

PRÁTICAS DISCURSIVAS, DESIGUALDADE DE GÊNERO E ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA POLÍTICA NA EXPERIÊNCIA DE TEÓLOGAS DOCENTES¹

Neiva Furlin*

RESUMO

Este artigo, elaborado numa perspectiva sociocultural, foca os seguintes pontos: a) mostra como o discurso teológico, permeado por determinadas representações de gênero, se constitui no que Foucault chama de *prática discursiva*, por produzir realidade social e relações desiguais; b) discute a emergência de “outras vozes”, que questionam os saberes hegemônicos e produzem novas subjetividades; b) narra as estratégias de resistência política de mulheres teólogas e docentes que, em meio aos limites dos poderes discursivos e normativos, se constituem sujeitos de saber. O estudo resulta de pesquisa bibliográfica e de narrativas de mulheres docentes, cuja reflexão e análise se dão à luz do referencial teórico-analítico de gênero e dos conceitos de poder e subjetividade presentes nas teorias feministas e foucaultiana.

Palavras-chave: Práticas discursivas; Gênero; Teólogas docentes.

Discursive practices, gender inequality, and strategies of political resistance in the theologians teachers experience

ABSTRACT

This article, developed in a sociocultural perspective, focuses on the following items: a) it shows how the theological speech, permeated by certain gender representations, is what Foucault calls *discursive practice*, for producing social reality and unequal relations; b) discusses the emergency of “other voices” which question the hegemonic knowledge and produce new subjectivities; b) narrates the strategies of political resistance of women theologians and professors who, even with the limitations of their discursive and normative powers, make themselves agents of knowledge. This essay is the result of bibliographical research and narratives by women professors whose reflection and analysis are done in the light of theoretical-analytical gender referential, and concepts of power and subjectivism, present in the feminist and Foucault theories.

Keywords: Discursive practices; Gender; Theologians teachers.

INTRODUÇÃO

Nas últimas quatro décadas se registram um crescimento significativo no nível de escolaridade das mulheres e, conseqüentemente, a sua inserção na docência em diferentes áreas acadêmicas, fatos que, sem dúvida, se conectam com as transformações socioculturais e as diferentes mobilizações feministas do final do século XX. Contudo, muitas dessas áreas acadêmicas continuam sendo majoritariamente masculinas, como é o caso da teologia. Isso não só pela predominância da representatividade de sujeitos masculinos na teologia e nas diferentes instâncias de liderança eclesial, mas, sobretudo, porque os discursos e as representações religiosas continuam sendo,

majoritariamente, produtos da experiência masculina.

Em termos de representatividade, se tomarmos os dados do CENSO do INEP (2005)², sobre a docência no ensino superior, constatamos que na área da teologia a presença masculina chegava a 73,7% enquanto as mulheres eram apenas 26,3% do total, ou seja, havia uma diferença de 47,4 pontos percentuais. Quando se leva em conta os níveis de formação dos profissionais, a assimetria entre os sexos se amplia, uma vez que as mulheres representavam 18,2% dos docentes com doutorado e os homens chegavam a 81,8%. Tais dados contemplam o ensino de teologia vinculado às diferentes confissões religiosas. Porém,

* Doutora em Sociologia pela UFPR (2014), com doutorado sanduíche pelo Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) da Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) (2012). É membro do Núcleo Interdisciplinar de Estudos de Gênero da UFPR.
E-mail: nfurlin@yahoo.com.br.

quando se considera somente o universo da teologia católica³, vemos se ampliar a desigualdade entre a participação feminina e masculina na docência.

Nesse sentido, nossa pesquisa de tese tem evidenciado que no ensino da teologia católica a docência masculina chegava a 84,7% do total dos profissionais, o que significa que a representação feminina alcançava os índices de 15,3%, ou seja, no universo da teologia católica a diferença entre a docência masculina e feminina chegava a 69,4 pontos percentuais. Também se observou uma assimetria no nível de formação, isso porque do total dos profissionais que possuíam doutorado, as mulheres representavam 13,7% e os homens 86,7%. Isso tem um peso significativo porque este nível de formação acadêmica confere legitimidade para a pesquisa acadêmica. Assim sendo, o estudo aponta a tendência da continuidade de uma produção teológica elaborada desde a perspectiva da experiência e da subjetividade masculina.

Não há dúvidas de que as dinâmicas que produzem desigualdade de gênero no universo acadêmico da teologia, em parte, resultam de um processo histórico de reprodução do pensamento teológico tradicional e androcêntrico, em cujo discurso as representações de gênero e as imagens simbólicas do sagrado produziram desigualdades, hierarquias e práticas organizacionais no espaço socioeclesial, que privilegiaram o sujeito masculino e excluíram as mulheres da construção histórica do cristianismo.

Este ensaio de pesquisa tem como campo de análise o universo do saber teológico. Por isso convém situar, mesmo que maneira breve, a especificidade desse saber. Como toda a ciência, a teologia também tem seu objeto de estudo que é a figura de *Deus*. Entretanto, como não é possível estudar diretamente um objeto que não se pode ver ou tocar, estuda-se Deus a partir da sua revelação divina, que no cristianismo ocorre, sobretudo, por meio da revelação de Deus na história Bíblica e nos acontecimentos da realidade social, desde uma perspectiva de fé. No sentido hegeliano, a teologia é o estudo das manifestações sociais de grupos em relação às divindades.

Com o advento da modernidade, o pensamento teológico passou a ser visto como um pensamento arcaico, porque regia a velha sociedade e se opunha à modernidade emergente, já que esse pensamento era fundado na hierarquia e na tradição. A sociedade moderna, marcada pela emancipação do indivíduo, se consolidava numa relação de oposição aos fardos das tradições e das hierarquias fixas e naturalizadas. A tradição e a hierarquia foram substituídas por ou-

tros valores, como a igualdade e a liberdade do indivíduo, os quais se tornaram fundamentais para o processo de consolidação do Estado moderno e democrático. Entretanto, com o *Concílio Vaticano II*⁴ a teologia foi incorporando os valores da modernidade e certas categorias epistemológicas da filosofia moderna, constituindo-se como uma ciência humana de perspectiva hermenêutica, com o objetivo de desvelar o sentido último e transcendente da vida humana. Ela, ainda, passou a dialogar com as ciências modernas, exatas e humanas, no sentido de crítica e de estímulo mútuo, em vista da concretização do projeto emancipatório, que é o sentido último de toda a ciência. Entretanto a especificidade da teologia, segundo o teólogo Luiz Carlos Susin (2006, p.557) é o fato de ela se constituir como um saber, “cuja racionalidade depende da experiência da fé”⁵.

A teologia, assim como as diferentes ciências, ao longo de muitos anos se caracterizou como um saber masculino, não só pela representatividade massiva desses sujeitos, mas porque toda a sua construção foi realizada a partir da visão masculina. Desse modo, este artigo, inspirado em uma perspectiva sociocultural da crítica feminista, problematiza o saber teológico tradicional, procurando compreender como é produzida a desigualdade de gênero e como as mulheres se constituem sujeitos femininos de saber no universo teológico. Para isso elegemos como referencial teórico-analítico alguns conceitos produzidos por autoras feministas, como Tereza de Lauretis (1994), Rosi Braidotti (2004) e Judith Butler (2003, 2007, 2009a, 2009b) e pelas concepções teóricas de Michel de Foucault (2004, 2007a, 2007b), acerca do poder e da subjetividade.

