma delas, mas utilizamos também outras fontes que consideramos igualmente importantes e citaremos no decurso deste capítulo.

[3] Constância caracteriza as "ondas feministas" não como movimentos estanques, mas como algo que conserva uma movimentação natural de fluxo e refluxo em seu interior. Elas começam difusas e imperceptíveis e, aos poucos, ou repentinamente, se avolumam em direção ao clímax – o momento de maior envergadura – para então refluir numa fase de aparente calmaria, e novamente recomeçar (DUARTE, L. C. *Feminismo e literatura no Brasil*, p. 152).

assuntos simples, como culinária, moda, dança, teatro, poesias, até temas polêmicos como o divórcio, o aborto e o amor livre, considerados tabus para a época[4].

Há ainda outra vertente "menos comportada", na expressão de Regina Céli[5], composta de mulheres operárias e intelectuais, militantes no movimento anarquista e, posteriormente, no *Partido Comunista do Brasil*, fundado em 1922. Elas querem a libertação total das mulheres e quase sempre focam sua luta na exploração do trabalho, articulando as teses e propostas feministas com os ideais anarquistas e comunistas, marcando presença e até mesmo liderando greves em defesa dos direitos das mulheres e da classe trabalhadora. Entretanto, a vertente mais expressiva por sua organização jurídica e política, assim como pela influência em âmbito nacional, surge sob a liderança de Leolinda Daltro e Gilka Machado, fundadoras do *Partido Republicano Feminino* (1910), e de Bertha Lutz, que fundou a *Federação Brasileira para o Progresso Feminino* (1918) com o objetivo de incorporar as mulheres como cidadãs dotadas de direitos políticos[6]. Vamos olhar mais de perto essas diversas faces do feminismo brasileiro.

1.1 Um feminismo em busca de emancipação

A história mostra que no início do século XIX a maioria das brasileiras vivia imersa em tabus, preconceitos e costumes patriarcais, sem conhecimento, cultura e cidadania. Nesse contexto, a primeira e urgente reivindicação só podia ser a do aprendizado da leitura e da escrita, às quais somente os homens tinham acesso. De fato, a primeira legislação que autorizou a abertura de escolas femininas no Brasil consta de 1827. Até então, só havia alguns conventos que preparavam as meninas e jovens para o casamento. Algumas professoras transformavam suas casas em pequenas escolas onde ensinavam. A base desse ensino eram, obrigatoriamente, as "prendas domésticas"[7]. Outra opção era o ensino individual ministrado por preceptoras(es), ao qual tinham acesso somente as famílias abastadas. Assim, as poucas mulheres que receberam formação tornaram-se as primeiras educadoras de suas companheiras: fundaram escolas, escreveram em jornais, publicaram

---

[4] Com efeito, uma pesquisa de Maria Thereza Caiuby mostra que de 1840 a 1890, cerca de noventa e nove escritoras e tradutoras atuaram principalmente no Rio de Janeiro (CRESCENTI, C. M. T. *Mulheres de ontem?* Rio de Janeiro – século XIX. São Paulo: T. A. Queiroz, 1989.

[5] PINTO, C. R. J. *Uma história do feminismo no Brasil*, p, 10.

[6] PINTO, C. R. J. *Uma história do feminismo no Brasil*, p, 15.

[7] DUARTE, L. C. *Feminismo e literatura no Brasil*, p. 153. A professora Maria da Glória Sacramento (RJ), teve seu ordenado suspenso por se recusar a ensinar trabalhos manuais às meninas como era prescrito.

livros e, corajosamente, se confrontaram com a opinião vigente, segundo a qual as mulheres não precisavam saber ler e escrever. Os estereótipos culturais determinavam que a ciência era inútil e imprópria para mulheres.

Assim, embora como movimento organizado o feminismo tenha surgido no Brasil somente na segunda década do século XX, o ideário feminista já aparece a partir de 1832, com Nísia Floresta, uma das primeiras mulheres brasileiras a reivindicar publicamente a emancipação feminina[8]. Antes de Nísia, também surgiram mulheres que lutaram contra a situação de opressão que pesava sobre o sexo feminino, mas elas não chegaram a se organizar coletivamente. Não havia condições para tanto, tamanha era a situação de subordinação e tutela em que viviam.

Nascida em Papari, no Rio Grande do Norte (1810), Dionísia Gonçalves Pinto – de pseudônimo Nísia Brasileira Floresta Augusta – viveu em Olinda, Recife e Porto Alegre e exerceu o magistério no Rio de Janeiro durante dezessete anos. Ali, junto com sua filha, fundou colégios femininos e defendeu o direito e a necessidade da educação para as mulheres. Foi uma das primeiras brasileiras a romper corajosamente os limites do espaço privado, a escrever livros e publicar textos em jornais da chamada "grande" imprensa brasileira[9]. Sua primeira obra foi *Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens* (1832). Sugere Constância Duarte, que este livro deve ser considerado "o texto fundante do feminismo brasileiro, pois se trata de uma nova escritura, ainda que inspirada na leitura de outros textos"[10].

Essa obra é também a primeira no Brasil a trazer a público o direito das mulheres à instrução e ao trabalho profissional, e a exigir que elas fossem consideradas inteligentes e dignas de respeito[11]. Nísia não aceitava a ignorância em que as meninas eram mantidas e

---

[8] DUARTE, L. C. *Nísia Floresta*: *a primeira feminista do Brasil*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2005. ALVES, B. M. *Ideologia e feminismo*..., p. 87-88; HAHNER, E. J. *A mulher brasileira e suas lutas sociais e políticas* (1850-1937). São Paulo: Brasiliense, 1981, p. 29-30; SINGER, P. *O feminino e o feminismo*..., p. 110-128; MONTENEGRO, A. *Ser ou não ser feminista*. Recife: Guararapes, 1981, p. 63-67.

[9] TELES, M. A. *Breve história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 30; HAHNER, E. J. *A mulher brasileira e suas lutas*..., p. 29; DUARTE, L. C. *Feminismo e literatura no Brasil,* p. 153.

[10] DUARTE, L. C. *Feminismo e literatura no Brasil,* p. 153. Essa obra é uma tradução livre e adaptação brasileira feitas pela própria Nísia, do livro *Vindications of the Rigths of Woman,* de Mary Wollstonecraft. Nísia também custeou e divulgou a obra dessa feminista inglesa, agora – segundo Constância – com justiça, sua obra, pois não se tratou de uma simples transposição do pensamento daquela autora, mas de uma verdadeira adaptação (na verdade "antropofagia", a começar pelo título) à realidade das mulheres brasileiras.

[11] O *Código Civil Brasileiro* de 1916 equiparou, legalmente, o *status* civil da mulher aos menores, índios e loucos, tornando-a civilmente incapaz e sem direito ao exercício de sua cidadania devendo, portanto, ser tutelada pelo homem. Essa prática, porém, já era comum no Brasil há vários séculos. É a ela e a outros costumes misóginos que Nísia se refere em seus escritos quando trata da "condição" das mulheres. Somente com a promulgação da Lei n. 4121, em 27-8-1962, as brasileiras deixaram legalmente essa "condição".

denunciava essa situação. Percebia que a ignorância das mulheres facilitava aos homens exercerem domínio sobre elas; por isso as questionava e as incentivava a estudar, contra-argumentando o preconceito de que ciência não era coisa para mulheres: "Por que a ciência nos é inútil? Porque somos excluídas dos cargos públicos. E por que somos excluídas dos cargos públicos? Porque não temos ciência"[12]. No intuito de conscientizá-las sobre seus direitos e mudar sua situação, Nísia escreveu outras obras, todas sobre a educação das mulheres, além de inúmeros artigos para jornais nacionais e revistas europeias. Também proferiu muitas conferências defendendo publicamente os ideais feministas, republicanos, abolicionistas e a liberdade de religião[13].

Pressionada pela imprensa local, que era apoiada pelas elites estrangeiras sediadas no Brasil, e que se sentiam incomodadas com seus questionamentos, Nísia e sua família se mudaram para a Europa em 1856, voltando algumas vezes ao Brasil onde chegou a trabalhar na campanha contra a febre amarela. Nos vários países europeus onde morou, e naqueles que visitou, manteve contato com intelectuais influentes com os quais dialogava constantemente, inclusive com Augusto Comte, seu amigo e admirador, e Rousseau, a quem criticou por reduzir a mulher a um objeto de servidão ao homem e enfeite do lar[14].

Todavia, como era adepta de ideias positivistas, mesmo se dedicando incansavelmente à causa da emancipação das mulheres, inclusive utilizando para tal fim seus próprios bens, Nísia não ultrapassou a concepção tradicional da mulher como esposa, mãe e rainha do lar, plasmada pelo positivismo; nem consta que ela tenha se organizado com outras mulheres na defesa dos direitos femininos, sobretudo das mulheres negras – dadas as condições políticas e socioculturais do Brasil naquele momento, e a segregação e ignorância em que vivia a maior parte das mulheres brasileiras – o que, porém, não desmerece sua luta pela emancipação feminina.

Nísia e umas poucas brasileiras de sua época foram, sem dúvida, um caso raro para o seu tempo, já que no Brasil, como foi dito acima, apenas em 1827 as mulheres tiveram acesso ao ensino básico e em 1871 puderam cursar o magistério. E somente em 1879, com a *Reforma Leôncio de Carvalho*, que estabeleceu o ensino público para crianças, se passou a permitir o ingresso de mulheres profissionais em instituições de ensino[15].

---

[12] Citada em: Duarte L. C. *Feminismo e literatura no Brasil*, p. 151.

[13] ALVES, B. M. *Ideologia e feminismo...*, p. 87; HAHNER, E. J. *A mulher brasileira...*, p. 30.

[14] ALVES, B. M. *Ideologia e feminismo...*, p. 88-89.

[15] AZEVEDO, E. S. et al. A mulher cientista no Brasil. Dados atuais sobre sua presença e contribuição. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 41, n.3, p. 275-283, mar. 1979.

Quanto aos estudos superiores, somente a partir de 1881 ocorre o ingresso das primeiras brasileiras, Maria Generosa, Josefa Águeda, Rita Lobato, Ermelinda Lopes e Antonieta Dias, no curso de medicina, a despeito das leis e costumes vigentes, e sob a pressão e ridicularização de muitos homens que consideravam essa área imprópria para mulheres[16]. No campo do Direito, a Drª. Myrtes Campos foi a primeira mulher brasileira admitida na *Ordem dos Advogados do Brasil*, em meados da década de 1910 e, no campo da educação, a primeira inspetora das escolas municipais do Rio de Janeiro, em 1920.

No campo das artes, nesse momento destaca-se Francisca Gonzaga (*1847), primeira mulher brasileira a compor e publicar suas músicas, a reger em público e a defender os direitos das(os) artistas mediante a fundação da *Sociedade Brasileira de Autores Teatrais*. Chiquinha sobressaiu-se também pela sua intensa participação no movimento abolicionista e republicano, com suas contemporâneas, Maria Amélia de Queiroz, primeira mulher que se atreveu e enfrentou o ridículo de proferir palestras em público sobre a abolição, e Leonor Porto, que escrevia panfletos defendendo essa causa, bem como a professora Narcisa Amália, que defendeu vigorosamente o abolicionismo e denunciou na imprensa a deplorável situação de escravidão a que eram submetidas as mulheres; por isso foi acusada de atentar, no jornal feminista *A família*, contra o "pudor das mães"[17].

É oportuno ressaltar que as mulheres negras, mesmo no contexto da escravidão, também participaram incansavelmente das lutas do seu povo; muitas compraram, com o próprio trabalho, a alforria para si e seus familiares; outras, como a baiana Luisa Mahim, participaram de insurreições contra o regime escravocrata; sabe-se ainda que em muitos quilombos elas se destacaram como líderes. O primeiro romance abolicionista intitulado *Úrsula*, foi escrito por uma brasileira negra, Maria Firmina Reis (*1825), de São Luís do Maranhão, contemporânea de Nísia Floresta, que também fundou uma escola mista para crianças pobres na cidade de Guimarães. Naquela região, ainda hoje, quando uma mulher se destaca por sua inteligência, coragem e dinamismo é chamada de "Maria Firmina"[18].

---

[16] TELES, M. A. *Breve história do feminismo no Brasil*, p. 28; ALVES, B. M. *Ideologia e feminismo...*, p. 48 e 94-95; BRUNO, L. F. Rita Lobato: a primeira médica formada no Brasil. *Revista de História*, n. 4, p. 483-485, abr.-jun. 1971; SILVA, A. *A primeira médica do Brasil.* Rio de Janeiro: Irmãos Pongeti, 1954, p. 51-54.

[17] Um caso interessante foi o da jovem Marietta Taglioni, ou Maria Baderna, como passou a ser chamada no Brasil, famosa bailarina italiana que aqui se refugiou em 1849, e se tornou uma ardorosa apoiadora, participante e agitadora dos movimentos de rebeldia que buscavam a libertação da escravidão. Ela entusiasma-se com os versos abolicionistas de Castro Alves e com Zumbi dos Palmares e suas lutas quilombolas; não só apoiou a cultura afro-brasileira, mas também a formação de vários quilombos, até mesmo com apresentações de danças para arrecadar fundos. A bailarina não hesitava em alternar as ortodoxas danças europeias com batuques afro-brasileiros (Ver: ALVES, B. M. *Ideologia e feminismo...*, p. 88; TELES, M. A. *Breve história do feminismo no Brasil*, p. 32-33; CORVISIERI, S. *Maria Baderna, a bailarina de dois mundos*. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 15, 20-22, 39-41).

[18] MOTT, M. L. B. *Submissão e resistência*: a luta da mulher contra a escravidão. São Paulo: Contexto, 1988, p. 15; TELES, M. A. *Breve história do feminismo no Brasil*, p. 30.

Com a proibição do tráfico de escravos e a crescente imigração, urbanização e industrialização, e com a construção de estradas de ferro e a instalação do telégrafo, surgiram mudanças na economia, na política e na sociedade brasileira em geral. Os ideais liberais ganharam mais espaço. As mulheres passaram a trabalhar na indústria e a frequentar mais os ambientes sociais. No cenário das novas ideias muitas aprenderam a questionar sua condição de subalternidade participando de organizações de promoção e defesa dos ideais abolicionistas e republicanos, como a *Sociedade de Libertação* (RJ-1870), a *Sociedade Redentora* (SP-1870), e a *Sociedade Ave Libertas* (PE-1884).

Embora essas associações fossem lideradas por homens e as mulheres estivessem mais na sustentação da infraestrutura, esses espaços foram significativos para muitas, que ousaram sair do limitado mundo doméstico e, tanto quanto lhes foi possível, participaram das campanhas abolicionistas, vendendo flores e doces, ou cantando e tocando piano em eventos culturais; ou ainda arrecadando dinheiro em portas de igrejas e cemitérios a fim de levantar fundos para pagamentos de alforrias e para a organização de campanhas. Assim, mesmo não sendo de cunho transformador, esse processo ajudou a difundir muitas ideias libertárias que afetaram principalmente a intelectualidade brasileira[19].

Sem dúvida, o clima libertário que se respirava no Brasil e no exterior naquele momento, contribuiu para que essas mulheres ampliassem seu nível de consciência crítica, sua capacidade organizacional e seu senso de autonomia, ainda que isso não as tenha levado a se organizar para reivindicar direitos especificamente femininos. De outro lado, não se pode esquecer que as ideias liberais chegaram ao Brasil, sobretudo com a maçonaria, uma organização androcêntrica, que excluía as mulheres da informação e da participação[20]. Estas tiveram, portanto, que lutar por muito tempo para conquistar seus direitos e espaço na sociedade brasileira, como se pode constatar nos tópicos seguintes.

1.2 Um feminismo em busca de expressão própria

Veículo importante para a formação da consciência e a organização das mulheres foi a imprensa feminista alternativa[21]. Esta ganha relevância se considerarmos que desde a

---

[19] TELES, M. A. *O que é feminismo*, p. 29; HAHNER, E. J. *A mulher brasileira e suas lutas...*, p. 48.

[20] TELES, M. A. *Breve história do feminismo no Brasil*, p. 27.

[21] BARROS, V. *Precursoras brasileiras...*, p. 122-123; TELES, M. A. *Breve história do feminismo no Brasil*, p. 34-43; HAHNER, E. J. *A mulher brasileira e suas lutas...*, p. 51-65 e 89; DUARTE, L. C. *Feminismo e literatura no Brasil*, p. 155-158; ALVES, B. M. *Ideologia e feminismo...*, p. 90-93; PINTO, C. R. J. *Uma história do feminismo no Brasil*, p, 29.

Constituição de 1824, as mulheres, como outros grupos economicamente dependentes, não eram livres para formar opinião; portanto, não podiam votar nem expressar seu pensamento por escrito. Na Constituição de 1891, a mulher sequer foi citada como sujeito portador de direitos, ficando equiparada a outras categorias de pessoas excluídas, como os mendigos e analfabetos. Considerada dependente do marido, não gozava de liberdade sequer para expressar seus desejos. Entretanto, no mesmo cenário plasmava-se uma nova mentalidade, mais aberta e sensível aos anseios e expressões femininas. É nesse contexto que surge a imprensa feminista, único espaço no qual as mulheres podiam expressar publicamente suas próprias ideias e construir um feminismo mais livre, fora de espaços institucionalizados.

Assim, em 1852, as jornalistas Joana de Paula Manso e Violante Vellasco (RJ), com o intuito de promover a emancipação feminina, editaram o *Jornal das Senhoras*, primeiro veículo de informação redigido por mulheres. Defendiam elas que Deus criou a mulher em igualdade com o homem, como sua companheira e não sua ama; portanto, os homens não podem tratar as mulheres como crianças, propriedade ou bonecas disponíveis ao seu prazer. Com o mesmo objetivo, em 1862, Júlia Aguiar criou o jornal *Belo Sexo*, com um amplo conselho editorial. Se no *Jornal das Senhoras* a maioria das colaboradoras era anônima, neste as escritoras não só assinavam seus artigos, mas também os discutiam entre si e decidiam juntas a publicação, fato que denota um avanço na consciência das mulheres e uma progressiva difusão dos ideais feministas que ocupavam cada vez mais o cenário social.

Ainda no século XIX, Francisca Senhorinha Diniz fundou em Campanha (MG), o jornal *O Sexo Feminino* (1873), no qual reivindicou o direito das mulheres ao voto e à educação e defendeu veementemente a abolição. Quando o jornal foi transferido para o Rio de Janeiro (1887), a tiragem saltou de oitocentos para quatro mil e oitocentos exemplares; o Imperador Dom Pedro II e sua filha, a Princesa Isabel, assinaram esse jornal. Animada com a proclamação da República e acreditando que ela inaugurava um novo tempo para as mulheres, Senhorinha mudou o nome do jornal para *O Quinze de Novembro do Sexo Feminino*. Na nova fase, ele passou a enfatizar o direito das mulheres à educação secundária e a denunciar com mais força a mesquinhez da educação que era oferecida às meninas.

Também a jornalista Josefina Álvares de Azevedo foi uma mulher que se destacou – tanto com a peça O *Voto Feminino* (SP e RJ-1878), como por meio do jornal *A Família* (1888) – por questionar a construção ideológica da feminilidade. Por ocasião da Assembleia Constituinte de 1891, reivindicou e defendeu o direito das mulheres de votarem e serem votadas. Com esse objetivo, visitou vários Estados realizando um forte trabalho de

conscientização feminista. Como jornalista, foi incansável na defesa das mulheres da tutela masculina, bem como na denúncia da insensibilidade e opressão com que eram tratadas. Por isso, exigia, veementemente, a aprovação do divórcio e o direito das mulheres ao trabalho remunerado, com vistas à sua completa independência.

Por sua vez, Amélia Carolina S. Couto fundou o jornal *Echo Das Damas* (RJ-1879), no qual defendia a igualdade entre os sexos, o direito das mulheres à educação e também divulgava as realizações femininas de outros países. A poetisa Presciliana Duarte também lançou a revista *Mensageira* (SP-1897), por meio da qual não apenas incentivava o voto feminino, mas exigia o ensino superior para as mulheres. E em Diamantina (MG), as jovens Clélia, Zélia e Nícia Rabello fundaram o jornal *Voz Feminina* (1900), que elas mesmas redigiam, diagramavam, imprimiam, visando difundir os direitos das mulheres. Este jornal tinha muitos assinantes homens e exerceu grande influência na campanha pelo voto feminino. Já Ernestina Lésina (SP), militante do movimento anarquista, por meio do jornal *Anima Vita* (1910), convocou as mulheres à luta pela regulamentação do trabalho feminino e pela defesa dos direitos dos trabalhadores e trabalhadoras.

Enfim, do sul ao norte do Brasil, outros periódicos femininos de menor alcance, no contexto da emancipação feminina, também abordaram assuntos como a igualdade entre os sexos, o direito à educação e ao voto, a defesa da maternidade, aptidões femininas, saúde, moda, teatro, dança, contos, ensaios e poesias, ajudando a ampliar a consciência e formação das mulheres. De alguma forma, todos esses jornais e revistas, bem como muitos livros escritos por mulheres nesse período, se transformaram em importantes veículos nos quais – como apropriadamente sugere Buitoni[22] – muitas puderam expressar "suas reprimidas vocações literárias"; assim eles exerceram uma "função conscientizadora, catártica, psicoterápica, pedagógica e de lazer" para essas mulheres, e se constituíram em uma porta para sua entrada num espaço que até então era considerado privilégio dos homens.

1.3 Um feminismo enfrentando os desafios do mundo do trabalho

Este feminismo, expressamente contestatório, é o mais crítico e o "menos comportado"[23] da época. Surge com as mulheres operárias e algumas intelectuais, no bojo do movimento anarquista, cujo ideário foi trazido para o Brasil no final do século XIX e

[22] BUITONI, D. *Imprensa feminina.* São Paulo: Ática, 1986, p. 33.

[23] PINTO, C. R. J. *Uma história do feminismo no Brasil,* p. 15.

primeiras décadas do século XX, principalmente pelos imigrantes italianos e espanhóis, que vieram trabalhar como operários na emergente indústria paulistana e carioca. Suas reivindicações centravam-se em questões relacionadas, seja às condições de trabalho nas fábricas, seja na indiferença e dominação machista na própria classe operária. Céli Regina lembra que o ideário anarquista, e posteriormente o comunista, mantinham uma posição profundamente ambígua ao tratar as questões específicas relacionadas à condição das mulheres. Ao mesmo tempo em que as integravam na esfera pública como "companheiras revolucionárias", relutavam em reconhecer e aceitar a dominação da mulher como um problema diferente daquele da dominação de classe[24].

Desde o final do século XIX, ao contrário de outras mulheres do seu tempo, as operárias já participavam de manifestações por melhores salários e condições de trabalho para a classe trabalhadora. Conforme se intensifica o processo de industrialização elas tomam consciência da opressão que pesava cada vez mais sobre as mulheres trabalhadoras. No início de 1907, em São Paulo, na greve dos tecelões pela redução da jornada de trabalho, diante da hesitação das costureiras – que eram a maior parte da categoria – em decidir sua participação na greve, um grupo de operárias publicou um manifesto no jornal *A Terra Livre*, que dá uma ideia das condições de vida e trabalho das mulheres operárias:

> Companheiras! É necessário que recusemos trabalhar também de noite, porque isto é vergonhoso e desumano. [...] E nós também queremos nossas horas de descanso para dedicarmos alguns momentos à leitura, ao estudo, porque quanto à instrução, temos bem pouca; e se esta situação continua, seremos sempre, pela nossa inconsistência, simples máquinas humanas manobradas à vontade pelos mais cúpidos assassinos e ladrões. Como se pode ler um livro, quando se vai para o trabalho às 7 da manhã e se volta para casa às 11 da noite? [25]

A luta em torno do tempo e das condições de trabalho das operárias foi árdua e longa, e até hoje ainda não saiu da agenda feminista; somente em 1917, após a greve das operárias têxteis – a qual marcou o início da greve geral que paralisou São Paulo – o trabalho noturno das mulheres e dos menores foi abolido. Em 1919, mulheres e crianças participaram novamente da greve dos operários, reivindicando a redução da jornada de catorze para oito horas e a igualdade salarial entre os sexos. Foi uma luta muito difícil e com resultados assimétricos. Para os homens foi aprovada a jornada de oito horas de trabalho e para as mulheres a jornada de nove horas e meia[26].

---

[24] PINTO, C. R. J. *Uma história do feminismo no Brasil*, p. 34.

[25] Citado in: BUITONI, D. *Mulher de papel*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 36.

[26] TELES, M. A. *Breve história do feminismo no Brasil*, p. 42-43.

Diferentemente das sufragistas, que demandavam especificamente direitos políticos, e não entravam em confronto com as classes dominantes e os poderes constituídos, como veremos nas próximas páginas, as anarquistas centravam-se em reivindicações que incidiam diretamente no seu cotidiano, o mundo do trabalho, onde maciçamente eram exploradas e oprimidas. A partir daí, questionavam frontalmente seus companheiros de luta e exigiam deles uma postura coerente com os ideais libertários do anarquismo, como se pode constatar no manifesto abaixo:

> EMANCIPAÇÃO DA MULHER – Vós que sois os precursores de uma era onde possa reinar a igualdade para todos, escutai: tudo o que fazeis em prol do progresso, militando no seio das nossas associações de classe, não basta! Falta ainda alguma coisa, absolutamente necessária e que concorrerá mais eficazmente para o fim desejado por todos os sofredores. É a Emancipação da Mulher. Homens Conscientes! Se refletirdes um momento vereis quão dolorida é a situação da mulher nas fábricas e nas oficinas, constantemente amesquinhadas por seres repelentes e vis. Trabalhadores! A obra da União das Costureiras, Chapeleiras e Classes Anexas é a obra iniciadora da emancipação da mulher (*União das Costureiras, Chapeleiras e Classes Anexas do Rio de Janeiro, 1920)*[27].

Entre as intelectuais anarquistas que militaram junto com as operárias destaca-se Maria Lacerda de Moura, professora e escritora mineira, destemida lutadora, que mediante a imprensa anarquista denunciava frontalmente a exploração e opressão das mulheres trabalhadoras identificando com clareza os patrões capitalistas como seus responsáveis. Entendia ela que a emancipação das mulheres ia muito além da conquista dos direitos políticos, reivindicados pelas sufragistas. E afirmava que a proposta anarquista era mais abrangente e visava uma integral incorporação das mulheres à vida social, principalmente das trabalhadoras, que eram as mais afetadas pelo crescente processo de industrialização e urbanização[28].

Com certeza, as feministas anarquistas, ainda no início do século e na contramão dos movimentos libertários da época, como muito bem explicita Céli Regina[29], anteciparam uma luta que ganhou espaço e legitimidade somente no seu final; a do reconhecimento da especificidade da opressão; em outras palavras, elas chamaram a atenção para as diferenças e ressaltaram que as pessoas oprimidas não o são da mesma forma, ou seja, que ser mulher,

---

[27] Citado in: PRADO, A. A. *Libertários no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

[28] Maria Lacerda, também foi diretora da revista *RENASCENÇA* (1919), onde não só defendia a emancipação da mulher, mas também se posicionava contra o militarismo, o fascismo, o capitalismo, e a favor do pacifismo e da educação sexual. Inicialmente, influenciada pelo positivismo e o cientificismo, participou com Bertha Lutz da *Liga pela Emancipação Intelectual da Mulher*. Posteriormente, se separou e fundou a *Liga contra o Analfabetismo*, que exigia tanto a educação popular como a educação intelectual e pública para todas as mulheres do país.

[29] PINTO, C. R. J. *Uma história do feminismo no Brasil*, p. 35.

ser negro ou pertencer a qualquer outra categoria oprimida, traz uma carga a mais em relação a ser homem e ser branco, questão que as feministas sufragistas não chegaram a perceber, pelo fato de estarem inseridas em outro contexto sociopolítico e econômico, como será apresentado nas próximas páginas.

1.4 Um feminismo em busca de cidadania

Foi na Assembleia Constituinte de 1891 que os direitos políticos das mulheres, mais precisamente o direito ao sufrágio, foi debatido pela primeira vez. Com exceção de alguns constituintes defensores do voto feminino – como Nilo Peçanha, Epitácio Pessoa e Hermes da Fonseca – a maior parte dos políticos não considerava a mulher como indivíduo dotado de direitos[30]. Embora a Constituição não vetasse às mulheres o direito ao voto – já que ali simplesmente se admitia como eleitores os cidadãos maiores de vinte e um anos, sem referir-se ao sexo – para os intérpretes da lei, "cidadãos" eram apenas os indivíduos do sexo masculino. Acreditava-se que as mulheres, enfronhadas como viviam no mundo doméstico, não eram física e mentalmente capazes de superar os conflitos do mundo externo e, por conseguinte, do mundo da política. O sufrágio feminino era considerado imoral e anárquico, além de perigoso para a família, pois podia tornar a mulher insubordinada ao marido, enquanto lhe abria um espaço de autonomia de pensamento e de escolha pessoal.

No entanto, o fato de a Constituição de 1891 não citar a mulher entre as pessoas que não estavam aptas a votar, deixou margem para que muitas mulheres, no decurso de mais de quarenta anos, requeressem o alistamento eleitoral e os direitos dele decorrentes, embora isso fosse sistematicamente negado, salvo raras exceções. É nesse contexto que a professora Leolinda Daltro e a poetisa Gilka Machado, líderes de um grupo feminista do Rio de Janeiro, fundaram, em 1910, o *Partido Republicano Feminino* – que durou quase dez anos – com o objetivo de incentivar os debates sobre os direitos políticos das mulheres. Esse Partido representou uma ruptura no sistema político vigente, visto que era composto por pessoas que, conhecidamente, não tinham direitos políticos legais e sequer eram consideradas cidadãs. Tal fato denota que as mulheres que aderiram à iniciativa tinham consciência de que a conquista dos direitos políticos era um passo para se alcançar outros direitos. Com efeito, assinala Céli Regina que

[30] PINTO, C. R. J. *Uma história do feminismo...*, p. 16; ALVES, B. M. *Ideologia e feminismo...*, p. 116.

> é muito significativa a estratégia das mulheres não detentoras de direitos políticos de criar um partido e, dessa forma, se colocarem em uma arena onde suas manifestações eram consideradas ilegítimas por não serem dotadas de direitos. As fundadoras do partido poderiam ter criado um clube ou uma associação, mas preferiram organizar um partido, tomando assim uma posição clara em relação ao objetivo de sua luta, isto é, se tornarem representantes dos interesses das mulheres na esfera política. O estatuto do partido dá uma ideia muito clara do que pretendiam essas mulheres: não defendiam apenas o direito ao voto, mas falavam de emancipação e independência. Atribuíam à mulher qualidades para exercer a cidadania no mundo da política (o patriotismo) e no trabalho. E, extrapolando a questão dos direitos, propugnavam o fim da exploração sexual, adiantando em mais de cinquenta anos a luta das feministas da segunda metade do século XX[31].

No entanto, Leolinda e Gilka não se limitaram à iniciativa partidária, mas organizaram outras manifestações visando alcançar a aprovação dos direitos políticos. Numa época em que era vetado às mulheres transitarem pelas ruas a não ser acompanhadas (exceto as trabalhadoras), elas organizaram uma passeata no Rio de Janeiro (1917), com cerca de noventa mulheres, no intuito de sensibilizar os políticos e buscar o apoio da opinião pública; e ainda compareciam nas sessões do Congresso para pressionar os deputados a aprovarem o sufrágio. Essas manifestações representaram uma ameaça a muitos membros do Senado e da Câmara, que apelaram para a ridicularização das mulheres e também dos homens que as apoiavam. Esses fatos, no contexto de autoritarismo em que o país vivia, contribuíram para que o processo do sufrágio fosse protelado até 1921[32].

Além de Leolinda e suas companheiras, muitas outras mulheres, em diferentes Estados, também se engajaram na campanha pelo voto e pela igualdade de direitos políticos; uma das que mais se destacou foi Berta Lutz (1894-1976), que atuou principalmente na década de 1920. Como tinha sólida formação intelectual, Bertha foi imbatível na elaboração de artigos para jornais, nos discursos, nas palestras, nas audiências com parlamentares e em conversas com pessoas influentes, sempre reivindicando os direitos formais das mulheres, visando sua inclusão na esfera política[33]. Ela percebia que para se avançar nessa direção era imprescindível articular os esforços isolados. Junto com a professora Maria Lacerda de Moura e outras contemporâneas, fundou a *Liga pela Emancipação Intelectual da Mulher*

---

[31] PINTO, C. R. J. *Uma história do feminismo no Brasil*, p. 18.

[32] ALVES, B. M. *Ideologia e feminismo...*, p. 95; PINTO, C. R. J. *Uma história do feminismo no Brasil*, p. 18-19. Leolinda foi uma mulher livre, destemida e solidária. Após criar cinco filhos, separada do marido, a partir de 1915 percorreu sozinha o interior do Brasil, passando por Minas Gerais e Goiás, chegando até a fronteira do Maranhão, sempre defendendo os índios do extermínio, bem como do autoritarismo que permeava a prática catequética (PINTO, R. C. J. Uma história do feminismo no Brasil, p. 18).

[33] Filha de uma enfermeira inglesa e do cientista Adolfo Lutz, Bertha formou-se em Biologia pela Sorbonne e mais tarde em Direito no Rio de Janeiro. Sua trajetória foi influenciada pelas feministas da Europa, onde estudou, e após regressar ao Brasil (1918), pelas norte-americanas com quem participou de vários eventos. Representou o Brasil na assembleia geral da *Liga das Mulheres Eleitoras*, realizada nos EUA e foi eleita vice-presidente da *Sociedade Pan-Americana de Mulheres.*

(1919), tendo como objetivo principal promover a cidadania e a igualdade política das mulheres[34].

A *Liga* teve, no entanto, curta duração, cedendo o espaço, em 1922, a uma organização, mais articulada, a *Federação Brasileira para o Progresso Feminino;* esta logo se espalhou por vários Estados, mantendo uma luta de quase cinquenta anos, ampliando as demandas e conquistas anteriores com projetos de lei para a regulamentação do trabalho feminino e infantil, a igualdade de salários e a orientação das mulheres na escolha da profissão, visando despertá-las para questões públicas, assegurar-lhes direitos políticos e prepará-las para exercê-los[35].

No entanto, a atuação da FBPF era complexa e controvertida, visto que suas líderes, embora desafiassem os padrões sexistas do seu tempo, questionavam apenas parcialmente a exclusão das mulheres, evitando tocar nas questões de poder entre os sexos, tanto no âmbito privado como no público; em outras palavras, elas centravam suas demandas somente na inclusão das mulheres na esfera política, não enfrentando as questões de gênero que podiam melindrar suas relações com as diversas esferas de poder, o que Céli Regina caracteriza como feminismo "bem-comportado", que não mexe na posição privilegiada dos homens[36].

---

[34] Todas as cofundadoras da *Liga* pertenciam a famílias da elite e utilizavam sua posição de esposas, filhas e amigas de homens políticos para influenciar, ou mesmo pressionar o Congresso e o Senado a aprovar as demandas das mulheres. Entre outros, o deputado, e depois governador do Rio Grande do Norte, Juvenal Lamartine, com quem Bertha e as líderes da FBPF mantinham articulações políticas, foi um dos maiores aliados na conquista do voto (Ver: TELES, M. A. *Breve história do feminismo no Brasil*, p. 44; ALVES, B. M. *Ideologia e feminismo...*, p. 105; SALES, C. M. V. et al (Orgs). *Feminismo: memória e história.* Fortaleza: Imprensa Universitária, 2000, p. 19).

[35] ALVES, B. M. *Ideologia e feminismo...*, p. 44, 115-125; SINGER, P. *O feminino e o feminismo...*, p. 111-112; DUARTE, L. C. *Feminismo e literatura no Brasil*, p. 160. Uma reportagem do *Rio Jornal*, de 25/8/1925, informa que, contemporaneamente à FBPF, foram formadas outras organizações feministas que também demandavam direitos civis e políticos, embora não com o mesmo destaque e repercussão. O texto cita especificamente o *Partido Liberal Feminino*, fundado por Julita Monteira Soares em 25/8/1925, que explicita claramente os seus objetivos: intervir na formação das Assembleias Legislativas para salvar a família operária da fome, combater a politicagem e o analfabetismo, aconselhar a mulher do operário, do trabalhador, do funcionário público, para que seja mais vigilante na defesa de seus próprios interesses (Citado in: ALVES, B. M. *Ideologia e feminismo...*, p. 115).

[36] PINTO, C. R. J. *Uma história do feminismo no Brasil*, p. 10 e 26. As lideranças da FBPF que mais se sobressaíram eram filhas de intelectuais, militares, políticos ou de profissionais de destaque, como médicos, advogados e engenheiros. Todas tinham qualificação profissional, a maior parte como professoras, jornalistas e advogadas, constando também uma médica, uma engenheira e a primeira aviadora brasileira, Anésia Pinheiro Machado. É compreensível que elas tenham lutado para conquistar direitos políticos para as mulheres a partir de sua inserção social e cultural, mas isso conferiu um rosto bastante elitista ao feminismo da FBPF. Esta, no decurso de sua existência, chegou a congregar doze associações de mulheres, entre as quais a *Associação de Enfermeiras Diplomadas*, a *Associação de Mulheres Universitárias*, a *Associação de Funcionárias* e a *Associação de Professoras*. Ao todo a FBPF contou com cerca de mil militantes, em vários Estados do país. Embora poucas, sua força política era significativa e conseguiu, estratégica e juridicamente, se impor e conquistar o voto para "todas" as mulheres brasileiras, contra a proposta do "voto qualificado", formulada por alguns políticos, o qual, apenas as mulheres escolarizadas e economicamente independentes poderiam exercer. Também por essa razão Bertha defendeu incansavelmente o acesso das mulheres à escolaridade.

Entretanto, entre as próprias fundadoras da FBPF houve quem ousou ir além dos direitos políticos. Foi o caso de Nathércia da Silveira que, em 1931 deixou a Federação e fundou a *Aliança Nacional de Mulheres*, a qual chegou a ter cerca de três mil sócias em várias regiões do país. O objetivo da ANM era trabalhar pela independência e estabilidade econômica das famílias, pela assistência médica, trabalhista e judicial às mulheres e pela sua formação intelectual, a fim de que elas pudessem usufruir dos seus direitos civis e políticos. As dirigentes e sócias da ANM visitavam as periferias e conversavam diretamente com as mulheres; iam às fábricas fiscalizar as condições de trabalho e denunciar, se fosse o caso, o que denota o caráter populista da organização e o sucesso do grande número de sócias, constituindo-se em um tipo de feminismo de base mais popular. No entanto, por ser uma associação de cunho contestatório e reivindicativo, em 1937 a ANM foi fechada, devido à estrutura política autoritária do país, que não tolerava organizações de pressão[37].

Não obstante os esforços dessas e de outras mulheres, a luta para conquistar direitos políticos teve uma longa e sinuosa trajetória. O projeto de lei sobre o voto feminino, que há anos tramitava na Câmara, rejeitado várias vezes, finalmente foi aprovado pelo Congresso e o Senado (1921), mas não chegou a ser votado. Diante da morosidade dos parlamentares e pressionado pelas líderes da FBPF com quem mantinha estreita ligação e a quem prometera apoio, se eleito, o governador Juvenal Lamartine (RN) antecipou-se aprovando uma lei estadual a favor do voto feminino. Assim, em 1927 ocorrem as primeiras votações, mesmo sem a aprovação do governo federal. Alzira Soriano, em Lages (RN-1929), disputou as eleições municipais com um coronel da região e foi eleita com 60% dos votos, sendo a primeira mulher prefeita da América do Sul.

A aprovação de Lamartine repercutiu rapidamente entre as militantes da FBPF em muitas cidades do país, levando-as a aplaudir a iniciativa e a reivindicar o mesmo direito em seus Estados. Em diferentes capitais, várias mulheres se alistaram e votaram, de forma que, quando a Revolução de 1930 começou, o voto feminino já era aprovado e exercido em dez Estados. Após a Revolução (1932) Getúlio Vargas promulgou o novo Código Eleitoral e aprovou o voto feminino mediante o decreto n. 21.076, mas que só foi confirmado pela Constituição de 1934[38]. Pela primeira vez, uma constituição brasileira consagrou o princípio

---

[37] ALVES, B. M. *Ideologia e feminismo*..., p. 122-123.

[38] Nas eleições de 1933 Carlota Pereira foi eleita deputada federal por São Paulo e em 1934, Berta Lutz assumiu, após a morte do titular, o mandato de deputada federal. Outras cinco mulheres foram eleitas deputadas estaduais em São Paulo, Bahia, Alagoas, Sergipe e Amazonas. Bertha e Nathércia participaram intensamente da elaboração do anteprojeto da Constituição de 1934, que aprovou o voto. Para acelerar o processo do sufrágio, Bertha também fundou em 1932 a *Liga Eleitoral Independente* e promoveu um curso de educação política para

de igualdade entre os sexos, o direito do voto feminino e as garantias de proteção ao trabalho das mulheres. Vargas ainda nomeou mulheres para algumas comissões governamentais, consulados e delegações brasileiras no exterior, criou o Ministério do Trabalho, o salário mínimo, além de outras medidas que há décadas eram reivindicadas.

Essa política de concessões foi uma estratégia de dominação que se fortaleceu sempre mais, até culminar no golpe de Estado (1937), quando o Congresso foi fechado e as mulheres excluídas dos departamentos governamentais e serviços diplomáticos; "foram golpeadas justamente no momento em que obtiveram o direito ao voto que há décadas vinham lutando para alcançar"[39]. Daí para frente, suas lutas se fundiram novamente às lutas gerais do povo para resistir à ditadura e defender as liberdades democráticas. Infelizmente, em todo o país, elas puderam exercer, plenamente, o tão arduamente conquistado direito de votar, somente na eleição de 1945[40], na qual nenhuma mulher se elegeu. A Assembleia Constituinte de 1946, que preparou a nova constituição, foi um retrocesso para as mulheres ao suprimir a declaração do princípio de isonomia – "Todos são iguais perante a Lei" – eliminando a expressão: "sem distinção de sexo", como constava na Constituição de 1934.

Na realidade, o direito ao voto alcançado pelo sufragismo foi uma conquista muito frágil, que não assegurou o exercício de uma plena cidadania para as mulheres e sua inclusão na vida pública, pois o voto, por si só, não altera a condição de vida das mulheres. As sufragistas se deram conta disso só bem mais tarde. Logo após a luta pelo voto, que era apenas um meio e não um fim, elas não se articularam para garantir o espaço conquistado e postular outros direitos. Entre perdas e ganhos, ao não avançar nessa luta, a FBPF aos poucos se apagou.

Algumas análises contemporâneas do feminismo sufragista[41] mostram que ele não deu conta de promover uma transformação radical nas relações de poder entre os sexos, já que não afrontava o poder constituído, mas buscava seu apoio, não ultrapassando os limites da esfera política, visando apenas incorporar as mulheres nas esferas de poder e não a romper com as lógicas e dinâmicas desses espaços. E ao não tratar a questão da

---

incentivar e instruir as mulheres a se alistarem. Foi uma defensora incansável dos direitos das mulheres até o fim de sua vida em 1976.

[39] SARTI, C. Feminismo no Brasil**:** uma trajetória particular. *Cadernos de Pesquisa*, n. 64, p. 39, fev. 1988.

[40] ALVES, B. M. *Ideologia e feminismo...*, p. 126-128.

[41] Entre outras: COSTA, A. A. Trajetória e perspectivas do feminismo para o próximo milênio. In: PASSOS, E. et al. (Orgs.). *Metarmorfoses*: gênero na perspectiva interdisciplinar. Salvador: GRAFUFBa, 1998, p. 26-48; SARDENBERG, C. M.; COSTA, A. A. *Feminismos, feministas...*, p. 81-114; SARTI, C. A. O feminismo brasileiro desde 1970: revisitando uma trajetória. *Estudos Feministas*, v. 12, n. 2, p. 35-50, maio-ago. 2005.

discriminação e exclusão da mulher como uma questão específica de gênero, não ultrapassou a visão positivista da mulher como esposa, mãe e dona de casa. Além disso, por seu caráter elitista, ele atingiu só uma parcela das mulheres urbanas da classe média e uma mínima parte de mulheres pobres, ao contrário do feminismo anarquista, que se centrava na condição específica das mulheres trabalhadoras.

Mas em que pese os limites e ambiguidades desse processo, deve-se reconhecer que o empenho das sufragistas para a emancipação das mulheres marcou a trajetória do feminismo brasileiro. Por serem em sua maioria mulheres profissionais, elas se ocuparam primeiramente com a educação e os direitos políticos das mulheres porque entenderam que sem eles os direitos civis não teriam bases reais. Nessa luta, ultrapassaram muitas barreiras e abriram espaço para a conquista de direitos que hoje são usufruídos pela maioria das mulheres. Mesmo que não tenha superado a visão positivista sobre a mulher, além da conquista do voto, o sufragismo legitimou atividades fora do lar e ajudou muitas brasileiras da classe média, e mesmo das elites – que viviam isoladas e apáticas no seu pequeno mundo – a se interessar pelos problemas do mundo moderno, bem como a tomar consciência de sua condição subalterna imposta pela cultura patriarcal radicada no Brasil desde o período colonial. Nesse sentido, pode-se, sem dúvida, dizer que o sufragismo foi uma força significativa no processo para a emancipação das mulheres brasileiras.

1.5 O feminismo no interlúdio pós-voto e pós-guerra

O refluxo da FBPF após a conquista do voto não significa que outras mulheres não estivessem atuando. Muitos movimentos femininos surgiram nesse período, vários deles organizados sob a tutela da Esquerda, particularmente do *Partido Comunista Brasileiro*[42];. Era uma mobilização de mulheres dos setores populares em torno das chamadas "lutas gerais" do partido, que gerou muita polêmica entre as feministas dos anos de 1980.

Cabe ainda lembrar que na Europa e nos EUA com a saída dos homens para a II Guerra Mundial (1939-1945), muitas mulheres tiveram que assumir seus lugares no trabalho industrial. No Brasil, nesse momento criavam-se as novas bases do processo de urbanização

[42] Entre eles destaca-se *a Cruzada Feminista Brasileira* (1931), a *Fraternidade da Mulher Brasileira* (1934), a *União Feminina do Brasil* (1935), criada para atender a política de "frente popular" estabelecida pela *Terceira Internacional*; o *Comitê de Mulheres pela Anistia* (1945), no pós-guerra transformado em *Comitê das Mulheres pela Democracia*; o *Instituto Feminino do Serviço Construtivo* (1946), em oposição ao projeto da Lei de Segurança que visava suprimir as liberdades democráticas; e a *Federação de Mulheres do Brasil* (1949). Contrapondo-se a essas organizações de caráter ortodoxo, Maria de Lurdes Nogueira, que se destacou nas lutas operárias do início do século, funda a *Liga Comunista Feminista*, inspirada no ideário anarquista.

e industrialização, o que possibilitou a expansão da mão de obra feminina, já bastante expressiva desde o início do século. No pós-guerra, elas fundaram comitês, associações, ligas e departamentos por todo o país[43], com o objetivo de promover a paz mundial, a democracia e a soberania nacional – inclusive defendendo o petróleo brasileiro; e defender a infância e os direitos das mulheres, bem como lutar contra a carestia e o alto custo de vida. Nesse contexto, o jornal *Momento Feminino* (RJ-1947) foi um importante veículo de formação e informação, chegando a atingir dezesseis Estados. Congressos, assembleias e encontros também foram importantes para a articulação e mobilização das mulheres[44]. As questões mais abordadas nesses eventos relacionavam-se à discriminação, aos direitos e à reforma do código civil.

Em 1958, Juscelino Kubitschek, pressionado por grupos empresariais atingidos pelas campanhas contra o alto custo de vida, proibiu a atuação das associações femininas, sobretudo as de alcance nacional, mas as mulheres continuaram se articulando em outros níveis[45]. Porém, com o golpe militar de 1964, muitas organizações femininas foram novamente desarticuladas, o que aconteceu, aliás, com todos os movimentos de resistência desse período. Assim, a luta das mulheres, a partir de 1960, foi direcionada para a demanda de liberdades democráticas[46]. Temas específicos não constaram nas agendas nesse momento. Porém, no início dos anos de 1960, a pílula anticoncepcional passa a ser comercializada no Brasil, possibilitando às mulheres viverem sua sexualidade de outra forma, abrindo novos horizontes, estimulando a busca por mais estudos e profissionalização,

---

[43] Como a *Associação de Donas de Casa contra a Carestia* (RJ-1945), a *Associação Feminina do Distrito Federal* (RJ-1945), (que se expandiu em quarenta e três *Uniões Femininas de Bairros*, para lutar contra a especulação, o alto custo de vida e o despejo de favelas), a *Coordenação das Organizações Femininas Brasileiras* (RJ-1947), a *Liga Feminina do Estado da Guanabara* (1960), o *Departamento Feminino dos Sindicatos*, o *Conselho Nacional de Mulheres*, a *Federação das Mulheres de São Paulo, do Rio Grande do Sul e de Pernambuco* e outras organizações em muitos municípios (TELES, M. A. *Breve história do feminismo no Brasil*, p. 48-51; MONTENEGRO, A. *Ser ou não ser feminista*, p. 49-51, 65-66.

[44] Alguns de maior abrangência foram: o *I Congresso da FMB* (1951); a 1ª e 2ª *Assembleia Nacional de Mulheres* (1952); a *Conferência Nacional de Trabalhadoras* (1956); o *Encontro Nacional da Mulher Trabalhadora* (1963) e a *Convenção Feminina do Distrito Federal*. Em todos esses eventos houve participação de mulheres de quase todos os Estados: donas de casa, trabalhadoras rurais, professoras, profissionais liberais, estudantes, funcionárias públicas e operárias mostraram um feminismo mais popular e politizado, com maior capacidade de organização das mulheres, mas ainda com pouco senso crítico em relação às questões específicas das mulheres.

[45] A articulação ocorria através da *Associação das Mulheres Cristãs*, da *União de Mulheres Universitárias* e da *Liga Feminina do Estado da Guanabara*; esta, além de cursos, promoveu campanhas contra a alta do custo de vida.

[46] Essa luta se deu principalmente por meio da *União Brasileira de Mães e Esposas em favor da Anistia*, do *Movimento do Custo de Vida* e do *Movimento por Creches*, que reuniram milhares de mulheres de várias organizações femininas de bairros e de outros segmentos sociais e religiosos.

causando uma verdadeira revolução nas relações entre os gêneros, embora seja uma revolução silenciosa, realizada sob a vigilância cerrada da ditadura militar.

É justamente nesse momento que emerge no cenário brasileiro a jornalista e escritora gaúcha Carmen da Silva que, por vinte e dois anos (1963-1985), manteve uma coluna na revista *Cláudia*, intitulada: *A arte de ser mulher*. A partir desse espaço ela atingiu milhares de mulheres de todo o Brasil, principalmente as da classe média, partindo dos seus problemas concretos, que chegavam ao conhecimento da escritora mediante as cartas das leitoras. Foi uma lutadora, por meio das discussões sobre a condição da mulher e na divulgação da causa feminista, num veículo de comunicação que, mesmo com ares de modernista, na maioria dos artigos reafirmava os tradicionais papéis da mulher como esposa, mãe e dona de casa. Carmen, pelo contrário, "preconizava a realização pessoal e a participação social como caminho para a emancipação feminina"[47].

Entretanto, não foi apenas na revista que Carmen expressou as concepções do feminismo e defendeu a causa feminista. Como escritora e jornalista de ampla visão ela fez muitos contatos pessoais com feministas do Brasil e de outros países, o que lhe permitia atualizar, aprofundar e avançar em sua reflexão, como também responder às indagações de centenas de suas leitoras. Em uma pesquisa sobre a vida dessa escritora, Ana Duarte afirma que no Brasil "sua atuação a colocou no cenário público, sendo chamada a participar de inúmeros eventos em rádio, televisão e jornais; deu entrevistas, fez conferências em diversas universidades, em associações de moradores, em clubes de mães"[48], justamente num dos períodos mais dramáticos da vida do país, tornando-se uma das grandes colaboradoras para a formação do feminismo brasileiro que emergiu em 1975 como um movimento social.

Portanto, a ideia de que o feminismo no Brasil morreu após a conquista do voto e renasceu apenas no *Ano Internacional da Mulher* é, de certa forma, controvertida, pois subestima e reduz a atuação de muitas mulheres que, como Carmen, não apenas divulgavam ideias feministas, mas reuniam grupos e assumiam comportamentos dissonantes dos padrões sexuais normativos da época. Mas, por outro lado, não se pode generalizar como sendo feministas – na acepção dos feminismos hoje – todos os movimentos femininos organizados nesse período, pois nem todos questionavam a específica condição de subordinação e opressão das mulheres, como a divisão sexual do trabalho e os tradicionais papéis de gênero. Alguns movimentos até reforçavam certos estereótipos – comentam Céli e Ana

---

[47] DUARTE, A. R. F. *Carmen da Silva: o feminismo na imprensa brasileira*. Fortaleza: Expressão, 2005, p. 114.

[48] DUARTE, A. R. F. *Carmen da Silva: o feminismo na...*, p. 11-12.

Alice – ao utilizarem ideias e representações de virtudes domésticas e maternas para, a partir da condição de mãe, esposa e dona de casa, intervir no mundo público[49].

Assim, uma visão retrospectiva sobre as diversas expressões desta primeira onda do feminismo leva a perceber que, embora ainda não se verifique a existência de um movimento feminista no Brasil, no sentido que as ciências sociais atribuem ao termo, pode-se, no entanto, falar de uma intensa mobilização feminista. Esta mobilização se expressou de diversas formas em diferentes espaços, apresentando graus diversificados de radicalidade e até mesmo diferentes ideologias, conforme a origem e os diferentes níveis de inserção sociocultural das respectivas protagonistas. A nova onda feminista que emerge nos anos de 1970, irá retomar o processo e dar novo impulso ao feminismo.

2 Segunda fase (Décadas de 1970-1980): Irrupção da segunda onda feminista

O feminismo que emerge no Brasil nos anos de 1970, se apresenta como um fenômeno histórico que, mesmo enunciando genericamente a emancipação feminina, se concretiza no âmbito de contextos socioculturais, políticos, religiosos e históricos bem específicos, dentro de limites e possibilidades concretas. A referência aos contextos de sua enunciação é que lhe dá o sentido. Em assim sendo, antes de tudo é preciso lembrar que ele surge sob o impacto do feminismo internacional e como decorrência do processo de modernização do Estado brasileiro, o que implicou, como já foi assinalado antes, na ampliação do sistema educacional e, por conseguinte, em um aumento das expectativas e demandas das mulheres brasileiras. Soares e Delgado mostram que, entre 1969 e 1975, a entrada das mulheres brasileiras na universidade aumentou cinco vezes, enquanto que o ingresso dos homens apenas duplicou. Em decorrência, houve uma maior incorporação das mulheres no mercado de trabalho e, paralelamente, uma maior atuação delas nos sindicatos, consequência de um aumento de 176% na sindicalização feminina, enquanto que a sindicalização masculina aumentou apenas para 87%[50].

Hoje se sabe que esse processo foi alimentado, dentre outros motivos, pelo impacto dos livros *O Segundo Sexo* (1949), de Simone de Beauvoir, e *A Mística Feminina* (1969), de Betty Friedam, somados à luta dos negros americanos contra a segregação racial, aos

---

[49] COSTA, A. A. *O movimento feminista no Brasil..*, p. 13; PINTO, C. R. J. *Uma história do feminismo...*, p. 43.

[50] DELGADO M. B.; SOARES V. O movimento de mulheres na transição democrática. In: HELLMANN, M. (Org.). *Movimentos sociais e democracia no Brasil*: sem a gente não tem jeito. Marco Zero: Labor, 1995, p. 81 e 87.

movimentos políticos contrários à guerra do Vietnã, à postura do movimento jovem da década de 1960 nos EUA, que colocou em xeque os valores conservadores da organização social; à efervescência cultural de 1968, em Paris, expressa nos novos comportamentos afetivos e sexuais influenciados pelo acesso a métodos contraceptivos; ao recurso das terapias psicológicas e da psicanálise; à oposição ao autoritarismo e à repressão do Estado brasileiro; à derrota da luta armada e ao processo de elaboração do que ela significou – nos níveis pessoal e político – para as mulheres; assim como às novas experiências cotidianas, que se conflitaram com o padrão tradicional de valores ancorado em hierarquias kiriarcais. A tudo isso adicionem-se as marcas de gênero deixadas pela tortura, devido à violência específica a que foram submetidas muitas mulheres militantes, tanto sexualmente, como pela utilização da relação mãe e filhos como vulnerabilidade feminina[51].

Todavia, além dos impasses e desafios relacionados à conjuntura repressiva em que surgiu, o feminismo brasileiro contemporâneo enfrentou dificuldades e desafios também de caráter estrutural, visto que as mulheres não constituem uma categoria universal. Pelo contrário, suas existências são entretecidas pela diversidade social e cultural e, por conseguinte, por fronteiras concretas que recortam o mundo culturalmente identificado como feminino. A fome, a miséria, o racismo, a desigualdade socioeconômica, são problemas que não podem ficar fora de qualquer luta específica, como a da transformação das relações de gênero. A segunda onda feminista no Brasil deve ser entendida dentro desse quadro referencial.

Souza-Lobo, Sarti, Costa e Sardenberg, caracterizam as décadas de 1970 a 1990 pela emergência da cidadania das mulheres, a partir de vários momentos distintos e ao mesmo tempo interligados, nos quais pode-se perceber como o feminismo brasileiro incorporou novas faces, novas vozes, novos matizes e novas estratégias de luta, na medida em que foi sendo desafiado pelas mudanças que ocorreram na sociedade brasileira[52].

2.1 Anos de 1970 a 1980: O feminismo no bojo dos movimentos sociais e populares

Os movimentos sociais que emergiram na Europa a partir do final dos anos de 1960 eram de cunho cultural e questionavam os valores da sociedade industrial capitalista. Tais

[51] SARTI, C. A. *O feminismo brasileiro...*, p. 38-39; DICIONÁRIO MULHERES DO BRASIL. 2ª edição. *Feminismo pós-1975*: *a segunda onda feminista no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 229.

[52] SARTI, C. A. *O feminismo brasileiro...*, p. 35-50; SARDENBERG, C. M.; COSTA, A. A. *Feminismos, feministas...*, p. 103-114; SOUZA-LOBO, E. *A classe operária tem dois sexos*: trabalho, dominação, resistência. São Paulo: Brasiliense, 1991, p. 225-226, 229-230.

movimentos opunham-se ao Estado e à sua concepção restrita de bem-estar social moldada pelo modelo capitalista. No Brasil, ao contrário daqueles países, os movimentos sociais que emergiram nessa época surgiram de bases locais, fincando suas raízes no cotidiano de seus integrantes, provenientes, em sua maior parte, das periferias urbanas; caracterizaram-se pelas demandas de liberdade política frente ao regime militar, bem como pela implantação e justa distribuição de serviços de infraestrutura e de bens de consumo coletivo, direcionando suas demandas para o Estado como promotor do bem-estar social[53].

A literatura brasileira, conforme Souza-Lobo, aborda os movimentos sociais a partir de pelo menos três enfoques principais: como respostas às carências criadas por um modelo de urbanização, no qual o Estado sobressai como agente principal; como formas de ação oriundas da restrição ou do fechamento dos espaços políticos tradicionais por regimes autoritários; como novas formas de organizar as relações sociais e espaço de conquista de direitos e cidadania[54]. No Brasil contemporâneo dois processos básicos sinalizam a presença desses movimentos: as crises econômicas com sua crescente inflação e o início da abertura política em vista da redemocratização. Sader[55] analisa esses movimentos como personagens que entraram no cenário brasileiro, não como atores sem criatividade, ou desempenhando papéis pré-fixados, mas como sujeitos, criando a própria cena e ação, a qual trouxe a marca da solidariedade de classe.

Esses movimentos são expressões de resistências, lutas e reivindicações; seus integrantes condensam um potencial social capaz de provocar rupturas e fomentar transformações sociais em diversos níveis. Ao entrar no cenário social, esses atores imprimem um caráter novo, possibilitando outras intermediações entre a sociedade civil e o Estado, pois os representantes dos movimentos sociais não são, necessariamente, líderes da classe operária[56]. São criados outros tipos de articulação que extrapolam os limites políticos e sindicais institucionais. Nessa perspectiva, para a concepção feminista "não há apenas um único sujeito histórico que encara e transforma as relações no lugar dos demais"[57]. O

---

[53] COSTA, A. O. et al. Pesquisa sobre mulher no Brasil. *Cadernos de Pesquisa*, n. 54, p. 5-15, ag. 1985; SARTI, C. A. *O feminismo brasileiro...*, p. 38-40; WANDERLEY, L. E. Movimentos sociais e populares: aspectos econômicos, sociais e políticos. In: TORRES, S. (Org.). *A Igreja que surge da base*: experiências e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo (1970-1980). São Paulo: Paz e Terra, 1995, p. 100-136.

[54] SOUZA-LOBO, E. *A classe operária tem dois sexos...*, p. 242.

[55] SADER, E. *Quando novos personagens entram em cena*: experiências e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-1980. São Paulo: Paz e Terra, 1995, p. 15-60.

[56] SAFFIOTI, H. Movimentos sociais**:** face feminina. In: CARVALHO, N. V. (Org.). *A condição feminina*, p. 15; CNBB: *Sociedade brasileira e desafios pastorais*: subsídios para reflexão. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 50-55, 94-112, 124-125.

[57] SOARES, V. *As muitas faces do feminismo no Brasil...*, p. 34.

feminismo afirma uma pluralidade de sujeitos que, a partir de sua particular condição de opressão, atuam no intuito de mudar tal realidade.

Se aplicarmos aos movimentos de mulheres que surgiram no Brasil nessa década os conceitos que Durhan e Tilmam[58] utilizam para caracterizar o sujeito histórico constatamos um processo em três fases: na primeira, as mulheres, com os homens, apresentaram-se como "sujeito social" portador de necessidades de consumo de bens públicos negados pelo Estado; uma segunda fase foi a da formação do "sujeito coletivo" que implicou na aproximação e solidariedade das mulheres em seus movimentos, o que significou muito mais que uma simples aglutinação; a terceira fase é a da formação do "sujeito político", portador de reivindicações visando mudar a realidade, o que José Num denominou de "a rebelião do coro":

> os movimentos de mulheres nos bairros significam também a rebelião do coro daquelas que ocupam, como na tragédia grega, o espaço subalterno e sem rosto, reservado à vida cotidiana, junto com as crianças, os escravos, os velhos, os mendigos, os inválidos. As mulheres são o símbolo da vida cotidiana e dela partem para uma experiência de autorreconhecimento na igualdade e na solidariedade[59].

Com efeito, a "rebelião do coro" expressou-se, naquele momento, num amplo e heterogêneo movimento que articulava as lutas contra a opressão das mulheres com as lutas sociais pela redemocratização do país. Os discursos sobre a condição feminina, centravam-se na denúncia da discriminação e na articulação de reivindicações específicas, "igualdade salarial, creche, contracepção", com as reivindicações gerais, "justiça social e democracia"[60]. As mulheres souberam situar-se nesse momento histórico; organizaram-se em grupos e coletivos femininos; criaram uma práxis política fundada no intercâmbio de experiências, reflexão e práticas coletivas, "uma das características do movimento feminista brasileiro contemporâneo, que o qualifica como verdadeiramente revolucionário; um movimento social que não apenas re-surge, mas também cria estratégias de luta"[61].

Souza-Lobo argumenta que o movimento operário da década de 1970 foi o ator privilegiado no cenário dos movimentos sociais; mas os movimentos de mulheres foram a "grande novidade"[62]. Entretanto, a grande novidade do feminismo nesse momento consistiu

---

[58] DURHAN, E. Movimentos sociais: a construção da cidadania. *Novos Estudos*, v. 8, n. 10, p. 24-30, 1984; TILMAM, E. Identidade: a face oculta dos novos movimentos sociais. *Novos Estudos*, v. 2, n. 4, p. 11-23**,** 1984.

[59] NUM, J. A rebelião do coro. *Desvios***,** n. 2**,** p. 104-105, ago. 1983.

[60] SOUZA-LOBO, E. *A classe operária tem dois sexos...*, p. 273.

[61] SARDENBERG, C. M.; COSTA, A. A. *Feminismos, feministas...*, p. 93.

[62] SOUZA-LOBO, E. *A classe operária tem dois sexos...*, p. 255.

em que ele politizou o âmbito privado com a afirmação de que a dimensão pessoal é política[63]. Essa afirmação levantou sérios questionamentos a respeito da divisão sexual do trabalho e do papel tradicional da mulher na família e na sociedade; mostrou uma nova imagem da mulher brasileira que não teme ir às ruas em defesa de seus direitos e necessidades, participando de manifestações sociais e de denúncias das desigualdades. Com razão Soares afirma que no campo dos movimentos sociais as mulheres encontraram um terreno fértil para um melhor desempenho social e político no qual, de fato, "elas puderam ser sujeitos de transformação, ao contrário do modo como eram vistas pelo imaginário social: cidadãs despolitizadas ou intrinsecamente apolíticas"[64].

Análises de Alvarez e Sternbach mostram que elas foram a "coluna vertebral", tanto de organizações sociais como de partidos políticos de oposição, que questionaram o sistema autoritário e propuseram mudanças radicais[65]. Por isso, o movimento de mulheres que surgiu no Brasil foi considerado como "o mais amplo, mais diverso, mais radical, e o de maior influência entre os movimentos de mulheres da América Latina"[66]. O sociólogo Herbert de Souza também notou que, no cenário dos movimentos sociais, as mulheres constituem um dos setores que "se organizou com maior vigor ao longo das últimas décadas [...] articulando lutas e conseguindo avanços, dentro de um quadro de transformação geral da sociedade brasileira"[67]. Saffioti e Souza-Lobo lembram, porém, que a participação das mulheres nesses movimentos não foi só como "coadjutoras", mas sobretudo como "atrizes centrais", em lutas contra a violência, na reivindicação de políticas públicas e na afirmação do direito à cidadania plena, não apenas das mulheres, mas de toda a sociedade brasileira[68].

Ao transporem o seu cotidiano e ao emergirem inteiras e múltiplas do próprio anulamento, essas novas atrizes fizeram despontar um novo sujeito político[69]. De atuantes nos movimentos contra a alta do custo de vida, por creches, pela anistia política e nos movimentos populares, elas passaram, no decorrer do processo de redemocratização, a

---

[63] SARDENBERG, C.; COSTA, A.A. *Feminismos, feministas...*, p.103; SARTI, C. A. *O feminismo brasileiro...*, p. 40.

[64] SOARES, V. *As muitas faces do feminismo no Brasil*, p. 35-36.

[65] ALVAREZ, S. Politizando as relações de gênero e engendrando a democracia. In: STEPAN, A.(Org.). *Democratizando o Brasil*, Rio de Janeiro: Paz e terra, 1988, p. 84.

[66] STERNBACH, N. S. et al. Feminism in Latin America: fron Bogotá to San Bernardo. *Signs*, n. 17, fasc. 21, p. 144, 1992.

[67] SOUZA, H. J. Observações sobre as causas da injustiça socioeconômica e política no Brasil. In: BEOZZO, J. O. (Org). *Curso de Verão*, Ano 2, São Paulo: Paulinas, 1988, p. 191.

[68] SAFFIOTI, H. *Movimentos sociais: a face feminina*, p. 154; SOUZA, L. E. *A classe operária...*, p. 242.

[69] SOARES, V. *As muitas faces do feminismo no Brasil*, p. 35.

reivindicar espaço próprio nos partidos e sindicatos, a criar associações autônomas, a realizar encontros específicos, a instaurar novas práticas e a introduzir novos temas no debate político.

Fica claro, portanto, que o feminismo brasileiro contemporâneo surgiu com uma dupla identidade: como um movimento situado junto a outros movimentos sociais que lutavam contra a ditadura, visto que suas militantes atuavam com grupos de resistência; e como um novo ator social empenhado no reconhecimento da situação das mulheres como uma problemática específica, de cunho marcadamente social[70]. Nesse contexto as feministas assumiram o compromisso de "traduzir sua motivação original em proposições relevantes para a grande massa de mulheres desprivilegiadas, de modo a mobilizá-las para uma mesma luta: contra a opressão de sexo e de classe"[71]. Vamos falar sobre isso nas próximas páginas.

2.1.1 Um feminismo comprometido com as mulheres dos setores populares

Algumas análises das primeiras organizações feministas da década de 1970[72] mostram que as feministas brasileiras davam pouca atenção às ações "voltadas para dentro", como a conscientização das mulheres, de fundamental importância para as feministas norte-americanas. Ao contrário, as brasileiras se centravam em ações "voltadas para fora", com o intuito de levar a mensagem feminista para as mulheres dos setores populares e estabelecer laços entre o movimento feminista e outras forças progressistas, inclusive da Igreja Católica, ligando a luta das mulheres à de toda a sociedade, que vivia sob o regime militar.

Com esse objetivo, as feministas publicavam jornais e outros materiais e os ofereciam aos grupos de mães e de operárias das periferias urbanas; também apoiavam outras mulheres no movimento de defesa dos direitos humanos e da anistia, bem como em outras lutas comunitárias; promoviam encontros e congressos de mulheres para divulgar a causa feminista, além de ajudar as mulheres dos bairros a se organizarem; assim, grupos feministas e movimentos de mulheres multiplicaram-se a partir de 1975.

Esses fatores explicam porque o feminismo brasileiro encontrou eco nos movimentos populares de mulheres, nas CEBs e em outros grupos organizados. É isso que

---

[70] LINHARES, L. Em busca do tempo perdido: mulher e políticas públicas no Brasil: 1983-1993. *Estudos Feministas*, [n.e.], p. 40, out. 1994; SARTI, C. A. *O feminismo brasileiro...*, p. 40-41.

[71] SINGER, P. *O feminino e o feminismo...*, p. 119.

[72] Por ex.: STERNBACH, N. S. et al. Feministas na América Latina: de Bogotá a San Bernardo. *Estudos Feministas*, v. 2, n. 2, p. 255-295, (aqui: 268), jul.-dez. 1994.

o diferencia daquele de países do Norte[73]. Mesmo tendo ressurgido com algumas características dos feminismos de 1960, da Europa e dos EUA, não foi, todavia, um movimento radicalista como naqueles países. Hildete Pereira lembra que no Brasil, nos anos de 1970, pouco se falava em aborto; essa questão veio à tona com mais ênfase em função da agenda internacional e das políticas de desenvolvimento e população tratadas na Conferência do Cairo em 1994[74]. A repressão política que o Brasil enfrentava não permitia que nenhum movimento reivindicatório se expressasse. Assim, enquanto em outros países as mulheres se organizaram em torno de temas específicos, no Brasil elas se destacaram na luta pelo restabelecimento da democracia, dos direitos políticos, civis e trabalhistas e pela conquista da cidadania plena das todas as mulheres.

A maior parte dos primeiros grupos feministas tentava articular a questão de gênero e de classe, enfrentando muitas vezes a oposição da Esquerda ortodoxa, que olhava as feministas como "pequenas burguesas", que deveriam ser "femininas" e não enfraquecer a luta de classes com reivindicações "feministas". Assim, assuntos específicos como violência doméstica, afetividade, sexualidade e contracepção, não foram aceitos pela Esquerda, sob pretexto de que não interessavam às mulheres das classes populares. Por isso, só foi possível articular com as lutas gerais da Esquerda algumas questões como direitos trabalhistas, creche, justiça social e democracia. Conforme Pitanguy, o feminismo brasileiro nesse momento caracteriza-se mais pelo seu engajamento sociopolítico e popular, diferentemente do *Radical Feminism* norte-americano,

> [...] aquele feminismo que reconstruiu uma ideia do absoluto, uma ideia da transcendência da história, a partir, nesse caso, de uma essência feminina, com consequências políticas complicadas [...]; é óbvio que aqui no Brasil, os caminhos da construção do feminismo sempre foram completamente diferentes. O feminismo aqui se construiu no bojo de uma luta contra a ditadura, por direitos e justiça social[75].

Essa estreita ligação e mútua influência entre feminismo, grupos de mulheres das camadas médias da sociedade e de movimentos populares, deu à atuação das feministas uma conotação específica e permitiu avanços significativos, sobretudo na capacidade de diálogo

---

[73] Nesta fase, o primeiro grupo expressamente feminista de que se tem notícia surgiu em São Paulo em 1972, constituído principalmente por professoras universitárias, algumas recém-chegadas dos EUA e da Europa, onde tinham acompanhado a explosão da nova onda feminista. Em 1975, na reunião anual da *Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência*, as feministas organizaram uma mesa sobre o tema "Mulher". Desde então, a questão da mulher invadiu o espaço acadêmico e passou a ser estudada nos *Núcleos de Estudos da Mulher* que se multiplicaram nas universidades do país.

[74] PEREIRA, H. O feminismo no Brasil de hoje, *Estudos Feministas*, vol. 2, p. 443, jul.-dez. 1994.

[75] PITANGUY, J. O feminismo no Brasil de hoje. *Estudos Feministas*, v. 2, p. 431, jul.-dez. 1994.

com outros segmentos sociais que também demandavam mudanças. Assim, assinala Sarti que

> [...] o feminismo foi se expandindo, no quadro geral de mobilizações diferenciadas. Isso envolveu muita cautela. Inicialmente, ser feminista tinha uma conotação negativa. Vivia-se sob o fogo cruzado. Para a direita era um movimento imoral, portanto, perigoso. Para a Esquerda, reformismo burguês, e para muitos homens e mulheres, independentemente de sua ideologia, feminismo tinha uma conotação antifeminina[76].

Constata-se, portanto, uma convergência de visões entre as autoras citadas a respeito do feminismo brasileiro daquele momento, salientando seu caráter de militância política e popular e seu vínculo com organizações empenhadas na democratização do país e na luta por justiça social. No entanto, como ressalta Godinho, ao buscarem construir um feminismo colado aos movimentos de mulheres dos setores populares muitas feministas foram presas, exiladas, torturadas e até mesmo assassinadas[77].

2.1.2 A efervescência do feminismo a partir do Ano Internacional da Mulher

O *Ano Internacional da Mulher* instalado pela ONU em 1975 foi um marco importante na trajetória do movimento feminista e dos movimentos de mulheres da década de 1970, abrindo para a discussão de temas importantes e para o fortalecimento da organização das mulheres. Na cidade do México realizou-se a *I Conferência Internacional da Mulher*, reunindo delegadas de vários países, com o intuito de sensibilizar os governos para a situação das mulheres. Pelo fato de se realizar na América Latina, foi uma conferência que impulsionou os feminismos da região, especialmente o brasileiro. A insatisfação e as manifestações de mulheres, em vários países, a respeito da condição feminina haviam sido aguçadas com o livro *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir. Ao afirmar que *ninguém nasce mulher, mas torna-se mulher*, e que nenhum destino biológico, psíquico ou econômico, define o papel que a fêmea tem na sociedade humana[78], a autora aponta os condicionamentos socioculturais que alienam as mulheres de sua subjetividade[79].

---

[76] SARTI, C. A. *O feminismo brasileiro...*, p. 40.

[77] GODINHO, T. O PT e o feminismo. In: BORBA, A. et al. (Orgs.). *Mulher e política...*, p. 15.

[78] BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*, p. 13.

[79] Já o livro *A Mística Feminina*, de Betty Friedan, conforme Moraes, não teve tanta repercussão no Brasil, exceto no Rio de Janeiro onde foi lançado pela própria autora: "[...] as feministas brasileiras deram pouca importância a Friedan, excessivamente impressionista para quem, na época, precisava de discursos militantes; [...] havia muita desconfiança com relação a escritos não engajados; [...] logo a separação foi se processando; o próprio feminismo foi sendo colocado como objeto de estudo, distinguindo-se as exigências da prática das exigências teóricas" (MORAES, M. L. Q. *Mulheres em movimento*. São Paulo: Nobel, 1985, p. 19).

Cabe ressaltar que esse momento foi importante para o desenvolvimento dos *Estudos sobre Mulher* a partir da realidade brasileira: mulheres metalúrgicas, imprensa feminina, clubes de mães e outras especificidades. Havia uma grande preocupação com conjugar militância feminista e pesquisa teórica[80]. Surgiram os *Coletivos Femininos*, vinculados, em grande parte, aos partidos e organizações de Esquerda, ainda clandestinos. Em 1978 foi criado, sob os auspícios da ONU, o *Centro da Mulher Brasileira*, reconhecido como primeira entidade representativa do novo feminismo no Brasil nessa fase, com importantes pesquisas sobre a condição feminina. No mesmo ano realizou-se um abaixo-assinado em âmbito nacional, acompanhado pelo *Manifesto da Mulher Brasileira* em favor da anistia, culminando com a criação do *Movimento Feminino pela Anistia* (1975), que exerceu um importante papel no processo da abertura política do país até a adoção da *Lei da Anistia*, em 1979. Todos esses eventos foram como que um *estopim* que fez eclodir novas organizações de mulheres em todo o país, ainda sob a repressão militar. Desde então, tornou-se difícil identificar os incontáveis grupos e organizações autônomas de mulheres que se multiplicaram durante toda a *Década da Mulher* (1975-1985), mostrando as novas faces do feminismo brasileiro[81].

Ainda nesse período também os jornais *Brasil Mulher* e *Nós Mulheres* combateram intensamente a exploração e a opressão das mulheres. O primeiro, durante cinco anos veiculou bandeiras de luta pela anistia e democracia, e posteriormente, questões colocadas abertamente pelo feminismo, como consta nos objetivos do primeiro editorial:

> [...] Queremos falar dos problemas que são comuns a todas as mulheres do mundo. Queremos falar também das soluções encontradas aqui e em lugares distantes; no entanto, queremos discuti-las em função de nossa realidade brasileira e latino-americana [...] Queremos usar a inteligência, a informação e os conhecimentos em função da igualdade e, desde já a propomos como equidade entre homens e mulheres de qualquer latitude[82].

---

[80] Obras de escritoras brasileiras como*: A mulher na construção do futuro* (1967), e *A libertação da mulher* (1972), de Rose Marie Muraro*; A mulher na sociedade de classes: mito e realidade* (1969), de Heleieth Saffioti; *Mulher, objeto de cama e mesa* (1974), de Heloneida Studart*; Trabalho domesticado* (1978), de Eva Blay, além de outras, foram muito utilizadas. Carmem Silva também influenciou o público feminino com seus artigos publicados na *Revista Cláudia* (1963-1985).

[81] Em São Paulo, ainda em 1975, foi realizado o *Encontro para o Diagnóstico da Mulher Paulista*, patrocinado pela ONU com o apoio da Arquidiocese de São Paulo; o evento contou com a participação de pesquisadoras, sindicalistas, feministas, além de representantes de partidos políticos e da Igreja. Um dos resultados foi a criação do *Centro de Desenvolvimento da Mulher Brasileira*. No mesmo ano, realizou-se, no Sindicato dos Jornalistas o *Encontro de Mulheres de São Paulo*, com a presença expressiva de mulheres, principalmente dos clubes de mães e dos movimentos populares das periferias. Em João Pessoa surgiu o *Grupo Maria Mulher*, em Recife o *Ação Mulher*, em Porto Alegre o *Movimento Libertas* e o grupo *Costela de Adão*, no Maranhão as *Mulheres da Ilha*, em Goiás o *Eva de Novo*, em Minas Gerais o *Centro de Defesa da Mulher*, em Santa Catarina o *Mulher Catarina*, só para citar alguns dos mais influentes.

[82] Jornal *Brasil Mulher*. São Paulo, out. 1975. In: TELES, M. A. *Breve história do feminismo no Brasil*, p. 87.

O jornal *Nós Mulheres*, que se definia feminista, também apresentou, desde o seu primeiro editorial, as principais demandas do grupo que levava o mesmo nome e o editava; a sua principal demanda era a autonomia do movimento feminista frente aos partidos e organizações de Esquerda, bem como mudanças não apenas no âmbito da vida pública, mas também na esfera familiar, onde as mulheres são as mais discriminadas. No texto abaixo é evidente o avanço da consciência feminista em relação às questões de gênero, embora este conceito ainda não estivesse na "ordem do dia" do movimento feminista:

> [...] *Nós Mulheres* devemos lutar para que possamos nos preparar, tanto quanto os homens, para enfrentar a vida e ter o direito à realização. Para que ganhemos salários iguais quando fazemos trabalhos iguais. Para que a sociedade reconheça que nossos filhos são a geração de amanhã e que o cuidado deles é um dever de todos e não só das mulheres. [...] Queremos boas creches e escolas para nossos filhos, lavanderias coletivas e restaurantes a preços populares para que possamos, junto com os homens, assumir as responsabilidades da sociedade. Queremos que nossos companheiros [...] assumam conosco as responsabilidades caseiras e nossa luta por torná-las sociais. Queremos, junto com os homens, lutar por uma sociedade mais justa, onde todos possam se alimentar, estudar, trabalhar em trabalhos dignos, se divertir, ter onde morar e o que vestir. E, por isto não separamos a luta da mulher da luta de todos os homens e mulheres pela sua emancipação[83].

Essas e outras preocupações foram expressas no *I Congresso da Mulher Metalúrgica* (1978) e no *I Congresso da Mulher Paulista* (1979), que contou com a participação de centenas de mulheres dos clubes de mães e de outros grupos de mulheres dos bairros[84]. A articulação dos grupos das periferias favoreceu a criação do *Movimento de Luta por Creches*, do qual participaram organizações de bairros, grupos feministas e sindicatos, até que em 1982 o direito à creche entrou na *Constituição Paulista*. Daí para frente, esse movimento espalhou-se com muito sucesso por todo o país[85]. As feministas levaram muitas mulheres às ruas, em manifestações de repúdio à discriminação e à violência contra as

---

[83] JORNAL *"NÓS MULHERES"*, São Paulo, jun. 1976. In: TELES, M. A. *Breve história do feminismo no Brasil*,p. 90-91.

[84] A partir de 1979 também começam a se realizar os *Encontros Nacionais Feministas*. Em Fortaleza (1979), no Rio de Janeiro (1980), Salvador (1981), Campinas (1982), Brasília (1983), São Paulo (1984), Belo Horizonte (1985), Garanhuns (1986), Petrópolis (1987), Bertioga (1988), Caldas Novas (1991), Salvador (1997), João Pessoa (2000), Porto Alegre (2003), Belo Horizonte (2007). Além desses Encontros aconteceram também outros eventos como a *Marcha Mundial de Mulheres*, a *I* e *II Conferência das Mulheres Brasileiras*, assim como os encontros realizados no espaço dos *Fóruns Sociais*: Mundial e Brasileiro. A temática abordada nesses eventos tem variado conforme as diferentes situações vivenciadas pelas mulheres e pela própria sociedade brasileira.

[85] A luta por creches começou em São Paulo em 1973, com as mulheres das CEBs e dos *Clubes de Mães*, mas no início não era um movimento organizado. As feministas ajudaram intensamente a articular as reivindicações das mulheres das CEBs, dos *Clubes de Mães* e dos sindicatos através do *Movimento de Luta por Creches*. A partir de 1978, com a criação do *Coletivo de Mulheres* e do *SOS-Mulher do Rio de Janeiro*, seguida dos *SOS-Violência*, em São Paulo, e do *SOS-Corpo*, em Recife, surgiram também as *Casas-Abrigo* para proteger as mulheres vítimas da violência, além de inúmeros grupos autônomos de reflexão sobre o corpo, a saúde, a sexualidade, a reprodução, a violência e os estereótipos de gênero na educação.

mulheres. Essas iniciativas mostram os avanços e a importância das lutas das mulheres no conjunto das lutas sociais da década de 1970, quando o feminismo, ainda que perseguido, lançou para todo o Brasil a "questão da mulher". A década seguinte foi decisiva para o avanço nesse processo.

1.1 Anos 1980-1982: Recomposição e diversificação do feminismo

Este breve período trouxe mudanças fundamentais para o feminismo. Neste momento emerge com maior força a consciência do direito à igualdade, mas também à diferença entre homens e mulheres, assim como a consciência dos direitos sociais e políticos das mulheres, tematizados nas reivindicações específicas. A reorganização político-partidária do país contribuiu para a descaracterização das práticas autônomas dos movimentos de mulheres. Vários grupos se desfizeram, muitas feministas se concentraram nos partidos e sindicatos, os quais criaram seus departamentos femininos, ao passo que outras continuaram apenas no movimento. Os discursos feministas invadiram os discursos partidários, mas as práticas autônomas ficaram reduzidas[86]. A dissidência no interior do movimento marca um novo período para o feminismo.

2.2.1 O feminismo se pergunta pela sua identidade

Se na década anterior o feminismo se expandiu significativamente e ganhou bases populares, os anos 1981-1982 foram promissores, mas ao mesmo tempo desafiantes para as mulheres, tanto no âmbito social quanto na esfera interna do movimento. A efervescência do feminismo no final da década anterior trouxe à luz a questão da identidade do movimento feminista. Por outro lado, as iniciativas do *Ano Internacional da Mulher* contribuíram para a organização das mulheres, dando origem a novos movimentos de mulheres.

O "movimento de mulheres" é comparado por Paoli a "um imenso guarda-chuva"[87] abrigando uma variedade de ações coletivas, com diferentes significados, alcances e durações. O movimento feminista mostra apenas uma face desse amplo movimento de

---

[86] SOUZA-LOBO, E. *A classe operária...*, p. 225, 230; PINTO, R. C. *Uma história do feminismo...*, p. 68.

[87] PAOLI, M. C. Movimentos sociais no Brasil: em busca de um estatuto político. In: HELLMANN, M. (Org.). *Movimentos sociais e democracia no Brasil...*, p. 7.

mulheres, "multifacetado, social e politicamente heterogêneo"[88]. As mulheres das periferias urbanas, as dos movimentos populares, as sindicalistas, as empregadas domésticas, as lésbicas, as trabalhadoras rurais, as indígenas, as negras e as de outras organizações mostram muitas outras faces, cada uma com suas dinâmicas e formas de expressão peculiares. São essas várias faces que, juntas, fazem do feminismo não somente um portador de reivindicações, mas também "um sujeito político capaz de intervir junto à sociedade e ao Estado para a transformação social"[89].

De fato, Saffioti observa que, mesmo não tendo uma longa trajetória, já não se pode referir ao feminismo brasileiro contemporâneo no singular[90]. Este se tornou um fenômeno plural, visto que abrange uma ampla variedade de posturas políticas. Isto se tornou mais visível no *II Encontro Feminista Latino-Americano*, em Lima (1983), quando se constatou que grande número das participantes não pertencia exclusiva ou necessariamente a um grupo feminista específico, mas participava ativamente de movimentos de mulheres. O Encontro mostrou que na América Latina havia surgido um amplo e diverso movimento de mulheres, do qual o movimento feminista é simplesmente "uma das muitas expressões"[91]. O feminismo brasileiro tipifica essa diversidade de expressões, o que lhe confere um caráter peculiar.

É preciso, porém, ter claro que a diversidade também traz muitos desafios. Assim, as feministas tiveram que enfrentar muitas questões em relação ao trabalho com o movimento de mulheres. Muitas se perguntaram se o movimento feminista teria se fragmentado e perdido o seu potencial subversivo, ou então, se a luta das feministas junto aos movimentos sociais havia despertado para o surgimento de outros grupos e movimentos, ampliando a organização. Seria melhor as mulheres se concentrarem nas "lutas gerais" junto à Esquerda, ou em "demandas específicas" do movimento, como o combate à violência e à discriminação, a divisão sexual do trabalho, os direitos trabalhistas das mulheres, a questão da sexualidade, da afetividade, dos direitos reprodutivos, do controle da natalidade e das políticas de saúde?

As questões em torno das lutas "gerais" e "específicas" explicam o porquê da brevidade deste período[92]. Os grupos denominados "luta de classes" ou "feminismo de

---

[88] STERNBACH, N. S. et al. *Feministas na América Latina*..., p. 261.

[89] SOARES, V. *As muitas faces do feminismo no Brasil*, p. 38-39; SOUZA-LOBO, E. *A classe operária*..., p. 221.

[90] SAFFIOTI, H. *Movimentos sociais: face feminina*..., p. 168.

[91] SOARES, V. Movimento feminista: paradigmas e desafios, *Estudos Feministas*, [n.e.], p. 15, out. 1994.

[92] As lutas "gerais" e "específicas" foram motivo de debates e dissidências no interior do movimento em São Paulo, culminando com a sua divisão às vésperas do *III Congresso da Mulher Paulista* (1981). Um resumo sobre

partido", vinculados aos partidos socialistas, sobretudo os de influência marxista-leninista que vinham se firmando desde 1975, denunciavam a exploração da força de trabalho feminina, o sexismo dos patrões, os baixos salários, os sindicatos que discriminavam as mulheres e a opressão masculina na família operária. Defendiam a independência econômica, a participação política e o trabalho das mulheres na indústria. Mas a práxis autoritária e manipuladora da Esquerda não favorecia a prática política das trabalhadoras, que eram vistas apenas como donas de casa, mães, ativistas do partido e arregimentadoras de mulheres para as lutas gerais. O partido planejava o trabalho, as atividades e a organização das mulheres, hierarquizando as lutas e subordinando as questões específicas das mulheres às lutas gerais. Ao impor a linha de ação ao movimento de mulheres, esvaziava a questão feminina de sua especificidade e limitava sua atuação ao partido[93].

Paralelamente aos grupos "luta de classes" surgiram correntes divergentes nascidas dos grupos de "autoconsciência", que entendiam o feminismo como "bandeira de luta" e defendiam a autonomia e as demandas específicas das mulheres. O princípio da autonomia, a consciência de que a dimensão pessoal também é política e a recusa da tutela de organizações de esquerda foram pressupostos para a articulação entre eles.

Estes grupos trouxeram para o debate público temas como: trabalho doméstico, violência sexual, relações familiares, contracepção, direitos reprodutivos e trabalhistas, cidadania das mulheres e sujeição da sexualidade feminina à maternidade. Propunham total autonomia do movimento e uma coordenação descentralizada e participativa. Rejeitavam dicotomias como homem/mulher, casa/trabalho, privado/político, geral/específico. Declarando-se dissidentes, realizaram o *III Congresso* na Universidade Católica de São Paulo (1981), com cerca de quatro mil mulheres, enquanto os demais grupos (cerca de seis mil participantes) realizaram o Congresso, no Estádio do Pacaembu[94].

2.2.2 O feminismo "revisitado"

Esses congressos, de um lado selaram a divisão do movimento de mulheres, mas de outro, sinalizaram uma nova fase no feminismo brasileiro com o surgimento de um

---

esses fatos encontra-se em MORAES, M. L. Q. *Mulheres em movimento*, p. 2-16 e em GOLDBERG, A. *Feminismo em regime autoritário*. [mimeo]. Rio de Janeiro, XII Congresso Nacional da IPSA, 1982.

[93] SOUZA, L. E. *A classe operária...*, p. 209-217; MORAES, M. L. Q. *Mulheres em movimento*, p. 5-7.

[94] TELES, M. A. *Breve história do feminismo...*,p.124-129; MORAES, M. L. Q. *Mulheres em movimento*, p.7-13.

movimento autônomo, com ativistas de diferentes partidos, sindicatos, movimentos e de outros grupos de mulheres, além daquelas independentes. Daí para frente, o respeito pela pluralidade e diversidade de vozes femininas, assim como a sua autonomia, tornaram-se fundamentais para a prática feminista. Hoje, qualquer postura dogmática é imediatamente criticada e rejeitada.

Se, por um lado, esse fato pode ter repercutido como fragmentação do movimento, por outro, ele sinalizou o início de um feminismo diversificado, pluralista, direcionado para as questões específicas das mulheres, com novas perspectivas enriquecidas pelos *Estudos sobre Mulher*[95]. Surgiu uma variedade de organizações de mulheres negras, índias, operárias, lésbicas, trabalhadoras rurais e urbanas, domésticas, sindicalistas e outras associações profissionais, no interior do movimento de mulheres, alastrando-se por todo o país. Assim, pode-se dizer que no início dos anos de 1980, o movimento de mulheres no Brasil era uma força política e social consolidada. E não se pode esquecer que, nesse momento, a anistia começava a trazer de volta muitas feministas exiladas, que contribuíram enormemente para a ampliação e o aprofundamento desse processo.

Para justificar os motivos da dissidência que marcou os novos rumos do feminismo brasileiro, foi publicado um artigo na Folha de São Paulo, assinado por várias feministas do grupo *Nós Mulheres*, que defendiam a autonomia do movimento frente ao dogmatismo da Esquerda; entre outros, elas destacaram os seguintes pontos:

> - A unidade é importante para dar força real ao movimento, mas não pode negar a exigência da subjetividade no espaço político e o direito de cada mulher representar a si mesma.
> - É importante as mulheres se unirem e organizarem em qualquer espaço, mas sem disputas pela hegemonia, poder e direção da massa de mulheres que compõem o movimento feminino; tem que ser do jeito feminino de ver e fazer as coisas e não do raciocínio político linear que vem da concepção política e modo de ser masculinos.
> - O feminismo se confronta com a contradição de lidar com a subjetividade, num espaço onde as relações são objetivas e racionais; atuou sobretudo no plano político, mas faltou expressão cultural e criatividade na linguagem do movimento feminista; é o que se busca agora.
> - O direito à diversidade, sem desigualdades, sem precisar competir com os homens ou ser iguais a eles.
> - Descobrir o feminino como alteridade ao masculino e não como seu polo negativo ou sua carência.
> - Criar espaços para que os homens possam se admitir frágeis, emotivos e acabar com o desempenho de serem *humanos completos e infalíveis*.
> - Buscar mudar homem e mulher sem ressentimentos; 'o feminismo é uma exigência de amor'[96].

---

[95] SARDENBERG, C.; COSTA, A. A. *Feminismos, feministas...*, p. 104; MORAES, M. L. Q. *Mulheres em movimento*, p. 8-9; SARTI, C. A. *O feminismo brasileiro...*, p. 41-42; PINTO, R. C. *Uma história do feminismo...*, p. 52-55.

[96] GRUPO "NÓS MULHERES". Os velhos conceitos estão desgastados. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 8 mar. 1981, Ilustr. p. 43.

A dissidência, por um lado, provocou muitos questionamentos a respeito da identidade, das metas, das estratégias e das práticas dos movimentos feminista e de mulheres, possibilitando, por outro lado, uma redefinição das mesmas; o movimento feminista cresceu e se articulou com outros grupos e movimentos de mulheres que tinham os mesmos objetivos.

Muito se falou e escreveu sobre o assunto. Boa parte dessa literatura traz, no entanto, um recorte preconceituoso que separa os movimentos: os de "mulheres" seriam populares e remeteriam às reivindicações socioeconômicas; os "feministas" seriam aqueles formados por mulheres da classe média e tratariam das questões socioculturais. Souza-Lobo, Soares e Teles contestam essa rígida demarcação, por ser irreal, classista, precária e preconceituosa, já que as feministas brasileiras continuaram, ao longo dos anos de 1980, em intenso intercâmbio com as várias vertentes do movimento de mulheres, tornando-se difícil localizar um limite entre elas[97].

O cuidado em não colocar os movimentos em antagonismo já aparecera no *VI Encontro Feminista Latino-Americano*, quando foi alertado para que não se usasse um "feministômetro" a fim de averiguar quais práticas seriam ou não feministas, ou para invalidar os diferentes tipos de trabalhos realizados *por* mulheres, *para* mulheres e *com* mulheres[98]. Na realidade, a reflexão e as práticas do movimento feminista integram-se àquelas do movimento de mulheres; através de congressos, encontros, seminários e fóruns, assim como das lutas nos sindicatos, das ONGs e em trabalhos com mulheres, as feministas provocaram o debate sobre novos temas e novas práticas no interior do movimento de mulheres, abrindo para novas perspectivas.

Em síntese, o grande mérito do feminismo nesse curto período é que ele questionou o modo autoritário e fragmentado de a Esquerda atuar politicamente. Além disso, dissolveu a dicotomia entre geral e específico; propôs uma nova articulação entre as dimensões pessoal, teórico-prática e política; reforçou a importância dos temas do cotidiano na elaboração de políticas públicas, bem como dos temas da pluralidade e diversidade das experiências a partir das relações de gênero. Isso supunha uma constante revisão e recriação das práticas e trouxe muitas mulheres à participação política, fazendo emergir um feminismo plural e dialógico, com lutas definidas e politicamente comprometido, que Souza-Lobo chamou de "feminismo revisitado"[99].

---

[97] SOUZA, L. E. *A classe operária...*, p. 241; SOARES, V. *As muitas faces do feminismo...*, p. 42; TELES, M. A. *Breve história do feminismo...*, p. 128-129.

[98] ALVAREZ, S. *Feministas na América Latina...*, p. 270.

[99] SOUZA-LOBO, E. *A classe operária tem dois sexos*, p. 211.

2.3 Anos 1983-1989: Conquista de novos espaços e ampliação de espaços estratégicos

Este período foi marcado por uma intensa conscientização e participação política. É o momento da consolidação democrática no Brasil, quando os movimentos feministas e de mulheres se afirmam como sujeitos coletivos. Inicialmente eles se confrontam com o Estado no momento em que a condição feminina torna-se objeto de políticas públicas. Posteriormente, busca-se estabelecer novas e possíveis articulações com o Estado, em vista da elaboração de propostas específicas para a *Assembleia Nacional Constituinte* (1988).

As relações entre homens e mulheres deixam de ser assunto só da vida privada, sendo levadas para o debate público. Questões como divisão sexual do trabalho, violência doméstica, controle da contracepção e educação de menor qualidade, configuram-se como formas de dominação das mulheres, tornando-se objeto de denúncias e de políticas sociais concretas. "O *Conselho Nacional dos Direitos da Mulher*, os *Conselhos Estaduais da Condição Feminina*, as *Comissões de Mulheres* dos sindicatos e dos partidos são os novos interlocutores entre o Estado e os movimentos de mulheres"[100]. Duas posturas polarizaram os debates nesse momento: a das que optavam por ocupar os espaços governamentais e a das que defendiam os movimentos como espaço exclusivo de atuação das feministas. O pensamento feminista se insere nas universidades e intensifica sua interlocução, sobretudo com ONGs e com o movimento social.

2.3.1 O feminismo no espaço acadêmico

Os anos de 1983-1989 mostraram um grande reflorescimento na organização das mulheres. Desde 1979 a *Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais – ANPOCS*, havia incorporado o tema "Mulher" em seus encontros anuais. A *Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência* também foi um espaço importante para as feministas realizarem seminários e encontros[101]. Inicialmente estes eventos ocupavam um pequeno espaço nas reuniões anuais; a partir de 1984 as feministas se organizaram de forma autônoma e criaram espaços de reflexão e debates próprios e independentes.

---

[100] SOUZA-LOBO, E. *A classe operária tem dois sexos*, p. 225, 230.

[101] TOSCANO, M.; GOLDENBERG, M. *A revolução das mulheres*, p. 40-46; SARDENBERG, C.; COSTA, A. A. *Feminismos, feministas...*, p. 103-09.

O feminismo entrou nas universidades, inicialmente a partir dos *Núcleos de Estudos sobre Mulher*, dos *Grupos de Trabalho* da ANPOCS e, posteriormente, dos *Núcleos de Estudos de Gênero*. Desde então, muitas mulheres passaram a atuar na área da pesquisa, reflexão e produção teórico-científica[102]. A incorporação pelos GTs, dos estudos de gênero, significou um avanço epistemológico em relação aos estudos que vinham sendo realizados. A iniciativa disseminou-se para outras associações nacionais como a de antropologia, história, educação, psicologia, linguística, saúde e outras. Os *Centros de Documentação* sobre a condição feminina também tiveram uma importante função nesse período. Daí por diante, trabalhos, teses, pesquisas e outras publicações multiplicaram-se em todas as universidades do país[103].

Congressos, seminários e encontros em nível nacional, estadual e local também foram realizados, com a participação ativa e o apoio das feministas universitárias. Em 1985, o Brasil sediou o *III Encontro Feminista Latino-Americano e Caribenho*. Como a maioria das participantes era de brasileiras, esse Encontro foi o marco para se criar uma nova forma de organizar os *Encontros Nacionais*, que passaram a incorporar mulheres de muitas organizações populares que não se denominavam "feministas". Esse encontro fez perceber que o feminismo brasileiro delineava um novo rosto, ou melhor, uma multiplicidade de novos rostos.

2.3.2 Retomada do espaço político e conquista de novos espaços

Quando, no início da década de 1980, os movimentos sociais foram desmobilizados em razão da reorganização político-partidária, vários partidos criaram comitês e secretarias de mulheres e abriram espaço para a participação feminina, fato significativo após o regime militar, tanto para as mulheres quanto para os partidos. Embora ainda muito tênue, a

---

[102] Vimos que na *primeira onda* feminista houve uma abundante circulação de artigos, jornais, revistas, livros e outros textos produzidos por mulheres. Na *segunda onda*, a produção acadêmica relacionada aos *Estudos sobre Mulher* começa a partir de 1967, e aos *Estudos de Gênero* a partir de 1980, época em que as chamadas "minorias" firmaram sua luta pelos direitos à alteridade. Conforme Machado, isso explicaria porque até esse momento não temos uma produção tão vasta sobre as teorias feministas e de gênero como em outros países do norte, o que favoreceu, por outro lado, a abordagem de temas mais ligados à realidade das mulheres brasileiras (MACHADO, L. Z. *Feminismo, academia*..., p. 26-27).

[103] SALES, C. M. V. et. al. *Feminismo: memória e história*, p. 35. Segundo Regina Céli, "a mais importante iniciativa na área dos estudos de mulheres e das relações de gênero no Brasil foi, sem dúvida, os concursos de dotação de recursos para pesquisas sobre mulher, promovidos pela *Fundação Carlos Chagas* e financiados pela *Fundação Ford*, de 1978 a 1998. Durante esses vinte anos foram realizados oito concursos que financiaram cento e setenta projetos de todas as regiões do país" (PINTO, R. C. *Uma história do feminismo no Brasil*, p. 86).

militância das mulheres na política partidária cresceu em relação às eleições anteriores[104]; os encontros e fóruns feministas também passaram a ocupar o lugar de muitas organizações, tornando-se um espaço alternativo de articulação entre as militantes dos diferentes partidos. Cabe ressaltar que, ainda em 1883, quando as oposições se aliaram para demandar eleições diretas e imediatas, as mulheres se uniram no *Movimento de Mulheres pelas Diretas Já* que, além de fortalecer a *Campanha pelas Diretas Já*, apontou novas perspectivas para o feminismo no campo político.

Embora a participação das mulheres na política ainda hoje seja um desafio não assumido plenamente pelos partidos, uma importante conquista nessa área foi a incorporação das demandas das mulheres pelo poder público. Em 1983 as feministas do PMDB de São Paulo articularam com o governo Estadual o *Conselho da Condição Feminina*, primeiro órgão governamental do Brasil a tratar da condição da mulher. Em 1984 elas pressionaram o governo brasileiro a ratificar a *Convenção sobre a eliminação de todas as formas de discriminação contra a mulher*, adotada pela ONU em 1947. Em 1985 elas articularam com o governo federal a criação do *Conselho Nacional dos Direitos da Mulher–CNDM*, ligado ao Ministério da Justiça, que elas mesmas passaram a coordenar.

A entrada nos espaços governamentais de poder causou desconfianças e preocupações para aquelas que defendiam os movimentos como o único campo de atuação das feministas. Duas opções eram possíveis nesse momento: vincular-se a um partido correndo o risco de colocar em jogo a unidade e autonomia do movimento, ou manter a coesão e atuar politicamente apenas na forma de pressão ao Estado. Na realidade, essas questões nunca foram resolvidas no interior do movimento feminista; fato é que a criação de órgãos governamentais como Conselhos, Secretarias e Ministérios para se ocuparem especificamente de questões relacionadas às mulheres nunca obteve consenso entre as feministas ou, no mínimo é visto com bastante cautela[105]. A institucionalização sinaliza um risco da perda de autonomia e radicalidade de qualquer movimento social, em relação aos partidos e ao Estado, e um enfraquecimento da luta por transformações mais profundas nas relações de poder, o que é duvidoso que ocorra em instâncias governamentais.

---

[104] Nas eleições de 1986-1990, foram eleitas 26 deputadas federais, 36 estaduais, cem prefeitas e duas senadoras suplentes, sendo que na *Assembleia Legislativa* elas compunham apenas 5,7% da Casa. Ainda assim, foi incansável o trabalho dessas mulheres na preparação da *Assembléia Nacional Constituinte*, desde as bases locais até a bancada feminina, constituída por deputadas de diferentes partidos, que apresentou à Constituinte trinta emendas sobre os direitos das mulheres abrangendo, basicamente, todas as reivindicações feministas.

[105] PINTO, R. C. *Uma história do feminismo no Brasil*, p. 69. A questão da autonomia, um dos pontos fortes do debate feminista dos anos de 1970, adquire, na década de 1980, novos contornos e expressões, quando o feminismo entra nos sindicatos, nos partidos e nos aparelhos do Estado.

Porém, os Conselhos não só respeitaram a autonomia do movimento de mulheres, mas também fortaleceram suas lutas com programas e políticas de apoio, integração e desenvolvimento das mulheres em diversas áreas. Junto com os Fóruns Feministas, eles se empenharam na elaboração de propostas para a *Assembleia Constituinte* de 1988, mediante a discussão e análise de propostas das mulheres de diferentes setores sociais e das diversas regiões do país. Foi realizada até uma campanha nacional na televisão e através de *outdoors* com o *slogan* "Constituinte pra valer tem que ter direitos da mulher!"[106].

É importante destacar que toda essa mobilização resultou numa "*Carta das Mulheres*", elaborada por um grupo de feministas convocadas pelo CNDM, sendo "o documento mais completo e abrangente produzido na época"[107] e, talvez, o mais importante elaborado pelo feminismo brasileiro contemporâneo. Na primeira parte a carta defendia e reafirmava a justiça social, propunha a criação do *Sistema Único de Saúde – SUS*, o ensino público e gratuito em todos os níveis, a autonomia sindical, as reformas agrária e tributária, a negociação da dívida externa e outros direitos gerais. Na segunda parte apresentava propostas específicas relacionadas aos direitos das mulheres a respeito do trabalho, da saúde, da sociedade conjugal, dos direitos de propriedade, do direito das mulheres de conhecerem o próprio corpo e de tomarem decisões sobre ele, bem como de sua segurança e integridade física e psíquica.