SABER TEOLÓGICO: PRÁTICAS DISCURSIVAS E REPRESENTAÇÕES DE GÊNERO

Entendemos o gênero como uma categoria analítica, relacional, social, histórica e dinâmica, que possibilita a compreensão dos comportamentos humanos e desvela como as representações do masculino e do feminino regem as práticas socioculturais. Segundo Tereza de Lauretis (1994), o gênero é o conjunto de efeitos que são produzidos nos corpos por diferentes tecnologias. Entre essas tecnologias sociais, a autora cita o cinema, os discursos que incluem as teorias epistemológicas e as práticas institucionais, bem como as práticas cotidianas, marginais aos discursos hegemônicos, situadas nas microrrelações políticas. Nessa perspectiva, é possível considerar que no universo teológico, o discurso masculino funcionou como uma *tecnologia* que produziu relações de

gênero desiguais, legitimadas pela produção cultural da diferença sexual.

Tomando por base a discussão performativa do sexo em Butler (2007), pode-se dizer que a Teologia Moral, produzida sob o imperativo da *heterossexualidade*, assumiu os valores e as normas do modelo *heteronormativo*⁶ da estrutura social. E, sendo uma produção discursiva masculina, legitimada dentro do universo religioso, sua prática reiterativa produziu o sexo feminino como inferior ao masculino e, isso, ao longo do tempo, adquiriu um efeito naturalizado, que legitimava a exclusão das mulheres em instâncias de liderança eclesial e de produção de saber teológico, uma vez que se acreditava que elas eram de uma “condição inferior”, por causa de seu sexo.

Assim sendo, o saber teológico tradicional e masculino, como uma *tecnologia gênero*, produziu determinados modelos do feminino, compatíveis com projetos e práticas do próprio imaginário masculino, de modo que, nesse discurso, as mulheres não aparecem como sujeitos históricos do cristianismo. A perspectiva masculina da teologia penetrou tudo o que se tornou “conhecimento legítimo”, ou seja, do que foi selecionado para o cânone oficial desta área de pensamento. Nesse sentido, Simone de Beauvoir⁷ já havia mencionado que “boa parte da produção discursiva moderna é um discurso dos homens sobre o ‘grande Outro’, a mulher”. (BEAUVOIR, 1949, *apud* ADELMAN, 2009, p. 86).

Para Foucault, os discursos devem ser tratados como prática, já que são atravessados por dinâmicas de poder que produzem o que é enunciado.

Gostaria de mostrar que o discurso não é uma estreita superfície de contato, ou de confronto, entre uma realidade e uma língua, o intrincamento entre um léxico e uma experiência [...] revela, afinal de contas, uma tarefa inteiramente diferente, que consiste em não mais tratar os discursos como conjuntos de signos [...] mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam. (FOUCAULT, 2007a, p. 54-55).

Na visão desse autor, uma prática discursiva faz com que se estabeleça um vínculo entre relações de poder e os efeitos da palavra dita. A filósofa feminista Judith Butler (2007 p. 154) se aproxima do pensamento de Foucault ao conceber que o discurso carrega em si um poder performativo capaz de produzir materialidade. Ela entende a performatividade⁸ como uma prática reiterativa e citacional, por meio da qual o discurso produz os efeitos do que nomeia. Essa performatividade é sempre “a reiteração de uma norma ou de um conjunto de normas” (BUTLER,

2007, p.167). Isso significa que as normas regulatórias dos discursos trabalham de forma performativa, produzindo a materialidade dos corpos, bem como a construção cultural da diferença sexual, sob a ótica de um imperativo heterossexual. Assim como Foucault, Butler menciona que, na teoria do ato da fala, um ato performativo é aquela prática discursiva que efetua ou produz aquilo que se nomeia. No entanto, o fazer existir o que se nomeia, em Butler, só é possível por meio do poder reiterativo do discurso. Assim, “a performatividade de gênero só pode teorizada dentro da prática forçosa e reiterativa dos regimes sexuais regulatórios” (BUTLER, 2007, p.170), já que ele é um efeito dissimulado do poder e de normas heterossexuais. Essa autora inaugura a compreensão de que o gênero é performativo.

Isso significa que o gênero não expressa uma essência interior de quem somos, mas é constituído por um ritualizado jogo de práticas que produzem o efeito de uma essência interior. Eu também penso que o gênero é vivido como uma interpretação, ou um jogo de interpretações do corpo, que não é restrita a dois, e isso, finalmente, é uma mutável e histórica instituição social. (BUTLER, 2006, p.4.).

Butler argumenta de que o gênero não pode ser construído como uma identidade estável ou um lócus de ação do qual decorrem vários atos, uma vez que a noção de performatividade remete a uma prática interativa e citacional, na qual os discursos produzem os efeitos que nomeiam e produzem subjetividades, também, masculinas e femininas. Nessa perspectiva, a teologia como uma prática discursiva, reiterativa e citacional, durante muito tempo produziu e reproduziu modelos de gênero, segundo a norma da heterossexualidade, hierarquizando práticas sociais, de acordo com uma diferenciação sexual culturalmente construída.

No pensamento teológico, a produção da diferença sexual e das concepções acerca das mulheres tem origem em três raízes históricas: a tradição grega na qual se têm o mito da criação da primeira mulher (*Pandora*) e as concepções biológicas de fecundação de Aristóteles; na judaica, a cosmologia e, particularmente, o mito da criação de Adão e Eva; e na Cristã, somada às explicações oriundas do judaísmo, tem-se a radicalidade das explicações do pensamento de Agostinho⁹, Isidoro e Tomas de Aquino¹⁰, entre outros pensadores cristãos. (CHASSOT, 2009, p. 46). As práticas discursivas, oriundas dessas tradições religiosas, justificaram a inferioridade das mulheres, imprimindo-lhes apenas funções vinculadas ao seu corpo biológico, uma vez que o sexo feminino foi sendo materializado como inferior e desqualificado para atividade intelectual. Nessa perspectiva, considera-se

que os discursos teológicos androcêntricos, ao longo da história, produziram impactos negativos tanto para a construção da subjetividade feminina como para os processos socioeclesiais, os quais ganhavam legitimidade para limitar as possibilidades de ação e de acesso ao conhecimento para as mulheres.

Estudos têm mostrado que a construção do pensamento teológico recebeu fortes influências da filosofia grega, sobretudo, a de Aristóteles, em cujo pensamento as representações simbólicas se baseavam nas dicotomias quente/frio; seco/úmido, puro/impuro, que correspondiam, respectivamente, ao masculino/feminino. Para a antropóloga Françoise Héritier (1996), a desigualdade ideológica e social entre os sexos tem origem nessas oposições binárias, conotadas como negativo e positivo. Com base nessas concepções, o homem era tido como um ser mais perfeito e a mulher uma matéria fria e sem potência, portanto um ser menos perfeito. Aristóteles considerava que a natureza imperfeita da mulher provinha de sua frieza, manifestada pelas perdas de sangue, o qual era considerado como elemento portador da vida. Logo, perdendo sangue as mulheres não conseguiam chegar ao grau de calor do corpo dos homens. Sendo frias, elas eram inferiores. Essa concepção da inferioridade das mulheres também aparece no discurso da tradição judaico-cristã, na expressão clássica da oposição puro/impuro, que reflete a dicotomia masculino/feminino. Nessa tradição, as mulheres eram consideradas como naturalmente impuras pelo fato de perderem sangue durante a menstruação e o parto. Tais representações foram reproduzidas durante muito tempo no universo do ensino teológico e nas liturgias eclesiais, a ponto de trabalhar de forma *performativa* e produzir efeitos nas práticas sociais e eclesiais. Ou seja, se materializou e se justificou a incapacidade das mulheres para o “serviço do altar”. Tal situação revela que, na configuração do *ethos* das mulheres, o transporte simbólico de certas concepções de corpos biológicos funcionou como um mecanismo manipulador e produtor de realidade social, materializando a diferença sexual à serviço dos interesses de uma cultura androcêntrica.

As ideias dicotômicas influenciaram o pensamento filosófico e teológico de Agostinho e Tomás de Aquino, os quais se tornaram grandes inspiradores da teologia na Idade Média e Moderna. De acordo com Ranke-Heinemann (1996, p. 87), na teologia da antiguidade prevaleceu a noção de Aristóteles de que a alma do feto masculino só ocorria depois de quarenta dias da concepção, enquanto o feto feminino adquiria alma noventa dias depois. Essa diferença temporal não se remetia somente a uma questão tem-

poral, mas de qualidade humana, já que a alma pertencia primeiro ao homem e depois à mulher. Assim, a essência da humanidade era vista como algo mais masculino do que feminino.

Os escritos bíblicos, resultado de uma visão androcêntrica, justificaram a hierarquia de sexos e a invisibilidade das mulheres no serviço de liderança, no meio eclesial. Apesar de o apóstolo Paulo incluir algumas mulheres na liderança e na organização das comunidades cristãs, ele manteve-se dentro da ordem patriarcal. Essa sua postura pode ser percebida em alguns dos seus relatos, em que se descreve como deveria ser a conduta das mulheres durante as celebrações. Com o decorrer do tempo, a figura da mulher pregadora do início do cristianismo foi desaparecendo do cenário eclesiástico. Isso mostra concretamente como o cânone oficial do saber teológico foi sendo instituído e se fez legitimar por meio de discursos selecionados que se colocavam em acordo com os interesses da subjetividade masculina, e deixavam as mulheres na condição de não sujeito, “o outro” do memo.

Segundo Ranke-Heinemann (1996), já nos primórdios do cristianismo, com a Teologia Prática dos *Padres da Igreja*¹¹, as mulheres foram rapidamente afastadas da esfera da Igreja e do sagrado. As constituições apostólicas não permitiam que as mulheres ocupassem postos na Igreja. Essas constituições tiveram grande influência no meio eclesial e exerceram poder performativo, uma vez que se alegava terem sido elaboradas pelos apóstolos. Por volta do ano de 1140 se incorporou uma norma do *Decreto de Graciano*¹², que permaneceu até a contemporaneidade, a qual dizia o seguinte:

[...] não permitimos que as mulheres exerçam o ofício do ensino na Igreja; pelo contrário, devem simplesmente rezar e ouvir os mestres. Para nós, o próprio Mestre e Senhor Jesus só nos enviou os Doze apóstolos para ensinar o povo. Mas nunca enviou mulheres, embora essas não faltassem. Pois a mãe do senhor estava conosco, sua irmã, Maria Madalena, Maria, a mãe de Tiago, Marta e Maria, as irmãs de Lázaro, Salomé e muitas outras. Se tivesse sido conveniente, ele as teria chamado por conta própria. (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 145 – grifo nosso).

O conteúdo desse discurso produzido segundo uma visão masculina e repetido inúmeras vezes nas ações eclesiais, pelo sujeito homem e clérigo, evidentemente, exerceu um poder performativo, submetendo as mulheres à condição do “outro”, ou seja, a um não sujeito da enunciação. Essa reiteração discursiva e simbólica produziu relações sociais de gênero desiguais, já que “elas tinham que ficar quietas durante os rituais litúrgicos das Igrejas, podendo somente

mover os lábios sem emitir som algum, de sorte que nada do que repetiam podia ser ouvido, ou seja, eram silenciadas” (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 146).

Esta conduta dos “homens da Igreja”, que reproduziam a cultura patriarcal, não estaria revelando o medo “invisível” do potencial das mulheres que podia ameaçar uma posição de poder legitimada? Nesse sentido, Ranke-Heinemann revela que o fato de os homens serem os sujeitos da construção da doutrina católica ou do discurso teológico, as narrativas bíblicas a partir das quais se concebia o protagonismo das mulheres no processo da evangelização, praticamente, não eram enfatizadas ou mencionadas. O *Movimento de Jesus*¹³ questionava as regras culturais da religião judaica e as mulheres, nesse movimento, não eram figuras marginais, mas exerciam a liderança de apóstolas, profetisas evangelistas e missionárias. Essas e outras narrativas foram resgatadas somente no final do século XX, quando as mulheres começaram a se tornar sujeitos de saber no interior das instituições católicas, sobretudo quando passaram a fazer outra leitura do saber bíblico-teológico, fundada na sua própria experiência de fé e à luz das contribuições da teoria feminista e dos estudos de gênero.

Ranke-Heinemann (1996) mostra que os homens teólogos assimilaram as ideias de Agostinho de que a mulheres, para a vida intelectual dos homens, não tinham nenhum significado. Tomás de Aquino, assim como Agostinho, acreditava que o contato com mulheres degradava o espírito dos homens. Segundo Londa Schienbinger (2001, p. 185), esse era um pensamento influenciado pela cultura, já que a antiga tradição hebraica sustentava o imaginário de que através do contato com as mulheres os homens perdiam o poder da profecia. E, isso explica o porquê na Idade Média a vida intelectual era uma vida celibatária e acontecia nos mosteiros, ou quais influenciaram o surgimento das universidades. Tais práticas e representações em torno do feminino legitimaram a perpetuação do sujeito masculino nas instâncias de poder eclesial, tanto na organização interna da Igreja como no campo intelectual, da construção do saber e do ensino bíblico-teológico.