Assim, na esfera das políticas públicas, a questão da violência contra a mulher, levada para o debate da *Assembleia Nacional Constituinte*, mas que já vinha sendo amplamente debatida pelos movimentos de mulheres e grupos feministas autônomos, resultou na criação das *Delegacias para Atendimento Especializado às Mulheres* (1985), que marcou importante passo nas lutas iniciadas anteriormente pelos *SOS-Mulher* e *SOS-Corpo*[108]. Muito se deve também ao fato de, a partir de 1980, as forças armadas e as polícias civil e militar admitirem mulheres em seus quadros, possibilitando a criação das delegacias coordenadas por profissionais mulheres.

---

[106] O CNDM recebeu o apoio também de órgãos das Nações Unidas como o Unifem, a Unesco e o Unicef, o que permitiu a realização de muitos projetos de pesquisa sobre a condição feminina. Por sua representação nacional, estadual e municipal ele foi, junto com a *Bancada Feminina do Congresso Nacional*, um importante agente de *lobby* – chamado de *lobby do batom* – na *Assembleia Constituinte*, conseguindo a incorporação de muitos direitos específicos das mulheres na *Constituição Brasileira*.

[107] PINTO, R. C. *Uma história do feminismo no Brasil*, p. 75.

[108] TELES, M. A. *Breve história do feminismo no Brasil*, p. 135-136. O cientista político Paulo Sérgio Pinheiro, professor da Universidade de São Paulo e coordenador do *Núcleo de Estudos sobre a Violência*, afirmou que "se há algo que vai ficar na história do Brasil são as *Delegacias de Mulheres;* no terceiro milênio, quando se falar da democracia no Brasil, as *Delegacias de Mulheres* estarão aí comprovando a luta e a competência das mulheres no combate à violência sexista" (PINHEIRO, P. S. Entrevista à *Central Brasileira de Notícias* em 25-9-1999).

Outras conquistas políticas que demandaram intensa atuação das feministas nesse período situam-se nas áreas da saúde, do planejamento familiar e das creches. Quanto à saúde, as organizações de mulheres de todo o país foram motivadas a acompanhar em seus Estados e municípios o processo de implementação do *Plano de Assistência Integral à Saúde da Mulher*, junto ao *Instituto Nacional de Assistência Médica e Políticas de Saúde*. Paralelamente, tratou-se das questões relacionadas à implementação do planejamento familiar; nesse campo, diversas ONGs e grupos feministas desenvolveram serviços de conscientização, orientação e apoio familiar, e também denunciaram as políticas de controle populacional da América Latina, e em particular do Brasil, promovidas por agências americanas. Quanto à luta por creches, ela havia sido uma reivindicação de muitos grupos anteriores, mas neste momento se impôs com mais força e organização, devido ao apoio e articulação do movimento feminista e das mulheres dos setores populares, tornando-se uma conquista de alcance nacional.

Pode-se dizer, contudo, que ainda em 1989 o feminismo inicia uma nova fase. O CNDM foi arbitrariamente desestruturado pelo Ministério da Justiça e depois inviabilizado, quando o governo Collor tirou-lhe a autonomia financeira, administrativa e técnica, impossibilitando a continuidade de programas que se desenvolviam muito bem em todo o país, tanto no atendimento às mulheres quanto às adolescentes. O movimento feminista – que já vinha se retirando das ruas – sofre esse impacto, retrai-se, sai dos meios de comunicação, perde a visibilidade, para conquistar novos espaços de atuação e novas formas de expressão que caracterizaram o feminismo a partir dos anos 1990. Mesmo não tendo avançado muito na discussão sobre as relações de gênero e na ocupação de espaços na agenda política partidária, ele teve a capacidade de inserir-se no aparato estatal e trazer para a discussão muitas questões importantes, como a da saúde e da violência contra as mulheres, o que fez com que eles saísse dos anos de 1980 com uma feição bem diferente daquela com a qual entrou[109].

3 Terceira fase (Anos 1990-2008): Novas demandas, novos desafios, novos espaços de atuação, novas formas de expressão

Apesar de nos anos de 1990 o CNDM começar seu trabalho sofrendo o impacto da desmobilização pelos órgãos de governo, o feminismo brasileiro dessa década, afirma

[109] PINTO, R. C. *Uma história do feminismo no Brasil*, p. 89; SARDENBERG, C., COSTA, A. A. *Feminismos, feministas...*, p. 105-107.

Soares, "foi uma verdadeira explosão"[110]. As práticas feministas foram bastante amplas e diversificadas em relação às décadas anteriores, atingindo outros setores da sociedade civil e desencadeando "novos debates, novas posturas e novas intervenções"[111]. Uma conquista importante do feminismo nesse período foi a criação de uma variedade de canais de atuação que não existiam nas décadas anteriores; "outros espaços são ocupados pelas feministas, inclusive o acadêmico, que respalda um discurso mais qualificado sobre a situação das mulheres no país"[112]. Foram introduzidos novos temas na agenda feminista, como as *ações afirmativas* e as *cotas* para a participação de mulheres nas direções dos sindicatos e partidos, bem como nas listas de candidaturas aos cargos do legislativo, visando aumentar a presença das mulheres nesses espaços[113]. Multiplicaram-se e ampliaram-se, portanto, os espaços de circulação do discurso e das práticas feministas e, sobretudo, "surgem muitos feminismos"[114].

Outro fator relevante para as feministas brasileiras nessa década é que elas começaram a participar mais ativamente dos fóruns políticos internacionais, como a Conferência do Rio de Janeiro sobre *Desenvolvimento e Meio Ambiente* (1992), a Conferência de Viena, sobre os *Direitos Humanos* (1993), a Conferência do Cairo, sobre *Desenvolvimento e População* (1994) e a *Conferência Mundial sobre a Mulher*, de Beijing (1995). No processo de preparação para Beijing foram envolvidas mais de oitocentas organizações de mulheres de vinte e cinco Estados, lideradas pela *Articulação de Mulheres Brasileiras*, organizadas em fóruns estaduais e em uma multiplicidade de encontros, seminários, pesquisas e outras atividades voltadas para os interesses das mulheres de todos os setores sociais e grupos étnico-raciais[115].

---

[110] SOARES, V. *Movimento feminista: paradigmas e desafios*, p. 9.

[111] GARCIA, I. Gênero e políticas públicas municipais. In: BORBA, A. et al. (Org.). *Mulher e política...*, p. 177.

[112] BORBA, A. O feminismo no Brasil de hoje. *Estudos Feministas*, n. 1, v. 2, p. 434, jul.-dez. 1994.

[113] BANCADA FEMININA NO CONGRESSO NACIONAL. *Mulheres sem medo do poder*; cartilha para candidatas a vereadoras. Brasília: Gráfica do IBGE, 1996; FERNANDES, E. As mulheres nas eleições 1998. Jornal *Fêmea*, Ano 8, n. 71, p. 4, dez. 1998; BERNARDI, I. Um pacto suprapartidário pelas cotas em 2000, Jornal *Fêmea*, Ano 7, n. 84, p. 7, jan. 2000. Numa primeira fase, a *Bancada Feminina* se articulou para elaborar e obter a aprovação da legislação sobre as cotas. Depois lançou a campanha *Mulheres sem medo do poder*, visando estimular as mulheres a se filiarem a partidos e assim obter o maior número possível de candidatas às eleições em 1996. A cartilha *Mulheres sem medo do poder* foi um instrumento valioso para a politização das mulheres e sua filiação nos partidos. Em 1999 a cartilha foi reeditada e novamente divulgada em todo o Brasil. Além disso, em vários Estados foram dados cursos de formação visando capacitar muitas mulheres para as eleições municipais.

[114] SOARES, V. *As muitas faces do feminismo no Brasil...*, p. 46.

[115] Uma das faces políticas do novo feminismo da década de 1990 manifesta-se na *Articulação de Mulheres Brasileiras-AMB*, criada em 1994, no processo de preparação da *Conferência Mundial sobre a Mulher* (Beijing-1995). A AMB assume como objetivo se pautar pelo "respeito à pluralidade, reunindo grupos e entidades de distintas regiões, refletindo a diversidade racial, étnica, socioeconômica, político-partidária, cultural, etária,

Portanto, se nos anos de 1980 o movimento feminista se sentiu desafiado a afirmar sua identidade frente ao movimento de mulheres, a partir da década de 1990 as fronteiras entre os dois movimentos diminuíram, a partir da crescente participação de organizações de mulheres que se identificam com o feminismo. São grupos de mulheres negras, indígenas, operárias, domésticas, trabalhadoras urbanas e rurais, prostitutas, estudantes universitárias, bancárias, lésbicas, profissionais de várias áreas, sindicalistas de diversas categorias, ativistas em partidos, movimentos populares e associações de moradores, e de grupos ligados a Igrejas e a ONGs.

É interessante notar que essas mulheres incorporam os elementos fundamentais do ideário e de estratégias feministas e as reelaboram conforme suas posições, preferências e identidades específicas[116], seja no âmbito pessoal, ou no familiar, no social e no religioso, de modo que "a existência de muitos feminismos tornou-se amplamente reconhecida, assim como a diversidade de pontos de vista, enfoques, formas organizativas e prioridades estratégicas"[117].

3.1 Um feminismo "em se fazendo"

Abramoray e Castro, ao exporem uma pesquisa que realizaram em diferentes regiões do Brasil, falam de um "novo feminismo" fluindo fora dos espaços específicos do movimento de mulheres, "engendrado por ações diretas, por grupos e movimentos sociais de base, que transitam por planos múltiplos e não se rotulam necessariamente como feministas"[118]. É novo porque se manifesta numa pluralidade de atitudes e iniciativas feministas, embora estas nem sempre sejam assumidas como tal, por motivos pessoais, coletivos, econômico-culturais ou conjunturais. Novo porque está "atento aos múltiplos

---

religiosa, de orientação sexual, profissional e de características físicas, que compõem as mulheres brasileiras". De caráter eminentemente político e feminista, hoje a AMB engloba grupos, sindicatos e organizações de mulheres de todos os Estados do Brasil e concentra-se no monitoramento das políticas públicas para as mulheres nas áreas de empoderamento, direitos civis, educação, violência e gênero, saúde e sexualidade, trabalho e geração de renda. Uma de suas prioridades é capacitar politicamente o movimento de mulheres em todo o Brasil, para exigir do governo brasileiro a implementação da *Plataforma de Ação de Beijing*, da *Conferência Mundial contra o Racismo* e de outras políticas sociais para as mulheres. Para alcançar esses objetivos, a AMB realiza um trabalho integrado com a *Bancada Feminina no Congresso Nacional* e com o *Centro Feminista de Estudos e Assessoria*. Para mais informações acessar: www.cfemea.org.br.

[116] SOARES, V. *Movimento feminista: paradigmas e desafios*, p. 24.

[117] ALVAREZ, S. E. Los feminismo(s) y la política de género en la democratización del Brasil. In: LEON, M. (Org.). *Mujeres e participación política*: avances y desafios en América Latina. Bogotá: Tercer Mundo, 1994, p. 278.

[118] ABRAMORAY, M.; CASTRO, M.G. Engendrando um novo feminismo: mulheres líderes de base. *Cadernos Cepia*, 1998, p. 17.

problemas de mulheres e homens, povo na cotidianidade comunitária...”[119]; e novo porque pretende, cada vez mais, “investir em identidades masculinas”[120], pois há homens que também se identificam com as propostas do feminismo.

A peculiaridade desse novo feminismo é que ele expressa uma “postura de vida”, “uma perspectiva” sobre as relações sociais entre os sexos e sobre outras relações, sem se limitar ao movimento de mulheres, a entidades autodenominadas como feministas ou mesmo àquelas reconhecidas como tal. Sem dúvida, esse feminismo pluralista amplamente difundido hoje no Brasil, é transformador, na medida em que postula uma mudança radical nas relações sociais e na cultura, o que implica numa abertura para o reconhecimento e o diálogo com o “outro”, significando, inclusive, o diálogo com os homens, com os negros, com as lésbicas, com sindicalistas, com associações de moradores, com movimentos populares e ambientalistas e com organizações feministas[121].

Nova é também a “multimistura” que muitos grupos não declaradamente feministas fazem, com temas e reivindicações feministas, como gênero, direitos sexuais, qualidade de vida, cidadania, o corpo como lugar de saúde, vida, prazer, dignidade e comunicação, com outros temas próprios de partidos, sindicatos e grupos étnico-raciais, religiosos e ecológicos. “Já não se debatem – como as feministas que as antecederam – entre dicotomias, se classe ou gênero, se gênero ou raça, se geral ou específico, se o pão ou o circo, se a produtividade ou o lúdico...”[122]. Evidencia-se, assim, a transversalidade do gênero, o que possibilita compreender a multiplicidade de espaços e o campo de abrangência do feminismo.

Entretanto, o termo “novo feminismo” empregado pelas autoras, não significa uma oposição a outros modelos anteriores, até mesmo porque, dizem elas, “é vago o contorno do que seria o ‘novo’”[123]. Deve-se reconhecer que esse “novo rosto” que o feminismo vem assumindo é fruto do trabalho nem sempre visível, desenvolvido em diferentes setores e segmentos sociais, como foi a luta por creches e contra a violência à mulher, a luta pela saúde da mulher e pelas delegacias de mulheres e outras. O conceito de *engendramento* de um novo feminismo refere-se, portanto, a “um feminismo em se fazendo”[124], em que os

---

[119] ABRAMORAY, M.; CASTRO, M. G. *Engendrando um...*, p. 23.

[120] ABRAMORAY, M.; CASTRO, M. G. *Engendrando um...*, p. 20.

[121] ABRAMORAY, M.; CASTRO, M. G. *Engendrando um...*, p. 12, 15.

[122] ABRAMORAY, M.; CASTRO, M. G. *Engendrando um...*, p. 18.

[123] ABRAMORAY, M.; CASTRO, M. G. *Engendrando um...*, p. 20.

[124] ABRAMORAY, M.; CASTRO, M. G. *Engendrando um...*, p. 17.

sujeitos se constituem continuamente, inclusive fora, ou mesmo além de modelos ou códigos pré-estabelecidos, como também observou Céli:

> esse feminismo difuso não tem militantes nem organizações e, muitas vezes, é defendido por homens e mulheres que não se autodenominam como feministas. Também não se apresenta como um rol articulado de demandas e posturas em relação à vida privada e pública; [...] é um discurso que transita nas mais diferentes arenas e aparece tanto quando silencia o contador da anedota sexista como quando o programa de um candidato à Presidência da República se preocupa com políticas públicas de proteção aos direitos das mulheres[125].

É importante notar que, essa popularização do feminismo mostra que as mulheres dos grandes centros urbanos e com formação de classe média não são as únicas feministas, como muitas pessoas afirmavam na década de 1980. Muitas coisas vêm acontecendo, tanto nas periferias das grandes cidades, como nas do interior e no mundo rural. Exemplo concreto é a simpatia e o espaço que o feminismo conquistou na *Central dos Movimentos Populares* e no *Movimento das Trabalhadoras Rurais*, em todo o Brasil, como podemos observar a seguir.

3.2 Inserção do feminismo no movimento popular e no movimento rural

Desde a fundação da *Central de Movimentos Populares–CMP*, em 1993, as mulheres se preocupam com a discussão e incorporação do conceito de gênero, numa perspectiva feminista, nas ações e reivindicações dos movimentos incorporados à Central. Esse novo tipo de abordagem resulta da organização das mulheres em um *Setorial Nacional*, estruturado, porém, nos Estados, que articula militantes de outros movimentos com as dos movimentos autônomos de mulheres filiados à Central. O *Setorial* se fortaleceu internamente, aumentou o número de mulheres nas direções estaduais e nacional da CMP e se propõe aproximar o feminismo dos movimentos populares, convocando-os a reverem as suas ideias e práticas; atua para que o conjunto da CMP assuma a luta contra a discriminação das mulheres; incentiva as mulheres a discutirem sua realidade e a apresentarem propostas para melhorar a vida de todas as mulheres, e ainda realiza oficinas nos bairros sobre saúde, violência, sexualidade, autoestima, cotidiano das mulheres e relações de gênero.

Além de investir na formação política das mulheres e acompanhar o cotidiano da CMP, o *Setorial* participa das mobilizações do movimento feminista, apresentando, porém,

[125] PINTO, R. C. *Uma história do feminismo no Brasil*, p. 93.

seu rosto próprio[126], enriquecendo-o com a diversidade de práticas das mulheres da base. No *II Encontro Nacional de Mulheres*, que abordou o tema *Construindo elos de um feminismo popular*, percebe-se o caminho percorrido e as propostas para se avançar:

> [...] tivemos importantes avanços na organização de mulheres, na articulação dos diferentes grupos e Estados, na formação feminista e na questão da saúde da mulher. Temos participado de todos os momentos da vida da Central. [...] Estivemos presentes também nos espaços feministas nacionais e latino-americanos [...]. Discutimos como a CMP pode trabalhar as questões da mulher e incorporar a perspectiva de gênero em todos os movimentos. Agora queremos fortalecer a atuação das mulheres na CMP, tirar bandeiras de lutas que permitam ações unificadas em nível nacional e fortalecer o Movimento Popular de Mulheres[127].

Um dos desafios que o *Setorial* enfrenta é o de construir um campo mais amplo de interlocução e práticas entre as mulheres. Daí a iniciativa das feministas da CMP, de se juntarem às mulheres da CUT, às mulheres negras, às trabalhadoras rurais e a tantas outras; isto, sem dúvida, facilita não só a articulação enquanto movimento de mulheres, mas também contribui para inserir o feminismo em um projeto global de transformação da sociedade ou –como elas expressam – "para que outros setores sociais também incorporem o feminismo"[128]. Entretanto, percebe-se que as mulheres da CMP também têm certo cuidado com a expressão "feminismo popular", e querem deixar claro que tipo de feminismo estão postulando,

> [...] para não se pensar que há um feminismo popular e um feminismo feminista, como se o feminismo popular fosse menos feminista"; [...] é muito importante a discussão que estamos fazendo de querer encontrar a 'cara feminista da Central'; [...] muitas vezes nos colocamos no movimento feminista sentindo-nos um pouco menores, como se a gente não fosse tão feminista; a gente acaba introjetando essa imagem que somos menos feministas porque estamos dentro de estruturas mistas; [...] as mulheres que se colocam como feministas nesses espaços, se propondo a enfrentar cotidianamente o conflito das relações de gênero, do machismo, são muito corajosas[129].

Percebe-se que o *Setorial* tem avançado e alcançado bons resultados, como a mudança na linguagem sexista e na relação com os companheiros da CMP, assim como a maior autoestima e autoconfiança das mulheres ao assumirem cargos na direção, além de outras conquistas. No entanto, enfatizam elas, "o ponto onde mais avançamos foi na

---

[126] CARDOSO, P. O feminismo na Central de Movimentos Populares, *Folha Feminista*, n. 9, p. 3, nov. 1999.

[127] SETORIAL DE MULHERES DA CMP. *Programa do II Encontro Nacional*. (Arquivo). São Paulo, 12-14 jul. 1998.

[128] RELATÓRIO (Arquivo). *Balanço e desafios atuais do feminismo*. II Encontro Nacional do Setorial de Mulheres da CMP. São Paulo, 12-14 jun. 1998, p. 11.

[129] RELATÓRIO. *Balanço e desafios atuais...*, p. 12.

formação feminista. E o grande desafio para a CMP é aparecer com dois rostos: de homem e de mulher. Daí a importância de formar também os homens para o feminismo”[130].

Por sua vez, a situação da mulher rural foi tratada na *Conferência Mundial da Década das Nações Unidas para a Mulher* (1980), que visava avaliar a implementação do *Plano de Ação Mundial* adotado em 1975 na *Conferência do México sobre a Mulher*. A Conferência teve como subtemas as questões do emprego, da saúde e educação. Especificamente em relação à mulher rural, o Plano insistia em que os governos formulassem políticas agrícolas que incluíssem “a participação das mulheres rurais, fornecendo-lhes tecnologia adequada, garantindo seu acesso à propriedade da terra e a financiamentos”[131], tendo em consideração as mudanças ocorridas no cenário mundial em relação às mulheres.

Como foi visto antes, a atuação das feministas brasileiras até a década de 1980 foi junto às mulheres urbanas. Quem desempenhou um papel fundamental na organização das mulheres rurais foi a Igreja Católica, inspirada pela Teologia da Libertação, estimulada pelas assembleias de Medellín e Puebla, e tendo as religiosas como articuladoras e alimentadoras do processo, e como canal entre as demandas de emancipação dos movimentos de mulheres em geral e as demandas das mulheres rurais. Aos poucos as CEBs e a Pastoral da Terra também passaram a dar mais atenção para a situação das mulheres da área rural.

É importante ressaltar que mediante esses grupos, as mulheres rurais foram ampliando sua consciência e despertando para questões sociais; orientadas pelas religiosas, elas começam a se inserir nos sindicatos, nos quais criaram um espaço feminino para canalizar suas reivindicações específicas. Na *Constituinte* de 1986-1988 elas se aliaram e foram apoiadas pelo departamento de mulheres da *Central Única dos Trabalhadores*, que se tornou um canal importante para as trabalhadoras rurais expressarem suas demandas e propostas e conhecerem melhor o feminismo.

Outro passo nesse processo foi a criação de canais próprios, isto é, de associações e movimentos de mulheres rurais autônomos, mediante os quais elas mesmas passaram a conduzir suas reivindicações. Assim nasceu, em 1989, no Rio Grande do Sul, o *Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais*, hoje presente em todo o país, que visa conquistar a cidadania das mulheres do campo por meio do reconhecimento da sua profissão, da

---

[130] RELATÓRIO. *Balanço e desafios atuais*..., p. 14.

[131] TABAK, F. *Autoritarismo e participação política da mulher*, p. 43-44.

obtenção de direitos sociais e do seu *empoderamento* como trabalhadoras. As ações consistem tanto em demandas dirigidas ao governo como na formação das integrantes do movimento[132].

Apesar das dificuldades de intercâmbio e de informações, as trabalhadoras rurais têm mostrado sua força, eficiência, coragem e capacidade de articulação em eventos que chamam a atenção do mundo e cobram políticas concretas dos governos, como a *Marcha das Margaridas* e o *I Encontro Latino-Americano e do Caribe da Mulher Trabalhadora Rural*, realizado em Fortaleza–CE, em 1996, quando foi criada a *Rede das Mulheres Trabalhadoras Rurais da América Latina e do Caribe*, sediada no Brasil. É fundamental o fortalecimento da organização e articulação política dessas mulheres em nível nacional e continental, tendo em vista o atual contexto de globalização. A *Rede* possibilita uma reflexão e ação conjunta frente às políticas globalizadas e opressivas e seus reflexos na vida das mulheres rurais, as quais "desafiam as distâncias, o isolamento, o analfabetismo, a fome e as políticas opressivas, com coragem, força e altivez"[133] a fim de se fortalecerem e se articularem.

A *Marcha das Margaridas* aconteceu pela primeira vez em 2000, em adesão à *Marcha Mundial de Mulheres*, e levou vinte mil trabalhadoras rurais a Brasília: agricultoras, sem-terra, indígenas, extrativistas, pescadoras, artesãs, quilombolas, assalariadas, diaristas e outras. Desde então, tornou-se uma das mais importantes manifestações do movimento de mulheres[134]. Suas reivindicações combinam a luta

---

[132] Uma visão mais abrangente da origem e do desenvolvimento do MMTR encontra-se em: SCHAAF, Alie van der. *Jeito de mulher rural*: a busca de direitos e da igualdade de gênero no Rio Grande do Sul. Passo Fundo: UPF, 2001. Em nível mundial, a preocupação com a mulher rural aparece timidamente após a *4ª Conferência Mundial das Nações Unidas sobre a Mulher* (Beijing/1995), quando a *Federação Internacional de Produtores Agrícolas*, a *Fundación Cumbre Mundial de Mujeres Rurais* e a *União Mundial das Mulheres Rurais*, preocupadas com a situação das camponesas, propuseram o dia 15 de outubro como o *Dia Mundial da Mulher Rural*, visando valorizar e visibilizar as lutas e as reivindicações das trabalhadoras rurais. As brasileiras, porém, preferiram o dia 12 de agosto, em homenagem à ex-líder sindical Margarida Alves, assassinada a mando de latifundiários.

[133] ALMEIDA, V. Dia Mundial da Mulher Rural. Jornal *Fêmea*, n. 104, p. 10, set. 2001.

[134] A *Marcha das Margaridas* é inspirada na luta de Margarida Alves. É organizada pela *Comissão Nacional de Mulheres Trabalhadoras Rurais* – da Contag – pelo MMTR e pela *Articulação Nacional de Mulheres Trabalhadoras Rurais*; mas não faltam as alianças, parcerias e apoio provindos de várias ONGs e organizações feministas, além de muitos outros movimentos de mulheres rurais e não rurais do Brasil, da América Latina e do Caribe e, até mesmo da *Marcha Mundial de Mulheres*. Esse apoio é muito importante para se fortalecer e ampliar as relações entre as organizações de trabalhadoras rurais, movimentos feministas e entidades comprometidas com a construção de um desenvolvimento rural que tem como parâmetro de sustentabilidade a igualdade entre mulheres e homens. A segunda edição da *Marcha das Margaridas*, em 2003, reuniu em Brasília cerca de quarenta mil mulheres de todo o Brasil. Desta vez foi entregue diretamente ao presidente da República, na presença dos ministros da *Casa Civil* e do *Desenvolvimento Agrário* uma pauta de reivindicação com mais de cem itens. No entanto, mais do que uma simples entrega de pauta, as trabalhadoras rurais demonstraram a importância de ser um *sujeito político* nos processos de negociação das políticas públicas voltadas para um desenvolvimento rural sustentável.

feminista com a luta por mudanças estruturais na sociedade. Mostra o protagonismo das mulheres do campo, mobilizando-se a partir de temas do seu cotidiano: manejo sustentável do meio ambiente, valorização permanente do salário mínimo, saúde pública e de qualidade, soberania alimentar, fim da violência sexista e igualdade de direitos entre homens e mulheres, além de outras políticas públicas voltadas para a população rural, e em particular, para as mulheres rurais no seu todo[135].

3.3 O feminismo no movimento das mulheres negras e indígenas

Não se pode falar do feminismo de 1990 até hoje sem falar do protagonismo das mulheres negras. Lembra-nos, porém, a feminista afro-brasileira Fátima Oliveira, que a atuação feminista das mulheres negras não é recente. As lutas das quilombolas, a recusa silenciosa e consciente de muitas mulheres negras a aceitar a função de reprodutoras e dar descendência ao senhor de escravos, assim como a luta para conquistar a alforria, são consideradas lutas políticas feministas: "reconhecemos esta atuação das mulheres negras como uma atuação feminista organizada e talvez ela anteceda à Revolução Francesa e às outras lutas europeias"[136].

Contudo, ainda que a própria Olympe de Gouges e outras mulheres da primeira onda feminista tenham se posicionado contra a escravidão e a favor do abolicionismo, o movimento feminista brasileiro, até 1978, não havia incorporado a questão racial e, por isso, não tratou a opressão específica das mulheres negras da mesma forma que a das mulheres brancas. Talvez por ter surgido com mulheres brancas e intelectuais das camadas médias da sociedade, o movimento tenha encontrado dificuldade de lidar com as diferenças sociais, étnico-raciais, culturais, geracionais e de orientação sexual entre as mulheres. Essa dificuldade de incorporar a diversidade manteve, por muito tempo, a imagem da feminista como branca, de classe média e intelectualizada.

Uma das primeiras manifestações do feminismo negro em nosso país ocorreu no *Ano Internacional da Mulher*, durante o *Congresso de Mulheres Brasileiras*, quando foi

---

[135] Em agosto de 2007, cinquenta mil "margaridas" colocaram novamente seu feminismo militante nas estradas e ruas do país levando a Brasília uma pauta consolidada com reivindicações como salário mínimo digno, saúde, previdência, combate à pobreza, à fome e à violência sexista. Além disso, elas expressaram novas concepções, novos posicionamentos e novas práticas políticas por meio de eixos temáticos que traduzem um momento diferenciado na conjuntura e na luta das trabalhadoras e trabalhadores: agroecologia, soberania e segurança alimentar e nutricional, economia solidária e educação não sexista no campo. Foi a maior manifestação de mulheres já ocorrida no país e talvez a mais numerosa manifestação popular durante o governo Lula.

[136] OLIVEIRA, F. *A inter-relação e a interação classe, gênero e raça-etnia...*, p. 10.

apresentado o *Manifesto das Mulheres Negras*[137]. Este documento questionou a suposta unidade entre mulheres brasileiras de raças diferentes, chamando a atenção para as especificidades das experiências de vida, como também das representações e das identidades sociais das mulheres negras; sublinhou o impacto da dominação racial em suas vidas, mostrando que a dominação racial é marcada pela dominação de gênero e esta, da mesma forma, é marcada pela dimensão racial. Trata-se, portanto, de olhar as diferentes formas de ser: mulher, negra e pertencente a uma classe social. A partir destas dimensões – declara Luiza Bairros – tornam-se "supérfluas as discussões a respeito de qual seria a prioridade no movimento de mulheres negras: se a luta contra o sexismo ou a luta contra o racismo, já que as dimensões de sexo e raça não podem ser separadas, e do ponto de vista da reflexão e da ação política, uma não existe sem a outra"[138].

No *Encontro Nacional Feminista* no Rio de Janeiro, em 1979, a antropóloga e feminista negra Lélia González observou que havia unanimidade quando se exigiam medidas concretas contra a exploração das mulheres e dos trabalhadores em geral, mas não houve consenso quando ela se referiu às práticas racistas em relação às mulheres negras; suas reivindicações eram interpretadas por muitas participantes como revanchismo emocional. No entanto, um ano depois, no *Primeiro Congresso da Mulher Fluminense*, todas as propostas que as mulheres negras apresentaram foram aprovadas por unanimidade, o que demonstra que dentro de pouco tempo houve profundas mudanças no feminismo em relação à questão racial[139]. Em outro momento, ao discorrer sobre o feminismo afro-latino-americano, González lembra que

> [...] já nos anos 1970, algumas feministas se aproximaram de nós [mulheres negras] e nos ajudaram e aprenderam conosco, em um efetivo intercâmbio de experiências, consequentes em seu igualitarismo. O entendimento e a solidariedade se ampliaram nos anos oitenta, graças às próprias mudanças ideológicas e de conduta no interior do movimento de mulheres: um novo feminismo se delineava em nossos horizontes, aumentando nossas esperanças pela ampliação de suas perspectivas[140].

A tendência a generalizar as experiências das mulheres brasileiras, assim como a tentativa de combater genericamente as discriminações de gênero que afetam as mulheres,

---

[137] Devo as informações sobre o Manifesto a: CALDWELL, K. L. Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil. *Estudos Feministas*, v. 8, n. 2, p. 97-98, jul.-dez. 2000.

[138] BAIRROS, Luiza. *Nossos feminismos revisitados*, p. 461.

[139] GONZÁLEZ, L. A mulher negra na sociedade brasileira. In: LUZ, M. T. (Org.). *O lugar da mulher*: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual. Rio de Janeiro: Graal, 1982, p. 100-101.

[140] GONZÁLÉZ, L. Por un feminismo afrolatinoamericano. Mujeres, crisis y movimiento en America Latina y Caribe. Isis Internacional, v. 9, p. 140, jun. 1987.

é inadequada, afirmam as feministas negras Sueli Carneiro e Thereza Santos: "o discurso feminista sobre a opressão da mulher, oriundo das relações de gênero estabelecidas pela ideologia patriarcal, não dá conta da diferença qualitativa que este tipo de opressão teve, e ainda tem, sobre a identidade feminina da mulher negra"[141]. Daí a importância de as mulheres negras se organizarem a partir de suas especificidades. Não basta olhar para o movimento negro ou para o movimento de mulheres em geral. O que fica cada vez mais claro é que as mulheres negras, organizadas, querem garantir a visibilidade de sua identidade própria, inserindo a perspectiva de gênero e raça, de forma bem integrada, em suas análises e propostas políticas.

Assim, no *IX Encontro Nacional Feminista*, em 1987, as feministas negras decidiram formar um movimento próprio para tratar de questões relacionadas às mulheres negras. Em 1988, em preparação ao *I Encontro Nacional de Mulheres Negras*, surgiram muitos grupos e entidades de mulheres negras em dezessete Estados, além da instalação de fóruns e encontros estaduais. Observando essa efervescência de organizações, Fátima Oliveira, do *Fórum Estadual de Mulheres Negras de São Paulo*, afirma que "o feminismo brasileiro se tingiu"[142]. Da mesma forma, no *X Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe*, Nilza Iraci, da ONG feminista Geledés, constatando que mais da metade das participantes eram negras, preconizou "negros tempos para o feminismo"[143].

A organização das mulheres negras teve uma clara ressonância no *XII Encontro Nacional Feminista* (1988), que abordou o tema *Gênero e Diversidade no País da Exclusão*. A participação das mulheres negras – inclusive como organizadoras do evento – foi decisiva para reafirmar a luta das feministas negras. No relatório do *I Seminário Nacional de Mulheres Negras* (1993), consta que "o movimento vem se constituindo a partir das questões de gênero, raça e classe social; [...] deve estar articulado 'prioritariamente' com os movimentos feminista e negro, na medida em que estes incorporem e apoiem a luta das mulheres negras"[144]. A partir do ano 2000, em preparação à *Conferência Mundial contra o Racismo*, as mulheres negras intensificaram sua

---

[141] CARNEIRO, S.; SANTOS, T. *Mulher negra*. São Paulo: Nobel, 1989, p. 42.

[142] OLIVEIRA, F. A inter-relação e a interação classe, gênero e raça-etnia como elementos de análise da vida social. *Que cara tem a mulher brasileira?* São Paulo: Gráfica Graffis, [b.e.] SOF/INCA/SECRETARIA NACIONAL DE MULHERES DO PT, p. 11, jan. 1994.

[143] SILVA, N. I. *Negros tempos para o feminismo*. Disponível em: <http://www.10feminista.org.br/pt-br>. Acesso em 30/10/2007.

[144] I SEMINÁRIO NACIONAL DE MULHERES NEGRAS. Citado por RIBEIRO, M. Antigas personagens, novas cenas: mulheres negras e participação política. In: BORBA, A. et al. *Mulher e política...*, p. 199.

participação no âmbito nacional e internacional, organizando suas reivindicações como "mulheres afrodescendentes"[145] afetadas pelas consequências do sistema escravocrata, como argumenta Carneiro:

> o estupro colonial praticado pelos homens brancos desde a época da colônia contra as mulheres negras e indígenas, ainda hoje perpetua a imagem da mulata disponível, dócil e submissa. A história violenta do patriarcado e do escravismo se desemboca hoje em outras situações de violência contra as mulheres negras, como o turismo sexual e o tráfico de mulheres, além da violência psicológica, do abuso sexual e da privação[146].

Do ponto de vista das mulheres feministas negras, a *Marcha Mundial de Mulheres*, que teve sua primeira edição no ano 2000, veio ao encontro de suas reivindicações[147]. A Marcha se propôs combater a pobreza em todas as suas formas, mostrando seu vínculo com a questão étnico-racial e de gênero, que coloca a situação das mulheres negras no contexto da exclusão social, econômica e política do país. Vinculando raça e pobreza, a MMM caracterizou um determinado setor de mulheres negras que vivencia mais duramente a pobreza. O enfoque das "reparações" responde a essa tríplice discriminação: de raça, gênero e classe social.

Quanto ao feminismo indígena, pode-se constatar que, mesmo com dificuldades, ele está ganhando espaço nas organizações de mulheres índias em todo o Brasil. Há várias décadas os povos indígenas começaram a perceber o quanto o colonialismo se impregnou em suas vidas e culturas. A partir daí, começaram a lutar, mediante suas próprias organizações, buscando alianças com a sociedade civil, a fim de se fortalecer e se posicionar contra o sistema neoliberal que hoje tenta, de muitas formas, absorvê-los e empobrecê-los para, finalmente, excluí-los. Em todo esse processo, quem mais sofre são as mulheres índias, porque são as principais preservadoras da cultura e da qualidade de vida das aldeias. Aqui é preciso dar a vez para o e profético depoimento de Graciliana Waikanã, líder do povo Xucuru-Kariri, do nordeste brasileiro, ao falar sobre a situação em que vivem as mulheres indígenas:

---

[145] O conceito "afrodescendente" era, até então, um termo incorporado amplamente pelas mulheres do movimento negro. Implica em reconhecer que houve um tráfico transatlântico de seres humanos que não vieram livremente para o nosso continente. Esse reconhecimento cria a possibilidade de um ressarcimento econômico aos descendentes das pessoas traficadas na condição de escravatura, as quais foram excluídas de seus direitos como pessoas e cidadãs e, por conseguinte, também todos os seus descendentes.

[146] CARNEIRO, S. Mulheres negras, violência e pobreza. *Diálogos sobre violência doméstica e de gênero*: construindo políticas públicas. Brasília, 2003, p. 12.

[147] MATOS, G. A organização das mulheres negras diante de novos espaços e desafios. *Folha Feminista*, n. 25, p. 2-3, jul. 2001.

> Elas gerenciam até o poder econômico das aldeias; todas são agricultoras, plantam para a subsistência e também para a venda da agricultura e do artesanato. Vendem e entregam o dinheiro para os homens a fim de que eles administrem como queiram; muitas vezes eles gastam inclusive com bebidas alcoólicas e tornam-se violentos. [...] Há um aspecto muito sério que é a questão do espaço e da equidade de gênero, que não é respeitada dentro do povo indígena. A maioria dos homens é que detém o poder e o exercício da liderança dentro das comunidades. Quando as mulheres começam a se organizar, inclusive, a submissão dentro das aldeias é muito grande. A mulher não é bem-vista como organizada, como líder de direito e de fato, junto com o homem. Eles começam a usar o argumento de que isto não é da cultura indígena, e que as mulheres indígenas começam a se despertar enquanto organização de mulheres. [...] Nós sempre preservamos nossa cultura [...] mas todas as culturas estão se transformando e as mulheres índias também estão se transformando. Não há lugar para as mulheres índias no poder, nem mesmo nas organizações indígenas [...] que estão integrando gênero por um interesse mercantilista e não para dar autonomia e mais poder para as mulheres índias. As organizações de mulheres índias estão sendo usadas dentro do próprio movimento indígena [...] que não dá o espaço e o 'empoderamento' que a mulher índia precisa para construir uma cidadania melhor; [...] sentimos que dentro do mundo indígena se continua a usar a mulher como objeto ou até a usufruir da sua sabedoria e da sua forma de ser. [...] Eu tenho um depoimento pessoal. Sou filha de cacique e para ser respeitada enquanto mulher, enquanto liderança jovem – entrei no movimento quando tinha quatorze anos de idade – tive que romper essa barreira. Como meu pai era o cacique, tive que sair da minha aldeia, morar em outro *habitat* que não era o meu, para ser respeitada como liderança e como mulher. Isso foi forte para mim. Hoje, retornei para o meu *habitat*; sou muito respeitada enquanto liderança feminista e enquanto liderança mulher indígena[148].

As organizações de mulheres indígenas, como sinalizou Waikanã, vêm se multiplicando em diferentes regiões do Brasil, articuladas pelo *Conselho Nacional de Mulheres Indígenas*, organização de reconhecimento nacional e internacional, que tem participado de várias conferências e eventos nacionais e mundiais. O primeiro grupo de mulheres indígenas do Brasil, o *Grumin*, surgiu em 1979, fundado por Eliane Potiguara[149].

---

[148] WAIKANÃ, G. *Mulheres indígenas na luta pela equidade de gênero.* Políticas de ajuste x políticas de inclusão: gênero e raça nas políticas públicas. Apresentado no Fórum Social Brasileiro de 2003. Publicação especial, p. 30-32. Cerca de 30% das aldeias do Nordeste têm caciques mulheres, enquanto nas demais regiões brasileiras esse percentual não chega a 5%. Diante de tamanha representatividade feminina na liderança das tribos, mulheres índias de cinquenta diferentes etnias se reuniram no *I Encontro Regional das Guerreiras Mulheres Indígenas do Nordeste e Leste* (Minas Gerais e Espírito Santo) em 23/11/2006, com o objetivo de criar um espaço de diálogo e construir um mecanismo de organização permanente entre si (Fonte: GRUMIN: Rede de Comunicação Indígena. Notícias Diárias. Disponível em: www.elianepotiguara.org.br/newsletter.html. Acesso em 30/3/2008.).

[149] Cabe apresentar aqui Eliane Potiguara: remanescente indígena potiguara, mãe, avó, professora, escritora, feminista, cuja família, para escapar da violência dos produtores de algodão, foi forçada a migrar de Paraíba para Pernambuco e de lá para o Rio de Janeiro. É Conselheira do INBRAPI, (Instituto Indígena de Propriedade Intelectual) e Coordenadora da *Rede de Escritores Indígenas na Internet* e do *Grumin-Rede de Comunicação Indígena*. Foi indicada para o Projeto Internacional "Mil Mulheres Para o Prêmio Nobel da Paz". Formada em Letras e licenciada em Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, participou de vários seminários na ONU sobre Direitos Indígenas e em ONGs nacionais e internacionais. Foi nomeada uma das "Dez Mulheres do Ano de 1988", pelo *Conselho das Mulheres do Brasil*, por ter criado a primeira organização de mulheres indígenas no país, o *Grumin*: *Grupo Mulher-Educação Indígena*, e por ter trabalhado pela educação e integração da mulher indígena no processo social, político e econômico no país, e ainda por ter trabalhado na elaboração da Constituição Brasileira de 1988. Com a bolsa que conquistou da ASHOKA em 1989 (Empreendedores Sociais) e com seu salário de professora e o apoio do sociólogo Betinho/IBASE, junto com os recursos do *Programa de Combate ao Racismo*, ela pôde prosseguir sua luta, além de sustentar e cuidar de seus três filhos, hoje adultos. Foi a primeira mulher indígena a conseguir, em 1990, uma PETIÇÃO no *47º Congresso dos Índios Norte-Americanos*, para ser apresentada à ONU. Participou durante anos, da elaboração da *Declaração Universal dos Direitos Indígenas*, na ONU; por essa razão recebeu, em 1996, o título "Cidadania Internacional", concedido pela filósofa Iraniana Bahá`i, que trabalha pela paz mundial. Defensora dos Direitos Humanos, além da

Em 1987, o *Grumin* adquiriu personalidade jurídica se constituindo como *Grupo Mulher-Educação Indígena*. Após algum tempo o *Grumin* passou a incorporar mulheres de outras etnias, tornando-se a *Rede Grumin de Mulheres Indígenas*, formada por mulheres indígenas aldeadas e urbanas, discriminadas social, sexual e racialmente, e também por mulheres de miscigenação afrodescendente. Esse trabalho de articulação e conscientização, no entanto, enfrenta muitos problemas e dificuldades, como atesta Potiguara:

> [...] quando nosso movimento pela conscientização do papel social da mulher indígena começou a causar polêmicas, a partir de 1986, houve resistência de todos os lados. E, como mulheres – por querer saber o que aconteceu com os nossos avós, que trabalharam para as falidas empresas que escravizaram a população indígena e deixaram centenas de mulheres grávidas, obrigadas a fugir de suas terras e de sua família tradicional – é que sofremos muitas perseguições. Afinal, o nosso silêncio, mas também a nossa voz tem sexo![150].

Entre os vários objetivos da Rede Grumin, consta o incentivo, a mobilização e a organização das mulheres tendo em vista a defesa de sua integridade física, psicológica e ético-moral, assim como a capacitação e o empoderamento nas áreas da educação, saúde, trabalho, moradia, questão territorial e cultural, geração de renda, organização estratégica, direitos reprodutivos e tecnologia da informação. Atualmente o *Grumin*, mediante a informatização nas comunidades indígenas, ampliou seu raio de ação se tornando a *Rede Grumin de Comunicação*. Mediante a INTERNET a Rede atinge todo o Brasil, transpondo distâncias e o isolamento entre mulheres de diferentes etnias; promovendo o acesso de mulheres e homens indígenas e suas organizações às informações, mobilizando e influenciando a formação de uma consciência crítica e dos direitos humanos indígenas na perspectiva de gênero, bem como no desenvolvimento educativo, sociopolítico, econômico e ecológico, a partir de suas tradições, cultura e espiritualidade[151].

---

realização de vários Encontros, é criadora do primeiro *Jornal Indígena*, de Boletins conscientizadores e da *Cartilha de Alfabetização Indígena no Método Paulo Freire*. Em 1991, com o apoio da Unesco, organizou em Nova Iguaçu–RJ um encontro inédito e histórico, do qual participaram mais de duzentas mulheres indígenas de várias regiões do país. Organizou ainda vários cursos referentes à saúde e direitos reprodutivos das mulheres indígenas e foi consultora de outros encontros sobre o tema. No final de 1992, por seu espírito de luta, traduzido em seu livro "A Terra é a Mãe do Índio", foi premiada pelo *PEN CLUB da Inglaterra*. Em 1995, na Conferência da ONU em Beijing, participou do *Tribunal das Histórias não Contadas e Direitos Humanos das Mulheres*. Ao todo, já participou de cinquenta e seis fóruns internacionais e mais de cem nacionais, culminando na *Conferência Mundial contra o Racismo*, em 2001, no fórum sobre *Povos Indígenas em Paris*, em 2004, e na *Conferência das Américas sobre o Racismo*, em 2006, além de outros eventos recentes **(**Disponível em: <http://www.elianepotiguara.org.br/autora.html>. Acesso em 30/3/2008).

[150] POTIGUARA, E. *O Brasil e suas mulheres maravilhosas*. Disponível em: http://www.elianepotiguara.org.br/entrevistas.html. Acesso em 30/3/2008.

[151] Origem e desenvolvimento do Grumin. Disponível em: http://grumin.blogpost.com/. Acesso em 30/3/2008.

Consta como um objetivo específico da *Rede Grumin* formar as consciências para a multiplicação de organizações de mulheres indígenas em todo o Brasil, que busquem fortalecê-las e empoderá-las em todas as suas relações. A *Rede*, em seu programa de ação, deixa claro que quer compartilhar e somar sua luta com

> mulheres indígenas, caboclas e descendentes urbanas e aldeadas, afrodescendentes, mulheres escritoras e jornalistas, racial e sexualmente discriminadas, mulheres pajés não reconhecidas, xamãs e parteiras discriminadas, mulheres indígenas urbanas viúvas ou esposas de presidiários, mulheres afro ou indígenas urbanas infratoras, empregadas domésticas, operárias e prostitutas de origem afro e indígena, caboclas e descendentes, mulheres étnicas de todas as categorias, mulheres étnicas de opções sexuais diversas que sofrem discriminações sociais, raciais e de gênero devido ao deslocamento interno ou nacional por motivos de conflitos ou guerras, inclusive deslocando-se para fora do Brasil[152].

A denúncia feita pelas organizações de mulheres indígenas sobre a situação em que estão vivendo muitas de suas "parentes" tem sido cada vez mais forte e frequente: " [...] vemos aqui ou acolá, pipocar um grito estrangulado de uma mulher indígena, um grito porém, determinado, como são alguns desses gritos pelo Brasil afora, resultando nas organizações de base dessas mulheres, que estão se transformado em educadoras e agentes transformadoras da sociedade em que vivem"[153]. Contudo, ainda não existem estudos ou estatísticas precisas que documentem as formas segundo as quais as mulheres indígenas estão sendo ameaçadas e violadas em seus direitos, ou podem estar sendo vitimadas pela mortalidade materna, desnutrição, violências físicas, conflitos culturais e pela migração forçada de suas terras por motivo de conflitos políticos. As organizações de mulheres

---

[152] GRUMIN. *O que é a Rede Grumin.* Disponível em: http://redegrumindemulheres.blogpost.com/. Acesso em 30/3/2008. A *Rede Grumin* desenvolveu dezenas de projetos de educação, saúde e trabalho, objetivando geração de renda. Realizou capacitações, conferências, participações em campanhas pelos direitos indígenas, enfocando a visibilidade da mulher indígena tanto na esfera nacional, quanto internacional. De 1996 a 2006 a Rede se ocupou com registrar em livros, *sites*, *blogs*, listas de discussão na INTERNET, o fortalecimento de uma literatura de cunho indígena e de uma ampla *Rede de Comunicação Indígena*. Também esteve envolvida, como organização delegada, nas articulações do movimento feminista brasileiro para as Conferências locais, estaduais, nacionais e internacionais que desembocaram nos eventos das Nações Unidas para a promoção da mulher, como a *Conferência sobre População, no Cairo* (1994), a *Conferência Del Mar Del Plata*, a *Conferência de Beijing* (1995) e seus desdobramentos. Esteve na *Conferência Mundial sobre o Racismo e outras formas de Discriminação*, em Durban (2001), e também como observadora, na Reunião "DIÁLOGOS" organizada pela para mulheres, pela Unifem, em Brasília (2006). Em 2007, foi credenciada a participar da *Conferência do Enlace Continental de Mujeres indígenas*, realizada no Canadá. A Rede participou ainda, de centenas de articulações nacionais e internacionais na defesa dos povos indígenas, particularmente das mulheres, culminando com sua premiação pela Comunidade Bahá`í, que realiza trabalhos pela paz mundial, com o título "Cidadania Internacional", outorgado à sua fundadora, Eliane Potiguara. Atualmente, o *Grumin* está participando do *Programa Regional de Incorporação das Dimensões de Equidade de Gênero, Racial e Étnica* nos programas de combate à pobreza, do Unifem. A Rede conta com a parceria, a solidariedade e o apoio de várias entidades locais, nacionais, internacionais, (indígenas, feministas, empresariais, acadêmicas e não governamentais).

[153] POTIGUARA, E. *Congresso parlamentar indígena* ***e*** *mulheres*. Disponível em: http://www.elianepotiguara.org.br/ textos1.html. Acesso em 30/3/2008.

indígenas e aquelas que trabalham com elas denunciam a gravidade da situação e exigem ações políticas concretas para mudá-la.

As mulheres indígenas são as mais afetadas pela contaminação das águas fluviais devido aos produtos químicos da mineração, pelos anticoncepcionais, esterilizações e atos agressivos das multinacionais. Muitas sofrem abusos e violência sexual por parte de militares, garimpeiros e comerciantes. Outras são seduzidas e se tornam objeto do narcotráfico, sobretudo em regiões de fronteira. Muitas são seduzidas e se prostituem por um prato de comida ou por programas e promessas que as confundem e afastam de seu universo feminino e cultural. Inúmeras, sobretudo as mais jovens, deixam suas casas, iludidas pelo encantamento e as condições da sociedade envolvente das cidades, ou por turistas mal-intencionados que as aliciam no comércio da prostituição, o que se constitui como tráfico de mulheres.

Outro problema é que a maioria que deixa sua comunidade de origem, vai trabalhar como empregada doméstica ou operária malremunerada, ou em grandes plantações como as de cana e algodão, muitas vezes em situação de cativeiro, trocando seu trabalho por latas de sardinha e um pouco de farinha e nunca conseguindo pagar as dívidas com o contratante. Um grande número, sozinhas ou com familiares, vai morar em favelas, sobretudo nas grandes cidades; muitas, para não morrer de fome com suas crianças, se prostituem, quase sempre contraindo doenças[154]. Por isso, aquelas que já estão organizadas exigem medidas concretas para mudar essa situação. Elas querem, junto com os homens, encontrar caminhos concretos que viabilizem atitudes responsáveis com relação aos direitos humanos específicos das mulheres indígenas, particularmente em relação à saúde reprodutiva, a fim de se estabelecer relações de gênero mais conscientes, recuperando, assim, conceitos e formas de vida que foram perdidos com a colonização e a neocolonização. Para tanto, enfatiza Eliane Potiguara,

> urge um trabalho de conscientização nas aldeias contra a violência doméstica e sexual, o estupro, o assédio, o alcoolismo, que resulta nas violências interpessoais, nas intrigas, nos distúrbios psicológicos, nos suicídios. Dentro e fora das aldeias urge um trabalho de conscientização e capacitação dessas mulheres. Um programa imediato, referente aos direitos reprodutivos e de saúde integral devem ser implantados na prática, pelo governo e pelas ONGs. Urge um trabalho de conscientização das nações indígenas que mais sofreram os resultados maléficos da neocolonização [...]. Elas têm consciência de sua identidade indígena, o que é uma vitória, mas precisam de apoio em todos os sentidos [...]. As organizações indígenas devem desenvolver programas de formação de gênero, interagindo a cultura indígena com a diversidade, a

[154] POTIGUARA, E. *Manifesto da Mulher Indígena*. Disponível em: http://www.elianepotiguara.org.br/textos1.html. Acesso em 30/3/2008.

identidade, a questão do poder e a transformação, criando objetivos e metodologias próprias, que possam promover a justiça social de gênero e, consequentemente, fortalecer o papel da mulher indígena em todos os segmentos[155].

Além destas propostas para superar a situação de opressão e de exclusão das mulheres indígenas, na *I Conferência de Mulheres Brasileiras* (jul. 2005), as mulheres índias e negras, através de suas organizações nacionais e regionais, selaram uma *Aliança de Parentesco* e de fortalecimento da luta de ambos os grupos, como consta abaixo:

> Nós, mulheres índias e negras, reunidas na *I Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres* [...] selamos uma aliança de parentesco: **CONSIDERANDO**: *a semelhança da opressão colonial sofrida pelos povos indígenas e afrodescendentes, em especial as mulheres; ***que esses dois povos foram igualmente submetidos a processos de genocídio e/ou extermínio; ***o estupro colonial perpetrado contra índias e negras; *a espoliação e expropriação das terras, das culturas e dos saberes desses dois povos; *a perpetuação da exclusão histórica desses povos desde o término do período colonial até nossos dias, que vitima especialmente as mulheres, distorcendo e desvalorizando suas imagens; *a necessidade da reparação histórica que o Estado brasileiro tem para com esses povos em geral e as mulheres em particular; **DECIDIMOS**: **firmar* o nosso parentesco através de uma *Aliança Política* na busca conjunta de superação das desigualdades econômicas, políticas, sociais, culturais e de poder; **firmar* uma aliança estratégica para a conquista da igualdade de oportunidades para mulheres índias e negras na sociedade brasileira; **firmar* uma aliança estratégica que dê visibilidade a índias e negras como sujeitos de direito. ***DORAVANTE ÍNDIAS E NEGRAS CONSIDERAM-SE PARENTES***[156].

Essa *Aliança* de apoio e cooperação mútua é uma estratégia de fundamental importância para a organização das mulheres índias e negras, e conta com o apoio incondicional de muitos movimentos feministas e de mulheres. Além das organizações de ambas as partes que selaram a *Aliança*, aderiram e assinaram o *Documento* outras quinze organizações feministas nacionais e regionais, participantes da *Conferência*, fato que denota um passo significativo na luta pelo direito à equidade de gênero e à cidadania das mulheres índias e negras.

3.4 O feminismo nas ONGs

Outra mudança que pode ser identificada no feminismo dos anos de 1990 está na multiplicidade de ONGs feministas que, segundo Céli, são "a mais pública expressão do

---

[155] POTIGUARA, E. *O Brasil e suas mulheres maravilhosas*. Disponível em: http://www.elianepotiguara.org.br/entrevistas.html. Acesso em 30/3/2008. Potiguara relata que quando o *Grumin* começou a refletir acerca das situações de injustiça de gênero em relação às mulheres indígenas, um cacique reagiu dizendo que "não existe gênero entre os povos indígenas". Houve casos de homens indígenas que, em contraposição, fundaram organizações de mulheres e colocaram na liderança suas esposas, filhas ou irmãs, acirrando a competição entre as mulheres. No entanto, aos poucos as próprias mulheres foram percebendo que estavam sendo usadas e começaram a mudar de posição reagindo contra a dominação e imposição masculina indígena.

[156] WAIKANÃ, G. *Mulheres indígenas na luta pela equidade de gênero*. ANEXO: Aliança de Parentesco, p. 34.

feminismo na virada do século"[157], embora muitas mulheres continuem a se articular mediante uma pluralidade de organizações, movimentos, sindicatos partidos, redes e outros grupos. Nos primeiros anos, as ONGs se voltaram para os problemas ambientais com o objetivo de introduzir as questões de gênero nos debates preparatórios à *Conferência Internacional do Rio de Janeiro sobre Desenvolvimento e Meio Ambiente*. Com esse intuito elas elaboraram farto material sobre o tema e capacitaram muitas organizações e grupos de mulheres para tratarem do assunto e implantarem ações concretas. Posteriormente surgiram diversas ONGs feministas que atuam junto às mulheres negras, indígenas, trabalhadoras rurais, prostitutas, portadoras de HIV, extrativistas, recicladoras, lavadeiras e parteiras[158]. Atualmente, muitas ONGs feministas se ocupam com trabalhos na área da violência contra a mulher, da saúde, dos direitos reprodutivos, da política, do empoderamento das mulheres, visando implementar políticas que constam nos programas de ação das *Conferências* nacionais e internacionais da mulher[159].

As ONGs feministas são compostas de mulheres universitárias e de profissionais da classe média, muitas trabalhando diretamente com grupos de mulheres dos setores populares. Conforme Alvarez, elas distinguem-se de outras ONGs não feministas em dois aspectos essenciais: primeiro, porque não concebem seu trabalho só como ajuda a outras mulheres, mas também com o propósito de mudar as relações de gênero que limitam suas vidas; segundo, as feministas das ONGs se autocompreendem como parte de um

---

[157] PINTO, R. C. *Uma história do feminismo no Brasil*, p. 97.

[158] O *Centro Ativo de Integração do Ser – CAIS* é uma ONG feminista criada em 1991, com sede em Olinda-PE, que já capacitou milhares de parteiras nas regiões Norte, Nordeste, Centro-Oeste e outras regiões do Brasil, trabalhando com treinamento e adequação de métodos de higiene e instrumentalização das parteiras, e procurando desenvolver uma consciência de gênero. O objetivo é valorizar e atualizar a tradição das parteiras tradicionais como referência cultural humanizadora do parto e do nascimento, lutar pela implantação dos direitos reprodutivos e pela democratização das relações de gênero. Em 1996, o CAIS fundou a *Rede Nacional de Parteiras Tradicionais* que ele coordena e conta com dezenas de associações espalhadas pelo Norte e Nordeste do país. (Ver: *Boletim Mulher e Saúde*, São Paulo, SOF, n. 24, p, 12, maio 2000). Há outras ONGs de alcance nacional como THEMIS, das *Promotoras Públicas Populares.*

[159] Existem, contudo, ONGs feministas especializadas também nas áreas da educação popular entre mulheres, dos direitos (advocacy), do assessoramento a parlamentares, de culturas alimentares alternativas, da preservação ecológica, do desenvolvimento sustentável e do planejamento estratégico. Há também aquelas se dedicam a assessorias a movimentos sociais mistos, a outras ONGs e a órgãos públicos, para a incorporação de uma política de gênero em suas análises e práticas. Outras assessoram organizações de mulheres tanto em projetos pontuais como ao longo de processos, contribuindo, também, com a produção de materiais de apoio como livros, cartilhas, vídeos e programas de rádio, privilegiando a formação de lideranças no campo das relações sociais de gênero, com recortes de classe, étnico-racial e geracional, a partir da respectiva área de atuação de cada ONG. Embora existam ONGs feministas que têm como preocupação o trabalho com jovens e com homens, é ainda muito restrito o número delas. No entanto, com o aumento da mortalidade infantil, da gravidez de adolescentes, de doenças sexualmente transmissíveis, de mortes por HIV e abortos sem segurança, muitas ONGs feministas incluíram em seus programas ações concretas com as jovens, na área da educação sexual (Ver: ABRAMORAY, M.; CASTRO, M. G. *Engendrando um novo feminismo...*, p. 41; SOARES, V. *As muitas faces do feminismo...*, p. 46; PEREIRA, H.; PITANGUY, J. In: BORBA, A. O feminismo no Brasil de hoje. *Estudos Feministas*, v. 2, n. 2, p. 432-437, jul.-dez. 1994).

movimento maior de mulheres, que abrange outras feministas autônomas, ou grupos e organizações de mulheres populares, *com* e *para* quem trabalham. É esse "hibridismo" que até agora sustentou a capacidade crítica das ONGs feministas frente às políticas neoliberais do Estado[160].

Essa dupla identidade das ONGs é essencial para sua eficiência tanto na esfera da política em geral, quanto na das políticas públicas em particular, ou no âmbito cultural-simbólico, em que as relações de gênero se estabelecem, se desfazem e se recompõem constantemente. A ligação com a base, com a pluralidade e diversidade de atoras(es) no campo feminista e com a sociedade civil é que possibilita o trabalho das ONGs feministas no universo das políticas públicas, e propicia o respaldo da sociedade no campo sociopolítico e cultural, onde se constroem e se desconstroem as assimetrias entre os sexos.

Por outro lado, o feminismo das ONGs, como já foi visto antes, trouxe dois dilemas para as feministas: preservar a autonomia do movimento feminista e sua força subversiva, sem vínculos com o Estado, ou institucionalizá-lo e enfrentar os riscos da dependência de programas financiados pelos governos, o que pode fazer com que as ONGs se tornem simples executoras de programas governamentais, enfraquecendo, assim, sua dupla identidade e seu caráter de subversão ao Estado. É preciso ter presente que o modelo neoliberal fragmenta, enfraquece e torna o Estado cada dia mais omisso na esfera das políticas sociais. Lembra-nos Hildete Pereira que as ONGs surgiram no vácuo deixado pelo Estado no campo das políticas públicas. O movimento feminista no Brasil, por sua vez, sempre teve o Estado como interlocutor, exigindo que ele garanta os direitos constitucionais. Portanto, a preocupação em relação às ONGs feministas, é que elas não interceptem a interlocução dos movimentos de mulheres com o Estado, e isso, de fato, não acontece no Brasil[161].

Outra questão a ser pensada diz respeito à representatividade do movimento feminista. Embora este tenha adquirido um rosto marcadamente *onguisado*, as ONGs não representam todo o movimento. Como já foi visto, há uma multiplicidade de espaços de atuação das feministas. Entretanto, se de um lado ampliam-se os espaços de articulação, o que é muito positivo, de outro, corre-se o risco da fragmentação das práticas. E diversificar sem fragmentar, adverte Maria Lúcia Pereira, exige a articulação das práticas locais com as

---

[160] ALVAREZ, S. E. *Feminismos latinoamericanos...*, p. 276.

[161] PEREIRA, H. *O feminismo no Brasil de hoje*, p. 435.

globais e um espaço comum de discussão e encaminhamento de lutas que interessem à maioria das mulheres[162].

3.5 O feminismo na esfera política

Outro campo privilegiado pelas feministas nos anos de 1990 e neste início de século é o da política. Mas a luta política das feministas não ocorre só nos partidos e tampouco é luta só das feministas dos partidos. Há uma variedade de canais e níveis políticos de atuação. A trajetória política do feminismo brasileiro mostra que este se constituiu como uma política feminista, ou como um projeto político que norteia o conjunto das políticas em favor das mulheres e manifesta sua influência em vários campos, como o do conhecimento, da cultura, do direito, da legislação e da própria política como tal. Essa articulação iniciou-se nos anos de 1980, com o processo de preparação para a *Assembleia Constituinte*, e continuou com a participação das feministas em *conferências* e *fóruns* nacionais e estaduais, bem como numa presença significativa nos aparelhos do Estado e em organismos internacionais.

Nesse processo, sentiu-se a necessidade de um órgão para articular as políticas de gênero no âmbito governamental; um desafio que exige clareza em delimitar os espaços de ambas as partes, assim como a relação entre elas, além dos critérios de representatividade das mulheres nesses espaços. Assim, em 1995, foi reinstituído o *Conselho Nacional dos Direitos da Mulher*, que promoveu o debate público e nele interveio, propondo leis e negociando políticas públicas para as mulheres, constituindo-se num interlocutor com autoridade face às instâncias do governo. Seguindo a *Plataforma de Ação* aprovada no Cairo e em Beijing, o CNDM elaborou o programa *Estratégias da Igualdade* visando desenvolver ações no campo da educação, do trabalho, da saúde, do combate à pobreza e à violência, da participação política das mulheres e da comunicação[163].

---

[162] PEREIRA, M. L. ONGs: caminhos e descaminhos, *Folha Feminista*, n. 4, p. 3, jul. 1999.

[163] Muitas destas medidas foram efetivadas através dos Conselhos Estaduais e Municipais e das Coordenadorias e assessorias ministeriais e intersetoriais, o que denota um avanço na conquista de espaços políticos institucionais. Hoje as ações são coordenadas pela *Secretaria Nacional de Políticas para as Mulheres*, criada em 2003, com a função de desenvolver ações conjuntas com todos os Ministérios e Secretarias Especiais. Este organismo governamental, cuja articuladora tem *status* de Ministra, tem como tarefa e desafio a incorporação das especificidades das mulheres nas políticas públicas e o estabelecimento das condições necessárias para sua plena cidadania. Uma importante conquista das feministas no campo político ocorreu em 2004, quando a *Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres*, promoveu a *Primeira Conferência Governamental de Políticas Públicas para as Mulheres*, cujo processo iniciou-se com as *Conferências Estaduais* e *Plenárias Municipais*. Em todo o país, mais de cento e vinte mil participantes discutiram sobre a realidade das mulheres brasileiras, bem como sobre diretrizes e propostas para se enfrentar as discriminações, a violência doméstica e as desigualdades e

Outro importante passo político foi dado em 1998, por ocasião da comemoração dos cinquenta anos da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, quando o CNDM, iniciou uma extensa campanha de conscientização com o tema *Os Direitos das Mulheres são Direitos Humanos*, que culminou com a entrega à ONU de uma *Declaração dos Direitos Humanos desde uma Perspectiva de Gênero*, elaborada pelas próprias mulheres[164].

Com efeito, nessa nova fase, o CNDM conseguiu articular e impulsionar importantes conquistas. Com seu apoio as feministas criaram, em 1989, o *Centro Feminista de Estudos e Assessoria–Cfêmea*, uma ONG feminista autônoma, pioneira na monitoria de Projetos de Lei e na assessoria a parlamentares sobre as questões de gênero, a busca de cidadania plena para as mulheres, a defesa dos seus direitos assegurados na Constituição e a regulamentação e ampliação dos mesmos. Desde 1993 ele está credenciado pelas mesas da Câmara e do Senado para acompanhar o processo legislativo. Em decorrência do trabalho realizado junto ao Congresso Nacional, o Cfêmea tornou-se ponto de referência nacional e internacional, sendo consultado por parlamentares e organismos governamentais, por pesquisadoras(es) e estudantes, pela mídia e por lideranças de conselhos, redes, movimentos e associações de mulheres. Seu trabalho prioritário, no entanto, é junto às lideranças políticas feministas[165].

---

discriminações de classe, gênero, raça, geração e outras. Ao final desse processo, foi lançado o *Plano Nacional de Políticas para as Mulheres*, com objetivos, prioridades e metas bem definidas. Este é um importante instrumento para a construção da cidadania das mulheres. A partir dele, os movimentos de mulheres passaram a ter como monitorar os compromissos assumidos pelo governo com relação aos direitos das mulheres. Em agosto de 2007, cerca de três mil mulheres, delegadas dos Estados e Municípios e também da sociedade civil, novamente se reuniram na *Segunda Conferência Governamental das Mulheres Brasileiras*, para avaliar a implementação do *Plano Nacional de Políticas para as Mulheres* lançado em 2004, pactuado pelos Estados e Municípios, mas, na realidade, com pouca efetivação. (Mais informações em: https:www.planalto.gov.br/ ccivil_03/MPV/antigas2003/103.htm).

[164] COMITÊ LATINO-AMERICANO E DO CARIBE PARA A DEFESA DOS DIREITOS HUMANOS DAS MULHERES – CONSELHO NACIONAL DOS DIREITOS DA MULHER. *Declaração dos Direitos Humanos*: uma perspectiva de gênero**.** Documento apresentado à *Organização das Nações Unidas* em 10-12-1998.

[165] O Cfêmea é dirigido por um colegiado de mulheres e tem sua sede em Brasília. Além de publicações específicas de sua área ele edita mensalmente, há dezenove anos, o Jornal *Fêmea*. Embora seu trabalho específico seja junto ao Poder Legislativo, onde atua de forma democrática, suprapartidária, autônoma e comprometida com o movimento de mulheres, é importante destacar que ele tem inserido cada vez mais em sua agenda as demandas das mulheres negras, das trabalhadoras urbanas e rurais e de outras categorias de mulheres excluídas. São dezenove anos de avanços e de resistência contínua às tentativas de negação dos direitos das mulheres pelo Estado brasileiro. Se olharmos essas quase duas décadas que ficaram para trás, veremos que as trabalhadoras rurais em regime de economia familiar, até 1992, não tinham direito ao salário maternidade e, portanto, à licença gestante; que até 1996, quem decidia por uma esterilização tinha que fazê-la em hospitais privados; que os casais que vivam em união estável não eram considerados uma família e, por isso, não tinham direitos decorrentes dessa relação; que a violência contra as mulheres era considerada um crime de menor potencial ofensivo. A Lei Maria da Penha, ou Lei 11.340/2006, é hoje um dos recursos mais importantes para o enfrentamento da violência doméstica e familiar que atinge milhões de mulheres em todo o Brasil. Enfim, esses direitos, entre outros conquistados, já mudaram e continuam mudando a vida de uma multidão de mulheres em nosso país (Mais dados no Jornal *Fêmea*, n. 151, p. 2-7, ago.-dez. 2006 e n. 152, p. 2, jan.-jul. 2007).

Por fim, cabe destacar a Marcha Mundial das Mulheres como uma das mais importantes articulações ou um novo sujeito político estratégico, aglutinador do feminismo brasileiro neste início de século. Como foi referido no capítulo anterior, a Marcha mobilizou milhares de mulheres de todos os países em ações concretas contra a pobreza e a violência sexista, por meio de um importante movimento de repúdio às desigualdades sociais e ao domínio de uma ordem econômica mundial, que serve a poucos enquanto empurra para a miséria milhões de seres humanos. As mulheres propõem um mundo fundado na justa distribuição das riquezas, na posse da terra e na soberania dos povos dos países pobres, frente aos pretensos donos do mundo.

No Brasil, a Marcha contou com a participação de organizações de mulheres de todos os Estados; juntou setores dos movimentos autônomo, popular, sindical, rural e urbano de mulheres; ampliou o debate econômico entre as mulheres e as levou para as ruas; construiu uma plataforma nacional, a *Carta das Mulheres Brasileiras*, exigindo terra, trabalho, direitos sociais, autodeterminação das mulheres e soberania do país. O objetivo imediato foi fortalecer o protagonismo das mulheres, visibilizar sua participação nas lutas sociais em curso no país, fortalecer a luta pela erradicação da pobreza e preservar a vida das pessoas e do meio ambiente. Em visita ao Brasil, Anne McBrearty, uma das coordenadoras da *Marcha/2000*, salientou que as mulheres brasileiras têm uma trajetória histórica de lutas muito forte, corajosa e determinada: "Quando quero dar um exemplo de organização da *Marcha Mundial*, cito sempre o Brasil, pela capacidade que vocês têm de reunir num só movimento vários setores organizados: populares, sindicais, religiosos e feministas. Com poucos recursos vocês mobilizam muitos grupos de mulheres dos vários Estados"[166].

De fato, as propostas da *Marcha* têm encontrado eco em diversos setores dos movimentos sociais e de mulheres em todo o Brasil. Ao levarem para as ruas suas demandas, as mulheres brasileiras entendem que não é suficiente exigir igualdade só entre os sexos; é preciso lutar contra todo tipo de opressão e exclusão entre classes sociais,

[166] McBREARTY, A. Entrevista à redação do *Boletim da Marcha*, n. 3, p. 3. São Paulo, SOF, 15 a 29/6/2000. Após a primeira fase de articulação da *Marcha*, as brasileiras definiram três temas prioritários para o seu prosseguimento: o direito à saúde pública (com destaque para o atendimento à saúde da mulher), a luta contra a violência sexista (com destaque para a luta contra a impunidade) e o aumento do salário mínimo. Combater a pobreza e lutar por uma justa distribuição de renda implica em articular uma outra política econômica e um outro modelo de desenvolvimento, que seja ecologicamente sustentável e centrado na melhora das condições de vida da maioria da população. Ultimamente, em razão do aumento da fome no mundo, a *Marcha* se centrou na questão da soberania alimentar e na crise do sistema financeiro, que afeta diretamente a vida das mulheres, sobretudo as das populações mais pobres.

grupos, etnias, povos e gerações. Marchar por um mundo sem violência implica em procurar meios para erradicar a violência contra as mulheres, originária de todas as demais: social, política, econômica, racial, cultural e religiosa. As lutas específicas das mulheres são parte das lutas pela transformação geral de toda a sociedade e, portanto, de lutas anticapitalistas, anti-imperialistas e antirracistas, contra todas as formas de discriminação, exploração e violência; em suma, uma ação integrada por um mundo mais humano e equitativo, como foi anunciado na primeira edição da *Marcha* e continuou nas posteriores:

> Marchamos para mostrar que a participação ativa das mulheres na vida política, econômica, social e cultural é ponto de partida para nossa libertação e a de nossos povos. Marchamos para que cada qual tenha a sua voz e vez, para que cada uma de nós tenha do que viver. Iniciamos o novo século lutando para que os direitos fundamentais das mulheres sejam reconhecidos como inseparáveis dos direitos humanos universais, para que a igualdade, a justiça, a paz e a solidariedade sejam valores dominantes. Temos mais que 2000 razões para marchar. Porque queremos mudar a vida das mulheres no mundo todo. Porque queremos mudar o mundo[167].

No decorrer de seus quase dez anos a Marcha tem ampliado seu raio de atuação sociopolítica e influenciado vários movimentos mistos, contribuindo para unir e fortalecer mulheres camponesas e urbanas, gerando espaços de articulação e mobilização entre elas e os movimentos sociais brasileiros. Na medida, porém, em que ela se expande e conquista novos espaços, colocam-se novos desafios a serem enfrentados e novas formas de violência contra as mulheres e outras categorias de pessoas. O tráfico sexual e o comércio da prostituição, a mercantilização do corpo das mulheres, o racismo, a homofobia, os fundamentalismos, a educação sexista, a precariedade no trabalho e a desigualdade salarial, a soberania alimentar, a reforma agrária, o agronegócio e a agroecologia, o livre comércio, a dívida nacional, a militarização, a ameaça à biodiversidade, enfim, são temas que ocupam a agenda feminista, com previsão de um intenso trabalho pela frente, como preconiza Ávila:

> a estruturação da ordem patriarcal, tanto no Brasil como na América Latina e Caribe, está totalmente imbricada com o desenvolvimento dos sistemas capitalista e racista, que não se constituem como dimensões separadas. Isto, de saída, já coloca um sentido para a nossa luta, pois as mulheres nessa imbricação não são apenas diferentes [...], mas também são desiguais. Portanto, o sentido da luta é antipatriarcal, mas requer um sentido antirracista e uma luta contra as desigualdades de classe. Mas o patriarcado é também fundado no modelo da heterossexualidade e, então, temos que lutar também contra a homofobia. Enfim, a pobreza e a falta de poder das mulheres, a dupla jornada de trabalho e a falta de valor do trabalho doméstico,

[167] SEMPREVIVA ORGANIZAÇÃO FEMINISTA. Marcha Mundial das Mulheres contra a pobreza e a violência sexista e pela distribuição da riqueza. Editorial, *Folha da Marcha*, p. 1, 8/3/2000.

> a violência contra as mulheres, a repressão contra as mulheres lésbicas, o racismo contra as mulheres negras e indígenas, nós transformamos todas essas questões, e muitas outras, [...] em pautas de lutas [...], uma luta que a cada conquista tem que avançar e radicalizar, no sentido de ir às raízes da discriminação e da opressão[168].

Conclusão

Vimos que em sua trajetória, o feminismo brasileiro passou por fases, flutuações, rupturas, diálogos, reatamentos e mudanças que, dialeticamente, foram delineando-lhe novas faces a partir da incorporação da pluralidade e da diferença. Algumas de suas características amadureceram e são evidentes; outras, interpeladas pelas novas realidades, se transformaram; outras ainda, apenas se esboçam e abrem novos caminhos, precisando, assim, de maior acuidade para serem notadas.

Com efeito, o feminismo brasileiro mudou, e muito, não apenas em relação ao movimento sufragista e emancipacionista que surgiu no século XIX, mas também em relação à nova onda que emergiu na segunda metade do século XX e se estendeu até o início dos anos de 1990. Para ser mais precisa, como bem nota Alice Costa, ele vem mudando cotidianamente, "a cada enfrentamento, a cada conquista, a cada nova demanda, em uma dinâmica impossível de ser acompanhada por quem não a vivencia em suas entranhas"[169].

Tendo, na primeira e segunda onda, se implantado nos setores femininos abastados e letrados de nosso país – no sentido atribuído por Paulo Freire a este termo – e posteriormente nos setores médios, o ideário e as propostas feministas expandiram-se paulatinamente, na medida em que se articularam com os setores populares e suas organizações, configurando-se como um feminismo *interclasses*, embora este conceito tenha sido (e ainda é) questionado por algumas feministas socialistas.

É comum ouvir que, por sua dimensão continental, o Brasil é marcado por diferenças não somente geográficas, mas também socioeconômicas, políticas, culturais e religiosas que se revelam numa variedade de *Brasis* em sua composição. Essa heterogeneidade leva-nos a perceber que há diferentes interesses e formas de compreender e de interferir na realidade. Por conseguinte – como tentamos mostrar neste capítulo – não se pode falar do feminismo brasileiro como um bloco monolítico e, menos ainda, reduzir as

---

[168] ÁVILA, M. B. *Os sentidos da ação transformadora feminista*. Disponível em: http://www.cfemea.org.br/temasedados/detalhes.asp?IDTemasDados=172. Acesso em 18/4/2008.

[169] COSTA, A. A. A. *O movimento feminista no Brasil*..., p. 9.

práticas feministas das mulheres brasileiras ao movimento feminista, como se este fosse a única via de circulação do feminismo.

O que se constata hoje é que o feminismo brasileiro ultrapassou as fronteiras de seus grupos originários e do próprio movimento feminista, disseminando-se em várias esferas sociais, sendo incorporado por uma multiplicidade de protagonistas que transitam por outras vias. Nesse sentido, concordamos com Meninucci[170], que só é possível falar dos *avanços* do feminismo, de *onde ele está* e *para onde vai*, a partir do âmbito da subjetividade, em cujo campo nem sempre se descreve a eficácia das conquistas, mas apenas se percebe, constata-se, sente-se que houve profundas transformações na sociedade, a partir das mudanças pessoais e coletivas ocorridas nas vidas de um grande número de mulheres e também nas de muitos homens.

Outro aspecto que chama a atenção é que as novas personagens que vêm ocupando o cenário feminista brasileiro nas últimas décadas estão mostrando um feminismo cada vez mais pluralista e articulado, o que não significa uniformidade e ausência de tensões e divergências. As mulheres negras, indígenas, jovens estudantes, trabalhadoras urbanas e rurais, operárias, empregadas domésticas, lésbicas, prostitutas, sindicalistas, militantes em partidos e movimentos populares, profissionais de diferentes áreas, e outras tantas, ligadas ou não a Igrejas e ONGs, sinalizam a incorporação, pelo feminismo, das temáticas e demandas socioeconômicas, políticas, étnicas, raciais, geracionais, religiosas, culturais e de orientação sexual da maioria das brasileiras. Essas mulheres trazem – a partir de sua vivência específica e como categoria social – seus questionamentos ao kiriarcalismo e até mesmo ao feminismo 'tradicional' branco.

Além disso, a rápida visão das configurações do feminismo brasileiro, apresentadas neste capítulo, não quer perder de vista que as lutas das mulheres brasileiras por igualdade de direitos, dignidade e cidadania – embora não constem na narrativa oficial – remontam aos tempos coloniais e desdobram-se Brasil afora por rotas históricas diversificadas, a partir de iniciativas inimaginadas, muitas delas sendo hoje trazidas à luz pelas pesquisas sobre mulheres, gênero e feminismo. Nessa trajetória, não se pode negar que os direitos à educação e ao voto foram conquistas fundamentais, que abriram caminhos para outras conquistas que hoje as jovens mulheres assumem ou simplesmente usufruem com naturalidade, embora nem sempre com o conhecimento das lutas de suas antecessoras. Por isso, é importante manter viva a memória subversiva das lutas das mulheres brasileiras, que

[170] MENINUCCI, E. *Reflexões a partir do IX Encontro Nacional Feminista*, p. 12.

hoje a lógica capitalista consumista, com a disseminação da lógica do mais fácil e do descartável, pode deletar das nossas memórias.

Sem pretender fechar este capítulo com conclusões futurologistas, quero apontar alguns desafios que estão postos para o feminismo brasileiro neste início de século. Uma questão que vem sendo assumida, mas que precisa ser aprofundada, diz respeito ao *empoderamento* das mulheres, seja no *âmbito pessoal*, mediante o desenvolvimento de recursos para a negociação de interesses e necessidades em seu cotidiano, seja no *âmbito social e político*, a fim de que elas ocupem mais espaços e posições junto aos poderes do Estado, dos partidos políticos e da sociedade civil organizada; pretende-se que com isso todas se sintam sujeitos e cidadãs brasileiras de direito e de fato.

Outra questão importante diz respeito às "ações afirmativas" destinadas a estabelecer a igualdade de oportunidades, mediante medidas que corrijam a exclusão de grupos sociais secularmente discriminados, neste caso, as mulheres. Essas políticas compensatórias imediatas precisam, no entanto, ser acompanhadas de ações eficazes permanentes, vinculadas a uma transformação de mentalidades que possibilitem uma mudança real da condição feminina. E as mulheres precisam ser as primeiras a adquirir essa consciência e sentir a necessidade dessa transformação.

Como parte dessas ações, além da política de cotas e de outras medidas concretas, é também apontada a necessidade de: fortalecer o papel político dos *Conselhos* como instâncias deliberativas do movimento de mulheres garantindo a participação de feministas nos mesmos; exigir melhoria da qualidade dos serviços oferecidos pelas *Delegacias da Mulher* e pelo judiciário; estimular e garantir a participação das mulheres na política partidária, exigindo que o Estado e os partidos proporcionem os meios necessários para esse exercício de cidadania; continuar enfrentando com determinação e coragem a luta contra o sexismo, o racismo, o etnocentrismo e os fundamentalismos, que atingem as mulheres tanto na esfera pessoal como na coletiva; apoiar e fortalecer o protagonismo e as organizações das mulheres negras e indígenas, que apenas começam a elevar sua voz depois de séculos de silenciamento; propiciar maior abertura às jovens, sem medo dos questionamentos que elas trazem para o feminismo e as feministas.

Destaco ainda a necessidade de aprofundar e ampliar os usos da categoria gênero para além da visão instrumentalista com que ela é utilizada por certas instituições reacionárias, desconectadas das lutas e dos objetivos dos movimentos feministas e de mulheres; e, sobretudo, continuar resgatando a história das mulheres brasileiras, de suas

organizações e suas lutas, conscientes de que esse legado é de fundamental importância para que as novas gerações de mulheres continuem ousando criar e trilhar novas rotas. Assim, podemos, com segurança, afirmar que o feminismo em nosso país tem sido, humana e teologicamente, uma Boa-Nova para as mulheres brasileiras, e continuará, com certeza, sendo a expressão dos seus anseios e lutas, principalmente das mais empobrecidas, como tão bem expressa o vigoroso depoimento de Simone, com o qual concluo este capítulo:

> Vivendo num contexto histórico diferente do europeu e norte-americano, fui e sou parte dessa outra história do feminismo localizada na América Latina e Caribe, sempre situada como periferia, nem sempre identificada com a modernidade e muitas vezes na contramão da pós-modernidade. Vi acontecer movimentos como o das margaridas na Paraíba; das sem-terra e das sem-teto; acompanhei as lutas das mulheres que foram às ruas para bater panelas contra a fome e a carestia, de mães que foram às praças para gritar por seus filhos desaparecidos; domésticas, donas de casa, negras, brancas, indígenas, cholas, madres, evitas, beneditas e margaritas. A história do feminismo, por aqui, se escreveu em sofridas lutas, onde a classe e a raça necessariamente se articulam ao gênero, colocadas suas urgências todas na ordem do dia, antes mesmo de tal articulação imperar nas agendas dos feminismos metropolitanos. Não há como, efetivamente, escrever a história do feminismo brasileiro reivindicando uma especificidade construída fora da nossa experiência[171].

[171] SCHMIDT, S. P. Como e porque somos feministas. *Estudos Feministas*, v.12, [n.e.], p. 20-21, set.-dez. 2004.

SEGUNDA PARTE

FEMINISMO E EVANGELIZAÇÃO: UMA LEITURA HISTÓRICO-TEOLÓGICA

Nesta parte procuro explicitar o significado e o potencial profético, evangelizador e transformador que o feminismo representa para as mulheres e os homens, assim como os desafios que ele apresenta não apenas para a sociedade, mas também para as Igrejas e, de modo particular, para a reflexão teológica e a ação evangelizadora.

Como constatamos na primeira parte, e como também observa Nunes, mesmo com expressiva vitalidade e originalidade dos movimentos feministas em nosso continente, e em particular em nosso país, "suas reivindicações e lutas ainda não se constituíram como objeto de reflexão teológica, para ao menos uma parte, das mulheres cristãs; apesar disso, parece que cada vez mais os espaços de reflexão teológica das mulheres se abrem ao diálogo com feministas"[1]. Estas observações de Nunes coincidem com nosso propósito de assumir o feminismo como objeto de reflexão teológica. Portanto, este é o assunto central desta segunda parte. Ampliamos aqui o campo de abrangência do feminismo, o qual abre para outras questões que, sem pretender exaurir a reflexão, procuramos trazer à luz no desenvolvimento dos três capítulos que se seguem.

Mais especificamente, nosso objetivo consiste em – à luz do conceito de evangelização das Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil – DGAE e do feminismo teológico cristão, que aqui nomearemos também como teologia feminista – analisar como as propostas libertárias do feminismo, sobretudo no contexto brasileiro, coincidem com a proposta de evangelização expressa nas DGAE, e o que isso significa, não só para as mulheres, mas também para os homens e para a própria comunidade eclesial.

Para fazer uma leitura histórico-teológica do feminismo nessa perspectiva adotamos como referências, textos de várias teólogas feministas, como também reflexões e depoimentos de mulheres dos setores populares, mais especificamente das participantes das Comunidades Eclesiais de Base – CEBs. O objetivo é, na medida do possível, deixar que as mulheres falem por si mesmas já que, historicamente, "outros" sempre falaram por elas. A metodologia narrativa que adotamos para realizar este trabalho é de fundamental importância para o cumprimento deste propósito.

---

[1] NUNES, M. J. R. A voz das mulheres na teologia latino-americana. *Concilium,* n. 263, fasc. 1, p. 55-69, 1996.

Na constituição pastoral *Gaudium et Spes*, os padres conciliares sustentam que "toda forma de discriminação nos direitos fundamentais da pessoa, seja social ou cultural, por motivos de sexo, raça, cor, condição social, língua ou religião, deve ser vencida e eliminada, por ser contrária ao plano divino"[2].

A fundamentação teológica desse imperativo está expressa na constituição dogmática *Lumen Gentium,* sobre a Igreja, a qual remete expressamente à declaração pré-paulina de Gálatas 3,28, formulada, no entanto, pelos mesmos padres conciliares como um simples indicativo, o que denota uma tendência a amenizar sua interpretação e aplicação, como se pode ler: "Diante de Cristo e diante da Igreja não existe desigualdade alguma em razão de estirpe ou de nascimento, condição social ou sexo"[3].

Essa afirmação de que na Igreja não existem discriminações e desigualdades fundadas no sexo não corresponde à experiência das mulheres dentro das Igrejas. As DGAE insistem, porém, em que a prática evangelizadora de Jesus deve ser continuamente atualizada na Igreja[4]. Essa assertiva precisa ultrapassar o âmbito dos documentos para tornar-se realidade na vida concreta das mulheres. Por isso a teologia feminista, como uma participante ativa da realização da *basileia de Deus,* assume a missão profética de analisar a situação das mulheres, tomando suas experiências como ponto de referência e eixo estruturante da reflexão teológica. Nesta segunda parte ela é o farol que ilumina e fomenta o diálogo do feminismo e com a proposta evangelizadora das DGAE[5].

Antes, porém, de analisar essa proposta, vamos percorrer, ainda que em largos passos, a trajetória do cristianismo a fim de perceber como as mulheres, historicamente, se situaram frente à proposta cristã.

---

[2] *Gaudium et spes*, n. 29.

[3] *Lumen gentium*, n. 32.

[4] Doc. 45: n. 26.

[5] O conceito grego *basileia* denota dom, herança, pertencimento e serve, na prática, como designação englobante para a soma dos bens salvíficos que Deus destina a todos os seus filhos e filhas. Em outras palavras, é a ação/reinado do Deus amoroso e libertador e não um espaço ou reino político-temporal. Jesus viveu e expressou de forma magnífica, mediante palavras e ações concretas, o sentido profundamente libertador e salvífico da *basileia*. É importante ressaltar que ela se constitui no paradigma central da teologia latino-americana. Ver: CODINA, V. A teologia latino-americana na encruzilhada. *Perspectiva Teológica*, v. 31, n. 84, p. 181-200, 1999; SOBRINO, J. La centralidad del Reino de Dios en la teología de la liberación. *Revista Latinoamericana de Teología,* n. 9, p. 247-281, 1986. A teologia feminista também tem a *basileia* instaurada por Jesus como seu primeiro ponto de referência. Ver: FIORENZA, E. S. *As origens cristãs a partir da mulher*: uma nova hermenêutica. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 149-164; AQUINO, M. P. *A teologia, a Igreja e a mulher na América Latina.* São Paulo: Paulinas, 1997, p. 26-33. Neste trabalho preferimos o termo *basileia de Deus* ao termo *reino de Deus*.

CAPÍTULO IV

A PROTO-HISTÓRIA DO FEMINISMO TEOLÓGICO

É importante ressaltar que a teologia elaborada pelas mulheres assume como princípio estruturador o caráter libertador e inclusivo da vida e da prática de Jesus, como também da vida e da prática libertadora das mulheres que participaram ativamente do seu movimento. Esta "assunção", sublinha a teóloga Pilar Aquino[6], é inerente a uma atitude prévia que se enraíza na inequívoca opção de Jesus pelas pessoas pobres e oprimidas, entre as quais as mulheres, que pela sua própria condição se encontram em desvantagem na religião e na sociedade patriarcais. Inédito é que essas mulheres são chamadas a participar, como "atoras de pleno direito", na nova ordem da *basileia de Deus*, à qual elas têm acesso mediante a vida e o ministério de Jesus.

Nunca é demais lembrar que o caráter inclusivo da prática de Jesus continuou latente nas primeiras comunidades cristãs, nas quais a presença e atuação das mulheres foram fundamentais para o desenvolvimento histórico e teológico da Igreja, como mostra Elizabeth Schüssler Fiorenza em sua magnífica reconstrução teológico-feminista das origens do cristianismo[7]. No decurso da história, apesar dos obstáculos levantados em seu caminho, muitas mulheres não se deixaram abater, mas seguiram em frente. Inspiradas na prática de Jesus elas continuaram seu caminho e sua missão, movidas por uma força imensurável e por uma confiança teimosa na vida.

Essa força que habita as mulheres, sublinha vigorosamente Maria Clara Bingemer[8], faz maravilhas em favor delas e de toda a humanidade; transforma medo em coragem, pobreza em partilha, silêncio em anúncio de vida, impotência em poder, sofrimento em consolo, morte em esperança de vida; essa força que transborda da mulher torna fortes outras e outros que, por sua vez, fazem com que a Palavra e a *basileia* finquem raízes nos corações, como a semente lançada em terra fértil. É isso que pretendemos mostrar ao percorrermos, neste capítulo, a proto-história do feminismo teológico cristão.

---

[6] AQUINO, M. P. *A teologia, a Igreja e a mulher na América Latina...*, p. 25-26.

[7] FIORENZA, E. S. *As origens cristãs a partir da mulher*: uma nova hermenêutica. São Paulo: Paulinas, 1992.

[8] BINGEMER, M. C. L. No princípio era a força que move a mulher. *Vida Pastoral*, n. 150, p. 10, 1990.

1 O movimento de Jesus: uma semente lançada em solo fértil

Em seus estudos sobre as origens do cristianismo primitivo Fiorenza admite diferenças entre o movimento iniciado por Jesus na Galileia antes de sua morte – que continuou até a destruição de Jerusalém no ano 70 d.C.[9] – e o movimento missionário cristão que se espalhou pelo mundo greco-romano de então[10]. As exegetas Luise Schotroff, Ivoni R. Reimer e Elsa Tamez, mesmo conscientes da existência dos dois movimentos, preferem dar ênfase a um único movimento libertário judaico-cristão iniciado por Jesus no contexto de domínio hegemônico do Império Romano, mas com variados desdobramentos e matizes étnico-culturais dentro e fora da Palestina após a ressurreição, estendendo-se por quase todo o século II[11].

Hoornaert também afirma que mesmo tendo assumido configurações sociorreligiosas diversificadas, o cristianismo das origens foi um movimento religioso dentro do judaísmo, nascido da liderança e da prática de Jesus de Nazaré e, portanto, "um movimento direta ou longinquamente inspirado no Evangelho, uma palavra lançada ao vento, uma semente à procura de um chão que a fizesse germinar"[12].

Essa perspectiva de um único movimento judaico-cristão alternativo é de grande relevância para as mulheres hoje. Diante da opressão kiriarcal incrustada nas estruturas e práticas tanto do judaísmo e do mundo greco-romano, quanto de outras sociedades e

---

[9] Para Fiorenza, da mesma forma que não se pode conceber o movimento jesuânico sem Jesus, também não dá para entendê-lo sem situar seus seguidores e suas seguidoras inseridos na realidade do seu tempo (FIORENZA, E. S. *As origens cristãs...*, p. 153). O ano 70 d.C. significou uma profunda mudança para os cristãos da Palestina. Nesse momento, a primeira geração dos seguidores e das seguidoras de Jesus já havia praticamente desaparecido; o dinamismo cristão havia se transportado para o mundo greco-romano, com sua forte conotação patriarcal, ainda que a inspiração inicial do movimento de Jesus se mantivesse latente em muitas comunidades, como indicam os evangelhos de Marcos e de João, que foram redigidos no período da segunda geração, ou seja, após o ano 70.

[10] FIORENZA, E. S. *As origens cristãs...*, p. 128-133. Nesta obra Fiorenza comenta sobre trabalhos de muitos autores e autoras que estudaram os dois movimentos. Destacamos aqui apenas: THEISSEN, G. *Sociology of early palestinian christianity*. Filadélfia: Fortress, 1978. Utilizamos o texto em português: THEISSEN, G. *Sociologia do movimento de Jesus.* Petrópolis: Vozes – São Leopoldo: Sinodal, 1989.

[11] SCHOTROFF, L. *Lydias impatient sisters*: a feminist social history of early christianity. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995, p. 9; SCHOTROFF, L. *Mulheres no Novo Testamento*: exegese numa perspectiva feminista. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 9-38 e 135-149; TAMEZ, E. *Las mujeres en el movimiento de Jesús el Cristo.* Quito: Ediciones CLAI, 2003, p. 9-10; REIMER, I. R. *Vida de mulheres na sociedade e na Igreja*: uma exegese feminista de Atos dos Apóstolos. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 15-29 e 99-102; REIMER, I. R. Lembrar, transmitir, agir: mulheres nos inícios do cristianismo. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana,* n. 22, p. 45-46, 1995. Para marcar a unidade e continuidade entre o movimento de Jesus na Palestina e aquele das comunidades posteriores a ele, Tamez denomina este "único" e "amplo" movimento como "movimento de Jesus, o Cristo". As autoras ressaltam que nas diversas origens deste movimento devem ser consideradas, sim, as diferenças particulares étnico-culturais e socioeconômicas, mas sem deixar de observá-las todas dentro do sistema de poder vigente em quase todo o mundo daquele tempo e, em particular no amplo contexto da *Pax Romana*, que controlava os povos dominados em todas as esferas da vida.

[12] HOORNAERT, E. *O movimento de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 33-34.

instituições civis e religiosas posteriores (inclusive de hoje), é de suma importância enfatizar a força libertadora desse movimento que sustentou não apenas as mulheres que seguiram pessoalmente Jesus, mas também aquelas das primeiras comunidades cristãs; é nele que ainda hoje nós buscamos inspiração e força para resistir a todas as formas de opressão e promover a plena humanidade das mulheres e de todas as demais pessoas discriminadas e oprimidas.

O cristianismo primitivo, porém, embora centrado na proposta libertadora de Jesus, não era unívoco, dado que nem sempre havia sintonia entre seus membros. Reimer observa que havia problemas internos relacionados às diferentes origens sociais e culturais das pessoas que a ele aderiam, como também às expectativas das que viam Jesus como o messias prometido, e às pretensões pessoais daquelas que o seguiam; havia ainda problemas culturais, teológicos e de gênero que emergiam na práxis cotidiana das comunidades, e também problemas externos como perseguições, mortes, insultos e subornos, a fim de fazer as pessoas renegarem sua identidade cristã[13]. Todas essas questões devem ser consideradas quando se estuda o movimento cristão dos primeiros séculos.

Ademais, a situação da Palestina no tempo de Jesus era complicada e conflituosa, e piorou após sua morte. A partir de 63 a.C., quando o exército romano ocupou o território palestino, coexistiam três poderes: o Templo de Jerusalém, representado pelos sacerdotes, o Rei – Herodes Antipas – que governava a Galileia, e o Império Romano que se considerava soberano e absoluto. O exército romano frequentemente mobilizava suas tropas a fim de coibir, desmobilizar ou reprimir manifestações de grupos que se rebelassem contra as pretensões hegemônicas do Império. A maior parte da população tornava-se cada vez mais empobrecida, principalmente os camponeses da Galileia. O pagamento de tributos ao Império, ao Templo e à casa de Herodes causava uma situação de penúria geral[14]. A vida

---

[13] REIMER, I. R. *Lembrar, transmitir, agir*..., p. 48. Ver ainda: MOYA, M. R.; RENARD, H. *Pensando en las mujeres, pensando como mujeres*. Quito: Artes Gráficas Silva, 2006, p. 14-15. Também há que se ponderar que as fontes às quais temos acesso são textos neotestamentários escritos – num contexto de progressiva institucionalização das comunidades e segundo o modelo patriarcal – por homens com mentalidade e visão androcêntricas, com uma linguagem machista, textos estes nos quais encontramos muitas incoerências, ambiguidades e contradições: enquanto alguns se referem positivamente à liderança, às responsabilidades e às atividades das mulheres nas comunidades cristãs, outros revelam claramente uma tendência antifeminista, isto é, uma intenção de confinar as mulheres ao âmbito da casa e da família, controlando seus corpos, impondo-lhes o silêncio e a submissão, limitando, dessa forma, seu espaço de atuação e influência. Outro aspecto que não pode ser esquecido é que a seleção de textos neotestamentários recebeu sua formulação definitiva no *canon* (o qual passou por um processo de formação que durou vários séculos), quando foram excluídos muitos outros textos (apócrifos) atribuídos a grupos subalternos e marginalizados, bem como a diferentes correntes de pensamento, nem sempre equivocadas ou necessariamente heréticas.

[14] HOORNAERT, E. *O movimento de Jesus*, p. 54-55, 64.

miserável de camponeses, pescadores, pastores e de outros tipos de pobres contrastava com a prosperidade que as elites das cidades exibiam.

Estudos sócio-históricos indicam que o movimento de Jesus surgiu nesse contexto, no seio do povo judeu, como um movimento itinerante e carismático de cunho profético e apocalíptico. Por isso podia apelar para a tradição judaica a fim de opor-se a certas normas e transgredir práticas religiosas que não propiciavam uma vida digna para todas as pessoas. Por ser um movimento de renovação, ainda que retamente judeu, esse movimento vivia em constante conflito com a sociedade e a religião dominante, caracterizando-se por sua prática social e religiosa desviante; por não aceitar incondicionalmente os valores, as instituições e as leis judaicas, foi visto como herético pelas autoridades religiosas da época, difundindo-se particularmente entre pessoas pobres, deserdadas, impuras e rejeitadas. Diferentemente do movimento de João Batista, de cunho ascético e penitente, e do movimento de Qumrân, que só admitia homens, o movimento de Jesus centrava-se na *basileia de Deus* e se expressava no acolhimento, na misericórdia, na alegria, na ruptura com tabus e na participação despreconceituosa em festas e refeições, nas quais eram admitidas pessoas mal-afamadas e excluídas da sociedade[15].

1.1 As mulheres no movimento de Jesus

A situação das mulheres na sociedade palestinense era pior que a da maioria das pessoas excluídas: não lhes era permitido participar ativamente da vida social e religiosa, já que no judaísmo do tempo de Jesus elas eram consideradas social e religiosamente inferiores por não serem circuncidadas e, consequentemente, não participarem da Aliança. Por essa razão, não estavam obrigadas a seguir os mandamentos da Torah tais como: ir em peregrinação a Jerusalém para as festas da Páscoa, de Pentecostes e das Tendas; tocar o *schofar* no Ano Novo ou recitar diariamente o *Shemá*, além de outros. Sobretudo estavam dispensadas de estudar a Torah, o que era considerado perigoso para uma mulher.

[15] FIORENZA, E. S. *As origens cristãs...*, p. 99; FIORENZA, E. S. *Discipulado de iguais*: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 196-197; FIORENZA, E. S. O papel da mulher no movimento cristão primitivo. *Concilium*, n. 111, fasc. 1, p. 9, 1976; SÖLLE, D. Libertada para a liberdade e condenada ao silêncio: a imagem da mulher no cristianismo. *Estudos Teológicos*, v. 31, n. 1, p. 79, 1991. HOORNAERT, E. *O movimento de Jesus*, p. 45; THEISSEN, G. *Sociologia do movimento de Jesus*, p. 33-34; AUBERT, J. M. *La mujer*: antifeminismo y cristianismo. 2ª edição. Barcelona: Herder, 1976, p. 194; GEBARA, I. Pensar a rebeldia cristã a partir das relações de gênero. In: SOUZA, S. D. (Org.). *Gênero e religião no Brasil*: ensaios feministas. São Bernardo do Campo: Rudcolor, 2006, p. 136; MOYA, M. R.; RENARD, H. *Pensando en las mujeres...*, p. 31-32.

Entretanto, deviam sujeitar-se a todas as proibições da Torah e ao rigorismo da legislação civil e penal, inclusive à pena de morte, assim como às rigorosas prescrições de purificação que, devido à sua condição biológica de mulher, estavam obrigadas a observar[16].

Além de tudo, eram pejorativamente identificadas com Eva, a porta pela qual o pecado e a morte entrara no mundo; por essa razão, cabia-lhes lidar com os corpos dos defuntos e muitas vezes encaminhar o cortejo fúnebre até o local do sepultamento. Juridicamente eram equiparadas aos menores e aos escravos, todos governados por um senhor. Conforme os costumes vigentes deviam viver mais restritas ao ambiente doméstico, embora no campo elas tivessem um pouco mais de liberdade. No templo de Jerusalém e nas sinagogas ficavam em local separado e sua participação na liturgia era tão somente como ouvintes. Não podiam ensinar e sequer pronunciar a bênção às refeições[17]. É oportuno mencionar que todo judeu piedoso rezava três vezes ao dia agradecendo a Deus por não ter nascido gentio, escravo ou mulher[18].

Neste contexto, a prática de Jesus em relação às mulheres inovou e causou impacto (Jo 4,27); com seu comportamento profundamente humano ele superou o androcentrismo e o sexismo do seu tempo. Sua atitude em relação às mulheres foi de atenção, acolhimento,

---

[16] JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus*: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 489-493. No entanto, existem outras pesquisas como a de Bernadette Brooten J. *Women learders in the ancient synagogue*: inscriptional evidence and backgraund issues. Dissert. Brown Judaic Studies. Chico, Scolars Press, 1982, que vêm resgatando outros aspectos até recentemente desconhecidos a respeito da liderança de mulheres em diversas sinagogas.

[17] FIORENZA, E. S. O papel da mulher no movimento cristão..., p. 9-10; JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus*..., p. 483-485, 491-492; BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus:* ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 77-78; PETRY, Z. L. As mulheres: testemunhas do Reino. *Estudos Bíblicos*, n. 30, p. 48, 1991; TEPEDINO, A. M. *As discípulas de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 82; TOMITA, L. E. A autoridade das mulheres na evangelização primitiva. *Estudos Bíblicos*, n. 31, p. 48, 1991; RAMING, I. Da liberdade do Evangelho à Igreja estratificada de homens. *Concilium*, n. 154, fasc. 4, p. 5-15, 1980; MALONEY, L. M. A questão da diferença feminina na filosofia clássica e no cristianismo primitivo. *Concilium*, n. 238, fasc. 6, p. 59, 1991.

[18] Essa oração judaica foi codificada pelo Rabi ben Jehuda no século II d.C, e expressa claramente a mentalidade discriminatória que no tempo de Jesus, e ainda depois dele, pesava sobre as mulheres: "Bendito sejas, Senhor Deus, rei do universo, por não me fazer nascer gentio. Bendito sejas, por não me fazer nascer escravo. Bendito sejas por não me fazer nascer mulher" (Tos. Ber., VII, 8; cf. J. Ber. 20b; Menahot, 43b). (Oração citada por vários autores e autoras, como por ex.: FABRIS, R., GOZZINI, V. *A mulher na Igreja primitiva*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 32, 85; TEPEDINO, A. M. *As discípulas de Jesus,* p. 78). No mundo grego, onde o cristianismo se desenvolveu largamente, as mulheres também sofriam igual discriminação. Demóstenes resume muito bem como os homens as viam e as tratavam: "Mantemos as heteras para o prazer; as concubinas para as exigências diárias do corpo; e as esposas para que nos dêem filhos e sejam as fiéis guardiãs de nossos lares" (Demóstenes. Contra Neaera, p. 122. Citado in: VINCENT, Sister. *La mujer y el sacerdocio*. Madrid: Paulinas, 1971, p. 61). Embora as mulheres romanas desfrutassem de uma certa liberdade e convivência social em comparação às mulheres do mundo grego, o Direito Romano as excluía de cargos públicos em razão da "ignorância do seu sexo". Perante a lei elas eram simples objetos de propriedade do esposo, o *paterfamilias,* que representava e detinha o poder na estrutura familiar. Ainda assim, a situação das mulheres no Império Romano era bem mais elevada do que em outras civilizações antigas. Certamente isto deve ter favorecido aquelas que aderiram ao cristianismo, pois elas podiam desfrutar de uma maior liberdade de movimento (e quando viúvas, até dos próprios bens), o que provavelmente contribuiu para a difusão da mensagem cristã, como veremos mais adiante.

compaixão, solidariedade, valorização, aprendizado e, em várias ocasiões, até mesmo de cumplicidade como, por exemplo, em Lc 8,47 e Mc 14,3-8. Em todos os evangelhos elas aparecem como as mais pobres entre os pobres (deserdados, rejeitados, pagãos, pecadores, crianças e outros tipos de pessoas discriminadas), a quem a Boa-Nova é especialmente dirigida; por serem as mais oprimidas elas são as beneficiárias privilegiadas dos milagres de Jesus e de sua práxis libertadora. Todas as mulheres, que por meio de Jesus experimentaram a força da *basileia* amorosa de Deus, sentiram-se plenamente humanas.

O anúncio da *basileia* rompe com as estruturas patriarcais; no movimento de Jesus as mulheres encontram uma nova família, na qual não se menciona o patriarca (Mc 10, 29-30; Mt 19, 29) e tampouco se prolongam ou se reproduzem as relações patriarcais vigentes. Deus é o único que tem a "autoridade de pai" na comunidade e que torna possível a relação de irmandade; ninguém pode reivindicar para si tal autoridade e poder. Essa inversão de valores e de estruturas sociais possibilitou a construção da base para o "discipulado de iguais", que marcou decisivamente o movimento de Jesus.

Conforme o Evangelho de João, o primeiro diálogo e reconhecimento de Jesus como o Messias ocorre por meio de uma mulher samaritana (Jo 4) que se torna a primeira apóstola da Samaria[19], o que pode indicar a participação de samaritanos homens e mulheres no movimento de Jesus. Da mesma forma Marta, a grande amiga de Jesus, também o confessa como o Messias-libertador (Jo 11,27) no mesmo nível da confissão de Pedro (Mc 8, 29). A mulher sírio-fenícia, em Mc 7,24-30, ou cananeia, em Mt 15,21-28, desafia Jesus a estender a Boa-Nova para além das fronteiras do Povo de Israel. Este fato pode indicar o papel primordial das mulheres na expansão do movimento de Jesus. Em Mc 5,25-34, uma mulher considerada legalmente impura extrai de Jesus a força para romper com sua discriminação e recebe dele a mais alta confirmação de sua fé e ousadia: "tua fé te curou...".

As curas físicas realizadas por Jesus simbolizavam restaurações sociais, culturais e políticas que permitiam às mulheres participar plenamente do "discipulado de iguais" em sua comunidade. Jesus nunca reprovou ou humilhou as mulheres; a mulher anônima de Betânia, que rompe com preconceitos vigentes e o unge publicamente, recebe dele a mais alta aprovação: "deixem-na... em todo o mundo, o que ela fez será contado em sua memória" (Mt 26,6-13). E dentre os pobres, a quem Jesus declara bem-aventurados, as

[19] O teólogo Orígenes (+254) em sua interpretação de Jo 4,1-42, sem nenhuma dificuldade chama a mulher samaritana de *Apóstola*, argumentando que ela foi uma insigne missionária e mensageira da Boa-Nova para seus concidadãos (*Patrologiae cursus completus,* PG 14, 448).

viúvas recebem dele especial atenção e cuidado (Lc 7,11-17; Mc 12,41-44; Lc 18,2-5). Em Jo 8,3-11, a mulher condenada à lapidação, ao encontrar-se com Jesus, é compreendida e restaurada em sua dignidade. Aliás, em Mt 21,31-32, as prostitutas têm a precedência: ao contrário dos fariseus, elas ocuparão os primeiros lugares na *basileia de Deus*.

Pode-se afirmar, portanto, que sendo as mais discriminadas e oprimidas, as mulheres constituem parte integrante e prioritária da visão e da missão messiânica de Jesus, e exercem um papel fundamental nesta visão evangélica da reversão social que a práxis e a palavra dele inauguram. Como observa Bingemer, por elas se encontrarem na base da rede de relações sociais de seu tempo, suportando o peso de suas contradições, sua adesão à proposta messiânica apresentada por Jesus é surpreendentemente rápida e radical[20].

Dessa forma, o movimento de Jesus, por não ser excludente, mas inclusivo[21], tornou possível a solidariedade entre as pessoas que não eram admitidas em outros grupos judaicos de renovação, devido a leis religiosas ou a ideologias segregadoras. Por isso, ele foi uma semente de renovação dentro do judaísmo, trazendo esperança para as pessoas mais desprezadas e sobretudo para as mulheres, muitas das quais passaram a segui-lo. Nesse sentido, em consonância com o pensamento de Dorothee Sölle, podemos dizer que, "em termos teológicos, o movimento de Jesus resgatou a condição da mulher como imagem de Deus (Gn 1,27) que o patriarcado intentou e ainda intenta destruir"[22].

De fato, a tradição evangélica (Mc 9,35; 10,41-45; Mt 18,4; 20,25-28; 23,7-12; Lc 9,48, 22, 24-27; Jo 13,14-17) coloca em evidência que o *ethos* do movimento de Jesus subverte radicalmente todas as relações sociais e religiosas hierárquico-patriarcais e anula categoricamente todas as relações de dominação que geram dependência e exclusão no na comunidade cristã. Fiorenza argumenta que essa exigência de estruturas inclusivas, humanizadoras e livres de domínio, no movimento de Jesus, oferece a base teológica para o reconhecimento e a afirmação das mulheres como discípulas de pleno direito. As mulheres galiléias

> não só foram determinantes para estender o movimento de Jesus aos gentios, mas também para a própria continuidade desse movimento depois da morte e ressurreição de Jesus; [...] como discípulas de Jesus, elas não fugiram [...] mas ficaram em Jerusalém até o fim, para acompanhar sua execução e seu sepultamento. [...] foram também as primeiras a articular sua experiência da bondade poderosa de Deus, que não abandonou Jesus na sepultura, mas o ressuscitou dentre os

[20] BINGEMER, M. C. L. *Experiência de Deus em corpo de mulher*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 53.

[21] FIORENZA, E. S. *Discipulado de iguais...*, p. 196.

[22] SÖLLE, D. Libertada para a liberdade, condenada ao silêncio: a imagem da mulher no cristianismo. *Estudos Teológicos*, v. 31, n.1, p. 80, 1991. Ver tb. BOFF, L. *O rosto materno de Deus...*, p. 77 e 79.

> mortos. A confissão cristã primitiva de que '*Jesus, o Nazareno, aquele que foi crucificado, ressuscitou'* foi, em consonância com a narrativa pré-marcana da ressurreição (Mc 16,1-6.8a), revelada em primeiro lugar às mulheres galileias discípulas de Jesus [...] que chegaram à convicção de que Deus havia legitimado a Jesus e seu ministério. Elas foram, pois, investidas de poder para continuar o movimento e a obra de Jesus, o Senhor Ressuscitado[23].

Com efeito, mesmo com as parcas informações oferecidas pelos relatos evangélicos (Mc 15,40-41.47; 16,1-9; Mt 27,55-56.61; 28,1-8; Lc 8,1-3; 23,49.55-56; 24,1-11.22-24; Jo 19,25; 20,1.11-18), é certo que no movimento de Jesus havia "muitas" mulheres que o seguiram '*na'* e '*desde'* a Galileia, ouviram suas pregações e, com ele, se colocaram a serviço não apenas do grupo de Jesus, mas também das pessoas mais fragilizadas. Infelizmente os próprios evangelhos deixaram a liderança e as ações dessas discípulas na obscuridade. Devemos ter presente que a ênfase dada aos setenta e dois discípulos e aos doze apóstolos tem um sentido simbólico e não significa que somente homens foram atraídos ao discipulado e ao seguimento missionário no movimento de Jesus[24].

A diligência e a fidelidade no seguimento de Jesus sempre foram creditadas entre as principais características de suas discípulas. Elas estiveram com ele durante todo o seu ministério participando de suas labutas missionárias e de suas tristezas e alegrias. Quando Jesus foi abandonado por quase todos os discípulos (Mc 14,50), elas permaneceram próximas dele em sua paixão e morte, acompanharam seu sepultamento, buscaram honrar seu corpo e foram as primeiras testemunhas enviadas a anunciar sua ressurreição. Algumas delas são mencionadas pelo nome, as "outras" ou as "muitas outras", foram relegadas ao anonimato. Estudos atuais, porém, colocam em evidência que, após algumas décadas da ressurreição, o processo de patriarcalização do movimento de Jesus, não somente marginalizou ou excluiu muitas mulheres líderes da Igreja primitiva, mas progressivamente também restringiu sua atuação apenas à esfera da diaconia em favor das mulheres[25].

---

[23] FIORENZA, E. S. *As origens cristãs...*, p. 173-174. Ver tb. FIORENZA, E. S. *Discipulado de iguais...*, p. 196.

[24] Os textos bíblicos supracitados utilizam dois verbos ao se referirem ao seguimento e ao serviço das mulheres junto a Jesus: *akolouthein* = seguir e *diakonein* = servir. O primeiro sempre caracteriza o discipulado, isto é, o seguimento voluntário de um mestre e a convivência com ele. O segundo indica o relacionamento das pessoas discípulas entre si e com o mestre, e também deste para com elas. Este relacionamento é de serviço e se refere tanto ao trabalho doméstico ou de mesa, como à pregação e organização de grupo ou da comunidade. Não é serviço exclusivo de mulheres, mas de todas as pessoas que abraçaram a proposta de Jesus. Todas devem ser diáconas umas das outras. Por essa razão, esse serviço (*diakonein*), não pode ser reduzido somente a tarefas domésticas de mesa, mas deve ser entendido em seu sentido mais amplo, como é aplicado claramente ao ministério de Jesus em Mc 10,43-45 e Jo 13,12-17, do qual discípulos e discípulas são chamados(as) a participar, ou seja,serviço como "autodoação" a cada pessoa e à comunidade (TEPEDINO, A. M. *As discípulas de Jesus...*, p. 89-91; REIMER, I. R. *Lembrar, transmitir, agir...*, p. 52; SCHOTTROFF, L. *Mulheres no Novo Testamento*: exegese numa perspectiva feminista. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 6-17, 142-149; SCHOTTROFF, L. Servidoras e servidores dos santos: o diaconato das mulheres no Novo Testamento. In: NORDSTOKKE, K. (Org.). *A diaconia em perspectiva bíblica e histórica.* São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 84-96).

[25] De acordo com Reimer "vários aspectos das origens do movimento jesuânico e judaico-cristão foram encobertos pela historiografia androcêntrico-patriarcal, tanto dos próprios escritos quanto dos exegetas, a saber: a) mulheres participavam deste movimento de pessoas igualadas desde o princípio, no seguimento e no serviço;

Em contrapartida, em todos os textos supracitados não há como negar que Maria Madalena ocupou um lugar de destaque como a principal testemunha da primitiva fé cristã, com certeza por ter sido desde o começo uma grande líder entre as pessoas que seguiam Jesus como discípulas. Por volta do final do primeiro século, um dos requisitos fundamentais para se reconhecer quem, de fato, podia ser considerado apóstolo, era ter seguido Jesus e convivido com ele desde o começo do seu ministério – após seu batismo no Jordão – até sua ascensão (At 1,21-26). Sem dúvida, Madalena possui esses requisitos, visto que testemunhou pessoalmente tanto a vida e a morte de Jesus, como seu enterro e ressurreição. Além disso, junto com "outras mulheres" foi enviada pelo próprio Ressurreto a proclamar o *kerygma* da páscoa aos discípulos (Mt 28,10; Mc 16,7; Lc 24,9-10; Jo 20,17). Por essa razão, com justiça e corretamente Bernardo de Claraval a chama de 'apóstola dos apóstolos'"[26].

No entanto, a figura de Maria Madalena que foi acentuada por muitos séculos no cristianismo (e ainda hoje o é em muitas Igrejas) é a de uma mulher prostituta e endemoniada, uma pecadora penitente, que após sua cura e libertação, se converteu e passou a seguir Jesus. O testemunho da ressurreição que ela apresenta, bem como sua presença dinâmica no grupo dos discípulos e discípulas que seguem Jesus, são menosprezados e desqualificados, ao passo que o testemunho dos apóstolos, principalmente o de Pedro e do Discípulo Amado (Lc 24,34; Jo 20,1-18), são apresentados como sendo "o confiável" e digno de fé.

No texto pré-paulino de 1Cor 15,1-7, quando se narra a tradição acerca das testemunhas da ressurreição, são apresentados Cefas, Tiago, Paulo, "todos os apóstolos" e "mais de quinhentos irmãos" como testemunhas da ressurreição, mas nenhuma mulher é

---

b) na origem do cristianismo não foi vedado às mulheres o direito de falar, anunciar Boas-Novas aos demais discípulos, nem o livre e responsável direito de ir e vir dentro daquela situação de perigo (do Império); c) o nascedouro – o princípio das dores – do movimento judaico-cristão acontece a partir daquele sepulcro em Jerusalém, onde mulheres, ameaçadas e com medo, experimentaram uma epifania e são chamadas a serem apóstolas do Ressurreto; d) mesmo assim, mulheres e suas experiências libertárias não são heroicizadas. Também elas, como os homens, sentem medo, estão ameaçadas pelo poder romano e por isto vacilam. Elas não desfrutam, como muitos pensam, de um ilusório 'privilégio de ser mulher'" (REIMER. I. R. *Lembrar, transmitir, agir*..., p. 54).

[26] BERNARDO DE CLARAVAL. *Sermones in Cantica, Serm.* 75, 8, PL 183, 1148. Mais comentários in: FIORENZA, E. S. *Discipulado de iguais*..., p. 89-92.

explicitamente mencionada como testemunha[27], nem mesmo Maria Madalena, cuja liderança no movimento de Jesus é atestada também por outros escritos não canônicos.

O evangelho lucano, embora já no seu final (Lc 23,49.55; 24,6.8-11.22-24), não pode mais silenciar que Maria Madalena e outras mulheres que acompanharam Jesus desde o início do seu ministério na Galileia, foram testemunhas de sua morte, sepultamento e ressurreição[28]. Conforme o acréscimo marcano (Mc 16,9-10) Jesus "apareceu primeiro a Maria Madalena e ela foi anunciá-lo...". Mateus também a cita como a primeira a receber a notícia e a incumbência de testemunhar a ressurreição (Mt 28,10). E em Jo 20,17-18, Madalena recebe diretamente de Jesus a missão de testemunhar sua ressurreição aos discípulos.

Todavia, em At 1,21-26, quando se tratou de escolher quem dentre as pessoas que seguiram Jesus substituiria Judas, o mesmo Lucas, pela boca de Pedro, diz que é necessário que *o sorteio* seja feito "entre estes homens que acompanharam Jesus o tempo todo, desde o batismo de João até a ascensão"; "um destes (*andron*) se torne conosco testemunha da sua ressurreição"; "apresentaram então dois: José, chamado Barsabás... e Matias". Segundo o mesmo relato, nenhuma mulher sequer entrou no sorteio.

Lembra ainda Fiorenza que o evangelho e a tradição joanina "adscrevem a uma mulher um papel de liderança na missão de Samaria, ao passo que Atos reconhece somente Filipe como o primeiro missionário desta área. Enquanto Marcos sabe do discipulado paradigmático de mulheres (*akolouthein*), Lucas simplesmente diz que as mulheres que acompanhavam Jesus e os seus discípulos os apoiavam com suas posses"[29].

Como bem observa Reimer, o testemunho das mulheres e sua participação igualitária na caminhada de Jesus são silenciados desde muito cedo dentro de um setor do cristianismo que vai sempre mais se hierarquizando e se organizando dentro dos moldes kiriarcais. Infelizmente, essa foi a posição que venceu e se impôs, como se constata no

---

[27] Para Fiorenza deve-se supor que entre os "quinhentos irmãos" de 1Cor 15,6 também estão incluídas muitas mulheres, inclusive as discípulas.

[28] Em Lc 6,12-16, quando se narra a escolha dos doze, se diz que Jesus, depois de passar a noite toda em oração, de madrugada chamou *os discípulos* e *escolheu doze* dentre eles... As *discípulas* são simplesmente omitidas no relato. Porém, no final do seu evangelho Lucas não pode mais omitir a presença delas. A propósito, Fiorenza afirma que, com toda probabilidade, "o primeiro testemunho das mulheres, da Ressurreição – da nova vida – foi, segundo todos os critérios exegéticos de autenticidade, um fato histórico, pois não poderia ter sido derivado do judaísmo nem inventado pela Igreja primitiva. Portanto, a fé e a comunidade cristã têm seu fundamento na mensagem da "nova vida", proclamada, em primeiro lugar, pelas mulheres" (FIORENZA, E. S. *Discipulado de iguais*..., p. 91-92).

[29] FIORENZA, E. S. *As origens cristãs*..., p. 77; SCHOTROFF, L. *Mulheres no Novo Testamento*..., p. 40-78.

processo de canonização dos escritos neotestamentários[30]. Contudo, escritos apócrifos[31] reconhecem que Maria Madalena foi uma importante referência espiritual no grupo de Jesus, existindo, inclusive, uma rivalidade entre Pedro e ela, como atestam o evangelho de Tomé, o evangelho de Mani, o evangelho de Maria e o texto gnóstico *Pistis Sophia*[32]. Esses escritos convidam a reexaminar as concepções cristalizadas em torno da pessoa de Maria Madalena, assim como o seu lugar na tradição cristã, sobretudo na ocidental. Essa discípula, ao aderir com total entrega ao projeto libertário e igualitário de Jesus, demonstrou corajosamente seu amor e fidelidade a ele e, assim, representou e ainda representa um modelo a ser seguido não apenas pelas mulheres cristãs, mas também pelos homens[33].

1.2 As mulheres nas origens do movimento cristão

Após a ressurreição o *ethos* do movimento de Jesus inspirou e perpassou o movimento cristão primitivo, no qual as mulheres não estavam ausentes nem se encontravam em posição de inferioridade em relação aos homens, mas exerciam liderança como missionárias, fundadoras de comunidades, apóstolas, profetisas e líderes de Igrejas[34]. No pentecostes, quando o Espírito é enviado, elas estavam presentes, orando e aglutinando a comunidade perseguida e amedrontada (At 1,14; At 2,1-4) e, com ela, receberam a plenitude dos seus dons[35], como acentua At 2,17-18, atualizando a profecia de Joel 3,1-5: "...derramarei o meu espírito sobre toda a carne. Vossos filhos e vossas filhas profetizarão, vossos jovens terão visões e vossos anciãos sonharão. Mesmo sobre os servos e as servas,

---

[30] REIMER, I. R. *Lembrar, construir, agir*..., p. 54-55; FIORENZA, E. S. *As origens cristãs*..., p. 79-84.

[31] O termo "apócrifo" significa o que é *secreto*, *oculto*. Daí que escritos apócrifos, são aqueles que não se deviam ler em público. Por isso não foram incluídos no *canon* da Bíblia. As razões de sua exclusão são diversas e não vamos abordá-las aqui.

[32] *Pistis Sophia*, ANT I/V, 413.415. Citada In: SEBASTIANI, L. Maria Madalena: de personagem do Evangelho a mito de pecadora redimida. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 61. Mais comentários em FREITAS, J. F. O outro Pedro e a outra Madalena segundo os apócrifos: uma leitura de gênero. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 121-158; LELOUP, J. I. Evangelho de Maria – Mírian de Magdala. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 76; FIORENZA, E. S. *As origens cristãs...*, p. 77; REIMER, I. R. *Lembrar, transmitir, agir*..., p. 55-56.

[33] Com razão, entre vários, o teólogo medieval Abelardo (1079-1142) também escreve em sua 7ª carta a Heloísa: "Chamamos Maria Madalena *apóstola dos apóstolos* (*apostolorum apostolam*), da mesma forma como não hesitamos em chamá-la *profetisa dos profetas*" (PL 178, 246).

[34] FIORENZA, E. S. *Discipulado de iguais...*, p. 197; IDEM. Women apostles: the testament of scripture. In: GARDINER, A. M. (Ed.). *Women and catholic priesthood;* an expanded vision. New York: Paramus – Toronto: Paulist Press, 1976, p. 94-102.

[35] FABRIS, R.; GOZZINI, V. *A mulher na Igreja primitiva*..., p. 31; LAURENTIN, R. *Jesus e as mulheres*..., p. 88; LACOSTE, J. Y. "Mulher". In: *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas – Loyola, 2004, p. 1204; REIMER, I. R. *Lembrar, transmitir, agir*..., p. 56; TEPEDINO, A. M. *As discípulas de Jesus*..., p. 125; SCHOTTROFF, L. *Mulheres no Novo Testamento*, p. 80-112.

naqueles dias, derramarei o meu Espírito". De fato, em At 21,9 elas aparecem profetizando na comunidade cristã. Lucas nos dá uma interessante informação quando diz que a perseguição aos cristãos, da qual Saulo participou ativamente, atingiu homens e mulheres que evangelizavam, os quais tiveram que abandonar suas casas e fugir (At 8,1-4).

A dispersão, no entanto, foi uma oportunidade para a expansão do nascente movimento missionário, pois as pessoas que haviam sido dispersas, em todos os lugares por onde passavam anunciavam a Boa-Nova. Aqui é oportuno lembrar que, teologicamente, é a ressurreição e o pentecostes que constituem a fundação da Igreja; inegavelmente, nestes dois eventos as mulheres não só estiveram presentes, mas desempenharam um papel fundacional[36]. Por essa razão, a teologia feminista defende que esse lugar central, e não um lugar meramente periférico, embora não seja plenamente reconhecido e respeitado, lhes é de direito ainda hoje na comunidade eclesial.

É pertinente recordar aqui a importante diferença entre o rito de iniciação judaico e o cristão, que trouxe consequências diretas para a situação das mulheres no movimento de Jesus e, por extensão, no cristianismo posterior. Enquanto no judaísmo a circuncisão excluía as mulheres, no cristianismo o batismo era conferido a ambos os sexos sem qualquer acepção, fato que implicava em igualdade entre homens e mulheres na comunidade cristã[37].

A autocompreensão teológica desse movimento cristão igualitário, no qual o batismo abolia todos os privilégios fundados nas diferenças de raça, religião, *status* social e sexo, está condensada e expressa em Gl 3,26-28: "vós todos, mediante a fé em Cristo Jesus, sois filhos de Deus; porque todos quantos fostes batizados em Cristo, de Cristo vos revestistes. Destarte, não há judeu, nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; porque todos vós sois um só em Cristo Jesus"[38]. Esta fórmula batismal

---

[36] RUETHER, R. Mulher e ministério na perspectiva histórica e social. *Concilium,* n.111, fasc.1, p. 30-31, 1976. O mesmo afirmam: CEA-NAHARRO, M. P. O direito das mulheres à plena cidadania e ao poder de tomar decisões na Igreja. *Concilium*, n. 298, fasc. 5, p. 89-91, 2002; FIORENZA, E. S. *O papel da mulher no movimento cristão*..., p. 10; BOFF, L. *O rosto materno de Deus*..., p. 79-80.

[37] FIORENZA, E. S. *As origens cristãs*..., p. 244; LAURENTIN, R. *Jesus e as mulheres*: uma revolução ignorada. *Concilium*, n. 154, fasc. 4, p. 81-82, 1980; FIORENZA, E. S. *O papel da mulher no movimento cristão*..., p. 9-10.

[38] Provavelmente este texto é uma confissão batismal do movimento missionário pré-paulino, originária dos círculos da teologia do Espírito das comunidades da Galácia, que expressa a autocompreensão de comunidades cristãs do tempo de Paulo. Nesses círculos, as mulheres, com toda liberdade, exerciam funções de liderança em Igrejas domiciliares e na missão evangelizadora. Mais detalhes in: SÖLLE, D. *Libertada para a liberdade*..., p. 82-84; FIORENZA, E. S. *As origens cristãs*..., p. 242, 244-246; FIORENZA, E. S. *Discipulado de iguais...,* p. 197-199; BETZ, H. D. Spirit, freedom and law: Paul´s message to the galatian churches. *Svensk Exeg. Arsbok,* n. 39, p. 145-160, 1974. SCHOTROFF, L. *Mulheres no Novo Testamento*..., p. 98-112.

> expressa a autocompreensão dos cristãos recém-iniciados, para além e em oposição às concepções sociorreligiosas da cultura greco-romana e judaica. Era lugar-comum retórico afirmar que o homem helenista devia dar graças por ter nascido ser humano e não animal, homem e não mulher, grego e não bárbaro. O judaísmo adotou este modelo, que encontrou seu lugar na liturgia sinagogal, onde três vezes ao dia o homem judeu agradecia a Deus por não ter nascido gentio, escravo ou mulher[39].

Diferentemente de algumas interpretações descontextualizadas, a fórmula batismal galatiana indica claramente que na comunidade cristã já não cabem mais as discriminações e divisões por motivos religiosos, socioculturais, de gênero ou de qualquer outra espécie. Nota Joel Ferreira que é fortemente significativo o fato de Paulo ter colocado no centro da missiva aos gálatas a utópica proposta igualitária de Gálatas 3,28. A partir da fé cristã e do batismo aqueles homens, judeus ou não, patrões e maridos, estavam sendo convocados a romper, radicalmente, com suas antigas autocompreensões sociais, étnicas e religiosas e a abrir-se para a novidade do Evangelho. Entende-se, então, porque a adesão ao cristianismo era mais estimulante para as mulheres e os escravos, sobretudo os de outras etnias[40]. De fato, o batismo possibilitou uma experiência de cidadania socioeclesial, principalmente aos cristãos étnicos (denominados gentios), aos escravos e às mulheres, eliminando todas as fronteiras entre os seres humanos e confirmando que Deus os criou à sua imagem e semelhança, de acordo com Gênesis 1,27. Desde então, todas as pessoas que pretendem incorporar-se ao projeto jesuânico assumem a mesma missão de tornar presente a *basileia de Deus*, na qual não há mais espaço para práticas discriminatórias e excludentes.

As mulheres do primitivo movimento cristão-judaico exerceram essa missão de modo criativo e corajoso. Alguns escritos neotestamentários referem-se a elas como

---

[39] FIORENZA, E. S. *O papel da mulher no movimento cristão...,* p. 10. Luise Schottroff observa que há uma ampla tradição interpretativa que entende Gálatas 3,26-28 como um texto puramente escatológico, que compara a situação (do ser em Cristo) da pessoa redimida, à dos anjos, abolindo, dessa forma, as diferenças sexuais. Uma outra tendência exegética interpreta a confissão pré-paulina de forma estritamente teológica e defende que ela não pode ser entendida como um programa social ou eclesial de transformação direta e imediata e, por isso mesmo, não implica uma mudança radical da realidade. Frente a tais interpretações, surgiu uma interpretação eclesiológica que dá destaque para a vivência do ser em Cristo em Gálatas 3,26-28 no âmbito da comunidade; no entanto, dentro desta interpretação eclesiológica também há outras tendências que defendem o seguinte: a) em Cristo as diferenças sociais são tidas como irrelevantes, mas continuam existindo; elas não sofrem transformação; b) da mesma forma, a transformação do comportamento socialmente fixado para homem e mulher acontece ou no fim dos tempos, ou na consciência, ou então é questão de entusiastas. Assim, parece que as diferenças são intransformáveis na práxis cristã das comunidades e do próprio Paulo. Adverte Luise que, de fato, é necessário salientar a interpretação eclesiológica do ser em Cristo na confissão de Gálatas, mas não se pode esquecer que o ser em Cristo só pode ser vivido na comunidade, isto é, na vida real, onde são tecidas as relações concretas entre as pessoas e, particularmente, entre mulheres e homens (SCHOTTROFF, L. *Mulheres no Novo Testamento*..., p. 99-101. Para as referências bibliográficas sobre as interpretações acima ver, nesta mesma obra de Luise, as notas 25, 26, 27, 28 à p. 100-101).

[40] FERREIRA, J. A. *Gálatas: a epístola da abertura de fronteiras.* São Paulo: Loyola, 2005, p. 32.

participantes ativas em distintos ministérios, cooperadoras incansáveis, apóstolas exímias, profetisas, líderes dedicadas, que enfrentaram o árduo trabalho pela causa do Evangelho[41].

Várias dessas mulheres são explicitamente mencionadas: as profetisas de Cesareia, filhas do evangelista Filipe, que provavelmente exerceram seu ministério ao lado do pai (At 21,9; 8,4-8)[42]; Evódia e Síntique (Fl 4,2-3) que trabalharam, em nível de igualdade com Paulo, Clemente e outros cooperadores na propagação do Evangelho; Trifena, Trifosa e Pérside (Rm 16,12) que sofreram muitas tribulações e se afadigaram no trabalho do Senhor; Febe (Rm 16,1s) a irmã, diácona e protetora, que ajudou a muitos, inclusive a Paulo; Priscila (Rm 16,3s; 1Cor 16,19), missionária e cooperadora na pregação do Evangelho, que para salvar Paulo expôs sua cabeça; Maria (Rm 16,6) que muito fez pela comunidade; Júnia (Rm 16,7) companheira de prisão, apóstola exímia, que precedeu Paulo na fé e no anúncio do Evangelho; Ápia (Fm 2) a "irmã bem-amada" e líder da Igreja doméstica em Colossos; Ninfa (Cl 4,15) líder de uma Igreja que se reúne em sua casa; Lídia, de Tiatira (At 16,13-15) líder influente da Igreja de Filipos, que disponibiliza sua casa para a missão cristã. É importante notar que Febe, Priscila e Júnia "exerceram, como evangelistas, uma função internacional semelhante à do próprio Paulo"[43].

João Crisóstomo (345-407), bispo de Constantinopla, ao falar das mulheres dos tempos apostólicos também afirma que "[...] as mulheres daqueles tempos eram mais corajosas que leões, compartilhando com os apóstolos seus labores por amor ao Evangelho. Dessa maneira, viajavam com eles e desempenharam todos os outros ministérios". Na mesma homilia Crisóstomo, quando se refere ao casal Andrônico e Júnia (Rm 16,7),

---

[41] FIORENZA, E. S. *As origens cristãs...*, p. 212-216. Sobre a posição das mulheres no judaísmo antes do ano 70 ver 134-139.

[42] Eusébio de Cesareia (+339) nos informa que por muito tempo as quatro profetisas filhas de Filipe, o evangelista (certamente não o apóstolo), permaneceram vivas na lembrança da cristandade. Ele refere que duas delas casaram-se, enquanto as outras duas permaneceram virgens por toda a vida. Duas delas são encontradas em Hierápolis, na Ásia Menor, cercadas de veneração. O bispo Pápias as teria ouvido com grande admiração (*História Eclesiástica* III, 30,1; 31,3s; 37,1; 39,9; V, 24,2).

[43] SCHOTTROFF, L. *Mulheres no Novo Testamento...*, p. 88-89. Não é nosso objetivo estudar aqui a figura de Paulo em relação à participação das mulheres nas primeiras comunidades cristãs, mas também não podemos falar da atuação das mulheres nessas comunidades sem nos referirmos à sua pessoa. Conforme análise de várias pessoas estudiosas do assunto, Paulo se constitui numa figura ambígua e ambivalente: de um lado reconhece e respeita o trabalho de suas colegas apóstolas, colaboradoras e apoiadoras, e reafirma que em Cristo são abolidas as distinções de sexo (Gl 3,28); de outro, porém, ele não se abstém de reforçar o costume social do véu, visto como sinal de submissão, nem de empregar uma hierarquia de Deus–Cristo–homem–mulher (1Cor 11,2-16), como argumentação teológica em que ratifica esse costume (Mais argumentos sobre a ambiguidade de Paulo ver: BROOTEN, B. Perspectivas feministas sobre a exegese do Novo Testamento. *Concilium*, n. 158, fasc. 8, p. 76, 1980; FIORENZA, E. S. *As origens cristãs...*, p. 238-276; RUETHER, R. *Mulher e ministério na perspectiva histórica e social...*, p. 32; FABRIS, R., GOZZINI, V. *A mulher na Igreja primitiva...*, p. 85-118; BOFF, L. *O rosto materno de Deus...*, p. 80-83).

companheiros de Paulo na prisão e apóstolos exímios, que o precederam na fé, enfatiza que, de fato, eles "são notáveis entre os Apóstolos"; o bispo elogia a fé e o ardor apostólico de ambos, mas destaca Júnia como apóstola insigne: "Na verdade, só o fato de ser apóstolos é uma grande coisa. Mas estar entre aqueles que são notáveis, considerai que grande elogio é esse! [...] e quão grande é a sabedoria desta mulher, para ser considerada digna do título de Apóstolo"[44]. Paulo também frisa que, como apóstolos, Andrônico e Júnia, como ele próprio, enfrentaram dificuldades, fadigas e sofrimentos, inclusive a perseguição e a prisão por amor ao Evangelho. Por isso, merecem o mesmo respeito e consideração que ele e outros companheiros de missão[45].

Em outro discurso Crisóstomo volta-se para a protomártir e apóstola Tecla, que ele afirma ser discípula do apóstolo Paulo e sua parceira no anúncio do Evangelho, conforme narra um escrito do segundo século, denominado *Atos de Paulo e Tecla*, considerado até o século V, em muitas regiões, como um livro canônico. Textos da Igreja bizantina grega também conservaram até o século XIII a memória da apóstola Tecla[46].

No entanto, no final do segundo século, quando mulheres de Cartago apelaram para o exemplo da apóstola Tecla a fim de justificar sua atuação na comunidade cristã, Tertuliano considerou uma insolência o fato de elas ousarem falar nas assembleias, participar de disputas teológicas, ensinar, batizar, celebrar, exorcizar, realizar funções de

---

[44] JOÃO CRISÓSTOMO. Homilia XXXI [PG 60, 669-670]. In: ALBRECHT, R. Apóstola/discípula. In: GÖSSMANN, E. et al. (Org.) *Dicionário de teologia feminista.* Petrópolis: Vozes, 1997, p. 36-38; REILY, D. A. *Ministérios femininos em perspectiva histórica*. Campinas: Centro Evangélico Brasileiro de Estudos Pastorais – São Bernardo do Campo: Faculdade de Teologia Metodista, Gráfica UNIMEP, 1989, p. 31-32; FIORENZA, E. S. *As origens cristãs...,* p. 81. Outras informações sobre esse assunto in: MEYER, B. F. *The early christians: their world mission and self-discovery*. Wilmington: Glazier, 1986, p. 27.

[45] Embora alguns exegetas defendam que Júnia seja a abreviação do nome masculino Junianus, Fiorenza é contrária a essa posição: "a maioria dos intérpretes modernos retém que Rm 16,7 fala de dois varões, que já tinham se tornado cristãos antes de Paulo e que tinham grande autoridade como apóstolos. Contudo, não existe nenhuma razão para entender Júnia como abreviação do nome Junianus, uma vez que Júnia era um nome muito conhecido de uma mulher. Mesmo a exegese patrística entendeu-o predominantemente como o nome de uma mulher. Andronicus e Júnia eram de um grupo missionário influente, cujos membros eram reconhecidos como apóstolos" (FIORENZA, E. S. *As origens cristãs...,* p. 72, 205-206). Luise Schottroff também afirma que foi "a partir da Idade Média, e principalmente através da tradução bíblica feita por Lutero, é que passou a prevalecer a opinião de que "Júnia" não se referia a uma mulher, mas sim a um homem chamado Junias. Isto apesar de não haver nenhum documento que comprove a existência de tal nome de homem. É pelo fato de a pessoa ali mencionada ser chamada de "apóstolo" que se supôs não se tratar de uma mulher. Também nos comentários científicos sobre a carta aos Romanos, escritos mais recentemente, Júnia ainda é tida por um homem" (SCHOTTROFF, L. *Mulheres no Novo Testamento...*, p. 86).

[46] JOÃO CRISÓSTOMO. Homilia sobre a protomártir e apóstola Tecla – [PG 50,745-748]. In: LIPSIUS, R. A., BONNET, M. (Eds). Atos de Paulo e Tecla. *Acta apostolorum apocrypha,* v. 1, Hildesheim, 1959, p. 235-272; ALBRECHT, R. Apóstola e discípula. In: GÖSSMANN, E. et al. (Orgs.) *Dicionário de teologia feminista...,* p. 36; FIORENZA, E. S. As origens cristãs..., p.80-81, 207-209; REIMER, I. R. *Lembrar, transmitir, agir...*, p. 48-49.

varões ou reclamar qualquer outra forma de funções sacerdotais[47]; por isso denunciou os *Atos de Paulo e Tecla* como fraude alegando que

> se essas mulheres se baseiam nos *Atos de Paulo e Tecla* para, a exemplo de Tecla, defender a permissão para mulheres ensinarem e batizarem, então elas saibam que o presbítero em Ásia que redigiu esse escrito... demitiu-se de sua função depois de ter sido persuadido e ter admitido que ele escreveu esse livro por amor a Paulo[48].

Essa reação denota o quanto o longo processo de formação do *canon* foi condicionado – além de outros motivos – pela misoginia patriarcal que levou ao gradual afastamento das mulheres das funções de liderança na Igreja. Se esse escrito, considerado apócrifo, dedicado inteiramente aos feitos apostólicos de uma mulher incomodou tanto as lideranças eclesiásticas, certamente é porque ele estava latente na memória das comunidades e estimulava as mulheres a se apoiarem nos exemplos de Tecla e Paulo para reivindicar formas compartilhadas de ministério[49].

De fato, há estudos que confirmam que a atividade missionária, individualmente ou em duplas – comum no movimento de Jesus – foi bastante praticada no movimento cristão dos dois primeiros séculos[50]. Com certeza as mulheres participaram intensamente dessa atividade. O Novo Testamento informa, em diversos momentos, que ao lado dos apóstolos, havia profetas e doutores, apresentados muitas vezes como mestres itinerantes que também desempenhavam essa missão[51]. O próprio Paulo, em 1Cor 9,1-7, quer ser reconhecido como um desses missionários, ao mesmo tempo em que reconhece que não atua sozinho, mas

---

[47] TERTULIANO. De praescriptione haereticorum, 41.5; De baptismo 17,4. In: FIORENZA, E. S. *As origens cristãs...*, p. 82.

[48] TERTULIANO. De baptismo 17,4. In: REIMER, I. R. *Lembrar, transmitir, agir...*, p. 49.

[49] Embora seja intitulado *Atos de Paulo e Tecla*, na verdade Paulo aparece nesse escrito apenas em segundo plano.

[50] Conforme Fiorenza a notável expansão de religiões mistéricas orientais no Mediterrâneo ocidental criou "o clima em que se pudesse propagar um novo culto oriental como o cristianismo. Os pregadores ambulantes da época mostram todo um leque de propagandistas missionários, de filósofos, profetas, pregadores itinerantes, mendicantes, magos, até mercadores em viagem, oficiais do Estado, imigrantes, escravos e soldados. Comum a todos eles era a mobilidade e a dedicação à filosofia ou à religião. O proselitismo judaico do primeiro século deve ser visto neste contexto dos cultos orientais. [...] Assim como o judaísmo, também o cristianismo era espalhado por missionários ambulantes e por comerciantes, que dependiam da hospitalidade e do apoio fornecidos pelas Igrejas domésticas" (FIORENZA, E. S. *As origens cristãs...*, p. 200-201).

[51] Segundo Bosch, nas primeiras décadas do movimento protocristão surgiram três tipos principais de empreendimentos missionários: 1) de pregadores itinerantes que circulavam pelo território palestinense anunciando o reinado iminente de Deus; 2) de cristãos judaicos de fala grega (talvez perseguidos) que se envolveram numa missão aos gentios, primeiro a partir de Jerusalém, e depois a partir de Antioquia; 3) de missionários cristãos judaizantes que, conforme 2Coríntios e Gálatas, se dirigiram a Igrejas cristãs já existentes com o objetivo de corrigir interpretações supostamente errôneas do Evangelho (BOSCH, D. *Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão.* São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 166).

depende do apoio de outras pessoas para exercer seu ministério. Eusébio também relata que pregadores livres, sem mandato especial, mas impelidos por um grande ardor missionário, anunciavam o Evangelho no percurso de longas viagens[52].

As duplas missionárias podiam ser constituídas apenas de homens ou de homens e mulheres, como indicam At 8,5-8; 11,19-26; 13,1-3; 15,36-40; 18,18.26; 1Cor 9,5-6; Rm 16,3.7 e outros textos de Atos e de Paulo. Ao que parece, no movimento cristão essa modalidade do anúncio da Boa-Nova em duplas mistas assegurou a continuidade do discipulado de iguais iniciado no movimento de Jesus, no qual as mulheres participavam no mesmo nível em que os homens.

Além da atuação de missionários e missionárias itinerantes, as Igrejas domésticas – principalmente após a ruptura dos cristãos com o judaísmo e a sinagoga – também foram fundamentais no contexto da primitiva missão cristã, a qual dependia de especial mobilidade, patrocínio, liderança, espaço e apoio local para as comunidades se organizarem e seguirem em frente por si mesmas.

Muitas mulheres atuaram como missionárias itinerantes, mas a *Igreja nas casas* também foi muito importante para elas. Como foi apontado no início deste capítulo, no mundo judeu e greco-romano elas não tinham acesso à vida pública ou a uma participação ativa na sociedade. Somente algumas de alta posição social, assim como as matronas romanas (embora tuteladas), as heteras, as cortesãs e as prostitutas cultuais podiam participar da vida social, cultural e religiosa com um pouco mais de liberdade[53].

Nesse contexto, a celebração eucarística e a instrução nas casas possibilitaram às mulheres serem mais que simples anfitriãs de Igrejas domiciliares, embora muitos exegetas tentem restringir essa função ao serviço de dona de casa ou de recepcionista; no espaço das Igrejas domésticas elas puderam se mobilizar com liberdade e exercer seu protagonismo assumindo posições de liderança que a sociedade lhes negava. Luise Schottroff sustenta que "todas as Igrejas domésticas lideradas por mulheres como anfitriãs devem ser consideradas locais da diaconia feminina; [...] mesmo que um homem seja o dono da casa, a Igreja que

---

[52] EUSÉBIO, História Eclesiástica v. 3, p. 2-3. In: BOLLIN, A. F. G. *A catequese na vida da Igreja*: notas de história. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 24; tb. PRINZIVALLI, E. "Didáscalo". *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs.* São Paulo: Paulus – Petrópolis: Vozes, 2002, p. 406). A *Didaqué* também se refere aos pregadores itinerantes do primeiro século do cristianismo (Ver: *Didaqué ou doutrina dos apóstolos*. Petrópolis: Vozes, 1986, cap. 11, 3-6).

[53] HELMUT, R. *Muchos creyeron por las palabras de las mujeres.* México: Dabar, 1994, p. 17-21. FIORENZA, E. S. *As origens cristãs...,* p. 200-201, 212, 218-219; TOMITA, L. E. A autoridade das mulheres na evangelização primitiva. *Estudos Bíblicos*, n. 31, p. 51-56, 1991.

ele hospeda é naturalmente um local de diaconia das mulheres; [...] e na formulação de Paulo não há indício de uma diferença entre a diaconia das mulheres e a dos homens"[54].

Essa fundamentação é importante para uma reflexão teológica que pretende resgatar o justo lugar das mulheres como líderes no movimento cristão primitivo, ao contrário de uma ideologia androcêntrica e sexista que permeia muitos estudos exegéticos do Novo Testamento, a qual minimiza ou neutraliza essa liderança, reduzindo ou subordinando as funções das mulheres nesse movimento[55].

Seguramente, como o próprio Paulo atesta, entre as figuras missionárias e fundadoras de Igrejas domésticas mais proeminentes pode-se citar Priscila que, junto com seu companheiro Áquila, se dedicou incansavelmente à pregação, à fundação e à liderança de Igrejas, bem antes de Paulo entrar em cena. Pelo fato de exercer a mesma profissão, o casal o hospedou e possibilitou que ele trabalhasse consigo para sua própria sobrevivência. Além disso, cooperou com ele em sua atividade missionária, a ponto de colocar em risco as próprias vidas (Rm 16,3-5).

É provável, pois, que no contexto de perseguição da época, não apenas Paulo, mas outras pessoas cristãs também tenham sido apoiadas, ajudadas e instruídas por Priscila e Áquila, como por exemplo Apolo, que também era um entusiasta pregador itinerante (At 18,24-2). Por isso, além de Paulo, as próprias Igrejas (Rm 16,4) foram profundamente gratas a este corajoso e zeloso casal missionário que deixou marcas profundas nas Igrejas que fundou e liderou.

Fiorenza frisa que a Igreja doméstica era o início da Igreja em determinada cidade ou região; era ela que propiciava espaço para a pregação da palavra, o culto e a partilha das mesas social e eucarística. Notadamente, as Igrejas (de Roma, Corinto e Éfeso) onde Priscila atuou junto com Áquila se tornaram estratégicos e fervorosos centros de expansão missionária[56].

Reimer também nota que na antiguidade costumava-se arrolar as pessoas pela sua ordem de importância[57]. Assim, a importância de Priscila como artesã, fundadora e líder de Igrejas domésticas, missionária e ministra do ensino cristão, pode ser claramente constatada

---

[54] SCHOTTROFF, L. *Servidoras e servidores dos santos*..., p. 99. Ver tb.: SCHOTTROFF, L. *Mulheres no Novo Testamento*..., p. 87.

[55] Sobre esse assunto ver tb. FIORENZA, E. S. *As origens cristãs...*, p. 206-207, com a correspondente nota n. 43; SCHOTTROFF, L. *Mulheres no Novo Testamento*..., p. 88.

[56] FIORENZA, E. S. *As origens cristãs...*, p. 211, 213.

[57] REIMER, I. R. *Vidas de mulheres*..., p. 90.

pelo fato de ela ser mencionada antes de Áquila por quatro vezes, dentre as seis citações em que aparece o seu nome (Rm 16,3; At 18,18.26; 2Tm 4,19). Apenas em 1Cor 16,19 e em At 18,2 Áquila é mencionado por primeiro. Não é por acaso que João Crisóstomo a qualifica como "excelente missionária", e quando se refere ao casal a chama de "a missionária Priscila e seu marido Áquila"[58]. No entanto, não só no passado, mas ainda hoje, muitos exegetas e pregadores têm dificuldade de reconhecer e admitir o protagonismo de Priscila; por isso, em suas obras e homilias a colocam à sombra de Áquila, subordinando-a a ele em suas citações e/ou referências[59].

Paulo, porém, em várias passagens, se refere tanto a Priscila como a outras *cooperadoras* e *cooperaradores* usando a expressão *synergós*, que indica alguém que *trabalha ou opera junto*, lado a lado, de igual para igual, sem nenhuma relação de subordinação, nem a ele e tampouco a Áquila ou a outra pessoa. Isso nos mostra que, mesmo num mundo regido por valores patriarcais, é possível subverter essa ordem vivendo o "discipulado de iguais" inaugurado por Jesus, sem relações hierárquicas de subordinação e dominação.

O verbo *kopiáo = trabalhar, labutar,* empregado junto com *synergós*, indica que esse é um trabalho árduo, duro e sofrido, uma luta cansativa na obra da evangelização[60]. Paulo emprega esse mesmo verbo não apenas para designar o seu próprio trabalho de evangelizar e ensinar, mas também o das mulheres que, com ele ou independentemente dele, trabalham na mesma obra (Rm 16,6.12). Em Fl 4,2-3, por exemplo, exorta Evódia e Síntique a "serem unânimes no Senhor"; e a Sízico, seu "fiel companheiro" que as auxilie, pois elas "labutaram comigo na propagação do Evangelho, do mesmo modo que Clemente e outros cooperadores".

---

[58] JOÃO CRISÓSTOMO. Salutate Priscilliam II, 1. In: REIMER, I. R. *Lembrar, transmitir, agir...,* p. 58.

[59] Segundo Reimer e Fiorenza, At 18,2-3 é um dos textos neotestamentários que, nos cinco primeiros séculos passou por muitas alterações; na versão mais antiga consta que foi Paulo quem se aliou a Priscila e Áquila e foi morar na casa deles. No século V, na versão do código D, o nome do casal desaparece, permanecendo apenas o nome de Paulo, que tem a iniciativa de ir morar na casa de Áquila; o nome de Priscila desaparece do texto (REIMER, I. R. *Vidas de mulheres...*, p. 91; FIORENZA, E. S. *As origens cristãs...,* p. 209). Justo González também nos informa que "no texto (grego), o nome de Priscila aparece antes de Áquila. Já no século II o texto (grego) ocidental inverteu a ordem dizendo que foram Áquila e Priscila quem chamaram à parte Apolo... Uma das antigas igrejas de Roma se chamava, no século IV, "igreja de Santa Prisca"; pouco depois, se chamou "igreja de Prisca e Áquila"; e no século VII, era a "igreja dos Santos Áquila e Prisca" (GONZÁLEZ, J. *Hechos: comentario bíblico hispano*. Miami: Ed. Caribe, 1992, p. 273). Esses fatos demonstram como o androcentrismo e o sexismo, no processo de institucionalização e patriarcalização do cristianismo, tentou negar às mulheres a cidadania que elas já haviam alcançado no movimento de Jesus.

[60] FIORENZA, E. S. *As origens cristãs...,* p. 202; REIMER, I. R. *Lembrar, transmitir, agir...*, p. 58; REIMER, I. R. *Vidas de mulheres...,* p. 97.

Cumpre, pois, devolver a muitas mulheres, tanto as do movimento de Jesus quanto as do movimento missionário cristão, como Priscila, o seu justo lugar na obra da evangelização, como muitas teólogas e alguns teólogos já vêm fazendo. Este é um trabalho que devemos incentivar e intensificar a fim de fortalecer a liderança das mulheres nas comunidades eclesiais de hoje. Estou de acordo com Reimer em que

> uma exegese feminista sócio-histórica de libertação acentua a recuperação do trabalho de Priscila, a fim de preservar sua história e dar impulso para o trabalho multifacetário de mulheres, hoje. Reconquistar a história de Priscila tem, assim, um caráter subversivo, porque ela mostra que um bom trabalho missionário, que repercute, que alcança e convence pessoas ali onde elas vivem e trabalham, não depende de organizações institucionalizadas. Essas favorecem muito mais a hierarquização das funções eclesiais, que é um dos mecanismos que foi marginalizando as mulheres no trabalho de libertação ampla[61].

Além de Júnia e Priscila, entre as mulheres citadas por Paulo em Rm 16,1-16 encontramos Febe (Rm 16,1-2), uma líder incansável, moradora de Cencreia, cidade-porto oriental de Corinto que abrigava uma população com muitos pobres, escravos e libertos, sendo também um ponto estratégico para os cristãos que viajavam e necessitavam de hospedagem. Febe é elogiada por Paulo devido à sua atuação como *diákonos* nessa comunidade cristã[62]. Ao que tudo indica, era uma mulher independente, capaz de viajar por si mesma (não há menção a casais como Priscila e Áquila, Andrônico e Júnia, Filólogo e Júlia ou Nereu e sua irmã, citados em Rm 16,3-16); talvez ela fosse uma mulher empreendedora, de condição financeira estável, visto que podia hospedar e ajudar "muitos" irmãos e irmãs, inclusive o próprio Paulo; possivelmente desde sua primeira permanência em Corinto no ano de 51/52[63].

---

[61] REIMER, I. R. *Vidas de mulheres...,* p. 96.

[62] Conforme LOHFINK, G. Weibliche diakone im Neuen Testament. In: DAUTZENBERG, G. et al. (Eds.). *Die frau im urchristentum.* Freiburg, 1983, p. 320ss: "Paulo ainda não emprega a forma feminina *diakonisa*... Por isso nem sequer se pode descartar que já entre os *diákonoi* de Filipos (Fl 1,1)... tenha havido mulheres" (Citado in: SCHOTTROFF, L. *Servidoras e servidores dos santos*.., p. 84, nota 1). Segundo esta autora "a tradição científica do tema 'diaconato de mulheres' ou de todo o tema 'diaconisa', no Novo Testamento está, portanto, visivelmente prejudicada por uma perspectiva patriarcal: são *presumidas* tanto a qualidade distinta entre o ministério de mulheres e o de homens, quanto a existência de uma divisão de trabalho baseada em hieraquia sexual e 'racista' no cristianismo incipente. Ademais, a perspectiva androcêntrica do Novo Testamento foi adotada sem ser questionada" (SCHOTTROFF, L. *Servidoras e servidores dos santos*.., p. 87).

[63] Luise Schottroff é da opinião de que não se deve imaginar Febe – assim como outras anfitriãs e anfitriões de Igrejas domésticas – como pessoa de condição financeira privilegiada em relação às demais pessoas de sua comunidade. Tanto naquele tempo como ainda hoje, as pessoas pobres, por mais precária que seja sua condição, sabem compartilhar com alegria e generosidade o pequeno espaço que dispõem e o pouco que possuem para sobreviver (SCHOTTROFF, L. *Servidoras e servidores dos santos*.., p. 103). De fato, na América Latina esse fenômeno acontece com frequência nas CEBs, onde as mulheres, independentemente de sua condição financeira, se destacam como líderes que *se preocupam com toda a comunidade* e sabem quem está mais frágil e precisando de ajuda material, orientação, conforto, proteção, solidariedade enfim. Fiorenza, por sua vez, não faz nenhuma objeção em que Febe tenha sido uma mulher rica e politicamente influente no contexto do Império Romano. Sabemos que no cristianismo dos três primeiros séculos muitas pessoas ricas ou de condição financeira estável

Febe é apresentada por Paulo à comunidade cristã como "nossa irmã", "diákonos" e "prostátis". Segundo Fabris e Gozzini o titulo *diákonos* dado a Febe em Rm 16,1, nas cartas paulinas define, geralmente,

> uma tarefa eclesial autorizada e reconhecida. Ele é usado por Paulo segundo o uso profano, para caracterizar a tarefa da autoridade civil posta a serviço de Deus (Rm 14,4.6). *Diákonos* designa, com frequência, o papel de Paulo no anúncio do Evangelho, a serviço do projeto salvífico de Deus para o crescimento da comunidade cristã (1Cor 3,5; 2Cor 3,6;6,4). Na tradição paulina, esse apelativo torna-se um título reservado a Paulo e seus colaboradores, e também aos que prolongam o trabalho destes na comunidade cristã. Se Febe é chamada *diákonos* da Igreja de Cencreia, quer dizer que ela desempenha, nessa comunidade, um papel influente e reconhecido, característico dos responsáveis locais. [...] No caso presente, o diaconato de Febe é relativo à Igreja de Cencreia, como o dos diáconos e epíscopos de Filipos (Fl 1,1) é relativo à Igreja a que pertencem[64].

Já a palavra *prostátis* empregada por Paulo para caracterizar o trabalho de Febe é comumente traduzida por *ajudante* ou *patrona,* designando o dever, jurídica e oficialmente reconhecido de quem assumia a tutela de uma pessoa estrangeira ou liberta. Esse vocábulo não se encontra em nenhum outro lugar do Novo Testamento, mas, como assinala Fiorenza, na literatura judaica da época tem conotações de oficial principal, presidente, governador, protetor ou superintendente[65]. Febe parece ter se destacado acima das funções comuns de um diácono de sua época, ao ser designada também como *prostátis.*

Nas cartas de Paulo e nas de tradição paulina, esse termo indica um trabalho eclesial de orientação autorizada e de assistência, a serviço da comunidade cristã[66]; um carisma e um serviço que devem ser realizados com diligência (Rm 12,8); por isso as pessoas que o

---

converteram-se ao cristianismo e se dedicaram intensamente aos pobres, pois o primitivo movimento cristão era constituído sobretudo de crianças, mulheres, escravos e outras pessoas pobres e desprotegidas. O importante é que Febe colocou, não apenas sua casa e seus bens, mas também seus talentos e sua influência como líder cristã, em favor não só da Igreja de Cencreia, mas também de outras comunidades cristãs (como atesta o próprio Paulo), possivelmente utilizando sua influência junto ao Império Romano (Mais informações sobre Febe in: FIORENZA, E. S. *As origens cristãs...,* p. 203-205; 216-219; FABRIS, R., GOZZINI, V. *A mulher na Igreja primitiva...*, p. 56-58).

[64] FABRIS, R., GOZZINI, V. *A mulher na Igreja primitiva...*, p. 56-57. Fiorenza também concorda que Febe, por receber os títulos de *diákonos* e *prostátis*, deve ter desempenhado uma posição singular de líder na comunidade de Cencréia, embora os exegetas tenham tentado reduzir a importância desses títulos ao comentarem o texto relacionado a ela, traduzindo-o por "serva ou diaconisa"; ao passo que quando Paulo aplica o título de diákonos a si mesmo, a Apolo, a Timóteo, a Tíquico ou a Epafras, os exegetas o traduzem por "ministro" ou "diákono" (FIORENZA, E. S. *O papel da mulher no movimento cristão primitivo...*, p. 14). Reily também argumenta que, por curioso que pareça, a palavra traduzida por diaconisa, em Rm 16.1 é, na verdade, *diákonos*, referente ao sexo masculino; seu uso tem precedentes no grego clássico; só posteriormente, foi introduzido no grego eclesiástico o termo *diakonía,* não encontrado no grego clássico (REILY, D. A. *Ministérios femininos...,* p. 55).

[65] FIORENZA, E. S. *O papel da mulher no movimento cristão...,* p. 14; FIORENZA, E. S. *As origens cristãs...*, p. 217. Segundo Luise Schottroff o termo *prostátis* é comumente traduzido por *auxiliadora* e *assistente,* mas deve ser traduzido por *patrona*, *protetora* ou *dirigente*, pois Febe exercia uma função de decisão e de direção, às quais inclusive o próprio Paulo se subordinava (SCHOTTROFF, L. *Mulheres no Novo Testamento...*, p. 89).

[66] FABRIS, R., GOZZINI, V. *A mulher na Igreja primitiva...*, p. 57-58.

desempenham devem ser respeitadas, valorizadas e estimadas pela comunidade cristã (1Ts 5,12; cf. 1Tm 5,17), como explicita o próprio Paulo quando recomenda que a comunidade acolha Febe como ela o acolheu e acolhe todas pessoas que necessitam de seus préstimos.

Portanto, embora haja indícios neotestamentários da existência do diaconato feminino apenas em comunidades cristãs do Oriente (no Ocidente parece que houve apenas algumas imitações tardias), é certo que nos primeiros tempos da Igreja primitiva não havia separação entre a diaconia de homens e mulheres[67]. Todos, sem distinção de sexo, realizavam o duro trabalho em benefício dos "santos e santas", quer dizer, da comunidade cristã[68].

Deduz-se, portanto, que as diaconisas do primeiro século eram reconhecidas e apreciadas em sua função na comunidade, da mesma forma que os diáconos (Fl 1,1; 1Ts 3,2; 1Cor 16. 16), pois elas não apenas exerciam diligentemente essa função, mas também corriam os mesmos perigos de perseguição e morte por parte do Império, independentemente de seu sexo ou *status* social; "se compararmos sua liderança com o ministério das diaconisas posteriores, chamará a atenção que sua autoridade e seus ministérios não se restringiam às mulheres e crianças, e tampouco elas exerceram somente funções especificamente femininas"[69]. Com efeito, Luise Schottroff argumenta que

> não se pode supor, sem justificativas, que houvesse uma diferença entre a diaconia de homens e mulheres no cristianismo do Novo Testamento; [...] no Novo Testamento, se pode constatar somente nos autores das cartas pastorais uma justificativa para separar a diaconia feminina, os quais visivelmente giram a roda de volta para a ordem patriarcal. Portanto, não é apenas por causa da linguagem androcêntrica, mas também com vistas a essas constatações que se torna historicamente imperioso relacionar com homens e mulheres a formulação de Fl 1,1, que aparenta nomear apenas a diaconia masculina. Da mesma forma, as afirmações da Segunda Epístola aos Coríntios deveriam ser relacionadas às mulheres e aos homens[70].

---

[67] JENSEN, A. Diácona. In: GÖSSMANN, E. et al. (Orgs.). *Dicionário de teologia feminista*..., p. 115-116; SCHOTTROFF, L. *Servidoras e servidores dos santos*.., p. 100-101.

[68] O termo *diákonos* foi utilizado por fontes extrabíblicas para referir-se também à pregação e ao ensino cristão. Isto é comprovado, por exemplo, por uma carta de Plínio, o Jovem, procônsul e governador romano da Bitínia, ao Imperador Trajano (98-117d.C.). Com o intuito de obter informações sobre os cristãos que não renegavam sua fé, não blasfemavam o Cristo, nem se rendiam ao culto ao Imperador, Plínio prende e tortura duas escravas cristãs que eram diáconas, como ele próprio declara: "julguei tanto mais necessário extrair a verdade de duas escravas, chamadas de diáconas (*ministrae*) e isto sob tortura; [...] há uma multidão de todas as idades, de todas as condições e dos dois sexos, que estão ou serão colocadas em perigo. Não é somente nas cidades, mas também nas aldeias e pelos campos que se espalhou o contágio dessa tal superstição" (PLINIO, o Jovem. Epístola X, 96, 8. Citado por: JENSEN, A. Diácona. In: GÖSSMANN, E. et al. *Dicionário de teologia feminista*, p. 114. Ver tb. SCHOTTROFF, L. *Servidoras e servidores dos santos*.., p. 84, 104-105; REIMER, I. R. *Lembrar, transmitir, agir*..., p. 46-47; FIORENZA, E. S. *As origens cristãs*..., p. 285-286). Portanto, através de Plínio, ficamos sabendo que escravas cristãs também foram pregadoras do Evangelho, isto é, "diáconas dos santos e santas".

[69] FIORENZA. E. S. *As origens cristãs...*, p. 219-220.

[70] SCHOTTROFF, L. *Servidoras e servidores dos santos*.., p. 100. Ver tb. SCHOTTROFF, L. *Mulheres no Novo Testamento*..., p. 88-89. Na mesma linha, Fiorenza também afirma que a subordinação do serviço à mesa ao

De qualquer forma, é importante assinalar que o "ofício" diaconal adquiriu um arcabouço específico somente no período pós-apostólico, quando os ministérios foram hierarquizados e os episcopos assistidos apenas por dois grupos de colaboradores: os presbíteros que os auxiliavam na direção da comunidade mediante a pregação e o culto, e os diáconos e diáconas que, além das tarefas catequéticas, eram designados(as) para o cuidado material da comunidade, sobretudo dos pobres. Ainda assim, diáconos e diáconas tinham o mesmo grau de ordenação, ou seja, recebiam a mesma ordem sacramental mediante o mesmo rito de imposição das mãos acompanhado de uma oração apropriada, ocupavam os mesmos lugares de destaque ao lado do episcopo no altar, durante as celebrações, e tinham a mesma responsabilidade de testemunhar sua fé diante da comunidade (1Tm 3,8-11)[71].

No entanto, apesar da igual dignidade e responsabilidade, com a gradual institucionalização e patriarcalização do movimento cristão, constata-se em certos trechos de algumas cartas pastorais e do Apocalipse a tendência crescente a restringir a atuação das mulheres ao âmbito da família e aos papéis que, de certo modo, contribuem para sua manutenção e prolongamento.

Desse modo, as funções das diáconas foram sendo progressivamente descaracterizadas e reduzidas à assistência a mulheres e enfermos; além disso, tais funções, com o passar do tempo ficaram reservadas a diáconas celibatárias, virgens ou viúvas e, posteriormente, a algumas abadessas em mosteiros, deixando de ser um serviço prestado à Igreja toda, limitando ou vinculando as mulheres a uma divisão de trabalho por hierarquia de gênero, de modo particular a um serviço humilde, silencioso, abnegado e subalterno[72]. O resultado de tudo isso, como ironicamente observa Jensen, é que

> a diaconia das mulheres se transformou em 'serviço' e a dos homens em 'ofício'! O caminho histórico das diáconas levou à diaconia, ao passo que o dos diáconos levou ao diaconato, isto é, ao último grau antes da ordenação para o sacerdócio, do qual as mulheres foram excluídas[73].

---

serviço da palavra, bem como a adscrição destes serviços a certos grupos (como em At 6,1-6) é semelhante à situação apresentada somente em escritos pastorais que também distinguem entre ministros que "trabalham no ministério da palavra e na instrução", como em 1Tm 5,17; e ministros que "servem", como está expresso em 1Tm 3,8ss (FIORENZA. E. S. *As origens cristãs...*, p. 196-197).

[71] Conforme a *Didaskália*, as diáconas instruíam os catecúmenos, visitavam os enfermos, levavam-lhes a comunhão, oravam sobre eles impondo-lhes as mãos e executavam quase todos os ritos batismais para as mulheres, exceto a fórmula batismal e a última unção na testa, que eram reservadas ao bispo. O autor da *Didaskália*, porém, ao advertir sobre o batismo de homens ministrado por mulheres (o autor adverte, mas não nega nem invalida esse batismo), sugere que houve algum período ou algum lugar em que as diáconas realizavam os ritos batismais não apenas para as mulheres, mas também para os homens (*Didaskália*, 15,16 – Síria, séc. III).

[72] FABRIS, R., GOZZINI, V. *A mulher na Igreja primitiva...*, p. 65 e 70; JENSEN, A. *Diácona…*, p. 115; FIORENZA, E. S. *O papel da mulher no movimento cristão...*, p. 16; SCHOTTROFF, L. *Servidoras e servidores dos santos...*, p. 106.

[73] JENSEN, A. *Diácona…*, p. 116.

A abolição do diaconato das mulheres ocorreu gradualmente entre os séculos II e VI. As formas medievais e modernas de diaconato feminino que foram estabelecidas ficaram muito longe das suas verdadeiras origens[74]. Assim, tendo exercido sua cidadania no movimento de Jesus e no movimento cristão, as mulheres foram, contraditoriamente, desprovidas desse direito, perdendo espaços importantes de liderança dentro da Igreja, na medida em que esta, deixando de ser uma comunidade de iguais, se converteu à ordem imperial estabelecida, a qual transformou o cristianismo em religião oficial e o adaptou à estrutura social da época.

No decurso da história a tendência androcêntrica e kiriarcal prevaleceu e rapidamente se fortaleceu tanto na sociedade como na Igreja. Assim, o tratamento igualitário que Jesus dispensou às mulheres e a outras categorias de pessoas marginalizadas, e que deveria permanecer como exemplo a ser seguido, foi ficando cada vez mais esquecido na comunidade eclesial[75].

Cumpre notar, porém, que analisamos até aqui apenas duas pequenas pontas de um grande *iceberg* – o movimento de Jesus e o movimento cristão primitivo – dos quais foram destacadas somente algumas mulheres. Sabemos, no entanto, que essas mulheres que foram colocadas em evidência não foram exceções na obra da evangelização nas comunidades cristãs da primeira hora. Seguramente, "as que sobreviveram às redações androcêntricas dos textos e ao silêncio histórico podem ser eleitas, não como mulheres singulares, mas como representativas de tantas outras"[76] que, embora relegadas ao silêncio e ao anonimato, nem por isso foram menos atuantes como defensoras e promotoras da vida.

2 As mulheres segundo as tradições patrística e medieval

Não obstante a pesquisa historiográfica durante séculos ter relegado as mulheres a uma situação de quase nulidade, a partir da segunda metade do século XX, com a profusão de estudos feministas, estamos conhecendo melhor a atuação de muitas mulheres durante o período da cristandade que vai desde a época patrística até a medieval; apesar do sexismo, da misoginia e da violência contra as mulheres, que prevaleceu nesse período. Tais estudos

---

[74] FIORENZA, E. S. O papel da mulher no movimento cristão..., p. 15-16; RUETHER, R. Mulher e ministério..., p. 33-34; CEA-NAHARRO, M. P. O direito das mulheres à plena cidadania..., p. 85.

[75] CARR, A. *A mulher na Igreja*: tradição, cristianismo e teologia feminista. Curitiba: Tilgráfica, 1994, p. 71; BOFF, L. *O rosto materno de Deus*..., p. 79.

[76] FIORENZA, E. S. *As origens cristãs*..., p. 200.

mostram que muitas mulheres desempenharam um ministério ativo e público nos primeiros tempos da Igreja[77] e que essa prática, embora com interrupções, continuou por meio da larga descendência de mulheres mártires, viúvas, virgens, diaconisas, beguinas, místicas, abadessas e fundadoras de ordens religiosas, que constituem outros tantos *icebergs* da história das mulheres, cuja base, mesmo submersa, é bem maior que a superfície.

É importante lembrar que desde o início da estruturação do movimento missionário cristão – e mesmo depois que a Igreja se alinhou ao Império Romano e aos sistemas dominantes posteriores – surgiram no interior do cristianismo vários movimentos de resistência que mantiveram as funções de liderança das mulheres. Nesses grupos as relações de gênero eram pautadas pelo espírito evangélico e por práticas não sexistas. Por isso, nem o poder político e tampouco o patriarcado eclesiástico conseguiram extinguir totalmente a cidadania das mulheres. Apesar de sua palavra ter sido censurada ou eliminada da maior parte da herança cristã "elas sempre se fizeram presentes, na fidelidade e na luta, no amor e na solicitude, na resistência em movimentos proscritos, na profecia e na visão"[78].

Portanto, individualmente ou em grupos, sempre houve e há mulheres que resistem porque acreditam e apostam em um mundo no qual seja possível estabelecer relações mais humanas e equitativas entre homens e mulheres, inspiradas na prática de Jesus e no conceito de diaconia do primeiro movimento missionário cristão, que segundo o espírito de Gálatas 3,28, é fundamentalmente crítico em relação ao patriarcado.

2.1 A ambiguidade da tradição patrística

Glória Romeo, em sua análise da trajetória histórica das mulheres da Antiguidade até a Idade Média, observa que o estigma social que pesava sobre as mulheres solteiras e viúvas no mundo greco-romano não encontrou espaço na religião cristã, que defendeu sua dignidade e liberdade de fazer outras opções de vida[79] – muitas vezes com forte oposição da

---

[77] Entre muitas outras, as obras: CARR, A. *A mulher na Igreja*..., p.73; CEA-NAHARRO, M. P. *O direito das mulheres à plena cidadania*..., p. 89-91; REILY, D. A. *Ministérios femininos...,* p. 50-85; VALERIO, A. A mulher na história da Igreja. *Concilium*, n. 202, fasc. 6, p. 74-75, 1985.

[78] JOHNSON, E. A. *Aquela que É*: o mistério de Deus no trabalho teológico da mulher. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 55. Entre os vários movimentos de resistência que respeitavam e promoviam a liderança das mulheres podemos citar o montanismo. Michel de Montaigne era um recém-convertido entusiasta que atraía a atenção das multidões com suas manifestações proféticas de tipo extático. O movimento montanista nasceu na Frígia em meados do século II e perdurou até o século IV, espalhando-se pela Ásia e chegando até Roma e Cartago (EUSÉBIO, *História Eclesiástica*, V,16,7; FIORENZA, E. S. *As origens cristãs*..., p. 80, 83).

[79] ROMEO, G. S. *La mujer en la Edad Media*: una aproximasión historiográfica. Pamplona: Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra, v. 26, 1993, p. 3; ROMEO, G. S. *Historia del feminismo...,* p. 10.

família – e abriu espaço para sua atuação em favor dos pobres, órfãos, doentes e de outros tipos de pessoas marginalizadas, embora desde o começo da institucionalização do movimento cristão tenha havido resistências à atuação das mulheres dentro da Igreja.

Entretanto, mesmo com o patriarcalismo que gradativamente se impôs nas comunidades cristãs dos primeiros séculos e que se agravou posteriormente, o cristianismo favoreceu uma notável melhoria do *status* pessoal, familiar e social das mulheres[80]. Como já foi mencionado, muitas delas exerciam influência e ocupavam uma posição nas comunidades cristãs, que não desfrutavam na sociedade e na religião patriarcal romana e judaica, e tampouco no "notável" mundo grego, nem mesmo aquelas de condição financeira privilegiada.

O cristianismo também teve uma influência positiva na defesa do direito das crianças à vida, especialmente das meninas, que eram mortas ou abandonadas em número maior que os meninos. Essa influência pode ser constatada, por exemplo, em uma lei civil romana do ano de 390d.C. que proibiu decisivamente o infanticídio e retirou do *paterfamilias* o direito absoluto à vida de sua prole. Em que pese todas as limitações e ambiguidades, o matrimônio cristão também impôs respeito à dignidade das mulheres, num contexto social em que muitas delas eram vulgarizadas e consideradas um simples objeto nas mãos dos homens. Segundo Fiorenza, na Antiguidade

> [...] a maioria das prostitutas eram mulheres empobrecidas, não especializadas. Encontradas na maioria das cidades, viviam com frequência em bordéis e casas ligadas a templos. As prostitutas eram comumente escravas e filhas que foram vendidas ou arrendadas por seus pais, esposas que eram divorciadas ou enviuvadas, mães solteiras, cativas de guerra ou da pirataria, mulheres compradas por soldados – em resumo, mulheres que não podiam ter meios de sustento devido à sua posição na família patriarcal – ou mulheres que deviam trabalhar para viver, mas não podiam entrar em profissões de classe "média" e "alta"[81].

Tanto na Palestina como em outras partes do Império Romano, o número dessas mulheres deve ter sido grande e o cristianismo, sem dúvida, foi para elas um caminho de libertação. Mas, por outro lado, a história mostra que muitas mulheres de famílias ricas também buscaram no cristianismo um novo referencial para suas vidas. A experiência de Marcela, uma cidadã romana, fundadora da primeira Escola de Estudos Bíblicos, no ano

---

[80] FIORENZA, E. S. *As origens cristãs*..., p. 217-219; PERNOUD, R. *La mujer en tiempos de las catedrales*. Barcelona: Granica, 1982, p. 15ss.

[81] FIORENZA, E. S. *As origens cristãs*..., p. 161.

382 da era cristã, nos ajuda a ampliar o nosso olhar e compreender um pouco melhor a luta de muitas mulheres, de ontem e de hoje, para conquistar sua cidadania eclesial.

Sedenta da Palavra, Marcela, junto com um notável grupo de discípulas que integravam o movimento das virgens, se dedicou obstinadamente ao estudo das Escrituras. O próprio São Jerônimo, do qual ela era exímia aluna, nos comentários às cartas que ela lhe escrevia, nos revela sua paixão, objetividade, tenacidade, organização e rigor nesse estudo[82]. Suas reflexões eram originalíssimas, pois partiam da vida concreta e para ela se orientava, como indica o método de leitura bíblica orante e popular: Bíblia-vida-comunidade-realidade, bastante utilizado hoje no Brasil.

A busca dessa mulher pelo conhecimento das Escrituras era incrivelmente intensa e a levou a organizar toda a sua vida, sua casa, seus bens e seus relacionamentos em torno desse objetivo[83]. O próprio Jerônimo, que até então não dava aulas, passa a ser o primeiro mestre da escola fundada por Marcela. E diz que se sente obrigado a "revolver as Escrituras"[84] para poder responder às "observações" e "objeções" levantadas por sua aluna[85], que ele chama de "diretora do meu trabalho"[86]. Segundo o mesmo Jerônimo, até sacerdotes e bispos a consultavam sobre textos bíblicos de difícil interpretação.

No entanto, ao mesmo tempo em que reconhece a competência e a autodeterminação de Marcela e de suas companheiras, Jerônimo também nos dá a conhecer sua mentalidade e a dos padres de sua época a respeito da posição subalterna das mulheres na Igreja, bem como a difícil situação que elas enfrentavam quando ousavam adentrar num campo considerado de exclusividade masculina, neste caso, o da interpretação e do ensino das Escrituras.

Jerônimo, por um lado estimula as mulheres cristãs a estudarem as Escrituras, mas por outro deixa claro que esse estudo é simplesmente um excelente passatempo feminino,

---

[82] JERÔNIMO. Carta 127 e comentário sobre a mesma carta. In: BAUTISTA, J. V. (Ed.). *Epistolário*, T. 2, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987. A teóloga Carmiña Velasco, que pesquisou a vida de Marcela, assinala que "é irônico que o acesso fundamental à palavra de Marcela sejam as cartas que São Jerônimo escreveu em resposta às cartas dela. Poucos textos escritos por ela se conservam, mas as cartas de São Jerônimo dirigidas a Marcela formam um corpo importante: treze cartas e uma longa carta-testemunho na qual São Jerônimo sintetiza a vida de sua aluna" (VELASCO, C. N. A Bíblia lida por mulheres. *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana,* n. 25, p. 86, 1996). É bom lembrar que os escritos de Jerônimo que tratavam de questões relacionadas às mulheres tornaram-se uma importante referência para a Igreja em sua época, tendo repercussões (mais negativas que positivas) também em épocas posteriores, sobretudo na Vida Religiosa feminina conventual.

[83] VELASCO, C. N. *A Bíblia lida por mulheres*..., p. 88.

[84] JERÔNIMO. *Epistolário,* Tomo II, Carta 29.

[85] JERÔNIMO. *Epistolário,* Tomo II, Carta 127.

[86] JERÔNIMO. *Epistolário,* Tomo I, Carta 28.

que ajuda a substituir a paixão carnal pelo conhecimento[87]; portanto, não deveria conduzir uma mulher ao orgulho nem à exibição de seus conhecimentos em alguma discussão, mas tão somente à autoedificação espiritual; ela não deveria extrapolar certos limites a ponto de "parecer demasiado eloquente"[88]. É nesse sentido que Jerônimo elogia sua discípula Marcela quando afirma que

> ela era muito discreta e sabia o que os filósofos chamam de *to prepon*, quer dizer, o decente ou o decoroso no agir; e assim, de tal modo respondia ao que lhe era perguntado, que até o que era seu ela vendia como não seu, afirmando ser meu ou de qualquer outro. Deste modo até no que ensinava, confessava ser discípula – sabia, de fato, o que diz o Apóstolo: *a uma mulher não permito ensinar* (1Tm 2,12) – com o que evitava agravar o sexo viril e, às vezes, até sacerdotes ou bispos que a consultavam sobre textos obscuros e ambíguos[89].

A história de Marcela nos leva a abrir um parêntesis histórico e voar até as Américas onde outra mulher, a mexicana Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), também ela apaixonada pelos estudos teológicos, ousou ultrapassar as fronteiras patriarcais delimitadas para o seu sexo[90]. Afirma a teóloga Beatriz Melano Couch, que pesquisou a vida e obras de Joana, que ela deve ser considerada a primeira mulher teóloga das Américas do Norte e do Sul. Para conquistar as letras, ousadamente adentrou no mundo da intelectualidade masculina de sua época, onde era absolutamente impensável o acesso às mulheres. Portanto, ela sabia por experiência antecipada o que significava pertencer ao "Segundo Sexo", descrito por Simone de Beauvoir e, mais ainda, o sentido do que Mary Daly exporia em sua obra "A Igreja e o Segundo Sexo". A consciência de sua condição de mulher, muito cedo a faz descobrir que seu sexo era um obstáculo, não natural, mas social, para sua busca "subversiva" do conhecimento. Por isso, Joana disfarça-se de homem para poder frequentar a Universidade; escreve que o conhecimento não tem sexo e tampouco a

---

[87] JERÔNIMO. To Demetrias. In: SCHAFF, P., WACE, H. (Eds.). *Nicene and post-nicene fathers*. New York: Christian Literature, v. 6, 1893, p. 270.

[88] JERÔNIMO. To Eustochium, In: SCHAFF, P.; WACE, H. (Eds.). *Nicene and post-nicene fathers*..., p. 35.

[89] JERÔNIMO. *Epistolário,* Tomo II, Carta 127.

[90] A história de Irmã Joana Inês da Cruz é ao mesmo tempo fascinante, questionadora e provocante. Ela foi ao mesmo tempo mística, escritora, poetisa, literata e teóloga. Recebia intelectuais no convento com os quais debatia temas da época; escreveu peças de teatro e até comédias, além de poesia. Ensinava canto às suas alunas e dedicava-se à astronomia e à filosofia. Decidiu tornar-se religiosa por ser essa a única maneira de poder dedicar-se "às letras", numa época em que o estudo era vetado às mulheres. Segundo Couch, o objetivo de Sor Juana era estudar teologia, mas para chegar a ela era necessário galgar os degraus das ciências e das artes humanas; isso a leva a estudar lógica, retórica, física, música, aritmética, geometria, arquitetura, história e direito (COUCH, B. M. Sor Juana Inés de La Cruz: primeira mulher teóloga das Américas. In: BUENDÍA, J. (Org.). Palavras de mulheres: juntando os fios da teologia feminista. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, *Cadernos de Estudo* n. 4, p. 54, 2000; KIRLEY, Evelyn A. Os direitos das mulheres e os direitos humanos: realizações e contradições. *Concilium,* n. 298, fasc. 5, p. 8, 2002).

inteligência é privilégio dos homens, assim como "la tontería" não é exclusiva das mulheres. Segundo Octávio Paz "a grande e verdadeira novidade histórica e política é que Joana defende a educação universal para as mulheres, coadjuvada por mulheres anciãs letradas, nas casas ou em instituições criadas para esse fim. [...]. Nem o bispo, nem os padres comentaram jamais esta sua idéia, que lhes pareceu soberba e rebelião"[91].

Consciente do risco que corria por transgredir normas seculares e desafiar as autoridades eclesiásticas e a Inquisição espanhola no México[92], e como autodefesa, Joana se autojustifica apresentando argumentos históricos, teológicos e eclesiásticos, adotando como referência mulheres da Bíblia e dos primeiros séculos do cristianismo tais como Miriam, Débora, Ester e Febe, e também Marcela e suas discípulas.

Ao defender o acesso das mulheres aos estudos teológicos ela lembra que Jerônimo também incentivava as mulheres cristãs a estudar, principalmente teologia e Bíblia. Como sabia muito bem o latim Joana traduziu vários textos de Jerônimo[93] com o intuito de alertar suas irmãs e reafirmar que o estudo das Escrituras não só é lícito, mas também útil e necessário para todas as mulheres. Por essa razão, para a teologia feminista latino-americana e caribenha é de grande relevância resgatar a memória de Joana, ainda que muitos de seus escritos tenham sido destruídos nas fogueiras da Inquisição.

Infelizmente, o machismo e o sexismo que se manifestaram em algumas Igrejas, nas Cartas Pastorais e no Apocalipse, se fortaleceram no período patrístico e se disseminaram dramaticamente na Idade Média, tendo por base a visão patriarcal do relato javista da criação e da queda (Gn 2, 4b-25; 3,1-24), acrescido de inúmeras interpretações misóginas e

---

[91] PAZ, Octavio. *Sor Juana Inés de La Cruz ou Las trampas de la fé.* Barcelona: Seix Barral, 1982, p. 629-629.

[92] Na obra *Carta Atenagórica* (digna da sabedoria de Atenea), ela contra-argumenta um sermão do jesuíta Antônio Vieira. Uma mulher debater com um teólogo em pé de igualdade era algo impensável para a época. Além de outras obras, escreve ainda *Respuesta a Suor Filotea de La Cruz*, obra que acirrou ainda mais a ira de autoridades eclesiásticas do México. No final de sua vida, Joana é obrigada pelo Santo Ofício, mediante seu próprio confessor, a abandonar o trabalho intelectual, a desfazer-se de sua valiosa biblioteca e de seus instrumentos de pesquisa, e a passar as noites em "penitência e disciplinas", até que morreu contagiada por uma peste que assolou o México. Informa-nos Beatriz Couch que, em 1689, em Madri, o ex-vice-rei de Mancera mandou publicar o primeiro volume de *Obras Completas de Sor Juana* e, no ano seguinte, as *Obras Completas* são publicadas no México, com o acréscimo de outras quatro obras da autora (COUCH, Beatriz Melano. Sor Juana Inés de La Cruz: the first woman theologian in the Americas. In: WEBSTER, John (Ed.). *The church and women en the Third World.* Philadelphia: The Westminster Press, 1985, p. 51-54; CHICAGO, Judy. Nossa herança é nosso poder. In: BUENDÍA, J. (Org.). Palavras de mulheres: juntando os fios da teologia feminista. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, *Cadernos de Estudo* n. 4, p. 23-26, 46 e 60, 2000. Ver tb: O interessante filme sobre sua vida: "*Yo, la pejor de todas*").

[93] COUCH, B. M. *Sor Juana Inés de la Cruz*: primera mujer teóloga de las Américas..., p. 54.

sexistas que aviltaram a dignidade e o valor das mulheres[94]. Tertuliano, por exemplo, cujos escritos tiveram grande repercussão, sobretudo no Ocidente, afirmou:

> Mulher, tu deverias usar sempre o luto, estar coberta de andrajos e mergulhada na penitência, a fim de compensar a culpa de ter trazido a perdição ao gênero humano [...]. Tu és a porta do diabo. Foste tu que tocaste a árvore de Satã e que em primeiro lugar violaste a lei divina. [...] Foste tu que persuadiste o homem a quem o diabo não foi suficientemente forte para atacar. De uma forma tão simples destruíste a imagem de Deus, o homem. Por causa de tua comida, isto é, a morte, até o filho de Deus teve que morrer. [...] Tu ignoras que és Eva? A sentença contra o teu sexo vigora também neste mundo[95].

Nesse mar de misoginia, certos textos atribuídos a Ambrósio também ressaltam que "Adão foi seduzido ao pecado por Eva e não Eva por Adão. É justo e correto, portanto, que a mulher aceite como seu senhor e mestre aquele a quem ela levou ao pecado"[96]. Ambrósio ainda teria afirmado que a mulher não pode ser condenada por ser uma tentação porque "não pode ser culpabilizada por aquilo que já era ao nascer"[97]. Crisóstomo, ao mesmo tempo em que reconheceu e valorizou a atuação das mulheres da primeira hora do cristianismo, como vimos acima, enfatizou que "no começo a mulher era semelhante ao homem em dignidade, mas ela abusou de sua honra. [...] Entre todas as bestas da terra não há nenhuma tão perigosa quanto a mulher"[98]. Agostinho, por sua vez, escreveu que a serpente abordou Eva em primeiro lugar "[...] começando pelo inferior no par humano, de modo a atingir o todo por etapas, imaginando que o homem não seria tão ingênuo"[99].

2.2 A misoginia da tradição cristã medieval

A tradição cristã medieval, apoiando-se em escritos misóginos de padres e de autores antigos também atribuiu às mulheres a tentação, o pecado e todo tipo de mal,

---

[94] Entre os inúmeros padres antigos e outros autores eclesiásticos que mais teceram interpretações preconceituosas sobre as mulheres podemos citar Orígenes, Cipriano, Tertuliano (leigo casado), Epifânio, Gregório de Nissa, Ambrósio (Ambrosiaster), Agostinho, Jerônimo, Crisóstomo, Boaventura, João Damasceno, Efrém, Bernardino de Sena e Tomás de Aquino. Não é, porém, nosso objetivo analisar aqui seus escritos. Citamos apenas alguns textos que tiveram ampla repercussão e cujos reflexos, ainda hoje, de formas sutis, estão incrustados não só em determinados setores da Igreja Católica e de certas Igrejas Evangélicas, mas também no imaginário popular, na literatura e em muitas tradições culturais.

[95] TERTULIANO. De Culto Feminarum. *Corpus christianorum*, PL, I, p. 343. E também: TERTULIANO. Disciplinary, moral and ascetical works. In: DEFERRARI, Roy J. (Ed.). *The fathers of the church.* Washington: Catholic Press, v. 40, 1977, p. 117-118.

[96] AMBRÓSIO. Apud, FABELLA, V.; ODUYOYE, M. A. *With passion and compassion*: Third World women doing theology. New York: Mariknoll, 1998, p. 70.

[97] AMBRÓSIO. De Institutione Virginitatis, PL: 16. In: ROBERTS, A.; DONALDSON, J. *The ante-nicene fathers.* Grand Rapids, MI, W.B. Eardmans Publishing, v. 4, 1951, p. 326.

[98] CRISÓSTOMO, Homilia 29. Apud FABELLA, V.; ODUYOYE, M. A. *With passion and compassion…,* p. 70

[99] AGOSTINHO. *Concerning the City of God against the pagans.* Baltimore: Penguin, 1972, p. 570.

identificando-as com o estereótipo de Eva, a mulher insubordinada, tentadora e pecadora[100]. Essa apreciação negativa das mulheres foi agravada com o assim chamado "Decreto de Graciano" (por volta de 1140), aprovado pelo Papa Gregório IX, o qual até o começo do século XX se tornou a principal fonte "oficiosa" do Direito da Igreja, onde se lê que

> [...] a imagem de Deus está no Homem [=Adão], criado único, fonte de todos os outros humanos, tendo recebido de Deus o poder de governar, como seu substituto, porque é a imagem de um Deus único. É por isso que a mulher não foi feita à imagem de Deus. [Graciano, endossando o texto atribuído a Ambrósio afirma que]: Não foi sem motivo que a mulher foi criada, não da mesma terra de que foi feito Adão, mas de uma costela dele [...]. Foi por isso que Deus não criou no começo um homem e uma mulher, nem dois homens nem duas mulheres; mas primeiro o homem e em seguida a mulher, a partir dele[101].

Convém lembrar que na Idade Média a autoridade dos antigos padres da Igreja, particularmente em relação à interpretação das Escrituras, chegou a uma cotação tão alta que "suas afirmações valiam como jurisprudência, e eram equiparadas às decisões conciliares e decretos papais"[102]. Isso nos ajuda a entender porque Graciano (ou o pseudo-Graciano) serviu-se da misógina exegese patrística de textos paulinos e pseudo-paulinos sobre as mulheres, bem como do Direito Romano, para fundamentar e legitimar o "estado de escravidão" atribuído à mulher, "em virtude do qual ela deve estar sujeita ao homem em tudo"[103]. Essa interpretação, ao lado de outros fatores tais como as tendências ascéticas e a sacralização do culto segundo os moldes do Primeiro Testamento, fortaleceu e sedimentou a concepção de inferioridade antropológica e ética das mulheres, tão contrária ao tratamento que Jesus dispensou a elas ao exercer o seu ministério.

Assim, no Decreto de Graciano não há direitos para as mulheres, mas tão somente proibições. É vetado a elas exercerem sua cidadania eclesial não só no campo pastoral, mas também no âmbito litúrgico-cultual. Em 1234, mediante as *Decretais,* o Papa Gregório IX ampliou as prescrições de Graciano acrescentando outras que proibiam as mulheres de pregar, ouvir confissões e desempenhar a função de acólito. Tamanha foi a importância atribuída ao Decreto que, mesmo sendo uma obra particular, ele foi oficializado pelo Papa

---

[100] CARR, A. *A mulher na Igreja*..., p. 71-72; GEBARA, I. *As incômodas filhas de Eva na Igreja da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 28; HAYTER, M. *The new Eve in Christ*. Plimouth: Latiner Trend, 1987, p. 10; AUBERT, J. M. *La mujer: antifeminismo y cristianismo*, p. 88-89.

[101] Decreto de Graciano. In: DELUMEAU, J. *A história do medo no Ocidente*: 1300-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 317.

[102] RAMING, I. Da liberdade do Evangelho à Igreja estratificada de homens: a origem e o desenvolvimento da dominação masculina na Igreja. *Concilium,* n. 154, fasc. 4, p. 13, 1980.

[103] Decretum Gratiani, PC, 11, C. 33, q. 5. In: RAMING, I. *Da liberdade do Evangelho*..., p. 13.

Gregório XIII (1502-1585), ao ser introduzido como a primeira parte do *Corpus Iuris Canonici*[104].

Certamente, e apesar da discriminação, a participação das mulheres no âmbito eclesial deve ter sido relevante; do contrário não haveria tanto medo de sua influência e a necessidade de se criar tantas normas canônicas para restringir sua atuação em muitos espaços eclesiais. Paradoxalmente, não foram registros históricos e sim decretos proibitórios que nos deram a conhecer essa atuação.

O Decreto de Graciano continuou exercendo uma forte influência negativa durante toda a Idade Média. O historiador Jean Delumeau mostra que inúmeros autores eclesiásticos, entre os quais Isidoro de Sevilha e Rufino de Bolonha, assim como os canonistas glosadores do mesmo Decreto, não hesitaram em afirmar, por exemplo, o caráter impuro do sangue menstrual, o qual, a seu ver, era carregado de malefícios e impedia a germinação das plantas, secava a vegetação, corroía o ferro e provocava raiva nos cães. Por essa razão, multiplicaram-se os *Penitenciais* proibindo mulheres menstruadas de comungar, de servir no altar, de tocar nos vasos sagrados, de exercer as funções litúrgicas e até mesmo de entrar na Igreja[105].

Na trilha misógina dos padres e autores eclesiásticos, e sobretudo na de Aristóteles, Tomás de Aquino, cujo pensamento predominou durante séculos na Igreja, também considerou as mulheres "naturalmente" inferiores aos homens, um "macho deficiente", destinado a ser mero receptáculo da força generativa exclusiva do varão[106].

Esta suposta deficiência biológica serviu como argumento para Tomás afirmar que a natureza da mulher é marcada pela *imbecillitas* e assim justificar sua total dependência do homem[107], porque "no homem, naturalmente, é mais abundante o discernimento e a

---

[104] RAMING, I. *Da liberdade do Evangelho*..., p. 13.

[105] DELUMEAU, J. *A história do medo no Ocidente*..., p. 317-318.

[106] Para Aristóteles a mulher só é mulher em virtude de uma certa falta de qualidades; assim ele afirmou que "por natureza o varão é melhor dotado que a mulher para mandar... e mantém-se continuamente nessa posição em relação à mulher" (*Política* I, 1259b); [...] "é manifesto que é natural e convincente ao corpo ser governado pela alma e a parte emocional ser governada pelo intelecto – a parte que possui a razão – pois que, para ambas as partes, ficar em posição igual não deixa de ser, em todos os casos, danoso... Também como ocorre entre os sexos, o macho é por natureza superior e a fêmea inferior, o macho governa e a fêmea é súdito" (Política I, 1254b). Citado in: FIORENZA, E. S. *As origens cristãs*..., p. 292).

[107] AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*: I, q. 99, art. 2; II, q. 149, art. 4; q. 165, art. 2. No latim "*imbecillitas*" não significa "*idiotice*" mas, objetivamente, "*fraqueza ou debilidade do corpo*". Historicamente, essa fraqueza nunca foi atribuída ao homem, mas apenas à mulher. O argumento da "inteligência fraca e inferior" da mulher, muitas vezes serviu para justificar o "porquê" de a serpente ter tentado diretamente Eva e não Adão.

razão”[108]. A mulher “necessita do homem não só para gerar, como acontece entre os animais, mas até mesmo para governar-se: pois o macho é mais perfeito devido à razão, e mais forte em virtude”[109]. Por esses motivos “a mulher é a melhor companheira do homem somente para a função da procriação; para qualquer outra atividade outro homem é melhor”[110]; em outras palavras, “a mulher é o trabalhador inferior que dispõe o material para o artesão capaz que é o homem”[111]. Ademais, “a virtude ativa que reside na *semente* do macho visa produzir algo que se assemelhe em perfeição ao sexo masculino. Se por acaso uma mulher é gerada, é devido à fraqueza dessa virtude ativa ou de alguma má disposição da matéria, ou até mesmo de alguma transmutação vinda do exterior”[112].

A partir dessa visão do homem e da mulher, Tomás conclui que, sendo Deus a suprema perfeição, “encontramos a imagem de Deus no homem e não na mulher, pois aquele é o princípio desta”; [...] portanto, “a igualdade entre os dois existe apenas no plano da graça e da salvação”[113], e não no plano da natureza. Essa aberta e crescente discriminação das mulheres como pessoas humanas criadas à semelhança divina, assim como sua exclusão do direito à plena cidadania social e eclesial, teve consequências danosas não apenas para as mulheres, mas também para os homens, pois estes também ficam empobrecidos em sua humanidade. Essa situação, nota Tamez, levou à perda da concepção da Igreja como uma comunidade de iguais em todas as dimensões: econômica, política, cultural, ética e de gênero[114].

Se acompanharmos a trajetória da Igreja nos séculos seguintes, constatamos um obsessivo controle e restrição da atuação das mulheres pela hierarquia eclesiástica e, ao mesmo tempo, uma crescente centralização dos ministérios no clero. Os regulamentos que limitaram a atuação das viúvas e diaconisas, a perseguição e morte de milhares de mulheres pela Inquisição, assim como a imposição da clausura a toda a Vida Religiosa feminina, visavam limitar ao máximo a atuação e o espaço de influência das mulheres[115]. Ainda

---

[108] AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*: I, q. 92, art. 1, ad. 2; q. 93, art. 4, ad.1, e Comentário das sentenças, II, dist. 21,2,1, ad. 2.

[109] AQUINO, Tomás de. *Contra gentiles*, III, 123.

[110] AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*: I, q, 2, art. 9.

[111] AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*: II, q. 9, art. 32, ad. 4.

[112] AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*: I, q. 92, art. 1.

[113] AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*: I, q. 92, art. 1; q. 93, art. 4.

[114] TAMEZ, E. *Las mujeres en el movimiento de Jesús...*, p. 121.

[115] A obrigatoriedade da clausura ganhou dimensões universais em 1298 com o papa Bonifácio VIII, e foi reconfirmada pelo Concílio de Trento (1545-1563). Em 1556, Pio V reafirmou que toda profissão religiosa

assim, muitas resistiram e criaram formas alternativas de viver e expressar sua fé e seu compromisso cristão[116].

Provavelmente, o movimento das beguinas, da Idade Média, constituído de comunidades de mulheres de diversas classes sociais, foi uma forma de resistência ao controle que a sociedade e a Igreja exerciam sobre as mulheres. As beguinas não formavam uma ordem religiosa oficialmente estabelecida para não terem que se submeter às normas monásticas; e também não seguiam o tipo de vida das demais mulheres. Não faziam votos públicos, nem estavam adscritas à vida comum ou a uma regra aprovada pela hierarquia eclesiástica. Comprometiam-se mutuamente a viver em pobreza, simplicidade, caridade e castidade. Algumas eram solteiras ou viúvas. Outras eram casadas, mas viviam separadas de seus maridos por acordo mútuo.

Além da oração pessoal e comunitária acompanhadas de jejuns, elas dedicavam-se a trabalhos de tecelagem, educação, enfermagem e jardinagem. Embora cada uma tivesse moradia individual havia uma figura-chave nas beguinarias: a "mestra" ou "mãe", com poderes e funções próprias, o que sugere um tipo de ministério muito significativo em uma sociedade e uma Igreja comandada exclusivamente por homens[117].

Esse movimento foi aprovado pela Igreja em 1216; em 1233 recebeu proteção pontifícia e em 1317, junto com as *fraticelas* mendicantes, foi assimilado pela hierarquia eclesiástica mediante o Decreto *Sancta Romana Ecclesia,* de João XXII. Daí para frente as beguinagens foram dotadas de regulamentos e controladas por meio de visitas de sacerdotes para isso designados, pois eram vistas como uma ameaça ao poder clerical. Em suas pesquisas sobre o movimento das beguinas Eleanor McLaughlin afirma que elas

---

feminina exigia clausura. As comunidades que não observassem essa regra não poderiam receber novos membros. Mesmo depois que o papa Leão XIII, em 1898, aboliu a obrigatoriedade universal da clausura, o Código de Direito Canônico de 1917 conservou várias cláusulas que restringiam a mobilidade das mulheres e, por conseguinte, sua influência na sociedade e na Igreja. É patente, portanto, que historicamente a clausura representou para muitas mulheres a negação oficial de sua participação na missão evangelizadora.

[116] Na Alta Idade Média houve uma ativa participação de mulheres no âmbito da sociedade, expressão de exigências feitas por elas, de maior envolvimento e responsabilidade social. Temos, assim, mulheres pregadoras e protagonistas em movimentos de religiosidade popular, abadessas que desempenham papéis de governo com poderes pastorais e de jurisdição, bem como de guia espiritual, as quais fazem de seus conventos centros de oração, mas também de cultura; rainhas que exercem, por vezes, um poder político e, em determinadas circunstâncias, uma grande influência religiosa; diaconisas que desempenham um ministério ainda vivo na Igreja grega; e mulheres ativamente engajadas na reforma gregoriana e nos movimentos valdenses e cátaros.

[117] DUNCAN, A. R. *Ministérios femininos em perspectiva histórica*, p. 28ss; KIRLEY, E. A. *Os direitos das mulheres e os direitos humanos*..., p. 7. O termo "beguina" surge no final da Idade Média (séc. XIII) como um sinônimo depreciativo de "herege". A famosa beguina Margarida Porète chegou a ser declarada herética e queimada pela Inquisição em Paris no ano de 1310.

> foram sempre marginais, sempre suspeitas em sua incipiente ameaça à autoridade do bispo e do pároco e à autoridade doutrinária e disciplinar da hierarquia eclesiástica. Contudo, apesar de condenações e perseguições, as beguinarias e outras formas mais convencionais de Vida Religiosa floresceram do séc. XII até a Reforma. Nessas instituições, muitas vezes irregulares, mas sempre católicas, a mulher ensinava, pregava, ouvia confissões, criava espiritualidade própria[118].

Na verdade, tanto o movimento das beguinas como as ordens mendicantes femininas ofereciam um estilo de vida alternativo, um espaço de resistência para aquelas que buscavam uma espiritualidade mais adequada às mulheres e com maior engajamento social e apostólico, livre da dominação de pais, maridos, confessores, diretores espirituais e decretos eclesiásticos. Até mesmo dentro da vida conventual houve mulheres que não aceitaram passivamente o confinamento da clausura, mas criaram outros espaços de comunicação, como o fizeram Hrosvitha de Gandershein (916-1002), Hildegarda de Bingen (1098-1117), Juliana de Norwich (1343-1416) e outras que a teologia feminista está tentando resgatar.

Hrosvitha viveu como monja na Saxônia e foi a primeira pessoa que utilizou a dramaturgia como veículo de comunicação do Evangelho, numa época em que o drama havia sido rejeitado pelos cristãos por causa da obscenidade das comédias romanas. Como uma notável dramaturga e poetisa que era, ela apresenta uma nova modalidade de proclamação da Palavra, a qual se alastra rapidamente como drama popular, atraindo a atenção de muitas pessoas. Sendo conhecedora das Escrituras, esta mulher não hesitou em colocar todo o seu potencial humano a serviço do anúncio a Boa-Nova possibilitando, de forma originalíssima, sua compreensão principalmente às pessoas mais simples e analfabetas. Importantes dramaturgos da época elogiaram o talento, a criatividade e a coragem dessa mulher, que ousou adentrar num mundo considerado "não apropriado" para mulheres sensatas e menos ainda para uma monja cristã[119].

As figuras de Marcela, Joana e Hrosvitha nos remetem às mulheres líderes de hoje que atuam nos círculos bíblicos e nas escolas dominicais, animando e sustentando muitas pessoas e comunidades. Em relação à América Latina podemos afirmar que se a Bíblia hoje

---

[118] McLAUGHLIN, E. A mulher e a heresia medieval: problema de história da espiritualidade. *Concilium,* n. 111, fasc. 1, p. 72, 1976.

[119] DUNCAN, A. R. *Ministérios femininos em perspectiva histórica*, p. 114-116; ROMEO, G. S. *Historia del feminismo...,* p. 12; MURARO, R. M. *Breve introdução histórica ao 'martelo das feiticeiras' (Malleus Maleficarum)*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991, p. 13.

está nas mãos do povo, muito se deve à liderança das mulheres, as principais agentes da evangelização, não obstante o machismo que ainda impera nas Igrejas. Marcela, Joana e Hrosvitha lembram também as mulheres teólogas – acadêmicas e populares – que através de seus estudos e sua criatividade tornam a mensagem evangélica compreensível para o povo, possibilitando uma vivência mais solidária nas comunidades.

Também Hildegarda, como mística, escritora, compositora e fundadora de mosteiros, ultrapassou as fronteiras da sua solidão, escrevendo vários livros e um total de trezentas cartas dirigidas a soberanos, papas, clérigos e leigos de todas as categorias. Mediante seus escritos e toda essa correspondência ela conseguiu irradiar, por toda a Europa, seu pensamento místico-teológico e seus conhecimentos médicos naturais sobre *Physica causae et curae* (Causas e curas de doenças). Além disso, como uma profetisa, pelo menos em quatro grandes viagens Hildegarda falou publicamente em púlpitos, praças e mercados, conclamando seus contemporâneos à conversão. Em suas visões ela questiona e critica veementemente o estabelecimento do "princípio masculino" como absoluto e dominante, em detrimento do "princípio feminino", sobretudo por parte daqueles que pretendiam a honra do ofício sacerdotal sem, contudo, exercê-lo dignamente[120].

Juliana, por sua vez, entre as teólogas místicas, tem o mérito de ter introduzido uma linguagem feminina sobre Deus e de ter criado uma teologia que une divindade e feminilidade[121], enquanto a teologia vigente negava às mulheres a semelhança e a proximidade divina. Esta douta, embora se declarasse inculta, possuía vastos conhecimentos (sobretudo em latim) das fontes bíblicas, patrísticas e medievais, como também da literatura popular, o que denota uma avançada formação intelectual para uma eremita que atraía, orientava e alimentava com suas reflexões teológicas muitas pessoas. Felizmente, ela demonstrou que as mulheres são capazes, por si mesmas, de elaboração teológica e de experiências místicas.

A confiança inabalável desta mulher na salvação universal da humanidade opõe-se radicalmente à angustiada busca de Agostinho, e posteriormente de Lutero, por um Deus misericordioso. Para ela, o amor divino tudo recria por meio de Cristo, "nossa Mãe toda

---

[120] SCHMIDT, M. As místicas do séc. XII a XIV. In: GÖSSMANN, E. et al. (Orgs.). *Dicionário de teologia feminista*..., p. 464-467; PERNOUD, R. *Hildegarde de Bingen: conscience inspirée du XII siècle*. Éditions Du Rocher, 1995, p. 147.

[121] BORRESEN, K.E. Místicas da Idade Média e do início da Idade Moderna. In: GÖSSMANN, E. et al. (Orgs.). *Dicionário de teologia feminista*..., p. 480-482.

Sabedoria". Mesmo que esta caracterização feminina de Cristo tenha precedentes na cristologia sapiencial, como era formulada no período patrístico e medieval[122], era absolutamente incomum num contexto eclesial androcêntrico e patriarcal, que mulheres se sobressaíssem na elaboração teológica a partir de suas próprias reflexões e experiências místicas.