As representações de gênero no pensamento de Tomás de Aquino levaram a uma construção negativa em torno de feminino. No sentido foucaultiano, pode-se afirmar que suas ideias se constituíram uma *prática discursiva*, que foi naturalizando a inferioridade intelectual das mulheres, a partir de uma determinada leitura da diferença biológica dos sexos. Trata-se de um discurso que foi materializando práticas sociais discriminatórias, em que as mulheres não po-

diam ascender alguns espaços de liderança, porque se acreditava que elas eram inferiores, pela própria natureza de seu sexo, como aparece em um fragmento do pensamento de Tomás de Aquino:

A igualdade entre os dois sexos existe no plano da graça e da salvação, mas não no plano da natureza, pois a virtude ativa que se encontra na semente do macho visa produzir algo que se assemelhe em perfeição ao sexo masculino. Se por acaso uma mulher for gerada, é em função da fraqueza dessa virtude ativa ou de alguma má disposição da matéria, ou até de alguma transmutação vinda do exterior. [...] O sexo feminino não pode significar superioridade em nada, porque o estado da mulher é sujeição. Ela não pode, portanto, receber o sacramento da ordem. (AQUINO, *Suma Teológica* v.2, 1980. q. 92, art. 1)

Ao sustentar a ideia de que as mulheres estariam em um estado de subordinação e de inferioridade, se justificava a sua incapacidade para o serviço ordenado. Ou seja, essa subordinação aos homens era, para Tomás de Aquino, o verdadeiro motivo para negar às mulheres qualquer ofício eclesial. Essa hierarquização desigual de gênero, que foi sendo performatizada pelos discursos teológicos, também se afirmou por meio de representações simbólicas, ou seja, por meio do reforço de atributos masculinos da imagem de Deus, que serviu para justificar as estruturas sociais patriarcais na família, na sociedade e na Igreja, tornando as hierarquias “normais” e “abençoadas por Deus”. O discurso teológico masculino, ainda deu ênfase aos “mitos bíblicos”¹⁴ femininos que subordinavam as mulheres ao mundo masculino e justificavam a sua função social associada à reprodução biológica, bem como os que associavam as mulheres ao pecado, queda e perigo, ou seja, como as responsáveis pela tentação dos homens ao pecado. Aqui, as mulheres eram vinculadas à imagem de Eva, que se inscreve no mito da criação. Assim, praticamente, até o Vaticano II se reproduziu a ideia de que a queda da humanidade havia sido iniciada pela mulher, com a expulsão do paraíso, por culpa de Eva¹⁵. Associado ao “mito de Maria”, a teologia tradicional enfatizou somente algumas de suas características, tais como: “mãe de Deus”, “mãe virginal” e “serva de Deus”. Exaltavam-se, ainda, as virtudes da humildade, do silêncio, da submissão, da obediência, entre outras. Para a teóloga Elizabeth Fiorenza (1995), essa “mariologia”, anunciada por homens, servia para manter a dependência e a submissão das mulheres ao gênero masculino.

Ao se evocar o mito “Mãe de Deus”, definia-se que a missão primeira das mulheres estava vinculada a um corpo com capacidade biológica para a maternidade. O mito de “Mãe Virginal” funcionava no sentido de dividir as mulheres no interior da comunidade católica, uma vez que não se podia ser ao mesmo

tempo virgem e mãe. Assim, a partir dessa leitura biológica sobre os corpos, umas estavam destinadas a consumir a sua própria “natureza” pela maternidade e outras a transcendiam pela vida casta e “virginal”. A imagem de “Maria serva de Deus”, ao ressaltar a postura de total obediência e submissão à vontade de Deus, se colocava em oposição à imagem de Eva, a “mulher desobediente”. Evidentemente, esse discurso simbólico e masculino legitimava a cultura patriarcal, e parecia ter uma força poderosa, porque se fundava na ordem do sagrado, fazendo parecer que era da vontade divina que a função das mulheres estivesse vinculada à reprodução, à submissão e ao silêncio. Nessa leitura, era a diferença biológica, associada à imagem de Maria como mãe, que orientava os comportamentos e os papéis sociais para o universo feminino, segundo os interesses da cultura patriarcal.

Essas representações sobre o feminino produziam realidade social e cultural, já que colocavam as mulheres em uma posição de inferioridade na hierarquia de gênero e reproduziam a cultura patriarcal no espaço social e eclesial. Nessa dinâmica, facilmente podia-se naturalizar o espaço privado como uma “determinação divina” para as mulheres, dada por uma compreensão de que a inferioridade já estava inscrita no sexo feminino. Nessa lógica, caberia às mulheres somente as funções de mãe e esposa em uma relação de subordinação ao homem. Assim, esse discurso, ao operar no universo do imaginário simbólico, legitimava a desigualdade de gênero como um destino imposto pela divindade. Sem dúvida, isso nos faz concordar com Lauretis (1994) de que os discursos funcionam como tecnologias que produzem o gênero, e, sobretudo, com Butler quando esta afirma que a “performatividade de gênero não pode ser teorizada separadamente da prática forçosa e reiterativa dos regimes sexuais regulatórios” (BUTLER, 2007, p.170) que, neste caso, são visíveis nos discursos teológicos masculinos, que normatizavam os comportamentos sociais para o sexo masculino e feminino.

Enfim, tudo o que aqui descrevemos nos faz afirmar que o discurso teológico tradicional, desde a antiguidade, reproduziu representações simbólicas que, por seu poder reiterativo, teve uma função performativa produzindo corpos inferiores e, conseqüentemente, práticas sociais e eclesiais desiguais no que se refere às relações de gênero. Ou seja, legitimou a inferioridade do sexo feminino, hierarquizou funções para cada sexo, discriminou e excluiu as mulheres do direito de cidadania eclesial, invisibilizando a sua participação, na história do cristianismo.

Entretanto, a Teologia Feminista, que emerge no

campo teológico após o Vaticano II, inspirada na crítica feminista e na abordagem dos estudos de gênero, veio questionar as formas canônicas do saber teológico androcêntrico, cujo pensamento produziu efeito performativo no processo de institucionalização e reprodução da desigualdade nas relações de gênero, no universo religioso, por um longo período da nossa história.

A EMERGÊNCIA DE NOVOS SUJEITOS E DE NOVOS SABERES

Segundo Lauretis (1994), a construção das relações de gênero não resulta somente das representações socioculturais, mas também da autorrepresentação. Nesse sentido, entre as tecnologias de gênero, que já mencionamos neste trabalho, a autora cita a *narrativa* que inclui a experiência, como uma forma de construção da subjetividade. A experiência é compreendida como um “complexo de efeitos, hábitos, disposições, associações e percepções significantes, que resultam da interação semiótica do eu com o mundo exterior” (LAURETIS, 1994, p. 217). Para essa autora, é no processo dinâmico da cultura que o sujeito refaz constantemente a sua experiência e esta ocorre por meio do seu engajamento na realidade, na qual se inclui as relações de gênero, de modo que é pautada nessa concepção que Lauretis considera o gênero como produto da autorrepresentação. Ou seja, trata-se de uma subjetividade que é construída não só por representações sociais discursivas, mas também pela própria experiência e pela produção de novas narrativas, cuja experiência se processa na interação social. Nessa perspectiva, pode-se compreender ação das mulheres teólogas que, interagindo com os discursos tradicionais, ousaram elaborar outro discurso teológico, tendo como base as suas percepções da realidade, a sua experiência de engajamento social e de fé e as perspectivas da teoria feminista e dos estudos de gênero.

Essa concepção de que produção da subjetividade pode ocorrer por meio de uma relação reflexiva consigo mesmo, motivada por dinâmicas e processos sociais, é evidente também nos estudos de Foucault (2007b), sobretudo, quando ele faz a passagem da noção do sujeito produzido por discursos e normas para a *subjetivação ética*. Esse modo de subjetivação se processa por atos de reflexão e de liberdade no interior das microrrelações de poder que se inscrevem nas práticas discursivas e regras normatizadoras. Ou seja, é no interior das dinâmicas de poder que um sujeito pode ser capaz de ações livres, dando direção à sua própria conduta. Em Foucault, essa liberdade

aparece como um processo complexo que se engendra por meio de reflexão, prática e atitude. Nesse sentido, o

objeto ao qual se aplicam a reflexão, a prática e a atitude é o sujeito: nós mesmos, enquanto seres historicamente determinados, em parte por relações de poder-saber, mas ao mesmo tempo, sujeitos à transformação, capazes de enfraquecer as fronteiras, os limites que nos constituem por meio de um trabalho sobre nós mesmos, em exercício prático crítico, uma estética da existência. (NASCIMENTO, Espaço Michel Foucault. www.filoesco.unb.br/foucault).