Kirley defende que Juliana desenvolveu uma teologia da maternidade de Jesus de modo mais completo do que qualquer outro teólogo medieval[123]. No entanto, todos eles simplesmente a ignoraram, de modo que suas idéias não encontraram espaço no cenário teológico e eclesial católico; a Igreja Anglicana, no entanto, a incluiu em seu calendário litúrgico. Coube às teólogas feministas do século XX o trabalho de garimpagem e recuperação do pensamento teológico de Juliana. Com razão ela pode ser considerada "a mãe ancestral da teologia feminista"[124], da qual iremos tratar mais à frente.

2.3 A violência contra as mulheres no início da Idade Moderna

Se na Alta Idade Média a condição das mulheres alcançou uma sensível melhoria, visto que muitas delas conseguiram ter acesso às artes, às ciências, à literatura e a espaços de convivência e influência para além do estreito mundo familiar e conventual, o mesmo não se pode afirmar em relação ao período seguinte.

No começo da Idade Moderna, na Europa Ocidental a condição das mulheres piorou terrivelmente. Como mostra Delumeau, da mesma forma que os indígenas, os judeus e os muçulmanos, elas foram consideradas como perigosas agentes de satã, não apenas por homens da Igreja, mas também por médicos e juízes. A imprensa exerceu um papel preponderante na disseminação dessa malevolência, justamente quando o mundo estava entrando na Renascença e a arte, a literatura, a vida nas cortes e a teologia protestante tendiam a uma certa promoção das mulheres[125].

---

[122] Muitos teólogos dessa época veem a natureza humana de Cristo como feminina "porque ele encarnou-se através da *misericórdia materna* de Deus" (BORRESEN, K. E. L'usage patristique de metaphors féminines dans le discours sur Dieu. *Revue Théologique de Louvain*, n. 13, p. 205-220, 1962).

[123] KIRLEY, E. A. *Os direitos das mulheres e os direitos humanos*..., p. 8. Para Juliana, pela encarnação, Cristo tinha um poder gerador semelhante ao de uma mãe. Ele provia alimento para a humanidade a partir de seu próprio corpo e sangue, assim como uma mãe provê leite de seu próprio peito. Como uma mãe, ele amava incondicionalmente seus filhos, corrigia-os quando era necessário e sustentava-os com sua força.

[124] BORRESEN, K. E. Místicas da Idade Média e do início da Idade Moderna..., p. 480.

[125] DELUMEAU, J. *A história do medo no Ocidente...,* p. 310. Este autor mostra exaustivamente como no século XIV (caracterizado pela Renascença, a qual desembocou na Idade das Luzes) toda a Europa foi tomada por um

Por serem portadoras do grande mistério da vida, as mulheres, desde tempos remotos, despertaram ambíguos sentimentos nos homens: atração e repulsa, admiração e hostilidade, veneração e medo, entre outros. Medo do mistério da vida e da maternidade (menstruação, gravidez, parto...) que os homens não logravam entender; e medo da própria fisiologia feminina considerada uma incógnita e uma ameaça para a sexualidade masculina.

No judaísmo e no cristianismo esse medo se agravou, na medida em que seus líderes se apoiaram na Bíblia para atribuir sua causa às mulheres (Lv 15: puro↔impuro→exclusão; Gn 3,1-24: pecado↔culpa→castigo), justificando e sacralizando, dessa forma, o preconceito, a exclusão e a violência contra elas[126].

Mas não foi só na Bíblia que eles se apoiaram. Inspiraram-se também em filósofos e escritores judaicos, gregos e romanos, como Platão, Aristóteles, Cícero, Sêneca, Plínio, Fílon, Flávio Josefo e outros. No século XIV, o medo que os homens tinham das mulheres já não era mais por elas serem portadoras do "mistério da vida", mas era o temor da castração, que os escritores do *Malleus Maleficarum* abordam em todo o capítulo IX[127].

---

clima fortemente negativo, que marca a passagem para o chamado período do satanismo. A Divina Comédia, de Dante Aleghieri, é o marco dessa passagem. O medo invade o imaginário religioso. Imagens infernais e idéias obsessivas apavoraram papas, bispos, padres, teólogos, juristas, escritores e soberanos. A iconografia, a pintura, o teatro, a poesia, assim como a literatura teológica e popular expressaram abundantemente as supostas armadilhas que satã utiliza para capturar as pessoas. Alguns tipos de pessoas foram considerados seus agentes especiais, a saber: ***a) os indígenas*** (idólatras): acreditava-se que satanás reinava como mestre absoluto entre os povos indígenas, fato que resultou em muitos preconceitos sobre seus costumes e sua religião; por isso, foi proibido não só o uso das línguas nativas para expressar o mistério cristão, mas também a tradução da Bíblia para essas línguas; justificou-se até mesmo o uso da violência para sujeitar esses povos à fé cristã; ***b) os muçulmanos:*** o medo dos turcos levou a Igreja e a sociedade europeia em geral a constantes ataques contra eles a fim de expulsá-los e até mesmo de eliminá-los; ***c) os judeus:*** sob pretexto de que eles mataram Jesus, era preciso convertê-los, isolá-los, expulsá-los e até mesmo exterminá-los; ***d) as mulheres*****:** também elas foram acusadas como perigosas, pois por meio delas satã podia causar inúmeros males tanto às pessoas como aos animais e às plantações.

[126] O medo que o homem tem da mulher é pré-histórico, visto que está presente em inúmeras culturas sendo expresso por meio de mitos, lendas e símbolos. Algumas religiões justificaram esse medo com argumentos de ordem teológica. A literatura grega, judaica, patrística, medieval e, sobretudo a literatura ocidental do início da Idade Moderna, se ocupou largamente com encontrar um "ser expiatório", ao qual pudesse atribuir a culpa por esse medo ter assaltado os homens.

[127] KRAMER, H, SPRENGER, J. *O martelo das feiticeiras (malleus maleficarum)*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991, 527 p. Durante quatro séculos este livro, escrito em 1484, foi o manual oficial da Inquisição para a caça às bruxas. Entre 1486-1669 foram localizadas cerca de trinta e quatro edições dessa obra em diferentes países da Europa. Sendo um documento fundamental do pensamento pré-cartesiano e um dos mais importantes depositórios das leis que vigoravam no Estado teocrático, o *Malleus* se tornou um dos livros mais importantes da cultura ocidental, tanto para as pessoas que se interessam pela história quanto para as que estudam a história do pensamento e das leis. Por revelar as articulações entre sexualidade e poder, é uma obra fundamental para todas as pessoas que estudam a profundidade da psique humana e o funcionamento das sociedades. É uma obra que, por três séculos, esteve na banca de todos os julgamentos levando à tortura e à morte mais de cem mil mulheres sob pretexto, entre outros motivos, de copularem com o demônio. Esse genocídio foi perpetrado justamente na época em que se formavam as nações modernas. Seus efeitos foram cruciais: tornou dóceis, submissos e frígidos (o orgasmo era coisa do diabo) os corpos das mulheres da Era Industrial que se iniciava. De certa forma, pode-se também dizer que esse livro preparou o campo para o nascimento do feminismo ilustrado, o qual reagiu frontalmente contra a domesticação e exploração dos corpos das mulheres pelo patriarcalismo e pela sociedade

Uma ampla literatura popular, por meio de histórias, mitos, conselhos, provérbios e poesias serviram para alertá-los sobre tal perigo e para justificar e estimular a intolerância e a violência contra as mulheres. Dessa forma, o medo que antes era espontâneo, quase natural, passa a ser um medo refletido, justificado, transmitido e institucionalizado[128].

Nesse processo de sacralização da intolerância e da violência contra as mulheres, na Igreja Católica os símbolos de Eva e de Maria foram amplamente explorados. Em muitos escritos e pregações pode-se constatar a oposição: mulher má ↔ mulher boa; mulher pecadora ↔ mulher santa; mulher-culpa-perdição-castigo ↔ mulher-graça-salvação-bênção. O imaginário religioso foi povoado de representações como: o diabo em forma de uma serpente que faz conchavos com Eva, o paraíso perdido, o duro trabalho de Adão para sobreviver após a Queda, e outras imagens fartamente descritas na literatura da época. O mal do mundo recai sobre Eva e suas "incômodas filhas", conforme a expressão de Gebara[129].

O discurso monástico, o das ordens mendicantes e o dos confessores reforçaram e divulgaram essa imagem negativa[130]. Daí por diante, a intolerância e a hostilidade contra as mulheres espalhou-se por toda a Europa, estendendo-se também aos países colonizados, como constatamos ao nos referirmos à mexicana Sor Juana Inés de la Cruz. De um modo geral, elas foram aviltadas e satanizadas não só no discurso religioso, mas também no da jurisprudência[131] e da medicina[132], assim como na literatura popular[133] e na iconografia[134] as

---

industrial. A teologia feminista também faz uma crítica profética à sociedade e às Igrejas, por elas, historicamente, pretenderem controlar os corpos e as sexualidades das mulheres.

[128] DELUMEAU, J. *A história do medo no Ocidente,* cap. IX, p. 310-349. Nessa obra, sobretudo no capítulo IX, Delumeau mostra com muitos detalhes e exemplos a dimensão e as consequências desse medo. A violência contra as mulheres adquiriu uma dupla face: simbólica e física. A violência física se autojustifica porque sempre se apoia em alguma forma de violência simbólica, a qual, por sua vez, é uma espécie de "convenção social institucionalizada" que se expressa por meio de códigos de comunicação nem sempre explícitos.

[129] GEBARA, I. *As incômodas filhas de Eva na Igreja da América Latina.* São Paulo: Paulinas, 1989.

[130] O discurso religioso mais perverso sobre as mulheres nessa época é o *De Planctu Ecclesiae*, redigido, a pedido do papa João XXII, em torno de 1330, pelo então presidente do tribunal eclesiástico de Roma, o cardeal franciscano Álvaro Pelayo. Foi impresso em 1474, sendo reeditado em Lion em 1517 e em Veneza em 1560. Em síntese, esse texto expõe as principais queixas contra as mulheres, a saber: Eva foi o começo e a mãe do pecado; ela expulsou seus descendentes do paraíso; todas as mulheres são Eva e devem ser castigadas; elas atraem os homens e os arrastam para o abismo da sensualidade; são ímpias e ministras da idolatria; assemelham-se aos judeus: se estes mataram o Salvador elas destruíram o bem, a graça, a bênção e a salvação; orgulhosas e impuras, elas trazem perturbação para a vida da Igreja. Enfim, cerca de cento e dois "vícios e más ações" definem as mulheres como a causa de todo o mal do mundo (DELUMEAU, J. *A história do medo no Ocidente...,* p. 322-330).

[131] O discurso e a autoridade dos juristas, apoiado em autores romanos e gregos, como também nos antigos padres da Igreja, nas leis antigas e em obras teológicas, afirmavam que as mulheres são ontológica e juridicamente incapazes e inferiores; por isso não podiam assinar contratos ou quaisquer outros documentos sem a permissão do marido e, tampouco, viajar sozinhas ou então ensinar na Igreja, nem mesmo o catecismo. Quando menstruadas não podiam entrar nos campos para não danificar as plantações, nem se aproximar de animais para

quais, em perfeita concordância, fundamentaram e justificaram um sistema de violência simbólica e física generalizada[135]. Não bastasse tanta crueldade, às vitimas dessa violência não foi permitido deixarem seu testemunho. Mas a sanha explícita dos seus acusadores e torturadores deixa entrever o sofrimento não só daquelas que foram julgadas, condenadas ou mortas, mas também das que foram silenciadas.

No entanto, de algumas que sobreviveram restaram uns parcos depoimentos, porém muito elucidativos e iluminadores, como os de Teresa de Ávila, proclamada Doutora da Igreja em 1970. Teresa foi uma figura corajosa e audaciosa que emergiu em pleno cenário da Inquisição; como mulher, monja e descendente de judeus (o avô paterno era um judeu que fora obrigado a batizar-se), ela deparou-se com obstáculos de todo tipo; conhecia muito bem as artimanhas e armadilhas dos que conspiravam contra o seu povo, sua família, sua pessoa e seus projetos. Não obstante, ousou ultrapassar muitos costumes e normas civis e eclesiásticas que restringiam a atuação das mulheres, para poder responder ao seu ser mulher e à sua vocação mística[136]. Aliás, o teólogo José Comblin muito apropriadamente lembra que

---

não atrair pestes. Quando grávidas não podiam frequentar a Igreja e quando pariam deviam se submeter aos ritos de purificação prescritos pela Igreja. Relações sexuais no período da amamentação, nem pensar (DELUMEAU, J. *A história do medo no Ocidente...,* p. 334-339).

[132] A ciência médica, por sua vez, apoiada nas idéias de Rabelais, um monge médico, afirmou a inferioridade biológica e estrutural das mulheres: elas são frágeis por constituição física e moral; por isso são lascivas, desobedientes, indiscretas e curiosas por natureza. Foram criadas não apenas para perpetuar a espécie humana, mas também para o social deleite do homem, o consolo doméstico e a manutenção da casa. Quanto à sua inteligência, permanece a dúvida de Platão: não se sabe se ela deve ser classificada entre os humanos ou entre os animais (DELUMEAU, J. *A história do medo no Ocidente...,* p. 330-334).

[133] A literatura que inundou a Europa no começo da Idade Moderna, embora sendo de origem erudita, disseminou-se facilmente no meio popular assumindo uma forma ainda mais grotesca. As ladainhas misóginas cunharam um discurso estereotipado que se tornou um modo habitual de falar das mulheres. A imprensa contribuiu enormemente para divulgar essa literatura antifeminista que enfatizou os defeitos femininos e vilipendiou o casamento, tendo como fonte o discurso oficial da época (DELUMEAU, J. *A história do medo no Ocidente...,* p. 339-344).

[134] A iconografia dessa época foi outra forma de expressão da violência simbólica contra as mulheres. Estas foram representadas desempenhando sempre um papel secundário e inferior, subordinado ou à sombra dos homens. Eva, Pandora e Maria são figuras modelo do bem e do mal. As deusas gregas e romanas são apresentadas como estereótipos femininos perigosos. Os vícios capitais, em sua maior parte, têm personificação feminina: a gula é uma mulher sentada à mesa que vomita o que come; a luxúria é Vênus acompanhada por um parceiro; a preguiça é simbolizada por uma mulher dormindo na palha perto de um asno; a inveja é representada por uma velha feia e nua, mordida por serpentes; a ira, por uma mulher que assassina uma criança; o orgulho, por uma aristocrata ricamente adornada em frente a um espelho e com um pavão ao lado. Todas essas imagens são associadas a satã e ao juízo final (DELUMEAU, J. *A história do medo no Ocidente...,* p. 344-349).

[135] BYINGTON, C. A. O martelo das feiticeiras à luz de uma teoria simbólica da história. Prefácio. In: KRAMER, H, SPRENGER, J. *O martelo das feiticeiras (Malleus Maleficarum.)...*, p. 19-41.

[136] Teresa (1515-1582), que aos vinte anos entrou para a Ordem do Carmo, sentia uma ansiedade muito grande em relação à vida mística, sem, contudo, conseguir vivê-la intensamente. Ela própria relata que somente aos quarenta e um anos consegue a integração de todo o seu ser a partir de um "núcleo interior onde mora o Amado". Escreve *As moradas do castelo interior* para comunicar essa experiência. Por outro lado, Teresa convive com a

> a teologia mística foi essencialmente feminina desde o tempo da teologia escolástica, a partir do momento em que a teologia e a espiritualidade se separaram, isto é, por volta do século XI ou XII. Os grandes escritos místicos foram obras de mulheres. Místicos masculinos tiraram a sua inspiração das mulheres. A relação entre Santa Teresa e São João da Cruz é típica. Cada um tem a sua originalidade, mas a primeira mestra foi Santa Teresa. Quando ela escrevia suas experiências místicas a teologia universitária estava em pleno triunfo em Salamanca. Não parece que Santa Teresa tenha dado a mínima importância para essa teologia, nem que tenha lido as grandes obras dos mestres de Salamanca para buscar inspiração nelas. A sua caminhada era paralela, e as duas nunca se encontraram. Teresa teve contatos com teólogos, mas não com as obras teológicas. Tudo indica que os teólogos que frequentou foram mais abalados por ela do que ela por eles[137].

A coragem, a ousadia e a originalidade teológica de Teresa despertaram nas autoridades eclesiásticas o medo de perder a hegemonia do saber e do ensino teológico, assim como o poder e o controle sobre as mulheres. Isto se pode constatar, por exemplo, em uma carta que, em 1578, Felipe de Sega, núncio apostólico na Espanha, escreve aos bispos do país advertindo-os para que tomem cuidado com Teresa, pois ela

> é uma mulherzinha versátil, desobediente e teimosa. Sob pretexto de piedade, espalha erros de doutrina; não respeita a clausura, contra as decisões tomadas pelo Concílio e por seus superiores. E ainda que São Paulo tenha dito que as mulheres não podem ensinar, ela comporta-se como um professor de teologia[138].

Diante de tantas acusações, que a meu ver se tornaram um magnífico testemunho sobre sua pessoa, Teresa, inteligentemente se defende e responde mediante a meditação e a oração coloquial com Jesus; aí ela não só o escuta e se sente sustentada e aprovada por ele, mas também expressa seu sofrimento e indignação pelo cruel tratamento que as mulheres recebiam da Igreja e da sociedade. Referindo-se ao arbitrário confinamento delas ao ambiente doméstico e à condição de simples donas de casa justificada pela passagem bíblica de Tt 2,5, ela ouve Jesus que lhe ordena: "Dize-lhes que não devem basear-se apenas em uma palavra da Escritura, mas que vejam também outras passagens. Estariam achando que com isto conseguem amarrar minhas mãos"[139]? Em outro texto – que edições

---

Inquisição e tem medo dela, mas nem por isso deixa de falar, escrever e compor seus poemas e hinos. Depois que foi denunciada ao Tribunal do Santo Ofício ela procura mostrar tudo o que escreve aos seus amigos clérigos a fim de poder continuar escrevendo e não ser condenada. Como as autoridades eclesiásticas suspeitavam das atividades das mulheres, Teresa teve que escrever uma autobiografia na qual fundamenta e defende suas experiências místicas como sendo de origem divina. Encontrou muita oposição em seu caminho, mas seguiu incansavelmente em suas intuições e buscas (BORRESEN, K. E. Místicas da Idade Média tardia e do início da Idade Moderna. In: GÖSSMANN, E. et al. (Orgs.). *Dicionário de teologia feminista*..., p. 482-485).

[137] COMBLIN, J. Perspectivas de uma teologia feminina. In: SOTER (Org.). *Gênero e teologia*: interpelações e perspectivas. São Paulo: Paulus – Loyola, 2003, p. 296.

[138] FILIPE DE SEGA. Carta aos bispos da Espanha. Citado in: NUNES, M. J. R. A mulher e os ministérios. *Vida Pastoral*, p. 29, jul.-ago. 1984.

[139] AVILA, Teresa von. Leben, Munique, 1952, Cuentas 16. Citada por BORRESEN, K. E. in: GÖSSMANN, E. et al. (Orgs.). *Dicionário de teologia feminista*..., p. 485.

mais antigas omitiram –Teresa abre seu coração a Jesus e extravasa toda a sua dor e indignação mediante uma oração de profunda confiança e esperança, e ao mesmo tempo de veemente protesto:

> [...] não, meu Criador, não és ingrato e tenho certeza que atenderás as súplicas das mulheres. Quando vivias na terra não desprezaste as mulheres e sim as envolveste com tua grande bondade. [*o que segue é omitido nas edições anteriores*]. Encontraste nelas mais amor e uma fé mais viva do que entre os homens... Não basta, Senhor, que o mundo nos deixe encurraladas... És um juiz justo; não és como os juízes deste mundo, que são todos filhos de Adão e, por isso, homens. Não há virtude de mulher que eles não olhem com suspeita. Mas há de chegar o dia, ó meu Rei, em que todos haverão de nos reconhecer. Não falo por mim. O mundo sabe da minha miséria e é bom que o saiba. Mas, quando considero a nossa época não me parece de forma alguma correto que se desprezem almas fortes e corajosas só por serem mulheres[140].

Esta aguda consciência de gênero a respeito da discriminação e opressão histórica e patriarcal das mulheres – "só por serem mulheres", como sublinha Teresa – em contraste com o tratamento e o lugar que Jesus atribuiu a elas em seu movimento, como foi mostrado no início deste capítulo, faz dela uma "notável precursora da teologia feminista", para usar a expressão de Elizabeth Borresen[141].

Nesse contexto, é oportuno lembrar que desde a criação das universidades no século XIII as mulheres não tinham acesso ao ensino superior. Sua formação foi ainda mais enfraquecida quando a Inquisição espanhola proibiu a leitura de textos bíblicos e outros escritos na língua vernácula, privando as mulheres de suas parcas reservas espirituais. Essa situação resultou, em toda a Europa, em um progressivo empobrecimento da cultura feminina conventual, a ponto de a maior parte das religiosas lerem as orações em latim sem entenderem o seu significado. Teresa não admite essa deplorável situação e reivindica para suas irmãs um espaço pessoal onde elas, ultrapassando a mera repetição de orações vocais, pudessem, a partir de seu *núcleo interior*, encontrar-se a sós com o Amado por meio da meditação individual, livres de quaisquer interferências, particularmente dos familiares e dos eclesiásticos. Seu lema "*solo Dios basta*", entendido a partir desse contexto, é profundamente subversivo e revolucionário, pois supõe a autonomia das mulheres e sua total independência da ordem patriarcal antifeminista.

---

[140] ÁVILA, Teresa de. Caminho da perfeição, I, cap. 3, n.7. In: EFRÉN, M. D de, STEGGIK, O. (Eds.). Santa Teresa: obras completas. Madrid, 1974. Citada por: BORRESEN, K. E. in: GÖSSMANN, E. et al. (Orgs.). *Dicionário de teologia feminista*..., p. 485 e por SANTISO, M. T. P. *A mulher espaço de salvação*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 27-28.

[141] BORRESEN, K. E. Místicas da Idade Média tardia e do início da Idade Moderna..., p. 483-484.

Enquanto a doutrina de Juliana traz consequências para as mulheres na ordem da criação (Deus-mãe cria e recria), o espírito feminista de Teresa é reconhecido como tal especialmente pelo fato de ela ter reivindicado a igualdade para as mulheres na ordem da salvação, e ter lutado para que esta igualdade se concretizasse plenamente, pelo menos dentro dos conventos de sua ordem[142].

Além de possibilitar a oração pessoal para suas irmãs, ela defende a vocação religiosa individual de cada uma isenta de pressões familiares, sociais e eclesiásticas. Daí sua insistência na admissão de vocações livres, sem o condicionamento do dote ou do *puríssimo* sangue espanhol, como se exigia na época. Com esse espírito transgressor e libertário ela conseguiu ultrapassar muitas barreiras, embora às vezes tendo que se submeter a autoridades masculinas, visto que, tanto o direito civil como o eclesiástico havia privado as mulheres de autonomia jurídica[143].

Ao ler os escritos de Teresa temos a impressão de que ela caminhava sobre um fio de navalha, sempre desafiando os poderes constituídos para poder seguir em frente e realizar seus projetos; muitos de seus escritos revelam, com fina ironia e extraordinário senso de humor, as estratégias que ela adotava a fim de preservar e proteger sua vida e a de suas irmãs, numa época e num contexto social e eclesial abertamente hostil às mulheres (séc. XIII ao XVIII). É justamente nesse cenário que o feminismo moderno começa a ser gestado, como foi apresentado no primeiro capítulo e será retomado nos próximos.

---

[142] A palavra "*salvação*", em hebraico é derivada do verbo "*yasha*", que significa "arrancar, dar espaço, desatar os laços, conduzir para fora, salvar, libertar, resgatar". Na Septuaginta tem também a conotação de "preservar, cuidar". Na tradição cristã *salvação* é a experiência de estar livre das cadeias pessoais, sociais e até mesmo religiosas; é o ingressar na esfera do amor divino e a esperança no cumprimento da libertação. Na teologia feminista a compreensão de *salvação/redenção* toma forma concreta a partir da situação das mulheres discriminadas e oprimidas na sociedade patriarcal. Nessa experiência de fragilidade a própria pessoa se redescobre em sua totalidade, despertando-se da impotência e da indiferença em relação ao cosmos e ao mundo, para a plena participação na vida. Junto com *salvação* aparecem noções de sanação-saúde, felicidade, sucesso, bem-estar, para onde as expectativas pessoais e sociais convergem desde aqui e agora. Nessa perspectiva, o cotidiano histórico pode tornar-se lugar-espaço do ser-são-e-salvo (PENNA, R. Salvação. In: LACOSTE, J. Y. (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola–Paulinas, 1998, p. 1592; MOLTMANN-WENDEL, E. Salvação/cura. In: GÖSSMANN, E. et al. (Orgs.). *Dicionário de teologia feminista*..., p. 437). Portanto, na teologia feminista a salvação não é apenas ação divina, mas também experiência humana. Nesse sentido é que se pode dizer que Teresa reivindica para as mulheres a igualdade na ordem da salvação e/ou redenção.

[143] Apesar de todas as normas jurídicas e eclesiásticas que limitavam as decisões e a atuação das mulheres Teresa soube valer-se de suas amizades para realizar o seu projeto; com a ajuda de seu amigo e colaborador, o místico Frei João da Cruz, ela conseguiu fundar dezessete conventos femininos e organizar a reforma do ramo masculino da Ordem do Carmo; para isso realizou inúmeras viagens, o que era absolutamente incomum e proibido para todas as mulheres do seu tempo e, mais ainda, para as que viviam enclausuradas.

Conclusão

Tentamos apresentar sucintamente alguns aspectos da proto-história do feminismo teológico cristão. Iniciamos mostrando o lugar ocupado pelas mulheres no círculo de Jesus e nas comunidades cristãs primitivas. Em um contexto patriarcal machista, Jesus introduz uma mudança inédita de mentalidades e atitudes em relação às mulheres, atuando dentro, mas na contramão da sociedade e da religião patriarcal judaica, no sentido de devolver a elas a igual dignidade de natureza e de direitos (Gn 1,26-28) frente aos homens. Essa postura o leva a desmascarar a hipocrisia de uma legislação que condena a mulher, mas é complacente e omissa em relação aos homens (Jo 8,1-11); assim como a repudiar a lei do direito ao divórcio, que favorecia exclusivamente os homens e só raramente as mulheres (Mt 19,3-9). Contra a visão negativa que considerava as dores do parto um castigo (Gn 3,16), ele expressa uma visão positiva e otimista do nascimento e da maternidade (Jo 16,21).

Em várias parábolas podemos constatar sua sensibilidade e respeito para com as mulheres. Até mesmo as mais pobres e fragilizadas são mencionadas com dignidade e altivez e jamais em posição de inferioridade em relação aos homens, como ocorre em Lc 18,1-8, quando uma viúva pobre e desvalida é apresentada como modelo de espiritualidade para os discípulos. Em Lc 15, ao lado da representação de Deus como pastor e pai, Jesus não hesita em compará-lo com uma mulher pobre que varre com cuidado todos os cantos da casa em busca de uma moedinha perdida (8-10). Com o mesmo cuidado ele buscava as pessoas fragilizadas.

Contra o *ethos* judaico vigente Jesus relaciona-se livre e publicamente com todas as mulheres, levando em conta a situação específica de cada uma: conversa com a samaritana sobre teologia (Jo 4,1-42); aceita os questionamentos da sírio-fenícia (Mc 7,24-30); reconhece o testemunho messiânico de fé da discípula Marta (Jo 11,27); mantém um afeto especial por cada uma (Mc 1,30; 5,25; 5,41); aceita suas manifestações de afeto, corresponde à sua amizade, confia em seu testemunho e em sua fidelidade (Mc 5,25-34; 14,3-9); recupera a saúde e a autoestima das se encontram debilitadas (Lc 4,38-39; 8,40-55; 13,10-17); admite discípulas em seu circulo (Lc 8,1-3), fato sem precedente naquela época.

O mistério da *basileia* que ele ia descobrindo não cabia na linguagem androcêntrica e sexista que estava acostumado a ouvir. Mas na medida em que contemplava a vida das mulheres e se relacionava com elas criou uma nova linguagem para falar da *basileia de*

Deus. Ela é pequena, mas potente como um punhado de fermento (Mt 13,33) que as mãos ágeis da mulher introduz na massa de farinha para fazer o pão familiar. A instauração da *basileia* é cheia de dores e incertezas, como o parto iminente, mas também é de um gozo inefável pela nova vida que desabrocha e cresce (Jo 16,21). A *basileia* irrompe festivamente como as jovens graciosamente vestidas no cortejo de núpcias iluminando a noite (Mt 25,1-12). O presente e o futuro da *basileia* (o já e o ainda não) são como a massa que foi fermentada pela mulher, mas ainda não se transformou em pão, ou como o feto no ventre da mãe, ainda não transformado no nascimento de uma criança. A inversão escatológica da *basileia*: "últimos que serão primeiros e primeiros que serão últimos" (Mc 10,31; Mt 19,30; Lc 13,30), é aplicada também às mulheres, particularmente àquelas mais discriminadas e exploradas pelas estruturas machistas: "... as prostitutas vos precederão na *basileia de Deus*" (Mt 21,31).

De fato, em vários momentos do ministério de Jesus, a *basileia* é expressa na experiência de Deus como bondade graciosa e amor inclusivo, que faz o sol brilhar e a chuva cair gratuitamente para todas as pessoas, sejam elas justas ou pecadoras (Mt 5,45); que aceita diaristas em sua colheita, em qualquer hora da jornada, e os recompensa de forma generosa (Mt 20,1-6); e que, gentil e indistintamente, prepara banquetes para ricos e pobres (Mt 22,4). A partir da nova comunidade centrada na *basileia* Jesus promove um "discipulado de iguais", no qual são valorizadas e estimuladas as relações simétricas entre as pessoas, particularmente entre homens e mulheres. Inédito é que estas são designadas como as primeiras anunciadoras do *kerigma* pascal e como aglutinadoras e animadoras da nascente comunidade cristã (Mt 28,9-10; At 1,14).

Esse caráter igualitário e inclusivo da *basileia* é evocado pela teologia feminista e pelos movimentos de mulheres, para fundamentar a exigência de sua participação ativa em todas as esferas da vida social e religiosa. Embora não conste que Jesus tenha realizado uma pregação explícita sobre a libertação das mulheres, por suas atitudes em relação a elas e às demais pessoas oprimidas, ele instalou um princípio geral de subversão a todos os tipos de dominação originados do sistema patriarcal. O feminismo cristão fincará suas raízes nessa visão de liberdade, igualdade e reciprocidade inspiradas na mensagem e na prática libertária do movimento de Jesus.

Nas comunidades neotestamentárias, por sua vez, as mulheres são agraciadas com os dons do Espírito da mesma forma que os homens, os jovens e as pessoas idosas (At 2,16-18). O sinal da realização da Aliança é que elas também profetizam (At 21,8-9; 1Cor 11,5).

Vimos que em várias passagens elas se mostram como exímias apóstolas, diáconas, profetisas e líderes de Igrejas. Isto porque a fórmula batismal de Gálatas 3,28 desempenhou um papel central normativo na vida das comunidades cristãs da primeira hora. Essa fórmula instaurou, ao menos eticamente, uma equivalência entre homem e mulher, constituindo a base desde a qual as mulheres cristãs não apenas as de ontem, mas também as de hoje, conscientes de sua vocação cristã e de seu direito à plena cidadania e participação eclesial, questionam o androcentrismo que alimenta práticas sexistas e excludentes no interior da comunidade eclesial.

Alguns textos neotestamentários dão a entender que a fórmula batismal de Gálatas foi rapidamente deixada de lado, pois na medida em que a memória de Jesus vai sendo esquecida a Igreja não mais sustenta o princípio libertador instaurado por ele, e assim vai sucumbindo e se emaranhando cada vez mais nas malhas do sistema patriarcal. Na primeira carta aos Coríntios, quando é relembrado o princípio da nova solidariedade entre os fiéis: "fomos todos batizados num só Espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres" (1Cor 12,13), já não se reafirma o fim da discriminação da mulher, como na fórmula batismal galatiana e, por conseguinte, sua liberdade e igual dignidade em relação ao homem.

O autor da carta aos Colossenses (que utiliza a autoridade de Paulo), ao relembrar que os cristãos devem viver de acordo com a nova condição batismal, adota o mesmo procedimento de exclusão das mulheres, como mostra este versículo: "aí não há mais grego e judeu, circunciso e incircunciso, bárbaro, cita, escravo, livre" (Cl 3,11). Por que a afirmação corajosa, completa e inclusiva de Gálatas não continuou sendo assumida pela tradição paulina e por outros autores neotestamentários?

Ou então, o que é ainda mais grave, essa tendência androcêntrica e sexista teria se revelado logo no início do cristianismo mediante a influência do próprio Paulo, como constatamos em 1Cor 11,3.7-12 – se este texto datado como sendo de 52 d.C. for mesmo de Paulo – onde se ratifica o lugar subordinado destinado às mulheres na estrutura piramidal da sociedade e da religião cristã patriarcal, pois o texto enfatiza que a cabeça do homem é Cristo, mas a cabeça da mulher é o homem; o homem é a glória de Deus, mas a mulher é a glória do homem, pois não é o homem que foi tirado da mulher, mas a mulher é que foi tirada do homem; por conseguinte, o homem não foi criado para a mulher mas a mulher para o homem.

Essa interpretação androcêntrica e patriarcal do relato javista da criação (Gn 2,21-23), acrescido de Gn 3,16: "estarás sob o poder e teu marido e ele te dominará", favoreceu a rápida adoção, por parte das Igrejas cristãs, dos códigos domésticos patriarcais judaico-helenísticos (Cl 3,18→4,1; Ef 5,21→6,9; 1Pd 2,18→3,7; Tt 2,3-10), segundo os quais as mulheres devem ser submissas aos maridos, as crianças aos pais e os escravos aos senhores. Por absurdo que seja, alguns destes textos, ainda hoje, são interpretados literalmente em certas Igrejas para "doutrinar" as mulheres e mantê-las submissas e disponíveis.

Os efeitos da adoção desses códigos são historicamente extensivos, podendo ser verificados em várias passagens neotestamentárias como, por exemplo, em 1Tm 2,11-15, onde explicitamente se exclui as mulheres de todo o ministério da Palavra e da autoridade, reduzindo-as ao silêncio, à invisibilidade, à total dependência dos homens e às funções da maternidade: "... ela será salva pela sua maternidade, desde que, com modéstia, permaneça na fé, no amor e na santidade" (v.13). Motivos análogos levaram o feminismo, durante todo o século XX e com mais força ainda neste século, a questionar a subordinação e a exclusão das mulheres das funções que implicam o exercício da autoridade não apenas no âmbito da sociedade, mas também no po eclesial.

De fato, o interdito às mulheres de pregar, expresso em 1Tm 2,11-12: "não permito que a mulher ensine ou exerça domínio sobre o homem; e durante a instrução que ela permaneça em silêncio", paralelamente a 1Cor 14,34, onde se lê: "como acontece em todas as Igrejas dos santos, que as mulheres permaneçam caladas nas assembleias, pois não lhes é permitido tomar a palavra; que elas fiquem, pois, submissas...", serviu, historicamente, como argumento e pretexto para excluí-las dos ministérios públicos ordenados. Apenas o diaconato, que na Igreja antiga não comportava o ministério da Palavra e o ministério sacramental, e tampouco a jurisdição, foi franqueado a elas e, ainda assim, restrito quase que exclusivamente ao Oriente.

A *Didascália dos Apóstolos* (Síria, séc. III), que citamos anteriormente, proibia que as viúvas pregassem e principalmente que batizassem, alegando que Cristo não delegou esta função a nenhuma mulher. As *Constituições Apostólicas* contêm as mesmas proibições; porém reconhecendo que Jesus nada prescreveu ou transmitiu a esse respeito, este documento recorre à ordem da "natureza" e a "conveniências", como justificativas para manter o interdito[144].

---

[144] Constituições apostólicas III,6,1-2, 9. In: Sources chrétiennes. Paris, 1941, p.132,142,329. Citado in: LACOSTE, J. Y. (Dir.). *Dicionário crítico de teologia,* p. 1205.

Nos dois documentos acima citados a figura de Maria é utilizada para impedir o acesso das mulheres aos ministérios que demandavam o exercício da liderança e da autoridade. Entre outros autores, isso se pode verificar, por exemplo, num sermão de Epifânio (315-403), bispo de Salamina, que utiliza um argumento encontrado na *Didascália* e nas *Constituições Apostólicas* a respeito de Maria: "se Maria, a mais perfeita das mulheres, não foi um sacerdote, é porque isso não convém a nenhuma mulher"[145]. Na mesma homilia ele acrescenta que "a raça das mulheres está afastada das funções sagradas por ser fraca, inconstante e de inteligência medíocre".

Como vimos nas páginas anteriores, Tomás de Aquino reforçou ainda mais esse preconceito. Para ele uma mulher não pode ser ordenada validamente e, portanto, representar Cristo em sua função mediadora, porque não há nela nenhuma *iminentia gradus*; isto significa que ela está em estado de sujeição por natureza, o que não é igual à condição de um homem escravo[146]. Boaventura também utilizou argumentos da ordem da natureza para afirmar que pelo fato do "Mediador" ter aparecido no sexo masculino, somente os homens podem representá-lo naturalmente[147]. Não é o caso de citar aqui outros exemplos de teólogos e de autoridades eclesiásticas que aceitaram (ou aceitam) e acentuaram, até mesmo de forma grotesca, essas argumentações insustentáveis. Embora muitas mulheres tenham reagido e argumentado contra tais interpretações,

> o princípio evangélico da igualdade entre homem e mulher cedeu, ante os obstáculos reais que pareciam insuperáveis e sobretudo inevitáveis; acreditou-se que eles expressavam a ordem natural querida por Deus. Ao largo dos séculos, teólogos e canonistas se encarniçaram na absolutização de tais obstáculos, com o intuito de justificar a contradição entre doutrina e prática, assim como a ambiguidade entre a novidade evangélica libertadora e a submissão histórica das mulheres[148].

De fato, de um modo geral, a Tradição eclesial mostrou-se historicamente incapaz de passar dos princípios à prática. Teoricamente ela admite a igualdade entre os sexos, mas na realidade a nega, justificando posições ambíguas e excludentes com argumentos insustentáveis e normas obsoletas. Tanto é que a encíclica *Pacem in Terris,* ao constatar a emergência da mulher no mundo de hoje, qualificou sua crescente presença na vida pública

---

[145] EPIFÂNIO. Contra as heresias, 79, 3, 1-2; GCS, p. 31-33, 477-478. Citado in: LACOSTE, J. Y. (Dir.). *Dicionário crítico de teologia,* p. 1205.

[146] AQUINO, Tomás de. Comentário ao IV Livro das Sentenças (de Pedro Lombardo), dist. 25, q. 2, a. 1 resp. e a. 2, q. 1, concl. Citado in: LACOSTE, J. Y. (Dir.). *Dicionário crítico de teologia,* p. 1205.

[147] BOAVENTURA. Comentário ao IV Livro das Sentenças, dist. 25, a. 2, q. 1, concl. Citado in: LACOSTE, J. Y. (Dir.). *Dicionário crítico de teologia,* p. 1205.

[148] AUBERT, J. M. *Mujer: antifeminismo y cristianismo*, p. 54.

como uma das notas mais características dos tempos atuais. Esse reconhecimento é justo. Entretanto, o mesmo documento não questiona a ausência das mulheres nos espaços e estruturas de decisão e de governo da Igreja Católica.

O mesmo ocorre em documentos tão importantes do Vaticano II, como a *Lumem Gentium* que, referindo-se expressamente a Gálatas 3,28, afirma que "diante de Cristo e da Igreja não existe nenhuma desigualdade em razão de estirpe, ou de nascimento, condição social ou sexo"[149], mas não reconhece que no interior da mesma Igreja essa afirmação não condiz com o lugar destinado às mulheres e o tratamento que a elas é dispensado.

Semelhante afirmativa encontramos na *Gaudium et Spes*, quando ela defende que "as mulheres já atuam em quase todos os campos da vida, e é conveniente que consigam assumir plenamente seu papel, segundo sua própria natureza, sendo obrigação de todos reconhecer e promover sua participação específica e necessária na vida cultural"[150], mas não fala da participação delas, no mesmo nível, nas estruturas e na missão da Igreja. Isso se pode verificar também no decreto *Apostolicam Actuositatem,* sobre o apostolado dos leigos, aprovado no último período das sessões conciliares, onde está bem delimitado o espaço de atuação das mulheres na Igreja: "como em nossos tempos as mulheres participam cada vez mais ativamente em toda a vida social, é de sumo interesse sua maior participação também nos campos do apostolado da Igreja"[151], participação não plena, evidentemente.

Ainda na *Gaudium et Spes*, quando os padres conciliares reportam-se à magna fórmula batismal de Gálatas 3,28, referida pela *Lumen Gentium,* e insistem em que "toda forma de discriminação nos direitos fundamentais da pessoa, seja social ou cultural, por motivos de sexo, raça, cor, condição social, língua ou religião deve ser vencida e eliminada, por ser contrária ao plano divino"[152], continua-se um discurso genérico, que não indica as consequências práticas que essa afirmação traz para a própria instituição eclesial em relação às mulheres. Desse modo, a parcela hierárquica da Igreja continua olhando para fora de si, mas com dificuldades de admitir, explícita e oficialmente, que a posição das mulheres na estrutura eclesial ainda é subalterna e não corresponde aos discursos dos documentos – até mesmo dos posteriores ao Vaticano II – e tampouco aos ensinamentos e à prática includente de Jesus[153]. Na realidade, como constata Ivone Gebara,

---

[149] *Lumen gentium,* n. 32.

[150] *Gaudium et spes,* n. 60.

[151] *Apostolicam actuositatem*, n. 9.

[152] *Gaudium et spes*, n. 29.

[153] Sabemos das diferentes posturas (por vezes ambíguas) dos conciliares não apenas em relação às mulheres, mas também a outras questões. Vale, no entanto, a abertura geral que o Concílio fomentou e disseminou no interior da Igreja. Nesse sentido, em relação às mulheres, a *Gaudium et spes* é um documento prospectivo, pois pressente mudanças radicais na percepção das mulheres sobre si mesmas e em sua própria situação, ao mesmo

> [...] a igualdade idealizada pelo cristianismo nunca se tornou, de fato, uma igualdade efetiva entre os gêneros, mas permaneceu um horizonte ideal sem consistência histórica efetiva. [...] E, por incrível que pareça, os valores preconizados por Jesus de Nazaré, marcados pelo amor e o cuidado com o próximo, revelam a presença da dimensão feminina no princípio fundador da vida, o qual se expressa por meio da misericórdia e da ternura nas relações. Mas tudo isso parece esquecido na Igreja quando se trata da afirmação do poder religioso patriarcal[154].

Entretanto, a proto-história do feminismo teológico mostra que muitas mulheres, individualmente ou em grupos, não se resignaram ou conformaram ao modelo kiriarcal, mas tanto quanto lhes foi possível criaram estratégias de superação a fim de poderem realizar seus intentos e sua vocação cristã. As que foram destacadas neste capítulo representam apenas uma pequena ponta de um imenso iceberg – como foi lembrado acima – cuja base é bem maior que a superfície, mesmo que a história oficial não as tenha contemplado.

Inspirado na prática de Jesus, e como parte do amplo projeto da teoria e da prática feminista, o feminismo teológico, na medida em que assume o compromisso de analisar a situação das mulheres em geral, e em particular de acrescentar sua própria reflexão em termos teológicos, eclesiais e/ou religiosos, questiona o modelo eclesiocêntrico kiriarcal, no qual o pensamento, as tradições e os símbolos cristãos estão enraizados. Ao mesmo tempo, ele aponta novos horizontes, abre novos caminhos e propõe novas práticas a fim de tornar possível "uma nova terra" (Ap 21,1) ou *um outro mundo.* No próximo capítulo analisaremos mais detalhadamente essa abordagem teológica.

---

tempo em que o feminismo contemporâneo desponta trazendo uma nova aurora para as mulheres. Embora a *Gaudium et spes* não fale a respeito das mulheres como era de se esperar, em diversos momentos ela expressa uma certa preocupação com elas. Por ex: no n. 8 ela aborda a tensão social entre os sexos; no n. 9 fala das reivindicações das mulheres por igualdade; no n. 27 refere-se à exploração e ao tráfico de mulheres para fins sexuais; no n. 29 menciona a falta de liberdade das mulheres (em alguns países) de escolher o marido; no n. 47 fala da dignidade do pacto conjugal; e ainda no n. 29 reconhece a igualdade fundamental entre todos os seres humanos e, por conseguinte, entre homem e mulher, pelo fato de todos terem a mesma origem divina e a mesma natureza humana.

[154] GEBARA, I. Pluralismo religioso: uma perspectiva feminista. In: TOMITA, L. E. et al. (Orgs.). *Teologia latino-americana pluralista da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 294.

CAPÍTULO V

O FEMINISMO TEOLÓGICO NUM CONTEXTO CRISTÃO

Embora no capítulo anterior tenham sido apresentadas experiências de várias mulheres que no decurso da história cristã se destacaram, seja no campo da liderança ou no da reflexão teológica mística, a tradição teológica feminina não se desvinculou por completo do substrato patriarcal, lembra Ivone Gebara, não obstante tenha havido muitas tentativas de expressões diferenciadas. Tais tentativas não foram, porém, reconhecidas e assumidas pela oficialidade e pelo pensamento teológico vigente, permanecendo, portanto, sempre marginais e pouco significativas; muitas delas foram estigmatizadas e perseguidas como heréticas[1]. Na mesma linha de reflexão José Comblin sublinha que durante a cristandade as mulheres

> foram afastadas da reflexão teológica clássica, inspirada na filosofia grega, que foi reservada aos varões, [...] não tinham acesso às universidades, poucas aprendiam o latim, que era a língua teológica, e não se podia imaginar mulheres ensinando teologia. Com essas condições, as mulheres não permaneceram mudas. Criaram outra teologia ao lado da teologia masculina das universidades[2].

De fato, a observação de Comblin é válida não só em relação às teólogas do tempo da cristandade. A emergência de mulheres teólogas contemporâneas em todos os continentes transformou o panorama teológico imprimindo-lhe uma nova face que algumas denominaram de "rosto feminino da teologia"[3]. Desde então, novos temas foram trazidos para a reflexão, temas que emergem das experiências concretas das mulheres a partir das quais se elaboram diferentes teologias feministas. Estas teologias "pluridimensionais e multifacetadas, às vezes fragmentadas como a vida das mulheres, mas sempre preocupadas em construir o novo e afirmar a esperança numa vida plena para as mulheres"[4], passam a ter como substrato sua vida cotidiana com os sofrimentos, as reflexões, esperanças, lutas e conquistas, expressas em narrativas, canções, celebrações, representações teatrais, encontros e outras modalidades. Muitas teólogas têm se empenhado em sistematizar essas teologias a partir de seus diferentes contextos de origem e da diversidade de problemáticas

---

[1] GEBARA, I. Pluralismo religioso: uma perspectiva feminista. In: TOMITA, L.E. et al. (Orgs.). *Teologia latino-americana pluralista da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 295.

[2] COMBLIN, J. Perspectivas de uma teologia feminina. In: SOTER (Org.). *Gênero e teologia:* interpelações e perspectivas. São Paulo: Paulus – Loyola, 2003, p. 295.

[3] BINGEMER, M. C. et al. *O rosto feminino da teologia.* Aparecida: Santuário, 1990.

[4] TOMITA, L. E. A teologia feminista no contexto de novos paradigmas. In: ANJOS, M. F. *Teologia aberta ao futuro.* São Paulo: Loyola, 1997, p. 149.

que elas apresentam, pois cada uma tem "objetivos imediatos ou intencionalidades específicas a serem alcançadas, pois partem da preocupação de grupos específicos como mulheres negras, indígenas, lésbicas, trabalhadoras do campo, empregadas domésticas"[5], entre outras mencionadas ou não capítulos anteriores.

A partir da "segunda onda" do feminismo, os estudos e perspectivas feministas e de gênero, gradativamente, passaram a influenciar, não apenas as ciências sociais, mas também o estudo das religiões para além do âmbito específico da teologia. Segundo pesquisas de Nunes, "já se pode encontrar um expressivo número de análises feministas da religião em diferentes campos disciplinares"[6]. Por sua vez, o avanço do diálogo inter-religioso e intercultural também vem mostrando a necessidade de se levar a sério as análises feministas e de gênero no âmbito das religiões. Nunes constata que os efeitos da crítica feminista às culturas e religiões foram os mais diversos e contundentes, "desde o abandono de qualquer fé religiosa pelas mulheres, até a criação de novos espaços feministas de espiritualidade de vários tipos, que expressam uma enorme criatividade e efervescência"[7].

No entanto, embora seja importante identificar as diversas expressões do feminismo e suas demandas no interior das diversas tradições religiosas, como o judaísmo, o islamismo, o budismo, o hinduísmo, as religiões africanas e outras expressões religiosas, neste capítulo focalizaremos somente o feminismo teológico cristão – hoje denominado "teologia feminista" – mais especificamente no âmbito do protestantismo histórico e, em particular, do catolicismo[8].

Como toda teologia, a teologia feminista cristã[9] também deve suas manifestações específicas ao seu lugar de origem social, cultural, geográfico, histórico e religioso. Por ser uma teologia contextual, ela precisa ser situada no panorama dos movimentos multiculturais que emergiram a partir da segunda metade do século XX. Aí ela tornou-se

---

[5] GEBARA, I. Teologia feminista e a crítica da razão patriarcal. *Estudos Feministas,* v. 14, n. 1, p. 298, jan.-abr. 2006.

[6] NUNES, M. J. R. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. In: *Cadernos Pagu*, n. 16, p. 80, 2001.

[7] NUNES, M. J. R. *O impacto do feminismo*..., p. 79.

[8] Hoje há uma profusão de estudos sobre essa temática. A revista *Concilium*, além de outras, tem publicado vários artigos nessa linha. Vale destacar aqui dois importantes fascículos inteiramente voltados para essa questão: Diferença na solidariedade: teologias feministas num contexto global. *Concilium*, n. 263, fasc. 1, 1996; Vozes femininas nas religiões mundiais. *Concilium*, n. 316, fasc. 3, 2006. A Editora Vozes também dedicou um fascículo da *REB* à teologia feminista latino-americana e caribenha: *Teologia Feminista na América Latina. Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 46, fasc. 181, mar. 1986. Já a teóloga Rosemary Radford Ruether organizou um livro sobre esse tema com a participação internacional de várias teólogas: RUETHER, R. R. (Org.). *Mulheres curando a terra*: mulheres do terceiro mundo na ecologia, no feminismo e na religião. São Paulo: Paulinas, 2000.

[9] Daqui para frente usaremos o conceito "teologia feminista cristã" ou simplesmente "teologia feminista", no singular ou no plural, como equivalente a "feminismo teológico cristão".

uma inquietude não apenas de mulheres brancas norte-americanas e europeias. Seus matizes, conteúdos e expressões são tão ricos e diversificados, como o são as diversas nomeações que ela recebe de suas protagonistas: Womanist Theology, Teologia Ecofeminista, Teologia Feminista Crítica da Libertação, Teologia Mujerista, Teologia Feminista da Libertação, Teologia Bosadi, Teologia Minjung e outras, de mulheres africanas, latinas, oceânicas e asiáticas... Com razão, Rosemary Reuther lembra que não existe uma teologia feminista final e definitiva, assim como uma teologia única, universal, pois não existe uma síntese final que abranja toda a experiência humana[10].

Essas teologias crêem nas utopias; não, porém, nas utopias a-históricas. Pelo contrário, elas são esperanças que nutrem o complexo processo histórico em que vivemos, e se definem por um engajamento enfático pelos direitos e bem-estar das mulheres e de outras categorias de pessoas discriminadas, sobretudo das mais empobrecidas e vulnerabilizadas, algumas já mencionadas nos capítulos anteriores. Além da crítica aos milenares padrões de discriminação social e sexual, elas também se preocupam com os padrões sociais e religiosos de exclusão e inclusão, e com as formas concretas de organização social e religiosa, que mantêm posições de privilégio para uma minoria à custa de um grande número de pessoas às quais são subtraídas até mesmo as condições mínimas de uma vida digna. Vamos seguir, portanto, ainda que de forma sucinta, a trajetória da teologia feminista, a fim de compreender um pouco mais suas expressões históricas, nuances e propostas para a ação evangelizadora.

1 Gênese da teologia feminista

Mesmo não havendo uma data precisa acerca do nascimento da teologia feminista cristã é possível apontar alguns marcos históricos que nos permitem aproximar de sua origem. Ainda no século XV, muito antes do surgimento do termo feminismo e do movimento feminista, podemos focalizar alguns sinais do que posteriormente se chamou de "feminismo cristão", quando Christine de Pisan, com seu memorável livro *A Cidade das Mulheres* (1405) – já apresentado no primeiro capítulo – entrou com convicção e firmeza no debate público sobre a chamada *Questão das Mulheres*[11].

---

[10] RUETHER, R. R. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista.* São Leopoldo: Sinodal, 1993, p. 25.

[11] Para outras informações sobre Pisan ver: ALBISTUR, M.; ARMOGATHE, D. *Histoire du féminisme français*. Paris: Éd. des Femmes, 1967, p. 60.

Contra a misoginia do discurso religioso, assim como o da jurisprudência, da medicina e da literatura popular, que aviltava a dignidade das mulheres, Pisan argumentou teologicamente que o Criador colocou uma alma igualmente nobre e inteiramente semelhante, tanto no corpo feminino como no masculino; que as mulheres são membros do Povo de Deus da mesma forma que os homens; e que possuem a capacidade de pensar, deliberar e agir eticamente tanto quanto os homens. Sem dúvida, a obra de Pisan questionou radicalmente o androcentrismo e o sexismo vigente na sociedade e na Igreja, os quais, seguindo as ideias de Platão e Agostinho, tinham dúvidas sobre a inclusão da mulher entre os seres humanos ou entre os irracionais. Muitas ideias de Pisan foram retomadas e desenvolvidas pelo feminismo do século XIX e pela teologia feminista cristã do século XX.

O feminismo que surgiu na Europa em fins do século XVIII tendo como principais protagonistas Olimpe de Gouges e Mary Wolstonecraft, exigia que a Revolução Francesa reconhecesse a participação das mulheres na luta geral por uma sociedade igualitária, livre e fraterna e, por conseguinte, que elas também usufruíssem das conquistas e benesses que advieram da Revolução; esta, no entanto, traiu as mulheres ao não contemplá-las e até mesmo negando-lhes direitos já conquistados. Sem dúvida, a reação das feministas francesas e inglesas a respeito da discriminação e opressão das mulheres no âmbito da sociedade influenciou as feministas norte-americanas. No entanto, estas foram as que primeiro refletiram em conjunto e publicamente sobre a opressão de gênero no âmbito das Igrejas e criaram mecanismos para eliminá-la. Vamos seguir as diversas fases dessa luta[12]:

1.1 Primeira fase (1840-1920): Consciência de exclusão extra e intraeclesial

É importante notar, como já foi acenado no primeiro capítulo, que ainda na primeira metade do século XIX as afrodescendentes estadunidenses Sojourner Truth e Jarena Lee, líderes de suas comunidades religiosas e do movimento antiescravista, assim como as irmãs Sarah e Angelina Grimké, que após uma longa experiência de escravidão lutaram, como abolicionistas, junto com muitas outras que viviam na mesma condição. Elas insistiram que não era suficiente lutar apenas contra a escravidão e a opressão social das mulheres, mas era necessário e urgente denunciar publicamente sua desumanização pelas próprias Igrejas

[12] Segundo a teóloga Rosemary R. Ruether, o ponto de partida da teologia feminista é sinalizado pela irrupção do movimento feminista norte-americano na década de 1840. A autora caracteriza a trajetória histórica da teologia feminista em três fases principais com as quais concordam a maior parte das autoras e autores (RUETHER, R. R. Interpretación feminista: um método de correlación. In: RUSSELL, L. M. (Ed.). *Interpretación feminista de la Bíblia.* Bilbao: Desclée de Brouwer, 1995, p. 139).

cristãs. Sarah chegou a protestar contra as falsas traduções de alguns textos bíblicos feitas por varões, assim como contra as interpretações distorcidas de outros que os comentaram. Estava convencida de que na hora em que as mulheres fossem admitidas ao estudo do grego e hebraico, seriam capazes de produzir outras interpretações da Bíblia, diferentes das leituras androcêntricas e sexistas impostas às mulheres. Todas essas mulheres se dedicaram incansavelmente em prol da emancipação das mulheres nas Igrejas cristãs, embora enfrentando críticas, pressões e represálias de lideranças religiosas masculinas. Clifford e Fiorenza veem nesse movimento das mulheres negras os primeiros indícios de um feminismo cristão ou uma teologia feminista cristã, mesmo que naquele momento estes conceitos ainda não tivessem sido desenvolvidos[13].

Embora seja comum atribuir a origem da teologia feminista cristã à crítica filosófica e teológica de Mary Daly, para Fiorenza, assim como para outras autoras e autores[14], a teologia feminista cristã tem suas raízes mais profundas no trabalho da crítica bíblica feminista, iniciada na segunda metade do século XIX pela presbiteriana americana Elizabeth Cady Stanton (1815-1902), autodeclarada abolicionista e feminista[15]. Em 1848, na *Primeira Convenção dos Direitos da Mulher*, realizada em uma Igreja Metodista, em Seneca Falls, New York, Stanton pronunciou um veemente discurso contra a exclusão social e política das mulheres e, junto com Lucrécia Mott e outras mulheres (e alguns

---

[13] CLIFFORD, A. M. *Introducing feminist theology*. New York: Orbis Books, 2002, p. 11; FIORENZA, E. S. *As origens cristãs...*, p. 35.

[14] Ver: FIORENZA, E. S. *As origens cristãs...*, p. 29-38; SCHERZBERG, L. *Pecado e graça na teologia feminista*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 11; CARR, A. E. *A mulher na Igreja...*, p. 25-27; NUNES, M. J. R. De mulheres e de deuses. *Estudos Feministas*, v. 0, n. 0, p. 10-14, 2º sem. 2000; GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 415; FREITAS, M. C. Gênero/teologia feminista: interpelações e perspectivas. In: SOTER (Org.). *Gênero e teologia*: interpelações e perspectivas. São Paulo: Paulinas-Loyola, 2003, p. 22-23; TABORDA, F. Feminismo e teologia feminista no primeiro mundo: breve panorâmica para uma primeira informação. *Perspectiva Teológica,* Belo Horizonte, v. 22, n. 58, p. 328-329, set.-out. 1990; SANTISO, M. T. P. *A mulher, espaço de salvação*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 78.

[15] STANTON, E.C. and THE REVISING COMMITTEE. New York: European Publishing Company, v. 1: 1895; v. 2: 1898. (Reimpressão com o título: *The original feminist attack on the Bible: The Woman's Bible*. New York: Arno Press, 1974). Utilizamos a 13ª edição: *The woman's Bible.* Seattle: Coalition task force on Women and Religion, 1987.

Como era filha de um juiz, Elizabeth Cady Stanton recebeu uma educação melhor que a das meninas e jovens de seu tempo, embora o pai lamentasse por ela não ser um filho homem. Ainda criança ouvia os comentários do pai a respeito da violência e dos abusos de maridos que gastavam em bebedeiras o que suas esposas ganhavam como lavadeiras; muitos hipotecavam e até vendiam suas casas sem sequer consultá-las. Seu pai lamentava, mas aplicava a lei, pois o casamento dava ao marido o direito absoluto de dispor do salário da mulher e dos bens da família. Stanton queria arrancar as páginas que continham aquelas leis que prejudicavam as mulheres. O pai lhe explicava que havia outros livros com as mesmas leis e, que para mudá-las era necessário estudar e conscientizar as pessoas que faziam tais leis. Elizabeth casou-se com o reformista e abolicionista Henry Stanton e em sua viagem de núpcias participou de uma conferência antiescravista em Londres; aí ela ficou indignada ao constatar que as mulheres não podiam votar, e nem mesmo sentar-se nos lugares reservados na assembleia. Sua crescente consciência da discriminação e opressão das mulheres a levou a dedicar-se inteiramente à defesa e promoção dos seus direitos na sociedade e nas Igrejas (Para mais informações ver: REIMER, I. R. *Grava-me como um selo sobre teu coração*: teologia bíblica feminista. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 21-23).

homens), apresentou uma *Declaração de Princípios*, que foi adotada nessa ocasião, na qual se reivindicava principalmente o direito das mulheres à participação política, à educação, à propriedade, ao trabalho remunerado e ao divórcio.

Em relação à posição das mulheres na Igreja ela denuncia: "Ele, (o homem) concede-lhe (à mulher) na Igreja, da mesma forma que no Estado, nada além de uma posição subordinada, invocando a autoridade apostólica para sua exclusão do ministério e, salvo algumas exceções, de qualquer participação nas questões da Igreja..."[16]. Estes são alguns dos antecedentes da crítica bíblica feminista que Stanton iniciou em 1854, junto com um comitê de trinta mulheres europeias e americanas, especializadas em diversas áreas científicas. Assim, os livros do Primeiro e do Novo Testamento foram distribuídos entre elas, para que os textos relacionados às mulheres e aqueles dos quais elas são explicitamente excluídas, fossem comentados e interpretados à luz da nova consciência que as mulheres estavam adquirindo de si[17].

Outras mulheres que também haviam sido convidadas a integrar o projeto recusaram o convite, alegando motivos diversos: as que eram professoras de grego e hebraico temiam pela impopularidade da obra e por sua reputação acadêmica; outras viam tal iniciativa como um risco para sua fé, pois havia questionamentos acerca da inspiração divina da Bíblia; havia ainda as que consideravam o projeto politicamente inoportuno, um erro de estratégia, que poderia dividir o próprio movimento sufragista. Além de tudo, como ousariam criticar o livro sagrado de uma instituição socialmente tão poderosa e influente como o cristianismo?

Mesmo assim, o trabalho foi levado adiante. Progressivamente, as análises levaram à descoberta de que a Bíblia, considerada de inspiração divina, mas escrita e interpretada por homens formados segundo os parâmetros da cultura e ideologia patriarcal, causou

---

[16] STANTON, E. C. *The woman's Bible,* v. 1, p. 6.

[17] Conforme Letty Russel, a conscientização, em termos gerais, supõe um processo de crescimento no qual se podem reconhecer três etapas: na *primeira* as mulheres, individualmente, tomam consciência, ao mesmo tempo, de suas potencialidades humanas e da dificuldade de vivê-las plenamente no nível das estruturas sociais. Na *segunda* toma-se consciência da transcendência do ser pessoal e do fato de que a história foi "escrita", decidida e interpretada com mentalidade unilateral, masculina. Aí a consciência crítica começa a transcender o puramente pessoal. A *terceira* etapa supõe a transformação desta consciência pessoal individual em consciência histórica e social. Vislumbra-se que a situação de postergação da mulher é algo que toca, por meio dela, toda a sociedade, que perde, lamentavelmente, a contribuição da "mulher" e de valiosíssimas mulheres concretas (RUSSEL, L. *Teologia femminista* (1974). Brescia: Queriniana, 1977, p. 26). Caroly Osiek, por sua vez, constata que, sob o aspecto psicossocial, esse processo de conscientização é vivido com características semelhantes na sociedade e na Igreja. Primeiramente as mulheres cristãs tomam consciência da situação da mulher na sociedade em que vivem como mulheres, mães, filhas, esposas, donas de casa ou profissionais. Espontaneamente, surgem comparações com a Igreja. Então elas reúnem-se para trocar suas experiências e interpretá-las. Às vezes o caminho é doloroso e embora possam vivê-lo de modo diferente, segundo suas características pessoais (cultura, educação e/ou profissão), em geral, todas vivem esse processo conflitivo, que muitas vezes provoca uma dupla crise: de identidade humana e de pertença cristã (OSIEK, C. *Beyond anger:* on being a feminist in the Church. New York: Orbis, 1986, p. 11-12).

enorme prejuízo às mulheres. A obra, publicada em dois volumes (1895 e 1898), intitulada *The Woman's Biblie* (*A Bíblia da Mulher*), na realidade um comentário de textos referentes às mulheres, desencadeou um longo e fragmentado processo até que, nos anos de 1960, resultou nas primeiras articulações de uma teologia e hermenêutica bíblica feminista.

Para Stanton e Lucrécia, a Bíblia não deve ser nem aceita nem recusada em bloco, pois ela apresenta ensinamentos diversificados. Certos princípios éticos nela contidos (como o mandamento do amor) continuam válidos. As mulheres devem lê-la e interpretá-la por si mesmas, de acordo com suas próprias convicções e experiências, com lucidez e responsabilidade, e não permitir que os maridos ou pastores o façam por elas; ou então simplesmente repetir o que aprendem deles.

Na introdução ao primeiro volume[18] são destacadas duas intuições críticas de uma interpretação teológica feminista da Bíblia: a primeira é a de que a Bíblia não é um livro neutro; pelo contrário, ela foi utilizada como uma arma política e ideológica contra a luta de libertação das mulheres; a segunda é a de que isso acontece porque a Bíblia traz a marca de homens que a escreveram em nome de Deus, mas que jamais o viram ou conversaram com ele. Sendo, portanto, um livro manipulado como arma política contra a emancipação das mulheres, o pressuposto hermenêutico fundamental é que as mulheres também o utilizem em defesa de sua própria causa.

Três razões mostram ser politicamente necessária uma hermenêutica feminista que corrija as interpretações patriarcais da Bíblia: a primeira é que no decorrer da história e ainda hoje, a Bíblia é utilizada para manter as mulheres submissas e impedir sua emancipação; a segunda é que as mulheres são as que mais crêem na Bíblia como Palavra de Deus – esta tem para elas uma autoridade divina; o terceiro argumento é que nenhuma reforma é possível em determinada esfera da sociedade se não for promovida também em outras esferas; por conseguinte, não é possível reformar leis e instituições, sem reformar também a religião bíblica, que reivindica a Bíblia como Escritura Sagrada[19]. Fiorenza reitera que estes argumentos políticos levantados por Stanton em favor de uma hermenêutica feminista corretiva da Bíblia permanecem válidos até hoje[20].

Como já se esperava, com a publicação do primeiro volume, as implicações políticas da *Bíblia da Mulher* geraram forte polêmica e muitas críticas de "amigos e

---

[18] STANTON, E. C. *The woman's Bible,* v. 1, p. 7.

[19] STANTON, E. C. *The woman's Bible,* v. 1, p. 11.

[20] FIORENZA, E. S. *As origens cristãs...,* p. 35.

inimigos" que, segundo Stanton, "censuraram o título" e a ousadia das mulheres. A própria *Associação Nacional pelo Sufrágio Feminino* combateu o projeto como um erro de estratégia política, temendo que ele atravancasse a luta pelo voto[21]. Os piores ataques, porém, vieram das lideranças eclesiais masculinas. Na introdução do segundo volume, Stanton responde ironicamente à acusação de um dos membros do clero, segundo o qual *A Bíblia da Mulher* era "obra de mulheres e do demônio":

> trata-se de um grave equívoco. Sua Majestade Satã não aceitaria juntar-se à Comissão de Revisão, constituída apenas de mulheres. Ademais, ele esteve tão ocupado nos últimos anos, em participar de Sínodos, Assembleias e Conferências, a fim de impedir o reconhecimento de mulheres como delegadas, que sequer teve tempo para estudar as línguas e a 'crítica do mais alto nível'[22].

Infelizmente, o retrocesso do movimento sufragista dos Estados Unidos dificultou enormemente a continuidade da pesquisa bíblica feminista iniciada por Stanton e sua equipe. Não obstante, o projeto e as pretensões da *Bíblia da Mulher* tornaram-se um marco importante no processo da hermenêutica bíblica feminista. Ainda que o reconhecimento de seu valor para os estudos de teologia feminista só tenha ocorrido a partir da segunda metade da década de 1960 – quase um século depois – com certeza, a *Bíblia da Mulher* abriu o caminho para uma multiplicidade de estudos que hoje a teologia e a hermenêutica bíblica feminista levam em frente, como afirma Shirlie Kaplan:

> Stanton apontou o caminho; finalmente, nós a compreendemos; finalmente, o livro está sendo seriamente estudado, ampliado, comentado, atualizado. Há, enfim, mulheres teólogas que não se importam com a própria reputação, nem temem sofrer retaliações. Temos uma fonte a ser transmitida a gerações de mulheres capazes de avançarem na constituição de um corpo de pensamento pertinente para mulheres e, por extensão, para os homens, [...] O silêncio imposto às mulheres provou ser um desastre. A primeira a quebrá-lo de forma dramática foi Stanton. Ela o fez por nós. É nosso privilégio segui-la[23].

Entretanto, o mais importante hoje não é avaliar os comentários da *Bíblia da Mulher* à luz da exegese bíblica contemporânea, e tampouco confrontar as propostas políticas de suas protagonistas com as atuais teorias e práticas feministas. Relevante hoje é reconhecer no trabalho que elas produziram que "nossa luta vem de longe", sublinha Nunes. Esse reconhecimento da nossa "herança" desmistifica o discurso da "submissão" e da "passividade" das mulheres frente à dominação. A história da *Bíblia da Mulher* revela que, realmente, o que está em jogo nessa tão antiga "questão da mulher" são as relações de poder

---

[21] FIORENZA, E. S. *As origens cristãs...*, p. 31.

[22] STANTON, E. C. *The woman's Bible,* v. 2, p. 7s.

[23] KAPLAN, S. Prefácio das editoras (13ª edição - 1987). In: STANTON, E. C. *The woman's Bible,* v. 1, p. 13.

que se estabelecem entre os sexos, relações que dizem respeito a todas as instituições sociais e religiosas. Desvendá-las e deixar vir à tona a resistência das mulheres, tanto quanto o jogo de sua opressão, é resgatar essa nossa herança tornando-a um impulso para a luta das mulheres hoje. É gratificante constatar que o trabalho de Stanton, após uma longa pausa, foi retomado no século XX, de diversas formas, com uma força estupenda, levando mulheres e homens a re-examinar o tema da hermenêutica à luz da mediação de gênero[24].

É preciso ainda mencionar que a nova consciência feminista que as mulheres cristãs foram adquirindo não ficou restrita ao âmbito protestante e tampouco aos Estados Unidos. O feminismo laico europeu também vinha despertando e atraindo muitas mulheres católicas. Tanto que, em 1896, a francesa Marie Maugeret funda um movimento que se pretendia "feminista cristão", mas que na verdade se alinhava muito mais ao movimento geral de defesa e promoção das mulheres, embora defendesse valores cristãos. Ainda nessa linha emancipacionista, nas primeiras décadas do século XX, em alguns países da Europa foram criados sindicatos femininos cristãos e diversas associações femininas católicas, todos/as bastante propensos/as a difundir a posição da Igreja a respeito da promoção das mulheres, e a articular um feminismo social de acordo com os padrões da ortodoxia católica[25].

Na realidade, o primeiro e único movimento feminista católico, que atuou durante sessenta anos, foi a *Aliança Internacional Joana d'Arc*, fundada na Inglaterra em 1911 com o nome de *Sociedade Sufragista das Mulheres Católicas*, nome este que expressa a determinação destas mulheres em participar das lutas feministas pela emancipação. Seu objetivo era "assegurar a igualdade dos homens e das mulheres em todos os campos". As associadas da Aliança usavam como *slogan* de identificação e divulgação de seu movimento a fórmula "Orai a Deus: Ela vos atenderá!", justamente para chamar a atenção

---

[24] NUNES, M. J. R. *De mulheres e de deuses*..., p. 14; GEBARA, I. Hermenêutica bíblica feminista. In: TEPEDINO, A. M.; AQUINO, M. P. *Entre la indignación y la esperanza,* p. 109-110. A interrupção histórica da reflexão bíblico-feminista iniciada por Stanton se explica pelo fato de que a luta do movimento sufragista norte-americano do séc. XIX foi concebida como uma luta linear, que começou com a *Convenção de Seneca Falls*, em 1848, e terminou com a aprovação do voto em 1920. Tanto o trabalho de Elizabeth Stanton como o de Matilda Gages, como veremos mais à frente, foram vistos pelas sufragistas como demasiado avançados ou erros de estratégia que poderiam atrasar a conquista do voto. Por isso, foram rejeitados. Uma vez conquistado o voto, o movimento sufragista simplesmente acabou, mas o vácuo da reflexão teológica feminista iniciada por Stanton permaneceu, até que em 1956 foi retomada com o movimento pela ordenação de mulheres.

[25] LUNEN-CHENU, M.T. van. Mulheres, feminismo e teologia. In: LUNEN-CHENU, M. T. van, GIBELLINI, R. *Mulher e teologia*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 24-25. Entendia-se por "feminismo social" as obras de caridade e as instituições educativas para mulheres, normalmente canalizadas pela Ação Católica Feminina. Ao analisar a Revolução Industrial geradora da Revolução Cultural, Marc Rondeau, sublinha que, a partir da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), quando as mulheres entram no mercado de trabalho, a emancipação feminina vai se estendendo gradualmente em todo o mundo ocidental e a grande interrogação para os cristãos começa a ser: como a Igreja acolherá este fenômeno? Que palavra o Magistério proferirá? (RONDEAU, M. Le discours du magistère papal au sujet des femmes au XIX siècle à nos jours. *Suplement Vie Spirituelle*, n. 127, p. 507-519, 1978).

para o fato de que a representação da Divindade transcende as diferenciações sexuais, sendo possível usar o pronome "Ela" ou "Ele" para nomeá-la. Com isso se evitaria a projeção do androcentrismo e do patriarcalismo na Divindade e o predomínio do gênero masculino[26].

Embora tenha tido uma longa atuação na luta pela emancipação da mulher na sociedade, durante muito tempo a Aliança se mostrou reservada a respeito da situação da mulher na Igreja e até 1963 não fez reivindicações explícitas sobre essa questão. Em 1931, porém, ao ser fundada a seção francesa da Aliança, sua presidente, Marie Leonel, diante de uma parte do movimento que temia sua própria fragmentação argumenta: "Vocês acreditam que seja conveniente deixar apenas ao pensamento 'neutro' o cuidado pela promoção da mulher? Não acham que está na hora de demonstrarmos que não só se pode ser feminista e ao mesmo tempo católica, mas sim feminista porque católica?"[27]. Este discurso revela a dicotomia feminismo/cristianismo, Igreja/sociedade, que se transformou num dilema para as mulheres católicas que adquiriam uma nova consciência de si ao se aproximarem do feminismo.

De fato, como nota Lunen-Chenu, ao mesmo tempo em que o feminismo era integrado ao laicismo, ao modernismo, ao pensamento livre e às ideologias socialistas, a hierarquia eclesiástica católica se mostrava sempre mais desconfiada em relação às iniciativas dos movimentos de mulheres. Por isso, mulheres ligadas a organizações femininas católicas puderam participar dos primeiros congressos feministas apenas em caráter individual[28].

Diante da nova consciência das mulheres, na encíclica *Casti connubii* (1930)[29], sobre o matrimônio cristão, ao falar sobre as relações conjugais, o papa Pio XI expõe a posição da Igreja em relação à emancipação das mulheres. Primeiro destaca a igualdade entre os sexos no que se refere à dignidade humana, mas depois insiste na necessidade de "certa desigualdade e certa diferença de ordem" entre o homem e a mulher, e enfatiza que a verdadeira emancipação desta não consiste em uma "liberdade falsa" ou numa "igualdade artificial" com o homem. Por isso, o documento desaprova uma tripla emancipação da

---

[26] GIBELLINI, R. A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista. In: LUNEN-CHENU, M. T. van, GIBELLINI, R. *Mulher e teologia*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 74; n. 111, fasc. 1, p. 109, 1976. Ver tb. GIBELLINI, R. *A teologia do século XX,* p. 415. Vale lembrar que Joana d'Arc, queimada viva pela Inquisição, foi reabilitada pela Igreja somente em 1909, sendo canonizada em 1920. É paradoxal que um movimento feminista católico a tenha escolhido como seu símbolo de resistência, ainda que as razões da luta de Joana sejam questionadas pelo feminismo laico e pela teologia feminista.

[27] ARCHAMBAULT, P. The catholic citizen. Journal of St. Joan's Alliance, jul. 1971. Citado in: LUNEN-CHENU, M. T. van. *Feminismo e Igreja*, p. 109.

[28] LUNEN-CHENU, M. T. van. *Feminismo e Igreja*, p. 109.

[29] PIO XI. Carta encíclica *Casti connubii* (1930). Petrópolis: Vozes, 1960, n. 2e, 6, 75-78.

mulher: a social (o trabalho fora de casa); a econômica (a administração dos bens da família); e a fisiológica (a limitação da natalidade). A aspiração a possibilidades iguais para a mulher é vista como uma subversão da "ordem natural" e um perigo de que ela se torne masculina; ou seja, um desenvolvimento humano da mulher que ultrapasse os parâmetros tradicionais é considerado como masculinização.

Conforme essa concepção, expressa também em outros pronunciamentos posteriores, a vocação ou o "destino" da mulher se situa fora do âmbito social. O homem é o senhor e cabeça da mulher e da família. A mulher é o coração, a dona de casa, o anjo silencioso do lar; seu ser é definido sobretudo a partir da maternidade (biológica ou espiritual). Alguns anos depois o papa Paulo VI expressou a mesma concepção ao afirmar que "a santidade buscada em todos os estados de vida é a promoção mais original e retumbante a que as mulheres podem aspirar e chegar"[30]. É lamentável que essa visão androcêntrica limitada da mulher tenha sido introjetada em muitas mulheres que a reproduziram e a divulgaram largamente, como se pode constatar na obra *A Mulher Eterna*, de Gertrud von le Fort[31].

Em síntese, nessa fase os diferentes posicionamentos do feminismo católico variam desde "um reformismo burguês a um socialismo ativo, bem como do moralismo mais tradicional ao radicalismo mais inédito"[32], como analisaremos em seguida. Neste momento ainda não se fala em "teologia feminista", nem mesmo em "teologia do genitivo objetivo"[33], mas em "teologia da feminilidade" ou "teologia da mulher" elaborada na perspectiva das "teologias do genitivo"[34]. Não se trata propriamente de uma teologia elaborada *pelas*

---

[30] PAULO VI. Discurso de 9 de fevereiro de 1975. *L'Osservatore Romano*, Edição de 14/2/1975.

[31] LE FORT, G. von. La femme *éternelle.* Paris: Du Cerf, 1934 (19ª edição em 1960). Partindo da "forma cósmica metafísica da mulher", a autora descreve o "eterno feminino" nas três formas fundamentais de *virgem, esposa* e *mãe.* A mulher que permanece fiel ao seu "mistério metafísico" não aspira ao seu desenvolvimento individual, mas dedica-se totalmente ao interesse do homem (esposo) para continuar a espécie. O véu é símbolo do seu ser mais profundo. É estranho que até mesmo um pensador como Teilhard de Chardin, que escreveu sobre o valor humano da sexualidade, não ultrapassou as velhas categorias sobre o "ser" da mulher, considerando-a análoga à matéria, ao passo que considera o homem análogo ao espírito. Uma manifestação típica do clima filosófico androcêntrico foram as tentativas de elaboração de uma "teologia sobre a mulher" (Ver: LUBAC, H. de. *L'éternel féminin*: etude sur um texte de Teilhard de Chardin. Paris: Aubier, 1968, e a crítica de EYDEN, R. V. A mulher no pensamento hierárquico. *Olhares feministas sobre a Igreja Católica*. Publicações CDD, n. 9, 2001, p. 9-44). Também o teólogo protestante Karl Barth, em sua Doutrina sobre a Criação, ao tratar da antropologia dos sexos se apoia numa concepção teológica androcêntrica e patriarcal sobre o homem e a mulher. Para ele, de acordo com a determinação de Deus, existe uma ordem consecutiva (e não uma ordem categorizada) entre o homem e a mulher: o homem é "A" e a mulher é "B". Nessa ordem a posição do homem é "antes" e a da mulher é "depois"; o homem é "acima" e a mulher é "abaixo" (Ver: BARTH, K. Doutrina sobre a criação. *Dogmática eclesial*, v. 3, t. 4, 1951. Citado in: EYDEN, R. V. *A mulher no pensamento hierárquico*..., p. 24).

[32] LUNEN-CHENU, M. T. van. *Mulheres, feminismo e teologia*, p. 25.

[33] Termo que encontrei somente em: GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*, p. 417-418.

[34] As "teologias do genitivo" surgiram após a II Guerra Mundial e se referem a problemas emergentes ou a determinados enfoques particulares e/ou setores sobre os quais se pretende refletir de modo mais específico (como a teologia das realidades terrestres, de Thils, a do trabalho, de Chenu, da esperança e outras), porém, não

mulheres, mas de uma teologia *sobre* "a mulher", elaborada por teólogos e clérigos *para* as mulheres, sem nenhuma participação destas[35].

As mulheres se perguntaram por que esses teólogos fizeram tanta apologia da feminilidade e não elaboraram uma correspondente teologia do homem, ou da masculinidade e por que a teologia elaborada pelos homens é vista como "a teologia"? A teologia da mulher, elaborada pelos homens, mostrou-se ambígua ao sacralizar a "natureza" e "vocação" da mulher, louvando-a pela salvação da família e ao mesmo tempo culpabilizando-a pela sua ruína e, por extensão, pela ruína da humanidade. Suspensa entre o céu e a terra, ou seja, isolada das outras mulheres e de sua inserção social e política, essa "mulher eterna" que "possui a chave dos nossos abismos e pode salvar tudo ou tudo perder"[36], tem como protótipo Maria ou Eva; seu destino é "seduzir" ou "sofrer". Assim, a teologia da mulher, por se apoiar no mito romântico da "mulher ideal", girou em torno da sublimação simbólica do feminino idealizado pelos homens, em vez de desvendar as intrincadas relações entre homens e mulheres na sociedade e nas Igrejas. Por ser unilateral, androcêntrica e a-histórica, essa concepção teológica não obteve legitimidade, sendo fortemente criticada e unanimemente rejeitada pelas mulheres.

1.2 Segunda fase (1956-1965): O acesso das mulheres ao ministério ordenado

O impulso e clima geral de abertura fomentado pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), foi uma ocasião propícia para reacender os debates em torno da situação das

---

necessariamente com base em experiência de vida, como o faz a *teologia feminista*, que assume as experiências das mulheres como base do "fazer teológico" e, por isso mesmo, não pode ser considerada como uma teologia do genitivo. A *teologia da mulher* surgiu na década de 1950, quando a Igreja comemorou o centenário da proclamação do dogma da Imaculada Conceição: 1854-1954. A *teologia feminista* difere da *teologia da mulher* ou da *feminilidade*, pelo fato de que não considera a mulher como uma essência abstrata e por assumir o corpo como um referencial teológico de fundamental importância. A convicção que perpassa a vasta produção teológica feminista é a de que não se pode reduzir a teologia feminista a uma teologia da mulher, quer dizer, a uma teologia de genitivo ou setorial. (Ver: RUSSEL, L. *Teologia feminista*..., p. 58; GEBARA, I. Corpo: novo ponto de partida para a teologia. *Tempo e Presença*, n. 248, p. 19-21, 1989; FIORENZA, E. S. Rompendo o silêncio: a mulher se torna visível. *Concilium*, n. 202, fasc. 6, 1985, p. 7; FREITAS, M. C. *Gênero/teologia feminista*..., p. 23).

[35] Conforme Beverly Harrison, a ideologia da *verdadeira feminilidade* foi criada pelas Igrejas Protestantes no início do século XX para *domesticar* as mulheres, cuja presença e poder se tornava cada dia mais forte na sociedade e nas Igrejas (HARRISON, B. et al. The feminist theology panel. In: IDEM. (Ed.). *Theology in the Americas.* New York: Orbis, 1976, p. 368). No âmbito teológico católico essa ideologia tenta se consolidar em 1954, quando a Revista *L'ANNEAU d'Or*, n. 57-58, 1954, propunha o "projeto de uma teologia da mulher". Nos anos seguintes aparecem publicações como: RONDET, H. Èlements pour une théologie de la femme. *Nouvelle Revue Théologique*, Hervelee, n. 89, p. 915-941, 1957; HENRY, A. M. Pour une théologie de la féminité. *Lumiére et Vie*, Lion, v. 7, n. 43, p. 100-128, 1959; LUBAC, H. de. *L'éternel féminin*: etude sur um texte de Teilhard de Chardin. Paris: Aubier, 1968, entre muitas outras.

[36] GUITTON, J. Conferência em Bruxelas (1968). In: LUNEN-CHENU, M. T. van. *Feminismo e Igreja*, p. 110.

mulheres na Igreja Católica. Esse processo foi acompanhado e estimulado por uma competente crítica realizada pelas primeiras teólogas feministas. No âmbito protestante, a nova consciência das mulheres provocou várias Igrejas a admitirem mulheres ao ministério ordenado, como faziam as *Igrejas Livres dos Estados Unidos* desde 1853. Ao ascender aos ofícios de poder e decisão dentro das Igrejas, as mulheres começam a adquirir força significativa nessas instituições e a demandar a plena igualdade eclesial em relação aos homens. Obviamente, a decisão dessas denominações cristãs repercutiu também na Igreja Católica. A *Aliança Internacional Joana d'Arc* foi o primeiro grupo católico a levantar a questão da admissão das mulheres ao ministério ordenado, com esperanças de mudanças substanciais no estatuto eclesial da mulher[37].

O Concílio Vaticano II incentivou a Igreja a auscultar, discernir e interpretar nos acontecimentos e nas várias linguagens e aspirações de nossos tempos os sinais de Deus[38]. No entanto, no Concílio só havia auscultadores varões, e todos clérigos. O desconforto gerado pela ausência de cristãos leigos levou o papa Paulo VI a criar, na segunda sessão, a categoria dos participantes "auditores", que na realidade eram simples ouvintes, e apenas do sexo masculino.

Diante da notória exclusão das mulheres nas duas primeiras sessões conciliares, o cardeal Joseph Suenens fez uma intervenção advertindo que a metade da humanidade (as mulheres) não estava sendo representada no Concílio, nem mesmo como "auditoras". Após essa interpelação, algumas mulheres, todas membros de ordens e congregações, foram convidadas para a terceira sessão. Apenas na quarta sessão, no final do Concilio, é que algumas mulheres leigas foram convidadas a marcar presença[39].

Com esperanças de que o Concílio abordasse a questão das mulheres na Igreja, a teóloga Gertrud Heinzelmann, liderando um grupo de feministas católicas, dirigiu-se

---

[37] A *Aliança Internacional Joana D'Arc,* fundada em 1911, na Inglaterra, como uma sociedade sufragista para mulheres católicas, começou a trabalhar pelos direitos feministas dentro da Igreja em 1959. Como único movimento feminista católico, durante muitos anos essa organização foi a única catalisadora dos anseios e lutas das mulheres católicas. A *Aliança* apoiava a ordenação das mulheres ao diaconato e ao sacerdócio, fato muito questionado por Fiorenza numa assembleia da entidade por esta não questionar o modelo ministerial católico (FIORENZA, E. S. *Discipulado de iguais*, p. 34). Vale lembrar que além da *Aliança Joana D'Arc* a *União Mundial das Organizações Femininas Católicas* também fez importantes pesquisas sobre o lugar que a Igreja Católica designa para as mulheres em sua estrutura.

[38] *Gaudium et spes,* n. 4, 11, 44.

[39] SUENENS, J. Intervenção durante a LIII Congregação Geral, em 22/10/1963. Citado in: BEOZZO, J. O. *A Igreja no Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 340. Pela primeira vez as mulheres marcaram presença em um concílio. Ao todo eram 23 as convidadas. Dom Hélder Câmara, em sua Carta Circular n. 5, de 6/10/1965, citado por Beozzo no texto acima, ironicamente informa que em pleno Vaticano II, na Basílica de São Pedro, havia um bar somente para as auditoras, ao qual os padres conciliares não tinham acesso. E conclui: "parece-me a confirmação da tese da mulher como encarnação do diabo e sinônimo de pecado".

publicamente aos conciliares com o livro manifesto: "Não estamos mais dispostas a ficar caladas"[40]. Nessa obra a autora argumenta que

> se [...] o batismo habilita o homem a receber os sete sacramentos, mas habilita a mulher a receber somente seis, então ele não atua com a mesma eficácia ao tornar o homem e a mulher membros da Igreja. Se à mulher, com efeito, continua proibida a recepção de um sacramento, isso significa tanto uma redução dos direitos eclesiásticos, como uma diminuição no que diz respeito ao estatuto dos membros da Igreja. Resulta ainda, no que respeita ao estado laical, que os direitos dos homens e das mulheres não são equivalentes, uma vez que os primeiros têm a possibilidade de receber a ordenação sacerdotal, enquanto as mulheres continuam excluídas de tal possibilidade[41].

O fato gerou muita polêmica nos anos pós-conciliares. O livro manifesto sugere que a Igreja ultrapasse a idealização estereotipada da "mulher eterna", a-histórica, expressa pela teologia da mulher ou da feminilidade, a fim de abordar a situação real de "mulheres cidadãs", política e historicamente engajadas na sociedade e na Igreja. No entanto, nem as reivindicações de Gertrud e suas companheiras (o livro manifesto é uma obra coletiva), e tampouco a abertura ministerial das Igrejas Protestantes, conseguiram motivar a Igreja Católica a alterar o *status* jurídico-eclesial das mulheres, já que ela ainda não as reconhece plenamente como cristãs, mantendo-as na posição de cidadãs eclesiais de segunda categoria[42]. Essa desigual posição da mulher na Igreja motivou os bispos, no sínodo sobre *A Justiça no Mundo* (1971), a insistir para que as mulheres tenham sua parte própria de responsabilidade e de participação, não apenas na sociedade, mas também na Igreja, e a propor que esse tema, à luz dos "sinais dos tempos", fosse estudado profundamente por uma comissão mista internacional, de homens e de mulheres, de diversas condições de vida e com diferentes competências[43].

Enfim, a questão do acesso das mulheres ao ministério ordenado deslanchou uma profunda reflexão em outros âmbitos eclesiais, atingindo outros setores da Igreja Católica. Essa reflexão se intensificou quando um maior número de mulheres católicas, impulsionadas pelo neofeminismo que se afirma a partir de 1960, conseguem uma maior

---

[40] GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*, p.415-416; LUNEN-CHENU, M.T. van. *Feminismo e Igreja*, p. 110-111.

[41] HEINZELMANN, G. *Wir schweigen nicht langer*! (Não estamos mais dispostas a ficar caladas!). Zurich: Interfeminas Verlag, 1964, p. 23, nota 5.

[42] Mesmo não sendo nosso objetivo aprofundar neste trabalho a questão da admissão das mulheres ao ministério ordenado, é importante lembrar que ela foi, por algumas décadas, um dos pontos centrais da reflexão da teologia feminista.

[43] PAULO VI. Documento final do sínodo dos bispos (30-11-1971). *A justiça no mundo,* cap. III. Disponível em http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_19711130_giustizia_po.html. Acesso em 22/06/2007.

organização e acesso à formação acadêmica tanto no âmbito das ciências, em geral, como no da teologia e das ciências da religião. Embora a hierarquia católica tenha se fechado ao diálogo sobre essa questão, mulheres e homens feministas estenderam a reflexão a outros setores eclesiais, sensibilizando para uma *ekklesia* toda ministerial, na qual as mulheres sejam plenamente reconhecidas como cristãs. De um modo geral, esse caldo socioeclesial propiciou o surgimento da teologia feminista propriamente dita, da qual nos ocuparemos a seguir.

1.3 Terceira fase (1965-1980...): Desenvolvimento da(s) teologia(s) feminista(s)

Esta fase é considerada a mais fecunda da teologia feminista, devido ao surgimento de uma produção teológica consistente e sistemática, quando a teologia feminista afirma-se também em nível internacional, desdobrando-se em uma multiplicidade de teologias feministas. Este surgimento coincide com o de outras teologias: da libertação (América Latina), negra (Estados Unidos) e sul-africana[44].

Como já foi mencionado, a teologia feminista, da mesma forma que o feminismo laico, não constitui um conjunto teórico homogêneo, embora suas diferentes perspectivas compartilhem de um caráter público e comum. Por isso, deve ser considerada mais em sua rica diversidade e pluralidade do que em suas divergências. Inicialmente ela se expressou em três abordagens ou vertentes conhecidas como: *teologia feminista cristã*, *teologia feminista pós-cristã* e *teologia feminista* da *religião* ou *espiritualidade da Deusa*[45]. Atualmente há uma pluralidade de expressões, cada uma com matizes e enfoques específicos. Embora seja importante conhecer mais profundamente as motivações e a luta das mulheres que deram origem a cada uma dessas perspectivas, por razões metodológicas, vamos situar apenas algumas; ou melhor, nossa reflexão se centrará na teologia feminista cristã[46].

---

[44] SCHERZBERG, L. *Pecado e graça na teologia feminista*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 11; VUOLA, E. *Teología feminista – teología de la liberación*. Madrid: IEPALA, 2000, p. 100; DERMIENCE, A. Teología de la mujer y teología feminista. *Selecciones de Teología*, Bilbao, v. 40, n. 160, p. 6, out.-dez. 2001. BIEHL, J. G. *De igual para igual*: um diálogo crítico entre a teologia da libertação e as teologias negra, feminista e pacifista. Petrópolis: Vozes – São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 62-69; GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*, p. 419. Neste trabalho prolongamos esta fase a fim de considerar o desdobramento da teologia feminista até os dias atuais.

[45] CHRIST, C., PLASKOW, J. *Ascensão do espírito feminino*. São Francisco: Harper & Row, 1979, p. 4; HALKES, C. J., MEYER, W. H. Teologia feminista. In: GÖSSMANN, E. et al. *Dicionário de teologia feminista*. p. 502-505; CLIFFORD, A. M. *Introducing feminist theology,* p. 32-39; CARR, A. *A mulher na Igreja*..., p. 21-24; ROMEO, G. S. *Historia del feminismo...*, p. 70; GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*..., p. 421.

[46] Ao analisar essas abordagens convém ter presente que toda tipificação é limitada, visto que não expressa a diversidade, a fluidez e a riqueza da teologia feminista hoje. Além disso, ao apresentar as teologias feministas a

1.3.1 Teologias feministas não cristãs: êxodo e travessia

A vertente que se situa fora do âmbito da tradição bíblico-cristã é conhecida como teologia feminista *pós-cristã* ou *radical*[47]; suas protagonistas, considerando que o cristianismo é irremediavelmente patriarcal, buscam novos caminhos fora da religião cristã, a fim de que as mulheres façam a experiência da Transcendência a partir de sua condição de mulher[48]. Anne Clifford situa os "primórdios" desta vertente no trabalho crítico da americana Matilda Electa Joslyn Gage (1826-1893), uma feminista sufragista muito ligada a Elizabeth Stanton. Devido à sua postura crítica em relação ao cristianismo Matilda foi uma figura pouco conhecida até a segunda metade do século XX, quando algumas feministas reeditaram seu audacioso livro *Mulher, Igreja e Estado*[49]. Sua crítica principal ao cristianismo é a de que este se centra na relação com um Deus masculino e patriarcal, que legitima a opressão das mulheres nas Igrejas cristãs. A mesma crítica farão Mary Daly e outras feministas cristãs do século XX. Analisando o contexto colonialista e patriarcal em que vivia, Matilda conclui que se as mulheres querem realmente se libertar elas devem deixar de lado o cristianismo com seus códigos patriarcais influenciados pela Bíblia.

Objeções ainda mais contundentes encontram-se na crítica da teóloga e filósofa feminista Mary Daly, uma das pioneiras da teologia feminista católica até o Concílio

---

partir de determinadas tipologias, corre-se o risco de enfraquecer seu dinamismo e, pior ainda, de polarizá-las, o que não é interessante para a luta das mulheres, nem foi a intenção de suas protagonistas, e tampouco faz parte dos objetivos deste trabalho. Com efeito, Fiorenza adverte que "um dos modos de 'roubar o poder de nomear' é manter o controle patriarcal sobre a teologia feminista e o movimento feminista por meio da definição do feminismo. O procedimento de fixar tipos e 'classificar' feminismos é utilizado com frequência no interesse de uma estratégia destinada a 'dividir para conquistar'. Tal estratégia, ao situar os diferentes tipos de teologia feminista (como os define) perante os bispos e a hierarquia, não apenas desconsidera o fato de alguns membros da hierarquia serem, talvez, feministas, como também se arroga o direito de julgar teólogos e bispos" (FIORENZA, E. S. *Discipulado de iguais*, p.15).

[47] A palavra "radical" tem aqui o sentido de "ir às raízes" do sistema patriarcal com o intuito de desmascará-lo e implodi-lo. Pelo menos esse foi o objetivo do feminismo radical, do qual Mary Daly foi uma das principais expoentes.

[48] Carol Christ e Judith Plaskow, na obra supracitada, analisaram a teologia feminista sob os tópicos *"revolucionária" e "reformista"*. Na introdução de uma obra mais recente (CHRIST, C., PLASKOW, J. *Tecendo as visões: novos modelos na espiritualidade feminista.* São Francisco: Harper & Row, 1989, p. 3), elas advertem que estas categorias são muito limitadas em relação à variedade de teologias feministas que estão surgindo. Anne Clifford, por sua vez, apresenta a teologia feminista sob três enfoques: como *revolucionária, reformista e reconstrucionista* (CLIFFORD, A. M. *Introducing feminist theology,* p. 33-35). A *revolucionária* seria a teologia feminista pós-cristã e a religião da Deusa; a *reformista* seria a teologia feminista cristã que não ambiciona grandes mudanças; a *reconstrucionista* se expressa como teologia feminista crítica da libertação e da reconstrução das categorias cristãs, configurando-se numa pluralidade de teologias feministas. Algumas teólogas preferem a expressão *revisionista* ao invés de *reconstrucionista*. Outras, como Clifford, acreditam que a ideia de *reconstrução* expressa mais adequadamente como as feministas cristãs estão desenvolvendo suas teologias. Todas, porém, reconhecem que nenhuma classificação mostra suficientemente as diversas faces e interfaces das teologias feministas. Considero importante conhecer essas diversas perspectivas, mas não para polarizá-las, e sim para valorizar a diversidade de enfoques e lutas feministas.

[49] GAGE, M. E. J. *Woman, church and state* (1893). Watertowne: Persephone Press, 1980.

Vaticano II, e principal expoente da vertente pós-cristã após o mesmo Concílio. A publicação do seu livro *A Igreja e o Segundo Sexo* (1968), inspirado pela obra clássica *O Segundo Sexo* (1949), de Simone de Beauvoir, é considerado por muitas autoras e autores como o marco inicial da teologia feminista cristã propriamente dita – embora outras considerem que esse marco situa-se na publicação da *Bíblia da Mulher*, de Stanton. Neste livro Daly não fala explicitamente em teologia feminista; na realidade sua proposta é a de construir uma teologia feminista católica capaz de fazer uma revisão dos símbolos patriarcais do cristianismo. A acurada análise da obra de Beauvoir a leva a concluir que, de fato, uma séria análise da Bíblia, dos escritos dos antigos padres e dos teólogos posteriores, revela que o cristianismo é inerentemente patriarcal; no entanto, ela acredita que ele ainda pode ser redimido[50].

Em sua crítica à Igreja Católica ela declara que "a diferença fundamental entre a visão da Igreja e das mulheres de Simone de Beauvoir, e a visão que motivou este livro é a diferença entre o desespero e a esperança"[51]. A autora crê, porém, que a dignidade e os direitos iguais de todos os seres humanos fazem parte da essência da mensagem cristã[52], e espera que o sopro renovador do Concílio ajude a Igreja a retomar sua inspiração primeira, a da prática de Jesus; somente assim o cristianismo poderia se libertar dos vícios que adquiriu do patriarcado.

Contudo, vendo que as expectativas e propostas das mulheres em relação à renovação conciliar não se concretizavam[53], em 1975 Daly reedita seu livro *A Igreja e o Segundo Sexo*, com uma nova introdução na qual ela não se reconhece mais como uma feminista cristã e se autodefine uma feminista "pós-cristã", declarando ter dado um salto qualitativo para a liberdade feminista existencial, que constitui o seu novo centro teórico de vida. Em sua obra posterior *Para além de Deus Pai: para uma Filosofia da Libertação da Mulher* (1973)[54], ela reflete esta transformação e afirma que o cristianismo é irrecuperável em seu patriarcalismo e sexismo e, portanto, não serve para as mulheres.

---

[50] DALY, M. *The church and the second sex.* New York: Harper & Row, 1968. (DALY, M. *The church and the econd sex with a new feminist postchristian introduction by the author.* 2ª edição. New York: Harper Colophon, 1975 (Introdução feminista pós-cristã: *Feminist postchristian introduction – A critical review of The church and the second sex, written from the perspective of 1975 – Anno Feminarum*). A terceira edição foi publicada em 1985.

[51] DALY, M. *The church and the second sex with a new feminist postchristian*…, p. 221.

[52] DALY, M. *The church and the second sex with a new feminist postchristian*…, p. 83.

[53] Vale relembrar aqui a indignação e o protesto de Gertrud Heinzelmann e de suas companheiras contra a discriminação das mulheres na Igreja e a sua exclusão da participação no Concílio Vaticano II – mediante a apresentação pública do livro: "*Não estamos mais dispostas a ficar caladas*".

[54] DALY, M. *Beyond God the Father:* toward a philosophy of women's liberation. Boston: Beacon Press, 1973.

No artigo *A Coragem de Deixar* (1977), escrito em diálogo com o teólogo John Cobbs, ela reafirma sua opção de deixar o cristianismo por estar convicta de que este é, realmente, incompatível com as propostas libertadoras e transformadoras do feminismo. Mais tarde a autora declara que "a Coragem de Deixar [maiúsculas no original] uma tal instituição como a Igreja Católica e, para além dela, o Cristianismo em geral e qualquer religião patriarcal, em todas as suas formas – tanto sacral quanto secular – brotou muitas vezes do desespero"[55].

Sem dúvida, Daly foi o elemento catalizador das reações suscitadas em muitas mulheres pelo Concílio Vaticano II, antes, durante e depois de sua realização. Embora o Concílio tenha insistido em que a Igreja deve estar atenta aos "sinais dos tempos"[56], e o papa João XIII já tivesse advertido que a emergência das mulheres na sociedade e na Igreja constituía-se num desses sinais[57], as mulheres e suas preocupações continuaram ausentes dos documentos conciliares, exceto em algumas breves constatações e na mensagem final (8/12/1965), que por sinal expressa uma concepção bem tradicional de sua função.

Ao analisar a trajetória de Daly, Nunes lembra que "o percurso intelectual dessa autora é paradigmático em relação ao que ocorreu com outras mulheres católicas, que passaram da proposta de mudar a instituição desde dentro, ao abandono da fé cristã"[58]. Com efeito, muitas dessas mulheres realizaram o "êxodo" proposto por Daly e criaram espaços alternativos nos quais preferem vivenciar e expressar sua experiência espiritual de forma criativa e coletiva. Inicialmente essas experiências se expressaram na *religião* ou *espiritualidade da Deusa.* Atualmente há uma variedade de expressões de espiritualidade dentro das diferentes perspectivas feministas. As seguidoras da religião da Deusa consideram muito importante recuperar o símbolo e o culto à Deusa ancestral como mais apropriado para as mulheres desenvolverem seu poder criativo, ao contrário dos símbolos do patriarcado, que submetem e tolhem a criatividade das mulheres.

Na verdade, no século XIX Matilda Gage, da qual falamos acima, já havia realizado pesquisas antropológicas sobre as culturas do Oriente Próximo e do Egito, que revelaram a prática do culto à Deusa como chave para a ascensão feminina em diversas sociedades[59].

---

[55] DALY, M. In: *Beyond God the Father*..., p. 12.

[56] *Gaudium et spes,* n. 4, 11, 44; *Presbyterorum ordinis,* n. 9, 18; *Apostolicam actuositatem*, n. 14; *Dignitatis humanae,* n.15.

[57] *Pacem in terris*, n. 45.

[58] NUNES, M. J. R. *O impacto do feminismo*..., p. 83.

[59] CLIFFORD, A. M. *Introducing feminist theology*, p. 33. Ver tb.: GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*..., p. 424-425.

Em 1971, um grupo de feministas, entre elas Elizabeth Gould-Davis, resgatou as pesquisas de Gage a respeito da Deusa e sobre o direito materno no matriarcado, de Bachofen. Propuseram, então, uma retomada dos símbolos religiosos do matriarcado como mais adequados para inspirar a espiritualidade das mulheres[60].

O símbolo de uma divindade feminina é considerado mais eficaz porque proporciona às mulheres autovalorização, autoconfiança e afirmação do corpo, dos valores e do poder feminino. Carol Christ, no ensaio *Porque as Mulheres têm necessidade da Deusa,* expõe alguns dos motivos que justificam a opção por esse símbolo:

> a) se os símbolos da religião patriarcal têm profundos efeitos psicológicos e políticos e servem para confirmar o poder do macho, o símbolo da Deusa significa uma afirmação do *poder feminino* como poder benéfico e criativo; b) se a religião patriarcal denegriu as mulheres como mais carnais e mais ligadas aos ciclos da natureza em sua corporeidade, o símbolo da Deusa significa uma afirmação positiva do *corpo feminino* e de seus ciclos; c) se a religião patriarcal desvalorizou a vontade da mulher como passiva, submissa e mais sugestionável para o mal, o símbolo da Deusa significa afirmação positiva da *vontade feminina* como energia que deve ser afirmada em harmonia com a energia e com a vontade dos demais seres; d) o símbolo da Deusa, além disso, serve para potenciar os vínculos existentes *entre as mulheres*, os quais se exprimem na "irmandade[61].

Por se situarem explicitamente fora do âmbito do cristianismo, ultrapassando-o totalmente, as duas vertentes teológicas acima apresentadas são consideradas por algumas autoras e autores mais como feminismo religioso do que propriamente teologia feminista[62].

Entretanto, a crítica teológica empreendida por Daly e sua opção de deixar o cristianismo, assim como a opção de outras mulheres pela *espiritualidade da Deusa,* aguçou a reflexão no âmbito teológico cristão. Karl Rhaner, Jurgen Moltmann e Gehard Lohfink, por exemplo, a partir da crítica de Daly à doutrina sobre Deus Pai, questionaram o conceito de "pai" aplicado a Deus e as vantagens que os homens tiram disso numa sociedade patriarcal[63]. Por sua vez, John Cobbs, da teologia do processo, em seu diálogo com Daly, argumentou que

---

[60] GOULD-DAVIS, E. *The first sex*. Putman: New York, 1971. Johann Jakob Bachofen, filósofo e antropólogo alemão, apresentou, em 1861, a teoria de uma fase matriarcal na história da humanidade (no livro *Das Mutterrecht* - O Direito de Mãe), segundo a qual as mulheres, através da presença materna, retiraram a humanidade da barbárie sombria e instituíram o começo da cultura e da civilização, um novo sistema social que era inicialmente matriarcal. Todavia, a teoria de Bachofen não tem o respaldo de nenhuma pesquisa que tenha encontrado, pelo menos até hoje, inclusive com provas arqueológicas convincentes, uma sociedade em que as mulheres efetivamente governem *num sistema* equivalente ou que espelhe o patriarcado.

[61] CHRIST, C. Why women need the Goddess. In: CHRIST, C.; PLASKOW, J. (Orgs.). *Woman-spirit rising*. A feminist reader in religion. New York: Harper and Row, 1979, p. 286.

[62] Por ex: GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*..., p. 426; RUETHER, R. R. *Sexismo e religião...*, p. 191-192, 234; CARR, A. *A mulher na Igreja*..., p. 21-24; SANTISO, M. T. P. *A mulher, espaço de salvação*, p. 80-81; BIEHL, J. G. *De igual para igual*..., p. 66-68; TABORDA, F. *Feminismo e teologia feminista*..., p. 322-327.

[63] Para mais informações sobre a reflexão desses e de outros autores a respeito do tema em questão ver: GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*..., p. 438ss, com as indicações bibliográficas dos respectivos autores.

> feminismo e cristianismo não são incompatíveis; o cristianismo é processo, é movimento e o é ainda agora; conserva, pois a capacidade de corrigir-se e renovar-se; ademais, o movimento de libertação das mulheres nasceu em um ambiente histórico fecundado pela tradição judaico-cristã e o processo de protesto profético está inscrito no próprio coração da tradição; além disso, é difícil conservar a abertura para a Transcendência, destruindo totalmente as pontes com a tradição religiosa da qual se provém e sem a ancoragem numa comunidade de fé[64].

Entretanto, embora Daly tenha deixado o cristianismo, não se pode negar que sua crítica foi determinante para o desenvolvimento da vertente cristã da teologia feminista no século XX, que será apresentada a seguir.

1.3.2 Teologia feminista cristã: diversas histórias, diversas vozes, diversos rostos

A teologia feminista cristã se expressou, inicialmente, em duas posições ou versões básicas: uma de cunho mais *reformista* e a outra numa perspectiva marcadamente militante e *reconstrucionista*[65]. Suas protagonistas permanecem ligadas à tradição bíblico-cristã e às suas instituições (tanto no âmbito católico como no protestante), a fim de aí exercerem uma "função profética"[66] mediante um processo de *revisão* das categorias cristãs.

Situando rapidamente, a primeira posição tem grande apreço pela autoridade bíblica e religiosa/eclesiástica, e por isso não se sente bem em questionar nem a Bíblia, nem a Tradição cristã ou a doutrina das Igrejas, e tampouco as estruturas eclesiais. Por conseguinte, não questiona a exclusão das mulheres do ministério ordenado ou de ofícios-chave de liderança eclesial. Suas pretensões de mudanças são bem modestas, pois não visam alterações substanciais. Admite, contudo, que as mulheres precisam ser mais incluídas na vida e liderança das Igrejas, assim como em *outros* ministérios e na educação teológica; e que os preconceitos de gênero em relação às mulheres devem ser combatidos, tanto nas famílias como nas Igrejas e na sociedade civil. Sugere ainda que a questão do *status* secundário das mulheres pode ser resolvida com melhores traduções da Bíblia e com mais ênfase em textos bíblicos igualitários. Essa posição tem pontos comuns com o feminismo cultural e o feminismo da diferença – já explicitados no primeiro capítulo – e encontra simpatizantes entre mulheres e homens.

A versão *reconstrucionista*, por sua vez, também não é neutra, pois pretende promover novas formas de pensar e forjar modelos sociais e eclesiais libertadores. Nesse

---

[64] GRIFFIN, R. D.; ALTIZER, T. J. (Orgs.). *John Cobbs – theology in process*. Filadélfia: Westminster, 1977, p. 84-98.

[65] CLIFFORD, A. M. *Introducing feminist theology*, p. 33-35.

[66] GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*..., p. 419, 421.

sentido, em muitos aspectos ela se alinha ao feminismo pós-estruturalista. Seu ponto de partida é uma avaliação crítica do patriarcado, acreditando ser possível, e até desejável, reinterpretar os símbolos e as ideias tradicionais do cristianismo sem abandoná-lo. Esse processo se realiza, metodologicamente, em *duas fases*: a da *crítica do passado* e a da *revisão das categorias cristãs*[67] ou, como prefere Pamela Young, a da *crítica* e a da *reconstrução*[68]; ou ainda, como sugere Elizabeth Johnson, a da *desconstrução* e a da *reconstrução*[69]. A maior parte das teólogas feministas cristãs, e também um bom número de teólogos pastoralistas compartilha desta visão.

Com o intuito de superar o androcentrismo e o sexismo incrustados na sociedade, nas Igrejas e na convivência mútua, na fase da *crítica do passado* são questionados os aspectos da tradição bíblico-cristã que negam, depreciam e descredibilizam as mulheres. Ressalta-se também como o pensamento teológico foi negativamente afetado pela ausência das mulheres no âmbito da elaboração teológica; os resultados dessa ausência foram dos mais negativos, no campo da interpretação bíblica, da moral, da doutrina, da liturgia e da história da Igreja, para citar alguns. A análise criteriosa e a desconstrução das opressões herdadas são uma desmontagem que "desmascara a dinâmica oculta da dominação na linguagem, nos costumes, na memória, na história, nos textos sagrados, na ética, na simbologia, na teologia e no ritual da tradição cristã"[70].

Na fase da *reconstrução teológica* procura-se cuidadosamente (como em Lc 15,8-10) a *história perdida* das mulheres da Bíblia e da tradição cristã ou (como em Mc 10,28) recolhem-se os fragmentos deixados debaixo das mesas ou escondidos sob os tapetes. Mulheres que foram invisibilizadas durante séculos são recuperadas e colocadas em destaque. Plasmam-se novas imagens de mulheres ou de personagens bíblicas (Eva, Agar, Miriam, Débora, Maria, as discípulas de Jesus...), que vão compondo o cenário junto a tantas outras que vão sendo resgatadas (apóstolas e líderes dos primeiros séculos do cristianismo e dos movimentos cristãos posteriores, assim como pregadoras e reformadoras sociais e religiosas de várias confissões e instituições). Valoriza-se sua fé, tenacidade, liderança e testemunho de vida; fazem-se novas perguntas e começa-se a pensar a história religiosa a partir de outras perspectivas, não como a história de grandes e poderosos vultos

---

[67] CARR, A. *A mulher na Igreja...*, p. 21.

[68] YOUNG, P. D. *Feminist theology/christian theology;* in search of method. Minneapolis: Fortress Press, 1990, p. 12- 14.

[69] JOHNSON, E. A. *Aquela que É...*, p. 56.

[70] JOHNSON, E. A. *Aquela que É...*, p. 56.

ou de eventos e feitos magníficos, mas como experiência cotidiana de mulheres e homens que crêem, e por isso, apostam em outras formas de viver e conviver[71]. Privilegiam-se, dessa forma, as "pequenas narrativas". Em outras palavras, valorizam-se as experiências pessoais e coletivas das mulheres e de suas comunidades mediante a busca de

> uma sabedoria alternativa e da história que ficou ignorada, fragmentada ou suprimida; fatores negativos isolados não alimentam; por isso a teologia feminista procura recuperar ou juntar as migalhas e fragmentos que possam insinuar histórias não contadas da contribuição das mulheres, a fim de trazer à tona temas teológicos submersos e rearticular possíveis e novos elementos interpretativos da realidade que possam contribuir para a transformação do pensamento e da ação[72].

O processo de *reconstrução* teológica envolve também a revisão de doutrinas e de estruturas eclesiais, de modo que elas levem em conta as experiências das mulheres e não sejam mais uma fonte de opressão para as mesmas. Daí a necessidade de arriscar novas interpretações de tradições ou, como sugere Johnson, de "realizar um trabalho de reconstrução através de novas articulações das normas e métodos próprios da teologia, bem como dos símbolos e das práticas cristãs que possam justificar o desenvolvimento da plena humanidade das mulheres, como uma chave para o novo conjunto"[73].

Assim, à luz da análise crítica elaboram-se novas formulações da doutrina sobre Deus, das interpretações de Cristo, da concepção de Igreja, da figura de Maria, dos ministérios e de outros aspectos da vida cristã. São realizadas novas liturgias com ênfase na dimensão comunitária, nas quais histórias de mulheres são partilhadas, valorizadas e celebradas e em que as mulheres são ativas na organização e participação do que se celebra. No processo de reconstrução, observa Gibellini, "pela primeira vez, concretamente, as mulheres se tornam *sujeito* da própria experiência de fé, de sua formulação e da respectiva reflexão e, por conseguinte, *sujeito* do fazer teologia"[74].

---

[71] YOUNG, P. D. *Feminist theology/christian theology*…, p. 13-14. Para Anne Clifford, metodologicamente a *reconstrução* teológica feminista incorpora três passos básicos importantes: a) Prestar atenção à experiência de patriarcado e androcentrismo por meio da escuta atenta da própria experiência e das de outras mulheres e homens subjugados; b) Colocar essas experiências em diálogo, iluminá-las com uma leitura feminista da Bíblia e/ou de outros textos cristãos e sistematizá-las; c) Desenvolver estratégias e práticas que sejam libertadoras e transformadoras (CLIFFORD, A. M. *Introducing feminist theology,* p. 35). Expresso de outra forma, esse é o método VER–JULGAR–AGIR largamente conhecido e praticado nas CEBs.

[72] JOHNSON, E. A. *Aquela que É...*, p. 56.

[73] JOHNSON, E. A. *Aquela que É...*, p. 56.

[74] GIBELLINI, R. *A teologia do século XX...*, p. 418. Felizmente, hoje temos à disposição uma vasta produção teológica feminista que abrange diferentes áreas do conhecimento teológico. Alguns dos trabalhos de reconstrução mais conhecidos na área da teologia sistemática são: RUETHER, Rosemary Radford. *Sexismo e religião:* rumo a uma teologia feminista (1983). São Leopoldo: Sinodal, 1993; CARR, E. Anne. *Transforning Grace:* christian tradition and women´s experience. San Francisco: Harper and Row, 1988; CARR, Anne. *A mulher na Igreja;* tradição, cristianismo e teologia feminista (1990). Curitiba: Tilgráfica, 1994; RUSSEL, Letty. *Human liberation in a feminist perspective*: a theology (1974) – Trad: *Teologia femminista*. Brescia: Queriniana,

Em síntese, a teologia feminista cristã, como investigação teológica explícita criada por mulheres, surge na década de 1970 sob a influência da segunda onda feminista que, no aspecto histórico, constitui sua base de articulação. Por compartilhar criticamente dos interesses e metas das teologias de libertação ela é denominada por Fiorenza como *teologia feminista crítica da libertação*[75], pois tendo por fundamentos os pressupostos do feminismo ela faz uma crítica profética ao patriarcalismo da maioria das sociedades atuais e, de modo particular, das Igrejas. Assim, ela é, ao mesmo tempo, parte e reflexo de um movimento das mulheres que "não buscam apenas sua equiparação jurídica, social e religiosa, mas também a transformação das estruturas patriarcais e do pensamento androcêntrico"[76].

É importante ressaltar que contribuíram para o nascimento da teologia feminista cristã tanto o movimento leigo pós-conciliar, como o movimento ecumênico, mas foi também à luz da teologia dos *sinais dos tempos*, do Concilio Vaticano II, que a teologia feminista se propôs refletir sobre a importância do feminismo para a libertação das mulheres nas Igrejas cristãs, quer dizer, sobre "até que ponto a história da salvação é a história 'dela' e não exclusivamente 'dele', não apenas no passado, mas sobretudo *no hoje,* em toda a sua complexidade"[77].

As fases da teologia feminista cristã, como tão bem expressa Johnson, envolvem "um tempo para demolir, um tempo para reconstruir, um tempo para lançar fora as pedras e um tempo para ajuntar as pedras"[78]. Entretanto, é preciso ter presente que esse processo não é linear; pelo contrário, é permeado de indignações, conflitos, rupturas e perspectivas que impulsionam para novas experiências libertadoras e transformadoras. Nesse sentido, a teologia feminista "é ruptura e saída a um só tempo – ou melhor – é crítica e replanejamento"[79], e não um simples complemento ou apêndice da teologia tradicional.

1977; JOHNSON, Elizabeth A. *Aquela que É:* o mistério de Deus no trabalho teológico da mulher (1992). Petrópolis: Vozes, 1995; SCHERZBERG, Lucia. *Pecado e graça na teologia feminista* (1991). Petrópolis: Vozes, 1997. Na área bíblica também temos uma abundante bibliografia que é impossível citar aqui. Por ex.: FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *As origens cristãs a partir da mulher*: uma nova hermenêutica (1983). São Paulo: Paulinas, 1992; SCHOTROFF, Luise. *Lydias impatient sisters;* a feminist social history of early christianity. Louisville: Westminster J. K. Press, 1995; SCHOTTROFF, Luise. *Mulheres no Novo Testamento;* exegese numa perspectiva feminista. São Paulo: Paulinas, 1995; RUSSEL, Letty. *Interpretazione femminista de la biblia* (1976). Assis: Citadella, 1991. No âmbito latino-americano temos excelentes trabalhos de diversas teólogas, os quais serão utilizados mais à frente.

[75] FIORENZA, E. S. *Discipulado de iguais...*, p. 67 e 81.

[76] HALKES, C. J.; MEYER, W. H. Teologia feminista. In: GÖSSMANN, E. et al. *Dicionário de teologia feminista..*, p. 502.

[77] HALKES, C. J. Teologia feminista*:* balanço provisório. *Concilium*, n. 154, fasc. 4, p. 110, 1980.

[78] JOHNSON, E. A. *Aquela que É...*, p. 56 (Cf. Ecl 3,3b,5).

[79] HALKES, C. J.; MEYER, W., H. *Teologia feminista...*, p. 502 e 505.

Mulheres (e também homens) são chamadas a realizar esse processo, pois a teologia feminista não é uma teologia setorial, mas contextual e relacional; como tal, não está alienada do mundo e da história. Por isso, ela "não é simples preocupação de mulheres, mas de todas as pessoas que se preocupam com a sobrevivência e o bem-estar do planeta e do gênero humano"[80].

Com efeito, todas nós, tanto mulheres como homens, "opressores e oprimidos", adverte Ruether[81], precisamos nos converter à "humanidade plena que nos foi negada por sistemas de alienação e opressão social". Isto requer, não só a "conversão da pessoa" às suas próprias potencialidades, mas também a "conversão da sociedade" e a "transformação das estruturas sociais" que colocam as pessoas umas contra as outras, pois, em última instância, o que a teologia feminista quer é a instauração de uma nova ordem social ou, mais especificamente,

> [...] a transformação das estruturas injustas e dos sistemas simbólicos distorcidos, a fim de que possa se tornar possível o surgimento de uma nova comunidade na Igreja e na sociedade, uma comunidade libertadora de todas as mulheres e de todos os homens, caracterizados pela reciprocidade uns com os outros e pela harmonia com o planeta Terra. [...] A meta a ser atingida é o desenvolvimento de todos os seres em seu caráter singular e no inter-relacionamento uns com os outros – ambos os sexos, todas as raças e grupos sociais, todas as criaturas no universo inteiro. Isto pede um *novo relacionamento*: nem o hierárquico, que impõe uma estrutura entre subordinante/subordinado(a), nem um relacionamento unívoco, que reduz todas as pessoas a uma norma pré-estabelecida. [...] Em outras palavras, a meta da teologia feminista não é fazer as mulheres parceiras iguais num sistema opressivo, mas transformar o próprio sistema existente[82].

É preciso considerar ainda, que para a teologia feminista as experiências de mulheres constituem "a base do fazer teológico"[83]. Assinala Ruether que as experiências de mulheres nunca estão no centro dos textos tradicionais. As mulheres nunca são tratadas como ativas, pensantes e sujeitos com experiências; para que estas experiências se tornem visíveis novos textos precisam ser encontrados e usados. Textos canônicos patriarcais perderam seu *status normativo* e nós os lemos criticamente à luz de uma realidade mais ampla que aquela que eles escondem e negam[84]. É por isso que a teologia feminista começa

---

[80] FIORENZA, E. S. Rompendo o silêncio: a mulher se torna visível. *Concilium*, n. 202, fasc. 6, p. 7, 1985.

[81] RUETHER, R. R. Feminist teology and spirituality. In: WEIDMAN, J. *Christian feminism*: visions of a new humanitiy. San Francisco: Harper & Row, 1984, p. 25.

[82] JOHNSON, E. A. *Aquela que É...*, p. 58.

[83] MOLTMANN-WENDEL, E. Libertação para o amor próprio e para a amizade com Deus. In: SCHERZBERG, L. *Pecado e graça na teologia feminista*, p. 49; CARR, A. *Transforning grace...*, p. 200ss.

[84] RUETHER, R. R. *Womanguides*. Boston: Beacon Press, 1985, p. 11. A teóloga Judith Ress lembra que "a teologia feminista surgiu, obviamente, num contexto de indignação frente aos homens do movimento teológico "Deus-está-morto", aos da teologia do processo, da teologia da esperança, da teologia negra, assim como da

justamente com experiências de mulheres – tanto experiências de opressão quanto de libertação – ligando teoria e prática, saberes e ação, reflexão e celebração, visando à plena realização das mulheres como seres humanos; "experiência" aqui inclui

> a experiência do divino, a experiência de si mesmo/a e a experiência da comunidade e do mundo, numa dialética de interação mútua. Símbolos, fórmulas e leis recebidos são autenticados, ou não, através de sua capacidade de iluminar e interpretar a experiência. [...] a singularidade da teologia feminista não está em seu uso do critério da experiência, mas, antes, em seu uso da experiência *das mulheres*, que no passado foi quase que inteiramente excluída da reflexão teológica. Portanto, o uso da experiência das mulheres na teologia feminista explode como uma força crítica, revelando que a teologia clássica, incluindo as tradições codificadas, baseia-se na experiência masculina, e não na experiência humana universal[85].

É preciso ainda salientar que o inédito da teologia feminista não é apenas o fato de ela ser uma teologia feita por mulheres e baseada nas experiências das mulheres, mas o fato de ser uma teologia tecida no horizonte sociocultural e epistemológico feminista, influenciada pelo feminismo e em conexão com movimentos de emancipação e libertação das mulheres[86]; é uma teologia que emerge do âmago da experiência cristã iluminada pelo feminismo e que se afirma mediante o diálogo crítico entre as instâncias do feminismo e a experiência da fé e, a partir daí, dialoga com a comunidade cristã e a sociedade.

Entretanto, é preciso lembrar que as experiências das mulheres diferem, assim como diferem suas trajetórias de vida, de acordo com o contexto de raça, etnia, classe, cultura e outras particularidades históricas, inclusive da história religiosa. Por conseguinte, a teologia feminista hoje é um processo criativo de teologizar que reúne uma pluralidade de posições, métodos e conceitos de realidade que levam a falar mais *de teologias feministas* do que *da teologia feminista,* pois, como frisa Fiorenza, "não existe *uma* teologia feminista nem 'a' teologia feminista, mas diferentes expressões e articulações 'de' teologia feminista"[87], que

---

teologia da libertação, os quais foram capazes de ver as massas, os pobres, os oprimidos, os marginalizados, os famintos, os sem esperança, porém, não as mulheres que estavam ao seu lado. Deste modo, nós teólogas feministas, da mesma forma que as feministas em geral, demos um importante passo metodológico: declaramos que nossa teologia deve estar baseada nas experiências das mulheres" (RESS, J. M., et al. (Eds.). *Del cielo a la tierra:* una antología de la teología feminista. Santiago: Sello Azul, 1994, p. 21).

[85] RUETHER, R. R. *Sexismo e religião...,* p. 18-19.

[86] FIORENZA, E. S. Feminist theology as a critical theology of liberation. *Theological Studies,* n. 4, p. 611-612; IDEM. Para uma teologia libertada e libertadora. *Concilium*, v. 135, fasc. 5, p. 31, 1978.

[87] FIORENZA, E. S. Mujer-Iglesia – el centro hermenéutico de la interpretación bíblica feminista. In: RESS, J. M. et al. *Del cielo a la tierra...,* p. 241. Estas expressões da teologia feminista, afirma Fiorenza, "não apenas compartilham as diversas pressuposições e perspectivas dos estudos feministas, mas também funcionam dentro dos marcos de perspectivas teológicas divergentes, como a neo-ortodoxia, a teologia evangélica, a teologia liberal, a teologia da libertação, a teologia do processo e várias perspectivas teológicas confessionais. Como articulações teológicas, baseiam-se na visão eclesial e situação política das comunidades confessionais às quais pertencem" (FIORENZA, E. S. *Mujer-Iglesia...,* p. 241).

dialogam com uma variedade de fontes passadas e atuais no interior de um cristianismo multifacetado e polifônico. Assim como o feminismo foi desafiado a ultrapassar as fronteiras do mundo das mulheres brancas e a assumir outros rostos com suas cores, culturas e condição social diversificadas, a teologia feminista também foi interpelada a incorporar outras perspectivas. Ainda que sucintamente, consideramos importante situar algumas dessas teologias antes de centramos nossa atenção na teologia feminista da libertação nascida no contexto latino-americano e caribenho.

1.3.3 Teologias feministas cristãs: womanista, mujerista e chicana

Se no seu início a teologia feminista criticou e negou a pretensão de universalidade da teologia tradicional por ela se basear apenas nas experiências dos homens brancos, educados e de classe social privilegiada, agora são as feministas afro-americanas que reclamam, devido à ausência das experiências das mulheres negras, primeiramente na própria teologia negra (1975-1980) e, posteriormente, na teologia feminista norte-americana. Da mesma forma, mulheres cristãs de origem hispânica, que vivem nos Estados Unidos – provenientes de diversos países da América Latina e Caribe – mas que não se identificam com as teologias feministas surgidas no contexto norte-americano, deram origem a uma reflexão teológica própria, chamada de "teología mujerista", que consideram mais de acordo com sua realidade.

Historicamente, as mulheres negras vivenciaram (muitas ainda vivenciam) uma tríplice exploração e opressão: do sexismo, do racismo e da classe social. Na *Primeira Conferência de Teologia nas Américas* (1976), a teóloga Beatriz Melano Couch sublinhou a necessidade de que a teologia da libertação esteja atenta às diferentes formas culturais de opressão, ou seja, às ideologias que dividem e exploram, não apenas em razão da classe social, mas também da raça e do sexo; "racismo e sexismo são ideologias opressoras que necessitam de uma abordagem específica no âmbito da teologia da libertação"[88].

Desde então se iniciou um processo de incorporação da reflexão teológica das mulheres negras por parte da teologia negra. Questionou-se, sobretudo, qual é o lugar que as mulheres negras ocupam na teologia negra, e constatou-se sua total ausência[89]. Por isso,

---

[88] COUCH, B. M. In: Torres, S.; EAGLESON, J. (Orgs). *Theology in the Americas.* New York: Orbis Books, 1976, p. 375.

[89] De fato o teólogo negro James Cone reconhece seu próprio sexismo como também o das Igrejas negras norte-americanas e da própria teologia negra. Ele confessa que a cegueira e a surdez sobre a situação das mulheres

a teóloga Jacquelyn Grant declara que "só quando as mulheres negras e os homens negros participarem juntos na liderança em teologia, na Igreja e na comunidade, a nação negra será forte e libertada. Só então a teologia negra terá a possibilidade de se tornar teologia da libertação divina"[90].

A partir de 1980 teólogas negras, como Delores Willians, apoiando-se em estudos de feministas negras, passaram a questionar "a cor do feminismo"[91], mostrando que o feminismo branco não estava totalmente isento do preconceito racista, visto que as mulheres negras não eram contempladas na luta emancipatória das mulheres brancas e o direito do voto era condicionado a certos requisitos como a propriedade e a cultura. A noção de patriarcado apenas como poder masculino também foi criticada e este passou a ser considerado como o *poder sistêmico* controlado não só pelos homens brancos, mas também pelas mulheres brancas, já que muitas delas também exercem a dominação sobre as mulheres negras.

As mulheres negras constataram que mesmo que as mulheres brancas sofram com as distorções desse sistema machista, elas e seus filhos ainda levam vantagem em relação às possibilidades oferecidas às mulheres negras e seus filhos. Assim, para diferenciar a teologia das mulheres negras daquela das mulheres brancas Delores prefere caracterizar a teologia feminista negra como *theology womanist*, termo cunhado pela poetisa e novelista negra Alice Walker na obra "Em busca dos jardins de nossas mães: prosa womanista"[92].

A autodenominação de "womanista" não permite dicotomia entre as experiências, as lutas e a solidariedade das mulheres negras; tudo deve estar integrado, pois além da tarefa de desafiar um movimento feminista dominante e branco, as womanistas também enfrentam o racismo e o sexismo da sociedade patriarcal norte-americana e de suas estruturas, assim como o antifeminismo e o heterossexismo do próprio movimento negro.

---

negras têm sido a grande carência e debilidade da teologia negra (CONE, J. *For my people: black theology and the black church*. New York: Orbis Books, 1984, p. 132).

[90] GRANT, J. Black theology and the black woman. In: WILMORE, S. G.; CONE, J. *Black theology*: a documentary history (1966-1979). New York: Orbis Books, v. 1, 1979, p. 420, 430.

[91] WILLIANS, D. The color of feminism: or speaking the womans tongue. *The Journal of Religious Thought*, v. 43, n. 1, p. 42-58, 1986.

[92] WALKER, A. *In search of our mother´s gardens:* womanist prose. New York: Harcourt,1983. Womanista se relaciona com a palavra "womanish", que é como as mulheres negras nos EUA chamam, em sua linguagem tradicional, suas filhas, netas ou sobrinhas pequenas quando querem enfatizar que elas não devem se comportar como "girlish" = menina (de maneira leviana, sem responsabilidade ou seriedade), e sim de maneira adulta = mulheril (sem ter acanhamento, com ousadia, coragem e bom senso). Uma womanista é uma feminista negra responsável, confiável, que ama e se sente comprometida com a sobrevivência e a integridade de todo o povo: masculino e feminino. Sua solidariedade é universal, pois uma womanista é cheia de amor; ela ama o amor, a música, a lua, a comida, a dança, a luta, o seu povo, o poder do Espírito e ama a si mesma, "sem restrição" (WALKER, A. *In search of our mother´s gardens...*, p. 11-12).

Entretanto, conscientes de que "a aventura teológica womanista, assim como a feminista, não fica sem oposição tanto na Igreja quanto na sociedade"[93], as teólogas womanistas ressaltam que nem o movimento e tampouco a teologia womanista pretendem ser separatistas. Assim, o diálogo com homens e mulheres que aderem a outras perspectivas feministas e teológicas é de fundamental importância para se estabelecer alianças transformadoras. Além disso, as questões que dizem respeito às mulheres negras são trabalhadas num contexto coletivo e comunitário, incluindo os homens negros e também as crianças[94]. Quer dizer, enquanto nos movimentos negro e feminista as demandas das mulheres negras estão ausentes, a teologia womanista coloca no centro suas experiências, pois a womanista é uma mulher que fala *por si mesma* e *de si mesma*, isto é, fala de suas próprias experiências sociais e religiosas, assim como das experiências de sua comunidade e do seu povo. Por essa razão a *palavra*, ou melhor, a *narrativa*, é fundamental na teologia womanista.

É importante, porém, ressaltar que o conceito teologia womanista é utilizado apenas pelas feministas negras norte-americanas. As teólogas negras latino-americanas e caribenhas denominam seu trabalho teológico de *teologia feminista da libertação* ou simplesmente de *teologia feminista negra* latino-americana. A teóloga negra brasileira Eliad Dias, referindo-se ao trabalho teológico das feministas negras diz que "chegou a hora de dar à luz a nós mesmas"[95], e explica o que isso significa para as teólogas feministas negras latino-americanas:

> Nós fazemos teologia porque somos mulheres negras e queremos descobrir mais sobre nós mesmas, sobre outras mulheres e sobre Deus. Em muitos de nossos países nunca pensamos em uma teologia a partir das mulheres negras, mas se não há mulher, não há igreja; queremos partilhar e enriquecer nossas experiências. [...] Vivemos uma crise na qual a teologia patriarcal já não responde aos nossos anseios e à nossa fé. Queremos criar um novo espaço para a discussão também com nossos companheiros e fazer uma caminhada mais livre de tudo o que nos possa oprimir. [...]. Nesta teologia [...] realizamos um trabalho de construção e reconstrução. Como todo processo de construção, a teologia apresenta suas angústias e tensões. [...] Há experiências históricas distintas que nos permitem ver, sentir e oferecer direções diferentes; [...] dentro do que acreditamos vamos criando algo novo, construindo de dentro para fora, com a participação de

[93] WANDERMUREM, M.; VENTURA, M. C. Womanista: uma teologia que busca a libertação de mulheres negras. *Identidade*, v. 2, n. 3, p. 8, set.-dez. 2001.

[94] A teologia womanista iniciou-se e se desenvolveu nas escolas femininas negras que ensinam teologia, estudos de textos bíblicos, ética, sociologia da religião e ministério em seminários, colégios e departamentos religiosos universitários. O objetivo dessas escolas tem sido trazer as experiências de mulheres negras para dentro dos círculos de interpretações teológicas cristãs, de onde tais experiências foram excluídas (WANDERMUREM, M.; VENTURA, M. C. *Womanista*..., p. 8).

[95] SANTOS, E. D. dos. *Teologia negra feminista latino-americana*. II Consulta de Teologia e Culturas Afro-americanas e Caribenhas. São Paulo, 7-11-1994, p. 1 (Síntese da 1ª Oficina do Grupo Atabaque – Arquivo da autora).

todas. É importante a autenticidade das mulheres. Vivemos um doloroso processo de rupturas com amizades, relações, instituições, teologias. Mas conquistamos outras irmãs e irmãos, amizades, espaços. Recusamo-nos a nos vender perante nossas igrejas e instituições. Esta força, esta teologia, esta mística começa quando descobrimos um Deus diferente e começamos a questionar as estruturas; quando descobrimos uma Divindade que não é contrária às experiências que a vida nos oferece, mas que tem prazer em estar ao nosso lado. Somos chamadas ao ministério da vida cotidiana e também da vida cósmica. A cada nova experiência que fazemos de Deus, ele vai se despindo das roupagens que lhe impuseram e vai se tornando cúmplice de nossa história. Buscamos uma ajuda para nossa luta dentro das instituições. Umas estão sussurrando, outras gritando, o importante é que nos ajudemos para que nossas vozes sejam ouvidas. [...] Partimos de um sentimento de dor e, por que não dizer, de indignação, devido a uma situação de discriminação e de marginalização que nos faz sofrer. A reflexão teológica é o *momento segundo* de uma *teologia primeira* que é o *cotidiano das mulheres***,** [...] com o corpo, a sexualidade, a estética, a saúde, o assumir a história, os ancestrais, os sofrimentos, as alegrias e vitórias, pois este é o lugar em que aprendemos a fazer teologia e experimentamos Deus. [...] As tradições orais, contadas pelas mulheres mais antigas e as histórias do quotidiano (mitos, contos, lendas, etc.) *são fontes* para nossa teologia [...] A Teologia Negra Feminista desafia as mulheres a dizerem o que são, o que querem e o que sentem, a superarem a história de sofrimentos e a se descobrirem na plenitude de filhas de Deus[96].

A "teologia mujerista", por sua vez, nasceu de um grupo de mulheres peruanas residentes nos Estados Unidos, mas agrega mulheres de outros países da América Central e do Caribe que lá vivem como imigrantes. Sua principal expoente é a teóloga cubana Ada María Isasi-Díaz[97]. De acordo com esta autora, "mujerista" é uma palavra nova criada para designar a luta por libertação empreendida pelas mulheres hispânicas que vivem nos Estados Unidos[98].

Conforme argumenta esta teóloga, "o fato de a palavra 'mulher' se referir unicamente às mulheres brancas de classe média e alta, demonstra quem decide o que é normativo. O resto de nós, para não ser totalmente invisível, tem que agregar adjetivos à palavra: mulheres *pobres*, mulheres *negras*, mulheres *hispânicas*"[99]. Na mesma linha, a feminista afro-americana Bell Hooks observa que "muitas teorias feministas surgem de mulheres privilegiadas que vivem no centro, cujas perspectivas da realidade raramente incluem o conhecimento das vidas das mulheres e homens que vivem à margem"[100]. A reflexão teológica feminista que nasce das margens quer fazer o movimento contrário: aguçar o ouvido para os clamores que brotam dos meandros da realidade das excluídas e excluídos da sociedade e das Igrejas. Assim, para Isasi-Díaz a teologia mujerista

---

[96] SANTOS, E. D. dos. *Teologia negra feminista latino-americana,* p. 1-4.

[97] ISASI-DÍAZ, A. M. The bible and mujerista theology. In: BROOKS, S. T.; POTTER, M. E. (Ed.). *Lift every voice: constructing christian theologies from the underside.* New York: Orbis Books, 1998, p. 273-274.

[98] ISASI-DÍAZ, A. M. Liturgias "mulheristas" e a luta pela libertação. *Concilium*, n. 295, fasc. 3, p. 140, 1995.

[99] ISASI-DÍAZ, A. M.; TARANGO, YOLANDA. *Hispanic women*: a prophetic voice in the church. New York: Harper and Row, 1988, p. 97.

[100] HOOKS, B. *Feminist theory from margin to center*. Boston: South End Press, 1984 (Prefácio).

> é uma práxis libertadora que tem como meta a libertação das mulheres hispânicas. Usando como fonte a experiência de vida das mulheres hispânicas, a teologia mulherista procura constituir-se numa plataforma para nossas vozes, na medida em que refletimos sobre nossas ideias e práticas religiosas e as articulamos. Enquanto práxis teológica comunitária esforça-se a teologia mulherista por capacitar as mulheres hispânicas a sermos agentes de nossa própria história, a intensificarmos nossa atuação moral e a planejarmos e participarmos de ações que sejam formas eficazes de lutar pela sobrevivência[101].

É importante notar que, se na teologia womanista a narrativa é de fundamental importância para o teologizar das mulheres negras, na teologia mujerista a dimensão celebrativa é muito valorizada e ocupa um lugar de destaque. As experiências e a vida das mulheres hispânicas constituem a fonte e o eixo de uma celebração, tornando-a um meio eficaz para a sua libertação.

As liturgias mujeristas são uma ocasião de partilha de experiências, de encorajamento mútuo e de celebração das vitórias conquistadas no cotidiano. Além disso, são oportunidades de fortalecimento da esperança na luta pela sobrevivência e sinais de rebelião, pois quando as oprimidas celebram estão dizendo ao opressor que não foram vencidas e não desistiram da luta[102].

Outro aspecto importante é que as liturgias mujeristas expressam a determinação das mulheres hispânicas de definirem os próprios rumos, assim como sua consciência de que o Deus dos pobres e oprimidos está do seu lado. Isasi-Díaz afirma que não obstante a Igreja continue a negar às mulheres hispânicas – e, na realidade, a todas as mulheres – a participação plena, as mulheristas acreditam que, em última instância, a reapropriação do sagrado que acontece mediante seus rituais contribui realmente para mudar a ordem social[103].

No entanto, nem todas as teólogas latinas e hispânicas estadunidenses aceitam usar o termo "mujeristas" quando falam de suas teologias, pois o termo "mujerismo" sugere conotações essencialistas das mulheres. Historicamente, pelo mesmo motivo, a "teologia da mulher" foi rejeitada pelas teólogas feministas[104]. Muitas preferem uma expressão e uma

---

[101] ISASI-DÍAZ, A. M. *Liturgias "mulheristas"...*, p. 140.

[102] ISASI-DÍAZ, A. M. *Liturgias "mulheristas"...*, p. 141.

[103] ISASI-DÍAZ, A. M. *Liturgias "mulheristas"...*, p. 149.

[104] Segundo Pilar Aquino, a *teologia mujerista* não está respaldada em movimentos de mulheres e tampouco em um projeto explicitamente feminista (AQUINO, M. P. Teología feminista latinoamericana. In: FORNET-BETANCOURT, R. (Ed.). *Balance y perspectivas de la teología de la liberación*, 1997, p. 11-12, mimeo). Rodriguez também adverte que a palavra "mujerista", em espanhol, tem uma conotação pejorativa para o movimento feminista latino-americano e caribenho (RODRIGUEZ, R. La marcha de las mujeres: apuntes en torno al movimiento de mujeres em América Latina y el Caribe. *Pasos*, [s.l.], n. 34, p. 11, marz.-abr. 1991). Semelhante advertência faz a socióloga feminista peruana Virgínia Vargas, quando lembra que a ideia de uma unidade natural das mulheres, vale dizer, o *mujerismo*, tem sido um fantasma no interior do feminismo (VARGAS, V. El aporte de la rebeldía de las mujeres. Lima: Centro Flora Tristán, 1989, p. 146-147).

elaboração teológica que reflita seu país de origem, como as mexicanas residentes nos Estados Unidos, por exemplo, que se autodenominam "chicanas".

A teoria feminista chicana/latina estabeleceu linhas de herança feminista que não só conectam com a aportação méxico-estadunidense do início do século XX, mas também com o legado feminista das lutas emancipadoras das mulheres do século XV e XVI, bem como com o da vasta obra de Sor Juana Inés de la Cruz, no século XVII[105]. Já a teologia feminista elaborada na América Latina é concebida como "teologia feminista da libertação", como se pode verificar pela vasta literatura disponível e pelos relatórios dos encontros de teólogas.

2 Teologia feminista da libertação: um caminho latino-americano e caribenho

Como foi mencionado no quarto capítulo, a reflexão teológica feminista na América Latina tem como protagonista a mexicana Sor Juana Inés de la Cruz, que viveu entre 1651 a 1695. Conforme Beatriz Melano Couch, durante vários séculos, ela foi desconhecida como tal, sendo reconhecido apenas seu trabalho como literata e seus conhecimentos de matemática e astronomia. No entanto, "teses teológicas, hoje corriqueiras, foram expressas por ela há mais de quatrocentos anos. A genialidade deste fato faz dela uma perspicaz profetisa"[106].

Infelizmente, as circunstâncias históricas agravadas pelo patriarcalismo eclesiástico não permitiram o desenvolvimento do pensamento teológico de Sor Juana, nem por ela mesma, nem por outras mulheres do seu tempo, já que a história das mulheres nas Igrejas e na sociedade, da mesma forma que a de outros grupos marginalizados – salvo raras exceções – sempre foi narrada a partir da ótica masculina.

A teologia elaborada pelas mulheres na América Latina e Caribe – da mesma forma que o feminismo latino-americano e caribenho – mesmo tendo nascido na trilha aberta por teólogas europeias e norte-americanas, adquiriu, contudo, raízes e identidade própria, a partir da realidade tão diversa das mulheres dos distintos países da região. Ela emerge no mesmo momento histórico em que acorda no continente o grande sujeito histórico, os pobres, cujo clamor se levanta e chega aos ouvidos da Igreja reunida em Medellín (1968). "Era um povo inteiro que começava a pôr-se de pé para reivindicar seu direito à vida... uma verdadeira irrupção do pobre na América Latina e na Igreja"[107]. É nesse contexto que se processa a

[105] GOMEZ, A. N. Chicana feminism. In: GARCÍA, A. M. (Ed.). *Chicana feminist thought; the basic historical writings.* New Yirk: Routledge, 1997, p. 52-57; AQUINO, M. P. La visón liberadora de Medellín en la teología feminista. *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, v. 7, n. 7/8, p.12, 2001-2002.

[106] COUCH, B. M. Sor Juana Inés de la Cruz, primeira mulher teóloga da América. In: NUNES, M. J. R.; COUCH, B. M. *Palavras de mulheres:* juntando os fios da teologia feminista. Cadernos: Católicas pelo Direito de Decidir, n. 4, p. 46 e 60, 2000.

[107] BEOZZO, J. O. *O Concílio Vaticano II e a Igreja latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 34s.

descoberta da mulher como sujeito histórico duplamente oprimido: como *pobre* e como *mulher,* com direito à sua plena identidade humana.

Esta percepção da mulher como sujeito histórico duplamente oprimido, que se estenderá pela década seguinte, foi aguçada pelos movimentos feminista e de mulheres que emergiram no contexto da segunda onda feminista questionando as opressões de gênero. No movimento popular as mulheres também estavam engajadas em lutas pela transformação social e em projetos alternativos por melhores condições de vida. No entanto, essa atuação quase sempre era uma extensão de sua posição e trabalho na família. Sua identidade estava estritamente vinculada à maternidade física e social, expressa no cuidado da vida em suas várias dimensões. Também não se pode esquecer que as CEBs – espaço de forte atuação das mulheres – inspiradas na teologia da libertação, e mesmo antes dela, exerceram um papel preponderante nessa tomada de consciência.

Portanto, é importante assinalar que quando a Conferência de Medellín se realizou, a constatação das desigualdades sociais e a luta por justiça já eram realidade na América Latina. Havia muitos e variados grupos populares, políticos, sociais e intelectuais que lutavam por uma agenda sociopolítica transformadora. Além disso, Aquino faz notar que a articulação formal da teoria feminista, na metade do século XX, também não estava mais limitada aos países norte-americanos e europeus; tanto é que a documentação sobre o desenvolvimento histórico do feminismo latino-americano e caribenho é ampla e continua em processo de crescimento[108].

De outro lado, deve-se reconhecer que o Concílio Vaticano II, mesmo com todas as suas ambiguidades e contradições, efetuou uma ruptura epistemológica gerando novas concepções teológicas que deram lugar a novas interpretações da Igreja e de sua missão e relação com o mundo. Embora tenha frustrado as expectativas de um grande número de mulheres, de um modo geral, o Concílio abriu algumas janelas, por onde as próprias mulheres, que já respiravam os novos ares do feminismo – muitas assumindo expressamente a causa e os pressupostos feministas e outras, mesmo não se declarando abertamente adeptas do feminismo – provocaram mudanças fundamentais em relação à sua posição na Igreja[109].

---

[108] AQUINO, M. P. *La visón liberadora de Medellín en la teología feminista*, p.10. Destacamos aqui apenas alguns dos eventos que contribuíram para o desenvolvimento do feminismo na América Latina, tais como: o *Congresso Internacional do Livre Pensamento* (1906), organizado pelo Centro Feminista de Buenos Aires; o *Primeiro Congresso Internacional Feminista* (1910), realizado também na Argentina; o *Primeiro Encontro Feminista* (1915), o *Congresso Feminista de Yucatán* (1916), e o *Congresso Feminista Mexicano* (1923), estes três realizados no México.

[109] A *Gaudium et spes* fala de sua dignidade enquanto pessoa (n. 49), de sua justa reivindicação de paridade, de direito e de fato com o homem (n. 9), reconhece que há uma legítima promoção social das mulheres (n. 52), e que elas estão participando sempre mais ativamente da sociedade (n. 60). Por essa razão elas são convocadas a participar mais intensamente também no âmbito eclesial (Ver tb. *Apostolicam actuositatem*, n. 9).

Na abertura do Concílio o papa João XXIII já apontava para o mundo dos pobres, que se tornaria o ponto central da renovação e da nova identidade da Igreja na América Latina: "frente aos países subdesenvolvidos, a Igreja se apresenta tal como é e quer ser: como a Igreja de todos e particularmente a Igreja dos pobres"[110]. Antes do final do Concílio o papa Paulo VI reforçou essa postura insistindo em que "chegou a hora de passar das palavras aos atos. Daqui em diante, devemos estar muito mais atentos aos pobres..."[111].

Enfaticamente, o documento de Medellín[112] também chama a atenção para o "clamor que brota de milhões de seres humanos, pedindo [...] uma libertação que não lhes advém de parte nenhuma; não basta refletir, obter maior clareza e falar. É preciso agir. Esta deixou de ser a hora da palavra, mas tornou-se, com dramática urgência, a hora da ação"[113]. É nesse contexto que Medellín denuncia a "frustração de legítimas aspirações do nosso povo, entre elas as da mulher, que reivindica sua igualdade de direito e de fato com o homem"[114].

Portanto, as mulheres latino-americanas e caribenhas comprometidas com o processo popular de libertação tinham pela frente um grande desafio que irá se tornar ainda mais incisivo na década seguinte: confrontar as realidades de desigualdades e de dupla opressão da mulher e exigir um compromisso coletivo eficaz – social e eclesial – para a erradicação, não só da injustiça social, mas também da injustiça de gênero incrustada no sistema sociopolítico e econômico, embora nesse momento o conceito "gênero" ainda não estivesse presente na reflexão feminista latino-americana e tampouco na teologia da libertação. A teologia feminista que emergirá nesse contexto será profundamente afetada por todos esses fatores. Vamos seguir sua trajetória a partir das configurações elaboradas por Ivone Gebara e Elsa Tamez[115].

---

[110] JOÃO XXIII. Anúncio do Concílio (25-01-1959). In. ALBERIGO, G.; ALBERIGO, A. Giovani XXIII, profezia e fedeltà. Brescia: Queriniana, 1978, p. 276-277. Citado por: BEOZZO, J. O. *O Concílio Vaticano II e a...*, p. 9, 23, 29, 32.

[111] PAULO VI. Aula conciliar (5-10-1965). In: WENGER, A. Le Vatican II; première session. Paris: Centurion, 1963, p. 173. Citado por: BEOZZO, J. O. *O Concílio Vaticano II e a Igreja latino-americana*, p. 10.

[112] CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO – CELAM. II Conferência geral do episcopado latino-americano. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio.* Conclusões de Medellín. Petrópolis: Vozes, 1969.

[113] *Conclusões de Medellín*, Pobreza na Igreja, n. II, 5.

[114] *Conclusões de Medellín*, Justiça, n. I.

[115] GEBARA, I. Construyendo nuestras teologías feministas. Cuadernos de Estudios *Tópicos,* v. 90, n. 6, p. 71-124, set. 1993. Gebara apresenta a trajetória da teologia feminista na América Latina em três momentos: 1ª) a descoberta da mulher como sujeito histórico duplamente oprimido: como pobre e como mulher; 2ª) a "feminização" dos conceitos teológicos patriarcais mediante a afirmação do feminino maternal projetado em Deus e busca de uma teologia na perspectiva da mulher; 3ª) a nova compreensão da identidade feminina, da antropologia, da cosmologia e da teologia que sustentam o discurso patriarcal; aqui se postula uma mudança radical na estrutura do pensamento teológico e não mais uma teologia na perspectiva da mulher, como um tema ou um acréscimo ao pensamento teológico dominante. Elsa Tamez também faz uma retrospectiva da

2.1 Década de 1970: A teologia e "a questão da mulher"

A década de 1970 é marcada por uma efervescência de partidos de esquerda e de uma multiplicidade de movimentos populares de resistência que intensificam as lutas revolucionárias iniciadas na década anterior. Os governos militares ditatoriais exercem uma repressão violenta e generalizada, com perseguições, torturas e massacres de homens e mulheres. No âmbito eclesial, as comunidades protestantes procuram efetuar uma leitura popular da Bíblia, enquanto na Igreja Católica multiplicam-se as CEBs, que passam a ler a Bíblia na perspectiva dos pobres e oprimidos. A opção pelos pobres constitui o eixo da práxis eclesial. É também o período em que a teologia da libertação define seu método teológico (reflexão sobre a práxis) assumindo o pobre como um *lugar teológico*. No início da década, a Igreja Católica vive a abertura desencadeada na Conferência de Medellín (1968), e no final é confirmada em sua práxis pela Conferência de Puebla, ao mesmo tempo em que sofre os ataques à teologia da libertação.

A consciência feminista nesse momento é ainda incipiente entre as mulheres cristãs. O diálogo com os movimentos feministas e as teologias feministas europeia e norte-americana é tênue ou quase inexistente, concentrando-se em uns poucos grupos de mulheres cristãs que se esforçam para que haja uma superação recíproca de preconceitos.

A designação "feminista" é estigmatizada pelos partidos e movimentos de esquerda como "opção burguesa" vinda de fora; influenciadas por essas ideias, as teólogas biblistas e pastoralistas rejeitam qualquer reivindicação feminista que não esteja, simultaneamente, articulada à libertação econômica de toda a sociedade. Seu referencial teológico é a teologia da libertação. A mulher está implícita na categoria "pobre", e a "opção pelo pobre" significa opção pela mulher pobre. Esta opção está estreitamente vinculada ao mistério revelado e pertence ao núcleo fundamental da revelação cristã. Mais que uma simples opção ética, ela constitui o lugar epistemológico e hermenêutico da fé e da teologia. Portanto, a assunção da mulher pobre como um sujeito histórico duplamente oprimido, e também como sujeito

---

hermenêutica feminista latino-americana em três fases que correspondem às últimas décadas do século XX. Na *primeira* descobre-se a mulher como sujeito oprimido, mas também como sujeito de libertação e de produção teológica; na *segunda* procura-se retrabalhar o discurso bíblico-teológico a partir dos anseios, sofrimentos e espiritualidade das mulheres; na *terceira* aponta-se para um novo discurso bíblico-teológico com a ajuda de teorias feministas e de gênero. Esta fase prolonga-se aos dias de hoje com muitos questionamentos em relação ao neoliberalismo, à globalização e aos vários tipos de fundamentalismos que atingem a vida das mulheres (TAMEZ, E. Hermenéutica feminista latinoamericana. In: TEPEDINO, A. M., AQUINO, M. P. (Eds.). *Entre la indignación y la esperanza:* teología feminista latinoamericana. Santafé de Bogotá: Indo-American Press, 1998, p. 41-60). As configurações dessas autoras coincidem e se complementam; as três etapas apresentadas por elas não são lineares ou progressivas, nem se superam ou se excluem; pelo contrário, uma amplia, corrige e aprofunda a outra, podendo até mesmo coexistir tanto na realidade pastoral quanto na reflexão bíblico-teológica.

histórico de libertação e de produção teológica, é decisiva para o desenvolvimento da consciência feminista.

É nesse contexto que vai florescer uma teologia com rosto próprio, criada por mulheres latino-americanas e caribenhas. Seu ponto de partida encontra-se na CIDAL[116], que mediante a organização ecumênica *Mulheres para o Diálogo* – vinculada ao *Conselho Mundial de Igrejas* – se propôs corajosamente "fazer ouvir a voz das mulheres no interior da Igreja e articular o desenvolvimento de uma teologia feminista na América Latina"[117]. A grande parceira das mulheres nesse empreendimento foi a *Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo* – ASETT, que estimulou e apoiou a realização de vários encontros entre as teólogas[118].

Esse intercâmbio começou no seminário realizado em Tepeyac – México (1979), na montanha sagrada de *Tonantzin*, lugar denso de simbolismo religioso libertário[119]. Pela primeira vez em âmbito latino-americano, mulheres cristãs de várias denominações religiosas, comprometidas com movimentos populares de resistência e atuantes em comunidades eclesiais se reuniram para, a partir do tema: "A mulher latino-americana, a práxis e a teologia da libertação", refletir sobre sua história e, à luz da fé e da análise da situação de opressão, tecer uma reflexão teológica sobre a realidade específica das mulheres latino-americanas e caribenhas, de modo especial das mais pobres, e fomentar a articulação de uma práxis transformadora[120].

---

[116] Coordenação de Iniciativas para o Desenvolvimento da América Latina – CIDAL, criada por ocasião da Conferência Episcopal Latino-Americana de Puebla.

[117] LUYXKX, Marc. La situación de las mujeres en la Iglesia Católica. *Pro Mundi Vita,* n. 83, p. 30, out.-dez. 1980.

[118] Entretanto, ainda antes dos encontros promovidos pela ASETT, a Conferência dos Religiosos da América Latina – CLAR, publicou em 1972 um estudo sobre "A Mulher Religiosa na América Latina", fruto de um longo trabalho de pesquisa envolvendo religiosas de todo o continente. O estudo foi publicado em: Coleção CLAR, n. 13 e em: CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. *A mulher religiosa na América Latina hoje*. Rio de Janeiro: Publicações da CRB, n. 6, 1972. No Brasil a publicação da CLAR, restrita, é verdade, às mulheres da vida religiosa feminina, mas somada às iniciativas do *Ano Internacional da Mulher*, da *Década da Mulher* e, posteriormente, da emergência dos estudos de gênero, motivou a CRB a realizar estudos, encontros e seminários sobre a condição das mulheres na sociedade e na Igreja. Um desses estudos é o livro de: BRUNELLI, D. *Libertação da mulher*: um desafio para a vida religiosa da América Latina. Rio de Janeiro: Publicações da CRB, v.5, 1988, obra audaciosa para aquele momento, que desafia a Igreja e a vida religiosa latino-americana a assumirem o feminismo e a libertação da mulher, sobretudo da mulher pobre, como um "desafio profético". Na mesma linha situa-se o artigo de: TIERNY, J. M. Evangelização e libertação feminina: feminista porque católica; feminista porque religiosa. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 89, p. 34-43, jan.-fev. 1976.

[119] FERRO, C. A mulher latino-americana, a práxis e a teologia da libertação. Doc. Final. (Seminário promovido por "Mulheres para o Diálogo" em colaboração com ASETT, de 1 a 5/out./1979, em Tepeyac – México). In: TORRES, S. (Org). *A Igreja que surge da base.* São Paulo: Paulinas, 1982, p. 48-64. Participaram vinte mulheres e quatro homens, procedentes de vários países latino-americanos e de diversas confissões religiosas.

[120] De 6-10/10/1973, a *Conferência dos Religiosos do Brasil* – CRB, também realizou um encontro com o intuito de estimular a reflexão sobre "As Mulheres na Igreja". O Documento Final evoca a Igreja como uma comunidade de homens e mulheres, encarnada na história, sensível às situações humanas, enviada a proclamar a Boa-Nova a

Alguns meses antes desse seminário, o episcopado latino-americano, no documento final da Conferência de Puebla (1979), pela primeira vez na história da Igreja latino-americana, denuncia a situação de marginalização e pobreza que afeta as mulheres na sociedade[121], assim como a exploração e violência que muitas sofrem[122]; nota a necessidade de maior articulação das mulheres e reconhece a legitimidade das organizações femininas e sua luta pelos direitos e pela incorporação da mulher em todos os âmbitos[123]; sublinha a necessidade da promoção humana e cristã da mulher a fim de que ela se liberte das situações de opressão[124]; defende sua dignidade enquanto pessoa e sua maior participação na missão da Igreja, como discípula de Jesus[125]; convoca toda a Igreja para que faça uma opção preferencial pelas "maiorias excluídas", porém nota que nestas "maiorias" a situação de pobreza e marginalização é mais grave para as mulheres, devido à "sua dupla condição de oprimida e marginalizada"[126].

Em Tepeyac as teólogas sublinham que, de fato, a marginalização e a opressão das mulheres são patentes, não só na sociedade, mas também na Igreja. Em nível eclesial há condicionamentos a serem superados como: a não participação das mulheres na estrutura eclesial, nos níveis de decisão, visto que o modelo de relação homem/mulher é hierárquico e opressivo, pois são os homens quem ditam, nos níveis de consciência e de fé, no que as mulheres devem crer e o que devem praticar. Nos documentos a Igreja institucional

---

fim de interpelar e transformar a história. Enfatizou-se que no contexto latino-americano a luta pela justiça não é opção, mas um imperativo da mensagem de Jesus e constitutiva da missão da Igreja. A promoção de todos os seres humanos e, por conseguinte, das mulheres, é questão de justiça e não de favores sociais e eclesiais; a mensagem cristã a respeito da humanidade – homem e mulher – implica em que se devam tirar todas as consequências do fato de que a mulher é plena e efetivamente pessoa dotada de consciência e responsabilidade, em igualdade de direitos com o homem. Este caminho pode comportar conflitos, que se deve enfrentar com coragem, amor e justiça (CRB. Mulheres na Igreja. Documento Final. *Revista Eclesiástica Brasileira,* v. 33, fasc. 132, p. 972-980, dez. 1973). As reflexões desenvolvidas nesse encontro, mesmo sem a iluminação dos *Estudos sobre Mulher*, que ganham força a partir do *Ano Internacional da Mulher*, como também dos Estudos de Gênero, que se desenvolvem a partir dos anos de 1980, tocaram em questões fundamentais que emergiram posteriormente nos encontros continentais e nacionais de teólogas, de modo especial no Brasil.

[121] CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO – CELAM. III Conferência geral do episcopado latino-americano. *A evangelização no presente e no futuro da América Latina (27/1 a 14/2/1979)*. Conclusões de Puebla. São Paulo: Loyola, 1980, n. 834, 1135.

[122] *Conclusões de Puebla*, n. 835, 838.

[123] *Conclusões de Puebla,* n. 836, 840.

[124] *Conclusões de Puebla,* n. 849.

[125] *Conclusões de Puebla*, n. 841-844.

[126] *Conclusões de Puebla*, n. 1134, 1135. Durante a Conferência de Puebla um grupo de feministas católicas mexicanas da organização "Mulheres para o Diálogo" apresentou aos bispos uma pasta intitulada: "MULHERES CALADAS NUNCA SERÃO ESCUTADAS", com farta documentação sobre o papel da mulher na Igreja, na qual se reivindicava, entre outras coisas, uma análise da injustiça que deriva do fato de a mulher ser excluída do ministério ordenado (Ver: PARENTELLI, G.; MÉROLA, G. *Mujer-iglesia-liberación*. Caracas: Edición de la Autora, 1990, p. 75)

reconhece as organizações de mulheres, mas na prática, não só não apoia os movimentos de mulheres, como se opõe a eles. Em nível teológico nega-se à mulher a participação como sujeito de elaboração teológica porque, segundo as categorias masculinas, a pessoa vale pelo que sabe *ao modo masculino*. E embora assuma a perspectiva das classes sociais e incorpore as mulheres na ação evangelizadora, a Igreja continua limitada nesses mesmos aspectos, por não desenvolver uma reflexão teológica que leve em conta a *questão da mulher*, que não é só de ordem social, mas também eclesial, e por não assumi-la como um desafio na constituição dos ministérios e da organicidade eclesial[127].

Assim, o Seminário de Tepeyac tornou-se um marco histórico do nascimento da teologia que – a partir da década de 1990 – seria, decisivamente, assumida pelas teólogas como "teologia feminista da libertação", como veremos mais à frente. A partir deste evento, assinala Tepedino, "começou-se uma nova maneira de ser: as mulheres passam a ser *sujeito* da própria reflexão e se conscientizam das opressões e marginalizações que têm sofrido no decorrer da história, não só no nível sociopolítico, mas também nos níveis econômico, cultural, sexual e simbólico-religioso"[128]. Cora também ressalta que as mulheres emergem como um novo sujeito plural da atividade teológica a partir do cotidiano, na partilha da sua experiência de fé, nas celebrações, em grupos de reflexão e na elaboração de subsídios de formação teológico-popular[129].

No entanto, até esse momento não se constata em sua produção teológica uma reflexão a partir das situações de opressão vividas pela maioria das mulheres. Esse descompasso apontou para a necessidade de as teólogas incorporarem as mulheres específica e integralmente, em todas as articulações teológicas, não como um tema periférico, mas como elemento central e sujeito ativo, de direito e de fato. Para tanto, urgia promover a especialização das mulheres nos estudos teológicos, apesar das inúmeras dificuldades que, por serem mulheres, elas tinham que enfrentar nessa empreitada ao adentrar num campo até então de exclusividade masculina.

Além disso, visto que a tradição eclesial projetou em sua leitura da Bíblia preconceitos antifeministas, ocultando a riqueza dos testemunhos e contribuições da maioria das mulheres, tornou-se imprescindível desenvolver uma hermenêutica bíblica libertadora *para as mulheres*, que possibilite resgatar a experiência coletiva das mulheres, tanto da Bíblia

---

[127] FERRO, C. *A mulher latino-americana*..., p. 53 e 59.

[128] TEPEDINO, A. M. *Mulher e teologia*..., p. 198.

[129] FERRO, C. *A mulher latino-americana*..., p. 59.

como da sociedade atual. Nessa empreitada as teólogas, convidam os teólogos da libertação a reformularem suas categorias teológicas e a aprofundarem a Revelação a partir da realidade das mulheres[130].

2.2 Década de 1980: A teologia "na perspectiva da mulher"

Conforme Pilar Aquino, que participou do Seminário de Tepeyac em 1979, a partir daquele evento teve início a atividade teológica feminista na América Latina[131]. O apoio da ASETT foi fundamental nesse processo, sobretudo quando, em 1983, o comitê executivo dessa instituição aprovou a criação da *Comissão sobre a Teologia na Perspectiva das Mulheres do Terceiro Mundo*. A partir dessa iniciativa a teologia feminista passa a adquirir corpo visível e formal dentro da ASETT[132].

Ao mesmo tempo, no *II Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe* (Peru-1983), um grupo de mulheres "creyentes y no creyentes", autoidentificadas como feministas, integrantes da oficina sobre *O Patriarcado, a Igreja e a Mulher na América Latina*, após constatar a situação de subordinação das mulheres na sociedade e nas Igrejas, declara que "todo teólogo que pretende contribuir para a busca de uma sociedade latino-americana mais justa e fraterna não está dando um aporte real à libertação se não incorpora em sua reflexão a *questão da mulher*"[133]. Para superar essa dicotomia elas assumem lutar, junto com outras feministas, para transformar a realidade das mulheres, triplamente oprimidas e marginalizadas; e se propõem:

> desde uma ótica feminista: denunciar as formas com que a Igreja patriarcal controla e menospreza a sexualidade das mulheres; promover grupos de reflexão que permitam às mulheres descobrir sua identidade e conhecer as causas que geram e mantêm sua situação de subordinação na sociedade; fomentar a solidariedade entre as mulheres a fim de superar as divisões impostas pelo sistema patriarcal, que enfraquecem a luta de libertação das mulheres; propiciar um diálogo em todos os níveis, que ajude a desbloquear posições patriarcais e permita uma maior compreensão da situação da mulher na Igreja e na sociedade latino-americana; favorecer a expressão de outras expressões religiosas livres de atavismos patriarcais; *estimular a produção teológica de mulheres cristãs comprometidas com as mulheres pobres da América Latina e Caribe, discriminadas por seu sexo, raça, classe social etc.*[134].

---

130 FERRO, C. *A mulher latino-americana...*, p. 61-63.

131 AQUINO, M. P. *La visión liberadora de Medellín en la teología feminista,* p. 16.

132 FABELA, M. V. Beyond bonding. *A Third World Women´s Theology Journey.* Ecumenical Assotiation of Third World Theologians and Institute of Women´s Study. Manila, Filipinas, 1983, p. 36.

133 ISIS INTERNACIONAL. II Encontro Feminista Latino-Americano e Caribenho (Lima–Peru, 1983). Conclusões da oficina sobre "O Patriarcado, a Igreja e a Mulher na América Latina". In: PORTUGAL, A. M. *Mujeres e iglesia;* sexualidad y aborto en America Latina. México: Fontamara, 1990, p. 125-126.

134 ISIS INTERNACIONAL. II *Encontro Feminista Latino-Americano e Caribenho...,* p. 126.

Assim, a "teologia na perspectiva da mulher" teve por mérito o fato de levar em conta o contexto histórico, cultural, social e religioso em que ela surge e se desenvolve, ou seja, a vida, os anseios e as expressões teológicas das mulheres do Terceiro Mundo, neste caso, das mulheres latino-americanas e caribenhas. Nesse sentido, na década de 1980, a emergência dos sujeitos coletivos específicos, como o movimento negro, o indígena e particularmente os movimentos de mulheres, leva as teólogas a perceberem que não é mais suficiente situar a mulher na categoria genérica de "pobre". É preciso salientar que os pobres têm um rosto específico, uma cor própria, uma cosmovisão particular, e que esses fatores também condicionam o discurso teológico[135].

Sublinha-se, portanto que a reflexão bíblico-teológica deve ser efetuada desde a *ótica* da mulher, enfocando sua luta específica para realizar-se como mulher, assim como sua contribuição para a construção de uma nova sociedade e de um "novo modo de ser Igreja"[136]. Nesse contexto, aumenta significativamente o número de mulheres que estudam teologia e passam a questionar o discurso teológico androcêntrico, patriarcal e logocêntrico; ao mesmo tempo, procura-se resgatar a dimensão feminina do discurso sobre Deus e insiste-se em que a práxis política deve ser acompanhada da práxis da ternura e do carinho[137].

É importante ressaltar que a reflexão desencadeada em Tepeyac e em Lima abriu caminho para a realização de vários encontros teológicos nacionais e regionais, nos quais se passou a refletir sobre a situação de opressão das mulheres a partir da realidade dos distintos países e Igrejas da América Latina e Caribe, processo que culminou no *I Encontro*

---

[135] TAMEZ, E. *Hermenéutica feminista*..., p. 47-50; GEBARA, I. A opção pelo pobre como opção pela mulher pobre. *Concilium*, n. 213**,** fasc. 5, p. 122-131, 1987.

[136] De 12 a 15/10/1983, em Santo Antônio – Texas, realizou-se o XI Simpósio da CEHILA – *Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina*, sobre o tema "A mulher pobre na história da Igreja da América Latina". De acordo com Maria Luiza Marcílio, o simpósio foi uma tentativa pioneira de incorporar a mulher, e particularmente a *mulher pobre*, nas discussões e pesquisas da CEHILA, e de valorizar e trazer à luz o seu conhecimento e participação na história da América Latina (MARCÍLIO, M. L. Prefácio. In: CEHILA. *A mulher pobre na história da Igreja latino-americana.* São Paulo: Paulinas, 1984, p. 7-8).

[137] As teólogas brasileiras abordaram a "questão da mulher" somente em 1985, no I Encontro Nacional sobre "A Questão da Mulher nas Igrejas Cristãs", realizado em Petrópolis. O tema central foi: "A Mulher: aquela que começa a desconhecer seu lugar". O encontro contou com trinta e quatro participantes (trinta católicas, uma metodista, uma luterana, uma presbiteriana e uma pentecostal, todas ligadas à produção teológica, ao trabalho pastoral de base e com formação em diversas áreas como: sociologia, filosofia, pedagogia e psicologia. Segundo Tepedino, o encontro marcou o início de um caminho comum, um espaço próprio de reflexão para as teólogas, que ajuda a discutir, refletir e produzir, a partir da *ótica da mulher* (TEPEDINO, A. M. A mulher: aquela que começa a "desconhecer seu lugar". Comunicado do encontro sobre a "Questão da Mulher nas Igrejas Cristãs". *Perspectiva Teológica.* v. 17, n. 43, p. 375-379, set.-dez. 1985).

Latino-Americano de Teologia na Perspectiva da Mulher (1985), promovido pela *Comissão de Mulheres da ASETT*[138].

A metáfora da *dracma* (Lc 15,8-10) sinalizou o que se pretendia naquele evento: as participantes partilharam os resultados de sua intensa busca teológica, trazendo à luz formas diversificadas do *teologizar* das mulheres expresso em uma teologia: *contextual*, c*omunitária*, *integradora* das várias dimensões humanas, *militante*, *otimista, aberta* e *ecumênica, reconstrutora* da história das mulheres (da Bíblia e da atualidade), impregnada de uma espiritualidade marcada pela *alegria, esperança, resistência* e *celebratividade*[139].

Esse *teologizar* ocorre em vários níveis, conforme os lugares de pertença social e religiosa das mulheres. É efetuado por diferentes agentes (líderes populares, religiosas inseridas e teólogas acadêmicas) mediante a transmissão oral, a partilha da vida, o aconselhamento, o apoio e a busca de saídas em situações difíceis, a confirmação na fé diante da luta cotidiana, e sobretudo a partir de uma hemenêutica bíblica não dogmática, mas sapiencial e libertadora, que brota da vivência pessoal e tem uma dimensão criativa de luta por justiça, de valor e cuidado da vida, de solidariedade e partilha dos bens de sobrevivência. Expresso tanto em profecia denunciadora do presente como em canto de resistência e esperança, esse *fazer teológico* transpõe a distância entre o discurso formal e idealista da religião e a realidade, e devolve ao discurso teológico tradicional o outro lado da experiência humana (a das mulheres) omitida durante séculos na teologia[140].

---

[138] O encontro aconteceu em Buenos Ayres – Argentina, do dia 30/10 a 3/11 de 1985. Contou com vinte e oito participantes, católicas e protestantes de nove países da América Latina e Caribe. Ver: ASETT. I Encontro Latino-Americano de Teologia na Perspectiva da Mulher. Documento Final. In: BINGEMER, M. C. L. et al. *O rosto feminino da teologia*, p. 158-160.

[139] ASETT. I Encontro Latino-Americano de Teologia na Perspectiva da Mulher. Documento Final. In: BINGEMER, M. C. ET AL. *O rosto feminino da teologia*, p. 158-159. Nesse Encontro Ivone Gebara apresentou o ensaio: "A mulher faz teologia", sobre o *quefazer* teológico das mulheres latino-americanas; Consuelo Prado partilhou sua experiência religiosa como mulher: "Eu sinto Deus de outro modo"; Tereza Cavalcanti fez uma iluminação bíblica a partir do "Profetismo das mulheres no Antigo Testamento"; a Nelly Ritchie coube o instigante tema; "Mulher e cristologia"; Maria Clara Bingemer discorreu sobre "A Trindade a partir da perspectiva da mulher"; Elsa Tamez refletiu sobre a sexualidade a partir do tema "A força da nudez", inspirando-se no mito de Mixcóatl e Chimalman, da cultura tolteca. Chamam-nos, também, a atenção as reflexões de Carmen Lora e Cecília Barnechea, sobre a "A relação entre sexualidade e identidade da mulher", num momento em que no âmbito do próprio feminismo latino-americano e caribenho esse tema ainda era tratado com certo receio. Cabe ainda destacar a apresentação de ItziarLozano e Maruja González sobre "O feminismo e o movimento popular na América Latina". As autoras explicitam a relação entre os feminismos latino-americanos e o movimento popular do Brasil, Peru, México, República Dominicana e da região centro-americana, dada a ampla participação de mulheres desses países nos movimentos populares e revolucionários. Essa relação, ainda incipiente, da nascente teologia feminista com o feminismo se intensificará e se ampliará em outros encontros de teólogas, tanto no âmbito latino-americano como no brasileiro. (Alguns textos apresentados nesse encontro foram publicados na *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 46, fasc. 181, mar. 1986 e também em: BINGEMER, M. C. L. et al. *O rosto feminino da teologia.* Aparecida: Santuário, 1990).

[140] GEBARA, I. *A mulher faz teologia:* um ensaio para a reflexão..., p. 7-16.

A reflexão iniciada em Tepeyac e prosseguida em Buenos Ayres foi partilhada e ampliada na *Conferência Intercontinental de Teólogas do Terceiro Mundo* (1986), que teve como tema: "Fazer teologia a partir da perspectiva das mulheres do Terceiro Mundo"[141]. O evento se constituiu num passo importante nesse processo coletivo mais amplo, iniciado nos níveis regional, nacional e continental, em encontros anteriores[142].

Previsto para três etapas, o projeto da ASETT sobre as mulheres se propunha: ampliar a compreensão e o conhecimento da situação das mulheres em suas respectivas realidades; descobrir aspectos da experiência feminina de Deus nas espiritualidades emergentes; reler a Bíblia na perspectiva das mulheres do Terceiro Mundo à luz da libertação integral; articular as reflexões da fé com a realidade, lutas e espiritualidade das mulheres; aprofundar o compromisso e as ações de solidariedade em vista da plena humanidade para todas as pessoas[143].

As duas primeiras etapas, realizadas em nível nacional e continental, possibilitaram um amplo intercâmbio entre as teólogas. Desta vez, as latino-americanas e caribenhas puderam enriquecer sua reflexão teológico-feminista mediante a partilha de experiências e o diálogo com as teólogas africanas e asiáticas[144].

---

[141] O evento se realizou em Oaxtepec-México, de 1 a 6/12/1986. Participaram vinte e seis delegadas provenientes de dezessete países, sendo oito da África, nove da América Latina e Caribe e nove da Ásia. (ASETT. Conferencia Intercontinental de Teólogas del Tercer Mundo. Documento Final. In: AQUINO, M. P. (Ed.). *Aportes para una teología desde la mujer*. Madrid: Nuevo Éxodo, 1982, p. 145-152).

[142] Antes do Encontro de Oaxtepec as teólogas brasileiras realizaram no Rio de Janeiro, de 29/5 a 1/6/1986, o *II Encontro Nacional* sobre "A Produção Teológica Feminina nas Igrejas Cristãs". Participaram quarenta e cinco mulheres: vinte e nove católicas e dezesseis protestantes. A partir de três textos bíblicos Bingemer fez uma reflexão sobre o que se alcançou desde o I Encontro em Petrópolis: em Lc 13,10-13, a mulher encurvada que não conhece o seu lugar; em Jo 4,1-29, a mulher samaritana que acolhe a revelação da identidade; em Mt 15,21-28, a cananeia que rompe o silêncio e pede pela cura de sua filha. Isso representava o que as mulheres buscavam naquele encontro: "desencurvar-se e caminhar, redescobrir-se e gritar". Finalmente, "o itinerário da mulher pelos árduos caminhos da teologia no Brasil parece ter chegado a um momento 'audível', ou seja, ao momento em que começa a ser sonoramente devolvida, no discurso teológico, a perspectiva feminina como o 'outro' lado da experiência humana, durante séculos silenciada e escondida" (BINGEMER, M. C. ... *E a mulher rompeu o silêncio:* a propósito do II Encontro sobre a Produção Teológica Feminina nas Igrejas Cristãs. *Perspectiva Teológica,* v. 18, n. 46, 1986, p. 371-381).

[143] AQUINO, M. P. Documento Final. In: IDEM. *Aportes para una teología desde la mujer*, p. 145-146.

[144] A realidade de opressão e de lutas das mulheres dos três continentes ali representados foi apresentada a partir dos eixos: *Mulher e Igreja, Mulher e Bíblia, Mulher e Cristologia, Mulher e Espiritualidade.* Tepedino sinalizou algumas características da atividade teológica das mulheres na América Latina, enfocando particularmente a questão metodológica. Carmen Lora, partindo dos tempos da Conquista até aquele momento, fez uma análise da realidade de opressão das mulheres e seus esforços para se libertarem, centrando-se principalmente na América do Sul. Gebara reapresentou os aspectos fundamentais da reflexão teológica feminista na América Latina. Tamez apontou os pontos-chave para uma hermenêutica bíblica a partir da perspectiva da mulher latino-americana. Bingemer apresentou pistas para se compreender o mistério de Cristo e sua relação com a salvação da mulher. Nelly Ritchie fundamentou a participação das mulheres na nova eclesiologia latino-americana, a partir da Igreja como Comunidade e Povo de Deus, segundo as Escrituras. Tereza Cavalcanti apresentou experiências de como as mulheres das CEBs, em seu *quefazer teológico*, fazem aparecer os traços do rosto feminino da Igreja. Beatriz Luz falou do nascimento de uma nova espiritualidade que a mulher experimenta a partir de seu compromisso de

Constatou-se que a opressão das mulheres é uma realidade comum, ainda que de formas e em níveis diversificados; em cada país, elas são parte de um amplo contingente de pobres e oprimidos; contudo, em razão de seu sexo, sobre elas a discriminação é mais pesada; e para as indígenas e negras, à discriminação econômica e à sexista se junta a discriminação racial.

É a partir da consciência desta tríplice opressão que as teólogas começam a utilizar a perspectiva feminista na leitura da Bíblia e na abordagem de questões teológico-pastorais, com o intuito de fomentar um processo de libertação das mulheres no interior das suas respectivas comunidades. Assim, a elaboração teológica que brota da experiência de discriminação e opressão das mulheres se configura como uma forma específica de luta pela justiça, e implica em solidariedade com as pessoas que defendem e promovem a vida em todas as dimensões. É um *fazer teológico* que perpassa todo o corpo; demanda racionalidade, mas também implica em ternura, compaixão e em uma espiritualidade inculturada e atenta à ação de Deus na história, como expressa Aquino:

> ao fazer teologia, as mulheres de nossos continentes se comprometem e são fiéis a todos os elementos vitais abarcados pela vida humana. Sem perder a seriedade científica, que se inclui ao analisar as causas fundamentais da múltipla opressão da mulher, o *fazer teologia* está profundamente enraizado na experiência, no afeto, na vida. Como mulheres, sentimo-nos chamadas a fazer teologia científica apaixonadamente, uma teologia baseada no sentir e no conhecer, na sabedoria e na ciência, uma teologia feita não só com a cabeça, mas também com o coração e o ventre. Esse imperativo, o consideramos fundamental, não só para fazer teologia desde a perspectiva da mulher, mas para toda a teologia[145].

A partir desses pressupostos, a Bíblia é lida e interpretada pelas teólogas a partir da realidade das mulheres do Terceiro Mundo, passando a ocupar um lugar de vital importância no seu processo de libertação. Por isso, a antropologia cristã e a cristologia *despatriarcalizadas*[146], são centrais nesta abordagem teológica, pois na pessoa e na práxis de Jesus as mulheres encontram inspiração e força para romper com todo tipo de opressão.

A leitura da Bíblia na perspectiva das mulheres efetuada pelas teólogas nesse período tem como marco fundamental a leitura a partir dos pobres, no contexto de opressão, sobretudo dos povos indígenas, camponeses e afrodescendentes, dos quais as mulheres

---

buscar a construção de uma nova Igreja e uma nova sociedade (Ver: AQUINO, M. P. Documento Final. In: IDEM. *Aportes para una teología desde la mujer*, p. 6-7).

[145] AQUINO, M. P. Documento Final. In: IDEM. *Aportes para una teología desde la mujer,* p. 150-151.

[146] BINGEMER, M. C. Mulher e cristología: Jesus Cristo e a salvação da mulher. In: AQUINO, M. P. *Aportes para una teología desde la mujer,* p. 84-88.

sempre foram (e ainda são) a parte mais explorada e oprimida. Por conseguinte, afirma Tamez, "a leitura feminista da Bíblia tem que atravessar o mundo dos pobres"[147].

No entanto, a perspectiva do pobre não é suficiente. Para ler a Bíblia a partir da perspectiva das mulheres deve-se lê-la com *olhos de mulher*, quer dizer, conscientes da existência de pessoas discriminadas e marginalizadas por seu sexo ou, em outras palavras, pela opressão e injustiça de gênero. Este procedimento diz respeito também à elaboração teológica feita pelos homens que assumiram a causa da mulher como "causa específica"[148].

Portanto, mesmo que nessa década as teorias feministas e de gênero ainda não sejam conhecidas e utilizadas pelas teólogas latino-americanas e caribenhas, estas começam a dialogar com as teólogas feministas europeias e norte-americanas, sobretudo em relação à hermenêutica bíblica. Essa aproximação possibilitou um avanço metodológico em relação à década anterior. Se antes se selecionavam textos libertadores e de resistência, agora se analisam textos patriarcais que discriminam as mulheres, sobretudo os do Êxodo, dos Profetas e dos Evangelhos.

O método teológico feminista exposto por Tepedino no Encontro de Oaxtepex segue os *passos* ou *movimentos* hermenêuticos representados por Elizabeth Fiorenza com a metáfora da dança que, segundo a autora, é a que melhor expressa os passos e movimentos que ocorrem no decorrer da interpretação bíblica feminista[149]. A dança é como um passeio libertador pelos caminhos da Divina Sabedoria. "Dançar mobiliza o corpo e o espírito, os sentimentos e as emoções, leva-nos para além de nossos limites, forma comunidade. Dançar desconcerta toda a ordem hierárquica, porque é um movimento que se desenvolve em círculos que traçam espirais e espirais que traçam círculos. Faz sentir-nos vivas e cheias de energia, poder e criatividade"[150].

Esta proposta hermenêutica crítico-feminista se move num processo que se realiza repetida e gradativamente, porém sempre de formas diferentes e desde uma perspectiva particular,

---

[147] TAMEZ, E. Mujer y Bíblia; lectura de la Bíblia desde la perspectiva femenina. In: AQUINO, M. P. *Aportes para una teología desde la mujer,* p. 77.

[148] TAMEZ, E. *Mujer y Bíblia*..., In: AQUINO, M. P. *Aportes para una teología desde la mujer,* p. 78.

[149] TEPEDINO, A. M. Mujer y teología; apuntes para el quehacer teológico de la mujer en América Latina. In: AQUINO, M. P. *Aportes para una teología desde la mujer,* p. 62. O texto citado é: FIORENZA, E. S. *Bread not stone*; the challenge of feminist biblical interpretation. Boston: Beacon Press, 1983, p. 15. Utilizamos a tradução em espanhol: FIORENZA, E. S. Mujer-Iglesia – el centro hermenéutico de la interpretación bíblica feminista. In: RESS, J. M. et al. (Eds.). *Del cielo a la tierra...,* p. 250-256. No seu primeiro texto a autora apresenta quatro passos da hermenêutica feminista. Em 2001, em uma nova obra, ela ampliou sua reflexão introduzindo novos passos na dança hermenêutica feminista (sete ao todo). Ver: FIORENZA, E. S. *Los caminos de la Sabiduría:* una introducción a la interpretación feminista de la Bíblia. Santader: Sal Terra, 2004, p. 219-250. Aqui apresentamos somente os passos mais utilizados pela maioria das teólogas latino-americanas.

[150] FIORENZA, E. S. *Los caminos de la Sabiduría*..., p. 221.

de acordo com cada situação. Cada nova leitura faz brotar dos textos bíblicos um sentido novo relacionado a tais situações. Desconstrói-se, assim, a retórica kiriarcal, a política da desigualdade e a subordinação, inscritas na tradição bíblica. De outro lado, se constroem novas identidades religiosas e se propõem práticas democráticas realmente emancipadoras, a partir de uma dupla referência: o *presente* de quem interpreta e o *passado* do texto bíblico[151].

Enquanto processo de conscientização e emancipação, a dança começa com a *hermenêutica da experiência.* Esta é considerada pela teoria e teologia feminista como uma categoria central. Porém, não é qualquer experiência, visto que as experiências das mulheres têm sido condicionadas, tanto na Bíblia como na história, pela educação patriarcal que as mulheres recebem. Por isso a categoria feminista de "experiência", para ser considerada como tal, deve levar em conta pelo menos os seguintes elementos:

> a) a experiência está mediada linguística e culturalmente; não existe nenhuma 'experiência pura' que possa ser destilada de seus contextos e textos kiriocêntricos; b) a dimensão pessoal é política; a experiência pessoal não é privada, mas pública: está socialmente construída *em* e *através* da raça, do gênero, da classe, da heterossexualidade, da etnia, da idade e da religião; c) posto que se acha condicionada social e religiosamente, a experiência pessoal deve ser submetida à análise e reflexão crítica para aclarar sua localização social; d) a experiência é um ponto de partida hermenêutico, não uma norma. Nem todas as experiências, mas somente aquelas de luta por justiça, igualdade e libertação, podem ser elevadas a *norma* feminista; e) a hermenêutica crítica deve analisar como a localização social, cultural e religiosa incide na experiência de quem está interpretando o texto bíblico, assim como sua reação frente a ele[152].

Outro passo desta dança é a *suspeita*: ao invés de vez aceitar uma hermenêutica de consenso e de afirmação do texto bíblico, propõe-se não aceitar passivamente o texto e suas interpretações. Para "desenterrar a 'moeda feminista' da tradição bíblica, analisam-se criticamente interpretações acadêmicas e populares contemporâneas, tendências de redatores bíblicos, processos de tradição como tais e os modelos teóricos subjacentes às interpretações histórico-bíblicas e teológicas contemporâneas"[153]. A melhor forma de entender a *hermenêutica da suspeita* é considerá-la como uma prática desconstrutiva de investigação que desnaturaliza e desmistifica as práticas linguístico-culturais de dominação[154].

---

[151] FIORENZA, E. S. *Los caminos de la Sabiduría*..., p. 221.

[152] FIORENZA, E. S. *Los caminos de la Sabiduría*..., p. 226.

[153] FIORENZA, E. S. *Mujer-Iglesia...,* p. 251.

[154] FIORENZA, E. S. *Los caminos de la Sabiduría*..., p. 232.

O próximo passo consiste na *avaliação* e *proclamação critica* que discerne o uso dos textos bíblicos como Palavra de Deus, assim como as práticas atuais que visibilizam a ação de Deus em nosso meio; proclamam-se, portanto, os eixos libertadores do texto, para além dos fatos históricos. Como a Bíblia é assumida como Sagrada Escritura pelas comunidades cristãs, valoriza-se o seu significado e poder teológico para a comunidade de fé atual. Assim,

> os textos e tradições opressivos devem ser denunciados como expressões androcêntricas de interesses e estruturas patriarcais, e inquiridos por seu sexismo, racismo e militarismo colonialista e imperialista; [...] por outro lado, os textos que transcendem seu contexto patriarcal e expressam uma visão libertadora e de plenitude humana, devem ocupar um lugar apropriado na liturgia e no ensinamento das Igrejas[155].

Prossegue-se a dança com o passo da *memória crítica* quando se faz a *memória passionis* das mulheres bíblicas e reivindicam-se seus sofrimentos e lutas através do poder subversivo do *passado relembrado*; redescobre-se, assim, o que as mulheres realizaram na história do seu povo. A *memória crítica* não abandona os textos bíblicos androcêntricos e patriarcais, mas procura recuperar e reconstruir todas as tradições bíblicas desde uma perspectiva feminista. Transita-se, assim, dos textos bíblicos sobre as mulheres para a *reconstrução* da história das mulheres até os dias de hoje, pois

> ...ainda que o *canon* só conserve restos de um *ethos* cristão não patriarcal, estes remanescentes indicam que esse processo de patriarcalização não foi característico da comunidade cristã, mas que progrediu com lentidão e dificuldade. Portanto, uma hermenêutica feminista da memória pode afirmar que a teologia e a história cristã primitivas são nossa própria teologia e história. As mulheres, como Igreja, têm uma tradição e história contínuas e podem reivindicar o "discipulado de iguais" como sua raiz bíblica[156].

O passo seguinte leva a *reelaborar* ou *atualizar* o texto com *imaginação criativa* (histórica, literária, artística e litúrgica), a fim de que não se perca sua memória; mas também de modo *construtivo*, orientado para o futuro das mulheres. Reescrevem-se histórias bíblicas sobre mulheres, reformulam-se orações patriarcais, criam-se liturgias e rituais feministas para contar e celebrar os sofrimentos e as vitórias das mulheres bíblicas. "Não apenas tecemos contos acerca das viagens de Priscila, a missionária, ou sobre Júnia, a apóstola, mas também dançamos o círculo de Sara e experimentamos entusiasmo profético. Cantamos litanias de louvor a nossas irmãs antepassadas e lamentamos as histórias perdidas

---

[155] FIORENZA, E. S. *Mujer-Iglesia*..., p. 253.

[156] FIORENZA, E. S. *Mujer-Iglesia*..., p. 253.

de nossas mães ancestrais"[157]. Como assinala Fiorenza, este método hermenêutico pode ser aplicado a toda a teologia e não só à interpretação da Bíblia. Muitas teólogas latino-americanas e caribenhas vão aprofundá-lo e utilizá-lo, sobretudo a partir da década seguinte[158].

2.3 Década de 1990: A teologia feminista – da semelhança à diferença

Esta é uma fase de muitas inquietações, questionamentos e desafios para as teólogas, mas ao mesmo tempo de uma grande riqueza e fecundidade[159]. O contexto geral da sociedade favorece a reconstrução de paradigmas. A queda dos países do Leste (e com eles do socialismo real), a guerra do Golfo Pérsico, o massacre de duas mulheres e seis jesuítas comprometidos com as causas populares em El Salvador, a invasão do Panamá pelos Estados Unidos, a derrota da Frente Sandinista nas eleições da Nicarágua, a consolidação da nova ordem econômica mundial capitalista neoliberal, com sua ideologia de mercado e políticas neoliberais, são alguns dos fatores que, direta ou indiretamente, mais incidiram na vida das mulheres e, por extensão, na reflexão das teólogas latino-americanas e caribenhas.

No nível eclesial, ocorre uma forte crise em diversas Igrejas Protestantes de vários países, ao mesmo tempo em que cresce o pentecostalismo. No âmbito católico, há certa estagnação das CEBs e os bispos, na Assembleia de Santo Domingo, tendo em vista as comemorações dos quinhentos anos da presença europeia no continente, propõem uma "nova evangelização"[160]. Nesse contexto, os movimentos indígena, negro e de mulheres se fortalecem e se posicionam como novos sujeitos trazendo valiosas contribuições e

---

[157] FIORENZA, E. S. *Mujer-Iglesia*..., p. 255.

[158] No final dessa década, mais precisamente nos primeiros dias de junho de 1988, realizou-se no Rio de Janeiro o III Encontro Nacional de "Teologia na Perspectiva da Mulher", com a temática - "Mulher, Terra e Teologia". O evento foi organizado pelo programa "Mulher e Teologia", do ISER, e contou com cinquenta e três participantes (inclusive dois homens), sendo que quarenta e duas eram católicas, sete luteranas, duas metodistas, duas presbiterianas. A partilha de experiências de mulheres comprometidas com as lutas de libertação, iluminada pela reflexão das assessoras e dos grupos de trabalho, mostrou que ali se estava "produzindo teologia no feminino plural", ou em "mutirão", como as comunidades que se reúnem para construir capelas, centros comunitários, creches, ou mesmo para se ajudar na época do plantio e da colheita (CAVALCANTI, T. Produzindo teologia no feminino plural. A propósito do III Encontro Nacional de Teologia na Perspectiva da Mulher. *Perspectiva Teológica*, v. 20, n. 52, p. 359-370, 1988; TEPEDINO, A. M. Mulher e teologia..., p. 207).

[159] Para este período, mais uma vez nos apoiamos em: TAMEZ, E. *Hermenéutica feminista.* In: TEPEDINO, A. M., AQUINO, M. P. *Entre la indignación...*, p. 52-57, e de: GEBARA, I. *Construyendo nuestras teologías*..., p. 71-124.

[160] CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO – CELAM. *Nova evangelização, promoção humana, cultura cristã*: Jesus Cristo ontem, hoje e sempre. Conclusões de Santo Domingo. São Paulo: Loyola, 1992, n. 90, 104-110. Em comparação com a Assembleia de Puebla, a de Santo Domingo não apresenta nenhum avanço para as mulheres. Pelo contrário, é ambígua e até faz afirmações contrárias à realização da mulher como sujeito de sua própria libertação.

questionamentos tanto no nível social como no teológico. A teologia da libertação se debruça sobre temas como a economia de mercado, a nova evangelização e a questão da inculturação, a Revelação em religiões não cristãs, a ecologia, mas ainda não se aproxima da mediação analítica de gênero. No entanto, os sujeitos emergentes exigem que ela passe da "opção pelo pobre" para a "opção pelo 'outro' empobrecido", vale dizer, que assuma a dimensão da alteridade e, por conseguinte, a causa da mulher.

As teólogas, por sua vez, sentem-se incomodadas e desafiadas a repensar as questões acerca da identidade feminina, da antropologia, da cosmologia e da teologia que sustentam o discurso patriarcal. Gebara insiste em que o que se fez até então não é teologia feminista, mas teologia patriarcal feminizada, pois a teologia feminista supõe uma mudança radical na forma de pensar o mundo e as relações entre as pessoas, a natureza e a divindade. Portanto, é preciso reconstruir toda a teologia em bases novas[161]. Pilar Aquino recorda, porém, que em grande parte, foi a teologia da libertação que abriu às mulheres pobres e oprimidas o acesso à construção do conhecimento e do discurso teológico a partir de sua própria experiência[162].

No entanto, no *IV Encontro Feminista Latino-Americano e Caribenho* realizado em Taxco (1987), um grupo de mulheres das CEBs e de outras organizações de mulheres, que participaram de uma oficina sobre *O Feminismo e as Igrejas*, após valorizar as CEBs e a teologia da libertação, mas também constatar que o patriarcalismo continua predominando nas Igrejas e na sociedade, afirmaram:

---

[161] No IV Encontro Nacional de Teologia na Perspectiva da Mulher, realizado em Cajamar – SP, de 14 a 18/2/1990, promovido pelo programa *Mulher e Teologia*, do ISER, as teólogas enfrentaram o tema: "Em busca de uma hermenêutica bíblica e teológica a partir da mulher". Participaram do encontro sessenta e oito mulheres, sendo quarenta e duas católicas, dez metodistas, quatro luteranas, uma presbiteriana, mais quatro observadoras, cinco colaboradoras e duas assessoras. O encontro se desenvolveu a partir de dois eixos: o trabalho das participantes com outras mulheres e a sua própria realidade como mulher, ou seja, a mulher como sujeito e ao mesmo tempo objeto de reflexão. Constata-se que o modelo de mulher validado pelo patriarcado e imposto às mulheres não era mais aceito; no entanto, também não havia um novo modelo, se é que deveria haver, pois a realidade das mulheres é múltipla e diversificada. A teologia feminista busca, neste momento, a articulação da reflexão com a ação. Apesar da busca de uma hermenêutica bíblica e teológica na perspectiva da mulher, o grupo enfatizou a já conhecida hermenêutica a partir dos quatro aspectos: econômico, social, político e cultural (CAVALCANTI, T. *Mulher: saber e sabor*. Relatório do IV Encontro Nacional de Teologia na Perspectiva da Mulher. [mimeo]. ISER: Programa "Mulher e Teologia", 1990).

[162] AQUINO, M. P. *A teologia, a Igreja e a mulher na América Latina.* São Paulo: Paulinas, 1997, p. 11. Assim como a teologia da libertação tem a práxis como seu ponto de partida, a teologia feminista parte das experiências das mulheres, muitas vezes denominadas como "vida cotidiana". Fiorenza adverte que é preciso tomar cuidado com o uso pouco crítico que se faz da categoria "experiência das mulheres". É preciso, portanto, perguntar: a que tipo de mulher e de experiência se está referindo? Elina Vuola também observa que as teólogas feministas latino-americanas fazem da "práxis" ou da "experiência" das mulheres pobres latino-americanas um corretivo crítico, tanto para o conceito homogêneo de "pobre" na teologia da libertação, como para o sujeito feminino universal dentro da teologia feminista em geral (VUOLA, E. *Teología feminista – teología de la liberación.* Madrid: IEPALA, 2000, p. 157, 248).

> precisamos superar o medo de desenvolver nossa própria teologia; precisamos interpretar e sistematizar nossas próprias experiências em nossas comunidades cristãs.(...) nós protestamos contra o fato de que a Teologia da Libertação não levou em conta e não trabalhou a opressão específica da mulher de forma significativa; por essa razão, nós consideramos urgente o desenvolvimento de uma Teologia Feminista da Libertação[163].

Com efeito, Ivone Gebara, a partir da mediação analítica de gênero, também apontou para o reducionismo da teologia da libertação, assinalando que esta carecia de mediações adequadas que pudessem enfrentar e desvelar a específica opressão das mulheres:

> na mística/política proposta pelas correntes progressistas latino-americanas, a mulher ainda não irrompeu na sua semelhança e diferença. A irrupção do pobre ainda não integrou realmente no seu bojo a irrupção da mulher. Por isso, pode-se dizer até que a teologia feminista na América Latina mal começou a engatinhar. As teólogas, em sua maioria, trabalham com mediações produzidas pelos homens e ainda não ousam criticar essas mediações a partir de uma postura feminina, para não perder o espaço conquistado[164].

Contudo, no *II Encontro Latino-Americano de Mulheres Teólogas* (1993), que abordou o tema *Violência contra as Mulheres e Espiritualidade pela Vida: mulheres resistindo e trabalhando contra a violência*, constatou-se um avanço nesse processo. Muitas teólogas já utilizavam com certa liberdade a mediação de gênero e a hermenêutica bíblica feminista em suas análises da realidade das mulheres e na elaboração teológica, embora algumas ainda se sentissem mais seguras em utilizar a mediação socioanalítica da teologia da libertação[165].

A abordagem da questão da violência contra a mulher a partir de diferentes enfoques (violência familiar, sexual, racial, econômica, intelectual, eclesial) marca, sem dúvida, um

---

[163] CÍRCULO DE FEMINISTAS CRISTIANAS "TALITHA CUMI". IV Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe (Taxco-México, 1987). Oficina sobre "O Feminismo e as Igrejas". In: PORTUGAL, A. M. *Mujeres e Iglesia...*, p. 137-138. Um passo importante nessa direção foi dado em 1992, em Belo Horizonte, no V Encontro Nacional de "Teologia na Perspectiva da Mulher", organizado pelo programa "Sofia: Mulher, Teologia e Cidadania", do ISER, que teve como tema: "Quinhentos anos de conquista e resistência". O encontro foi um marco singular, pois pela primeira vez mulheres indígenas, negras e ciganas, filiadas ao candomblé, a congados e a outras expressões religiosas e culturais, participaram de um evento teológico feminista em que puderam partilhar suas experiências religiosas. As conclusões frisam que se deve levar mais em conta as diferentes experiências religiosas e culturais das mulheres e criar novas formas de relação com a Divindade que sejam libertadoras (CAVALCANTI, T. "*Mulher: saber e sabor*". Relatório do IV Encontro Nacional de "Teologia na Perspectiva da Mulher". [mimeo]. ISER: Programa "Mulher e Teologia, 1990).

[164] GEBARA, I. Mística e política na experiência das mulheres. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 49, fasc. 196, p. 920, 1989.

[165] O Encontro ocorreu no Rio de Janeiro de 3 a 9/12/1993, convocado pela *Comissão de Mulheres Teólogas da ASETT*. As organizadoras convidaram trinta teólogas de nove países da América Latina, sendo dez metodistas, quatro luteranas, dezesseis católicas e algumas estudantes de teologia que participaram como observadoras. (II Encontro Latinoamericano de Mujeres Teólogas. Documento Final. In: TEPEDINO, A. M., AQUINO, M. P. *Entre la indignación...*, p. 197). Tepedino ressalta que em 1985, no I Encontro em Buenos Ayres, as participantes eram apenas graduadas. Neste encontro marcaram presença doze doutoras, seis mestras e doze mestrandas em teologia, fato que indica o crescente interesse que os estudos teológicos vêm despertando nas mulheres dos países latino-americanos e caribenhos (TEPEDINO, A. M. *Mulher e teologia*..., p. 214).

passo importante na elaboração teológica feminista latino-americana. Com efeito, a incorporação dos estudos de gênero no discurso teológico ampliou a percepção das teólogas e possibilitou a utilização de novas ferramentas de análise que contribuíram para uma melhor compreensão das situações de violência vividas pelas mulheres. Nesse sentido, o corpo das oprimidas (e oprimidos) passa a ser um novo e importante referencial teológico[166].

A sinalização da trajetória histórica e conceitual da teologia feminista e dos eventos que a geraram, realça o protagonismo das teólogas em contextos sociais e eclesiais diversos. Percebe-se, assim, que a elaboração teológica das mulheres latino-americanas se articula com os estudos acadêmicos, com a pastoral, a casa, o movimento de mulheres e o movimento social mais amplo. O estilo sapiencial que caracteriza essa elaboração permite integrar as experiências das mulheres com a reflexão bíblica, a liturgia, a poesia, os testemunhos pessoais e, de modo especial, com a resistência, a alegria e a esperança[167].

A espiritualidade que sustenta esse caminho é integradora de todas as dimensões da pessoa e do cosmos. É vivida juntamente com as mulheres pobres, com outras mulheres que se solidarizam com sua causa e também com os homens que buscam construir um mundo diferente, a partir de novas relações. Essa espiritualidade precisa de humildade para aprender do movimento feminista, dos movimentos indígenas, dos movimentos afro-americanos e de todas as pessoas que lutam por libertação, cidadania e participação integral na sociedade[168].

Cabe ainda destacar dois importantes encontros de teólogas ocorridos na década de 1990, nos quais se pode perceber um avanço na elaboração teológica feminista latino-americana. O primeiro realizou-se na Costa Rica e reuniu vinte e cinco professoras de teologia de quinze países latino-americanos com a finalidade de trocar experiências sobre o ensino de teologia em instituições acadêmicas e discutir sobre questões concernentes às teorias de gênero, à hermenêutica bíblico-teológica e à pastoral[169].

O segundo, realizado também na Costa Rica, reuniu teólogas de diversas denominações religiosas dos cinco continentes para refletir sobre "a espiritualidade pela vida e a luta contra a violência"[170]. A partir da realidade de violência que as mulheres

---

[166] GEBARA, I. Corpo: novo ponto de partida para a teologia. *Tempo e Presença*, n. 248, p. 19-21, 1989.

[167] AQUINO, M. P. Apresentação. In: TEPEDINO, A. M., AQUINO, M. P. *Entre la indignación...,* p. 8-9.

[168] TEPEDINO, A. M. *Mulher e teologia...*, p. 215-216.

[169] TEPEDINO, A. M. *Mulher e teologia...*, p. 216-217. Informa-nos Tepedino que além de apresentações sobre teorias de gênero, teologia, hermenêutica e pastoral, houve uma homenagem especial à teóloga Beatriz Melano Couch, primeira professora de teologia da América Latina.

[170] O Encontro foi promovido pela *Comissão de Mulheres da ASETT* e realizou-se de 7 a 12/12/1994, em San José da Costa Rica. Reuniu quarenta e cinco mulheres de vinte e quatro países da África, Ásia, América Latina, América do Norte e Europa (MANANZAN, M. J.**;** ODUYOYE, M. A.; TAMEZ, E.; CLARKSON, M. C.;

enfrentam em cada país, e do trabalho daquelas que se comprometem com sua libertação, sentiu-se necessidade de trabalhar especificamente três dimensões consideradas fundamentais para a teologia feminista: a antropologia, a espiritualidade e a ética.

Esses enfoques apontaram para a necessidade de: criticar a visão androcêntrica de ser humano e a constituição hierárquica da sociedade patriarcal, que considera os corpos das mulheres como objetos; realizar uma crítica das culturas a partir da perspectiva e realidade das mulheres; analisar as lutas de resistência das mulheres para manter sua memória cultural e potencializar sua autoidentidade; estudar criticamente as ideias fundamentalistas que visam desempoderar as mulheres e controlar seus corpos e mentes; denunciar todos os tipos de violência contra as mulheres, inclusive a violência religiosa; desconstruir a linguagem teológica e ética que produzem, sustentam e legitimam a violência contra a mulher; criticar e rejeitar explicitamente a identificação dos corpos das mulheres como símbolo do pecado; desenvolver um discurso teológico em que a corporeidade seja central e o corpo das mulheres seja valorizado e respeitado; desconstruir a linguagem androcêntrica sobre Deus que vigora nas tradições das Igrejas e na Bíblia, as quais sustentam o sistema kiriarcal; reconstruir a doutrina sobre Deus em bases mais inclusivas e relacionais; recapturar o sentido da ética a partir do cotidiano, do bem comum, do respeito pelo lar cósmico e pela criação inteira[171].

Esse caminho de busca e aprendizado coletivo e ecumênico que caracteriza a teologia feminista da libertação foi intensificado no *I Encontro Latino-Americano de Mulheres Biblistas* realizado em Bogotá, Colômbia, em 1995, quando se buscaram algumas pautas para uma hermenêutica feminista de libertação. Contudo, as teólogas deixam claro que essa hermenêutica não é uma descoberta ou exclusividade da teologia feminista; "é fruto do diálogo com movimentos feministas e de libertação no continente latino-americano e em outros continentes"[172].

Concretamente, essa hermenêutica assume as teorias de gênero como uma ferramenta de análise que permite desconstruir o texto bíblico, trazendo à luz as relações que aparecem estruturadas no discurso; esse procedimento permite a construção de um novo texto que busca ser libertador, também nas relações de gênero. As mulheres e homens que leem os

---

RUSSELL, L. (Eds.). *Women resisting violence;* spirituality for life. New York: Orbis Books, 1996; TEPEDINO, A. M. *Mulher e teologia...,* p. 219).

[171] TEPEDINO, A. M. *Mulher e teologia...,* p. 218-220.

[172] PEREIRA, N.C. Pautas para uma hermenêutica feminista de libertação. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n. 25, p. 9, 1996.

textos desde suas experiências cotidianas, particulares e/ou comunitárias, assumem a tarefa de efetuar a desconstrução e reconstrução de sentido do texto (se ele não for um texto gerador de vida), de forma que ele se torne ponto de humanização e de integração das pessoas. Para isso "a hermenêutica da suspeita precisa funcionar em todas as áreas: textos, interpretações, tradições, traduções e métodos exegéticos"[173]. Nesse processo, o corpo como categoria hermenêutica ocupa um lugar central, pois, historicamente, constata-se que ele tem sido o espaço maior de abuso, opressão, apropriação e idealização da mulher, assim como de outros grupos dominados.

> Por isso, o corpo não pode ser um detalhe numa leitura que se pergunta pelas relações de gênero. [...] Ler a paixão e ressurreição de Jesus desde os corpos esquartejados da América Latina exige que se voltem os olhos para os corpos violentados de mulheres e homens, meninos e meninas e a urgência da ressurreição de seus corpos agora. A recriação do corpo como lugar de revelação do sagrado significa assumir e afirmar a dinâmica libertadora do gozo, do prazer sem os limites da vergonha, assim como dos estereótipos e censuras opressivas[174].

Os sujeitos com suas histórias cotidianas são outro elemento que deve ser considerado nesse processo hermenêutico. "Uma hermenêutica feminista de libertação, que articula as relações sociais de gênero, em sua aproximação do texto, descobre as pessoas em suas realidades, com sua subjetividade, diversidade, história, cultura e particularidades"[175]. É a partir de toda a vivência cotidiana, na maioria das vezes tão comum, sem grandiosidades que mereceriam destaque, que se leem, interrogam e interpretam os textos. Em todos os encontros a preocupação de avançar nesse caminho junto com as mulheres do meio popular sempre esteve presente. "É assim que estamos aprendendo a ler a Bíblia... – afirmam as teólogas – sendo fiéis a nós mesmas, às nossas lutas e movimentos de libertação, e em especial às lutas de mulheres de nossas igrejas e países"[176].