Assim, a produção da teologia em perspectiva feminista, cuja emergência veio de vozes tidas como “subalternas e marginais” em um contexto onde a norma válida era a masculina, começa a dar visibilidade à ação de um “novo sujeito” no universo do saber teológico. É, sem dúvida, a ação de um sujeito que havia sido produzido por relações de poder/saber, mas que agora constrói as suas condições por meio de atos de liberdade e de reflexão questionando e ressignificando os saberes hegemônicos, que limitavam as possibilidades da subjetividade feminina. Essa ação narrativa veio enfraquecer o poder normatizador dos discursos hegemônicos que agia sobre as subjetividades femininas. São novas narrativas teológicas que agora também funcionam como práticas discursivas ou, no sentido de Judith Butler, que exercem poder performativo capaz de produzir novas subjetividades e novos modelos de gênero.

Vale lembrar que a Teologia Feminista nasceu em um contexto sociocultural de lutas feministas e de diferentes organizações de mulheres, na década de 1960 e 1970. No entanto, considera-se que a sua origem se encontra no século XIX, com a primeira produção feminista na área da teologia - *The Women's Bible*, publicada nos Estados Unidos nos anos de 1895 e 1898, cuja obra foi resultado da interpretação de textos bíblicos feita por mulheres especialistas da área. Mas, é na década de 1980 que a Teologia Feminista ganhou corpo e legitimidade acadêmica, cuja produção também foi possível pelo diálogo que se estabeleceu com as teorias feministas de diferentes áreas acadêmicas e pela incorporação da abordagem epistemológica de gênero.

Na América Latina essa teologia surgiu inspirada na trajetória norte-americana e europeia, porém com características específicas do contexto sociocultural latino-americano. Já, no Brasil, a Teologia Feminista construiu uma trajetória específica, mesmo que vinculada a da América Latina. Isso porque, o seu processo de elaboração, consolidação e reconhecimento ocorreu por meio da articulação de diver-

sos encontros nacionais de teólogas¹⁶. Essa iniciativa veio da necessidade de se produzir uma teologia que levasse em conta a experiência de fé das mulheres e que ressignificasse as representações simbólicas que haviam sido produzidas por uma visão majoritariamente masculina. Assim, os encontros possibilitaram a agregação crescente de mulheres que compartilhavam de sonhos comuns e estavam comprometidas com uma produção acadêmica, ainda que, às margens do discurso teológico hegemônico, daria visibilidade à voz de um novo sujeito de saber - mulheres -, cuja voz havia sido historicamente silenciada por discursos e práticas eclesiais androcêntricas.

Nessa nova elaboração, as teólogas feministas buscaram reler e problematizar as representações do feminino, inscritas na teologia androcêntrica e tradicional. Por exemplo, as virtudes de Maria mais destacadas na *Mariologia*¹⁷ masculina e nos quatro *Evangelhos*¹⁸ eram a de uma Maria jovem pura, ingênua na sexualidade, serva obediente, submissa, a mãe aflita com o filho, a Maria do silêncio, que suporta o sofrimento sem reclamar. Esse modelo de mulher, segundo Mercedes Brancher (2009), atendia mais aos desejos sonhados pelo *kyriarcado*¹⁹. Para a teóloga feminista Elisabeth Schüssler Fiorenza (2000, p. 231), “a supremacia do masculino no controle da mariologia cria uma imagem sociocultural do feminino que santifica a marginalização e a exploração das mulheres”.

A Teologia Feminista fez uma releitura do mito de Maria, dando acento à outras características que não foram mencionadas no discurso teológico hegemônico, tais como: a) *Maria Mãe-Deusa*, que assemelhava Maria às antigas deusas mitológicas da Grécia e reforçava a divindade de Maria; b) *Maria Apóstola*, que acenava para a liderança exercida por Maria e pelas outras mulheres no *Movimento de Jesus*. Além disso, essa teologia buscou resgatar, na história bíblica, os atributos femininos da divindade, como a imagem da *Divina Sabedoria*, *Sofia*, *Deus Trindade*, *Deus Mãe*, entre outros. Para as teólogas feministas, essas novas imagens produziam um efeito simbólico no processo de “libertação” das mulheres e possibilitavam a construção de novas subjetividades femininas no espaço social e eclesial. Segundo Ivone Gebara (2006), trabalhar o simbólico é importante para a Teologia Feminista, já que por meio disso também se percebe o quanto a absolutização de certos símbolos e, até mesmo de certos “mitos” tiveram influência nos comportamentos cotidianos, aprisionando as mulheres do direito de decidir e de serem reconhecidas como sujeitos de direitos e como sujeitos históricos. Ao se trabalhar a dimensão simbólica do cristianismo toca-

-se em algo secular, uma vez que este foi estruturado politicamente a partir das figuras masculinas.

A mulher vai descobrindo uma nova maneira de fazer teologia, a partir da tomada de consciência da fecundidade libertadora de uma releitura bíblica, e da necessidade de descobrir a sua própria identidade, 'desconhecendo o lugar' que o homem lhe outorgou e que foi por ela introjetado. (TEPEDINO, 1985, p.376).

Nota-se que a consciência reflexiva, que emerge da experiência compartilhada de uma situação de discriminação histórica das mulheres, e a percepção de sua ausência nos processos de produção do saber, se tornam um ponto de partida para as ações políticas de ressignificação da teologia e da própria subjetividade. Na visão de Ana Tepedino, foi por meio da produção teológica, feita pela perspectiva das mulheres, que elas se lançaram no desafio de "desconhecer o seu lugar", ou seja, "desconhecer" o lugar que lhes fora outorgado pela perspectiva androcêntrica e que elas mesmas haviam internalizado. (TEPEDINO, 1985). Ou seja, elas eram cúmplices do próprio poder que as submeteram, de modo que o uso do termo "desconhecer", também justificava a nova realidade experimentada pelas mulheres, uma vez que, até então, ocupavam na sociedade e na Igreja um lugar subalterno e passivo. Esse momento também marca o início de um processo de reinvenção da subjetividade feminina, que parece se autoafirmar por meio da contragenealogia, nos termos de Braidotti (2004). Pode-se dizer, então, que é na própria dinâmica de um poder normatizador que as teólogas, que se autodominam feministas, constroem-se sujeitos éticos, questionam o poder das normas regulatórias, produzem-se subjetivamente por atos reflexivos, tornando-se capazes de reconduzir a sua vida por outros caminhos. Nesse sentido, Butler (2009) já havia mencionado que um ato de agência ou de liberdade sempre ocorre em um contexto de poder que é facilitador e limitador ao mesmo tempo. No entanto, "essa agência ética nunca está de todo determinada e nem é totalmente livre. Sua luta ou seu dilema principal é o fato de ser produto de um mundo, mesmo que, de alguma forma, se produz por si mesmo". (BUTLER, 2009, p.33).