Portanto, o grande avanço ocorrido nessa década foi, sem dúvida, a adoção da mediação socioanalítica de gênero e a contribuição da crítica feminista no trabalho teológico. A categoria de gênero ajuda a compreender e aprofundar o caráter androcêntrico e patriarcal de toda a teologia, que a mediação socioanalítica adotada pela teologia da libertação não desvelou. Contudo, é bom que se diga que algumas teólogas não estão predispostas a utilizar, sem mais, as teorias de gênero, alegando que estas "fazem uma abstração tanto das realidades históricas vividas, como da pluralidade de sujeitos femininos

---

[173] PEREIRA, N. C. *Pautas para uma hermenêutica...*, p. 5.

[174] PEREIRA, N. C. *Pautas para uma hermenêutica...*, p. 5-6

[175] PEREIRA, N. C. *Pautas para uma hermenêutica...*, p. 6

[176] PEREIRA, N. C. *Pautas para uma hermenêutica...*, p. 10.

e masculinos na construção teológica"[177]. Outras, porém, entendem que a categoria de gênero constitui, de fato, uma nova chave de interpretação que desvela e ajuda a entender melhor a complexidade das relações humanas e, neste caso, como as relações entre homens e mulheres funcionam para manter certa ordem social e religiosa, tendo em vista sua transformação, é evidente. Assim entendida, a análise de gênero convida a superar certo simplismo da ciência teológica para colocar-nos de modo crítico na construção de uma teoria mais inclusiva da fé cristã[178].

Entretanto, no âmbito das Igrejas, e mesmo no teológico, parece que ainda não está claro que "gênero" não é igual a "sexo" e tampouco substitui "mulher"; e que a "perspectiva de gênero" não é apenas "perspectiva da mulher". Não se trata de 'feminizar' a teologia, como se pensava na década anterior, ou de criar uma "teologia de gênero", como se ouve com frequência. A mediação de gênero não é absoluta e nem explica toda a realidade, mas interpela a própria estrutura do pensamento teológico e provoca uma mudança fundamental nessa estrutura. Quando se adota essa mediação, introduz-se um modo diferente de conhecer. Por conseguinte, além de ser uma mediação hermenêutica o gênero é também uma mediação epistemológica que provoca desconstrução e reconstrução de paradigmas[179].

Todavia, apesar dos avanços e conquistas do feminismo e da teologia feminista nas últimas décadas, o androcentrismo e o kiriarcalismo ainda estão bem presentes, não apenas na sociedade, mas também nas estruturas e na práxis das Igrejas, incidindo diretamente no cotidiano das mulheres. Os fundamentalismos se manifestam com intensidade, não só no âmbito social, mas também no religioso, atingindo não só as mulheres, mas também os homens que não compactuam com os sistemas opressores e excludentes. É importante descobrir caminhos de transformação dessa realidade e multiplicar as ações afirmativas que potenciam novas relações de gênero, mesmo que ainda seja necessário denunciar as práticas discriminatórias e as relações assimétricas entre homens e mulheres. Uma teologia que leva em conta os anseios e a luta das mulheres por uma vida sem discriminação e exclusão, se insere na dinâmica da nova comunidade cristã – projetada em Gálatas 3,28 – que supera toda divisão de classe, raça e sexo.

---

[177] AQUINO, M. P. *La teología feminista: horizontes de esperanza*. Conferência proferida na Universidade Metodista de São Bernardo do Campo em junho de 2000, [mimeo], p. 5.

[178] GEBARA, I. *Rompendo o silêncio*: uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 104-105.

[179] BRUNELLI, D. Relações de gênero e teologia feminista. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.*). Sarça ardente*; teologia na América Latina: prospectivas. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 216. Para uma visão mais aprofundada dessa dupla função do gênero ver: GEBARA, I. *Rompendo o silêncio*..., p. 111-122.

Por outro lado, é preciso lembrar que a reflexão feminista e de gênero na América Latina é relativamente recente e o caminho percorrido ainda é curto. Mesmo assim, pode-se dizer que as últimas décadas, apesar de muitos obstáculos, têm sido bastante fecundas. Não há dúvida de que o campo de trabalho é vasto e complexo. Em um seminário sobre "Relações de Gênero e Teologia Feminista", em 2000, e no congresso sobre "Gênero e Teologia: interpelações e perspectivas", em 2002, foram apontados vários desafios e tarefas que a teologia feminista da libertação tem pela frente[180].

Uma das questões que se coloca é que na teologia feminista latino-americana existem várias expressões que dialogam com diferentes vertentes feministas e com as ciências (sociologia, filosofia, história, psicologia, antropologia cultural, pedagogia, linguística...). Como avançar respeitando essas visões e levando-se em conta a contribuição de cada uma? Não menos importante é o desafio da mediação filosófica, ou seja: que filosofias podem contribuir para a reconstrução teológica que a mediação de gênero propõe? Desafio não menor é como manter a intuição fundamental da teologia da libertação – na qual a teologia feminista latino-americana fincou raízes – e ao mesmo tempo dialogar e se articular com outras teologias emergentes (negra, indígena, ecofeminista).

O labor teológico feminista latino-americano e caribenho caracteriza-se pela criatividade e capacidade de conectar o aparentemente dissociado, mediante novas propostas hermenêuticas. Há muitas áreas a serem trabalhadas. Atualmente, o campo da ética, da ecologia e da economia globalizada parecem ser os mais desafiadores. A teologia feminista busca uma nova racionalidade e interdisciplinaridade que integre todas as expressões e dimensões da vida; em outras palavras, busca um paradigma novo, mais ecofeminista[181].

---

[180] BRUNELLI, D. *Relações de gênero e teologia feminista*..., p. 209- 221. O seminário ocorreu em Belo Horizonte em julho de 2000, antes do congresso anual da SOTER, com um número de participantes bastante limitado. Ali se sentiu a necessidade de que essa temática fosse tratada em um congresso da SOTER, que envolvesse não apenas as sócias, mas também os sócios na reflexão. O congresso aconteceu em julho de 2002, em Cachoeira do Campo – MG. O tema foi desenvolvido numa perspectiva plural, a partir de quatro blocos temáticos. O primeiro enfocou a "Perspectiva histórico-analítica" das correntes feministas, das abordagens de gênero e do feminismo no Brasil. O segundo constou de um painel sobre "Movimentos Populares e Movimentos Feministas" a partir da perspectiva das mulheres indígenas, negras e dos movimentos populares". O terceiro, de cunho filosófico e teológico, abordou as "Questões e provocações contemporâneas para a teologia a partir da perspectiva de gênero e da teologia feminista" e "Justiça de gênero e identidade masculina". O quarto bloco constou de dois painéis: um sobre "Gênero e ministérios: educação teológica para mulheres como passo decisivo rumo à cidadania eclesial", e outro sobre "Gênero e perspectiva para o futuro das Igrejas: perspectivas de uma teologia feminista". Merece destaque a contribuição das assessoras do feminismo laico e do feminismo negro e indígena no desenvolvimento da temática desse congresso (SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (Org.). *Gênero e teologia:* interpelações e perspectivas. São Paulo: Loyola, 2003).

[181] Na tentativa de responder a esse desafio, no início dos anos de 1990 foi criada a *Rede Latino-Americana de Ecofeminismo, Espiritualidade e Teologia*, com sede em Santiago, Chile, que reúne uma diversidade de pequenos grupos ecofeministas organizados principalmente na Argentina, Chile, Peru, Venezuela, Uruguai e Brasil.

Finalmente, uma tarefa que não pode ser postergada diz respeito à visibilização, ou melhor, à conquista de espaços por parte da teologia feminista latino-americana. Mesmo com uma curta trajetória ela adquiriu visibilidade e nos últimos anos a sua produção é bastante significativa; mas é pouco conhecida e ainda não foi assumida suficientemente pela teologia latino-americana, na qual tem seu berço. Além disso, as obras de teólogas feministas raramente constam nas bibliotecas, nos escritos ou nas indicações bibliográficas dos professores de teologia. Daí a necessidade de reformular os currículos de Teologia; "não se pode mais admitir que a teologia feminista seja simplesmente ignorada, mesmo que se venha a discordar de suas propostas; [...] é importante que as teólogas conquistem novos espaços e abram novos caminhos, não esperando pela legitimação dos teólogos"[182]. Uma vez que as mulheres tomaram a palavra, diz José Comblin, já não será possível voltar ao silêncio, ou mesmo à palavra discreta, paralela, oficialmente ignorada, dos tempos passados. Uma vez expressado o problema, não há como escondê-lo ou fazer de conta que nada se falou. As mulheres querem uma releitura dos Evangelhos e uma crítica mais radical da evolução de toda a teologia dominante. Esse discurso novo do feminismo não se apaga. Pelo contrário, está aí, exigindo que se ampliem os horizontes da crítica teológica[183].

Conclusão

A relação entre o feminismo e o cristianismo, como vimos neste capítulo, não é linear nem tranquila; é um processo cheio de rupturas, desconstruções e reconstruções, com reações extremadas de ambos os lados. Devido ao fato de ter, o feminismo, surgido nos alvores da modernidade e "fora" do âmbito eclesial, como foi explanado na primeira parte deste trabalho, e além do mais, por suas reivindicações terem sido defendidas e/ou apoiadas

---

Segundo Gebara, o pensamento religioso ecofeminista na América Latina nasce especialmente de grupos intelectuais que têm compromisso com as mulheres empobrecidas. As experiências delas e suas questões são o pano de fundo de suas motivações e de sua inspiração, embora o material teórico ecofeminista seja muitas vezes inspirado no trabalho de ecofeministas do Norte. Concretamente, a teologia ecofeminista que está se desenvolvendo na América Latina é influenciada sobretudo pelo pensamento da teóloga irlandesa Anne Primavesi, da americana Rosemary Radford Reuther, da brasileira Ivone Gebara e da chilena Mary Judith Ress. Essas autoras afirmam a dignidade e a interdependência de toda a criação; por isso mesmo insistem na superação dos dualismos: natureza ↔ cultura, alma ↔ corpo, espiritual ↔ material, e propõem o estabelecimento de relações mais integradas com o todo da criação (GEBARA, I. *Teologia ecofeminista*. São Paulo: Olho D'Água, 1997; PRIMAVESI, A. *Do Apocalipse ao Gênesis:* ecologia, feminismo e cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1996; IDEM. *Poder jerárquico y poder feminista*. In: RESS, M. J. et al. (Eds). *Del cielo a la tierra*..., p. 455-480; RUETHER, R. R. *Gaia y Dios*. México: Demac, 1993. Obs.: não tive acesso à tese doutoral de Mary J. Ress sobre este tema e, por essa razão, não a cito aqui).

[182] VÉLEZ, C. Reflexões dos grupos. In: BRUNELLI, D. *Relações de gênero e teologia feminista,* p. 216-217, 220.

[183] COMBLIN, J. *Perspectivas de uma teologia feminina*..., p. 303-304.

por forças laicas, anticlericais e, posteriormente, socialistas, as instâncias eclesiásticas da época reagiram de forma desmesurada, tornando-se incapazes de perceber o potencial profético e transformador do feminismo, chegando até mesmo a condená-lo como perigoso e contrário aos princípios cristãos. Por sua vez, em meados do século XX, várias feministas denunciaram e rejeitaram o cristianismo por considerá-lo intrinsecamente patriarcal e incompatível com a dignidade e a plena humanidade das mulheres.

Entre essas posições polarizadas se abre um leque de posições teológicas, melhor dizendo, de teologias feministas que, a partir das luzes projetadas pelo feminismo e da nova compreensão que as mulheres adquirem de si mesmas, da realidade e da Bíblia, recriam a experiência cristã em novas bases hermenêuticas. Portanto, a teologia feminista, no singular ou no plural, não é apenas uma teologia elaborada por mulheres, mas uma teologia tecida no horizonte epistemológico feminista. É a partir desse lugar que mulheres e homens são interpelados a ultrapassar o paradigma androcêntrico a fim de reconstruir a experiência cristã

Para a Igreja, o feminismo deveria ser – como preconizou João XXIII – um dos "sinais dos tempos" que, mesmo não tendo nascido em seu interior nem com seu beneplácito, interpela sua própria presença e atuação no mundo e coloca em evidência os apelos de Deus na história. Esse "sinal", constituído pelos anseios de libertação e plenitude de vida das mulheres é um desafio e ao mesmo tempo uma responsabilidade ou, como expressa a teóloga africana Anne Nasimiyu, "o feminismo é um chamado a uma vida cristã autêntica e é pró-humano"[184]. Por isso, tanto os homens como nós mulheres precisamos nos converter a essa humanidade plena que nos foi negada por sistemas alienantes e opressores. A sociedade e as Igrejas precisam de uma transformação profunda das estruturas que favorecem a fragmentação e a desumanização das pessoas, particularmente das mulheres.

Entretanto, a aposta do feminismo em um mundo mais humano e numa sociedade mais justa, diz Gebara, é uma aposta, uma esperança, um desejo, um sonho que inclui a construção de relações dinâmicas, sempre em reconstrução. Não há uma certeza que possa garantir-nos uma vitória final ou uma humanidade plenamente reconciliada consigo mesma e com as outras formas de vida do planeta. Porém, em nossa condição humana, esperar uma sociedade mais equitativa é indispensável para se fazer avanços éticos rumo a este ideal[185].

---

[184] NASIMIYU-WASIKE, A. A report on ANA's second polygamy consultation. (Nairobi, 2000, p. 1). *Concilium*, n. 316, fasc. 3, p. 29, 2006.

[185] GEBARA, I. *Rompendo o silêncio*..., p. 147-148.

É nessa perspectiva que as teologias feministas ecoam dentro das Igrejas como um grito profético de indignação e ao mesmo tempo de vida e esperança; esse grito apela para o reconhecimento da dignidade das mulheres como elemento essencial da Boa-Nova anunciada por Jesus. A partir desse pressuposto, as teologias feministas afirmam como seu princípio crítico a promoção da "plena" humanidade das mulheres; humanidade que é ao mesmo tempo una (não unívoca), múltipla e diversa. Como tão bem explicita Reuther, tudo o que nega, diminui ou distorce essa humanidade é considerado não salvífico, pois não reflete o Divino e o projeto de Vida Plena para todas as pessoas; e tudo o que efetivamente promove a humanidade plena das mulheres reflete o Sagrado, assim como a Mensagem Salvífica e a missão de uma comunidade comprometida com a proposta libertadora jesuânica, expressa de diversas formas nos Evangelhos. Este princípio afirmativo não é novo nem exclusivo da teologia feminista; a teologia clássica, que vê o ser humano como *imago Dei*, também afirma o mesmo princípio. O novo é que agora ele é reivindicado pelas mulheres como aplicável também a si mesmas, ou seja, as mulheres designam-se como sujeitos da humanidade autêntica e plena. Isto nunca foi afirmado pela teologia clássica[186].

Se no contexto norte-americano as teologias womanista, chicana, mujerista ou hispânica entrecruzaram-se com outras ondas de libertação, como aquela do movimento negro, indígena, ecológico e dos direitos humanos, no horizonte latino-americano e caribenho, a teologia feminista da libertação, desde seu início, foi vitalizada pelas lutas emancipadoras das mulheres e pela teologia da libertação, que tem a práxis como ato primeiro. Gustavo Gutiérrez afirma que a ligação com a práxis faz a teologia exercer uma função profética enquanto faz uma leitura dos acontecimentos históricos visando descobrir e proclamar seu sentido mais profundo[187].

Contudo, as teólogas latino-americanas deram um passo significativo a mais ao assumir especificamente a situação vital e multifacetada das mulheres, sobretudo das mais empobrecidas, com suas experiências cotidianas de opressão e sua práxis de resistência, como ponto de partida e eixo epistemológico da teologia feminista da libertação. Essa busca conjunta da libertação dos critérios, discursos, práticas e estruturas kiriarcais, inclusive no âmbito religioso, permite às mulheres tornarem-se sujeitos de seu próprio processo de libertação e potenciarem sua dignidade e humanidade, historicamente aviltadas. Obviamente, nesse processo, hoje se leva em conta, não apenas as análises econômicas e de

---

[186] RUETHER, R. R. *Sexismo e religião*..., p. 23-24.

[187] GUTIÉRREZ, G. *Teologia da libertação*: perspectivas. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 25.

classe social, mas também análises críticas de gênero, os novos campos feministas de estudo e as novas metodologias, que consideram o ser humano mulher e o ser humano homem, em contextos históricos, culturais e sociais específicos.

Em suma, é bom ressaltar que, ao se colocar, desde cedo, junto à mulher empobrecida; ao assumir a função profética de denunciar sua opressão e exclusão histórica e sistêmica; ao reivindicar seu reconhecimento como sujeito histórico e teológico; ao defender seu direito a se desenvolver plenamente como humana e ao valorizar sua experiência cotidiana de fé, a teologia feminista da libertação coloca em evidência a experiência de Fé e Vida de uma parte da humanidade que jamais foi contemplada pela teologia dominante. Por isso, daqui para frente, lembra-nos a teóloga Maria Carmelita de Freitas, é importante prosseguir, mantendo a lâmpada da memória feminista acesa. Mas é preciso também, como na imagem bíblica da sentinela, estar numa atitude de vigília permanente, como quem perscruta o horizonte da vida, dos acontecimentos, das novas possibilidades que se vão abrindo e apontando para a utopia que nos atrai e nos compromete[188].

[188] FREITAS, M. C. *Gênero/teologia feminista...*, p. 31.

CAPÍTULO VI

FEMINISMO E EVANGELIZAÇÃO NO BRASIL CONTEPORÂNEO: UM OLHAR TEOLÓGICO

O significado mais profundo e o potencial profético e transformador que o feminismo representa para as mulheres, para a Igreja e para toda a humanidade, assim como os desafios que ele coloca, precisam ser levados em consideração não apenas na sociedade em geral, mas sobretudo nas Igrejas e, de modo particular, na reflexão teológica e na ação evangelizadora. Esta questão permaneceu latente no percurso dos capítulos anteriores.

Obviamente, ela levanta outras questões que não podem ser deixadas em segundo plano. Como articular, hoje, a Boa-Nova não apenas a partir da pluralidade de culturas, de vozes e de situações sociais desafiadoras de nosso país, mas também a partir da condição de gênero das pessoas que evangelizam e são evangelizadas? Como tornar concreta a Boa-Nova – que é garantia de "vida plena" para todas as pessoas – numa realidade social e eclesial, em que as mulheres, que constituem mais da metade da população brasileira e a maioria nas comunidades cristãs, ainda são excluídas do direito a uma vida com justiça e dignidade? Pretender anunciar a Boa-Nova, mas não reconhecer e não levar em conta as aspirações e a dura luta das mulheres por uma vida com dignidade e justiça, não é reduzir o próprio Evangelho e alimentar a prática excludente há séculos vigente na sociedade?

A evangelização só será plenamente Boa-Nova como o quis Jesus, se efetivamente responder aos clamores que irrompem do coração das mulheres, não apenas na realidade desafiadora de nosso país, mas também dentro da Igreja, onde o sonho de um discipulado de iguais ainda não se tornou realidade. Se a salvação é a plena realização das autênticas aspirações humanas e se a ação evangelizadora tem como ponto de partida as angústias, esperanças e lutas das pessoas, sobretudo daquelas que mais sofrem, como salientou o Concílio Vaticano II[1], então não deveria a Igreja reconhecer que as iniciativas das mulheres para libertar, sanar e humanizar suas vidas são sinais plenamente salvíficos? Não deveria assumir como tarefa inadiável a transformação das suas estruturas kiriarcais e androcêntricas e a instauração de relações mais paritárias e equitativas entre os seus membros? É pensando nessas e em outras questões desafiadoras que volto o olhar para o feminismo e a evangelização no contexto brasileiro contemporâneo.

[1] *Gaudium et spes*, n. 1.

Ficou claro nos capítulos anteriores que desde as primeiras manifestações do pensamento feminista até hoje, o feminismo suscitou muitos questionamentos e provocou profundas mudanças na vida das mulheres e na sociedade. Mas é principalmente nas últimas décadas que o movimento feminista se constituiu num importante interlocutor sociopolítico que, em diversos aspectos e por meio de inúmeras intervenções, provocou alterações na sociedade brasileira. De várias formas o feminismo irrompeu também no cenário eclesial, trazendo novas questões e propostas, gerando novas posturas e instaurando novas práticas.

De outro lado, a partir da metade do século passado, a história da evangelização no Brasil tem mostrado a importância da atuação da Igreja na vida do país. Mais precisamente a partir de 1964, com a instauração do regime militar, constata-se o surgimento de um grande número de movimentos sociais que atuaram no intuito de transformar a sociedade brasileira, marcada pelas desigualdades sociais e pela restrição das liberdades civis. Nesse contexto, a Igreja tornou-se um importante núcleo de resistência e agente de formação do novo sujeito político que atuou no processo de transformação. Interpelada pela realidade dos setores sociais mais empobrecidos e marginalizados, a Igreja se propôs fazer da Boa-Nova de libertação inaugurada por Jesus o eixo de sua missão evangelizadora[2].

A partir desta perspectiva de libertação, tentamos compreender de que forma o projeto libertário do feminismo e da teologia feminista – que tem por meta defender a vida das mulheres e promover sua plena humanidade – coincidem com o projeto de uma evangelização integral, afirmadora da vida, expressa nas *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil* – DGAE[3]. Tomamos como referência o conceito de evangelização que as Diretrizes expressam, considerando também, além de fatores eclesiais, outros elementos que determinaram sua origem e consolidação.

As DGAE ressaltam que a evangelização deve conduzir os cristãos e as cristãs a se comprometerem com a "libertação integral" de todas as pessoas e a se engajarem no processo de libertação que emerge e se difunde no meio de nosso povo. Se a Igreja quiser ser fiel à sua missão, deve operacionalizar a salvação realizada em Jesus Cristo, a qual implica na libertação do pecado e de todas as suas consequências, como são todas as formas de injustiça e opressão. Esta libertação, embora não se restrinja à dimensão meramente

---

[2] Temos consciência do importante trabalho de outras Igrejas no processo de evangelização no Brasil, mas neste capítulo nos referimos à atuação da Igreja Católica.

[3] CNBB: Doc. 4, 15, 28, 38, 45, 54, 61, 71 e 87.

temporal, começa aqui, e não se refere apenas à vida particular das pessoas, mas exige "imperiosamente" uma dedicação à transformação do mundo, de acordo com o espírito das bem-aventuranças[4]. Tal libertação deve realizar-se, portanto, na história e abranger as várias dimensões da existência: social, política, econômica, cultural, atingindo o conjunto das relações[5].

Não é nosso objetivo fazer aqui uma análise exaustiva do contexto em que as DGAE foram geradas e tampouco apresentar uma rigorosa cronologia dos fatos históricos a elas relacionados; há uma farta bibliografia disponível sobre isso. O que mais nos interessa é perceber no cenário-matriz das Diretrizes, fatores que predispuseram ou influenciaram sua perspectiva de evangelização, tendo presente que o Brasil não está isolado do contexto latino-americano nem do cenário mundial, algumas vezes interferindo e outras vezes sofrendo a interferência de fatores mais globais.

É importante deixar claro que não pretendemos abarcar todas as dimensões ou âmbitos em que ocorre a interação entre o feminismo e a evangelização no Brasil. Existem várias instâncias nas quais isto poderia ser verificado. Neste capítulo vamos nos aproximar mais das Comunidades Eclesiais de Base – CEBs. Esta escolha seletiva deve-se ao fato de que nas CEBs encontra-se um grande número de mulheres envolvidas com a evangelização, o feminismo e a reflexão teológica. Além disso, a emergência do neofeminismo no cenário brasileiro coincide com a gênese da CNBB, das CEBs, da teologia da libertação, das Diretrizes da Ação Evangelizadora e da teologia feminista da libertação, quando ocorrem muitas transformações na sociedade latino-americana, na Igreja e na vida das mulheres, como pretendemos mostrar, ainda que de forma sucinta.

1 Feminismo e evangelização em contextos de transformação

Conforme a *Evangelii Nuntiandi*, a evangelização é um processo que visa inserir o dinamismo evangélico no coração do mundo e da história; por isso requer sensibilidade aos "sinais dos tempos", visto que é no âmago dos acontecimentos históricos que Deus atua e transforma a humanidade. A ação evangelizadora só será eficaz se levar em consideração a realidade das pessoas às quais se dirige[6]. À luz desse critério, nos capítulos anteriores

[4] Doc. 4: p. 56-57.

[5] Doc. 15: n. 32; Ver tb.: *Conclusões de Puebla*, n. 483.

[6] *Evangelii nuntiandi*, n. 63; Doc. 61: n. 174-175; Doc. 71: n. 14.

contextualizamos os feminismos e as teologias feministas. Agora voltamos o olhar para o contexto em que foram geradas as DGAE. Certamente isto ajuda a melhor compreender a proposta de evangelização que elas veiculam e a relacioná-las com as aspirações, as lutas e as propostas das mulheres para transformar a si mesmas e o mundo onde vivem.

1.1 Contexto sociopolítico e econômico

Um amplo olhar sobre a realidade latino-americana e caribenha revela, nos últimos cinquenta anos, o despertar de uma nova consciência eclesial iluminada pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), ao mesmo tempo em que emerge em todo o continente um processo acelerado de transformação social, política e econômica, trazendo novas questões e novos desafios para a ação evangelizadora. Nesse contexto, fé e realidade se encontram por meio do movimento social que, especialmente na década de 1960, intensifica sua organização, e do movimento de renovação eclesial, que desafiou a Igreja a se abrir para o mundo dos pobres. Esse período foi decisivo para o movimento popular de toda a América Latina e do Caribe, bem como para a inserção dos cristãos no processo de transformação da realidade[7]. No cenário internacional nesse momento ocorrem grandes mudanças resultantes de vários fatores, sobretudo daqueles decorrentes da Segunda Guerra Mundial (1939-1945). O mundo se polariza e se realinha ao redor de dois blocos hegemônicos: o norte-americano e o soviético. O sistema capitalista se consolida e se expande rapidamente no Ocidente fazendo valer sua hegemonia nos âmbitos socioeconômico, político e ideológico. Em contraponto, intensifica-se nas nações pobres uma consciência sempre mais clara de direitos, junto com a aspiração à autonomia e ao desenvolvimento[8].

No Brasil, as décadas que precederam a elaboração das primeiras Diretrizes da Ação Pastoral caracterizam-se pela passagem do Estado oligárquico, agroexportador e importador, para o Estado burguês, em processo de industrialização. Os anos 1946 a 1964, época da gênese e consolidação da CNBB, foram politicamente conturbados, mas também de otimismo, desenvolvimento e renovação da sociedade brasileira e da Igreja. Nesse intervalo houve uma influência decisiva de Dom Hélder Câmara nos rumos da Igreja no Brasil. Sob o aspecto político e econômico, esse é um período peculiar da vida do país,

---

[7] GUTIÉRREZ, G. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 291. Para um balanço sobre a situação da Igreja nesse período ver: CALIMAN, C. A trinta anos de Medellín: uma nova consciência eclesial na América Latina. *Perspectiva Teológica*, v. 31, n. 84, p. 163-180, maio 1999.

[8] FREITAS, M. C. *Uma opção renovadora. A Igreja no Brasil e o planejamento pastoral*; estudo genético-interpretativo. Col. Fé e Realidade n. 36, São Paulo: Loyola, 1977, p. 48.

caracterizado pelo "populismo" e pelo "desenvolvimentismo"[9], quando a idéia de planejamento foi adotada pelo Estado brasileiro e assumida com grande entusiasmo também por setores empresariais e financistas da época[10].

Toda essa efervescência repercutiu nos governos de Jânio Quadros e João Goulart, gerando tensões advindas tanto de pressões das oligarquias nacionais e de organismos internacionais, quanto de militares e movimentos populares, estes exigindo mudanças de base. A crise teve seu desfecho no golpe de Estado (1964), que instaurou o governo militar no país. Conforme apreciações de Caramuru, após duas décadas havia dois Brasis: o *Brasil mais desenvolvido* e o *Brasil menos desenvolvido*. O primeiro – destacando-se as Regiões Centro-Sul – com um acelerado crescimento em sua infraestrutura econômica e uma mudança que ampliou sua indústria de base e seu capital de bens. Quanto ao *Brasil menos desenvolvido*, este se estagnou e sob certos aspectos regrediu, de modo que

> ...os desequilíbrios regionais se acentuavam; o modelo perverso de estrutura agrária [...] expandia-se para as áreas de novas fronteiras econômicas, desencadeando uma desproporcional onda de violência; as periferias das grandes cidades, cada vez mais inchadas, escapavam ao controle, à capacidade inovadora dos planejadores urbanos e à ação das instituições governamentais; as populações indígenas eram cada vez mais dizimadas; e a exploração desordenada e caótica da Mata Atlântica e da Bacia Amazônica começava a levantar um fundamentado questionamento sobre os acertos da política de ocupação do solo[11].

---

[9] FREITAS, M. C. *Uma opção renovadora*..., p. 40. Em linhas gerais, trata-se de um momento em que se verifica uma grande entrada de capital externo, gerando uma ampla associação de interesses da burguesia nacional e do Estado. Os governantes brasileiros no período do populismo foram: Eurico Gaspar Dutra (1946-1951); Getúlio Vargas (1951-1954); Café Filho, Carlos Luz e Nereu Ramos (1954-1956); Juscelino Kubistchek de Oliveira (1956-1961); Jânio da Silva Quadros (1961); João Goulart (1961-1964). As grandes crises do populismo ocorreram no governo de Vargas, de Jânio Quadros e de João Goulart, culminando com o desfecho do golpe militar de 1964.

[10] Segundo Barros, Freitas e outros autores, para compreender os reflexos da chamada *era do planejamento* na Igreja do Brasil, é necessário levar em conta as mudanças ocorridas no país desde o começo do século XX, intensificadas a partir da Revolução de 1930. Desde então, o processo de industrialização no Brasil é acelerado. O Estado oligárquico, até então sustentado por uma economia de características agroexportadora e importadora, paulatinamente foi cedendo lugar ao Estado burguês, que mergulhou cada vez mais fundo no processo de industrialização. Isto exigiu dos sucessivos governos e dos setores empresariais e financeiros a adoção sistemática e progressiva de políticas e técnicas de planejamento, com vistas a um mais rápido desenvolvimento econômico-financeiro do país e sua progressiva inserção na economia mundial. Nesse cenário tiveram destaque a tendência nacionalista assumida pelo governo Vargas, e a desenvolvimentista sustentada pelo governo Kubitschek. De certa forma, esse otimismo desenvolvimentista envolveu também o episcopado brasileiro, estimulando ainda mais a incipiente prática de planejamento da ação pastoral que já existia em nível regional e nacional (BARROS, R. C. *Brasil: uma Igreja em renovação;* a experiência brasileira de planejamento pastoral. Petrópolis: Vozes, 1967, p. 11-17; IDEM. Gênese e consolidação da CNBB. In: INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL–INP (Org.). *Presença pública da Igreja no Brasil: jubileu de ouro da CNBB.* São Paulo: Paulinas, p. 430; FREITAS, M. C. *Uma opção renovadora*..., p. 39-47; QUEIROGA, G. F. *CNBB: comunhão e corresponsabilidade*. São Paulo: Paulinas, 1977, p. 171-174; BEOZZO, J. O. *Igreja no Brasil; o planejamento pastoral em questão. Revista Eclesiástica Brasileira,* fasc. 42, n. 167, p. 465-505, set. 1982; IANNI, O. *Estado e planejamento econômico no Brasil*, p. 43s). De outro lado, muitos dos programas de desenvolvimento econômico lançados pelo governo tiveram significativa participação da Igreja, principalmente em lugares mais carentes do país. A esse respeito afirma Souza que aquele momento que o Brasil atravessava foi assumido com certo entusiasmo também pela Igreja; assim "tudo foi realizado em colaboração com o poder político, e uma linguagem 'desenvolvimentista' não deixava de penetrar aqui e ali nos documentos eclesiais" (SOUZA, L. A. G. *A Juventude Universitária Católica–JUC*: os estudantes católicos e a política. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 65).

[11] BARROS, R. C. *Gênese e consolidação da CNBB*..., p. 207.

Por sua vez, o modelo autoritário dos governos militares também aguçou a insatisfação de muitos grupos que, mesmo sob o impacto da repressão, fomentaram ideais libertários, fortaleceram a consciência democrática e ativaram a resistência ao regime ditatorial. Houve uma efervescência de organizações de esquerda, de movimentos sociais e grupos de educação popular, de organizações sindicais e associações de bairro que se empenharam para que se efetivassem as necessárias mudanças sociais e políticas. Além disso, novos atores sociais emergiram questionando certezas, revisando costumes seculares, libertando-se de dogmas e propondo novas alternativas; são jovens, mulheres, grupos étnicos e ecológicos entre outros. Luís Alberto de Souza sublinha que nesse momento histórico as mulheres foram as mais subversivas – no real sentido da expressão – ao retomar os questionamentos da mais antiga das dominações, a de gênero, reivindicando não só o direito à igualdade, mas também à diferença, à diversidade e ao pluralismo[12]. Emerge nesse momento a *segunda onda* feminista brasileira, amplamente abordada no terceiro capítulo e da qual voltaremos a falar mais à frente.

Embora a política econômica desse período tenha registrado alguns resultados positivos, os efeitos negativos não foram poucos; aumentaram as desigualdades sociais, de forma que não foi só a constatação da pobreza que chamou a atenção; o conceito-chave que se tornou objeto de análise e reflexão a partir do final da década de 1980 é o de "massa sobrante"[13] e de "exclusão social"[14]: um crescente número de pessoas em situação de extrema pobreza é descartado do mercado de trabalho e da possibilidade de usufruir os benefícios do desenvolvimento econômico e tecnológico[15]; os indicadores sociais evidenciam uma crescente assimetria não apenas entre classes sociais, mas também entre regiões brasileiras, além de uma progressiva deterioração dos serviços públicos, o que piorou a qualidade de vida da maior parte da população.

---

[12] SOUZA, L. A. G. Igreja e democracia vistas no clima dos anos oitenta. In: FERNANDEZ, J. C. (Org.). *A pastoral entre Puebla e Santo Domingo*: tensões e mudanças nos anos '80. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 40. Sobre a emergência das mulheres brasileiras como um novo sujeito social, remeto à segunda fase do feminismo no Brasil apresentada no terceiro capítulo.

[13] Doc. 54: n. 137; CNBB. *Sociedade brasileira e desafios pastorais*. Preparação das Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil (1991-1994). São Paulo: Paulinas, 1990, p. 25 e 51.

[14] CNBB. *Sociedade brasileira...*, p. 25. Esse fenômeno começou a ser abordado pela Igreja no Brasil em 1990, durante as reuniões de preparação das DGAE (1991-1994). Em 1993, o Setor Pastoral Social, através de sucessivas análises, também passou a abordar a questão da *exclusão social*. O tema da Campanha da Fraternidade de 1995 também foi sobre a *exclusão social*. E em setembro de 1995 foi realizado, pela primeira vez, em Aparecida, o *Grito dos Excluídos*.

[15] FERNANDEZ, J. C. *A pastoral entre Puebla e Santo Domingo*: *tensões e mudanças nos anos '80*. In: FERNANDEZ, J. C. (Org.). *A pastoral entre Puebla e...*,p. 7, 31, 33; AGOSTINI, N. *Nova evangelização e opção comunitária*: conscientização e movimentos populares. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 139.

Em uma análise retrospectiva da realidade socioeconômica do país, as Diretrizes da Ação Evangelizadora constatam que "a situação melhorou para os ricos e piorou para os pobres, contribuindo para tornar a distribuição de renda no Brasil uma das mais perversas do mundo"[16]. Num balanço da década de 1990, o Setor Pastoral da CNBB observa que "a luta por uma melhor qualidade de vida ficou para trás: a prioridade passou a ser a luta pela sobrevivência"[17], na qual as mulheres estão na linha de frente por serem as mais atingidas.

No intuito de ajudar nos debates e na busca de alternativas, a CNBB, desde o início dos anos de 1990, por meio do Setor Pastoral Social, promove anualmente o Grito dos Excluídos e periodicamente as Semanas Sociais e os Fóruns, articulados ao Fórum Social Mundial, que vêm contribuindo para aglutinar forças da sociedade na busca de novos caminhos para o país. As Campanhas da Fraternidade anuais também têm enfocado questões não apenas de caráter religioso, mas também social, político, econômico e ecológico, que muito contribuem para a formação de uma consciência crítica e para o compromisso com a transformação da realidade.

1.2 Contexto eclesial

No âmbito eclesial cabe ainda ressaltar que no contexto das lutas sociais desencadeadas no Brasil a partir da década de 1960, a Igreja se destacou no apoio à articulação dos movimentos sociais e populares. A socióloga feminista Vera Soares recorda que quando o governo militar fechou os canais de participação da sociedade civil, a Igreja tornou-se uma espécie de *guarda-chuva organizacional*, que deu legitimidade moral a muitas atividades de oposição; foi um dos poucos espaços no qual se permitiu e até favoreceu a articulação da resistência não armada ao regime militar e se estimulou o debate sobre a redemocratização; a forte presença da Igreja Católica na vida das mulheres sustenta Soares, é inseparável desses

[16] Doc. 54: n. 122; Doc. 61: n. 121-133.

[17] VALENTINI, D. Setor pastoral social – descrição de sua missão; testemunho de uma década. In: CNBB. *As pastorais sociais na virada do milênio*: análise da conjuntura (1992-1999). São Paulo: Loyola, 1999, p. 39. A partir da década de 1990 o cenário político foi composto por forças sociais agrupadas em três projetos políticos distintos, embora na prática eles nem sempre se apresentem com todas as características que lhes são atribuídas: *o projeto oligárquico-clientelista*: formado pelas elites conservadoras, pretende fazer o Estado funcionar a favor de seus interesses; *o projeto neoliberal*: que mantém o discurso do Estado mínimo, a privatização dos setores competitivos, a desregulação da economia e a abertura da economia ao mercado internacionalizado; *o projeto político dos movimentos sociais e populares*: tem como base a busca de caminhos e estratégias para o país mediante mudanças que articulem o aumento da capacidade de produção de riquezas com a superação da exclusão social. Este projeto postula uma ampla participação popular e de partidos democráticos comprometidos com a cidadania, a democratização do Estado e a promoção de políticas públicas para toda a população (CNBB. *As pastorais sociais na virada do milênio*: análise da conjuntura (1992-1999). São Paulo: Loyola, 1999, p.84-91).

movimentos[18]. É junto à Esquerda e a esses movimentos reivindicatórios que o movimento feminista se situa com a demanda dos direitos, da liberdade e da igualdade, confrontando suas reivindicações com a proposta de uma evangelização libertadora, solidária, servidora, inculturada na realidade dos grupos mais excluídos, expressa nas DGAE e na reflexão da teologia da libertação, que ganhava os contornos da realidade brasileira.

É importante lembrar que a Igreja entrou nesse cenário sociopolítico impulsionada pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), embora já houvesse um impulso renovador claramente perceptível antes mesmo do Concílio, fomentado especialmente pelos Movimentos Bíblico, Catequético e Litúrgico, o Movimento Familiar e o Movimento por um Mundo Melhor, os Círculos Operários, as Semanas Ruralistas e, sobretudo, pelos movimentos específicos da Ação Católica, que se comprometeram não apenas com a renovação eclesial, mas também com a transformação social. De fato, Beozzo lembra que "a Ação Católica no Brasil, no alvorecer dos anos de 1960 já havia levantado de modo agudo as questões do subdesenvolvimento, da fome e do compromisso cristão no campo político e social, para a libertação das grandes massas oprimidas e marginalizadas"[19]. Nesse contexto, merece destaque a influência que muitos leigos e leigas exerceram sobre as lideranças eclesiásticas; a proximidade, o intercâmbio e a amizade com eles ajudou muitos bispos a se aproximarem mais do povo e se tornarem mais atentos à sua realidade, como consta no depoimento de Barros:

> [...] foi no interior desses movimentos e em seu raio de atuação que se plasmou, pouco a pouco, uma relação fraternalmente evangélica entre militantes, dirigentes, sacerdotes e bispos, pois os membros do ministério hierárquico atuavam antes de tudo como educadores da fé, e recebiam dos militantes e dirigentes intuições de inestimável valor sobre a realidade dos meios em que estes movimentos estavam inseridos, bem como de suas experiências de evangelização nestes diferentes segmentos sociais. [...] A maneira fraterna como padre Helder tratava os leigos de todos os níveis e categorias sociais, fruto de sua espiritualidade franciscana, influenciou profundamente muitos bispos que, paulatinamente, abandonaram os resquícios de uma atitude principesca e distante, para uma atitude fundamentada na fraternidade evangélica[20].

Entretanto, a AC não só imprimiu um maior dinamismo numa grande parcela da Igreja no Brasil, mas também abriu o caminho para a fundação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (1952), e para a aplicação do método VER–JULGAR–AGIR em seu planejamento pastoral. Souza lembra, porém, que nesse momento havia dois tipos de

---

[18] SOARES, V. As muitas faces do feminismo no Brasil. In: BORBA, A. et al. *Mulher e política*: gênero e feminismo no Partido dos Trabalhadores. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998, p. 40. Antes essa presença se efetuava mediante a *Liga Brasileira das Mulheres Católicas* (1910), a *Aliança Feminina* (1919), as *Congregações Marianas* e, a partir de 1935, através da *Ação Católica Feminina.*

[19] BEOZZO, J. O. (Org.). *O Concílio Vaticano II e a Igreja latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 8.

[20] BARROS, R. C. *Gênese e consolidação da CNBB...*, p. 29.

catolicismo no Brasil: um de cunho conservador – constituído de uma considerável parte do episcopado, do clero e de leigos – alinhado à ordem estabelecida, de orientação norte-americana e de cunho anticomunista; outro vivido nos novos movimentos eclesiais que acreditavam e tinham esperança no país, junto com muitos padres e bispos que apoiavam as reformas de base, orientados pela doutrina social da encíclica *Mater et Magistra* (1961).

A CNBB nasceu nesse contexto, despertada e interpelada por esses movimentos eclesiais, o que seguramente contribuiu para uma resposta positiva aos apelos de renovação eclesial que brotavam da realidade[21]. Com efeito, a *Gaudium et Spes* se refere ao mundo como "lugar teológico" onde se deve auscultar os apelos de Deus, pois as esperanças, alegrias, conquistas, angústias e dores da humanidade são modos de Deus se comunicar[22]. Por isso, os bispos latino-americanos, na Assembleia de Medellín (1968) refletiram sobre a missão da Igreja no contexto de transformação e de crescente empobrecimento dos povos do continente e constataram que havia uma verdadeira irrupção dos pobres na sociedade latino-americana e na Igreja.

Argumenta Beozzo que uma práxis comprometida com a libertação dos pobres exigiu, no entanto, a superação da ideologia desenvolvimentista difundida em toda a América Latina nesse período, e assimilada também pela Igreja no Brasil. Medellín deslocou a ênfase do desenvolvimento para a libertação integral, incentivando o povo a ser sujeito de transformação, sem esperar a ajuda de países desenvolvidos. A teologia que orientou Medellín, tendo surgido do encontro com o pobre, estimulou esse processo porque partiu do contexto sociocultural do continente e sublinhou a necessidade de uma práxis eclesial profética e libertadora[23].

No contexto de perseguição e de confronto com o regime ditatorial brasileiro, a mensagem de Medellín, iluminada e fortalecida pela emergente teologia da libertação, mediante a leitura popular e comunitária da Bíblia, ganhou corpo na práxis de muitos leigos e leigas, de padres e bispos, da Vida Religiosa que foi se inserindo nos meios populares, de

---

[21] SOUZA, L. A. G. Contribuições ao seminário. In: INP (Org.). *Presença pública da Igreja*..., p. 56. Souza, que participou intensamente da ACE, fez um interessante depoimento sobre as origens da CNBB que é bom relembrar: "Na criação da CNBB... dom Hélder se apoiou em dirigentes dos movimentos da ACE, basicamente mulheres, que estiveram na origem mesmo da Conferência Episcopal. Essa influência leiga feminina nem sempre é levada em conta..." (SOUZA, L. A. G. Contribuição ao seminário. In: INP (Org.). *Presença pública da Igreja*..., p. 82.

[22] *Gaudium et spes*, n. 1-4.

[23] BEOZZO, J.O. (Org.). *A Igreja do Brasil de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo.* Petrópolis: Vozes, 1994, p. 87-88.

movimentos sociais ligados à Igreja, e sobretudo das CEBs; muitas pessoas arriscaram a própria vida na defesa dos direitos humanos[24].

Nesse sentido, é digno de menção o fato de, no final da década de 1970, a Igreja ter apoiado e se solidarizado com os trabalhadores em greve, proporcionando assistência material e apoio moral às suas famílias, além de muitas paróquias e CEBs apoiarem e sustentarem os movimentos de greve com uma reflexão cristã sobre a realidade. Essa atitude, de um lado lhe custou não poucas acusações e a perda de privilégios, mas de outro lhe trouxe novo vigor e credibilidade em todo o país.

Mas, se a partir de Medellín a Igreja mergulhou mais profundamente na realidade brasileira, a partir de Puebla (1978) a consciência eclesial foi enriquecida não só com as contribuições da *Evangelii Nuntiandi* em relação às culturas, mas também com a eclesiologia da comunhão e participação, com a reflexão mais desenvolvida da teologia da libertação, com as experiências das CEBs e, sobretudo, com a opção pelos pobres; estes, agora considerados não como meros destinatários, e sim como "sujeitos" da evangelização[25]. Puebla ouviu com atenção o grito dos pobres como "um clamor claro, crescente, impetuoso e até ameaçador"[26], e denunciou a injustiça e a violência institucionalizadas como "pecado estrutural" que só pode ser sanado mediante a prática da justiça social.

Na trilha de Puebla, a Igreja no Brasil se envolveu intensamente e desde as bases, tanto na preparação da Conferência, como na assunção das suas opções, o que lhe rendeu muitos resultados positivos, sobretudo junto às CEBs e em relação à opção pelos pobres, os quais passam a ser vistos com rostos diferenciados e concretos[27]. A Conferência de Santo Domingo (1992) reforçou ainda mais a necessidade de uma práxis eclesial encarnada na realidade brasileira[28], que respeite a diversidade cultural, promova a pessoa integralmente e assuma o pobre como "sujeito histórico" capaz de ativar sua libertação.

Cabe ainda destacar que, embora nessas décadas difíceis e sofridas uma parcela do clero se mostrasse frustrada em suas expectativas de renovação pós-conciliar, grande parte

---

[24] Lembra, porém, Godoy que se esse período conheceu uma Igreja vibrante e inserida na sociedade, também é verdade que havia um vácuo crescente entre grupos e movimentos bem distintos no seu interior: uma ala apoiava a participação da Igreja na construção da democracia e outra se fechava cada vez mais se ocupando tão somente com questões internas e espirituais (GODOY, J. M. A CNBB e o processo de evangelização no Brasil; celebração do jubileu de ouro. In: INP (Org.). *Presença pública da Igreja*..., p. 394).

[25] *Conclusões de Puebla*, n. 563-657, 1147.

[26] *Conclusões de Puebla*, n. 89.

[27] *Conclusões de Puebla*, n. 34.

[28] *Conclusões de Santo Domingo*, n. 23-30.

do episcopado brasileiro assumiu uma atitude corajosa, profética e comprometida. Estes bispos promulgaram importantes documentos que sustentaram a fé e o compromisso de muitas lideranças populares e de comunidades eclesiais, e orientaram a missão da Igreja em relação à construção da nova sociedade brasileira que se almejava naquele momento.

Apesar das tensões e oposições externas e internas que a Igreja viveu nesse período, pela viva consciência de sua inserção na realidade brasileira, assim como por sua postura profética, solidária e servidora, como peregrina e despojada de privilégios, ela viveu uma nova primavera e alcançou notável reconhecimento de uma grande parcela da sociedade, que a confirmou em sua missão evangelizadora. Assim, a partir da década de 1990, mediante as pastorais sociais que interferem direta e indiretamente nas políticas públicas, ela procura atuar em interação com os movimentos sociais na busca de alternativas para o país. De um modo geral, esse é o cenário em que as DGAE foram geradas e se desenvolveram. Vamos seguir mais de perto esse processo.

2 Gênese e trajetória das Diretrizes

Em vários momentos a CNBB tem enfatizado que as Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora são o resultado de uma rica experiência de planejamento pastoral que a Igreja no Brasil iniciou visando responder aos apelos da realidade e às necessidades da evangelização neste país. Em seu processo convergiram muitas forças sociais e eclesiais que interpelaram, impulsionaram e alimentaram o ser e o agir eclesial. Embora hoje não seja novidade, cabe destacar aqui a reflexão teológico-pastoral do Concílio Vaticano II e das Conferências de Medellín e Puebla, dos Sínodos sobre A Justiça no Mundo (1971) e A Evangelização no Mundo Contemporâneo (1974), da Exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975) e da Encíclica *Redemptoris Missio* (1990), bem como de importantes documentos da CNBB. Vale relembrar que o terreno eclesial no qual elas nasceram foi fertilizado pelo dinamismo dos movimentos renovadores pré-conciliares, que não apenas favoreceram a recepção do Concílio, mas também proporcionaram importantes contribuições de bispos brasileiros para sua reflexão.

Para além desses fatores, as Diretrizes também são o resultado de uma resposta do episcopado brasileiro ao duplo apelo de João XXIII, o qual, após refletir sobre a peculiar situação do continente e suas urgentes necessidades, fez um apelo aos bispos para que redobrassem seu empenho pastoral; essa tarefa exigia um conhecimento mais profundo da

realidade latino-americana e um plano de ação sincronizado com ela[29]. Diante dessa insistência, o episcopado brasileiro mobilizou-se para articular a pastoral de conjunto por meio do planejamento pastoral, que culminou com a elaboração do Plano de Emergência–PE. No processo de planejamento deslanchado com o PE, que continuou com o Plano de Pastoral de Conjunto–PPC, com as DGAP e DGAE, pode-se, grosso modo, identificar quatro períodos que expressam o caminho percorrido pela Igreja no Brasil a partir de 1962.

2.1 Primeiro período (1962-1978): Igreja em renovação – nova consciência eclesial

Este é um tempo de fecundo dinamismo em que emerge com mais clareza e vigor a nova consciência de comunhão que a Igreja do Brasil teve de si a partir do Concílio, e que a despertou para uma nova forma de presença na sociedade brasileira. Desde então, iniciou-se um processo de planejamento e um deslocamento de alguns setores eclesiais rumo ao mundo dos pobres, o que resultou, não poucas vezes, no envolvimento em conflitos políticos. Nesta fase "é gestado, lançado e consolidado o processo de planejamento, e escritos, difundidos e aplicados os primeiros textos em nível nacional"[30]. Constam deste período três documentos:

O ***Plano de Emergência (1962-1965):*** Foi o primeiro planejamento pastoral elaborado pela CNBB para todo o Brasil, quando os bispos brasileiros já se preparavam para participar do Concílio Vaticano II[31]. As sementes que o Concílio começou a lançar a partir de sua primeira sessão encontraram na Igreja do Brasil um campo fértil, predisposto à sua acolhida, o que possibilitou seu desenvolvimento e sua aplicação de forma corajosa e criativa. Conforme Beozzo, o PE "era a ferramenta que faltava à CNBB no sentido de traçar diretrizes que apontassem rumo e direção para os trabalhos da Igreja"[32].

Elaborado por diferentes mãos, a partir de diferentes olhares que abordam distintos aspectos da realidade, o PE pretendia uma renovação articulada da pastoral. Embora sua proposta fosse muito voltada para a vida interna da Igreja ele afirma que a pastoral não é uma simples sistematização de experiências ou de tarefas a serem executadas; o que se

---

[29] JOÃO XXIII. Discurso aos bispos da América Latina (15/11/1958). *Revista Eclesiástica Brasileira*, fasc. 19, n.1, p.176-182, mar.1959; IDEM. Carta aos bispos da América Latina (8/11/1961). *Revista Eclesiástica Brasileira*, fasc. 22, n. 2, p.461-463, jun. 1962.

[30] FREITAS, M. C. *Uma opção renovadora...*, p. 348.

[31] CNBB. *Plano de emergência para a Igreja do Brasil*. Documentos da CNBB, n. 76, São Paulo: Paulinas, 2004 (1ª edição: 1962).

[32] BEOZZO, J. O. *A Igreja do Brasil...*, p. 41.

almeja é uma renovação não apenas do conteúdo da ação pastoral, mas também dos seus métodos e estruturas de coordenação[33]. Apesar dos seus limites o PE criou uma mística e uma esperança de renovação, tornando-se "um marco na caminhada da Igreja no Brasil, estimulando-a para a abertura de novos caminhos e uma ação mais efetiva do episcopado"[34].

Plano de Pastoral de Conjunto (1966-1970): Na medida em que o Concílio avançava os bispos brasileiros sentiam a necessidade de adequar a vida da Igreja do Brasil às grandes linhas teológicas e orientações pastorais que foram se firmando no decorrer das sessões, frente às quais o PE encontrava-se defasado. O PPC foi fruto desse amadurecimento teológico-pastoral. Seu avanço se deve não só aos conteúdos e às técnicas de planejamento, mas principalmente ao fato de que ele foi elaborado, discutido e aprovado durante o Concílio e, por isso, incorporou suas perspectivas fundamentais. Em linhas gerais, o que se pretendia era criar meios e condições para que a Igreja no Brasil se ajustasse o mais rapidamente possível, à imagem de Igreja do Concílio, facilitando a sua aplicação articulada à realidade brasileira[35]. A pastoral repensada pelo PPC a partir da eclesiologia de comunhão estimulou a criação das CEBs, a corresponsabilidade e a participação entre as várias instâncias eclesiais, influenciando a ação pastoral e incidindo na própria organização da CNBB.

Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil (1975-1978): Estas Diretrizes continuam o processo de planejamento e já contemplam em seu conteúdo as mudanças sociais, culturais e eclesiais ocorridas em nosso país, decorrentes da interpretação do Concílio. Em atenção aos desafios que se apresentam à Igreja elas ampliam a compreensão da evangelização, superando dualismos entre evangelização e libertação e introduzindo novas questões, que cada vez mais irão ganhar importância na Igreja do Brasil.

Contudo, embora sob o calor da Conferência de Medellín, estas Diretrizes fazem menção explícita a ela só duas vezes[36]. Prevalecem referências aos documentos conciliares e aos Sínodos sobre a Justiça e a Evangelização. Percebe-se, porém, que o espírito e alguns eixos de Medellín permeiam o texto, como, por exemplo, quando se trata da relação entre *evangelização e libertação*. É evidente o sentido da evangelização que se quer assumir: "a ação pela justiça e a participação na transformação do mundo aparecem-nos claramente

---

[33] *Plano de emergência*, p. 31-50; BARROS, R. C. *Perspectivas pastorais para o Brasil de hoje*, p. 5.

[34] FREITAS, M. C. *Uma opção renovadora...*, p.97-98.

[35] CNBB. *Plano de pastoral de conjunto* (1966-1970). Documentos da CNBB, n. 77, São Paulo: Paulinas, 2004, p. 29, 52-53 (1ª edição: 1966).

[36] Doc. 4: p. 29 e 47.

como uma dimensão constitutiva da pregação do Evangelho, ou seja, da missão da Igreja em prol da redenção e da libertação do gênero humano de todas as situações opressivas”[37].

Na mesma perspectiva, encontramos nessas Diretrizes repetidas alusões ao Sínodo de 1974 que reforçam a *íntima conexão entre evangelização e libertação*, insistindo repetidamente em que a evangelização deve conduzir ao compromisso com a libertação total do ser humano, e ao engajamento no processo de libertação que emerge e se propaga no meio do povo. Se a Igreja quer ser fiel ao povo, deve responder aos seus legítimos anseios de libertação de todas as formas de pecado e de suas consequências, como são a injustiça e a opressão. A conversão e a libertação do pecado não se referem apenas à vida particular, mas exige “imperiosamente” o compromisso com a transformação do mundo[38].

2.2 Segundo período (1979-1990): Amplo projeto de evangelização libertadora

Neste período se acentua a inserção da Igreja na realidade brasileira e se dá ênfase às dimensões fundamentais da Igreja: comunhão, participação e missão. Sob o impulso da *Evangelii Nuntiandi* e de Puebla, a Igreja no Brasil cresce na consciência cada vez mais clara de sua missão evangelizadora. Nesse sentido, as Diretrizes dão um salto qualitativo na compreensão do sentido da evangelização e na proposta de um amplo projeto de “evangelização libertadora”[39]. A preparação para a Conferência de Puebla provocou um novo dinamismo que levou a assumir a opção pelos pobres como constitutiva da evangelização, implicando em uma corajosa e profética atitude de denúncia das estruturas injustas e opressoras, e de anúncio de uma libertação integral. As quatro Diretrizes elaboradas nesse período vêm orientar e fortalecer a Igreja nesse caminho:

Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil (1979-1982): Inspiradas pela *Evangelii Nuntiandi* estas Diretrizes diferenciam-se das anteriores, não apenas por sua nova estrutura, mas também pelas mudanças nos enfoques teológico-pastorais, agora mais voltados para a realidade sociocultural e religiosa do Brasil. A opção preferencial pelos pobres, a libertação integral, a comunhão e a participação são eixos fundamentais para se chegar à construção de uma sociedade fraterna[40]. Um dos aspectos que emerge à primeira

---

[37] Doc. 4: p. 27. (Introdução ao Documento do Sínodo sobre *A justiça no mundo).*

[38] Doc. 4: p. 57.

[39] Doc. 54: n. 49.

[40] Doc. 15: n. 7, 24-32.

vista nesse documento é a influência determinante de Puebla. Freitas, que o analisou detalhadamente, diz que ele mantém com Puebla uma "ligação umbilical", tanto no seu espírito como no texto. Pode-se falar até mesmo de uma "transposição" de Puebla, não apenas nestas Diretrizes, mas também nas posteriores, embora não se trate de uma "simples costura" daquele documento[41].

A perspectiva de evangelização que norteia estas Diretrizes inspira-se em Lc 4,18-19, – texto explicitamente relacionado com a opção pelos pobres – na *Evangelii Nuntiandi* e nas Conclusões de Puebla, cujo eixo é a evangelização. Evangelizar é a missão de Cristo e a razão de ser da Igreja; ela existe para evangelizar[42], ou seja, para anunciar o Reino de Deus e atualizar a missão de Jesus junto aos pobres e oprimidos; a ação evangelizadora tem como objetivo sua libertação de todo tipo de opressão[43]. Por isso, evangelizar é o esforço para transformar toda a sociedade e implica em denunciar tudo o que fere a dignidade humana e se opõe ao plano de Deus[44].

Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil (1983-1986): Sob a efervescência das CEBs, à luz da teologia da libertação e nas pegadas da *Evangelii Nuntiandi* e de Puebla, estas Diretrizes trazem como elementos significativos: a mudança do enfoque "evangelizar a sociedade brasileira", para "evangelizar o povo brasileiro", que passa por um processo de transformação socioeconômica e cultural; a ênfase na formação das consciências e na transformação das estruturas; o reconhecimento do valor da consciência comunitária e da consciência de classe, bem como de sua importância para o dinamismo da sociedade; a ênfase numa evangelização fundamentada na verdade sobre Jesus Cristo, a Igreja e a pessoa humana e o empenho na construção de uma sociedade justa e fraterna. Destaque especial é dado à continuidade e ao aprofundamento de uma evangelização libertadora a partir dos pobres, que se oriente para a transformação da sociedade, na perspectiva do Reino de Deus[45].

Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil (1987-1990): Em suas linhas gerais, estas Diretrizes retomam as anteriores, mas o seu objetivo introduz mudanças importantes na ação evangelizadora[46]. As alterações mais significativas são: a inserção da

---

[41] FREITAS, M. C. *Uma opção renovadora*..., p. 206, 216.

[42] *Evangelii nuntiandi*, n. 6, 75; *Conclusões de Puebla*, n. 4, 85, 227; Doc. 15: n. 9, 11, 12, 13, 14, 62.

[43] *Conclusões de Puebla*, n. 304, 327, 1134, 1142, 1145, 1254; Doc. 15: n. 24, 27, 98.

[44] Doc. 15: n. 10, 12-13; *Conclusões de Puebla*, n. 338, 1269; *Evangelii nuntiandi*, n. 15, 18-20.

[45] Doc. 28: n. 1-78.

[46] Doc. 38: p. 9 (Objetivo Geral).

transformação "política"; a substituição da expressão "a partir da verdade" por "anunciando a plena verdade", indicando que a ação evangelizadora implica no anúncio integral de Jesus Cristo, da Igreja e da pessoa humana; a opção "preferencial" pelos pobres, que recebe agora o qualificativo de "evangélica", ligando-a com a atitude preferencial de Jesus pelos pobres em Lucas 4,18s. Da "construção de uma sociedade mais justa e fraterna" passa-se para a "formação do Povo de Deus", o qual participa da edificação de uma nova sociedade.

2.3 Terceiro período (1991-2002): Novas exigências e novos rumos da evangelização

No âmbito eclesial, este período é marcado pelas comemorações do V Centenário da Evangelização da América Latina e do Caribe, pelo lançamento da Encíclica *Redemptoris Missio* (1990) – que retomou o tema da inculturação, já abordado na *Evangelii Nuntiandi* – e das Cartas Apostólicas *Tertio Millennio Adveniente* (1994), e *Novo Millennio Ineunte* (2000); esta última foi acolhida pela Igreja no Brasil como um convite a "avançar para águas mais profundas" lançando-se com vigor na nova evangelização. Na América Latina é realizada a Assembleia de Santo Domingo (1992), que propôs responder aos novos desafios da realidade mediante a evangelização inculturada; e o Sínodo sobre A Igreja na América (1997), que confirmou essa perspectiva de evangelização presente nas Diretrizes desde 1991. No âmbito da Igreja no Brasil, entre outros eventos, temos o Congresso Missionário Latino Americano (1995) e o lançamento do projeto *Rumo ao Novo Milênio* (1996), que estimularam a caminhada missionária de muitas comunidades. Além disso, mediante o projeto *Ser Igreja no Novo Milênio* (2000), a CNBB incentivou a Igreja no Brasil a responder aos apelos de João Paulo II, assumindo com novo empenho a ação evangelizadora conforme propõem as três Diretrizes deste período.

No âmbito social temos a radicalização dos contrastes sociais, a acentuação do pluralismo cultural e religioso, as novas formas de emergência da subjetividade e a entrada de novos sujeitos históricos em cena, em nível nacional e internacional. As três Diretrizes deste período querem ser o instrumento de um amplo projeto de evangelização que se pretende "nova" sobretudo em seu ardor, em seus métodos e em suas expressões[47]. Pode-se dizer que há um novo empenho da Igreja na evangelização e se efetua um deslocamento do enfoque que até então se dava à *ação pastoral*, para uma nova ênfase na *ação evangelizadora*, com destaque para as exigências intrínsecas da evangelização: *serviço* e

[47] Doc. 45: n. 8-10; Doc. 54: n. 11-13, 23; Doc. 61: n. 11-13; *Conclusões de Santo Domingo*, n. 28-30.

participação na transformação social, *diálogo* com as culturas e outras religiões; *anúncio* do Evangelho e *testemunho* de comunhão eclesial mediante a vivência comunitária.

Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil (1991-1994): Resultam de uma vasta consulta a lideranças, a organismos pastorais, a dioceses e, por fim, à Assembleia Geral da CNBB, que acolheu e aprofundou as contribuições redefinindo o objetivo e as linhas de ação. A primeira parte se ocupa com os *horizontes* da evangelização e a segunda com *os caminhos, as dimensões e os desafios*[48]. A evangelização que precisa ser renovada no ardor, no método e na expressão, deve se dirigir às pessoas não evangelizadas, às já evangelizadas e às batizadas não praticantes; necessita ser acompanhada do testemunho pessoal colocando-se "a serviço da vida e da esperança nas diferentes culturas"[49]; deve articular libertação, solidariedade e inculturação, superando o dualismo entre sociedade histórica e reino escatológico; e abranger a valorização da pessoa e da experiência subjetiva, a vivência comunitária e a diversificação das formas de expressão eclesial, como também uma presença mais significativa da Igreja na sociedade.

Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil (1995-1998): Este documento assume uma nova perspectiva em relação à evangelização, trazendo uma mudança significativa já em seu título, ao substituir a expressão "ação pastoral" pelo termo "ação evangelizadora". Essa alteração quis adequar o planejamento pastoral à nova consciência da Igreja em relação à sua missão, a fim de tornar possível sua resposta às novas exigências da evangelização e favorecer uma maior abertura à realidade brasileira, cada vez mais complexa e desafiadora. "Acostumada a trabalhar com pequenos grupos, a Igreja se via tímida no contato com a massa. [...] era preciso mudar o discurso e o método para atingir a multidão que ficava marginalizada frente à estratégia pastoral de pequenos grupos"[50]. Com essa mudança a Igreja sinalizou uma nova fase na sua atuação pastoral.

Outra novidade destas Diretrizes é a perspectiva da "nova evangelização" proposta pela Conferência de Santo Domingo e a confirmação da perspectiva da "inculturação", assumida nas Diretrizes anteriores[51]. Com "novo ardor missionário", a Igreja no Brasil quis

---

[48] Doc. 45: n.1-25; n.26-304. Ver tb. CALIMAN, C. Das Diretrizes a Santo Domingo. In: CNBB. *Diretrizes 1991-1994*; c*aminhada, desafios, propostas*. Estudos da CNBB, n. 64. São Paulo: Paulus, 1994, p. 17-32.

[49] Ao acrescentar no Objetivo Geral destas Diretrizes esta perspectiva da *evangelização inculturada*, a CNBB antecipa a própria Conferência de Santo Domingo, que tratou especificamente desse tema.

[50] GODOY, M. A CNBB e o processo de evangelização... In: INP (Org.). *Presença pública da Igreja...*, p. 394.

[51] Doc. 54: n. 29-342. Embora desde o início de seu planejamento pastoral a Igreja no Brasil tenha dado especial ênfase a uma evangelização contextualizada na realidade do nosso país, os termos "inculturação da fé" e "evangelização inculturada" aparecem nas Diretrizes somente a partir de 1991, época da preparação para a Conferência de Santo Domingo.

dar um novo impulso à evangelização, à vida comunitária e à ação transformadora na sociedade. A perspectiva da inculturação, adotada como critério geral para toda a ação evangelizadora, é apresentada a partir das quatro exigências básicas da evangelização: *serviço, diálogo, anúncio* e *testemunho de comunhão*. Para cada uma sugerem-se pistas de ação visando a construção de uma sociedade justa e solidária, que se coloca a serviço da vida e da esperança nas diferentes culturas[52]. As grandes linhas destas Diretrizes foram assumidas posteriormente pelo projeto *Rumo ao Novo Milênio* que, na prática, orientou a pastoral na preparação para o jubileu de 2000 anos do nascimento de Cristo[53].

Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil (1999-2002): Na realidade, estas Diretrizes melhoram as anteriores, sobretudo na atualização dos dados da realidade brasileira e na introdução de referências à *Novo Millennio Adveniente* e à exortação pós-sinodal *Ecclesia in America*. O que se pretendia era fazer da evangelização a prioridade e o eixo da ação da Igreja, justamente na passagem para o novo milênio. A evangelização deve renovar-se em seu ardor, em seus métodos e em sua expressão, a fim de responder aos desafios que a realidade apresenta neste tempo de profundas transformações. Os cristãos são interpelados a uma nova consciência da missão evangelizadora. Nesse aspecto, estas DGAE reconhecem um passado de pecados contra as culturas indígenas e africanas às quais a Igreja pede perdão; e um passado de graças que pode orientar para uma evangelização que possibilite fazer do Brasil uma sociedade nova, justa e solidária[54].

2.4 Quarto período (2002-2008): Desafios do novo milênio à ação evangelizadora

As duas Diretrizes deste período reafirmam o compromisso de continuarem sendo instrumentos de uma evangelização realizada no serviço, no diálogo, no anúncio e no

---

[52] A Conferência de Santo Domingo enfatizou que "toda evangelização deve ser inculturação do evangelho; esta é uma exigência fundamental para o seguimento de Jesus em solidariedade com os mais pobres, marginalizados, indefesos e oprimidos pela força esmagadora das estruturas de pecado que se pode constatar na sociedade atual" (*Conclusões de Santo Domingo*, n. 13, 243; Doc. 61: n. 174). Também Suess afirma que "fora das culturas não existe revelação, nem salvação, nem opressão, nem libertação" (SUESS, P. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*; ensaio de missiologia. São Paulo: Paulus, 1995, p. 122). Na mesma linha, Jung Mo Sung afirma que "uma evangelização inculturada exige que agucemos nosso ouvido para as perguntas e os desafios que nos são apresentados pela realidade de hoje, pois anunciar uma doutrina que vem do céu nem sempre responde a perguntas que brotam da terra, o que torna ineficaz qualquer ação evangelizadora" (MO SUNG, J. Paradoxos da inculturação do Evangelho na política. In: ANJOS, M. F. dos (Org.). *Inculturação*: desafios hoje. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 164).

[53] O projeto *Rumo ao Novo Milênio*, era previsto para três anos (1997/1998/1999). Com ele a CNBB quis responder aos apelos de João Paulo II na carta *Tertio Millennio Adveniente.* Já o projeto *Ser Igreja no Novo Milênio* (2000) quis ser uma resposta articulada da Igreja no Brasil à carta *Novo Millennio Ineunte*.

[54] Doc. 61: n. 2-5.

testemunho. A V Conferência realizada em Aparecida (2007) também veio estimular a Igreja no Brasil a assumir com mais vigor a missão evangelizadora mediante o discipulado missionário. Novos desafios decorrentes do neoliberalismo, da globalização, do pluralismo religioso e da exacerbação do individualismo, se apresentam à ação evangelizadora nos níveis pessoal, da comunidade e da sociedade. Por isso, as Diretrizes propõem que se atenda particularmente à defesa e à promoção da dignidade da pessoa, à recriação da comunidade de fé e à construção de uma sociedade solidária.

Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil (2003-2006): Estas Diretrizes, ao mesmo tempo em que assumem uma nova estrutura, se propõem dar novo impulso à ação evangelizadora considerando o processo de planejamento vivenciado nas últimas quatro décadas pela Igreja no Brasil. Em atenção aos novos desafios provenientes da sociedade e da própria Igreja, elas se voltam para três eixos fundamentais: da pessoa, da comunidade e da sociedade, que já haviam sido apontados nas Diretrizes de 1994, agora, porém, acompanhados de pistas referenciais de ação para uma evangelização que atenda ao serviço, ao diálogo, ao anúncio e ao testemunho, sendo que a este último foi acrescentada a exigência da "comunhão". Também foi introduzido o termo "santidade", para indicar que o anúncio do Evangelho exige a vivência daquilo que se anuncia; implica no compromisso com os pobres, com a justiça, a libertação, a paz, ou seja, o Evangelho deve ser encarnado na realidade pessoal, comunitária e social[55]. A evangelização inculturada está vinculada a todas estas exigências e o encontro com o Evangelho se dá no âmago da cultura. Por isso a evangelização não pode ser decorativa nem superficial, mas deve descer até suas raízes, de modo vital e dinâmico; por conseguinte, a inculturação não se reduz a uma etapa prévia da evangelização, mas é intrínseca a todo o seu processo[56].

Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil (2008-2010): Sob as luzes e os apelos da Assembleia de Aparecida, estas Diretrizes não apresentam grandes alterações, a não ser quando se referem à "situação ecológica". Elas fazem, porém, uma articulação entre: as exigências intrínsecas da evangelização – *serviço, diálogo, anúncio e testemunho de comunhão* – operacionalizadas no âmbito da pessoa, da comunidade e da sociedade; e os cinco passos do Documento de Aparecida – encontro pessoal com Jesus Cristo, conversão, discipulado, comunhão e missão. "... a *conversão* nasce do *anúncio* e por ele se sustenta; por sua vez, o *discipulado*, fiel ao chamado amoroso e íntimo do Mestre,

[55] Doc. 71: p. 7 (Objetivo Geral).

[56] Doc. 71: n. 13-14; Doc. 61: n. 88, 91; *Evangelii nuntiandi*, n. 19.

deve traduzir-se em *serviço* humanizador e libertador à vida; a *comunhão* deve traduzir-se em *testemunho* de comunhão eclesial, bem como em *diálogo* dos que buscam o Reino de coração sincero"[57]. O evangelizador ou a evangelizadora, tendo presente o contexto de sua inserção, deve ser um discípulo ou discípula a serviço da vida e de seu dinamismo de libertação integral, de humanização, de reconciliação e de inserção social. Isto requer o conhecimento das concepções de vida, dos anseios, alegrias e tristezas de cada pessoa[58]. "Urge, portanto, uma evangelização muito mais missionária, em diálogo com todos os cristãos e a serviço de todos os homens e mulheres"[59].

2.5 Sentido e dimensão da evangelização libertadora nas Diretrizes

Ao analisar o conceito de evangelização que sustenta as DGAE, é importante ter presente os sentidos que o termo *evangelização* adquiriu ao longo da história; o significado de um termo ou de um texto não pode ser reduzido a uma acepção única e unívoca, nem se estagnar no seu sentido primário, pois todo texto comporta uma pluralidade de sentidos e leituras[60]. Assim, conceito *evangelização* também é abrangente e diversificado, visto que passou por um processo de significação e ampliação de horizonte, conforme as situações históricas, culturais, políticas, econômicas e religiosas, com as quais a Igreja se defrontou ao se inserir em diferentes contextos culturais.

Entretanto, em razão da delimitação de nosso tema, não vamos apresentar aqui as diversas concepções de evangelização, mas tão somente uma visão abrangente de sua compreensão. O trabalho de elucidação semântica de Libânio[61], onde ele distingue quatro sentidos básicos do conceito "evangelização", nos iluminará a fim de entendermos melhor o alcance da proposta evangelizadora das Diretrizes.

---

[57] *Conclusões de Aparecida,* n. 53. Na verdade, as "exigências intrínsecas" expressam o que se chama de "fé objetiva" (*a fides quae*...), enquanto os cinco passos do Doc. de Aparecida expressam o que se chama de "fé subjetiva", (*a fides qua creditur*). Enquanto as Diretrizes anteriores focam sobre o processo de evangelização, Aparecida coloca seu foco no "sujeito da fé". As novas Diretrizes pretendem fazer uma síntese entre a fé objetiva e a fé subjetiva".

[58] Doc. 87: n. 51; *Conclusões de Aparecida,* n. 358-359.

[59] Doc. 87: n. 52; *Conclusões de Aparecida,* n. 13.

[60] RICOEUR, P. *Du texto à l´action : essai d´herméneutique II*. Paris: Seuil, 1986, p. 203.

[61] LIBÂNIO, J. B. *Evangelização e libertação.* Petrópolis: Vozes, 1975, p. 13-33. Para uma visão mais ampla e detalhada do sentido que o termo "evangelização" adquiriu no decorrer da história do cristianismo e nos documentos da Igreja remeto a: MUNHOZ, Alzira. *A proposta de evangelização das Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil,* p. 3-20 (Apresentado no exame de qualificação desta tese: 131 p.).

No primeiro sentido, *evangelização é o anúncio da salvação a quem nunca o ouviu.* Tal significação pode ser encontrada em certos textos do Novo Testamento e no decreto *Ad Gentes*[62], onde se enfatiza que fora desse anúncio não há salvação e que a Igreja recebeu a incumbência de efetuá-lo; por consequinte, fora dela também não haveria salvação.

Essa concepção é questionada e desafiada a se abrir para a realidade dos povos e grupos humanos e perceber que aí existem vestígios de uma evangelização do Espírito, o qual não depende das mediações humanas, embora se sirva delas para atuar. João Paulo II desafia-nos a considerar toda a ação do Espírito no mundo, antes mesmo de Cristo, e a alargar os horizontes para percebê-la atuante em todos os tempos e lugares[63].

No segundo sentido, *evangelização é todo anúncio da salvação, mediante a palavra, dirigida tanto às pessoas que nunca o ouviram, como àquelas que já receberam o primeiro anúncio e precisam ser re-evangelizadas,* devido a uma evangelização superficial, que a *Evangelii Nuntiandi* chama de "verniz"[64], a qual não conduz a um testemunho e compromisso transformador, seja em nível pessoal ou no âmbito comunitário e social. Esta concepção de evangelização é expressa também na *Redemptoris Missio*.

O terceiro sentido mostra que a evangelização, *além do anúncio da realidade salvífica realizada em Jesus Cristo, se expressa também em palavras e atos sacramentais.* Aqui se pretende fazer uma articulação entre palavra, sacramento e testemunho cristão, mostrando que a evangelização realiza uma síntese desses três elementos[65]. Todavia, esta concepção é ainda muito intraeclesial, voltada para uma dimensão individual da fé que não conduz à transformação da realidade. Além da palavra e dos sacramentos urge pensar uma evangelização profética, comprometida com a transformação das estruturas sociais injustas e opressoras que ainda persistem, mesmo após séculos de catequese e sacramentalização.

No quarto sentido, que abrange e enriquece os anteriores, *evangelização é todo anúncio através de palavras e atos sacramentais* ou *não sacramentais, da salvação em Jesus Cristo, no intuito de efetuar a libertação da pessoa toda e de todas as pessoas.* Enfatiza-se aqui o envolvimento comunitário-eclesial na transformação das estruturas sociopolíticas e econômicas que oprimem e desumanizam pessoas, grupos humanos e povos. Exige-se atitudes e ações concretas em vista da libertação integral dessas pessoas, o

---

[62] *Ad gentes,* n. 6, 7.

[63] *Dominum et vivificantem,* n. 53.

[64] *Evangelii nuntiandi,* n. 20.

[65] *Sacrosanctum concilium,* n. 35.

que implica em que a Igreja esteja inserida no mundo como luz, sal e fermento, e aí possa ser uma instância profética e transformadora. Nesta perspectiva a ação evangelizadora deve prestar atenção a todo o bem, todo esforço, toda busca de vida que existe ao seu redor, porque aí, seguramente, pode-se perceber a ação divina, que ultrapassa qualquer fronteira institucional[66].

Este último sentido vem motivando e sustentando a práxis de muitos cristãos e cristãs que assumiram viver radicalmente a fé e a solidariedade a partir do contexto de pobreza, injustiça, opressão e exclusão social, na América Latina e Caribe. Além disso, ele vem fundamentando o discurso e a práxis de uma boa parte do episcopado latino-americano e caribenho – em particular do Brasil – no espírito do Concílio Vaticano II e das opções de Medellín, Puebla, Santo Domingo e Aparecida. Mas, seu fruto mais precioso, se assim se pode dizer, consiste em que esta concepção, em nosso país, inspirou e orientou a elaboração das Diretrizes na perspectiva de uma evangelização integral e libertadora, inculturada na realidade brasileira, estimulando para a missão evangelizadora junto às pessoas mais empobrecidas e excluídas.

O Concílio Vaticano II afirma que a Igreja, desde o início de sua história, aprendeu a expressar a mensagem evangélica através dos conceitos e linguagens dos diversos povos, e que este modo de proclamar a Boa-Nova deve ser uma norma para toda a evangelização[67]. Seguindo esse princípio, Medellín mostrou a necessidade de que a evangelização seja integral e tenha como critério a justiça social em vista da libertação dos povos do continente; Puebla também destacou como critério fundamental da evangelização a aproximação das situações, contextos e rostos específicos[68]. Na mesma trilha, as DGAE insistem fartamente que a ação evangelizadora dever ser sempre contextualizada e inculturada; não se pode aceitar uma evangelização que não leve a uma verdadeira libertação da pessoa de todas as estruturas que a escravizam, abrangendo não apenas a dimensão religiosa, mas também a dimensão social, política, econômica e cultural[69].

Este sentido evangélico da libertação é fomentado também pela teologia da libertação, a qual compreende a salvação como libertação integral, que atinge todas as dimensões da vida. Daí a constante sensibilidade e atenção das DGAE ao contexto

---

[66] *Dominum et vivificantem*, n. 53.

[67] *Gaudium et spes*, n. 44b.

[68] *Conclusões de Medellín, Justiça*, n. III; *Conclusões de Puebla*, n. 29-44; 483.

[69] Doc. 4 : p. 57; Doc. 28: n. 3, 75; Doc. 38: n. 108; Doc. 45: n. 43; Doc. 54: n. 81; Doc. 61: n. 86.

sociopolítico, econômico e cultural de nosso país, e sua preocupação em apresentar pistas concretas de ação pastoral no âmbito da pessoa, da comunidade e da sociedade.

A *Evangelii Nuntiandi* afirma que a evangelização é uma realidade "rica, complexa e dinâmica", impossível de ser compreendida apenas a partir de um ou outro de seus aspectos, o que poderia fragmentá-la e empobrecê-la. Assim, é necessário considerá-la no seu todo e em seus aspectos fundamentais[70]. Seguindo esse critério, as DGAE sublinham a importância de integrar todos os elementos da ação evangelizadora: o anúncio explícito do Evangelho, a vida eclesial, os gestos sacramentais da comunidade, a libertação, a promoção da justiça, a solidariedade, o diálogo, o serviço e o testemunho; estes elementos devem se ajustar, tanto na caminhada da comunidade cristã para o mundo, como nos acontecimentos do próprio mundo, onde Deus sempre atua[71]. Por isso, desde as primeiras DGAP (1975) há uma mudança progressiva na compreensão da evangelização. Antes considerada mais como "tarefa pastoral", de caráter catequético-sacramental, voltada mais para a dimensão individual, gradualmente passa a ser entendida como missão de todo o Povo de Deus, a ser efetuada a partir de contextos e situações específicas, como salvação que se efetua na história[72].

A Igreja afirma que evangelizar constitui sua identidade, vocação e razão de ser; por isso, ela é missionária por natureza[73]. Entretanto, a missão evangelizadora não é definida a partir da Igreja, mas a partir da missão de Jesus, enviado "para que todos tenham vida e a tenham em abundância" (Jo 10,10). A Igreja continua a missão de Jesus colaborando na instauração da *basileia de Deus*, na condição de "símbolo e serva", começando por evangelizar a si mesma mediante uma conversão constante[74].

A *basileia*, como Boa-Nova de libertação de toda pobreza, cegueira, cativeiro e opressão, e como garantia de vida plena, foi a "opção" fundamental de Jesus, o "eixo" unificador de sua experiência religiosa, de seus sonhos, de sua mensagem e pregação. Jesus não apenas falou da *basileia*, mas tornou-a o centro de sua missão através de atitudes e ações que foram uma constante manifestação de sua preferência pelas pessoas simples,

---

[70] *Evangelii nuntiandi*, n. 17.

[71] Doc. 15: n.10,31,32; Doc. 28 : n.8,45; Doc. 38: n.11; Doc. 45: n.53; Doc. 54: n.65; Doc. 61: n. 68,169, Doc. 87: n.51.

[72] Doc. 4: p. 55-56; Doc. 15: n. 32; *Conclusões de Puebla*, n. 483.

[73] *Evangelii nuntiandi*, n. 14, 15; Doc. 4: p. 55; Doc. 28; n. 2.

[74] *Lumen gentium*, cap. 1; *Ad gentes*, n. 2; *Evangelii nuntiandi*, n. 15; Doc. 28: n. 10; AMALADOSS, M. El Reino de Dios como meta de la misión. *Spiritus*, Quito, n. 140, p. 20-32, jan. 1996.

pobres e excluídas da sociedade do seu tempo[75]. Nas DGAE, a pessoa e missão de Jesus, evangelizador dos pobres e bom pastor (Lc 4,18-19; Jo 10,1-10), é apresentada como o fundamento de toda autêntica ação evangelizadora[76]. Evangelizar é continuar realizando o que Jesus fez, por palavras e ações; é expressar o amor misericordioso para com todos, especialmente para com os pequenos, os pobres, os mais necessitados e esquecidos de nossa sociedade injusta e excludente[77].

A *basileia*, segundo esta compreensão de evangelização, é dom de Deus e, em seu sentido último, é o próprio Deus que se manifesta em Jesus e liberta as pessoas de misérias e opressões e as reconduz à plenitude da vida. Hoje ela se concretiza através de todos os esforços em vista de um mundo mais justo, fraterno, solidário e livre[78]. Torná-la presente implica em lutar pela "libertação do mal sob todas as suas formas"[79] e em todas as dimensões, reconhecendo, porém que, de muitas formas, Deus já está atuando na história para transformá-la[80].

Assumir os pobres, ligar-se aos pobres e aflitos, evangelizar os pobres, é o critério fundamental para averiguar a autenticidade da ação evangelizadora[81]. Entretanto, o pobre não é somente um evangelizado, mas alguém que também evangeliza. Puebla não deixa dúvidas de que o eixo da evangelização libertadora é a transformação do pobre em sujeito de seu próprio desenvolvimento ou em protagonista da sua própria promoção e evangelização[82]. Contudo, a evangelização libertadora vai além do pobre, ela visa atingir toda a sociedade, sensibilizando-a e interpelando-a para a conversão[83], a fim de transformar os projetos excludentes e injustos em projetos de vida. Por isso, as Diretrizes, nas trilhas da *Gaudium et Spes*, de Medellín, da *Evangelii Nuntiandi*, de Puebla, Santo Domingo e Aparecida, adotam como critério básico da evangelização a aproximação das situações concretas e dos

---

[75] Doc. 45: n. 41; VIGIL, J. M. Crer como Jesus: a espiritualidade do Reino. *Revista Eclesiástica Brasileira*, fasc. 58, n. 232, p. 946, dez. 1998; CODINA, V. A teologia latino-americana na encruzilhada. *Perspectiva Teológica*, v. 31, n. 84, p. 181-200, maio-ago. 1999; SOBRINO, J. La centralidad del Reino de Dios en la teología de la liberación. *Revista Latinoamericana de Teología*, n. 9, p. 247-281, 1986.

[76] Doc. 15: n.8,13; Doc. 28: n.1,3,75; Doc. 38: n.7,108; Doc. 45: n.4,15,41,43,49; Doc. 54. n.71; Doc. 61: n.76.

[77] Doc. 54: n.68; Doc. 61: n.73.

[78] Doc. 28: n. 75; Doc. 38: n. 108; Doc. 54: n. 73; Doc. 61: n. 78.

[79] Doc. 15: n. 30; Doc. 28: n. 46.

[80] Doc. 45: n. 43; *Evangelii nuntiandi*, n. 29-30; *Redemptoris missio*, n. 15.

[81] *Ad gentes*, n. 3, 12; *Gaudium et spes*, n. 1.

[82] *Conclusões de Puebla*, n. 485.

[83] Doc. 28: n. 6; Doc. 45: n. 169-236; *Evangelii nuntiandi*, n. 18; SUESS, P. Desafios do paradigma da inculturação. In: AMERÍNDIA (Org). *Globalizar a esperança*. São Paulo: Paulinas,1998, p. 83.

contextos de cada pessoa ou grupo humano, o que requer atenção aos "sinais dos tempos", visto que é nos acontecimentos históricos que Deus atua. À Igreja cabe estar atenta e aberta aos processos socioculturais para ajudar a transformar os critérios de julgar, os centros de interesse, as linhas de pensamento, as fontes inspiradoras e os valores que não correspondem ao projeto evangélico de vida plena para todas as pessoas. Isto implica em interpretar a mensagem cristã de forma dinâmica, coerente e inculturada[84].

Diversas vezes as Diretrizes insistem que, se a Igreja quiser ser fiel à missão que Jesus lhe confiou, ela não pode separar salvação, anúncio do Evangelho, justiça social e libertação, pois libertação e humanização não são etapas distintas nem sucessivas, mas dimensões de uma mesma realidade[85]. Todo autêntico crescimento em humanidade, o empenho para eliminar tudo o que não deixa as pessoas serem felizes, o esforço para instaurar uma ordem social justa, solidária e sem exclusões, enfim, tudo o que promove a dignidade do ser humano, deve ser reconhecido como uma evangelização verdadeiramente libertadora[86]. O ser humano, criado à semelhança de Deus não é uma imagem vazia, mas uma forma de presença sacramental do próprio criador em sua imagem vivente[87]. Nesse sentido, a evangelização libertadora é a síntese da fé na força libertadora de Jesus Cristo e do compromisso com a causa de todas as pessoas aviltadas em sua dignidade de filhas de Deus e despojadas de seu direito a uma vida em plenitude.

O anúncio da Boa-Nova se faz, portanto, em referência à libertação histórica da pessoa, e "abrange as diversas dimensões da existência: social, política, econômica, cultural e o conjunto de suas relações. Em tudo isso há de circular a riqueza transformadora do Evangelho..."[88]. É ao mesmo tempo libertação ***de*** e libertação ***para***, atendendo àquilo ***de que*** queremos nos libertar, isto é, "o pecado pessoal e estrutural" como raiz de toda opressão, e àquilo ***para o que*** queremos nos libertar, qual seja, "a comunhão e a participação"[89]. Assim entendida, a libertação não se reduz nem a um verticalismo espiritual, nem a um personalismo existencial e tampouco a um horizontalismo puramente

---

[84] Doc. 28: n.6; Doc. 54: n. 81; Doc. 61: n.86; *Evangelii nuntiandi*, n. 19; *Conclusões de Puebla*, n. 29-44, 85, 1156; *Conclusões de Santo Domingo*, n. 230.

[85] Doc. 4, p. 26-27; Doc. 54: n. 65, 72; Doc. 61: n. 68, 77; *Evangelii nuntiandi*, n. 17.

[86] Doc. 4, p.56-57, 64; Doc. 15: n.9; Doc.28: n.45; Doc.38: n.11; Doc.45, n.4; Doc.54: n.7; Doc.61: n.66,67, 68.

[87] Doc. 15: n. 98; Doc. 38: p. 9; *Conclusões de Puebla*, n. 40, 169, 475, 492, 841, 1142; MUÑOZ, R. *Evangelho e libertação na América Latina*: a teologia pastoral de Puebla. São Paulo: Paulinas, 1981, p. 19.

[88] *Conclusões de Puebla*, n. 483.

[89] Doc. 15: n. 37; *Conclusões de Puebla*, n. 1258; MUNÕZ, R. *Evangelho e libertação...*, p. 59-82.

social[90]. O Evangelho liberta porque "salva da escravidão do pecado, raiz e fonte de toda opressão, injustiça e discriminação"[91]. Esse pecado pode ser percebido nas instituições e estruturas econômicas, políticas e religiosas hegemônicas e no sistema de valores que configura as culturas e ideologias dominantes. Para superar essa realidade, Medellín insistiu na conversão pessoal e na transformação das estruturas e Puebla acrescentou, seguindo a *Evangelii Nuntiandi*, a exigência de evangelizar a cultura, a fim de transformar os valores e critérios que contrastam com a Palavra de Deus e a dignidade do ser humano[92].

A partir destes elementos, as Diretrizes, iluminadas por Puebla, entendem que evangelizar não é apenas transmitir uma mensagem, mesmo se esta é de origem divina; mas é também denunciar profeticamente tudo o que contrasta com o projeto de Deus; é realizar ações afirmativas (serviço) em favor da justiça, da solidariedade, do diálogo e da comunhão das pessoas entre si, com as demais criaturas e com Deus. Limita-se a libertação se não se liberta do pecado e das idolatrias que escravizam pessoas e grupos humanos, se não se liberta a fim de que a pessoa seja protagonista de seu próprio desenvolvimento, ou se não se liberta de tudo quanto fere e avilta o ser humano e a criação inteira[93]. Nesse sentido, Leonardo Boff, insistentemente, também tem alertado que

> uma evangelização que não consegue dar sua contribuição no processo ingente de gestação de uma sociedade solidária estruturada na participação, na diversidade e na comunhão, não cumpriu sua tarefa teológica, não serviu ao Deus Trindade que quer ser servido nestas práticas humanas; [...] uma evangelização que não seja libertária das angústias históricas (produzidas por distorções estruturais involuntárias), que não humanize a existência, que não alivie a vida mediante a criação de uma comunidade fraternal (comunidade messiânica), dificilmente poderá reivindicar para si a tradição jesuânica; [...] uma evangelização que não trouxer uma potenciação maior de vida, que não desafogar as mentalidades dos medos existenciais, que não conduzir a estruturas sociais de maior colaboração e de humanização, não prolonga e atualiza a Boa-Nova de Jesus[94].

Mas, onde o Evangelho é, de fato, Boa-Notícia, uma evangelização libertadora se preocupa em cuidar da vida nas suas mais variadas formas; em promover a comunhão entre as pessoas e destas com as demais criaturas; em despertar a esperança e semear a paz onde a exclusão, a violência e as desigualdades são marcantes; em edificar a fraternidade e a

---

[90] Doc. 15: n. 33; *Conclusões de Puebla*, n. 329.

[91] *Conclusões de Puebla*, n. 517; Doc. 4: p. 57; Doc. 15: n. 32; Doc. 28: n. 56.

[92] *Evangelii nuntiandi*, n. 18-20; *Conclusões de Puebla*, n. 385-396.

[93] Doc.15,n. 13; Doc. 28, n. 5; Doc.38,n. 9,12,15; *Conclusões de Puebla*, n. 274, 338, 679, 1304; *Evangelii nuntiandi*, n. 11-12.

[94] BOFF, L. *Nova evangelização*: perspectiva dos oprimidos. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 81, 86, 89.

solidariedade onde impera o individualismo. Em suma, uma evangelização libertadora se expressa em tudo o que humaniza e conduz à integração da pessoa na comunidade, na sociedade e no lar cósmico[95]. Hoje sabemos que não é apenas a vida humana que está em jogo, mas é todo o sistema da vida que está ameaçado e precisa ser libertado. Por isso, assumir a causa da vida, respeitar e proteger todo tipo de vida, já é realizar a essência do Evangelho daquele que veio trazer vida em abundância para todas as pessoas. E como tem insistido Ivone Gebara, hoje a melhor forma de evangelizar e testemunhar algo para o povo é amar intensamente a vida, o que implica em aceitar ficar do lado das empobrecidas e empobrecidos, mantendo acesa a chama da esperança e da resistência[96].

Seguindo essa proposta evangelizadora profundamente integral e libertadora, tão bem expressa nas Diretrizes e em outros documentos eclesiais, queremos compreender um pouco melhor como as mulheres que participam das CEBs se encontraram (se encontram) e se apropriam desta proposta, e como a confrontam com as propostas libertárias do feminismo; e ainda de que forma essas duas propostas têm interferido em suas trajetórias de vida.

3 CEBs, evangelização e feminismo: um encontro provocativo e libertador

Não obstante as ambiguidades e limites que envolvem a caminhada das CEBs, vários documentos eclesiais reconhecem que elas expressam uma das experiências mais ricas e significativas da Igreja no Brasil em termos da renovação eclesial fomentada pelo Concílio Vaticano II. Elas representam um ponto de referência para muitas Igrejas espalhadas pelo mundo todo e adquiriram um estatuto legítimo nos documentos da Igreja oficial[97]. São apresentadas já no Plano de Pastoral de Conjunto, aprovado no final do Concílio, como um caminho para a renovação das paróquias[98]. Não nasceram, porém, de decisões eclesiásticas, mas da convergência de descobertas e opções pastorais[99],

---

[95] Doc. 4, p. 56-57, 64; Doc. 15: n. 9, 21; Doc. 28: n. 45; Doc. 38: n. 11; Doc. 45: n. 4, 12-14; Doc. 54: n. 7, 12, 15-17, 21, 24; Doc. 61: n. 12, 21, 24, 66-68; Doc. 87: n. 103-186; *Conclusões de Puebla*, n. 485.

[96] GEBARA, I. *Vida Religiosa: da teologia patriarcal à teologia feminista*; um desafio para o futuro. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 132.

[97] Por ex.: *Conclusões de Medellín*, n. 15.III,1; *Conclusões de Puebla*, n. 96, 273, 640- 643, 648; *Conclusões de Santo Domingo*, n. 61-63; *Conclusões de Aparecida*, n. 178-180; CNBB. *Comunidades eclesiais de base no Brasil*: experiências e perspectivas. São Paulo: Paulinas, 1981, (Doc. 23). IDEM. *Comunidades eclesiais de base na Igreja do Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1983, (Doc. 25), *Evangelii nuntiandi*, n. 58, *Redemptoris missio*, n. 51.

[98] CNBB. *Plano de Pastoral de Conjunto*, p. 27.

[99] CNBB. *As comunidades eclesiais de base na Igreja do Brasil* (n.1 e 7). 7ª Reunião Ordinária do Conselho Permanente (23 a 26-11-1982). Disponível em: < http://pt.wikipedia.org/wiki/Comunidades_Eclesiais_de_Base# Introdu.C3.A7.C3.A3o>. Acesso em 20-7-2008).

alimentadas pela teologia da libertação e pelos movimentos de transformação social e eclesial. É a partir da segunda metade dos anos de 1960 que elas surgem no Brasil, tornando-se, daí para frente, alvo de atenções da teologia e objeto de inúmeros estudos no campo das ciências sociais e das ciências da religião e, mais recentemente, dos estudos feministas e de gênero, sobre os quais faremos referência logo à frente[100].

Nas duas décadas seguintes elas se irradiaram e se afirmaram criativamente por todo o país com uma atuação sociopolítica bem definida junto aos sindicatos, às associações de moradores, aos movimentos sociais e grupos populares, aos clubes de mães, ao movimento operário, além de outras iniciativas que fortaleceram o movimento social no seu todo. No período da ditadura militar deram uma grande contribuição à luta pela redemocratização do Brasil. Na década de 1990 elas entraram num processo de avaliação de sua história, suas utopias e práticas[101], como também dos desafios que se apresentam neste início de século, sobretudo diante da emergência do pluralismo religioso e de novos fundamentalismos.

Por assumirem o compromisso com uma evangelização libertadora, solidária e servidora dos pobres, elas são reconhecidas e vivamente recomendadas por *Medellín* como célula inicial de estruturação eclesial, motores de libertação, focos de fé e evangelização[102]. Puebla[103] constata que elas permitem ao povo conhecer melhor a Palavra de Deus, conduzem ao compromisso social em nome do Evangelho, ao surgimento de novos ministérios leigos e à educação da fé de pessoas adultas. Santo Domingo[104] as considera como o lugar onde os pobres evangelizam os pobres e os leigos e leigas exercem sua missão evangelizadora assumindo diversos ministérios.

---

[100] Os enfoques desses estudos têm sido variados. Aqui não vamos abordar cada um deles, embora façamos referência a vários. Para um maior aprofundamento indicamos: MACEDO, Carmem Cinira. *Tempo de gênesis:* o povo das Comunidades Eclesiais de Base. São Paulo: Brasiliense, 1986; ALVAREZ, Sonia. Women's participation in the Braziliam 'People's Church': a critical appraisal. *Feminist Studies*, v.16, n.2, p.381-408, 1990; Caldeira Teresa. Mujeres, cotidianeidad y política. In: E. Jelin (Org.). *Ciudadanía y identidad*: las mujeres en los movimientos sociales lationamericanos. Genebra: UNRISD, 1987, p. 75-128; MACHADO, Maria das Dores, MARIZ, L. Cecília. Mulheres e prática religiosa nas classes populares. Uma comparação entre as Igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos. *Revista Brasileira de Comunicação Social*, v.12, n.34, p.71-77, 1997; BURDICK, John. *Procurando Deus no Brasil*: a Igreja Católica progressista no Brasil na arena das religiões urbanas brasileiras. Rio de Janeiro: Mauad, 1998; DROGUS, Carol. *Women, religion and social change in Brazil's Popular Church.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998; COUTO, Maria Thereza. Na trilha do gênero: pentecostalismo e CEBs. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 2, p. 357-369, 2002.

[101] TEIXEIRA, F. As CEBs no Brasil: cidadania em processo. In. VVAA. *CEBs*: *cidadania e modernidade*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 23, 96.

[102] *Conclusões de Medellín*, n. 15/5,10.

[103] *Conclusões de Puebla*, n. 629.

[104] *Conclusões de Santo Domingo*, n. 95, 302.

A Assembleia de Aparecida reconheceu e reafirmou sua missão profética e santificadora, e as confirmou como espaços privilegiados para a vivência comunitária da fé, da solidariedade, do seguimento missionário de Jesus, e como alternativa à sociedade atual fundada no egoísmo e na competição. Elas são formadoras de pessoas comprometidas com o Evangelho, como o testemunha a entrega, até com o martírio, de muitos de seus membros. Por abraçar a experiência das primeiras comunidades cristãs e assumir seu compromisso evangelizador entre os mais simples e afastados, elas tornam-se a expressão visível da opção preferencial de Jesus e da Igreja pelos pobres e pequenos. Com certeza, elas são uma das grandes manifestações do Espírito na Igreja da América Latina após o Vaticano II[105].

Nas CEBs muitas mulheres se encontraram (e ainda se encontram) com a proposta de uma evangelização libertadora como está expresso nas DGAE, mesmo sem saber teorizá-la. Talvez por serem as mais excluídas entre os excluídos, elas foram as primeiras a aderir a essa proposta. É também nas CEBs e nos movimentos populares a elas ligados, que as mulheres mais pobres encontraram espaço para afirmar seu protagonismo, em sintonia com o grande despertar das mulheres da América Latina e Caribe. Ali elas se encontraram também com o feminismo e suas demandas libertárias, e começaram a descobrir que eram muito mais do que simples agentes de pastorais; descobriram-se como mulheres, com corpos e direitos específicos, como afirma Elza: "foi através das CEBs que eu conheci meus direitos de mulher e deixei de ser aquela mulher tão oprimida"[106]. Vamos acompanhar, ainda que rapidamente, esse processo.

3.1 Protagonismo das mulheres das CEBs e desenvolvimento da consciência feminista

Sabemos que a presença atuante das mulheres na Igreja atravessa séculos e culturas, e coincide com as origens históricas do próprio cristianismo, como foi sinalizado nos dois capítulos anteriores. Olhando mais especificamente para a recente história da evangelização em nosso país constatamos que a presença das mulheres sempre foi e continua sendo significativa. A teóloga Tereza Maria Cavalcanti, assessora das CEBs, sublinha que, na América Latina, bem antes das CEBs emergirem na consciência explícita da Igreja

[105] *Conclusões de Aparecida,* n. 178-179; At 2,42-47. (Na última versão aprovada pela Assembleia: n. 193-195).

[106] REDE MULHER. *Que história é essa?* Clubes de mães e grupos de mulheres. [p.e.]. São Paulo, 1987, p. 34.

> as mulheres já estavam presente, trabalhando sem ser notadas, rezando,chamando os outros para a união e a organização... elas trabalhavam desde o começo nas tarefas cotidianas sem aparecer demais, saindo da solidão para a solidariedade, movidas por uma confiança obstinada na vida e no amor. Pouco a pouco essas mulheres vão deixando o anonimato e surgindo como um contingente importante das comunidades, de forma que a Igreja começa a descobrir os traços femininos do seu próprio rosto[107].

Esse processo de desocultamento intensificou-se na segunda metade da década de 1970, com a aproximação entre feministas e mulheres dos setores populares, por meio dos clubes de mães e grupos de mulheres organizados pelas CEBs[108]. Conforme a socióloga Viezzer "os clubes de mães ligados à Igreja nasciam e vivam à sombra das CEBs"[109]. E para a socióloga da religião Rosado Nunes, as CEBs e os clubes de mães contribuíram de forma inédita para que ocorresse o protagonismo das mulheres pobres no interior da Igreja e da própria sociedade brasileira[110].

De início, a prática dos clubes consistia em realizar trabalhos manuais, costura, culinária e artesanato, a fim de arrecadar fundos para as atividades do clube e da Igreja; aos poucos, porém, foi-se incorporando a reflexão sobre textos bíblicos com perguntas relacionadas ao cotidiano. Desde então, assinala Cavalcanti, a Bíblia é incorporada ao cotidiano das CEBs por meio de mulheres que, mesmo analfabetas ou pouco letradas, guardam de memória palavras e histórias da Escritura, aplicando-as em diferentes situações[111]. De fato, isso se pode verificar no depoimento de uma participante do *XI Intereclesial*: "Quando descobri que eu podia pegar a Bíblia, que eu podia interpretar aquilo que Jesus veio ensinar, e que eu podia aprender um pouco daquilo que Ele veio ensinar – e botar isso na vida – aí eu senti: eu sou comunidade! Eu sou filha de Deus! Eu sou capaz"[112].

---

[107] CAVALCANTI, T. M. Sobre a participação das mulheres no VI Encontro Intereclesial de CEBs. *Revista Eclesiástica Brasileira*, fasc. 47, n. 188, p. 803, 1987.

[108] Algumas "feministas históricas" afirmam como inconcebível, no Brasil, na década de 1970, a aproximação entre feminismo e religião. Entretanto, é nesse período que surge uma série de movimentos populares, que seriam responsáveis por uma certa articulação entre o feminismo e a Igreja. A atuação de muitas feministas junto a organizações femininas ligadas à Igreja intensificou-se sobretudo a partir do Ano Internacional da Mulher (1975). Em São Paulo e em outras cidades do país, além de outras iniciativas em vários âmbitos, se discutiam artigos de boletins e jornais feministas que eram distribuídos para as mulheres da periferia e dos sindicatos. O jornal feminista *Brasil Mulher* foi um veículo que deu amplo apoio à organização das mulheres em quase todos os Estados. As associações de donas de casa e de empregadas domésticas, assim como muitos grupos de mulheres que surgiram a partir da organização das mulheres dos setores populares também foram espaços de encontro com as feministas.

[109] VIEZZER, Moema. *O problema não está na mulher*. São Paulo: Cortez, 1989, p. 65. Uma pesquisa realizada em São Paulo por, esta autora, apresenta quatro instituições que organizaram clubes de mães e grupos de mulheres: a Igreja Católica (67%), a Legião Brasileira de Assistência (13.8%), o Movimento de Saúde e a Prefeitura (5.1%). Essa amostra se repete em quase todo o país. Segundo a autora, na década de 1960/1970 existiram cerca de cinquenta mil clubes de mães só no Brasil; e mais de dois mil, só no município de São Paulo; mas esse foi um fenômeno que eclodiu em toda a América Latina.

[110] NUNES, M. J. R. De mulheres e de deuses. *Estudos Feministas*, v.0, n.0, p. 25, jul.-dez. 1992.

[111] CAVALCANTI, T. M. *Sobre a participação das mulheres...*, p. 805.

[112] VERBO FILMES. Depoimento gravado no DVD do *XI Encontro Intereclesial de CEBs* em julho de 2005.