Vale lembrar que as teólogas feministas buscaram revisar criticamente à teologia tradicional e masculina, no intuito de problematizar e desconstruir processos que produziram a desigualdade de gênero no meio social e eclesial. A tentativa de dar visibilidade às personagens femininas da história bíblica e aos

atributos de Maria, não expressos no pensamento masculino, constituiu-se parte da crítica feminista, que trouxe ao campo da produção acadêmica teológica um caráter inovador.

Nessa perspectiva, é possível afirmar que a emergência da Teologia Feminista integra a grande rede dos processos de reinterpretação e de desconstrução de discursos construídos por meio de uma visão masculina. Também aponta para a atitude de uma resistência ativa, ou seja, de mulheres que não se curvam diante da experiência do conhecimento masculino e do poder normatizador, que esses discursos impõem para as práticas eclesiais, mas usam de estratégias políticas para "criar novos espaços de discurso, reescrever narrativas culturais e redefinir termos de outra perspectiva – uma visão de 'outro lugar'" (LAURETIS, 1994, p. 336). De invisibilizadas e inferiorizadas, por um discurso permeado de representações simbólicas, que legitimavam espaços e papéis sexuais para cada gênero, subordinando e sujeitando as mulheres ao poder masculino, as teólogas, por meio da ação de produzir saber teológico, passaram a se constituir sujeitos no interior de um campo que segue demarcado pela presença hegemônica do sujeito masculino e por construções androcêntricas. Entretanto, nesse universo de saber, a produção acadêmica das mulheres, pautada em abordagens dos estudos feministas e de gênero, ainda encontra resistência por parte dos sujeitos hegemônicos deste campo de saber - homens celibatários e membros da estrutura hierárquica da Igreja Católica. Isso faz com que as mulheres teólogas e professoras criem suas próprias estratégias de resistência que garantem a legitimidade de sua ação no ensino e na produção acadêmica, fazendo valer o direito de cidadania eclesial²⁰ nos processos históricos do cristianismo.

ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA POLÍTICA NA EXPERIÊNCIA DE TEÓLOGAS DOCENTES²¹

Além da produção da teologia, sobre a qual abordamos no item anterior, as mulheres teólogas, que foram entrevistadas em nossa pesquisa, constroem estratégias de resistência política à ordem simbólica masculina, também, no espaço da docência. Segundo as suas narrativas, ocupar um lugar no universo do saber teológico, seja como professora, seja como produtora de saber exige delas uma construção contínua de espaços e de posições conquistadas, já que para elas, ao contrário dos professores masculinos, os espaços nunca lhes são dados, mas construídos. Essa construção atravessa as relações que se estabelecem com os alunos, colegas de trabalho e com as estrutu-

ras de ensino.

Nesse sentido, uma das estratégias que as mulheres utilizam para legitimar a sua presença no campo do saber teológico é a demarcação da diferença como fator importante no ato de ensinar e de produzir conhecimento, como elas mesmas fazem questão de repetir: "O olhar feminino de quem faz teologia é diferente. A mulher ensina de outro modo. É muito diferente. Eu acho que a mulher faz diferença e a gente tem essa fala dos alunos." (Priscila). Na verdade, essa postura de reafirmar a diferença da parte de um sujeito feminino que traz experiências singulares para o universo teológico, não rompe com a estrutura androcêntrica, mas do ponto de vista das concepções de Braidotti (2004), funciona como uma estratégia política que pretende dar visibilidade e legitimidade às mulheres, na posição de sujeitos do ensino, de um feminino alternativo, que não é desqualificado e nem irrepresentável. Paradoxalmente, essa posição parece ressencializar um feminino produzido pelo sistema simbólico masculino, que justificou e legitimou processos desiguais. É um sujeito que se constitui dentro e fora da lógica do poder hegemônico, no sentido de Lauretis (1994), como uma estratégia política de resistência e de constituição ética de si.

A demarcação da diferença como positiva, de certa forma, remete-se as lutas do feminismo da diferença, em que se considera ser necessário afirmar a diferença, de modo que possam ser criados valores positivos em torno dela, a partir de uma repolitização dos aspectos que eram negados pela corrente da igualdade, que apagava o sujeito mulher, ficando na posição do "outro". Essa corrente, embora reconheça a igualdade na dignidade de direitos, afirma que mulheres e homens são diferentes por natureza e que esta diferença implica formas diversas de sentir, ver, comportar-se e pensar o mundo, defendendo uma essência do feminino. Em nome disso, as mulheres reivindicam a diferença como uma categoria central e fundamental na elaboração de suas estratégias de ação. (HITA, 2002, p. 326). Ao enfatizar a importância desses atributos de gênero, específicos para o universo do pensamento teológico, elas parecem valorizar e dar visibilidade a um sujeito que é "mulher", cujo efeito é a criação de um simbólico alternativo do feminino (BRAIDOTTI, 2004). Desse modo, o ato de repetir e reforçar a diferença como um aspecto positivo, em um campo masculino, funciona como prática discursiva, uma vez que se estabelece um vínculo entre relações de poder com os efeitos da palavra dita. Aqui o acento à diferença, mais de que uma essencialização de atributos femininos funciona como uma estratégia política que possibilita a luta pelo reconhe-

cimento e visibilização de condições, habilidades e competências. É uma forma de se posicionar diante dos dualismos de gênero e das marcas das desigualdades construídas nas relações que se estabelecem no universo teológico. Em termos foucaultianos, essa ética se traduz como uma produção de ressignificação de si e de resistência, no interior de um contexto androcêntrico e hierárquico.

Uma segunda estratégia de resistência política, que se constata nas narrativas das docentes entrevistadas, tem a ver com uma relativa submissão ao poder da ordem masculina que requer das mulheres fazer tudo mais e melhor e, ainda, ter que perceber as brechas de poder para se fazer existir, em um lugar em que estiveram ausentes por um longo período da história. Segundo as docentes, para os homens o espaço já está dado. Não há necessidade de provar capacidade para obter reconhecimento, uma vez que a sua posição é legitimada pelo sexo masculino e pela identidade de clero que, em termos bourdieusiano, funciona como *capital simbólico*. Já, as mulheres necessitam fazer um esforço bem maior e, a todo tempo, trabalhar mais do que os homens para serem reconhecidas, uma vez que nessa área de saber o seu sexo não lhe confere legitimidade.

Ser mulher ou homem não é a mesma coisa no campo da teologia [...]. Ser mulher e estar nesse lugar, a gente precisa ser muito mais competente do que eles, mas muito mesmo. Você tem que aparecer na sua competência, tem que estudar, você tem que produzir e tal. Você tem que mostrar que os alunos gostam de você. [...] Eu acho que para a gente ficar como professora precisa fazer um esforço enorme. Você tem que ser muito competente, tem que fazer um esforço de estudar e tal e, estar em dia com as coisas. Mostrar que você sabe. Assim quando tem uma palestra, uma semana de teologia, você tem que fazer trabalho e mostrar que é competente para você poder ficar no seu lugar. (Priscila).