Várias pesquisadoras[113] notam que essa é uma primeira aproximação das mulheres das CEBs a uma evangelização libertadora: refletir o Evangelho em conjunto e a partir da sua própria experiência de vida, do desemprego, da falta de pão, de escola, de posto de saúde, de moradia e da violência doméstica. Aí elas afirmam seu protagonismo, apropriando-se do discurso e da interpretação da Palavra. "Lá onde não tem nada de Evangelho, as mulheres não saem de casa, porque é o Evangelho que liberta"[114]. Assim, são muitos os grupos de mulheres que, a partir de uma leitura da Bíblia na perspectiva dos oprimidos, encontraram as raízes de sua própria opressão e passaram a lutar para mudá-la, como se pode perceber pelo depoimento de Rita:

> Nossos grupos de mulheres nascem através da Palavra de Deus e das CEBs, tendo como base o aprofundamento Fé e Vida. Somos mulheres migrantes vindas de vários lugares em busca do saber, do conhecimento e da participação. A maioria trabalha em serviços domésticos. Muitas de nós somos reprimidas em nossos corpos, nossos sentimentos e até na sexualidade. Somos atingidas pelo machismo, pelo preconceito e pela violência. Mas somos muito criativas, decididas e lutadoras. Somos a maioria nas CEBs e, juntas, buscamos uma mudança de nossa situação[115].

Não obstante as mulheres dos clubes inicialmente não quisessem saber de política, através das CEBs elas se envolveram em muitas lutas comunitárias. A reflexão bíblica as levou a atuar em movimentos por demandas de serviços públicos. Algumas viam o clube como "a mãe de muitos movimentos do bairro; [...] é do clube de mães que saem outros grupos para formar a comunidade; [...] muitas vezes é o clube que inicia uma luta, depois a comunidade toda apoia; [...] os clubes não servem só para fazer trabalhos manuais, mas também para outras reivindicações"[116]. No mesmo sentido Cavalcanti observa que

> a iniciativa de organizações de todo tipo, no sentido de mudança da sociedade, tem partido de mulheres das CEBs. Formam-se associações femininas, como os clubes de mães, associações de domésticas, lavadeiras; fornos, hortas e lavanderias comunitárias, grupos para criação de creches e escolas, grupos de saúde da mulher e da criança, mutirões para construção de casas, grupos de trabalho com prostitutas, equipes de esposas, de comadres, ou simplesmente de discussão de problemas femininos[117].

---

[113] GEBARA, I. *Poder e não poder das mulheres*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 29; BARROS, F. CEB: lugar onde se tem vez e voz. *Vida Pastoral*, n. 149, p. 9, 1989; LOPES, M. Sinal de esperança: CEBs, comunidades que unem fé e vida. In: Povo de Deus, 2.000 anos de caminhada. Paulo Afonso: Fonte Viva, 1999, p. 128.

[114] Depoimento anônimo citado em: CAVALCANTI, T. M. *Sobre a participação das mulheres...*, p. 806.

[115] ASSOCIAÇÃO DE MULHERES DE CARIACICA BUSCANDO A LIBERTAÇÃO. Perfil da entidade narrado pela coordenadora. In: MUNHOZ, A. *Mulheres, CEBs e comunicação*: um estudo da atuação das mulheres de quinze CEBs de Cariacica e Viana – ES. (Pós-Grad. *Lato Sensu* em Comunicação Social). São Paulo: Universidade São Francisco – Serviço à Pastoral da Comunicação, 1995, p. 71 (não publicado: 117 p.).

[116] REDE MULHER. *Que história é essa...*, p. 18 (Depoimento anônimo). Ver tb.: VIEZZER, M. *O problema não está...*, p. 66; BARROSO, C., BRUSQUINI, C. Construindo a política a partir da vida pessoal: discussões sobre a sexualidade entre as mulheres pobres no Brasil. In: LABRA, M. E. (Org.). *Mulher, Saúde e Sociedade no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 34; MORAES, M. L. Q. *Mulheres em movimento...*, p. 44-45.

[117] CAVALCANTI, T. M. *Sobre a participação das mulheres...*, p. 809.

Mesmo que essas reivindicações não tenham sido explicitamente feministas e embora os clubes não tenham por tratado de questões específicas das mulheres, ajudaram-nas, contudo, "a sair da casca do ovo"[118], a se lançar para fora do restrito ambiente doméstico e a olhar para os problemas do mundo de outro jeito, o que resultou em não poucos desafios e conflitos. Na visão de Nunes, a forma como a Igreja incentivou as mulheres a se organizarem nos clubes de mães e participarem das organizações populares reafirmou sua posição no âmbito doméstico. Mas de outro lado, possibilitou a criação de novos espaços coletivos de discussão, articulação e interpretação da sua experiência cotidiana, permitindo que elas questionem e vivam de forma nova sua condição de mulher[119].

Pode-se, portanto, dizer que nas CEBs as mulheres iniciaram uma nova militância religiosa, política e, de certa forma, feminista; elas reconhecem que isso foi muito importante: "na época em que começou a abertura da Igreja quem ela encontrou realmente foi a mulher [...] que estava em casa e procurou uma saída para sua vida, que foi participar da comunidade e do clube de mães; a mulher agarrou isso de unhas e dentes"[120]. O clube e a comunidade não limitam, porém, a atuação das mulheres; aos poucos elas começam a participar de organizações mistas nas quais sua liderança e participação são destacadas: associações de moradores e de favela, movimento dos sem-terra, ocupações e assentamentos, partidos políticos, sindicatos, farmácias e padarias comunitárias, grupos de pesquisa sobre plantas medicinais, centros de defesa dos direitos humanos, passeatas, romarias da terra, grito dos excluídos etc.

Com certeza, sem essa força haurida nas CEBs dificilmente as mulheres pobres teriam afirmado seu protagonismo na Igreja e na sociedade, mesmo que as questões sobre sua individualidade ali abordadas não fossem tematizadas como nos encontros feministas. Essa nova presença socioeclesial, conforme a análise da socióloga Lúcia Ribeiro, caracteriza-se por ser ativa e consciente, ao contrário da participação feminina tradicional, marcada pela passividade e submissão[121]. Com efeito, além das organizações já citadas, o *Movimento do Custo de Vida* e o *Movimento por Creches*, criados durante a repressão militar, foram iniciativas femininas de bases locais que nasceram das mulheres das

---

[118] REDE MULHER. *Que história é essa...*, p. 64 (Depoimento de uma participante).

[119] NUNES, M. J. R. *De mulheres e de deuses*, p. 41.

[120] REDE MULHER. *Que história é essa...*, p. 29 (Depoimento anônimo)

[121] RIBEIRO, L. Comunidade de irmãs e irmãos: a questão de gênero nas CEBs. In: *Povo de Deus; 2.000 anos de caminhada*. X Encontro Intereclesial de CEBs. Paulo Afonso: Fonte Viva, 1999, p. 166.

periferias e ganharam o apoio das feministas e a adesão de grupos, sindicatos, partidos e outras instituições do país. Aos poucos se transformaram em movimentos de âmbito nacional que marcaram, efetivamente, a vida de milhares de mulheres, como mostram alguns depoimentos:

> Eu acho que o Movimento do Custo de Vida contribuiu para todas nós. Ele não nasceu de nenhum movimento político, nasceu de um grupo de mulheres que viu a necessidade de alguma saída. [...] A ideia de formar esse Movimento surgiu de um dos clubes de mães da zona sul de São Paulo e depois envolveu outros clubes em toda a cidade... Houve lançamento em todos os lugares. Os maridos levaram os abaixo-assinados para as fábricas e lá discutiam com os companheiros. Era uma coisa muito bonita. Você mexia com a consciência dos maridos, dos chefes e de todo mundo. [...] O Movimento foi apenas um passo para a gente avançar numa maior consciência, uma sementinha que cresceu barbaramente. Mas não foi a única luta da qual as mulheres participaram. A luta por creche também foi muito importante... foi uma das lutas mais organizadas da gente. Foi a partir dela que a gente tomou consciência maior ainda dos nossos direitos[122].

Pela longa narração de Ana, uma das líderes do Movimento, percebe-se como as mulheres tiveram que enfrentar muitas barreiras e preconceitos quando buscaram apoio para sua organização. Os problemas se situavam não apenas no âmbito sociopolítico, mas também no âmbito das relações de gênero dentro da própria Igreja.

> Quando nós tivemos o Movimento do Custo de Vida, a gente precisava de um espaço, e de estar pedindo a Catedral da Sé; e pra conseguir a Catedral teria que estar falando num encontro dos bispos; eles não queriam receber a gente; aí foi muito difícil pra marcar esse encontro... uns bispos queriam e outros, mais conservadores não queriam. Aí muita discussão, muita teimosia, eles conseguiram nos receber, e eu me lembro que eu falei com eles assim: 'Olha, a gente não veio aqui, porque o senhor é bispo; nós viemos aqui, como mães, que estamos lutando num trabalho do Movimento do Custo de Vida e a gente sabe que à noite, não vem nenhuma criança pedir pro senhor, pão e o senhor não tem pão pra dar; o senhor nem filho não tem. Nós temos filhos, nós somos pobres e nós temos coragem; nós estamos lutando e a nossa luta teve que vir até aqui pedir pra vocês para abrir a porta da Catedral, porque nós não vamos poder usar o espaço da praça'; sabe, pra fazer isso, minha filha, precisava de muita coragem; que aquilo era em 1978. São vinte anos hoje e para encarar os bispos, quem foi lá? As mulheres sem estudo, pobres, da periferia, encarar os doutores da lei lá. Eu acho que isso aí foi uma decisão tão importante e que foi uma briga, porque não vai pensar que nós pedimos a Catedral e eles liberaram, assim, numa boa; depois disse que deu a maior polêmica e então foi um problema que não foi só com os padres, foi com a hierarquia maior; e também cada espaço que a gente ia usar na igreja, principalmente, porque nós não íamos só na comunidade; o nosso trabalho foi ampliando de tal maneira, que você tinha que reunir na Sé, no Socorro, no Jabaquara, você tinha que reunir no colégio e a gente muitas vezes deparou com uns padres, e fecharam as portas pra gente. Teve uma vez que a gente teve que reunir em uma praça, conversar baixinho, porque não tinha espaço; a gente marcava um encontro num local na igreja e eles não davam esse espaço. Não foi a Igreja toda que aceitou a revolução da mudança, da participação e principalmente da mulher[123].

As experiências acima relatadas coincidem com a tese da socióloga Elizabeth Souza-Lobo, de que as CEBs são um espaço de onde muitas mulheres transitam para a vida pública,

---

[122] REDE MULHER. *Que história é essa...*, p. 20. (Depoimento anônimo)

[123] Depoimento de Ana. In: GOMEZ, J. B. *Mulheres católicas e feminismo*: um estudo de trajetórias de vida. Dissertação. (Mestrado em Ciências Sociais – PUC/SP). São Paulo, 1998, p. 117-118.

informam-se e se transformam[124]. Nas CEBs elas fazem a experiência do exercício do poder e percebem seu alcance e importância. Mas ao mesmo tempo elas também sentem as ambiguidades, as contradições e os conflitos que ele comporta. A partir da participação em encontros e da troca de experiências com outras mulheres elas adquirem maior consciência crítica e passam a questionar o exercício do poder na família, na sociedade e na Igreja: "nós não somos mais aquele grupo de mulheres que vamos pedir autorização a padre e freira; quando nós tomamos uma decisão de fazer alguma coisa, já é uma coisa nossa [...] a gente quer é ser respeitada, valorizada, ter liberdade pra fazer o que é nosso direito"[125].

Portanto, quando emerge a consciência dos próprios direitos e a coragem para exigir que eles sejam respeitados há uma passagem "do feminino para o feminismo"[126], como expressa Singer, ou seja, de uma visão desvalorizada de si mesmas as mulheres passam para outra de maior autoestima; e do medo de recusar papéis culturais impostos, como se pode perceber no diálogo abaixo, elas passam a autonomizar-se[127]:

> – Hoje me sinto mais importante como pessoa porque assumi um papel diferente. Deixei de ser aquela mulher que só cuidava de casa, de filhos e costurava para fora pra ganhar o pão (Elza). – Imagina se há dez anos a gente conseguia levar um homem pra ficar fazendo o serviço, enquanto a gente fazia um encontro de dia inteiro só pra discutir nossos problemas! Nem passava isso pelas nossas cabeças (Rute). – A mulher... que é responsável pela casa fica, assim, meio tonta de tanto trabalho e não sabe como resolver. Então eu me pergunto: por que os homens também não resolvem assumir um pouco do serviço de casa? (Neusa).

Essas reflexões indicam que as relações familiares, o espaço doméstico, a divisão sexual do trabalho, o corpo, a sexualidade, passam a ser percebidos de outra forma quando as mulheres participam de encontros e grupos de reflexão. Nesse sentido, Nunes considera que no entrecruzamento do feminismo com as CEBs tem origem o processo de autonomização das mulheres em relação aos homens e à própria Igreja enquanto instituição. Desse contato surge uma nova concepção de indivíduo que as leva a redefinirem seu papel como mulher. Assim, uma consequência não prevista no discurso das CEBs pode ser a de abrir perspectivas, entre as mulheres pobres, para uma visão feminista do mundo[128].

O novo na trajetória dessas mulheres não é só o fato de elas saírem às ruas descobrindo seus direitos sociais, mas o fato de redescobrirem suas experiências, seus corpos, seus direitos enquanto mulheres. Por isso – observa Souza-Lobo – tanto o discurso

---

[124] SOUZA-LOBO, E. *A classe operária tem dois sexos...* p. 251.

[125] REDE MULHER. *Que história é essa...,* p. 27 e 40 (Depoimento de Irene).

[126] SINGER, P. *O feminino e o feminismo...* p. 115.

[127] REDE MULHER. *Que história é essa...,* p. 34-35.

[128] NUNES, M.J. R. *Autonomia das mulheres x controle da Igreja*: uma questão insolúvel? Trabalho apresentado na 23ª Conferência da SISR, Quebec, Canadá, 1995.

libertário feminista como o discurso libertador das CEBs são importantes para elas porque são discursos portadores de vida[129]. O primeiro, porque chama a atenção para a discriminação social e a subordinação pessoal no campo da sexualidade e das relações familiares. O segundo, porque as ajuda a se descobrirem como pessoas sexuadas, implicadas em relações de submissão e até de negação de sua individualidade e corporeidade, mas também em relações de poder na sociedade e na Igreja.

Para algumas pessoas pode parecer contraditório ver objetivos e resultados comuns nas práticas feministas e nas práticas das CEBs; não, porém, para as mulheres, observou Soua-Lobo; os depoimentos daquelas que participaram de congressos e encontros de mulheres, como também dos encontros feministas, assim como dos *Conselhos de Mulheres*, revelam uma convergência de preocupações e interesses, ainda que os campos de atuação e as estratégias utilizadas se diversifiquem.

De fato, Viezzer também notou que, mesmo não sabendo ou não conseguindo teorizá-lo, as mulheres dos clubes de mães e das CEBs, aos poucos passaram a incorporar em suas falas e práticas o discurso, as reivindicações e as propostas feministas[130]. Nesse sentido, o diálogo abaixo é bastante elucidativo[131]:

> – Por que não ampliar a organização das mulheres da periferia? Senão fica muito difícil: é um grupinho aqui, outro ali, tudo assim, solto, e assim a gente não consegue muita coisa como mulher; [...] a mulher está em todas e não tem tempo pra ela mesma, para se preocupar com os problemas dela como mulher. Então, desse jeito não dá, porque, se realmente a gente quer mudar a situação da mulher, tem que se voltar um pouco para os problemas da gente mesma e ir fazendo alguma coisa. Os movimentos nos bairros estão fortes, mas não em torno da questão da mulher. A mulher está preocupada com o problema da terra, da saúde, da educação, da Igreja... Mas apesar disso, ela ainda continua muito discriminada e oprimida (Irene). – Mas a gente não pode esquecer que tem advogadas, médicas, sociólogas, jornalistas, psicólogas, enfim, muita mulher profissional da classe média que quer ter uma participação conosco e colaborar com a gente (Ana). – E essa partilha faz o movimento crescer porque elas estão tentando ajudar a gente a descobrir as coisas sem interferir demais na nossa caminhada... Se nós estamos numa situação difícil e tem mulheres que podem ajudar a gente a enxergar mais e melhor, por que não trabalhar juntas? (Irene).

Essa interação das mulheres das CEBs e das feministas tornou-se importante para o fortalecimento da organização das mulheres de ambas as partes. No texto preparatório às Diretrizes de 1991-1994 constata-se que o movimento feminista, nas últimas décadas, por seu vigor e presença, vem encontrando bastante ressonância junto às mulheres dos setores populares[132], e que aumenta sempre mais o desafio trazido pelas mulheres à Igreja, devido à

---

[129] SOUZA-LOBO, E. *A classe operária tem dois sexos...*, p. 248-250.

[130] VIEZZER, M., *O problema não está na mulher*, p. 70. Isso se pode constatar também em muitos depoimentos de participantes dos Intereclesiais de CEBs (Ver por ex.: BENINCÁ, D; ALMEIDA, A. A. de: *CEBs: nos trilhos da inclusão libertadora*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 56-76).

[131] REDE MULHER. *Que história é essa...*, p. 39-41.

[132] CNBB. *Sociedade brasileira e desafios pastorais*, p. 135.

prática eclesial androcêntrica e discriminadora a seu respeito[133]. "Elas estão tomando consciência da discriminação e se organizando. Querem ver concretizada dentro da própria Igreja sua pregação libertadora. Questionam a estrutura patriarcal e sexista da Igreja e o machismo presente na prática eclesial, na liturgia e na própria teologia"[134].

Algumas pesquisas e depoimentos que apresentaremos a seguir ajudam a perceber melhor essa tensão entre as expectativas das mulheres que conquistam uma nova consciência de si nas CEBs e no feminismo e a prática sexista da instituição eclesial.

3.2 Entre tensões, limites e avanços: desafios ao modelo eclesiológico patriarcal

Ao analisar a relação do feminismo e da Igreja Católica com os movimentos sociais, a partir dos anos de 1960-1970, Cynthia Sarti[135] constatou que, pelo fato de a Igreja ser uma força expressiva em todo o país num período de forte repressão política, o vínculo do feminismo com as mulheres dos setores populares envolveu uma delicada interação com a Igreja. Ambos pretendiam ter a hegemonia sobre os grupos de mulheres, tentando influenciar com seu discurso. Mesmo assim, predominou "uma política de alianças", já que Igreja e movimento feminista eram contra o governo ditatorial. Do lado das mulheres, questões que implicassem confronto direto e público com a Igreja, como o divórcio ou a contracepção, eram tratadas em pequenos grupos. No âmbito eclesial, Sarti lembra que a Igreja sempre fez restrições às demandas feministas[136], o que a levou a "uma política de avanços e recuos, onde, em última instância, prevalece a rigidez dos princípios, nem sempre observáveis na prática cotidiana, no trabalho de 'formiguinhas' de seus representantes mais progressistas"[137]. As mulheres que participam das CEBs, à medida que começam desenvolver uma visão mais crítica também percebem que estão diante de modelos de Igreja bem distintos, com discursos, propostas e práticas muito diferentes e até mesmo opostas.

---

[133] CNBB. *Sociedade brasileira e desafios pastorais*, p. 143.

[134] CNBB. *Sociedade brasileira e desafios pastorais*, p. 109.

[135] SARTI, C. Feminismo no Brasil: uma trajetória particular. *Cadernos de Pesquisa*, n. 64, p. 40, fev. 1988.

[136] Sabemos que só uma parte dos bispos e padres brasileiros aderiram à renovação proposta pelo Vaticano II. Muitos, apoiados por uma elite reacionária, alegando defender a ortodoxia da fé, os valores morais e a família, que julgavam ameaçados pelo comunismo, apoiaram o golpe de 1964 e promoveram as *Marchas da Família com Deus pela Pátria e pela Liberdade*, desfilando pelos principais centros econômicos do país. Com o mesmo objetivo essa ala conservadora organizou a *Campanha da Mulher pela Democracia*, o *Movimento da Arregimentação Feminina* e a *União Cívica Feminina*. Através dessas iniciativas muitas mulheres dos setores populares foram manipuladas segundo os interesses das elites dominantes e de autoridades eclesiásticas (Ver: SIMÕES, Solange. *Deus, pátria e família*: as mulheres no golpe de 64. Petrópolis: Vozes, 1985; WANDERLEY, L. E. *Educar para transformar*. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 22).

[137] SARTI, C. *Feminismo no Brasil...*, p. 40.

> Nós sabemos que a Igreja tem duas faces. Uma que é conservadora, que não tem interesse de organização e quer assegurar o poder... Agora, tem uma Igreja falando que a gente deve lutar, conquistar os direitos... Essa promove a mulher e incentiva sua participação; nessa Igreja a gente encontra mais espaço. Nas comunidades a mulher começa a ter vez, a falar, a por as coisas que a oprime pra fora. E é por aí que nós conseguimos descobrir muitas coisas[138].

A respeito das organizações femininas de base e seu vínculo com a Igreja, são muito elucidativos alguns estudos que apontam aspectos positivos, mas também negativos na influência da Igreja Católica na vida das mulheres. Viezzer mostra que os clubes de mães vinculados à Igreja ajudaram as mulheres a extrapolar o espaço privado e a se lançar no espaço público e, no entanto, elas jamais conquistaram autonomia de reflexão e atuação enquanto movimento de mulheres. Apenas 38.54% dos clubes tinham coordenação própria; os demais eram dirigidos por uma religiosa ou um padre. Aos poucos, porém, as mulheres tomam consciência de que a Igreja as instrumentaliza segundo seus próprios interesses:

> Eu acho muito triste os grupos que não têm direito de escolher sua coordenação. Ainda tem muitos lugares que os clubes não são dirigidos por nós... antes era uma irmã a coordenadora e agora o pessoal achou que não deveria mais ser uma freira; tem que ser uma mãe; tem muitas irmãs que são ótimas. Mas tem outras que são muito autoritárias. [...] Muitos trabalhos foram jogados nas nossas costas, mas na hora das decisões ainda é lá em cima que se decide... tem clubes que até dos bazares ou de qualquer coisa que dê lucro são obrigados a dar a metade ou uma porcentagem muito grande para a Igreja. E as mulheres dão tudo na ajuda da construção de igrejas e centros comunitários. [...] A Igreja ajudou a conscientizar a mulher a ter maior liberdade, a deixar de ser escrava. Mas a gente percebe que dentro da Igreja, muitas vezes, a gente também está sendo escrava... assumindo mil coisas na liturgia, na catequese, no movimento popular e não sei mais o quê. E não sobra nem um tempinho pra gente cuidar da gente mesma[139].

Várias pesquisadoras explicitam um pouco melhor essa tensão. Padilha e Chiriac, por exemplo, perceberam que, enquanto instituição, a Igreja sobrepõe seus interesses aos das mulheres, dificultando as discussões que contrariem suas pretensões e sua concepção da subordinação e opressão da mulher[140]. Alvarez analisa como a hegemonia da Igreja sobre as organizações populares, delimita o conteúdo e a direção da política de conscientização das mulheres da base[141]. Moraes aponta as ambiguidades e os limites da conscientização dada às mulheres pela Igreja: os clubes de mães expressavam desde a concepção libertadora da teologia da libertação, até o conservadorismo da ortodoxia católica a respeito da família[142]. Machado e Mariz também constatam que na visão das CEBs as questões importantes da vida

---

[138] REDE MULHER. *Que história é essa...*, p. 29 (Depoimento anônimo).

[139] REDE MULHER. *Que história é essa*?... p. 29. (Depoimento anônimo)

[140] PADILHA, S.; CHIRIAC, J. Características e limites das organizações de base feminina. In: BRUSQUINI, C.; ROSENBERG, F. (Org.). *Trabalhadoras do Brasil*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1982, p. 54.

[141] ALVAZEZ, S. *The politics of gender in Latin America*: comparative perspectives on women in the Brazilian transition to democracy. PhD Dissertation, Yale University, 1986.

[142] MORAES, M. L. Q. *Mulheres em movimento*. São Paulo: Nobel, 1985, p. 45.

privada são as materiais, cuja solução remete ao espaço público e político. As questões não materiais, ou seja, de cunho afetivo e moral, não encontram espaço para debate nas CEBs[143].

No mesmo sentido, o pesquisador John Burdick nota que no interior das CEBs os debates sobre questões relacionadas a gênero, família, sexualidade, alcoolismo, ainda estão ausentes[144]. E Lúcia Ribeiro observa que essa ausência deve-se ao fato de que a escolha de temáticas a serem trabalhadas nas CEBs obedece a critérios "masculinos"; temas considerados de especificidade feminina – como afetividade, sexualidade e práticas reprodutivas – são relegados ao âmbito privado e tratados apenas em espaços específicos[145], como em cursos de noivos e grupos de casais e, às vezes, em encontros de juventude[146].

Outras pesquisas evidenciam que muitas lideranças eclesiásticas, ao mesmo tempo em que promovem a participação das mulheres na vida eclesial, também reforçam sua permanência e submissão nos papéis tradicionais no âmbito familiar e, como extensão, a submissão dentro da própria Igreja. Barroso e Brusquini observam que "até a ala progressista da Igreja tem opiniões conservadoras em pontos que desafiam diretamente sua autoridade sobre a vida privada: direitos das mulheres, sexualidade, reprodução..."[147]. Cavalcanti também assinala que as mulheres protestam contra o clero que vê com desconfiança o trabalho e as organizações femininas, e contra a hierarquia que ainda não abriu mais espaço para a participação da mulher nos ministérios[148].

De outro lado, pelos depoimentos de muitas mulheres, percebe-se que, embora em alguns setores da Igreja ainda se incentive a participação das mulheres em movimentos

---

[143] MACHADO, M. D.; MARIZ, L. C. *Mulheres e prática religiosa nas classes populares*; uma comparação entre as Igrejas Pentecostais, as CEBs e os grupos carismáticos. In: <http://www.anpocs.org.br/portal/ publicacoes/rbcs34/ rbcs3405.htm>. Acesso em 15-7-2008.

[144] BURDICK, J. *Procurando Deus no Brasil*: a Igreja Católica progressista no Brasil na arena das religiões urbanas brasileiras. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

[145] RIBEIRO, L. *Comunidade de irmãs e irmãos*: a questão de gênero nas CEBs, p. 172.

[146] RIBEIRO, L.; LUNÇAN. S. *Entre (in)certezas e contradições*: práticas reprodutivas entre mulheres das Comunidades Eclesiais de Base da Igreja Católica – O caso de Nova Iguaçu. Rio de Janeiro: Ed. NAU, 1997, p. 28. As questões de gênero tornaram-se explicitamente objeto de reflexão das CEBs somente a partir de 1992, no 8º Encontro Intereclesial, embora mais sob o enfoque político da "questão da igualdade da mulher" na Igreja. No 9º Encontro constatou-se um avanço em termos de práticas concretas. Na visão de Ribeiro este Encontro "marcou justamente a passagem da *questão da mulher* para a afirmação do *conceito de gênero*. "Relançando o grito pela igualdade fundamental entre homens e mulheres, a moção aprovada no Plenarião propôs, *assumir a questão de gênero nas abordagens, na prática e na linguagem das CEBs*" (RIBEIRO, L. *Comunidade de irmãs e irmãos*: a questão de gênero nas CEBs, p. 165).

[147] BARROSO, C.; BRUSCHINI, C. Construindo a política a partir da vida pessoal: discussões sobre a sexualidade entre as mulheres pobres no Brasil. In: LABRA, M. E. (Org.). *Mulher, saúde e sociedade no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 226.

[148] CAVALCANTI, T. M. *Sobre a participação das mulheres...*, p. 808.

fundamentalistas, nas CEBs muitas vão tomando coragem de questionar sua relação com a Igreja; e aí começam as denúncias e os conflitos, constata Cavalcanti;

> a consciência crítica despertada pela leitura da Palavra de Deus em contato com a realidade, leva também a descobrir certas formas de machismo, tanto na sociedade atual como na própria Bíblia e na Igreja. Daí se levantam denúncias e protestos contra a discriminação sexual, nem sempre reconhecida pela sociedade e até pelos próprios membros das CEBs[149].

De fato, são incontáveis as queixas das mulheres pelo tratamento que recebem da Igreja quando elas começam a assumir uma posição mais crítica e a se libertar de padrões androcêntricos: "eu vejo muitas mulheres que não conseguem se desgrudar da Igreja. A gente precisa começar a ser mais forte nas horas de tomar alguma decisão. Se você enxerga muita coisa por conta própria, de vez em quando você também questiona a Igreja" (Sara)[150]. No *XI Encontro Intereclesial* elas (e também alguns homens) afirmam que: "a participação ainda está muito limitada; em muitos casos só participa quem fizer como o padre manda" (Rosa); "não queremos ser meras empregadas de sacristia" (Alice); "somos a maioria a carregar o 'piano', mas ainda não o tocamos" (Maria); "a mulher trabalha e faz a Igreja caminhar, porém é o homem quem decide" (Joana); "muitas vezes a própria Igreja nos exclui por sermos das CEBs e fazermos a opção pelos excluídos" (Elvira); "considero o trabalho e a visão feminina muito importante, mas vejo muitas mulheres na Igreja recuando e cedendo seu poder (Rosa)"; "a mulher ainda está sendo limitada a um papel subordinado, secundário e submisso à Igreja" (Raul)[151]. Ana, após muitos anos de participação nas CEBs, nos clubes de mães e nos movimentos populares, afirma categoricamente que "na luta das mulheres por seus direitos a Igreja só consegue ir até um certo ponto; e é bom que a Igreja se conscientize de que essa luta por libertação não tem volta"[152].

Por sua vez, Alvarez, cientista política que faz pesquisas junto às mulheres dos setores populares, afirma que nunca encontrou ou ouviu falar de um único clube de mães ou grupo de mulheres que tivesse sido criado pela Igreja com o objetivo de ajudar as mulheres a se conscientizarem ou agirem politicamente enquanto mulheres, exceto os que se formaram por iniciativa delas mesmas[153]. A consciência de gênero emerge quando elas começam a se articular com outros grupos além do âmbito eclesial, (grupos de saúde, de operárias,

---

[149] CAVALCANTI, T. M. *Sobre a participação das mulheres...*, p. 807.

[150] REDE MULHER. *Que história é essa?...*, p. 29.

[151] BENINCÁ, D.; ALMEIDA, A. A. *CEBs: nos trilhos da inclusão libertadora*, p. 31, 60, 66.

[152] Citada in: VIEZZER, M. *O problema não está na mulher*, p. 67.

[153] ALVAREZ, S. *Women's participation in the Brazilian…*, p. 23.

sindicalistas, empregadas domésticas, trabalhadoras rurais... e grupos feministas), através da participação em encontros mais amplos onde elas podem se expor enquanto mulheres, sem o controle de maridos e autoridades eclesiásticas. A experiência das organizações femininas ligadas à Igreja tem mostrado que, enquanto as mulheres não conquistam autonomia de pensamento e de organização em relação às lideranças da Igreja, não surgem divergências ou problemas. Mas quando elas alçam voo e ampliam sua visão e seu horizonte de reflexão e atuação, prescindindo das orientações do clero ou não aceitando mais serem controladas e manipuladas, aí as posições mudam, como mostra o relato que segue:

> [...] já tivemos muito apoio dos padres; hoje temos só de alguns; muitos não desaprovam nossa organização, mas também não dão importância nem incentivo; outros até se dizem simpatizantes do nosso trabalho, mas não dão nenhuma força; tem alguns que até discriminam e criticam as mulheres que têm liderança na comunidade. Padre..... sim, deu total apoio à nossa organização, e a gente conseguiu se tornar uma associação autônoma com registro civil e com direito de participar do Conselho Municipal da Criança e do Adolescente e do Fórum Permanente dos Movimentos de Mulheres do Estado. Estamos organizadas junto às Associações de Moradores e aos Movimentos Populares que buscam uma sociedade diferente. Mas nossos grupos de mulheres nascem mesmo é das CEBs, através da Palavra de Deus e do aprofundamento fé e vida. Quando a gente descobriu e entendeu isso a gente começou a participar de todas as outras lutas das mulheres[154].

O núcleo da proposta evangelizadora das Diretrizes é exatamente essa integração fé e vida, que implica no compromisso com a transformação de todas as situações de não-vida. No campo da evangelização, como lembra Suess, "a Boa-Notícia só pode ser boa ao responder às diferentes más notícias"[155]. As mulheres que participam das CEBs captam muito bem a essência dessa proposta. Nas CEBs elas aprendem a articular fé e vida, Evangelho e situação existencial, não apenas no âmbito da experiência individual e comunitária, mas também no âmbito mais amplo dos movimentos populares e de mulheres. E justamente por levar isso a sério, entendem que "todas as outras lutas das mulheres" contra a discriminação, a opressão e a violência sexista, assim como suas conquistas históricas e cotidianas, são parte da mensagem libertadora de Jesus, e por isso são "Boas-Notícias", são "Evangelhos" não só para elas e suas comunidades, mas para toda a sociedade.

No entanto, essa crescente aproximação e identificação das mulheres das CEBs e dos movimentos populares com o discurso e as reivindicações feministas são mais desafiadoras e promissoras do que se possa imaginar. Cinthya Sarti, em sua pesquisa sobre o feminismo no Brasil[156], constatou que a aproximação entre as mulheres dos setores populares e o

---

[154] Depoimento anônimo de uma coordenadora. In: MUNHOZ, A. *Mulheres, CEBs e comunicação,* p. 69.

[155] SUESS, P. *Culturas e evangelização*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 9.

[156] SARTI, C. *Feminismo no Brasil...*, p. 40.

feminismo resultou numa mútua interferência: o feminismo influencia – e disso não há dúvidas – mas também é influenciado pelas mulheres da base, pois foi a partir das interpelações e demandas dessas mulheres que ele adquiriu matizes próprios e hoje pode se expressar a partir da diversidade e das peculiaridades das mulheres brasileiras.

No mesmo sentido, uma pesquisa de Alvarez sobre o feminismo no Brasil mostra que, apesar de uma parte da hierarquia eclesiástica se manifestar abertamente contra as reivindicações feministas, e apesar das ambiguidades e contradições que ainda persistem de ambos os lados, houve avanços tanto para as mulheres ligadas à Igreja, como para o feminismo. As mulheres, através da politização feminista e de gênero, cresceram numa maior consciência de sua situação de discriminação e opressão na família, na sociedade e até mesmo na Igreja. E o feminismo, ao afundar suas raízes entre os setores populares, adquiriu uma extensa base feminina com características bastante diversificadas, que o interpela e o impulsiona a se abrir sempre mais para novas perspectivas, em atenção aos clamores das mulheres mais empobrecidas e excluídas[157].

Nesse sentido, cabe relembrar o que já foi mencionado no capítulo anterior, sobre a aproximação entre as mulheres dos setores populares, o feminismo e as teólogas brasileiras que assessoram CEBs e grupos de mulheres. Uma pesquisa realizada por Nunes revela que foi a partir das experiências destas mulheres que as teólogas decidiram rever sua elaboração teológica. Sugere a autora que "talvez seja justamente esse movimento das mulheres das periferias em direção ao feminismo que suscitou nas teólogas a suspeita sobre as possibilidades que tal aproximação pode significar, em termos do conteúdo e do método de uma teologia 'de mulheres', ou 'para mulheres' ou 'feminista'"[158].

Da mesma forma, Brunelli e Lopes consideram um elemento altamente positivo o fato de que a reflexão feminista intraeclesial brasileira, desde o seu início, é orientada tanto pela experiência das mulheres das CEBs como pela dos grupos ecumênicos de mulheres populares. Em suas reflexões elas analisam e procuram desconstruir os padrões de comportamento androcêntricos que introjetaram – os quais mantêm a desigualdade entre as pessoas justificando a pirâmide social – e buscam condições para uma nova experiência de Deus, geradora de relações de intercâmbio e companheirismo entre homens e mulheres. Alimentadas pela mesma fé, elas encontram na proposta evangelizadora de Jesus em favor

---

[157] ALVAREZ, S. *Feministas na América Latina*..., p. 231.

[158] NUNES, M. J. R. A voz das mulheres na teologia latino-americana. *Concilium*, n.263, fasc.1, p.22, 1996.

dos pobres e excluídos a razão para suas lutas e reivindicações feministas, tanto na sociedade como em suas próprias Igrejas[159].

A teóloga Elsa Tamez, por sua vez, aponta três fatores importantes que ajudaram a despertar e ampliar a consciência feminista das teólogas latino-americanas: a) a descoberta das mulheres populares que se reconheceram como atoras de direito e começaram a articular sua luta por condições de vida digna, de acordo com os objetivos e a visão feminista; b) a relação das próprias mulheres cristãs com os movimentos feministas a fim de afirmar a integralidade das mulheres e a superação do domínio patriarcal; c) e mais recentemente a adoção das contribuições das teorias feministas e de gênero, que vêm conquistando cada vez mais a adesão de mulheres em diversas Igrejas e expressões religiosas[160].

Outro aspecto que merece ser destacado quando se analisa a adesão das mulheres das CEBs e dos setores populares às demandas do feminismo é o considerável número de mulheres de diferentes congregações e ordens religiosas envolvidas nesse processo. Pelo fato de estarem mais próximas das mulheres nas CEBs e em outras organizações femininas de base, elas acompanham mais de perto seu sofrimento e entram na luta contra a opressão machista junto às organizações que defendem e promovem os direitos das mulheres. Interessante é que nesse caminho muitas passam a entender que, enquanto mulheres, elas também precisam tornar-se sujeitos de sua própria libertação. Sem dúvida, a participação das mulheres das CEBs, que estão na mesma busca e no mesmo processo, as ajuda a tomar consciência da subordinação que muitas ainda vivenciam nas estruturas da Igreja e das suas próprias instituições religiosas.

Mas é importante ressaltar que, na década de 1970, na América Latina, não foi só a renovação conciliar que despertou muitas mulheres da Vida Consagrada feminina; à saída das mulheres do espaço privado para o público, na sociedade, correspondeu a saída das religiosas dos conventos para trabalhar no meio do povo e atuar junto às CEBs e aos movimentos sociais. Isso trouxe uma nova compreensão da consagração religiosa, da vida comunitária, da espiritualidade, do exercício da autoridade e de outros aspectos da Vida Consagrada. A valorização da subjetividade e do corpo – tão defendidas pelo neofeminismo que emergia no Brasil naquele momento – a mudança no vestuário, com uma maior expressão da feminilidade, a ampliação do campo de estudos, o exercício de novas

---

[159] BRUNELLI, D. *Libertação da mulher*: desafio para a Igreja e a Vida Religiosa na América Latina. Rio de Janeiro: Publicações CRB, 1989, p. 21; LOPES, M. *Sinal de esperança...*, p. 128.

[160] TAMEZ, E. *Hermenêutica feminista latino-americana...*, p. 59.

atividades pastorais e missionárias, e tantas outras iniciativas, contribuíram para desestabilizar padrões que não já correspondiam à nova consciência das mulheres.

Dessa forma, mesmo que quase não se fale em feminismo nos círculos de religiosas e até haja receio em declarar simpatia por ele, o pensamento feminista e os estudos de gênero ajuda a romper com modelos de vida que não favorecem o seu crescimento como mulheres. Muitas sentem que é preciso questionar a subordinação patriarcal tanto em suas próprias instituições como dentro da Igreja e das congregações masculinas; outras não aceitam mais um modelo de vida que, de um lado prega a igualdade das mulheres e de outro mantém estruturas assimétricas que não possibilitam sua concretização ou até a impedem, reproduzindo formas de vida patriarcais e machistas que oprimem ainda mais as mulheres.

Evidentemente, essa nova consciência feminista que emerge no contexto da Vida Religiosa ajuda também os homens a reverem seus esquemas mentais, seu modo de se autocompreenderem, de se colocarem na história e a interpretarem, assim como de organizarem a vida social, política, econômica, religiosa e eclesial, como reconhece o documento *Vita Consecrata*[161]. Portanto, não é por acaso que a beneditina Irmã Joana Chittister corajosamente vem insistindo que a Igreja e a Vida Religiosa

> precisam formar para o feminismo tanto as mulheres quanto os homens [...]; enquanto Igreja e congregações religiosas podemos fechar os olhos, escondermo-nos em nossos hábitos ou tornar-nos voluntariamente a parte feminina de um sistema patriarcal; mas se assim o fizermos, não levará muito tempo para que a Vida Religiosa morra de sua própria patologia sexista[162].

Outro espaço onde se pode constatar a mútua influência entre o feminismo e as mulheres das CEBs são os encontros intereclesiais (regionais e nacionais). O teólogo e pesquisador das CEBs, Faustino Teixeira, afirma que nesses eventos as mulheres vêm se manifestando cada vez mais, e tornando patente um novo feminismo que emerge nas CEBs, o qual exige o reconhecimento do lugar das mulheres na Igreja, em iguais condições às dos homens e, por conseguinte, o seu direito de participação em todos os níveis. No âmbito da própria individualidade elas exigem respeito por sua identidade como mulheres – com toda a diversidade que este conceito carrega – e afirmam o direito de lutar pela valorização do próprio corpo, pela reapropriação de sua sexualidade, pela construção de novas relações entre homens e mulheres, e também pelo pleno reconhecimento do exercício de sua vocação

---

[161] *Vita Consecrata*, n. 56-57.

[162] CHITTISTER, J. *Fogo sob as cinzas...*, p. 185-186.

e missão evangelizadora[163]. De fato, no *XIII Encontro Intereclesial* enfaticamente elas afirmaram: "queremos ser reconhecidas nos ministérios que já exercemos. Nosso empenho deve ser, não apenas para ocupar as assembleias e tribunas, mas também os altares e os púlpitos. É praticando que se aprende! E o que não está oficializado, oficializa-se pela prática"[164].

Sabemos que tribunas, altares e púlpitos são espaços de produção de discursos, leis e bens simbólicos e, por conseguinte, de poder e autonomia. Enquanto na sociedade – e mesmo em outras Igrejas – as mulheres estão cada vez mais presentes nessas instâncias, na Igreja Católica é justamente nesses espaços que é vetado o acesso às mulheres. A Igreja assume o modelo patriarcal, que situa os homens no âmbito da produção dos bens simbólicos e mantém as mulheres no da reprodução, quer dizer, do serviço cotidiano de manutenção da vida e das estruturas eclesiais, cuja simbologia muitas vezes é mistificada, segundo os interesses em jogo. Nesse sentido, Cavalcanti questiona que "se as mulheres constituem a maioria, por exemplo, na catequese, nos círculos bíblicos, e em todo tipo de serviço que prepara e constrói a comunidade, não é de estranhar que sejam afastadas quando seu trabalho desabrocha e se transfigura nos sacramentos?"[165].

Sem grandes teorizações, mulheres e homens engajados nas CEBs denunciam essas práticas discriminadoras: "na Igreja não dá mais para os homens levarem o 'cargo' e as mulheres levarem a 'carga' tendo que aceitar tudo o que vem de lá de cima de boca fechada, ou melhor, só dizendo 'Amém!' no final do sermão, e isso até já está virando moda" (Dora)[166]; é ridículo que "a Igreja seja sustentada pelas mulheres e comandada pelos homens" (José); a mulher "como mão de obra tem espaço na Igreja, mas como membro que decide, que abençoa, que consagra ainda falta muito e Deus fez o homem e a mulher iguais em dignidade" (Adalício); elas deveriam "ter a possibilidade de participar mais em todos os níveis, até como sacerdotisas, o que já são, mesmo sem aprovação eclesiástica" (Carlos)[167].

---

[163] TEIXEIRA, F. *A caminhada das CEBs nos encontros intereclesiais...*, p. 65-66.

[164] VIII ENCONTRO INTERECLESIAL DE CEBs. Carta de Santa Maria. In: TEIXEIRA, F. *Os Encontros Intereclesiais de CEBs no Brasil.* São Paulo: Paulinas, 1996, p. 203. Alguns homens, como Ivo Poletto, por exemplo, assessor da Cáritas Nacional, defendem uma posição mais militante em favor da igualdade na Igreja: "acho importante animar um movimento de mulheres na Igreja Católica para contestar a marginalização das mulheres em seu interior. O que ocorre ali não é só uma discriminação por elas não participarem de instâncias de poder e decisão. A discriminação é maior e se baseia em tabus, devido a sexo, geração de filhos etc." (In: BENINCÁ, D.; ALMEIDA, A. A. *CEBs: nos trilhos da inclusão libertadora*, p. 72).

[165] CAVALCANTI, T. M. *Sobre a participação das mulheres...*, p. 815.

[166] Citada in: MUNHOZ, A. *Mulheres, CEBs e comunicação...*, p. 98.

[167] BENINCÁ, D.; ALMEIDA, A. A. *CEBs: nos trilhos da inclusão libertadora*, p. 62, 67.

Com certeza, as dificuldades e as tensões, os limites e os avanços apontados pelas pesquisas e pelas próprias mulheres e homens das CEBs, remetem para questões que precisam ser repensadas no interior da comunidade eclesial. A exigência da plena participação das mulheres na Igreja, "de direito e de fato", como advertiu Medellín, implica principalmente em promover um "discipulado de iguais", sobre o qual falaremos no tópico seguinte, que se expressa em uma Igreja toda ministerial, servidora, dialógica, coerente e comprometida com a prática libertadora e inclusiva de Jesus, que orienta para o diálogo, a reciprocidade, a comunhão e a participação na missão evangelizadora. É evidente que essa proposta implica em formas menos centralizadoras e mais integrativas e compartilhadas de exercer a liderança na Igreja. As exigências intrínsecas da evangelização – serviço, diálogo, anúncio e testemunho de comunhão – tornam-se discursos vazios se não forem aplicados em todos os âmbitos eclesiais. O pensamento feminista questiona a Igreja e as instituições religiosas que se autodefinem como evangelizadoras, mas não assumem posturas condizentes com a prática libertadora e inclusiva de Jesus em relação às mulheres.

Portanto, o testemunho que se espera hoje da Igreja e de todas as instituições a ela vinculadas, é o real compromisso com o desenvolvimento da plena humanidade das mulheres, como reivindica expressamente a teologia feminista. Isso deve transparecer não tanto em discursos e documentos eclesiais, (que muitas vezes são ambíguos e contraditórios), mas efetivamente: em estruturas que garantam a igualdade de direitos, a reciprocidade e o diálogo com as mulheres nas questões que lhes concernem; em ministérios e em uma liturgia não sexista e sim inclusiva, que respeite a vocação batismal das mulheres com todos os direitos que dela decorrem; em um modo de vida livre de cerceamentos que não favorecem sua autonomia e crescimento como mulheres e cidadãs; em práticas éticas e proféticas de luta contra todas as formas de discriminação, violência e opressão praticadas contra as mulheres, inclusive a violência simbólica, aberta ou sutilmente utilizada por muitas Igrejas e instituições religiosas; e por fim, em ministérios que não se reduzam ao serviço genérico dos excluídos e oprimidos, mas que lutem contra a exclusão e a opressão que deprime, debilita e afasta muitas mulheres. A proposta de um "discipulado de iguais", suscitada pela teologia feminista, quer ser uma resposta cristã articulada, a todas essas questões desafiadoras que se apresentam à ação evangelizadora.

3.3 O "discipulado de iguais" provoca a ação evangelizadora

O "discipulado de iguais" é um conceito teológico, criado pela teóloga católica biblista Elizabeth Schüssler Fiorenza, para fundamentar, fortalecer e rearticular a missão

evangelizadora da Igreja[168]. Como foi apresentada no quinto capítulo deste trabalho, a hermenêutica feminista latino-americana, mesmo perfazendo seu próprio caminho, tem se enriquecido muito com os estudos bíblicos desta autora. Explicitando um pouco mais, sua proposta teológica sobre o "discipulado de iguais" situa-se no âmbito da teologia feminista cristã reconstrucionista, mais precisamente dentro da reconstrução teológica das origens bíblico-cristãs do movimento missionário cristão primitivo[169].

Na reconstrução teológica de Fiorenza, o "discipulado de iguais" não significa o acesso ou a integração das mulheres nas estruturas patriarcais e tampouco uma indiferenciação de mulheres e homens no seguimento de Jesus. As diferenças são fonte de enriquecimento, desde que não sejam utilizadas como pretexto para a afirmação de assimetrias e privilégios entre os sexos. A articulação do termo "igualdade" com o termo "discipulado", é antes, um argumento favorável para se demandar a "igual oportunidade" de mulheres e homens seguirem, como discípulos e discípulas, os passos e o exemplo de Jesus[170]; é isso que faz irromper o novo na comunidade eclesial e dinamiza a ação evangelizadora.

O conceito "discipulado de iguais" extrai sua força teológica da tradição cristã da *basileia*, entendida como "a visão de Deus e do seu mundo alternativo, uma visão de justiça, de dignidade humana e de salvação para todas as pessoas"[171]. A articulação da *ekklesia* como um "discipulado de iguais" pode tornar presente a *basileia* no meio de um mundo regido pelos poderes da dominação, opressão e desumanização. À semelhança de Jesus, os discípulos e discípulas da *basileia* devem proclamar a Boa-Nova do mundo alternativo de Deus, mundo de justiça e amor, e torná-la presente curando, libertando e animando os oprimidos, reunindo todas as pessoas para participar da mesa da vida. Nesse sentido,

---

[168] FIORENZA, E.S. *Discipulado de iguais*: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 18-20, 119-131. Fiorenza começa a desenvolver a reflexão sobre o "discipulado de iguais" em sua obra anterior: *Bread not Stone; the challenge of feminist biblical interpretation*. Boston: Beacon Press, 1984. Esta autora, de origem alemã, residente nos Estados Unidos, tem acompanhado com atenção, desde o início, a reflexão da teologia latino-americana da libertação e apoiado o trabalho das teólogas feministas de países da Ásia, África e América Latina. No Brasil, ela tem desenvolvido trabalhos de assessoria bíblica e teológica tanto para o público acadêmico como para lideranças de grupos de mulheres ligados à Igreja.

[169] Sobre essa reconstrução ver: FIORENZA, E. S. *In memory of her*: a feminist theological reconstruction of christian origns: *As origens cristãs a partir da mulher*: uma renova hermenêutica. São Paulo: Paulinas, 1992. Diferentemente de Mary Daly, que considera a Bíblia e o cristianismo irrecuperáveis em seu androcentrismo e sexismo, Fiorenza propõe a vivência do "discipulado de iguais" como condição imprescindível para que a Igreja possa exercer sua missão evangelizadora com credibilidade nos tempos atuais.

[170] FIORENZA, E. S. *Discipulado de iguais*..., p. 19.

[171] FIORENZA, E. S. *Discipulado de iguais*..., p. 18.

Fiorenza sustenta que "a visão da *basileia* judaica dos Evangelhos constitui a missão e a razão de qualquer existência eclesial"[172].

Prosseguir, hoje, na reconstrução do "discipulado de iguais" é de suma importância para a missão da Igreja, e em particular para as CEBs, nas quais mulheres e homens se descobrem como sujeito eclesial e começam o caminho do discipulado missionário a partir de uma perspectiva evangelizadora libertadora, inclusiva e solidária que – conforme as Diretrizes – deve ser orientada para a comunhão e a participação, o que implica em novas formas de exercer o poder desde as bases. Há estudos que indicam que as CEBs constituem um campo privilegiado de educação e formação para o exercício do poder sem privilégios, hierarquias ou assimetrias, não obstante sejam também espaços não isentos de contradições e conflitos de poder[173]. Ainda que isso ocorra há, contudo, entre mulheres e homens das CEBs, um crescimento na consciência de que o seguimento de Jesus implica no exercício do poder serviço e do poder partilhado, exercido "em benefício da comunidade local e da comunidade mais ampla, tanto no sentido eclesial como no social"[174]. Essa consciência apela para novas relações entre as lideranças masculinas e femininas das CEBs.

Nesse sentido, acreditamos que a proposta do "discipulado de iguais" não se limita à realidade das Igrejas norte-americanas e europeias, mas é uma proposta para todo o Povo de Deus, do qual a comunidade eclesial deve ser símbolo e servidora. Entretanto, a vivência do "discipulado de iguais" exige uma nova visão dos primórdios do cristianismo, ou dos cristianismos originários, que supere a visão androcêntrica, a qual se cristalizou com a patriarcalização da Igreja. Para Fiorenza, essa tarefa exige que se leve em conta pelo menos quatro aspectos fundamentais:

Primeiro: é imprescindível reconhecer que as mulheres, entre outras categorias de pessoas marginalizadas, foram as principais agentes do movimento de Jesus que se envolveram no "discipulado de iguais". Assim, elas estão entre os primeiros discípulos que seguiram Jesus desde a Galileia porque sonhavam e participavam da visão de libertação de todas as pessoas em Israel. Segundo: o que Jesus era e o que ele disse só pode ser percebido dentro da interpretação e da memória do seu grupo, no contexto dos movimentos messiânicos judaicos do primeiro século. Eram grupos identificados como "reino de

---

[172] FIORENZA, E. S. *Discipulado de iguais...*, p. 20.

[173] Ver por ex: TEIXEIRA, F. L. C. ET AL. CEBs: *cidadania e modernidade*; uma análise crítica. São Paulo: Paulinas, 1993.

[174] CAVALCANTI, M. T. CEBs: impulso criativo de uma experiência comunitária. In: PIVA, E. D. (Org.). *Evangelização*: legado e perspectivas na América Latina e no Caribe. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 75.

sacerdotes e nação santa" – conforme o *ethos* comum a Israel – que reconheceram o *templo* e a *torah* como símbolo chave do judaísmo, esperavam a restauração da soberania nacional davídica de Israel e a abolição do colonialismo romano. Outros grupos esperavam um reinado apocalíptico universal de dimensões cosmológicas, mas centralizado na cidade santa e em seu templo. E ainda havia grupos que esperavam as duas coisas ao mesmo tempo[175].

O terceiro aspecto é que o símbolo central desse movimento de emancipação é a *basileia de Deus*, expressa em uma visão político-religiosa que diz respeito à libertação de toda dominação. Todos os movimentos do primeiro século que procuravam a libertação de Israel e se confrontavam com a visão hegemônica do Império Romano participavam do movimento da *basileia*. A cosmovisão da *basileia de Deus*, como o império do bem-comum, foi realmente determinante e inclusiva para Jesus e seus discípulos e discípulas. O quarto aspecto é que a Tradição bíblica entende a *basileia de Deus* como um movimento dos profetas e mensageiros enviados pela Sabedoria-Sofia de Deus, dos quais Jesus é o primeiro Vivente dentre os iguais. Tal reconstrução do modelo igualitário situa-se, assim, dentro de um quadro referencial histórico mais amplo. O movimento de Jesus experimenta, portanto, em sua práxis, um Deus de benevolência e inclusivo, que atua mediante seus profetas e aceita a todos sem exceção, suscitando justiça e bem-estar para todas as pessoas[176].

Entretanto, a maior mudança introduzida pela visão da *basileia* no movimento de Jesus, não ocorreu tanto pela pregação e pelos milagres, mas principalmente pela comunhão da mesa entre pobres, gentios, pecadores, mulheres e judeus-cristãos. Porém, os relatos evangélicos não deixam dúvidas de que a completude da *basileia* teve especial impacto e adesão entre as mulheres que, desde o início, se sentiram incluídas e perceberam que aí podiam ocupar um lugar central, sendo respeitadas em sua dignidade, como pessoas e como mulheres. Por isso, Fiorenza sublinha que "o 'discipulado de iguais' deve ser um discipulado da *basileia*"[177].

No entanto, após o período apostólico, essa visão não encontrou mais espaço na Igreja a não ser entre alguns grupos de resistência. Por isso muitas feministas cristãs acreditam que, até que as hierarquias das Igrejas não se convertam a essa visão não excludente, o "discipulado de iguais" só pode ser prosseguido e atualizado em uma *ekklesia* na qual as mulheres possam realmente desfrutar de plena autonomia espiritual, poder,

---

[175] FIORENZA, E. S. *As origens cristãs...*, p. 134-149.

[176] FIORENZA, E. S. *As origens cristãs...*, p. 149-166.

[177] FIORENZA, E. S. *Discipulado de iguais...*, p. 20.

autodeterminação e libertação, fortalecendo-se e se autoafirmando como *Mulheres-Igreja*, o que não significa a inversão do clericalismo, nem a reclusão num gueto feminino: "não é 'sobre' e 'contra' os homens que nos reunimos, mas para nos tornarmos *ekklesia* diante de Deus, decidindo assuntos que afetam nosso próprio bem-estar espiritual e nossa luta"[178].

Hoje, mulheres cristãs de todos os continentes reclamam por uma *ekklesia* na qual as mulheres sejam respeitadas e valorizadas como sujeito eclesial e não apenas como meras consumidoras de bens espirituais produzidos por uma minoria masculina. Há um crescimento na consciência de que enquanto o direito de "partir o pão", conferido pelo batismo a todos os cristãos e cristãs, continuar sendo um privilégio dos homens, e as mulheres não puderem prover plenamente seu bem-estar espiritual como cristãs adultas, assim como o de suas comunidades, o "discipulado de iguais" instaurado por Jesus não será atualizado e a força libertadora do Evangelho continuará significativamente diminuída[179].

3.4 O Evangelho convoca a Igreja a viver o "discipulado de iguais"

Como já foi acenado acima, a luta pela dignidade e pelos direitos eclesiais das mulheres é muito mais que uma luta pela incorporação de algumas dentre elas na hierarquia eclesiástica por meio do ministério ordenado, embora saibamos que o batismo nos dá esse direito e nos habilita para exercê-lo; antes de tudo, o que nós mulheres cristãs queremos – sobretudo na realidade da América Latina e do Caribe, marcada por diversos tipos de exclusão que atingem de modo particular as mulheres mais pobres – e que constitui o eixo de nossas lutas em todas as instâncias eclesiais, como muito bem sublinha Fiorenza, é

> a conversão da Igreja como um todo para o discipulado-comunidade de iguais, a mesma iniciada por Jesus, continuada pelas Igrejas Apostólicas e reafirmada pelo Vaticano II. A expressão '*ekklesia* de mulheres' ou 'Mulheres-Igreja' quer trazer-nos a consciência de que as mulheres são Igreja, sempre foram a Igreja. Este fato reclama, portanto, a autoridade humana e eclesial, e o poder das mulheres, cuja maioria é pobre e passa pela tríplice opressão do racismo, da pobreza e do sexismo[180].

---

[178] FIORENZA, E. S. *As origens cristãs...*, p. 386.

[179] O movimento "Mulheres-Igreja" surgiu no início dos anos de 1980 nos Estados Unidos, com mulheres católicas feministas que começaram a se reunir para celebrações em pequenas comunidades locais. Inicialmente os grupos não tinham muita ligação entre si, mas aos poucos se transformaram num movimento de âmbito ecumênico e mundial. Nos Estados Unidos o movimento é coordenado pela *Convergência de Mulheres-Igreja* que abrange mais de trinta organizações/grupos autônomos, de raiz católica, comprometidos com uma *ekklesia* de mulheres, participativa e igualitária. Centenas de grupos de *Mulheres-Igreja* estão surgindo em vários países, como por exemplo na Suíça, Alemanha, Argentina, Uruguai e outros. O interessante é que esses grupos não são compostos apenas de mulheres; muitos homens que adotam o enfoque do "discipulado de iguais", assim como um bom número de crianças, também participam, celebram sua fé e realizam trabalhos diaconais em comunidades de base feministas, mesmo sem a presença de padres ou com a presença de padres casados.

[180] FIORENZA, E. S. *Discipulado de iguais...*, p. 220, 266.

No grego do Primeiro Testamento *ekklesia* significa a assembleia do povo de Israel diante de Deus. No Novo Testamento, *ekklesia* passa a ser, mediante a ação do Espírito, a expressão visível e tangível da reunião do Povo de Deus em torno da mesma mesa, comendo juntos, partindo o pão e partilhando o cálice em memória da paixão e ressurreição de Jesus Cristo. Essa é a raiz da espiritualidade cristã: acolher-se, comer e beber juntos, experimentar a presença do Deus-conosco, proclamar o Evangelho como visão alternativa de Deus para todas as pessoas, mas sobretudo para as mais pobres e excluídas da mesa da vida. Essa concepção da *ekklesia* implica, necessariamente, em uma nova articulação da comunidade eclesial que se cristalizou no decorrer da história, distanciando-se da prática includente e igualitária de Jesus.

O Evangelho chama continuamente a Igreja a viver o "discipulado de iguais" recriada no poder do Espírito para testemunhar o amor inclusivo e incondicional de Deus. A primeira carta de Pedro segue nessa direção quando aponta para a comunidade cristã como um 'povo de iguais': "vós sois uma raça escolhida, um sacerdócio régio, uma nação santa, o povo escolhido para anunciar os grandes feitos de Deus, que vos chamou das trevas para a admirável luz divina" (1Pd 2,9-10). Esta palavra da Escritura, que afirma a fundamental igualdade e dignidade do Povo de Deus, encontrou eco no Concílio Vaticano II, que nela se inspirou para delinear a nova imagem da Igreja: "os que crêem em Cristo, os que renasceram... pela palavra do Deus vivo, não da carne, mas da água e do Espírito Santo, são constituídos 'em linhagem escolhida, sacerdócio régio, nação santa, povo adquirido...'"[181].

Este povo não é um mero conceito abstrato, mas é dotado de uma variedade de raças, cores, dons e experiências, com seus matizes culturais, religiosos, geracionais, de gênero, e de muitas outras características boas e não boas. Como integrantes desse povo somos diferentes e ao mesmo tempo somos iguais, porque somos centelha e reflexo da Sabedoria Infinita que nos plasmou e nos integrou na grande família humana e cósmica. Somos iguais em virtude do Sopro Divino que nos habita e vitaliza e nos dotou de igual dignidade. Mas somos iguais também em virtude do batismo que nos insere na comunidade eclesial, e da promessa de vida plena e abundante (Jo 10,10) estendida a todas as pessoas, sem privilégio de sexo, raça, condição social, cultura, religião ou de qualquer outra espécie (Gl 3,28-29). Portanto, a vocação batismal é um chamado do Evangelho para que toda a Igreja supere o

[181] *Lumen gentium*, n. 9.

androcentrismo e o sexismo que tanto avilta a dignidade das mulheres, e se deixe conduzir pelo mesmo Espírito que orientou Jesus no caminho do "discipulado de iguais". O feminismo, expresso em múltiplas vozes em sua trajetória histórica, se constitui em um apelo profético para que a Igreja, se quiser realmente ser um testemunho de comunhão para o mundo, retome o caminho do Evangelho abraçando decididamente sua vocação igualitária, como profeticamente adverte Joana Chittister:

> os grupos que se dizem religiosos, mas não apostam corajosamente no movimento das mulheres abandonam o Evangelho pelo culto. É uma declaração de feminismo seguir Jesus, que ressuscitou as mulheres dentre os mortos, comprometeu-as no anúncio de sua mensagem, transmitiu-lhes sua visão, resgatou sua dignidade, reconheceu-as em público, tornou-se ele próprio humano pelo sacrifício de uma mulher, e teve mulheres entre os seus seguidores. Não assumir o mesmo compromisso é transformar em escárnio a mensagem messiânica de libertação para todos. Educar as mulheres, mas não lhes propiciar igualdade no espaço social; curar as mulheres, mas não lhes oferecer a totalidade da possibilidade humana; ensinar que as mulheres são seres humanos completos para em seguida negar-lhes a condição espiritual adulta plena, é menosprezar a própria teologia da encarnação, do batismo, da graça e da redenção. Sem um compromisso sério com o feminismo, a própria Igreja não merecerá credibilidade na época atual[182].

Como foi apresentado nos dois capítulos anteriores, e como Joana Chittister resume acima, a teologia feminista denuncia veementemente os vícios do patriarcalismo incrustados nas estruturas eclesiais. O autoritarismo e a hegemonia masculina não condizem com a prática inclusiva e radicalmente transformadora de Jesus; pelo contrário, perpetuam as discriminações, impedem a instauração de um discipulado igualitário e enfraquecem a mensagem evangélica libertadora, que a Igreja anuncia em seus discursos e documentos, mas da qual – como mostra Brunelli – se distancia na prática cotidiana:

> [...] O clero faz as vezes do pai de família e seus membros até recebem o nome de "padres". Com a paternidade espiritual, reivindicada por Paulo (1Cor 4,14s; Gl 4,19; 1Ts 2,11; Fm 10), assumem também o poder, distanciando-se da proposta evangélica de um serviço fraterno sem "pais", "mestres" ou "guias" (Mt 23,8-11; Lc 22,25-27). Os fiéis, na qualidade de "filhos", devem obediência aos "pais". Como família patriarcal, só aos filhos homens é reconhecido o direito de participar do poder de decidir e governar, quando para isso são escolhidos e ordenados. A mulher terá que ficar sempre entre os fiéis. Apesar de todos os argumentos invocados para justificar esta situação, prevalece, sem dúvida, a influência de uma cultura fortemente discriminatória que a Igreja não foi capaz de exorcizar com mensagem evangélica libertadora[183].

Por abraçarem a proposta igualitária de Jesus e assumirem o compromisso com uma evangelização libertadora; por serem, fundamentalmente, espaços privilegiados para a vivência comunitária da fé, da solidariedade, do poder-serviço e do poder partilhado; e por

---

[182] CHITTISTER, J. *Fogo sob as cinzas...*, p. 34.

[183] BRUNELLI, D. *Libertação da mulher*, p. 89-90.

se tornarem uma alternativa à sociedade atual, fundada no individualismo, na competição e na exclusão, as CEBs expressam a visão de Povo de Deus como povo de comunidades e dos pobres, em mutirão e a caminho; povo que vacila e erra, mas também pede perdão e retoma o caminho do seguimento de Jesus e do seu projeto de vida plena para todas as pessoas. É assim que elas respondem ao chamado do Evangelho, vivem o seu compromisso batismal e expressam sua autocompreensão eclesial.

Na assembléia de Aparecida as CEBs foram reconhecidas como "uma das grandes manifestações do Espírito na Igreja da América Latina após o Vaticano II"[184]. O documento final frisa que o mistério da Trindade convida a Igreja a viver uma "comunidade de iguais na diferença". Lembra ainda que em uma época de exacerbado machismo a prática de Jesus foi decisiva para significar a dignidade da mulher e seu valor indiscutível[185]. As Diretrizes da Ação Evangelizadora, em diversos lugares[186], também ressaltam que todas as pessoas batizadas, em virtude do próprio batismo e do encontro pessoal com Cristo, são chamadas a serem discípulas e missionárias; todas são convocadas a viver a comunhão com a Trindade e a expressá-la na vivência comunitária concreta. A vocação batismal vivida em comunhão trinitária deve suprimir todas as hierarquias e assimetrias na sociedade e, sobretudo na comunidade eclesial. As cristãs e os cristãos portam dons e carismas que devem ser plenamente desenvolvidos e partilhados para o bem de todos, a fim de que a comunidade eclesial aprofunde o seu seguimento de Jesus e o compromisso com seu projeto de vida. Esse caminho implica num contínuo aprendizado de comunhão e participação que fundamenta e dinamiza o "discipulado de iguais".

Evidentemente, esse aprendizado demanda conversão e persistência. A conquista de um rosto novo, de mundo e de Igreja, lembra Gebara, não se dá de um dia para outro, mas é fruto de um longo processo de maturação que comporta alegrias e conflitos[187]. Igualdade e reciprocidade não se alcançam sem esforço, vontade de diálogo e atitude de abertura, encarnadas em todas as opções pessoais e eclesiais, e assim, em toda a ação evangelizadora; pois, como sublinha a teóloga Pilar Aquino, da visão igualitária da *basileia de Deus*, emana um novo código ético que concretiza, a partir do cotidiano, a plenitude da vida para toda a humanidade, homens e mulheres, assim como para a toda a criação:

---

[184] *Conclusões de Aparecida*, n. 178-179.

[185] *Conclusões de Aparecida*, n. 451. Ver tb.: n. 160, 162, 365, 366, 368, 497.

[186] Doc. 87: n. 7, 8, 49, 50.

[187] GEBARA, I. Patriarcalismo, igreja e mulher. *Revista de Cultura Teológica*, n. 10/12, p. 64-65, 1992.

> a *basileia de Deus*, como visão do mundo novo desejado por Deus para a humanidade [...] envolve atitudes, condutas e valores, tanto na vida privada como na pública. Nesta ótica, a realização imaginativa de novas formas de relação entre mulheres e homens e de ambos com a terra, a criação de novos significados e valores igualitários para a identidade de gênero, e a contribuição na conquista da integridade humana e espiritual das mulheres oprimidas, situa os seres humanos na vertente antecipadora da plenitude de vida prometida para a criação inteira[188].

Portanto, não é mero idealismo acreditar que as CEBs são espaços onde é possível atender à convocação do Evangelho para a vivência do "discipulado de iguais", na solidariedade, partilha e reciprocidade, longe das estruturas eclesiais cristalizadas, mesmo que ainda haja muitos obstáculos a enfrentar nesse caminho. Nesse sentido, pode-se fazer uma analogia entre o grande movimento das CEBs que se estende por todo o nosso país, e aquele do cristianismo da primeira hora quando, na figura de Pedro, algumas comunidades neotestamentárias entenderam que "Deus não faz acepção de pessoas" (At 10,34) e que a igual dignidade batismal implode todos os tipos de discriminação e desigualdades na comunidade cristã (Gl 3,28). A carta final do *X e XI Encontro Intereclesial*, sem muitas teorizações e de forma bem incisiva expressa que essa utopia é possível:

> sonhamos com uma igreja participativa, toda ministerial, missionária, unida no respeito à diversidade, uma igreja-mãe, acolhedora, defensora dos pobres e excluídos, aberta aos novos desafios. Uma igreja na qual o poder seja mais partilhado, abrindo espaço para a participação das mulheres em todas as instâncias de serviços e decisões[189].

Fica claro, portanto, que não obstante os muitos desafios que as CEBs enfrentam, elas se constituem não apenas em um espaço de crescimento e vivência da fé, mas sobretudo em um lugar da experiência de novas relações entre mulheres e homens, como também de humanização e empoderamento das mulheres ou, em palavras de Cavalcanti, um "terreno fértil" de onde elas retiram e ao mesmo tempo onde devolvem fé, amor, tenacidade e esperança. Ali elas descobrem o sentido e a importância de se tornarem, de direito e de fato, sujeitos eclesiais e não meras consumidoras de bens espirituais;

> a força que vem da comunidade faz com que muitas considerem a Igreja como *um espaço que lhes pertence*, onde se sentem seguras e fortes para enfrentar os mais diversos desafios. [...] Na comunidade elas se reapropriam da Bíblia, livro que pertence ao Povo de Deus, e recuperam um sentido de *sujeito da Igreja*, que lhes vem do batismo[190].

---

188 AQUINO, M. P. *Nosso clamor pela vida...*, p. 314.

189 Citado in: CAVALCANTI, M. T. *CEBs: impulso criativo de uma experiência comunitária*, p. 87.

190 CAVALCANTI, T. M. *Sobre a participação das mulheres...*, p. 812-813; *Lumen gentium*, n. 9, 12, 31.

Diante da nova consciência feminista que as mulheres adquirem de si, também os homens – como já assinalamos – se sentem interpelados a repensar seus esquemas mentais, sua forma de se autocompreenderem, de se situarem na história e de a interpretarem, assim como seu modo de organizar a vida nos seus vários âmbitos. Muitos sentem que já não cabem mais dentro do modelo masculino que lhes foi imposto pela cultura patriarcal, que não condiz com a prática libertadora e inclusiva de Jesus. Este modelo, que jamais havia sido questionado por eles próprios, hoje passa a ser reelaborado a partir de outros enfoques. A nova consciência feminista da identidade masculina os leva a assumir uma postura diferente, tanto na vida pessoal e familiar, como numa relação de reciprocidade e solidariedade com as lideranças femininas da comunidade. Ao romperem com padrões androcêntricos machistas, esses homens contribuem para forjar o "discipulado de iguais".

Com certeza, na *ekklesia*-CEB, na qual a mulheres são protagonistas do Evangelho libertador, que orienta para o "discipulado de iguais", ninguém é excluída ou excluído. Onde há mulheres há sempre crianças, idosos, doentes e muitos pobres esperando atenção e cuidado. Na *ekklesia*-CEB, em que as mulheres são sinais de vida e esperança, há também muitos homens carentes de libertação e de resgate de sua humanidade e autoestima. As mulheres não visam apenas sua libertação; a realidade tem mostrado amplamente a confiança e determinação com que elas se lançam na construção de novas relações na comunidade, conscientes de que estão sendo conduzidas pelo Espírito, não apenas para construírem um novo modo de ser Igreja, mas uma rede de relacionamentos que abraça todos os sonhos e esforços por um mundo mais justo, equitativo e solidário.

3.5 Presença e ação do Espírito nos processos do feminismo e da evangelização

Pensar o feminismo e a evangelização numa perspectiva histórico-teológica libertadora implica em ampliar o olhar e perceber a ação do Espírito da Sabedoria Viva nos processos históricos e nos desafios que ele suscita para a ação evangelizadora. Vários documentos eclesiais ao se referirem à missão evangelizadora da Igreja lembram que muito antes do Espírito manifestar-se na pessoa de Jesus ele já atuava no mundo como uma força fecundante e criadora. Anterior a qualquer ação da Igreja, há uma presença divina que sustenta, dinamiza, renova e plenifica todo o universo (Gn 1,2; Sb 1,7s.)[191]. A abundância

[191] *Octogesima adveniens*, n. 37.

dessa presença, segundo o profeta Joel, será um dos sinais messiânicos mais eloquentes: Derramarei o meu Espírito sobre toda a carne. Vossos filhos e vossas filhas profetizarão. Vossos anciãos terão sonhos e os jovens terão visões. Até mesmo sobre os escravos e as escravas, derramarei o meu Espírito" (Jl 3,1-3).

Também para Paulo, mediante Jesus Cristo o Espírito é dado a todas as pessoas sem nenhuma distinção (Rm 5,5). Entretanto, sua ação não atinge as pessoas só individualmente, mas se estende a toda a sociedade, a grupos e povos, culturas e religiões. Sua presença orienta os rumos da história, inspira e sustenta os ideais humanitários, impele o Povo de Deus a discernir nos anseios e problemas dos seres humanos, o projeto de Deus de uma humanidade justa e solidária[192]; e também se revela nas aspirações de justiça, paz e união que emergem entre os povos e nos empreendimentos para se efetuá-las. Pode-se encontrá-la tanto nas pessoas que procuram e realizam o bem como nos rostos desfigurados pelo sofrimento (Mt 25,31-44)[193].

À Igreja cabe, portanto, crescer na consciência de que ela não tem a exclusividade do Espírito. Por isso ela deve abrir-se à história e aprender a reconhecer os sinais de sua presença e ação no mundo. Com efeito, a encíclica sobre o Espírito Santo ressalta que não podemos limitar a ação do Espírito aos dois mil anos de cristianismo, mas devemos considerar a sua atuação no mundo antes mesmo de Cristo. É preciso avançar e alargar os horizontes para poder perceber sua presença vivificadora em todos os tempos e lugares, porque o Espírito é livre e age como quer (Jo 3,8), inclusive fora das fronteiras da Igreja e de seu campo de atuação, e até mesmo além das iniciativas religiosas da humanidade. Por isso, é preciso dar atenção a todo bem, todo esforço, toda busca que existe ao nosso redor porque aí, seguramente, podemos encontrar sua presença[194]. E como ela se revela nos fatos históricos e mediante ações humanas, só é percebida quando cultivamos um olhar teológico sobre a realidade[195]. Os pastores, teólogos e teólogas, junto com todo o Povo de Deus, devem, portanto, "auscultar, discernir e interpretar" as diferentes manifestações do Espírito nos tempos atuais[196]. As Diretrizes da Ação Evangelizadora assumem expressamente essa visão teológica[197].

---

[192] *Evangelii nuntiandi*, n. 75; *Redemptoris missio*, n. 28, Doc. 61: n. 187, 189.

[193] *Gaudium et spes*, n. 10, 11, 15, 22, 26, 27, 38, 39, 41, 92, 93; *Ad gentes*, n.3, 4, 11,15; *Redemptor hominis*, n. 6; *Conclusões de Puebla*, n. 1128.

[194] *Dominum et vivificantem*, n. 53; Tb.: *Redemptoris missio*, n. 28, 29, 56.

[195] *Vita consecrata*, n. 73.

[196] *Gaudium et spes*, n. 44.

[197] Doc. 4: n. 3.5, p. 16; Doc. 54: n. 76; Doc: 61, n.78.

Em vários momentos, os evangelhos dizem que Jesus censurou a insensibilidade e falta de fé dos discípulos por não saberem reconhecer os sinais da *basileia de Deus* na vida do povo, nas suas ações e nos acontecimentos históricos (Lc 24,13-27; Jo 20,24-29). Essa atitude teológica permanece hoje como um desafio para a ação evangelizadora, que deve descobrir as marcas divinas nas pulsações da história ou no seu reverso. Abrindo-se à história a Igreja aprende a identificar os sinais da ação de Deus e seu significado teológico, pois é nos acontecimentos históricos que se encerra o apelo divino para nos inserirmos e atuarmos ativamente nos contextos atuais[198]. Por conseguinte, a Igreja realiza sua missão evangelizadora na medida em que presta atenção à ação do Espírito no mundo, ação que não prescinde da história, nem a substitui, e se realiza por meio de homens e mulheres implicados em diferentes tipos de relações entre si e com o mundo. O senso de solidariedade entre os povos, o agudo sentido da liberdade, o anseio e o empenho pela paz e a justiça, o cuidado com o lar cósmico como ambiente vital para todas as criaturas, enfim, toda iniciativa que liberta e gera vida é inspirada, sustentada e animada por essa Força Divina, independente de como ela é entendida ou nomeada[199].

Seguindo essa visão teológica podemos identificar hoje os sinais dela na luta de todas as pessoas e grupos que se levantam para defender seus direitos, sua dignidade, sua cultura, na solidariedade que brota em situações de catástrofes, como enchentes, secas, guerras, atentados, assim como na luta dos pobres pela libertação das opressões e situações de não-vida. Ela está suscitando inúmeras experiências de articulação e solidariedade entre povos indígenas e trabalhadores rurais, entre grupos de voluntariado em ONGs, entre pessoas que se engajam junto a grupos de favelas em atividades de promoção humana, como computação, teatro, artesanato, dança, saúde, esportes, reciclagem, preservação ecológica, economia solidária e tantas outras iniciativas promotoras de vida.

Nesse amplo contexto, as CEBs são "comunidades-sinais" onde o Espírito se manifesta com sua *dynamis* criadora e sustentadora da vida, suscitando inúmeras formas de viver o Evangelho. Em palavras de Marins e Trevisan, elas são lugares de misericórdia e comunhão, com menos doutrina e moralismo e mais amor e experiência de Deus; menos

---

[198] *Vita consecrata*, n. 73.

[199] *Gaudium et spes*, n. 4; *Apostolicam actuositatem*, n. 14; *Conclusões de Puebla*, n. 15; COMBLIM, J. *O Espírito Santo e a libertação*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 225, 228; CNBB. *Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 37, 41; VIII ENCONTRO INTERECLESIAL DE CEBs. *Culturas oprimidas e evangelização na América Latina*. Texto-base. Santa Maria: Gráfica Pallotti,1992, p.79,82-84; MESTERS, C. Descobrir e discernir o rumo do Espírito; uma reflexão a partir da bíblia. In: TEPEDINO, A. M. (Org.). *Amor e discernimento*; experiência e razão no horizonte pneumatológico das igrejas. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 23-52.

disciplina e temor e mais diálogo e alegria; menos burocracia e insistência sobre o dever e mais liberdade para acolher a vida e responder às suas demandas evangelicamente; enfim, são menos catequéticas e mais sapienciais[200]. Nas CEBs o Espírito convoca à conversão, à audácia, à compaixão, à solidariedade, e orienta para o seguimento de Jesus no "discipulado de iguais", promovendo novas relações entre as pessoas, ajudando a comunidade interpretar a Palavra de Deus em consonância com os desafios da realidade, infundindo esperança e coragem para que mulheres e homens anunciem, testemunhem e tornem operante a Boa-Nova de libertação para todas as pessoas.

Pode-se também perceber a presença e ação do Espírito no clamor e no desespero de muitas mães que tentam salvar seus filhos e filhas da violência, do crime, das drogas, da prostituição, de doenças e de outras situações desumanas, buscando as Igrejas que oferecem cura e libertação, como constata a teóloga e pastora Anete Roese. A sintonia com o Espírito faz com que essas mulheres encontrem, de fato, a salvação-libertação que buscam, porque elas inserem suas filhas e seus filhos em atividades humanizadoras e promotoras de vida oferecidas por essas instituições[201]. O conteúdo da *basileia* amorosa de Deus, na perspectiva dessas mulheres, implica na experiência pessoal da *dynamis* do Espírito (Lc1,35) e da abundante misericórdia pela qual Deus "realiza proezas com seu braço: dispersa os soberbos de coração, derruba do trono os poderosos e eleva os humildes; despede os ricos de mãos vazias e aos famintos enche de bens" (Lc 1,51-53).

Entretanto, o Espírito se manifesta hoje de um modo muito peculiar nas inúmeras organizações de mulheres do mundo todo que, articuladamente, se levantam, tomam a palavra e exigem o reconhecimento de direitos que lhes foram negados durante séculos. Somente um profundo olhar teológico é capaz de perceber essa presença divina atuando no movimento mundial de mulheres que se estende e diversifica em cada país. Segundo Kiyoko Takeda, existem três fontes de "energias primordiais" que levam as pessoas a agir: a *primeira* é a "energia do desespero", que move as pessoas já sem esperança a lutar para derrubar as barreiras que as aprisionam no sofrimento, na pobreza, na fome ou em outras necessidades não satisfeitas. A *segunda* está no "*ethos*" moral ou religioso ou, mesmo nas idéias filosóficas, nos conceitos de valores, nos contos, nas artes, na música, na literatura e na poesia das culturas nativas, os quais proporcionam uma compreensão tradicional do ser

---

[200] MARINS J. F.; TREVISAN, T. M. *Las CEBs siguen bien, gracias*. Guadalajara-Jalisco: Editorial Enrique de Ossó, 2000, p. 66. Ver tb. AQUINO, M. P. *Nosso clamor pela vida*..., p. 109-134.

[201] ROESE, A. Ecofeminismo e sustentabilidade. In: SOTER (Org.). *Sustentabilidade da vida e espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 159.

humano e do sentido da vida. A *terceira* consiste na "energia das mulheres". Não só das mulheres do chamado Terceiro Mundo, mas também daquelas dos países desenvolvidos[202]. A trajetória da humanidade, inclusive a própria Bíblia, está marcada pela força de sua atuação a favor da vida e contra os mecanismos de opressão e morte, embora a narrativa oficial tenha focalizado e privilegiado a atuação masculina.

Neste trabalho colocamos em evidência um pouco dessa energia, expressa de inúmeras formas por meio dos movimentos feministas e de mulheres. Hoje muito se fala da revolução "molar", que ocorre no nível macro, e da "molecular", que se processa no nível micro[203]. Neste sentido, pode-se dizer que a revolução que o Espírito promove no mundo por meio das mulheres é "molecular", porque começa no âmbito das relações interpessoais, mas também é "molar", porque extrapola o âmbito do cotidiano e se estende para outros espaços onde se processam as relações sociais. Com efeito, o Espírito transforma toda a terra, diz o salmista (Sl 103). Os feminismos que analisamos mostram que, de fato, a luta das mulheres não visa mudar apenas a realidade das mulheres, mas tem como meta a transformação do mundo e de todas as relações de dominação e opressão, como sublinhou Françoise David, presidente da *Marcha Mundial de Mulheres,* em sua visita ao Brasil: "nós acreditamos que o século XXI verá o avanço da revolução das mulheres, a mais longa e pacífica de todas as revoluções da humanidade"[204]. E sob o aspecto teológico pode-se dizer que essa não é apenas a revolução mais longa e pacífica, mas é também a mais radical, profética e transformadora, pois não se restringe às aparências, mas questiona as raízes profundas da condição de exclusão em que vive a maioria das mulheres, ainda que não se limite a elas, já que incide diretamente na vida dos homens interpelando-os a redefinir atitudes, comportamentos e projetos. Além disso, seus efeitos são constatados também em outros espaços de lutas das mulheres, onde muitas pessoas e grupos humanos são privados de seus direitos, dignidade e cidadania.

Quando olhamos especificamente para o Brasil, sentimos ainda mais de perto a presença e atuação do Espírito na organização das mulheres em grupos e redes, regionais, nacionais e internacionais, como também na articulação com outros movimentos e

---

[202] KIYOKO, T. C. Inquire into indigenous cultural energies. In: JENKINS, D. (Ed.). *The humanum studies*, 1969-1975. A collection of documents. Genebra: Conselho Mundial de Igrejas, 1975, p. 97-103. Ver tb: DE SANTA ANA, J.; RAISER K.; DUCHROW U. *A presença do Espírito Santo nos processos atuais*. Preparação à 7ª Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 46-63.

[203] Por ex.: GUATTARI, F. *Revolução molecular;* pulsações políticas do desejo. São Paulo: Brasiliense, 1985. Ver especialmente o cap.2: Revoluções moleculares; o atrevimento de singularizar, p.45-66; e o cap.3: Micropolítica: molar e molecular, p. 127-130; feminismo: p. 133-135.

[204] DAVID, F. Apoio à Marcha das Margaridas do Brasil. *Boletim da Marcha*, n. 9, p. 3, ago. 2000.

organizações sociais mistas. Quando as mulheres experimentam e tomam consciência de sua força pessoal e coletiva, elas se sentem capazes de romper com mecanismos de opressão, de propor estruturas mais humanas e libertadoras, de criar alternativas contra a opressão, a exploração, a pobreza, a fome, o racismo, o avanço do militarismo e as guerras, a mercantilização generalizada das vidas e dos corpos das mulheres, o turismo sexual e o tráfico de mulheres e crianças, a discriminação e a violência sexista, e todas as outras formas de violência, no campo e na cidade. É preciso, portanto, reconhecer que "[...] o tema da libertação das mulheres de toda forma de abuso e domínio tem uma mensagem de perene atualidade, que brota da atitude mesma de Cristo[205].

Com efeito, conforme o conceito de evangelização libertadora expresso nas Diretrizes, que adotamos como referência para nossa análise do feminismo, quando as mulheres trabalham para libertar, sanar e transformar suas vidas, quando denunciam e lutam contra todos os mecanismos de opressão e de morte, quando promovem ações que contribuem para o seu pleno desenvolvimento, quando catalisam outras forças na construção de um mundo solidário e de paz, com certeza a Mensagem Salvífica está sendo consolidada, porque nelas atua o Espírito de Jesus que é Fonte de Vida e quer Vida Plena para todas as pessoas. "Não reconhecer, valorizar e acolher todo esse empenho suscitado pelo Espírito no coração das mulheres equivaleria perder uma parte essencial da evangelização na América Latina"[206].

O Espírito convoca também as Igrejas a tornarem concreta a Boa-Nova de libertação em toda a realidade de opressão, pois "[...] a construção da dignidade humana, na igualdade do masculino e feminino, não pode ser feita apenas pelas mulheres; esta é uma tarefa da humanidade como um todo. O compromisso de eliminar a discriminação e opressão da mulher deve ser assumido por toda a sociedade e também pelas Igrejas cristãs"[207]. Os feminismos vêm cumprindo esse papel denunciando, profeticamente, situações que aviltam a dignidade das mulheres, como, por exemplo, o tráfico de mulheres, adolescentes e crianças, o terceiro maior comércio do mundo, que movimenta anualmente mais de trinta e um bilhões de dólares, só perdendo para o tráfico de armas e de drogas (atualmente as rotas do tráfico de armas e drogas estão sendo trocadas pelas do tráfico de mulheres, devido a estas rotas serem menos perigosas e de menor controle). Documentos falsos são

---

[205] JOÃO PAULO II. *Carta às mulheres*, n. 6.

[206] BEOZZO, J. O. *Evangelização e V Centenário:* passado e futuro na Igreja da América Latina, p. 49.

[207] CNBB. *Dignidade humana e paz*: novo milênio sem exclusões. São Paulo: Salesianas, 2000, p. 83.

conseguidos e rapidamente meninas e mulheres, sobretudo as que possuem baixa escolaridade e moram em periferias, são sequestradas, traficadas e exploradas na prostituição e em trabalhos escravos. Muitas são levadas para outros países e as que ficam são transportadas de uma boate a outra, de um Estado a outro, para não serem localizadas[208].

O Brasil assinou protocolos e convenções de combate ao tráfico de pessoas, sobretudo de mulheres e crianças. Mesmo assim, as mulheres são cada vez mais oferecidas como mercadoria, sem direito sobre seu corpo e sua sexualidade, considerados mero objeto e produto de comércio. O neoliberalismo tem grande poder de incremento da prostituição, tanto pelos altos índices de desemprego feminino e pela ausência de perspectivas econômicas e financeiras, como pela mercantilização do corpo das mulheres, considerada como natural pelos meios de comunicação dominantes. Não é por nada que alguns políticos se ocupam em defender a prostituição como profissão (uma atividade na qual a mulher exerce sua sexualidade exclusivamente em função do homem, que é quem compra e quem decide), sem considerar as consequências desta proposta para a vida da maioria das mulheres, sobretudo das mais pobres.

Um desafio não menor que o Espírito coloca para a ação evangelizadora é o da violência doméstica. Muitas pesquisas colocam em evidência esse território bastante conhecido, para o qual são estão sendo direcionadas ações concretas a fim de reverter a situação. No Brasil, todos os anos temos mais de um milhão de mulheres jovens grávidas e uma mulher sofre uma agressão a cada quinze segundos; quase a metade das mulheres brasileiras estão sujeitas a algum tipo de violência física, psíquica ou moral. E ao ampliarmos o olhar para o mundo vemos que, mesmo em países considerados desenvolvidos, onde as mulheres conquistaram muitos espaços, a violência contra elas ainda é alarmante. E o que dizer dos leilões de virgens e dos estupros em série praticados durante as guerras e situações de conflitos?

Se olharmos com atenção para a situação das mulheres do campo constatamos que a violência não é mais branda; muitas vivem acuadas pelas múltiplas formas de violência capitalista e patriarcal, que não só as relegam às mais rudes condições de vida e a diversas

[208] A maioria das mulheres traficadas (em 32 rotas internacionais) são negras, de 15 a 27 anos. A maioria das rotas internas situa-se no Norte (76) e no Nordeste (69). Os aliciadores são homens (59%) e brasileiros (67%), e os maiores envolvidos neste negócio são advogados, empresários, policiais, políticos e funcionários do Poder Judiciário. Essa prática já está sendo incorporada até nas programações paralelas aos grandes eventos mundiais como as Olimpíadas e as Copas do Mundo. São inúmeros os sítios eletrônicos que denunciam esses e outros tipos de violência contra as mulheres.

situações de exclusão, mas também estão marcadas por práticas machistas que se expressam no cotidiano, em casa e na sociedade, nas relações interpessoais e políticas, na negação dos seus conhecimentos e de sua validade econômica. Na investida de controle territorial e expansão do modelo agroexportador, que veio acompanhado da militarização da área rural, as mulheres enfrentam situações de guerra cotidiana, como a da sobrevivência no campo e da manutenção deste como entidade social e espaço de vida, e a das repercussões diretas e indiretas da violência militar. Há ainda a violência de gênero, que é infringida só pelo fato de elas serem mulheres, a falta de liberdade para participar da vida social e religiosa, os crimes passionais, as mutilações genitais, o tráfico sexual, as perseguições e os assassinatos. Enfim, são muitos os clamores que brotam das situações em que vivem milhares de mulheres no Brasil e no mundo. O Espírito geme, interpela e ao mesmo tempo impulsiona a ação evangelizadora para que ela não fique neutra diante destes desafios.

No meio destes clamores o feminismo, expresso em múltiplas formas e vozes, é uma expressão de esperança e resistência profética, constituindo-se em Boa-Nova para as mulheres e todas as demais pessoas que sonham e lutam por um mundo mais equitativo e solidário. Sua simples existência já é um sinal da intensa atividade vivificadora do Espírito, fecundando e transformando a história, a realidade e as consciências a partir de dentro.

Realmente, é impressionante constatar que, animadas pelo Espírito da Sabedoria Viva, as mulheres que participam das CEBs e dos movimentos sociais e populares de caráter feminista, passam da frustração à participação, da solidão para a solidariedade, da debilidade à força, ou seja, de espectadoras a sujeitos de transformação. Impulsionadas pela *dynamis* divina, corajosamente, elas assumem a responsabilidade não só na construção da história e de seu próprio destino, mas também na construção da comunidade-ekklesia, como foi apontado acima. "Agora – utilizando a magnífica expressão de Maria Pilar Aquino – nem a visão do passado, nem o presente, nem o futuro do continente pode ser traçado *sem contar com as mulheres*. O mesmo deve ser dito a respeito do que vier a ocorrer daqui para frente na Igreja e na ação evangelizadora"[209].

Conclusão

Como foi analisada neste capítulo, a proposta de evangelização expressa nas Diretrizes da Ação Evangelizadora é rica, dinâmica e ao mesmo tempo desafiadora, mesmo

[209] AQUINO, M. P. *A teologia, a Igreja e a mulher na América Latina*, p. 16.

que a prática eclesial nem sempre corresponda às suas exigências. Segundo essa proposta a ação evangelizadora pode ser considerada desde duas dimensões: na primeira, evangelizar é a proclamação explícita de Jesus Cristo e do advento da *basileia*, conforme era anunciada e esperada no tempo de Jesus. Na segunda, evangelizar não é simplesmente anunciar uma mensagem – mesmo se esta é de origem divina – mas o engajamento no processo de libertação que emerge e se propaga no meio do povo, sobretudo dos mais pobres; a ação evangelizadora deve responder às suas legítimas aspirações e conduzir à libertação de todo tipo de mal, como são todas as formas de injustiça e opressão[210]. Em Lucas 4,18-19, em Mateus 25,31-46 e Jo 10,10, a Boa-Notícia que Jesus veio trazer consiste em defender, sanar e promover a vida de todas as pessoas, de modo especial daquelas que são excluídas da mesa da vida.

Neste sentido, tanto para as Diretrizes como para outros documentos eclesiais, anunciar a Boa-Nova é humanizar a vida. Evangelizar é tudo o que liberta, dignifica e promove a plena humanidade das pessoas. Todo autêntico crescimento em humanidade está vinculado a Jesus Cristo e deve ser reconhecido como verdadeira evangelização. Por conseguinte, humanização e evangelização não são etapas distintas ou sucessivas, mas dimensões ou aspectos de uma mesma realidade. Todo empenho pela "libertação integral" do ser humano, não só é inseparável da evangelização, mas deve ser considerado como seu elemento central[211], visto que toda a realidade humana foi assumida por Jesus, que foi proclamado como o Caminho a ser seguido (Jo 14,6). Assim, a ação evangelizadora adquire hoje um sentido mais amplo, podendo ser identificada também fora do âmbito eclesial através da concretude histórica da *basiléia de Deus.*

As Diretrizes afirmam ainda que, evangelizar é continuar a fazer o que Jesus fez, e que a prática evangelizadora de Jesus deve continuar na Igreja, que é chamada a realizar hoje o mesmo amor de Deus que Jesus manifestou através de atos concretos, tais como a promoção da justiça e da libertação. A Igreja não pode, sob pena de trair a mensagem de Jesus, separar a salvação dessas duas dimensões, visto que elas são o cerne da ação evangelizadora. Se esta não conduzir à libertação das opressões resultantes de distorções estruturais e culturais, se não humanizar a vida, jamais poderá considerar-se cristã[212].

---

[210] Doc. 4: p. 56-57; Doc. 38: n. 9.

[211] Doc. 4, p. 54, 56-57, 64; Doc. 28, n. 45; Doc. 38, n. 11. *Evangelii nuntiandi*, n. 29, 30, 31; *Conclusões de Puebla*, n. 1013 e 1270.

[212] Doc.28, n. 45; Doc.38, n. 11; Doc.45, n. 26; Doc.54, n. 68, 72; Doc. 61, n. 73, 77; *Evangelii nuntiandi*, n. 31.

A partir dessa concepção de evangelização, tentamos perceber como as mulheres das CEBs articulam, na vida concreta, a evangelização assumida pelas Diretrizes e as propostas libertárias do feminismo. Notamos que ao se encontrar com as mulheres dos setores populares, particularmente das CEBs, o feminismo se abriu para a reflexão sobre novos aspectos da vivência das mulheres no interior da Igreja; e estas passaram a olhar, entender e enfrentar a realidade de outra forma, tornando-se sujeitos da própria ação. Essa aproximação resultou em novas posturas e novas práticas de ambos os lados, assim como em novos questionamentos e desafios. Observa-se que, de forma muito concreta, as mulheres da base se apropriam da perspectiva e das propostas feministas e as aplicam na vida cotidiana, se posicionando com mais clareza e determinação a respeito de sua situação na família e sua participação na Igreja, provocando muitas mudanças nas relações de gênero; eliminar práticas discriminadoras e excludentes é condição fundamental para uma evangelização libertadora e dialógica, que se transforma, efetivamente, em serviço e testemunho de comunhão para o mundo, como sublinham as Diretrizes. Se a Igreja está constituída para servir o Evangelho, deve escutar, dialogar e responder, com atitudes concretas e coerentes, aos clamores que emergem do coração das mulheres, especialmente das mais empobrecidas, que constituem a maioria do Povo de Deus e as mais atuantes na evangelização.

Finalmente, vimos que, em nosso continente, a luta das mulheres por mudanças está expressa em sua organização coletiva nos movimentos sociais, nos encontros de mulheres, nas lutas camponesas, nos movimentos urbanos por melhores condições de vida, assim como nos movimentos negros, indígenas e de trabalhadoras. Mas também se expressa no seu esforço individual para ter acesso ao mercado de trabalho assalariado e à escolarização, na organização contra a violência que as mulheres sofrem por serem mulheres, na reivindicação por melhores serviços de saúde da mulher e por creches para suas crianças e, nos últimos anos, por maior participação nos espaços de poder e decisão. Com a política neoliberal, uma das consequências para o conjunto das mulheres é a existência de uma polarização na qual uma pequena parcela de mulheres obteve ganhos significativos, tanto no mercado de trabalho quanto no acesso a liberdades individuais, e até mesmo em termos de participação na vida pública; mas de outro lado, a maioria das mulheres vive de trabalhos precarizados, arca sozinha com o sustento dos filhos, além de sofrer as consequências da diminuição dos serviços sociais e do aumento da violência urbana,

inclusive com o envolvimento dos filhos com o narcotráfico[213]. Não há dúvidas de que, mesmo com todos os avanços, estes e outros problemas ainda se constituem em desafios tanto para o feminismo como para a ação evangelizadora. Por isso, mais do que nunca, neste momento de nossa trajetória feminista e eclesial é importante não perder de vista o sentido último da evangelização expresso nas Diretrizes, e tão bem resumido nas palavras de Ivone Gebara:

> Evangelizar é, acima de tudo, amar a vida... É ficar junto da vida ameaçada... mesmo quando nossas fórmulas e receitas de evangelização não estejam mais dando certo. Evangelizar é crer na vida, esperar na vida, confiar no sopro da vida, amar apaixonadamente a vida, salvar a vida... Evangelizar é experimentar *coletivamente* que é possível nascer de novo (Jo 3) de muitos jeitos, de extraordinárias formas, em imprevisíveis momentos... que é possível se alegrar com as Boas-Novas, com os Evangelhos que rompem os odres velhos, como o vinho novo...[214].

[213] FARIA, N. Mulheres e exclusão na América Latina; análises e debates. In: SEMPREVIVA ORGANIZAÇÃO FEMINISTA – SOF, São Paulo: Publicações da SOF, 2005, p. 17.

[214] GEBARA, I. *Vida religiosa: da teologia patriarcal à teologia feminista...*, p. 132, 134.

CONCLUSÃO

> Ainda há muito caminho para andar e a vida nos pede apenas para dar um passo adiante e depois mais um outro, acreditando na tênue luz do amor suficiente para HOJE, porque é HOJE que o amor precisa viver em nós e dar-nos força para continuar amanhã (GEBARA)[1].

> [...] e quando a gente se descobre mesmo, como mulher, então a gente começa a se sentir responsável pela história, não só a nossa história, mas a história da sociedade, a história das outras mulheres, a história do mundo, da vida né? (NAZARÉ)[2].

Como Nazaré, chego ao final deste trabalho sentindo uma profunda alegria pelas descobertas que fiz, mas também com receio de fazer futurologia ou tirar conclusões superficiais a respeito do feminismo e dos caminhos que ele delineia neste início de século. As conclusões são sempre parciais e provisórias, dada a rápida mutabilidade dos contextos e processos sociais, como também à delimitação da pesquisa realizada. Na realidade, elas são como reticências que deixam o caminho aberto para novas abordagens. E um tema como este que pesquisamos, com várias portas de entrada, sempre demanda novos olhares. Até mesmo porque as trajetórias do feminismo e da evangelização são processuais e sujeitas a novas perspectivas e releituras.

Portanto, mais do que expor argumentos conclusivos, neste trajeto final é importante manter um olho no retrovisor da história para manter viva a utopia e a memória das lutas das mulheres, expressas de tantas formas por meio do feminismo; e outro à frente, para continuar, criativamente, sob a luz do Espírito da Divina Sabedoria, forjando a construção de um mundo equitativo e sem exclusões, como propõem as Diretrizes da Ação Evangelizadora. Assim, considerando que cada capítulo já apresenta detalhadamente conclusões sobre nosso tema, a partir dos objetivos estabelecidos no início deste trabalho,

---

[1] GEBARA, I. Pensar a rebeldia cristã a partir das relações de gênero. In: SOUZA, S. D. (Org.). *Gênero e religião no Brasil:* ensaios feministas. São Bernardo do Campo: Rudcolor, 2006, p. 146.

[2] NAZARÉ, Maria de Souza [Trabalhadora rural de Itapipoca – Ceará]. Citada por ÁVILA, M. B. (Org.). *Textos e imagens do feminismo*..., p. 5.

destacamos aqui somente alguns aspectos fundamentais do feminismo e da proposta evangelizadora das Diretrizes que, a nosso ver, desafiam e ao mesmo tempo apontam novas perspectivas para a reflexão teológica e a evangelização hoje, a partir da realidade das mulheres.

Antes de tudo, uma visão panorâmica sobre o trabalho mostra que nem a teoria nem o movimento feminista constituem um bloco homogêneo. Em sua trajetória histórica, o feminismo foi adquirindo rostos, cores e vozes diferenciadas, expressando-se em diversas posturas e enfoques que se abrem sempre mais para novas perspectivas, de tal forma que hoje ao falar do feminismo deve-se ter em conta que ele é um fenômeno plural.

Deve-se também ponderar que embora o feminismo tenha surgido nos alvores da modernidade, a perspectiva feminista irrompeu no cenário social bem antes que a dos ideais da Revolução Francesa. Aliás, pelo que se pode constatar neste trabalho, desde muito cedo ela esteve presente na história da humanidade, nas lutas sociais contra as diversas modalidades de opressão sexista, na resistência das mulheres às religiões androcêntricas e monoteístas, na insurgência de muitas mulheres bíblicas contra o domínio patriarcal, na destacada e ousada liderança das mulheres no movimento de Jesus e nas comunidades cristãs da primeira hora, na teologia marginal das místicas medievais, na institucionalização da medicina, nos escritos de literatas que ultrapassaram as barreiras do patriarcalismo e deixaram registrada sua resistência, entre tantas outras, que a história oficial, de caráter androcêntrico e sexista ocultou. Sem sombra de dúvidas, a consciência, a coragem e a ousadia dessas mulheres abriram caminho para o surgimento e expansão do feminismo e a sua articulação enquanto movimento social.

Outro aspecto que emerge com força em todo o trabalho é o caráter radicalmente humanista do feminismo e sua diferença do humanismo clássico antropocêntrico ou, mais precisamente, androcêntrico, que não promoveu a dignidade de todas as pessoas, mas privilegiou apenas algumas categorias dentre elas. A promessa fundante do feminismo humanista é a mesma do humanismo vivido por Jesus de Nazaré no contexto da *basiléia de Deus*, ou seja, é promessa de vida plena, que promove a justiça de gênero entre homens e mulheres e a solidariedade entre todas as criaturas.

Ao analisar o conceito, a trajetória e as expressões históricas do feminismo, em âmbito mundial, latino-americano e caribenho, particularmente no contexto brasileiro,

torna-se ainda mais evidente que realmente não existe um “feminismo universal”, da mesma forma que não existe um “homem essencial e universal”, ao qual a “humanidade” possa ser reduzida. Esta redução prevaleceu no campo das ciências por muito tempo e, infelizmente, ainda não foi totalmente exorcizada de nosso meio.

Entretanto, ainda que no início de seu percurso histórico o feminismo também tenha corrido o risco de transformar as mulheres em uma “mulher universal”, teorizando sobre as mulheres a partir da experiência de mulheres brancas, ocidentais, heterossexuais, das classes dominantes ou da burguesia – de onde proveio a maior parte das teóricas feministas – à medida que ganhou espaço em diferentes realidades, ele aprimorou a consciência de que não existe um humano genérico homogêneo, radicado num universal masculino. O humano, obviamente, é constituído por mulheres e homens, de diferentes gerações, etnias e preferências sexuais, de diferentes grupos ou setores sociais, que vivem em condições e/ou situações sociais diferenciadas. Os diversos feminismos, de rostos, cores, vozes e localização social, histórica e geográfica bem diversificada, mostram que não existe nem “o homem” nem “a mulher” universal, mas mulheres e homens contextualizados e imbricados na dialética das relações de classe, gênero, nacionalidade, raça, geração, e outras relações que as sociedades e as culturas tornam social, política e economicamente desiguais.

Mas além do seu caráter radicalmente humanista, o feminismo chama a atenção pelo seu profundo significado salvífico e seu potencial profético-libertador que não podem ser negligenciados pelas Igrejas, pela reflexão teológica e pela ação evangelizadora, visto que ele alimenta a resistência e a esperança de mulheres e homens, ao revelar que o mundo pode ser outro; que as mulheres são capazes de criar outras modalidades de organizar a vida e a sociedade de modo não-elitista, mas inclusivo e solidário; e que podem dar respostas diferenciadas em cada situação e criar novas formas de produção do conhecimento, pois elas estão em todas as classes e grupos sociais, orientadas por agendas que visam mudanças radicais em toda a sociedade. Se a salvação é a plena realização das autênticas aspirações humanas, e se a ação evangelizadora deve procurar entender o alcance salvífico das esperanças, necessidades e lutas, pessoais e coletivas, como foi mostrado neste trabalho, pode-se, então, dizer que as ações das mulheres para resgatar, libertar, sanar e humanizar suas vidas são sinais plenamente salvíficos, são sussurros do

Espírito da Divina Sabedoria, são Evangelhos que impelem à conversão e à transformação da realidade.

É importante ressaltar que a preocupação central dos feminismos é a libertação integral das mulheres e o desenvolvimento de sua plena humanidade. Mas, eles não visam defender apenas os interesses das mulheres, mas os de todas as pessoas discriminadas e aviltadas em sua humanidade Com efeito, os feminismos assumem como missão a construção e a transformação do mundo e de todas as relações de opressão e dominação. Por isso, tanto na teoria quanto na prática, eles têm uma função social eminentemente política e profética desestabilizadora, pela autodeterminação que manifesta de tornar o mundo mais humano, como foi acenado acima. Nesse sentido, vale ressaltar que o feminismo ou os feminismos carregam a força e a promessa da Boa-Nova vivida e anunciada por Jesus, a qual rompe com os odres velhos que não suportam a novidade e a promessa de vida abundante para todas as pessoas, sem distinção de sexo, raça, religião ou condição social.

É impossível não reconhecer que em toda a América Latina e Caribe, e em particular no Brasil, os movimentos feministas, junto com outros movimentos sociais, vêm cumprindo um papel profético-crítico fundamental na quebra de velhos paradigmas e de representações que sustentam e legitimam a discriminação, a opressão e a violência na sociedade. Se diante dos governos ditatoriais da segunda metade do século XX os movimentos feministas foram interpelados a se posicionar contra os donos do poder – os senhores da terra, da indústria e do capital financeiro – atualmente eles se sentem desafiados a assumirem com mais radicalidade a luta contra a exclusão, a dominação e a opressão patriarcal, configuradas nas políticas neoliberais, que atingem principalmente as mulheres em situações mais vulneráveis. Para cumprir eficazmente esse papel é imprescindível que os feminismos finquem definitivamente suas raízes junto às mulheres dos setores populares, pois elas são as que mais sofrem as consequências da dominação patriarcal e da exclusão neoliberal.

O feminismo teológico cristão, ou teologia feminista, por sua vez, interpela toda a Igreja a se abrir ao diálogo com as mulheres. Se a Igreja realmente quer responder aos clamores que irrompem da metade da humanidade, deve encetar um diálogo sincero com o feminismo, mas um diálogo livre de preconceitos, condenações e fobias em relação aos

processos feministas. Afinal, o diálogo, como indicam as Diretrizes, é uma das dimensões fundamentais da evangelização. O encontro com a mensagem genuína do Evangelho, expresso concretamente em práticas eclesiais respeitosas e coerentes, só poderia enriquecer o feminismo e fortalecer o compromisso da Igreja com as mulheres, a parte da humanidade mais sofrida e excluída de uma vida com dignidade.

Além do diálogo, outra atitude cristã em relação ao feminismo seria a de aproximação, acompanhamento e discernimento teológico do mesmo, não para julgar e controlar, mas para aprender outras formas de viver e expressar o Evangelho que não se limitam a dogmas, normas e doutrinas. Evangelizar, como vimos em vários documentos eclesiais, é muito mais do que transmitir uma mensagem espiritual; implica em denunciar profeticamente tudo o que se opõe ao projeto de Jesus, de vida em abundância para todas as pessoas, e em realizar ações afirmativas em favor da justiça, da libertação, da solidariedade e da participação de todas as pessoas na mesa da vida. Nesse sentido, pode-se dizer que a criatividade e a audácia profética que caracterizam o feminismo, constituem-se em Boa-Nova não apenas para as mulheres e a humanidade em geral, mas também para as Igrejas, que precisam se abrir para outras formas de viver e de expressar a fé. O acompanhamento teológico do feminismo torna-se, assim, um imperativo humano e cristão, se as Igrejas quiserem, de fato, participar da solução dos grandes problemas que afetam a humanidade; acompanhar para auscultar, discernir e interpretar os sinais e os apelos do Espírito da Sabedoria Divina, expressos por meio do feminismo.

As teologias feministas – na mesma linha das Diretrizes quando estas reconhecem o diálogo como uma exigência intrínseca da evangelização – também interpelam a Igreja a se abrir ao diálogo com as mulheres e a rever a dívida milenar, tanto a respeito de sua plena e igual participação na missão eclesial, como também no reconhecimento dos ministérios que as mulheres já vêm exercendo há muito tempo. É uma grande contradição a Igreja defender a igual participação das mulheres nos vários âmbitos da sociedade e continuar discriminando-as e excluindo-as no nível interno, impedindo-as de exercer plenamente sua vocação batismal, privilegiando a participação os homens em suas instâncias de poder e decisão. Documentos e pronunciamentos em favor das mulheres, assim como pedidos de perdão, não são suficientes para gerar relações equitativas e inclusivas, conforme o projeto evangélico do “discipulado de iguais”, vivido e recomendado por Jesus.

O caráter igualitário e includente da *basiléia*, defendido por Jesus, é evocado pelas mulheres cristãs para fundamentar a exigência da igual participação das mesmas em todas as instâncias eclesiais. Entretanto, reconhecer a dignidade da vocação batismal das mulheres, assim como o seu direito de exercê-la plenamente, implica, antes de tudo, em mudança de mentalidade e em exorcizar ideologias que geram e legitimam a discriminação das mulheres nas estruturas e práticas eclesiais. Jesus instaurou um principio ético geral de subversão a todos os tipos de dominação criados e perpetuados pela mentalidade patriarcal. O feminismo teológico cristão se inspira nessa mesma visão de liberdade e igualdade para afirmar o direito das mulheres viverem e exercerem integralmente sua vocação batismal na comunidade eclesial.

Quando a igualdade entre homens e mulheres na Igreja se tornar plena realidade, aí sim, estaremos vivendo radicalmente a proposta do "discipulado de iguais", no respeito, na integração das diferenças e na reciprocidade recomendada pelo Evangelho. Esta é a razão das lutas das mulheres cristãs, especialmente das mulheres das CEBs, e de sua teimosia em querer construir um mundo de justiça e igualdade para mulheres e homens, entre povos, etnias e gerações, e em acreditar que diferenças não devem ser fonte de discriminação, mas de criatividade, que leve à construção de um mundo no qual a justiça, a paz e o amor possam fazer todas as criaturas se abraçarem. Esta é, fundamentalmente, a utopia feminista e evangélica que perseguimos incansavelmente.

Felizmente vivemos em um tempo em que as mulheres re-escrevem a própria história, não como tragédia ou como uma história miserabilista, à qual a historiadora Michele Perrot se contrapõe, como foi acenado no início do primeiro capítulo, onde apenas se sucedem mulheres espancadas, enganadas, humilhadas, violentadas, sub-remuneradas, abandonadas, loucas e enfermas, mas uma história de mulheres conscientes, otimistas, corajosas, audaciosas, dinâmicas, capazes de ultrapassar barreiras para realizar o projeto divino de um "nova terra" e uma "nova humanidade". É verdade que há uma multidão de mulheres, para as quais a libertação ainda é um sonho. Por isso mesmo, é preciso prosseguir neste caminho, conscientes de que nossas histórias de mulheres, hoje, são parte de muitas outras histórias de vida, de trabalho, de sofrimento e de lutas, de alegrias e vitórias, sementes plantadas por mulheres corajosas e persistentes, que acreditam na possibilidade de um mundo diferente. Mais do que nunca, o feminismo hoje está vivo e

alerta o mundo que o Espírito da Divina Sabedoria continua pousando sobre as águas e fecundando uma nova criação, uma nova ordem mundial junto com todas as mulheres e com todos os homens de boa vontade do planeta.

Ao finalizar, quero ressaltar que este trabalho proporcionou-me uma visão mais profunda e abrangente do feminismo e do processo de evangelização, de modo particular no Brasil, despertando-me e estimulando-me a novos olhares e novos passos. Fiz descobertas importantes que já estão sendo transformadas em Boas-Novas para muitas mulheres e homens. Confirmei intuições, esclareci dúvidas, reafirmei opções. Muitas questões que aqui foram apenas acenadas merecem ser retomadas e aprofundadas. O caminho trilhado até aqui, sem dúvida, foi muito rico e importante, mas continua aberto e convida a avançar em outras direções, pois, como anunciamos no início, as trajetórias, tanto do feminismo como da evangelização, são processuais e abertas a novas releituras e novos passos. Foi estimulante percorrer este caminho e também poder plantar algumas sementes em suas margens, as quais se espera que germinem e dêm frutos, mas

SE NÃO HOUVER FRUTOS
VALEU A BELEZA DAS FLORES.
SE NÃO HOUVER FLORES
VALEU A SOMBRA DAS FOLHAS.
SE NÃO HOUVER FOLHAS
VALEU A INTENÇÃO DA SEMENTE!
(Henfil)

REFERÊNCIAS

ABRAMORAY, Miriam Castro; Mary Garcia. Engendrando um novo feminismo: mulheres líderes de base. *Cadernos Cepia*. Brasília, UNESCO, 1998.

AGOSTINHO. *Concerning the City of God against the pagans*. [Trad. BETTENSON, H.]. Baltimore: Penguin, XIV, II, 1972.

ALBISTUR, Maîté, ARMOGATHE, Daniel. *Histoire du féminisme français*. Paris: Éd. des Femmes, 1967.

ALBRECHT, Ruth. Apóstola/discípula. In: GÖSSMANN, Elizabeth. et al. (Org.) *Dicionário de teologia feminista*. [Trad. Carlos A. Pereira]. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 33-38.

ALCOFF, Linda Martín. Racism. In: JAGGAR, Alison; YOUNG, Iris Marion. (Org.). *A companion to feminist philosophy.* Oxford: Blakwel, 1998, p. 475-484.

_____. Feminismo cultural versus pós-estruturalismo: a crise da identidade na teoria feminista. *Feminaria*, Buenos Aires, Ano 2, n. 4, p. 1-2, 1989.

ALMEIDA, Vanete. 15 de outubro: Dia Mundial da Mulher Rural. Jornal *Fêmea*, Brasília, n. 104, p. 10, set. 2001.

ALVAREZ, Sonia. Politizando relações de gênero e engendrando a democracia. In: STEPAN, Alfred (Org.). *Democratizando o Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1988.

_____ et al. Feministas na América Latina: de Bogotá a São Bernardo. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, CIEC/ECO/UFRJ, v. 2, n. 2, p. 265-295, jul.-dez. 1994.

_____; FRIEDMAN; Elizabeth Jay; BECKMAN, Erika; BLACKWELL, Maylei; STOLTZ, Norma et al. Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos. IFCS/UFSC, *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 541-575, jul.-dez. 2003.

_____. Um outro mundo [também feminista...] é possível: construindo espaços transnacionais e alternativos globais a partir dos movimentos. *Estudos Feministas*, Florianópolis, IFCS/UFSC, v. 11, n. 2, p. 533-540, jul.-dez. 2003.

_____. Autonomia não deve ser um conceito estático. *Enfoque Feminista*, São Paulo, ano 6, n. 10, p. 10-11, maio 1997.

_____. Feminismos latinoamericanos. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, v. 6, n. 2, p. 265-284, jul.-dez. 1998.

_____. Los feminismo(s) y la política de género en la democratización del Brasil. In: LEON, Magdalena (Org.). *Mujeres y participación política; avances y desafios en América Latina.* Bogotá: Tercer Mundo, 1994, p. 271-283.

_____. *The politics of gender in Latin América*: comparative perspectives on women in the Brasilian transition to democracy. Dissertation (PhD) Yale University, 1986.

_____. Women's participation in the Brazilian People's Church: a critical appraisal. *Feminist Studies*, v. 16, n. 2, p. 14-20, 1990.

ALVES, Branca Moreira; PITANGUY, Jacqueline. *O que é feminismo*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *Ideologia e feminismo*: a luta da mulher pelo voto no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1980.

ALVES, José Eustáquio. Feminismo e cidadania. Jornal *Fêmea*, Brasília, ano 8, n. 86, p. 8, mar. 2000.

AMALADOSS, Michael. El Reino de Dios como meta de la misión. *Spiritus*, Quito–Ecuador, n. 140, jan. 1996, p. 20-32.

AMARAL, Célia Chaves Gurgel do. *Debates de gênero:* a transversalidade do conceito. Fortaleza: Editora UFC, 2005.

AMBRÓSIO. Apud FABELLA, Virgínia; ODUYOYE, Mercy Amba. *With passion and compassion*: third world women doing theology. New York: Mariknoll, 1998.

_____. De Institutione Virginitatis, PL: 16:326. In: ROBERTS, A.; DONALDSON, J. *The ante-nicene fathers.* Grand Rapids: Wilian B. Eardmans Publishing, v. 4, 1951, p. 319-348.

AMORÓS, Célia. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos, 1991.

ANDERSON, Bonnie S.; ZINSSER, Judith P. *Historia de las mujeres:* una historia propia. Barcelona: Crítica, v. 2, 1991.

AQUINO, María Pilar. *A teologia, a Igreja e a mulher na América Latina.* [Trad. Rodrigo Contrera]. São Paulo: Paulinas, 1997.

_____. Movimento de mulheres: fonte de esperança. *Concílium*, Petrópolis, n. 5, fasc. 283, p. 121-127, 1999.

_____. *Teología feminista: horizontes de esperanza*. Conferência proferida na Universidade Metodista de São Bernardo do Campo – SP em junho de 2000, mimeo, p. 5.

_____. La visón liberadora de Medellín en la teología feminista. *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, v. 7, n. 7/8, p. 10-29, 2001-2002.

_____. *Nosso clamor pela vida:* teologia latino-americana a partir da perspectiva da mulher. [Trad. Rodrigo Contrera]. São Paulo, Paulinas. 1996.

_____. Teología feminista lationamericana. In: FORNET-BETANCOURT, Raul (). *Balance y perspectivas de la teología de la liberación*, 1997, p. 11-12 (mimeo).

AQUINO, Tomás de. Comentário ao IV Livro das Sentenças (de Pedro Lombardo), dist. 25, q. 2, a. 1 resp. e a. 2, q. 1, concl. Citado in: LACOSTE, J. Y. (Dir.). *Dicionário crítico de teologia.* São Paulo; Paulinas, 2004, p. 1205.

_____. *Suma teológica*: primeira parte; questões 50-119, v. 2; primeira parte da segunda parte; questões 1-70, v. 3; segunda parte da segunda parte; questões 80-143, v. 6; terceira parte; questões 60-90, v. 9. 2.ed.. Porto Alegre: Sulina Editora, 1980.

ARCHAMBAULT, Pauline. The catholic citizen. Journal of St. Joan's Alliance, jul. 1971. Citado in: LUNEN-CHENU, Marie-Thérèse. Feminismo e Igreja. *Concilium*, Petrópolis, n. 111, fasc. 1, p. 109, 1976.

ASSOCIAÇÃO DE TEÓLOGOS DO TERCEIRO MUNDO. Conferencia Intercontinental de Teólogas del Tercer Mundo. Documento Final. In: AQUINO, María Pilar (). *Aportes para una teología desde la mujer.* Madrid: Nuevo Éxodo, 1982, p. 145-152.

_____. I Encontro latino-americano de teologia na perspectiva da mulher. Documento Final. In: BINGEMER, M. C . L. et al. *O rosto feminino da teologia.* Aparecida: Santuário, 1990, p. 158-160.

ASTELARRA, Judith. *O feminismo como perspectiva teórica e como prática política*. Trad. Nívea B. Chagas. [mimeo]. Seminário sobre "A situação da Mulher na América Latina", Copenhague, jul. 1980.

AUBERT, Jean Marie. *La mujer: antifeminismo y cristianismo*. 2.ed.. Barcelona: Herder, 1976.

ÁVILA, Maria Betânia (Org.). *Textos e imagens do feminismo*: mulheres construindo a igualdade. Recife: SOS-CORPO: GÊNERO E CIDADANIA, 2001.

_____. *Os sentidos da ação transformadora feminista*. Disponível in: http://www. cfemea.org.br/ temasedados/detalhes.asp?IDTemasDados=172. Acesso em 18/11/2007.

_____. *Radicalização do feminismo, radicalização da democracia*. Disponível em: http://www. 10feminista.org.br/pt-br. Acesso em 10/9/2007.

AZEVEDO, Eliane S. et al. A mulher cientista no Brasil. Dados atuais sobre sua presença e contribuição. *Ciência e Cultura* (Revista da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência), São Paulo, v. 41, n. 3, p. 275-283, mar. 1979.

BAIRROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. *Estudos Feministas.* Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, v. 3, n. 2, p. 458-463, jul.-dez. 1995.

BANCADA FEMININA NO CONGRESSO NACIONAL. *Mulheres sem medo do poder: chegou a nossa vez.* Cartilha para candidatas a vereadoras. Brasília: Gráfica do IBGE, 1996.

BANDEIRA, Maria de Lourdes; SIQUEIRA, Deis. A perspectiva feminista no pensamento moderno e contemporâneo. *Feminismos e Gênero.* Brasília, v. 12, n. 2, p. 34, jul.-dez. 1997._____

_____. Feminismo: memória e história. In: Celecina Maria Veras Sales et al (Org.). *Feminismo: memória e história*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2000, p. 15-39.

BARROS, Fátima. CEB: lugar onde se tem vez e voz. *Vida Pastoral*, São Paulo, n. 149, p. 9-14, 1989.

BARROS, Raimundo Caramuru de. Gênese e consolidação da CNBB no contexto de uma Igreja em plena renovação. In: Instituto Nacional de Pastoral (Org.). *Presença pública da Igreja no Brasil:* jubileu de ouro da CNBB. São Paulo: Paulinas, p. 13-69.

_____. *Brasil: uma Igreja em renovação;* a experiência brasileira de planejamento pastoral. Petrópolis: Vozes, 1967, p. 11-17.

BARROS, Vidal. *Precursoras brasileiras.* Rio de Janeiro: A Noite, [s.d., s.ed].

BARROSO, Carmem; BRUSQUINI, Cristina. Construindo a política a partir da vida pessoal: discussões sobre a sexualidade entre as mulheres pobres no Brasil. In: LABRA, M. E. (Org.). *Mulher, Saúde e Sociedade no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1998.

BART, Karl. Doutrina sobre a criação. *Dogmática eclesial*, v. 3, t. 4, 1951. Citado in: *Olhares feministas sobre a Igreja católica*. Publicações CDD, n. 9, 2001, p. 24.

BASBAUM, Leonardo. *História sincera da República* (1889-1930). São Paulo: Alfa-Ômega, 1981.

BASTERD, Leila Linhares; ALVES, Branca Moreira. Novos padrões e velhas instituições: feminismo e família no Brasil. In: RIBEIRO, Ivete. (Org.). *Sociedade Brasileira contemporânea: família e valores.* São Paulo: Loyola, 1987, p. 206-217.

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo.* 2 vol.. São Paulo: Nova Fronteira, 1980.

BEBEL, Auguste. *La mujer y el socialismo*. Madrid: Júcar, 1980.

BENINCÁ, Dirceu; ALMEIDA, Antonio Alves de. *CEBs: nos trilhos da inclusão libertadora.* São Paulo: Paulus, 2006.

BEOZZO, José Oscar (Org.). *A Igreja do Brasil de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo.* 2.ed.. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. *O Concílio Vaticano II e a Igreja latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. *A Igreja no Brasil: o planejamento pastoral em questão. Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, fasc. 42, n. 167, p. 465-505, set. 1982.

BERNARDI, Iara. Um pacto suprapartidário pelas cotas em 2000. *Jornal Fêmea*. Brasília, ano 8, n. 84, jan. 2000.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. ed.rev. São Paulo: Paulinas, 1985.

BIEHL, João Guilherme. *De igual para igual*: um diálogo crítico entre a teologia da libertação e as teologias negra, feminista e pacifista. Petrópolis: Vozes, 1987.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Mulher e cristologia: Jesus Cristo e a salvação da mulher. In: AQUINO, María Pilar. (). *Aportes para una teología desde la mujer*. Madrid: Nuevo Exodo, 1982, p. 84-88.

_____. "...E a mulher rompeu o silêncio": a propósito do II Encontro sobre a Produção Teológica Feminina nas Igrejas Cristãs. *Perspectiva Teológica,* Belo Horizonte, v. 18, n. 44, p. 371-381, set.-dez. 1986.

_____. et al. *O rosto feminino da teologia.* Aparecida: Santuário, 1990.

_____. *Experiência de Deus em corpo de mulher.* São Paulo: Loyola, 2002.

_____. No princípio era a força que move a mulher. *Vida Pastoral*, São Paulo, n. 150, p. 10, 1990.

BLAY, Eva. A evolução do feminismo; subsídios para sua história. *Revista USP*, v. 48, n. 4, p. 82, mar.-maio 2001.

BOAVENTURA. Comentário ao IV Livro das Sentenças, (de Pedro Lombardo), dist. 25, a. 2, q. 1, concl. Citado in: LACOSTE, Jean Yves. Mulher. In: *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas–Loyola, 2004, p. 1205.

BOFF, Clodovis. *Teologia pé-no-chão*. Petrópolis: Vozes, 1984.

BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*. 8.ed.. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Nova evangelização:* perspectiva dos oprimidos. Petrópolis: Vozes, 1990.

BOLLIN, Antonio F. Gasparini. *A catequese na vida da Igreja*: notas de história. [Trad. Maria G. F. Rocha]. São Paulo: Paulinas, 1998.

BORBA, Ângela. O feminismo no Brasil de hoje. *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, CIEC/ECO/UFRJ, v. 2, n. 2, p. 428-443, jul.-dez. 1994.

_____. (Org.). Mulher e política: gênero e feminismo no Partido dos Trabalhadores. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998.

BORREN, Sylvia. Citada in: CELIBERTI, Lilian; VARGAS, Virgínia Valente. Feministas em El Foro. *Estudos Feministas*. Florianópolis, IFCS/UFSC, v. 11, n. 2, p. 592, jul.-dez. 2003.

BORRESEN, Kari Elizabeth. God's image, man's image? female metaphors describing God in the Christian Tradition. *Temenos*, v. 19, p. 17-32, 1983.

_____. L'usage patristique de metaphors féminines dans le discours sur Dieu. *Revue Théologique de Louvain*, v. 13, p. 205-220, 1962.

_____. Teólogas místicas da Idade Média tardia e início da Era Moderna. In: GÖSSMANN, E. et al. (Orgs.). GÖSSMANN, Elizabeth et al. (Org.) *Dicionário de teologia feminista*. [Trad. Carlos A. Pereira]. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 477-485.

BOSCH, David. Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão. [Trad. Geraldo Korndorfer; Luís M. Sander]. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BROOTEN, Bernadette. Perspectivas feministas sobre a exegese do Novo Testamento. *Concilium*, Petrópolis, n. 158, fasc. 8, p. 71-78, 1980.

BRUNELLI, Delir. *Libertação da mulher*: desafio para a Igreja e a Vida Religiosa na América Latina. Rio de Janeiro: Publicações CRB, 1989.

_____. Relações de Gênero e teologia feminista. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.*). Sarça ardente*; teologia na América Latina: prospectivas. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 209-221.

BRUSQUINI, Maria Cristina; ROSENBERG, Fúlvia. A mulher e o trabalho. In: IDEM. (Org.). *Trabalhadoras no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 10-15.

BURDICK, John. *Procurando Deus no Brasil:* a Igreja Católica progressista no Brasil na arena das religiões urbanas brasileiras. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

BUITONI, Dulcília. *Imprensa feminina.* São Paulo: Ática, 1986, p. 33.

BUTLLER, Judith. Variações sobre sexo e gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Druscilla. *Feminismo como crítica da modernidade:* releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987, p. 139-154.

BYINGTON, Carlos Amadeu. O martelo das feiticeiras à luz de uma teoria simbólica da história. Prefácio. KRAMER, Heinrich, SPRENGER, James. *O martelo das feiticeiras (Malleus maleficarum.)*. 8.ed.. [Trad. Paulo Fróes]. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991, p. 19-41.

CALDWELL, Kia Lilly. Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil. *Estudos Feministas*, Florianópolis, CCE/CFH/UFSC, v. 8, n. 2, p. 91-108, jul.-dez. 2000.

CALIMAN, Cleto. A trinta anos de Medellín: uma nova consciência eclesial na América Latina. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 31, n. 84, p. 163-180, mai.-ago. 1999.

_____. Das Diretrizes a Santo Domingo. In: CNBB. *Diretrizes 1991-1994*: c*aminhada, desafios, propostas*. Col. Estudos da CNBB, n. 64. São Paulo: Paulus, 1992, p. 17-32.

CAMACHO, Lorena; QUESADA, Lily Saravia. *Del feminismo popular al feminismo como opción vital y política*. Colectivo de Mujeres Pancha Carrasco. Costa del Sol, El Salvador, 1993.

CARDOSO, Patrícia. O feminismo na Central de Movimentos Populares. *Folha Feminista.* São Paulo, n. 9, p. 3, nov. 1999.

CARNEIRO, Sueli; SANTOS, Thereza. *Mulher negra.* São Paulo: Nobel, 1989.

_____. Mulheres negras, violência e pobreza. In: *Diálogos sobre violência doméstica e de gênero:* construindo políticas públicas. Programa de Prevenção, Assistência e combate à Violência contra a mulher. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, Brasília, 2003.

CARR, Anne. *A mulher na Igreja:* tradição, cristianismo e teologia feminista. [Trad. Antônio J. Pinto Ribeiro]. Curitiba: Tilgráfica, 1994.

CARVALHEIRA, Marcelo P. et al. *A evangelização no mundo de hoje*: reflexões teológico-pastorais. São Paulo: Loyola, 1975.

_____. *Transforning grace: christian tradition and women´s experience.* San Francisco: Harper and Row, 1988.

CAVALCANTI, Tereza Maria. Sobre a participação das mulheres no VI Encontro Intereclesial de CEBs. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, fasc. 47, n. 188, p. 803-819, 1987.

_____. Produzindo teologia no feminino plural. A propósito do III Encontro Nacional de Teologia na Perspectiva da Mulher. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 20, n. 52, p. 359-370, set.-dez. 1988.

_____. *Mulher: saber e sabor*. Relatório do IV Encontro Nacional de Teologia na Perspectiva da Mulher. (mimeo). ISER: Programa “Mulher e Teologia”, 1990.

_____. CEBs: impulso criativo de uma experiência comunitária. In: PIVA, Elói Dionísio (Org.). *Evangelização:* legado e perspectivas na América Latina e no Caribe. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 66-89.

CEA-NAHARRO, Margarita Pintos de. O direito das mulheres à plena cidadania e ao poder de tomar decisões na Igreja *Concilium*, Petrópolis, n. 298, fasc. 5, p. 89-91, 2002.

CENTRAL DE MOVIMENTOS POPULARES. *Boletim Informativo*, Ano 1, n. 4, p. 2, jan. 2000.

CENTRO ACCIÓN DE LA MUJER, CENTRO DE INFORMACIÓN Y APOYO A LA MUJER. *Tomando fuerzas para volar con fibra:* memoria de los encuentros feministas del Ecuador. Ballenita, 1987.

CHITTSTER, Joan. *Fogo sob as cinzas*: uma espiritualidade da Vida Religiosa contemporânea. [Trad. Ricardo Tescarolo]. São Paulo: Paulinas, 1998.

CHODOROW, Nancy. *The reproduction of mothering; psychoanalysis and the sociology of gender*. *Berkeley*: University of California Press, 1978.

CHRIST, Carol; PLASKOW, Judith. *Ascensão do espírito feminino*. São Francisco: Harper and Row, 1979.

CHRIST, Carol. Why women need the Goddess. In: CHRIST, Carol, PLASKOW, Judith (Orgs.). *Woman-spirit rising*; a feminist reader in religion. New York: Harper and Row, 1979, p. 273-286.

CHUCHRYK, Patrícia. *Protest, politics and personal life: the emergence of feminism in a military dictatorship* – Chile 1973-1983. [Phd] New York University, 1984.

CÍRCULO DE FEMINISTAS CRISTIANAS "TALITHA CUMI". *O Feminismo e as Igrejas.* IV Encontro Feminista Latino-Americano e Caribenho. In: PORTUGAL, Ana María. *Mujeres y Iglesia;* sexualidad y aborto en América Latina. México: Fontamara, 1990, p. 137-138.

CLIFFORD, Anne M. *Introducing feminist theology*. 3.ed.. New York: Orbis Books, 2002.

COMBLIN, José. *O Espírito e a libertação*. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. Perspectivas de uma teologia feminina. In: SOTER (Org.). *Gênero e teologia:* interpelações e perspectivas. São Paulo: Paulus – Loyola, 2003, p. 295-304.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB. *As pastorais sociais na virada do milênio;* análise da conjuntura (1992-1999). São Paulo: Loyola, 1999.

_____. Plano de emergência para a Igreja do Brasil. Rio de Janeiro: Livraria Dom Bosco, 1962. (2.ed.: CNBB. *Plano de emergência para a Igreja do Brasil*. Col. Documentos da CNBB, n. 76, São Paulo: Paulinas, 2004).

_____. *Plano de pastoral de conjunto* (1966-1970). Rio de Janeiro: Livraria Dom Bosco, 1966. (2.ed.: CNBB. *Plano de pastoral de conjunto* (1966-1970. Col. Documentos da CNBB, n. 77, São Paulo: Paulinas, 2004).

_____. *Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil* (1975-1978). Col. Documentos da CNBB, n. 4. São Paulo: Paulinas, 1975.

_____. *Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil* (1979-1982). Col. Documentos da CNBB, n. 15. São Paulo: Paulinas, 1979.

_____. *Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil* (1983-1986). Col. Documentos da CNBB, n. 28. São Paulo: Paulinas, 1983.

_____. *Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil* (1987-1990). Col. Documentos da CNBB, n. 38. São Paulo: Paulinas, 1987.

_____. *Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil* (1991-1994). Col. Documentos da CNBB, n. 45. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil* (1995-1998). Col. Documentos da CNBB, n. 54. São Paulo: Paulinas, 1995.

_____. *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil* (1999-2002). Col. Documentos da CNBB, n. 61. São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil* (2002-2006). Col. Documentos da CNBB, n. 71. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil* (2008-2010). Col. Documentos da CNBB, n. 87. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. Estudo e definição das Diretrizes gerais da ação pastoral; esboço histórico e levantamento de opções. *Instituto Nacional de Pastoral* – INP – 02897, p. 9.

_____. *Igreja, comunhão e missão*, na evangelização dos povos no mundo do trabalho, da política e da cultura. Col. Documentos da CNBB, n. 40. São Paulo: Paulinas, 1988.

_____. SETOR PASTORAL SOCIAL. *As pastorais sociais na virada do milênio;* análise da conjuntura: 1992-1999. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *Sociedade brasileira e desafios pastorais*. Preparação das Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil (1991-1994). São Paulo: Paulinas, 1990.

_____. *Sociedade brasileira e desafios pastorais*. Preparação das Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil (1991-1994). São Paulo: Paulinas, 1990.

_____. *Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas*. São Paulo: Paulinas, Col. Documentos da CNBB, n. 62, São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. *Dignidade humana e paz*: novo milênio sem exclusões. São Paulo: Salesianas, 2000.

COBO, Rosa. Análisis feminista de la globalización. *Boletita del IX Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe.* San José de Costa Rica, n. 2, en. 2002.

CODINA, Victor. A teologia latino-americana na encruzilhada. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 31, n. 84, p. 181-200, maio-ago. 1999.

COLECTIVO DE MUJERES PANCHA CARRASCO; LAS MALINCHES; MUJERES POR LA DIGNIDAD Y LA VIDA; COLECTIVO DE MUJERES MATAGALGA; AGRUPACIÓN DE MUJERES TIERRA VIVA. *Lo que siempre quiseste saber sobre feminismo en centroamérica y no te atreviste a preguntar*. Costa Rica; El Salvador; Nicaragua: Centro Editorial de la Mujer, 1994.

COLLIN, Françoise. Différence/indifférence dês sexes. Actuel Marx. Paris, Universitaires de France, n. 30, p. 183-200, 2001.

_____. La Même et les Différences. In: COLLIN, Françoise (). D'amour et de raison. Les Cahiers du Grif. Paris, n. 28, p. 1-16, hiver 1983-1984.

COLLINS, Patricia Hill. H. Blak feminist thought. knowledge; consciousness, and politics of empowerment. New York: Routledge, 1991.

COMBLIN, José. Perspectivas de uma teologia feminina. In: SOTER (Org.). *Gênero e teologia:* interpelações e perspectivas. São Paulo: Paulus–Loyola, 2003, p. 295-304.

COMISSÃO ORGANIZADORA DO XIII ENCONTRO NACIONAL FEMINISTA (COENF). João Pessoa, *Informativo* n. 3, p. 1, mar. 2000.

COMITÉ CENTROAMERICANO. *Memorias del VI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe.* Managua: Imprenta Universidad Centroamericana, 1993.

COMITÊ LATINO-AMERICANO E DO CARIBE PARA A DEFESA DOS DIREITOS HUMANOS DAS MULHERES; CONSELHO NACIONAL DOS DIREITOS DA MULHER– CNDM. *Declaração dos Direitos Humanos: uma perspectiva de gênero.* [s.e]. Brasília, Centro Feminista de Estudos e Assessoria, 1998.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituições, decretos, declarações, documentos e discursos pontifícios.* 1˙ed.. São Paulo: Paulinas, 1967.

CONE, James. *For my people: black theology and the black church*. New York: Orbis Books, 1984.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. Mulheres na Igreja. *Revista Eclesiástica Brasileira,* Petrópolis, v. 33, fasc. 132, p. 972-980, dez. 1973.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO E DO CARIBE. V Conferência Geral. *Conclusões de Aparecida*. Brasília: Edições da CNBB – São Paulo: Paulus-Paulinas, 2007.

_____. A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio. *Conclusões de Medellín.* Petrópolis: Vozes, 1969.

_____. *A evangelização no presente e no futuro da América Latina. Conclusões de Puebla*. São Paulo: Loyola, 1980.

_____. Nova evangelização, promoção humana, cultura cristã: Jesus Cristo ontem, hoje e sempre. *Conclusões de Santo Domingo.* São Paulo: Loyola, 1992.

CONSELHO NACIONAL DOS DIREITOS DA MULHER. *Memória: gestão 1995-1999.* Ministério da Justiça; Secretaria de Estado dos Direitos Humanos; CDNM, Brasília, 1999.

CORTÊS Iara Ribeiro. VIII Encontro Feminista da América Latina e Caribe. Jornal *Fêmea,* Brasília, Centro Feminista de Estudos e Assessoria, Ano 7, n. 83, p. 8, dez. 1999.

CORTÊS, Iáris Ramalho. VIII Encontro Feminista da América Latina e Caribe. Jornal *Fêmea,* Brasília, ano 7, p. 83, 8 nov. 1999.

CORVISIERI, Silvério. *Maria Baderna, a bailarina de dois mundos.* Rio de Janeiro: Record, 2001.

COSTA, Albertina Oliveira, BRUSQUINI, Cristina (Orgs.). *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992.

_____; SARTI, Cynthia. Pesquisa sobre mulher no Brasil: do limbo ao gueto? *Cadernos de Pesquisa,* São Paulo: Fundação Carlos Chagas, n. 54, p. 5-15, ago. 1985.

COSTA, Ana Alice Alcântara. O movimento feminista no Brasil: dinâmicas de uma intervenção política. *Revista Gênero,* Niterói, UFF/NUTEG, v. 5, n. 2, p. 9-35, 1º sem. 2005.

_____. Trajetória e perspectivas do feminismo para o próximo milênio. In: PASSOS, Elizete, ALVES, Ívia, MACEDO, Márcia (Orgs.). *Metarmorfoses: gênero na perspectiva interdisciplinar*. Salvador: GRAFUFBa/UFBA/NEIM, 1998, p. 26-48.

COSTA, Cláudia de Lima. O leito de Procusto: gênero, linguagem e as teorias feministas. *Cadernos Pagu.* Campinas, UNICAMP, v. 2, p. 141-174, jul.-dez. 1994.

COUCH, Beatriz Melano. Sr. Juana Inés de La Cruz: the first woman theologian in the Americas. In: WEBSTER, John (). *The church and women en the Third World*. Philadelphia: The Westminster Press, 1985, p. 51-54.

_____. In: Torres, Sérgio, EAGLESON, James (Orgs). *Theology in the Americas.* New York: Orbis Books, 1976.

_____. Sor Juana Inés de la Cruz: primeira mulher teóloga das Américas. In: BUENDÍA, Josefa (Org.). Palavras de mulheres: juntando os fios da teologia feminista. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, *Cadernos de Estudo* n. 4, p. 45-60, 2000.

CRESCENTI, Caiuby Maria Thereza. *Mulheres de ontem?* Rio de Janeiro – século XIX. São Paulo: T. A. Queiroz, 1989.

CRUZ, Anette. Os movimentos de libertação da mulher na França e na Itália (1970-1980): primeiros elementos para um estudo comparativo do novo feminismo na Europa e no Brasil. In: LUZ, Madel (Org.). *O lugar da mulher nos estudos sobre a condição feminina na sociedade atual*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

DALY, Mary. *Beyond God the Father:* toward a philosophyof women's liberation. Boston: Beacon Press, 1985.

_____. *Gin/ecology: the metaethis of radical feminism.* Boston: Beacom Press, 1978.

_____. *La chiesa e il secondo sesso.* Milano: Rizzoli, 1982.

_____. *The church and the second sex.* New York: Harper & Row, 1968 (2.ed. americana com uma introdução pós-cristã: 1975).

DE BARBIERI, Teresita. *Sobre a categoria gênero: introdução teórico-metodológica*. [Trad. Antônia Lewinsky]. Recife, SOS–CORPO, 1993.

DE MOND, Nadia. Representante da Marcha Mundial de Mulheres na Itália. In: ALVAREZ, Sônia. E. Um outro mundo [também feminista...] é possível: construindo espaços transnacionais e alternativos globais a partir dos movimentos. *Estudos Feministas,* Florianópolis, IFCS/UFSC, v. 11, n. 2, p. 533-540, jul.-dez. 2003.

DE SANTA ANA, Júlio; RAISER Konrad; DUCHROW Ubrich. *A presença do Espírito Santo nos processos atuais*. Preparação à 7ª Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas. São Paulo: Paulinas, 1992.

DECAUX, A. Histoire des Français [v. 2, p. 702]. In: MONTENEGRO, Ana. *Ser ou não ser feminista.* Recife: Guararapes, 1981, p. 25.

DEFERRARI, Roy J. (). *The fathers of the church.* Washington: Catholic Press, v. 40, 1977.

DEIFELT, Vanda. Temas e metodologias da teologia feminista. In: SOTER (Org.). *Gênero e teologia:* interpelações e perspectivas. São Paulo: Loyola, 2003, p. 171-186.

DELGADO, Maria Berenice; SOARES, Vera. O movimento de mulheres na transição democrática brasileira. In: HELLMANN, Michaella (Org.). *Movimentos sociais e democracia no Brasil*: sem a gente não tem jeito. Marco Zero: Labor/ILDES/FES, 1995.

DELPHY, Christine. Feminismo e recomposição da esquerda. *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, CIEC/ECO/UFRJ, v. 2, n. 2, p. 187-189, jul.-dez. 1994.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*: 1300-1800. [Trad. Maria Lúcia Machado e Heloísa Jahn]. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DEMÓSTENES. Contra Neaera. In: VINCENT, Sister. *La mujer y el sacerdocio*. Madrid: Paulinas, 1971.

DERMIENCE, Alice. Teología de la mujer y teología feminista. *Selecciones de Teologia,* [s.l.], v. 40, n. 160, p. 6, out.-dez. 2001.

DERRIDA, Jacques. Coreografias. [Diacritics. n. 12, p. 66-67, 1982]. In: COSTA, Cláudia de Lima. O leito de Procusto: gênero, linguagem e as teorias feministas. *Cadernos Pagu.* Campinas, UEC, v. 2, p. 159, jul.-dez. 1994.

_____. *De la gramatologie*. Paris: Minuit, 1967.

DICIONÁRIO MULHERES DO BRASIL. Verbete: *Feminismo pós-1975: a segunda onda feminista no Brasil*. 2.ed.. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 229-239.

DISTEFANO, Christine. *Gênero e teoria política:* o gênero como ideologia. [Trad. Andrea Borges]. Amherst: University of Massachusetts, 1985.

DUAREN, Irma van. Citada in: CELIBERTI, Lilian; VARGAS, Virgínia Valente. Feministas em El Foro. *Estudos Feministas*. Florianópolis, IFCS/UFSC, v. 11, n. 2, p. 586-598, jul.-dez. 2003.

DUARTE, Ana Rita Fonteles. *Carmen da Silva: o feminismo na imprensa brasileira*. Fortaleza: Expressão, 2005.

DUARTE, Lima Constância. Feminismo e literatura no Brasil. *Estudos Avançados*, São Paulo, USP, v. 17, n. 49, p. 151-172, set.-dez. 2003.

_____. *Nísia Floresta: a primeira feminista do Brasil*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2005.

DUHET, M. Las mujeres de la revolución. In: SAU, Victoria. *Un diccionário ideológico feminista.* Barcelona: Icaria, p. 107.

DURHAN, Eunice Ribeiro. Movimentos sociais: a construção da cidadania. *Novos Estudos*, São Paulo, v. 8, n. 10, p. 24-30, 1984.

ENGELS, Frederico. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado.* São Paulo: Global, 1984.

_____. Fourier e a emancipação da mulher. In: MARX, ENGELS, LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, Coleção Bases, v. 17, 1979, p. 14-20.

EPIFÂNIO. Contra as heresias, 79, 3, 1-2; GCS 31-33, 477-478. In: LACOSTE, Jean Yves. (Dir.). *Dicionário crítico de teologia.* São Paulo: Paulinas-Loyola, 2004, p. 39 e 1205.

EVANS, Richard J. *Las feministas: los movimientos de emancipación de la mujer en Europa, América y Australasia* (1840-1920). Madrid: Siglo XX, 1980.

EVERS, Tilman. Identidade: a face oculta dos novos movimentos Sociais. Cebrap, *Novos Estudos*. São Paulo, v. 2, n. 4, p. 11-33, 1984.

EYDEN, René Van. A mulher no pensamento hierárquico. [Trad. Adail Sobral]. In: VV.AA. *Olhares feministas sobre a Igreja católica*. São Paulo: Publicações CDD, n. 9, 2001, p. 9-44.

FABELA, M. Virginia. Beyond Bonding. *A Third World Women´s Theology Journey*. Ecumenical Assotiation of Third World Theologians and Institute of Women´s Study. Manila, Filipinas, 1983.

_____; ODUYOYE, Mercy Amba. *With passion and compassion*: Third World women doing theology. New York: Mariknoll, 1998.

FABRIS, Rinaldi; GOZZINI, Vilma. *A mulher na Igreja primitiva*. São Paulo: Paulinas, 1986.

FALQUET, Jules. O debate do feminismo latino-americano e caribenho a respeito das ONGs. [Trad. Hyldeu Bressane]. In: HIRATA, Helena; DOARÉ, Le Hélene. Paradoxos da mundialização. *Cahiers du Gedisst.* Paris: L'Harmattan, n. 21, p. 1-10, 1998.

FARIA, Nalu. Balanço e desafios atuais do movimento feminista. [Fotocópia]. II Encontro Nacional do Setorial de Mulheres da CMP. São Paulo, 12-14 jun. 1998. (Arquivo do Setorial - Extraído do anexo ao Relatório do Encontro, p. 11-12).

_____. Feminismo: trajetória coletiva de rebeldia. *Enfoque Feminista.* São Paulo, Publicação semestral, Ano 5, n. 8, p. 3-34, dez. 1995.

_____. Mulheres e exclusão na América Latina; análises e debates. In: SEMPREVIVA ORGANIZAÇÃO FEMINISTA – SOF, São Paulo: Publicações da SOF, 2005.

FEIJÓ, Carmen; GOGNA, Mônica. Las mujeres en la transición a la democracia. In: *Cuidadania y Identidad: las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos.* Ginebra: UNRISD, 1987, p. 129-188.

FERREIRA, Joel Antonio. *Gálatas: a epístola da abertura de fronteiras.* São Paulo: Loyola, 2005.

FERNANDES, Emília. As mulheres nas eleições 98: um avanço na ocupação de espaços. Jornal *Fêmea*, Brasília, ano 8, p. 71, dez. 1998.

FERNANDEZ, José Cobo. (Org.). *A pastoral entre Puebla e Santo Domingo*; tensões e mudanças nos anos '80. Petrópolis: Vozes, 1997.

FERRO, Cora. A mulher latino-americana, a práxis e a teologia da libertação. Documento Final. In: TORRES, Sérgio (Org). *A Igreja que surge da base.* São Paulo: Paulinas, 1982, p. 48-64.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *As origens cristãs a partir da mulher*: uma nova hermenêutica. [Trad. João Rezende Costa]. São Paulo: Paulinas, 1992.

_____. *Los caminos de la Sabiduría*: una introducción a la interpretación feminista de la biblia. Santander: Sal Terrae, 2004.

_____. Mujer-Iglesia: el centro hermenéutico de la interpretación bíblica feminista. In: RESS, Judith Mary; CUDRA-SEIBERT, Ute; SJORUP, Lene (Eds.). *Del cielo a la tierra:* una antología de la teología feminista. Santiago: Sello Azul, 1994, p. 239-256.

_____. *Discipulado de iguais*: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. Feminist theology as a critical theology of liberation. *Theological Studies*, n. 4, p. 605-626, 1975.

_____. O papel da mulher no movimento cristão primitivo. *Concilium*, Petrópolis, n. 111, fasc. 1, p. 9-10, 1976.

_____. Para uma teologia libertada e libertadora. *Concilium*, Petrópolis, n. 135, fasc. 5, p. 22-23, 1978.

_____. Rompendo o silêncio: a mulher se torna visível. *Concilium*, Petrópolis, n. 202, fasc. 6, 1985, p. 8-23.

_____. Women apostoles: the testament of scripture. In: GARDINER, Anne Marie (). *Women and catholic priesthood:* an expanded vision. New York: Paramus, 1976, p. 94-102.

FIRESTONE, Shulamith. *The dialetic of sex.* New York: Banthan, 1972.

_____. *A dialética do sexo:* um estudo da revolução feminista. [s.t.]. Rio de Janeiro: Labor, 1976.

FISCHER, Amália. Los Encuentros Feministas: en busca del rumbo perdido o de uno nuevo. In: BEDREGAL, X. et al. *Feminismos cómplices:* gestos para una cultura tendenciosamente diferente. México-Santiago de Chile: Pré libro de La Correa Feminista, 1993, p. 27-46.

FLAX, Jane. Gender as a social problem: and for feminist theory. American Studies-Amerika Studiem, (jun. 1986). In: HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *Estudos Feministas.* Rio de Janeiro, CIEC/ECO/UFRJ, v. 1, p. 7-32, mar.-jun. 1993.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade.* [Trad. Robert Hurley]. 2 v. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

FOURIER, Charles. *Teoria de los cuatro movimientos.* Barcelona: Barral, 1974.

FRANÇOISE, David. Mensagem à Marcha das Margaridas do Brasil. *Boletim da Marcha.* São Paulo, n. 9, p. 3, ago. 2000.

FREITAS, Ângela. Articulação das Mulheres Brasileiras. Ano Novo. *Articulando.* Brasília, n. 1, p. 1, jan. 2000.

FREITAS, Jacir. *O outro Pedro e a outra Madalena segundo os apócrifos:* uma leitura de gênero. Petrópolis: Vozes, 2004.

FREITAS, Maria Carmelita de. *Uma opção renovadora.* A Igreja no Brasil e o planejamento pastoral: estudo genético-interpretativo. Col. Fé e Realidade n. 36, São Paulo: Loyola, 1977.

_____. Gênero e teologia feminista: perspectivas para a teologia. In: SOTER (Org.). *Gênero e teologia:* interpelações e perspectivas. São Paulo: Paulus–Loyola, 2003, 13-33).

FRIEDAN, Betty. *The feminine mystique*. New York: Norton, 1963.

_____. *A mística feminina*. [Trad. Áurea B. Veissenberg]. Petrópolis: Vozes, 1971.

_____. *La segunda fase.* [s.t.]. Barcelona: Plaza y Janés, 1983.

FUNCK, Susana Bornéo. Feminismo e utopia. *Estudos Feministas.* Rio de Janeiro, CIEC/ECO/UFRJ, v.1, n.1, p. 33-48, mar.-jun. 1993.

GAGE, Matilda Electa Joslyn. *Women, church and state (1893).* Watertowne: Persefhone Press, 1980.

GALLEGO, Maria Teresa. Los movimientos feministas en Europa. In: MELLA, Maria. *La isquierda europea*. Madrid: Teide, 1985.

GARCIA, Ivete. Gênero e políticas públicas municipais. In: BORBA, Ângela et al. (Org.). *Mulher e política:* gênero e feminismo no Partido dos Trabalhadores. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998, p. 173-188.

GARGALLO, Francesca. El feminismo múltiple: prácticas e ideas feministas em América Latina. En: FEMENÍAS, Maria Luisa (Org.). *Perfiles del feminismo iberoamericano.* Universidad Autónoma de México, 2000, p. 103-129.

GEBARA, Ivone. A mulher faz teologia: um ensaio para a reflexão. In: VV.AA. *O rosto feminino da teologia.* Aparecida: Santuário, 1990, p. 7-16.

_____. A opção pelo pobre como opção pela mulher pobre. *Concilium*, Petrópolis, n. 213, fasc. 5, p. 122-131, 1987.

_____. *As incômodas filhas de Eva na Igreja da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. Corpo: novo ponto de partida para a teologia. Rio de Janeiro, *Tempo e Presença*, n. 248, p. 19-21, 1989.

_____. Hermenêutica bíblica feminista. In: TEPEDINO, Ana Maria; AQUINO, María Pilar. (Orgs.). *Entre la indignacion y la esperanza.* II Encontro Latinoamericano de Mujeres Teólogas. Documento Final. Santafé de Bogotá: Indo-American Press, 1988, p. 107-117.

_____. III Semana Teológica. Construyendo nuestras teologías feministas. Santiago: Ediciones Ruhue, Cuadermos de Estudios *Tópicos*, v. 90, n. 6, p. 71-124, set. 1993.

_____. Mística e política na experiência das mulheres. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, v. 49, fasc. 196, p. 913-926, 1989.

_____. Patriarcalismo, igreja e mulher. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, n. 10/12, p. 55-67, 1992.

_____. Pensar a rebeldia cristã a partir das relações de gênero. In: SOUZA, Sandra Duarte (Org.). *Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas.* São Bernardo do Campo: Rudcolor, 2006, p. 135-146.

_____. Pluralismo religioso: uma perspectiva feminista. In: TOMITA, Luiza Etsuco et al. (Orgs.). *Teologia latino-americana pluralista da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 277-298.

_____. *Poder e não-poder das mulheres*. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. *Rompendo o silêncio*: uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Teologia ecofeminista*: um ensaio para repensar o conhecimento da religião. São Paulo: Olho D´Água, 1997.

_____. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal. *Estudos Feministas*, Florianópolis, IFCS/UFSC, v. 14, n. 1, p. 294-304, jan.-abr. 2006.

_____. *Vida Religiosa*: da teologia patriarcal à teologia feminista; um desafio para o futuro. São Paulo: Paulinas, 1992.

GIBELLINI, Rosino. A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista. In: LUNEN-CHENU, Marie-Thérèse; GIBELLINI, Rosino. *Mulher e teologia*. [Trad. Maria Stela G. e João Luis Gaio]. São Paulo: Loyola, 1992, p. 73-126.

_____. *A teologia do século XX*. [Trad. João Paixão Netto]. São Paulo: Loyola, 1998, p. 415-419.

GILLIGAN, Carol. *Uma voz diferente:* psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta. [Trad. de Nathanael C. Caixeiro]. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1990.

GIOVANNI, Julia Ruiz Di. Citada in: ALVAREZ, Sonia. Um outro mundo (também feminista...) é possível: construindo espaços transnacionais e alternativos globais a partir dos movimentos. *Estudos Feministas*. Florianópolis, IFCS/UFSC, v. 11, n. 2, p. 533-540, jul.-dez. 2003.

GODINHO, Tatau. O PT e o feminismo. In: BORBA, Ângela et al. (orgs.). *Mulher e política*: gênero e feminismo no Partido dos Trabalhadores. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998, p. 15-32.

GODOY, José Manoel. A CNBB e o processo de evangelização do Brasil. In: INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL – INP (org.). *Presença pública da Igreja no Brasil (1952-2002)*; jubileu de ouro da CNBB. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 387-397.

GODTS, F. X. Le féminisme condamné par des principes de théologie et de philosophie. Roulers, De Meester, 1903. Citado por DELOOZ, Pierre. Le féminisme, les femmes et lávenir de L´Église. In: Boletim Pró Mundi Vita, Bruxelas, n. 56, p. 3, nota 5, 1975.

GOHN, Maria da Glória Marcondes. *A força da periferia*: a luta das mulheres por creches em São Paulo. Petrópolis: Vozes, 1985.

GOLDBERG, Anette. *Feminismo em regime autoritário*: a experiência do movimento de mulheres no Rio de Janeiro. [Fotocópia]. XII Congresso Nacional da IPSA, Rio de Janeiro, 1982.

_____. *Tudo começou antes de 1975:* idéias inspiradas pelo estudo da gestação de um feminismo "bom para o Brasil". In: Relações sociais de gênero e relações sociais de sexo. Departamento de Sociologia, USP/NEMGE, 1989, p. 9-11.

GÓMEZ, Anna Nieto. Chicana feminism. In: GARCÍA, Alma M. (). *Chicana feminist thought*: the basic historical writings. New York: Routledge, 1997, p. 52-57).

GÓMEZ, Josefa Buendía. *Mulheres católicas e feminismo:* um estudo de trajetórias de vida. Dissertação. (Mestrado em Ciências Sociais – PUC/SP). São Paulo, 1998.

GONZÁLEZ, Justo. *Hechos: comentario bíblico hispano*. Miami: Ediciones Caribe, 1992.

GONZÁLEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira. In: LUZ, Madel T. (Org.). *O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual.* Rio de Janeiro: Graal, 1982, p. 87-106.

_____. Por un feminismo afrolatinoamericano. In: *Mujeres, crisis y movimiento en América Latina y Caribe.* Chile, Isis Internacional, v. 9, p. 133-141, jun. 1987.

GÖSSMANN, Elizabeth et al. (Org.) *Dicionário de teologia feminista*. [Trad. Carlos A. Pereira]. Petrópolis: Vozes, 1997.

GOUGES, Olympe. Declaração dos direitos da mulher e da cidadã dedicada à Rainha Maria Antonieta (1791). [s.t.]. In: CAVALCANTI, Maria José de Figueirêdo. *O lado feminino da Revolução Francesa:* uma outra revolução. Brasília: Bernardi, 2003, p. 93-95.

GOULD-DAVIS, Elizabeth. *The first sex*. Putman: New York, 1971.

GOUVEIA, Sonia. *Gênero: reflexões conceituais, pedagógicas e estratégicas*. 2.ed.. Recife: SOS–CORPO: GÊNERO E CIDANIA, 1996.

GRANT, Jacquelyn. Black theology and the black woman. In: WILMORE, S. Gayraud; CONE, James. *Black theology*: a documentay history (1966-1979). New York: Orbis Books, v. 1, 1979, p. 418-433.

GRANT, Judit. Fundamental feminism. *Costesting the core concepts of feminist teory*. New York: Routiedge, 1991.

GRIGOLIN, Fernanda. *Jovens feministas no X Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe*. Disponível em: http://www.10feminista.org.br/pt-br. Acesso em 10/9/2007.

GROSSI, Miriam Pillar. Estudos sobre mulheres ou de gênero? Teorias sociais e paradigmas teóricos. In: SILVA, Alcione Leite et al. (Org.). *Falas de gênero: teorias análises, leituras*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999, p. 329-343.

GRUPO "NÓS MULHERES". Os velhos conceitos estão desgastados. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 8 mar. 1981. [Ilustr. p. 43].

GRZYBOWSKY, Cándido. *Es possible un mundo más femenino?* (FSM–jan.2002). Disponível em: http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=14_2&cdlnguage=1.

GUATTARI, Félix. *Revolução molecular;* pulsações políticas do desejo. 2.ed.. [Trad. Suely Rolnik]. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GURGEL, Telma. *Feminismo e liberdade.* X Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe. Disponível em: http://www.10feminista.org.br/pt-br. Acesso em: 1/6/2007.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. *Teologia da libertação*: perspectivas. [Trad.: Jorge Soares]. Petrópolis: Vozes, 1985.

HAHNER, June E. *A mulher brasileira e suas lutas sociais políticas:* 1850-1937. São Paulo: Brasiliense, 1981.

HALKES, Catarina. Teologia feminista: balanço provisório. *Concilium*, Petrópolis, n. 154, fasc. 4, p. 109-121, 1980.

_____; MEYER-WILMES, Hedwig. Teologia feminista. In: GÖSSMANN, Elizabeth et al. (Org.). *Dicionário de teologia feminista*. [Trad. Carlos A. Pereira], Petrópolis: Vozes, 1997, p. 502-505.

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, CIEC/ECO/UFRJ, v. 1, n. 1, p. 7-13, mar.-jun. 1993.

HARRISON, Beverly et al. The feminist theology panel. In: IDEM. (). *Theology in the Americas.* New York: Orbis, 1976, p. 361-376.

HARTMANN, Heidi. *O casamento infeliz do marxismo com o feminismo:* por uma união mais progressista. Traduzido por Suzel Keilly a partir de: SARGEANT, L. Women and revolucion. Boston: Sout End Press, 1981.

HARTSOCH, Nancy. La teoria feminista y el desarrollo de la teoría revolucionaria. In: EISENSTEIN, Zillah (Ed). *Patriarcado capitalista y feminismo socialista.* México: Siglo XXI, 1980.

HAYTER, Mary. *The new Eve in Christ*. Plimouth: Latiner Trend, 1987.

HEILBORN, Maria Luiza. Gênero e hierarquia: a costela de Adão revisitada. *Estudos Feministas,* Rio de Janeiro, CIEC/ECO/UFRJ, v. 1, n. 1, p. 50-83, mar.-jun. 1993.

HELMUT, Renard. *Muchos creyeron por las palabras de las mujeres.* México: Dabar, 1994.

HENRY, A. M. Pour une théologie de la féminité. In: *Lumiére et Vie*, Lion, v. 7, n. 43, p. 100-128, 1959.

HEYWARD, Carter. A graça como poder efetivador de relação. In: SCHERZBERG, Lucia. *Pecado e graça na teologia feminista.* Petrópolis: Vozes, 1997, p. 56-63.

HOBSBAUWN, Eric. *A era dos extremos.* O breve século XX (1914-1991). São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

HOOKS, Bell. *Feminist theory*: fron margin to center. Boston: South End Press, 1984.

_____. *Thinking feminist, thinking black.* Boston: South End Press, 1989.

HOORNAERT, Eduardo. *O movimento de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1994.

IANNI, Octávio. *Estado e planejamento no Brasil* (1930-1970). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

IRARRAZAVAL, Diego. *Si el grano de trigo muere... da mucho fruto*: impugnación de lo macho a fin de ser un hombre cristiano. Puné, Peru, 1999, 7p. (mimeo).

ISASI-DÍAZ, Ada María; TARANGO, Yolanda. *Hispanic women*: a prophetic voice in the church. New York: Harper & Row, 1988.

_____. Liturgias "mulheristas" e a luta pela libertação. *Concilium*, Petrópolis, n. 295, fasc. 3, p. 140-159, 1995.

_____. The bible and *mujerista* theology. In: BROOKS, Susan T.; POTTER, Mary E. (). *Lift every voice: constructing christian theologies from the underside*. New York: Orbis Books, 1998, p. 273-274.

ISIS INTERNACIONAL; REDE DE EDUCAÇÃO ENTRE MULHERES (CEAAL). *Crescer juntas: mulheres, feminismo e educação popular na América Latina e Caribe.* [Trad. Beatriz Canabrava]. Edição das Mulheres, n. 8, dez. 1989.

JAMES, B. Nelson. *Between two gardens; reflections on sexuality and religious experience*. New Yok: Pilgrim Press, 1983.

JENSEN, Anne. "Maria Madalena". In: GÖSSMANN, Elizabeth et al. (Org.). *Dicionário de teologia feminista*. [Trad. Carlos A. Pereira]. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 283-285.

JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário. 2.ed.. São Paulo: Paulinas, 1990.

JERÔNIMO. Carta 127 e comentário à mesma carta. In: BAUTISTA, Juan Velero (). *Epistolário*, v. 2, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

JOÃO CRISÓSTOMO. Homilia XXXI, PG 60: 669-670. Citado por: ALBRECHT, Ruth. Apóstola/discípula. In: GÖSSMANN, E. et al. (Org.) *Dicionário de teologia feminista*. [Trad. Carlos A. Pereira]. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 36-38.

_____. Homilia XXIX. Apud FABELLA, Virgínia; ODUYOYE, Mercy Amba. *With passion and compassion*: Third World women doing theology. New York: Mariknoll, 1998.

JOÃO PAULO II. Carta encíclica *Redemptor hominis* (4-3-1979). São Paulo: Paulinas, 1979.

_____. Carta encíclica *Dominum et vivificantem* (18-5-1986). São Paulo: Paulus, 1986.

_____. *Carta às mulheres* (29-6-1995). São Paulo: Paulus, 1996.

_____. Carta encíclica *Redemptoris missio*. A validade permanente do mandato missionário (4-3-1979). São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. Exortação apostólica pós-sinodal: *Vita consecrata* (25-03-1996). São Paulo: Loyola, 1996.

_____. Carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (10-11-1994). São Paulo: Paulinas, 1994.

JOÃO XXIII. Anúncio do Concilio (25-1-1959). In: ALBERIGO, Guiseppe; ALBERIGO, Adelina. *Giovani XXIII, profezia e fedeltà*. Brescia: Queriniana, 1978, p. 276-277.

_____. Carta encíclica *Pacem in terris* (11-4-1963). Petrópolis: Vozes, 1963.

JOHNSON, Elizabeth A. *Aquela que É:* o mistério de Deus no trabalho teológico da mulher. [Trad. Atílio Brunetta]. Petrópolis: Vozes, 1995.

JURKEWICZ, Regina Soares. Dados históricos da elaboração do pensamento feminista: estudos feministas e cristianismo. *Mandrágora.* São Paulo, ano 2, n. 2, p. 17-24, 1995.

KAPPELI, Anne Marie. Escenários del feminismo. In: PERROT, Michele; FRAISSE, Geneviève. (Org.). *Historia de las mujeres (siglo XIX).* Madrid: Taurus, 1993, p. 518-523.

KING, Ynestra. Curando as feridas: feminismo, ecologia e dualismo natureza/cultura. In: JAGGAR, Alison; BORDO, Susan R. *Gênero, corpo e conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997, p. 126-53.

KIRLEY, Evelyn A. Os direitos das mulheres e os direitos humanos: realizações e contradições. *Concilium*, Petrópolis, n. 298, fasc. 5, p. 5-15, 2002.

KIYOKO, Takeda Cho. Inquire into indigenous cultural energies. In: JENKINS, David (). *The humanum studies*, 1969-1975. A Collection of documents. CMI, Genebra, 1975, p. 97-103.

KOLLONTAI, Alexandra. *Memórias.* Madrid: Debate, 1979.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O martelo das feiticeiras (Malleus maleficarum.)*. 8.ed.. [Trad. Paulo Fróes]. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.

KRISTEVA, Julia. Le temps des femmes. *Cahiers de recherche en sciences des textes et documents*. Paris, n. 5, fasc. 33/34, p. 5-19, invierno 1979.

LACOSTE, Jean Yves. Mulher. In: *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas-Loyola, 2004, p. 1201-1207.

LAGARDE, Marcela. A mulher e o poder. In: *Liderança e participação das mulheres.* [Trad. Beatriz Cannabrava]. Mimeo. Rede de Educação Popular entre Mulheres de CEAAL.

LATOURELLE, René. Evangelhos. In: LATOURELLE, René; FISICHELA, Rino (Dirs.). *Dicionário de teologia fundamental*. [Trad. Luiz J. Baraúna]. Aparecida: Santuário – Petrópolis: Vozes, 1994, p. 271-274.

LAURETIS, Tereza. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque (Org.). *Tendências e impasses:* o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 207-241.

LEBON, Nathalie. The lavor of love and bread: professionalized and volunteer activism in the São Paulo women´s health movement. P.h.D. University of Flórida, 1998. In: ALVAREZ, S. Feminismos latinoamericanos. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, v. 6, n. 2, p. 276, jul.-dez. 1998.

LELOUP, Jean-Ives. *Evangelho de Maria* – Mírian de Magdala. Petrópolis: Vozes, 1995.

LEÓN, Irene. Citada in: ALVAREZ, Sonia. Um outro mundo [também feminista...] é possível: construindo espaços transnacionais e alternativos globais a partir dos movimentos. *Estudos Feministas.* Florianópolis, FCS/UFSC, v. 11, n. 2, p. 533-540, jul.-dez. 2003.

LEÓN, Magdalena. FSM: Espacio para la construcción de feminismos. *Estudos Feministas*. Florianópolis, IFCS/UFSC, v. 11, n. 2, p. 616-621, jul.-dez. 2003.

LIBÂNIO, João Batista. *Evangelização e libertação.* Petrópolis: Vozes, 1975.

LINHARES, Leila. Em busca do tempo perdido: mulher e políticas públicas no Brasil: 1983-1993. *Estudos Feministas.* Rio de Janeiro, CIEC/ECO/UFRJ, Número Especial, p. 39-45, out. 1994.

LIPSIUS, R. A.; BONNET, M. (Eds.). Atos de Paulo e Tecla. In: *Acta apostolorum apocrypha*, v. 1, Hildesheim, 1959, p. 235-272.

LOBO, Bruno Francisco. Rita Lobato: a primeira médica formada no Brasil. *Revista de História*. São Paulo, n. 42, p. 483-485, abr.-jun. 1971.

LOPES, Mercedes. Sinal de esperança: CEBs, comunidades que unem fé e vida. In: *CEBs: Povo de Deus, 2000 anos de caminhada.* Texto-base. Paulo Afonso: Fonte Viva, 1999, p. 116-130.

LORDE, Geraldine Audre. An open letter to Mary Daly. In: Sister outsider, edited by Audre Lorde. *New French feminisms*: An anthology. New York: Schocken, 1984, p. 66-71.

LOZANO, Itziar; GONZALEZ, Maruja. Feminismo e movimento popular na América Latina. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 46, fasc. 181, p. 122-153, mar. 1996.

LUBAC, Henry de. *L'éternel féminin*: etude sur um texte de Teilhard de Chardin. Paris: Aubier, 1968.

LUNEN-CHENU, Marie-Thérèse. Feminismo e Igreja. *Concilium.* Petrópolis, n. 111, fasc. 1, p. 106-118, 1976.

_____. Mulheres, feminismo e teologia. In: LUNEN-CHENU, Marie-Thérèse; GIBELLINI, Rosino. *Mulher e teologia*. [Trad. Maria Stela G. e João Luis Gaio]. São Paulo: Loyola, 1992, p. 106-118.

LUYXKX, Marc. La situación de las mujeres en la Iglesia Católica. *Pro Mundi Vita*, n. 83, p. 30, out.-dez. 1980.

MACHADO, Lia Zanotta. *Feminismo, academia e interdisciplinaridade.* In: COSTA, Albertina de Oliveira; BRUSQUINI, Cristina (Orgs.). Uma questão de gênero. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992, p. 24-38.

MACHADO, Maria das Dores; MARIZ, Cecília. Mulheres e prática religiosa nas classes populares: uma comparação entre Igrejas pentecostais, as CEBs e grupos carismáticos. Disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_0_34/rbcs3405.htm. Acesso em 15-7-2008.

MALONEY, Linda M. A questão da diferença feminina na filosofia clássica e no cristianismo primitivo. *Concilium*, Petrópolis, n. 238, fasc. 6, p. 52-61, 1991.

MANANZAN, Mary John; ODUYOYE, Mercy Amba; TAMEZ, Elza; CLARKSON, Mary C. Grey; RUSSELL, Lety (Eds.). *Women resisting violence*. Spirituality for life. New York: Orbis Books, 1996.

MARINS, José F.; TREVISAN, Teolide M. *Las CEBs siguen bien, gracias*. Guadalajara-Jalisco: Editorial Enrique de Ossó, 2000.

MARX, ENGELS, LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, Coleção Bases, n. 17, 1979, p. 24-50.

MATOS, Glaucia. A organização das mulheres negras diante de novos espaços e desafios. *Folha Feminista,* São Paulo, n. 25, p. 2-3, jul. 2001.

MATOS, Maria Izilda S. de. Outras histórias: as mulheres e os estudos dos gêneros; percursos e possibilidades. In. SAMARA, Eni de Mesquita et al. Gênero em debate: trajetória e perspectivas na historiografia contemporânea. São Paulo: Educ, 1979.

McBREARTY, Anne. Entrevista à Sempreviva Organização Feminista. *Boletim da Marcha*, São Paulo, n. 3, p. 3, 15 a 29 jun. 2000.

McLAUGHLIN, Eleanor. A mulher e a heresia medieval: problema de história da espiritualidade. *Concilium,* Petrópolis, n. 111, fasc. 1, p. 72, 1976.

MENINUCCI, Eleonora. Reflexiones a partir do IX Encontro Nacional Feminista. In: *Mujeres, crisis y movimiento en América Latina y Caribe.* Chile: Isis Internacional, v. 9, p. 12, jun. 1987.

MESTERS, Carlos. Descobrir e discernir o rumo do Espírito: uma reflexão a partir da bíblia. In: TEPEDINO, Ana Maria (Org.). *Amor e discernimento*: experiência e razão no horizonte pneumatológico das igrejas. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 23-52.

METZ, Johann Baptist. *Pequena apologia da narração*. *Concilium*, Petrópolis, n. 85, fasc. 2, p. 580-592, 1973.

MICHELL, Juliet. La revolución más larga. In: RANDAL, Margarete (Comp.). *Las mujeres. México: Siglo Veintiuno,* 1976.

MIGUEL, Ana de. Feminismos. In: AMORÓS, Celia (Org.). *10 palabras clave sobre mujer.* Estella: Verbo Divino, 1995, p. 217-255.

MILL, John Stuart. *On the subjection of women*. Grenwich: Fawcett, 1970.

MILLET, Kate. Sexual politics. New York: Doubreday, 1970. Em espanhol: MILLET, Kate. *Política sexual.* [Trad. Ana Maria B. Garcia]. Madrid: Cátedra, 1995.

MO SUNG, Jung. Paradoxos da inculturação do Evangelho na política. In: FABRI, dos Anjos Márcio (Org.). *Inculturação*; desafios hoje. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 162-171.

MOLTMANN-WENDEL, Elisabeth. Libertação para o amor-próprio e para a amizade com Deus. In: SCHERZBERG, Lucia. *Pecado e graça na teologia feminista*. [Trad. Ilson Kayser]. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 49-53.

MOLTMANN-WENDEL, Elizabeth. Salvação/cura. In: GÖSSMANN, Elizabeth et al. (Orgs.). *Dicionário de teologia feminista*. [Trad. Carlos A. Pereira]. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 437-439.

MONTENEGRO, Ana. Ser ou não ser feminista. Recife: Guararapes, 1981.

MORAES, Maria Lygia Quartin. *Família e feminismo:* reflexões sobre papéis femininos na imprensa para mulheres. São Paulo, (Doutorado em Ciências Sociais) FFLCh-USP, 1982.

_____. *Mulheres em movimento*. São Paulo: Nobel, 1985.

MORENO, Rachel. De feminismos, de feministas, de mulheres. In: CARVALHO, Nancy Valadares (Org.). *A condição feminina.* São Paulo: Vértice, 1988, p. 45-51.

MOTT, Maria Lúcia de Barros. *Submissão e resistência*: a luta da mulher contra a escravidão. São Paulo: Contexto, 1988.

MOYA, Márcia R.; RENARD, Helmut. *Pensando en las mujeres, pensando como mujeres*. Quito: Artes Gráficas Silva, 2006, p. 31-32.

MUNHOZ, Alzira. *Mulheres, CEBs e comunicação*: um estudo da atuação das mulheres de quinze CEBs de Cariacica e Viana – ES. (Pós-graduação *Lato Sensu* em Comunicação Social). São Paulo: Universidade São Francisco, 1995, 117 p.).

MUNÕZ, Cristina Sánchez et al. Feminismo liberal, radical y socialista. In: BELTRÁN, Elena et al. *Feminismos: debates teóricos contemporáneos.* Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 75-125.

MUÑOZ, Ronaldo. *Evangelho e libertação na América Latina:* a teologia pastoral de Puebla. São Paulo: Paulinas, 1981.

NASIMIYU-WASIKE, Anne. A report on ANA's second polygamy consultation (Nairobi-2000). *Concilium*, Petrópolis, n. 316, fasc. 3, p. 29, 2006.

NAUTA, Romie. Latin American Womem Theoligy. *A Philosophical Exchange*. New York, n. 48, p. 12, dez. 1987.

NETO, Maria Inácia D'Avila. *O autoritarismo e a mulher:* o jogo da dominação macho-fêmea no Brasil. Rio de Janeiro: Artes & Contos, 1994.

NOBRE, Miriam. Avaliação da Marcha Mundial de Mulheres. *Folha Feminista*, São Paulo, n. 20, p. 2, fev. 2001.

NUCLEO DE ESTUDOS TEOLÓGICOS DA MULHER NA AMÉRICA LATINA. Ecofeminismo*:* tendências e debates. *Mandrágora,* Ano 6, n. 6, 2000.

NUM, José. A rebelião do coro. *Desvios***,** n. 2**,** p. 104-105, ag. 1983.

NUNES, Maria José Rosado. *Autonomia das mulheres x controle da Igreja:* uma questão insolúvel? Trabalho apresentado na 23ª Conferência da SISR, Quebec, Canadá, 1995.

_____. A voz das mulheres na teologia latino-americana. *Concilium*, Petrópolis, n. 263, fasc. 1, p. 55- 69, 1996.

_____. De mulheres e de deuses. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, CCE/UFRJ, v. 0, n. 0, p. 5-30, 2º sem. 2000.

_____. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 16, p. 79-96, 2001.

OAKLEY, Ann. *Sex gender, and society*. New York: Harper Colophon Books, 1972.

OFFEN, Karen. Defining feminism: a comparative historical approach. In: *Signs*, n. 14, p. 119-157, out. 1988.

OLIVEIRA, Fátima. A inter-relação e a interação classe, gênero e raça-etnia como elementos de análise da vida social. In: *Que cara tem a mulher brasileira*? Seminário sobre Gênero, classe e raça. São Paulo: Graffis, Publicação especial, p. 5-17, jan. 1994.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro et al. *Análise da conjuntura*, 7/2001, p.1. Disponível in: http://www.cnbb.org.br/index.php?op=pagina&subop=138. Acesso em 25/3/2008.

OLIVEIRA, Rosiska Darcy. *Elogio da diferença:* o feminino emergente. São Paulo: Brasiliense, 1992.

OMOLADE, Bárbara. Blak women and feminisn. In: EISENSTEIN, H.; JARDINE, A. (). *The future of difference.* Newbrunswick: Rutgers University Press, 1985, p. 247-257.

OSIEK, Caroly. *Beyond anger:* on being a feminist in the Church. New York: Orbis, 1986.

PADILHA, Solange; CHIRIAC, Jany. *Características e limites das organizações de base feminina.* In: BRUSQUINI, Cristina; ROSENBERG, Fulvia (Org.). *Trabalhadoras do Brasil*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1982.

PAOLI, Maria Célia. Movimentos sociais no Brasil: em busca de um estatuto político. In: HELLMANN, Micaela (Org.). *Movimentos sociais e democracia no Brasil*: sem a gente não tem jeito. São Paulo: Marco Zero, 1995, p. 7-14.

PARENTELLI, Gladys; MÉROLA, Giovana. *Mujer, iglesia, liberación*. Caracas: Edición de la Autora, 1990.

PAULO VI. Exortação apostólica *Evangelii nuntiandi: a evangelização no mundo contemporâneo* (08-12-1975). São Paulo: Loyola, 1976.

_____. Sínodo dos Bispos: A justiça no mundo (Doc. final: 30-11-1971). Cap. III. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_19711130_giustizia_po.html . Acesso em 22/06/2007.

PAZ, Octavio. *Sor Juana Inés de La Cruz ou Las trampas de la fé*. Barcelona: Seix Barral, 1982.

PENNA, Romano. Salvação. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. [Trad. Paulo Menezes et al.]. São Paulo: Loyola-Paulinas, 1998, p. 1591-1596.

PEREIRA, Hildete. O feminismo no Brasil de hoje. *Estudos Feministas.* Rio de Janeiro, CIEC/ECO/UFRJ, v. 2, n. 2, p. 428-443, jul.-dez. 1994.

PEREIRA, Maria Lúcia. ONGs: caminhos e descaminhos. *Folha Feminista*. São Paulo, n. 4, p. 2, jul. 1999.

PEREIRA, Nancy Cardoso. Pautas para uma hermenêutica feminista de libertação. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, n. 25, p. 5-10, 1996.

PERNOUD, Regina. *La mujer en tiempos de las catedrales*. Barcelona: Granica, 1982.

_____. *Hildegarde de Bingen: Conscience inspirée du XII siècle*. Éditions Du Rocher, 1995.

PERROT, Michele et al. História das mulheres. Cultura e poder das mulheres: ensaio de historiografia. [Trad. Rachel Soihet; Suely G. Costa; Rosana Soares]. *Revista Gênero.* [s. l.], Núcleo Transdisciplinar de Estudos de Gênero, v. 2, n. 1, p. 5-42, 2º sem. 2001.

_____. *Os excluídos da história:* operários, mulheres, prisioneiros. São Paulo: Paz e Terra, 1988, p. 167-231.

_____. Quinze ans d´histoire des femmes. In: *Sources. Travaux Historiques*, n. 12, p. 19-27, 1987.

PETIT, Cristina Molina. Elementos para uma dialectica feminista de la ilustración. In: AMORÓS, Célia (Org.). *Actas del Seminário Permanente Feminismos y Ilustración* 1988-1992. IIF/Universidad Complutense de Madrid, 1993.

PETRY, Zenilda. As mulheres: testemunhas do Reino. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 30, p. 48, 1991.

PINTO, Céli Regina Jardim. *Uma história do feminismo no Brasil.* São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

PIO XI. Carta encíclica *Casti connubii* (1930). 5.ed.. Petrópolis: Vozes, 1960.

PISAN, Christine de. *A Cidade das mulheres.* [Trad. Erl Jeffrey Richard]. Nova Iorque: Persea Books, 1982. (original publicada em 1405).

PITANGUY, Jacqueline. O feminismo no Brasil de hoje. *Estudos Feministas,* Rio de Janeiro, CIEC/ECO/UFRJ, v. 2, n. 2, p. 431, jul.-dez. 1994.

PORTUGAL, Ana María. *Mujeres y iglesia:* sexualidad y aborto em América Latina. Mexico: Fontamara, 1990.

POTIGUARA, Eliane. *Congresso parlamentar indígena e mulheres.* Disponível in: http://www.eliane potiguara.org.br/textos1.html. Acesso em 30/10/2007.

POTIGUARA, Eliane. *O Brasil e suas mulheres maravilhosas.* Disponível in: http://www. elianepotiguara.org.br/entrevistas.html. Acesso em 30/10/2007.

PRADO, Arnoni Antonio. *Libertários no Brasil.* São Paulo: Brasiliense, 1986.

PRIMAVESI, Anne. *Do Apocalipse ao Gênesis:* ecologia, feminismo e cristianismo. [Trad. Alberto Costa]. São Paulo: Paulinas, 1996.

_____. *Poder jerárquico y poder feminista*. RESS, Judith Mary, CUDRA-SEIBERT, Ute, SJORUP, Lene (Eds.). *Del cielo a la tierra:* una antología de la teología feminista. Santiago: Sello Azul, 1994, p. 455-480.

PRINZIVALLI, Emannuela. Didáscalo. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. [Trad. Cristina Andrade]. São Paulo: Paulus – Petrópolis: Vozes, 2002, p. 406-408.

QUEIROGA, Gervásio Fernandes de. *CNBB: comunhão e corresponsabilidade*. São Paulo: Paulinas, 1977.

RAMING, Ida. Da liberdade do evangelho à Igreja estratificada de homens: sobre a origem e desenvolvimento da dominação masculina na Igreja. *Concilium,* Petrópolis, n. 154, fasc. 4, p. 5-15, 1980.

REDE MULHER. *Que história é essa? Clubes de mães e grupos de mulheres de São Paulo*. (Publicação especial). São Paulo, 1987.

REILY, Duncan. Alexander. *Ministérios femininos em perspectiva histórica*. Campinas: Centro Evangélico Brasileiro de Estudos Pastorais – São Bernardo do Campo: Faculdade de Teologia Metodista – Gráfica Unimep, 1989.

REIMER, Ivoni Richter. *Grava-me como um selo sobre teu coração*: teologia bíblica feminista. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. Lembrar, transmitir, agir: mulheres nos inícios do cristianismo. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 22, p. 45-59, 1995.

_____. *Vida de mulheres na sociedade e na Igreja*: uma exegese feminista de Atos dos Apóstolos. [Trad. M. T. Voltarelli]. São Paulo: Paulinas, 1995.

VII ENCONTRO FEMINISTA LATINO-AMERICANO. *Relatório.* [mimeo]. Cartagena, Chile, 1996.

VIII ENCONTRO FEMINISTA LATINO-AMERICANO. *Relatório.* [mimeo]. Juan Dólio, República Dominicana, 1999.

RESS, Judith Mary, CUDRA-SEIBERT, Ute, SJORUP, Lene (Eds.). *Del cielo a la tierra:* una antología de la teología feminista. Santiago: Sello Azul, 1994.

RHODEN, Fabíola. *Feminismo do sagrado:* o dilema da igualdade/diferença na perspectiva de teólogas católicas. Dissertação. Mestrado em Antropologia Social, Rio de Janeiro, UFRJ; MUSEU NACIONAL, 1995.

RIBEIRO, Lúcia; LUNÇAN, Solange. *Entre (in)certezas e contradições*: práticas reprodutivas entre mulheres das Comunidades Eclesiais de Base da Igreja Católica – O caso de Nova Iguaçu. Rio de Janeiro: NAU, 1997.

_____. Comunidade de irmãs e irmãos: a questão de gênero nas CEBs. In: *Povo de Deus; 2000 anos de caminhada*. Texto-base. X Encontro Intereclesial de CEBs. Paulo Afonso: Fonte Viva: 1999, p. 152-177.

RIBEIRO, Matilde. A presença das mulheres negras na luta antiracista e feminista. In: *Que cara tem a mulher brasileira?* Seminário: gênero, classe e raça. SOF; INCA; SECRETARIA NACIONAL DE MULHERES DO PT, Publicação especial, São Paulo, p. 42-46, jan. 1994.

_____. O feminismo em novas rotas e visões. *Estudos Feministas*, Florianópolis, FCS/UFSC, v. 3, n. 14, p. 803, set.-dez. 2006.

RICOEUR, Paul. *Du texto à l´action:* essai d´herméneutique II. Paris: Seuil, 1986.

RIVAS, Patrícia. Feminismo e educação popular: existe controvérsia? In: ROSERO, Rocio (Org.). *Feminismo e educação popular*. Seminário Latino-Americano. São Paulo: Rede Mulher; Montevidéu: Rede de Educación Popular entre Mujeres de CEAAL, 1986, p. 22-38.

RIVERA, Ana Irma. Citada in: CELIBERTI, Lilian; VARGAS, Virgínia Valente. Feministas em El Foro. *Estudos Feministas*, Florianópolis, FCS/UFSC, v. 11, n. 2, p. 586-598, jul.-dez. 2003.

RODRIGUES, Almira. A bancada feminina no Congresso Nacional. Jornal *Fêmea*, Brasília, ano 2, n. 73, p. 5, fev. 1999.

RODRIGUEZ, Raquel. La marcha de las mujeres: apuntes en torno al movimiento de mujeres en América Latina y el Caribe. *Pasos*, [s.l.], n. 34, p. 9-13, marz.-abr. 1991.

ROESE, Anete. Ecofeminismo e sustentabilidade. In: SOTER (Org.). *Sustentabilidade da vida e espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 135-172.

ROMEO, Glória Sole. *Historia del feminismo (siglos XIX y XX).* Pamplona: Ediciones Universidade de Navarra, 1995.

RONDEAU, M. Le discours du magistère papal au sujet des femmes au XIX siècle à nos jours. In: *Suplement Vie Spirituelle*, n. 127, p. 507-519, 1978.

RONDET, H. Èléments pour une théologie de la femme. *Nouvelle Revue Théologique*, Hervelee, n. 89, p. 915-941, 1957.

ROSERO, Rocio (Org.). *Feminismo e educação popular*. Seminário Latino-Americano. São Paulo: Rede Mulher; Montevidéu: Rede de Educación Popular entre Mujeres de CEAAL, p. 39-51, dez. 1986.

ROWBOTHAM, Sheila. The women´s movement and organizing for socialism. In: IDEM et al. (). *Beyond fragments:* feminism and the making of socialism. Londres: Merlin Press, 1979, p. 22-41.

RUBIN, Gayle. The traffic in women: notes on the political economy of sex. In: RAYNA, Reiter (Org.). *Toward an anthropology of women*. New York: Monthy Riview, 1975.

_____. *El trafico de mujeres: n*otas para una economía política del género. Nueva Antropología, México, n. 30, p. 18-26, nov.-dez. 1986.

RUETHER, Rosemary Radford (Org.). *Mulheres curando a terra*: mulheres do terceiro mundo na ecologia, no feminismo e na religião. [Trad. Sylvia M. K. Belinky]. São Paulo: Paulinas, 2000.

_____. *Gaia y Dios.* México: Demac, 1993.

_____. Interpretación feminista: un método de correlación. In: RUSSELL, Letty M. (). *Interpretación feminista de la bíblia.* Bilbao: Desclée de Brouwer, 1995, p. 132-143.

_____. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista.* [Trad. Walter Altmann e Luis M. Sander]. São Leopoldo: Sinodal, 1993.

_____. *Womanguides*. Boston: Beacon Press, 1985.

_____. Mulher e ministério na perspectiva histórica e social. *Concilium,* Petrópolis, n. 111, fasc. 1, p. 30-31, 1976.

_____. Feminist teology and spirituality. In: WEIDMAN, Judith. *Christian feminism: visions of a new humanitiy.* San Francisco: Harper & Row, 1984, p. 25-37.

RUSSEL, Letty. *Teologia femminista* (1974). [s.t.] Brescia: Queriniana, 1977.

_____. (). *Interpretación feminista de la bíblia.* Bilbao: Desclée de Brouwer, 1995.

SADER, Eder. *Quando novas personagens entram em cena*: experiências e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo (1970-1980). 2.ed.. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. *O poder do macho.* São Paulo: Moderna, 1992.

_____. O que é feminismo. In: TOSCANO, Moema; GOLDENBERG, Mirian. *A revolução das mulheres*: um balanço do feminismo no Brasil. Rio de Janeiro: Revan, 1992, p.62-63.

_____. Movimentos sociais: face feminina. In: CARVALHO, Valadares Nanci (Org.). *A condição feminina.* São Paulo: Vértice, 1988, p. 143-178.

SALES, Celecina Maria Veras; AMARAL, Célia Chaves Gurgel do; ESMERALDO, Gema G. L. (Orgs.). *Feminismo: memória e história*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2000.

SALISBURY, Joyce E. *Pais da Igreja, virgens independentes*. [Trad. Tânia Marques]. São Paulo: Página Aberta, 1995.

SANTISO, Maria Teresa Porcile. *A mulher espaço de salvação*. [Trad. I. F. Ferreira]. São Paulo: Paulinas, 1993.

SANTOS, Eliad Dias dos. *Teologia negra feminista latino-americana*. II Consulta de Teologia e Culturas Afro-americanas e Caribenhas. São Paulo, 7-11-1994 (Resultados da 1ª Oficina do Grupo Atabaque – Arquivo da autora).

SARDENBERG, Cecília Maria; COSTA, Ana Alice. Feminismos, feministas e movimentos sociais. In: BRANDÃO, Maria Luiza; BINGEMER, Maria Clara Luchetti. (Org.). *Mulher e relações de gênero.* São Paulo: Loyola, 1994, p. 81-114.

SARTI, Cynthia Andersen. Feminismo no Brasil: uma trajetória particular. *Cadernos de Pesquisa.* São Paulo, Fundação Carlos Chagas, n. 64, p. 38-47, fev. 1988.

_____. O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. *Estudos Feministas,* Florianópolis, CCE/CFH/UFSC, v. 12, n. 2, p. 35-50, maio-ago. 2005.

SAU, Victória. *Un diccionário ideológico feminista.* Barcelona: Icária, 1981.

SCHERZBERG, Lúcia. *Pecado e graça na teologia feminista.* [Trad. Ilson Kayser]. Petrópolis: Vozes, 1997.

SCHMIDT, Margot. As místicas do séc. XII a XIV. In: GÖSSMANN, Elizabeth. et al. (Org.) *Dicionário de teologia feminista*. [Trad. Carlos A. Pereira]. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 464-486.

SCHMIDT, Simone Pereira. Como e por que somos feministas. *Estudos Feministas,* Florianópolis, CCE/CFH/UFSC, v. 12, [n.e.], p. 17-22, set.-dez. 2004.

SCHMINK, Marianne. Women in the Brazilian 'abertura' politics. *Signs,* v. 7, n. 1, p. 115-133, 1981.

SCHOTTROFF, Luise. Maria Madalena. In: GÖSSMANN, Elizabeth. et al. (Org.) *Dicionário de teologia feminista*. [Trad. Carlos A. Pereira]. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 114-117.

_____. *Lydias impatient sisters;* a feminist social history of early christianity. Louisville: Westminster J. K. Press, 1995.

_____. *Mulheres no Novo Testamento:* exegese numa perspectiva feminista. [Trad. Ivoni R. Reimer]. São Paulo: Paulinas, 1995.

_____. Servidoras e servidores dos santos: o diaconato das mulheres no Novo Testamento. In: NORDSTOKKE, Kjell (Org.). *A diaconia em perspectiva bíblica e histórica.* [Trad. Werner Fuchs]. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 84-106.

SCOTT, Joan Wallach. *Gênero, uma categoria útil para análise histórica.* Trad. Margarida Oliva. [s.e.]. Recife, S.O.S.–CORPO, 1991.

SEBASTIANI, Lilian. Maria Madalena: de personagem do evangelho a mito de pecadora redimida. [Trad. Antonio Angonese]. Petrópolis: Vozes, 1995.

SEGA, Filipe de. Carta aos Bispos da Espanha – 1578. In: NUNES, Maria José Rosado. A mulher e os ministérios. *Vida Pastoral*, São Paulo, p. 25-37, jul.-ago. 1984.

SEGUNDO ENCUENTRO FEMINISTA LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE. Santiago de Chile, *Revista de las Mujeres.* [n.e.], p. 7-8, jun. 1984.

SEMPREVIVA ORGANIZAÇÃO FEMINISTA. *Boletim Mulher e Saúde*, São Paulo, n. 20, p. 15, abr. 1999.

_____. Somos mulheres e não mercadorias. *Folha Feminista*, Boletim da SOF, São Paulo, n. 39, p. 3, out. 2002.

_____. *Folha da Marcha Mundial das Mulheres*. São Paulo, 8-4-2000.

SHUMAHER, Aparecida; VARGAS, Elisabeth. Lugar en el gobierno: alibi o conquista? *Debate Feminista.* São Paulo, n. 15, p. 128-147, abr. 1997.

SILVA, Alberto. *A primeira médica do Brasil.* Rio de Janeiro: Irmãos Pongeti, 1954.

SILVA, Alcione Leite da. A pesquisa como prática de cuidado na emancipação da mulher. In: _____ et al. (Org.). *Falas de gênero:* teorias análises, leituras. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999, p. 105-118.

SILVA, Maria Lúcia C. A mulher na atualidade. SESC. *Revista da Terceira Idade.* São Paulo, ano 5, n. 8, p. 16-20, jun. 1994.

SILVA, Nilza Iraci. *X Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe: negros tempos para o feminismo* Disponível em: http://www.10feminista.org.br/pt-br. Acesso em 10/9/2007.

SILVEIRA, Maria Lúcia. ONGs: caminhos e descaminhos. *Folha Feminista.* São Paulo, n. 4, p. 1-2, jul. 1999.

_____. Um feminismo a partir das lutas. *Folha Feminista*, São Paulo, n. 19, p. 2, dez. 2000.

SIMIÃO, Daniel Schroeter. Desconstruindo sentidos, construindo usos políticos. In: SILVA, Kelly. C. da. *Gênero no mundo do trabalho.* I Encontro de Intercâmbio de Experiências do Fundo de Gênero no Brasil. Brasília: Ellus, 2000, p. 31-37.

SINGER, Paul. O feminino e o feminismo. In: SINGER, Paul; BRANT, Vinicius Caldeira (Org.). São Paulo: o povo em movimento. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 108-141.

SOARES, Vera. As muitas faces do feminismo no Brasil. In: BORBA, Ângela et al. (Orgs.). Mulher e política: gênero e feminismo no Partido dos Trabalhadores. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998, p. 33-54.

_____. Movimento feminista: paradigmas e desafios. *Estudos Feministas.* Rio de Janeiro, CIEC/ECO/UFRJ, [n.e.], p. 11-24, out. 1994.

SOBRINO, Jon. La centralidad del Reino de Dios en la teología de la liberación. *Revista Latinomericana de Teología*, n. 9, p. 247-281, 1986.

SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO – SOTER (Org.). *Gênero e teologia:* interpelações e perspectivas. São Paulo: Loyola, 2003.

SOIHET, Rachel. História, mulheres, gênero: contribuições para um debate. In: AGUIAR, Neuma (Org.). *Gênero e ciências humanas:* desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1997, p. 95-114.

SOLÉ, Gloria. *La mujer en la Edad Media*: una aproximaxión historiográfica. Pamplona: Anuario Filosófico de La Universidad de Navarra, v. 26, 1993.

SÖLLE, Dorothee. Libertada para a liberdade, condenada ao silêncio: a imagem da mulher no cristianismo. [Trad. Luiz H. Dreher]. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 31, n. 1, p. 79, 1991.

SORJ, Bila. O feminino como metáfora da natureza. *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, CIEC/ECO/UFRJ, v. 0, n. 0, p. 144-157, mar.-dez. 1992.

SOUZA, Luiz Alberto Gomes de. A democratização da ciência. *Desenvolvimento e Cidadania.* Rio de Janeiro, v. 4, n. 16, p. 4-8, 1995.

_____. *A Juventude Universitária Católica–JUC*; os estudantes católicos e a política. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. Igreja e democracia vistas no clima dos anos oitenta. In: FERNANDEZ, José Cobo (Org.). *A pastoral entre Puebla e Santo Domingo:* tensões e mudanças nos anos ‘80. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 26-44.

SOUZA-LOBO, Elizabeth. *A classe operária tem dois sexos:* trabalho, dominação e resistência. São Paulo: Brasiliense, 1991.

STANTON, Elizabeth Cady and THE REVISING COMMITTEE. New York: European Publishing Company, v. 1: 1895; v. 2: 1898. (Reimpressão com o título: *The original feminist attack on the bible: The Woman’s Bible*. New York: Arno Press, 1974). Utilizamos a 13.ed.. *The woman’s bible.* Seattle: Coalition task force on Women and Religion, 1987.

STERNBACH, Nancy Saporta et. al.. Feminism in Latin America: from Bogotá to San Bernardo. *Signs*, New York, v. 17, n. 21, p. 144-162, 1992.

_____; NAVARRO-ARANGUREN, Marysa; CHUCHRYK, Patricia; ALVAREZ, Sonia; Feminismo(s) na América Latina: de Bogotá a San Bernardo. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, CIEC/ECO/UFRJ, v. 2, n. 2, p. 255-295, jul.-dez. 1994.

SUÁREZ, Miréya. Gênero: uma palavra para desconstruir idéias e um conceito empírico analítico. In: SILVA, Kelly. C. *Gênero no mundo do trabalho.* I Encontro de Intercâmbio de Experiências do Fundo de Gênero no Brasil. Brasília: Ellus, 2000, p. 16-30.

SUENENS, Josef. Intervenção durante a LIII Congregação Geral, em 22/10/1963. Citado in: BEOZZO, José Oscar. *A Igreja no Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965*. São Paulo: Paulinas, 2005.

SUESS, Paulo. *Culturas e evangelização*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. Desafios do paradigma da inculturação. In: AMERÍNDIA (Org). *Globalizar a esperança*. São Paulo: Paulinas, 1998.

_____. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*; ensaio de missiologia. São Paulo: Paulus, 1995.

TABAK, Fany. *Autoritarismo e participação política da mulher.* Rio de Janeiro: Graal, 1983.

TABORDA, Francisco. Feminismo e teologia feminista no primeiro mundo: breve panorâmica para uma primeira informação. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 22, n. 58, p. 311-337, set.-out. 1990.

TAMEZ, Elsa. Mujer y bíblia: lectura de la bíblia desde la perspectiva femenina. In: AQUINO, María Pilar (). *Aportes para una teología desde la mujer*. Madrid: Nuevo Éxodo, 1988, p. 70-79.

_____. Hermenéutica feminista latinoamericana. In: TEPEDINO, Ana Maria; AQUINO, María Pilar (Eds.). *Entre la indignación y la esperanza*. II Encuentro Latinoamericano de Mujeres Teólogas. Documento Final. Santafé de Bogotá: Indo-American Press, 1998, p. 45-47.

TEIXEIRA, Faustino Luis do Couto. A caminhada das CEBs nos encontros intereclesiais. In: CEBs: *Povo de Deus, 2000 anos de caminhada*. Texto-base. Paulo Afonso: Fonte Viva, 1999, p. 45-71.

_____ et al. CEBs: *cidadania e modernidade*; uma análise crítica. São Paulo: Paulinas, 1993.

_____. As CEBs no Brasil: cidadania em processo. In: VV.AA. *CEBs: cidadania e modernidade*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 7-40.

_____. *Os Encontros Intereclesiais de CEBs no Brasil.* São Paulo: Paulinas, 1996.

TELES, Maria Amélia de Almeida. *Breve história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

TELLES, Lygia Fagundes. A mulher escritora e o feminismo no Brasil. In: PEGGY, Charpe (Org.). *Entre resistir e identificar-se:* para uma narrativa brasileira de autoria feminina. Florianópolis: Editora Mulheres, 1997, p. 57-63.

TEPEDINO, Ana Maria; AQUINO, María Pilar (Eds). *Entre la indignación y la esperanza;* teología feminista latinoamericana. Santafé de Bogotá: Indo-American Press, 1998, p. 13-40.

_____. A mulher: aquela que começa a "desconhecer seu lugar". Comunicado do Encontro sobre a Questão da Mulher nas Igrejas Cristãs. *Perspectiva Teológica.* Belo Horizonte, v. 17, n. 43, p. 375-379, set.-dez. 1985.

_____. *As discípulas de Jesus.* Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. Mujer y teologia: apuntes para el quehacer teológico de la mujer en América Latina. In: AQUINO, María Pilar (). *Aportes para una teología desde la mujer*. Madrid: Nuevo Éxodo, 1982, p. 60-69.

_____. Mulher e teologia na América Latina: perspectiva histórica. In: BIDEGAIN, Ana Maria (Org.). *Mulheres: autonomia e controle religioso na América Latina.* Petrópolis: Vozes, 1996, p. 197-220.

TEREZA DE ÁVILA. Caminho da perfeição, 4, I. In: EFRÉN, de la Madre de Dios, STEGGIK, Otger (Eds.). Santa Teresa de Jesus: obras completas. Madrid, 1974.

TERTULIANO. De Culto Feminarum. In: *Corpus Christianorum*, Série Latina, Obras de Tertuliano I, p. 343-351.

TILMAM, Evers. Identidade: a face oculta dos novos movimentos sociais. *Novos Estudos*, v. 2, n. 4, p. 11-23**,** 1984.

THEISSEN, Gerd. *Sociologia do movimento de Jesus.* [Trad. Werner Fuchs e Annemarie Hohn]. Petrópolis: Vozes – São Leopoldo: Sinodal, 1989.

TOLEDO, Cecília. *Mulheres: o gênero nos une; a classe nos divide.* São Paulo: Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2003.

TOMITA, Luiza Etsuco. A teologia feminista no contexto de novos paradigmas. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. *Teologia aberta ao futuro.* São Paulo: Loyola, 1997, p. 143-154.

_____. A autoridade das mulheres na evangelização primitiva. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 31, p. 47-58, 1991.

TORNARÍA, Carmen. Nosso feminismo, um projeto de vida. In: ROSERO, Rocio (Org.). *Feminismo e educação popular.* Seminário Latino-Americano. São Paulo: Rede Mulher; Montevidéu: Rede de Educación Popular entre Mujeres de CEAAL, dez. 1986, p. 39-51.

TOSCANO, Moema; GOLDENBERG, Mirian. *A revolução das mulheres:* um balanço do feminismo no Brasil. Rio de Janeiro: Revan, 1992.

VALENTINI, Demétrio. Setor pastoral social – descrição de sua missão; testemunho de uma década. In: CNBB. *As pastorais sociais na virada do milênio;* análise da conjuntura (1992-1999). São Paulo: Loyola, 1999, p. 15-35.

VALÉRIO, Adriana. A mulher na história da Igreja. *Concilium*, Petrópolis: n. 202, fasc. 6, p. 74-75, 1985.

VARGAS Virgínia Valente. Apuntes para una reflexión feminista sobre el movimento de mujeres. In: LUNA, Lola (Org.). *Género, clase y raza en América Latina*: algunas aportaciones. Edición del SEMINARIO INTERDISCIPLINAR MUJERES Y SOCIEDAD, Universidad de Barcelona, 1991, p. 195-204.

_____. O desenvolvimento do feminismo e da educação popular na América Latina. In: *Feminismo e educação popular.* Quito: Rede de Educação Popular entre Mulheres de CEAAL; São Paulo: Rede Mulher p. 19-20.

_____. [Mimeo]. Carta: *Hacia el VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe*. Chile, 1996.

_____. Apuntes para una reflexión feminista sobre el movimiento de mujeres. In: LUNA Lola (Org.). *Género, clase y raza en América Latina.* Universidad de Barcelona: Edición del Seminario Interdisciplinar Mujeres y Sociedad, 1991, p. 195-204.

_____. Encuentros feministas: énfasis y estrategias. In: *Feminismos plurales:* VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe. Aportes para el 7º debate de la Agencia Latinoamericana de Información (ALAI), nov. 1999, p. 30-32.

_____. *El aporte de la rebeldía de las mujeres.* Lima: Centro Flora Tristán, 1989.

VELASCO, Carmiña Navia. A bíblia lida por mulheres. *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*, Petrópolis, n. 25, p. 84-90, 1996.

VÉLEZ, Consuelo. Relações de gênero e teologia feminista. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça ardente*; teologia na América Latina: prospectivas. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 219-221.

VIEZZER, Moema. *O problema não está na mulher*. São Paulo: Cortez, 1989.

_____. Somando forças contra o patriarcado. In: ALVAREZ, Sonia; VIEZZER, Moema. *Feminismos na América Latina*. Publicação especial. São Paulo: Rede Mulher, 1990, p. 46-59.

VUOLA, Elina. *Teologia feminista – teologia de la liberación.* Madrid: IEPALA, 2000.

VIII ENCONTRO INTERECLESIAL DE CEBS. *Culturas oprimidas e evangelização na América Latina.* Texto-base. Santa Maria: Gráfica Pallotti, 1992.

WAIKANÃ, Graciliana. Mulheres indígenas na luta pela equidade de gênero. In: *Políticas de ajuste x políticas de inclusão:* gênero e raça nas políticas públicas. Seminário: "As Dimensões de Gênero, Raça e Etnia nas Dinâmicas da Pobreza na América Latina e Caribe", realizado no Fórum Social Brasileiro de 2003. Publicação especial, p. 29-33.

WALBY, Sylvia. Gênero. In: OUTWAITE, William; BOTTOMORE, Tom (Org.). *Dicionário do pensamento social do século XX.* Rio de Janeiro: Zahar, 1996, p. 332-337.

WALKER, Alice. *In search of our mother´s gardens:* womanist prose. New York: Harcourt, 1983.

WANDERLEY, Luís Eduardo. *Educar para transformar.* Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. Movimentos sociais e populares: aspectos sociais, econômicos e políticos. In: TORRES, Sérgio (Org.). *A Igreja que surge da base*: eclesiologia das comunidades cristãs de base. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 100-132.

WANDERMUREM, Marli; VENTURA, Maria Cristina. Womanista: uma teologia que busca a libertação de mulheres negras. *Identidade*. São Leolpoldo, v.2, n.3, p.8-10, set.-dez. 2001.

WILLIANS, Delores. The color of feminism: or speaking the black womans tongue. In: *The Journal of Religious Thought*, v. 43, n. 1, p. 42-58, 1986.

WITTIG, Monique. It is not possible to bi born woman. *Feminist Issues.* New York, n. 1, 1979.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Windication of the rights of woman* (1792). New Yok: Norton, 1967.

WOODHEAD, Linda. Estudos da religião. *Revista Eletrônica de Estudos da Religião*, n. 4, 2001. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv4_2001/t_woodhead.htm>. Acesso em 10-4-2008.

YANNOULAS, Silvia Cristina. Iguais mas não idênticos. *Estudos Feministas.* Rio de Janeiro, CIEC/ECO/UFRJ, v. 2, n. 1, p. 7-16, mar.-dez. 1994.

YOUNG, Iris Marion. A imparcialidade e o público cívico. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Druscilla. *Feminismo como crítica da modernidade*: releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987, p. 66-86.

YOUNG, Pamela Dickey. *Feminist theology/christian theology*; in search of method. Minneapolis: Fortress Press, 1990.