Nota-se que as docentes parecem se submeter à lógica de poder, fazendo tudo para corresponder às expectativas das convenções de gênero da ordem social masculina, mas por outro lado, essa postura funciona como uma estratégia política de produção de si, como sujeito feminino de ação. Isto é, nessa relativa submissão à ordem simbólica, elas produzem novos significados de gênero, ou seja, uma afirmação positiva da alteridade, de um sujeito MULHER capaz de liderança, de pensar, de produzir saber, que tem algo a contribuir nesse universo de saber. Ainda, verifica-se que no ato de narrar tais dinâmicas há uma atitude reflexiva e crítica das interlocutoras diante dos códigos normativos de gênero, o que revela que elas têm consciência dos dispositivos de poder que se inscrevem no interior das relações de gênero (SCOTT, 1990) e que impõem pesos e medidas dife-

rentes para os distintos sujeitos do ensino. Nessa relação, aparentemente contraditória, as docentes produzem uma *ética de si*, como um indivíduo-sujeito que tem consciência de sua responsabilidade, ou do seu dever moral consigo mesmo e com os outros e, para isso, pré-dispondo-se a ultrapassar limites e barreiras, mesmo que isso lhes exija “um duplo esforço” de trabalho. De certa maneira, permanecendo nesse lugar, as suas práticas acadêmicas, situadas no campo da ação intelectual, permitem desnaturalizar certas representações de gênero, que inferiorizavam e desqualificam as mulheres, em favor da posituação da diferença. Evidentemente, essas estratégias produzem novos significados para suas vidas ou deslocamentos subjetivos, como parte de um projeto de reinvenção de si e, conseqüentemente, permitem ressignificar o sistema simbólico de gênero (BRAIDOTTI, 2004).

A reflexividade, a consciência de si e a tomada de posição diante das dinâmicas e discursos que inferiorizam o feminino e constroem posições hierárquicas e desiguais de gênero, também aparecem como estratégias de resistência política que as docentes têm assumido. Isso pode ser apreendido em diferentes momentos nas narrativas de algumas das professoras. Uma delas relatou a experiência de sua participação em um congresso de Teologia Moral, uma área temática quase exclusiva do saber/poder masculino. Falou da resistência dos homens diante de sua presença, como mulher nesse grupo de trabalho, das perguntas que lhe fizeram antes de sua apresentação, como, por exemplo: “esse trabalho tem bibliografia? Quem orientou a sua dissertação?”, entre outras. Posturas que parecem ativar o imaginário masculino de um feminino desqualificado para atividades intelectuais. Diante de tais dinâmicas, ela teve que se impor dizendo que já havia defendido sua dissertação, inclusive, com nota máxima e que estava aí na condição de uma expositora como qualquer outro participante. A sua posição impõe uma ética discursiva da diferença sexual, que fragmenta as imposições e a estrutura unitária masculina, ou seja, a sua atitude e o fato de ter se apropriado de um saber, até então restrito ao sujeito masculino, desconstruem um contrato simbólico que se sustenta sobre a inferioridade intelectual e a ausência feminina em lugares da produção de saber, produzindo uma afirmação de si, como um sujeito feminino, no sentido de Braidotti (2004). A atitude de Priscila não é somente de resistência ao preconceito claramente exposto, mas coloca em cena sua experiência situada, sua autonomia profissional e seu lugar de fala como merecido, porque já avaliado, dentro de critérios acadêmicos, que os pares já não podiam negar.

Outras docentes relataram experiências que demarcam a resistência dos professores homens à teologia elaborada desde a perspectiva dos estudos feministas e de gênero. Certamente, essa postura resistente à produção das teólogas, que se autodenominam feministas, tem a ver com o poder que essa produção traz de descortinar o viés androcêntrico da teologia tradicional que privilegiou o sujeito masculino de identidade clerical como representante da divindade. Segundo o relato das professoras, em geral, alguns de seus pares usam de artifícios para ocultar ou desvalorizar a teologia feminista²². Diante dessas dinâmicas sutis de poder, elas tomam posição, mostrando a validade científica de seu saber e a sua importância para a área teológica. Aos poucos elas produziram estratégias de negociação, criando disciplinas obrigatórias e optativas, denominadas *Teologia Feminista e Teologia e Gênero*, que foram sendo inseridas na grade curricular do curso. Conseguiram, ainda, realizar seminários e organizar grupos de trabalhos em congressos teológicos. Esses espaços se tornaram um lugar estratégico para colocar em cena a contribuição das mulheres ao campo do saber teológico. Nesse sentido, a docente Miriam, relatou sobre a luta que precisaram fazer no decorrer de toda uma trajetória até conquistar esses espaços, isso porque no início de suas carreiras acadêmicas elas precisaram buscar espaços estratégicos²³ para “fugir do cerceamento eclesiástico” e, com certa liberdade, debater e publicar a sua produção.

Convém, ainda, mencionar aspectos do relato da professora Madalena, acerca da postura que ela assume para legitimar-se sujeito de saber e de direitos, no jogo de poder inscrito nas práticas normatizadoras da ordem simbólica masculina. Essa professora disse que a sua inserção na disciplina pela qual havia se preparado demorou um bom tempo. Só conseguiu entrar porque soube agir “na hora certa”. Isto é, ao saber que a instituição estava contratando um novo professor para a área de teologia pastoral, com a justificativa de que no quadro da docência não havia nenhum professor com a formação para a tal cadeira, Madalena tomou a palavra, durante uma reunião do conselho diretivo, e disse:

Vocês esqueceram que eu estou fazendo doutorado. Tenho mais capacitação do que ele e tenho esse curso na mesma universidade em que ele está fazendo. Ai, alguém me disse: “desculpa, eu não tinha pensado”. Entendeu? Daí fui contratada, peguei a disciplina e tal. A mulher tem que se mostrar e se adequar às situações, na hora certa. Se o problema é a capacitação, você tem que analisar até que ponto é verdade a justificativa que eles dão a determinada situação. (Madalena).

Essa narrativa parece sugerir que, aqui, a discriminação é sutil e não vem por causa da formação, já

que Madalena é uma profissional qualificada, mas pela diferença, cujo marcador é o sexo. Nesse caso, se pode compreender a ênfase que ela parece dar à sua qualificação profissional como critério de igualdade. Boaventura de Souza Santos (2000) já dizia que as pessoas e os grupos sociais têm o direito a serem iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito de serem diferentes quando a igualdade os descaracteriza. Nesse sentido, a docente interage com as regras do campo acadêmico, ou seja, se apropria do discurso da formação específica, que é válida para os sujeitos masculinos, como a possibilidade do vir a ser sujeito feminino de saber teológico, com igual direito de assumir a docência em disciplinas pontuais. Trata-se de uma postura de resistência, de reflexividade e de liberdade diante das práticas institucionais, marcadamente *generizadas*²⁴ pelo masculino, o que, de certa maneira, produz uma crítica à lógica de gênero que rege esse universo teológico. Foucault (2004) já afirmava que um sujeito se constitui não só por práticas de sujeição, mas também por práticas de libertação ou de resistência, que nesse caso parecem ocorrer por meio da liberdade de ação e da capacidade de reflexão crítica das mulheres diante do poder normatizador inscrito no discurso masculino, que rege o campo da teologia.

É possível, ainda, afirmar que no ato de as docentes narrarem a sua experiência pessoal, fazerem a memória de suas estratégias de ação, elas também se distanciam de um modelo de feminino pejorativo e desqualificado, que havia sido reproduzido pelas representações de gênero do discurso teológico tradicional.

Outro fator que parece dar legitimidade acadêmica às mulheres docentes é a aquisição e acúmulo de *capital simbólico*²⁵, que nesse caso lhes é conferido pelo reconhecimento da atuação profissional e pelos índices de produção acadêmica. Nesse sentido, algumas docentes mencionaram a existência de relações sutis de ciúmes, sobretudo, quando as mulheres são mais aceitas ou procuradas pelos alunos para orientações ou quando são convidadas para eventos de grande importância no universo teológico.

Tal situação mostra a existência de microrrelações de poder que se exercem e funcionam no cotidiano das relações sociais de gênero, como campos de lutas. Assim, à medida que as mulheres se fazem existir e se tornam visíveis por sua qualificação e eficiência profissional, por sua produção, pelas relações que estabelecem, elas se apropriam de dispositivos de poder que provocam tensões no campo teológico. Esse poder passa a ser visivelmente legitimado nas inúmeras

orientações de teses, dissertações ou monografias, como também por meio de convites para conferências, que vêm de outras instituições acadêmicas ou não. O deslocamento de um poder que não é fixo, em uma posição de gênero, do qual as mulheres também se apropriam, acaba gerando “ruídos” dentro de uma ordem hierárquica e masculina.

Finalmente, em uma perspectiva butlersiana pode-se dizer que é interagindo com as dinâmicas de poder, situadas em contexto social específico, que as mulheres se constituem sujeitos femininos de saber, produzindo suas estratégias de resistência política para a afirmação positiva da diferença e para dar legitimidade às suas práticas, num universo marcadamente masculino.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo procurou mostrar como as práticas discursivas teológicas, no decorrer da história, produziram cultura e relações de gênero desiguais, tanto no contexto social como no eclesial. As mulheres foram construídas como seres de segunda categoria, desqualificadas para a atividade da produção do saber teológico e para ocupar espaços de liderança no meio eclesial. Essa condição social era legitimada por uma determinada leitura dos corpos, em que o biológico, a *priori*, determinava papéis sociais para cada sexo. Entretanto, é no interior desse contexto limitador e androcêntrico que as vozes silenciadas encontram “brechas” e se fazem ecoar, questionando e enfraquecendo as fronteiras do *poder/saber* hegemônico. São mulheres que, influenciadas pelas transformações sociais, políticas e culturais, da segunda metade do século XX, começam a produzir outras narrativas teológicas, ressignificar saberes e o simbólico em relação ao gênero, produzindo-se sujeitos femininos de saber por meio da construção de estratégias políticas de resistência ao poder da ordem simbólica masculina. Suas práticas acadêmicas e experiências situadas, como mulheres, passaram a desnaturalizar significados fixos de gênero, que colocavam o feminino como inferior e desqualificado. Ou seja, suas práticas e experiências situadas funcionavam como contramemória, criando as condições para a afirmação positiva da diferença.

Por meio da ação da docência no universo teológico elas superam as barreiras de gênero em um lugar que, historicamente, foi considerado não inteligível para elas. Interagindo com as dinâmicas hegemônicas de poder elas constroem suas estratégias políticas de resistência. Negociam espaços de poder, assumem práticas acadêmicas, em que se reafirmam sujeitos

de razão, produzindo um significado positivo para a diferença sexual, como estratégia do devir sujeito feminino de saber teológico. Entretanto, são relações sempre tensas com as convenções normativas de uma estrutura hierárquica e masculina, que aparece impregnada nas relações, no imaginário e nas práticas das instituições católicas.

Indubitavelmente, a ação das mulheres no campo da produção acadêmica teológica se afasta dos efeitos de uma norma histórica de gênero e de sexo, que as identificava como despossuídas de capacidade intelectual. Nesse sentido, corroborando com Butler (2009), podemos afirmar que no universo teológico a agência ética das mulheres docentes e os atos de liberdade que elas inauguram ocorrem em um contexto que se apresenta como facilitador e limitador ao mesmo tempo. No entanto, tal agência nunca aparece totalmente livre e nem totalmente determinada, ou seja, no caso que aqui analisamos, ela se constrói em um contexto de práticas discursivas e normatizadoras, em que nas próprias fissuras de seu poder as mulheres encontraram “brechas” abertas para se constituírem sujeitos femininos de saber/ poder.

Trata-se de uma produção paradoxal, uma vez que ocorre dentro e fora da lógica de gênero do sistema simbólico da tradição patriarcal e da moral católica. Contudo, o constituir-se sujeito feminino de saber aparece conectado com os novos significados que elas produzem para a alteridade que resultam, não só das práticas acadêmicas que as docentes realizam, mas também da autorrepresentação de si, quando ao contarem-se, elas constroem narrativas reflexivas, em que selecionam e interpretam, de forma coerente e crítica, as suas ações e experiências, na relação com os códigos normativos, com os seus pares masculinos e com as práticas das instituições onde atuam.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADELMAN, M. **A voz e a escuta**: encontros e desencontros entre a teoria feminista e a sociologia contemporânea. São Paulo: Editora Blucher Ltda, 2009.

AUSTIN, J. L. **How to do things with words**. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

AQUINO, Tomás. Questão 92 – Da produção das mulheres. In: _____. **Suma Teológica**. 2 ed. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980, artigo I. (Coleção v.2).

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**. Campinas: Papirus, 2003.

BRAIDOTTI, Rosi. **Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada**. Barcelona, España: Editorial Gedisa, 2004.

BRANCHER, M. Em Maria de Nazaré Deus se manifesta. In: BRANCHER, M.; DOMENZI, M. C. (Org). **Maria entre as mulheres**: perspectiva de uma mariologia feminista libertadora. São Leopoldo – RS: CEBI/Paulus, 2009, p. 55-74.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. Entrevista com Judith Butler: O gênero é uma instituição social mutável e histórica. Revista IHU on-line. São Leopoldo-RS UNISINOS, n. 199, p. 3-4, 9. out. 2006. Entrevista concedida ao IHU **On-Line**. Disponível em: <<http://www.unisinos.br/ihuonline/>>. Acesso em: 22 jan. 2009.

_____. **Corpos que pesam**: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p.150-172.

_____. **Dar cuenta de si mismo**: violencia ética y responsabilidad. Buenos Aires: Mutaciones, 2009.

BEAUVOIR, S. **O segundo sexo**: fatos e mitos. (Vol.1). São Paulo: Circulo do Livro, 1949.

CHASSOT, Atico. **A ciência é masculina?** 4 ed. São Leopoldo – RS: Editora Unisinos, 2009.

FELSKI, R. **The gender of modernity**. London, England: Harvard University Press Cambridge, 1995.

FIORINZA, E. S. **Discipulado de iguais**: uma ekkesia-logia feminista crítica da libertação. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

_____. **Cristologia feminista crítica**: Jesus, hijo de Miriam, profeta de la sabiduría. Madrid: Trota, 2000.

_____. Mariologia, ideologia de gênero e o disciplado de iguais. In: BRANCHER, M; DOMENZI, M. (Org). **Maria entre as mulheres**: perspectiva de uma mariologia feminista libertadora. São Leopoldo – RS: CEBI/Paulus, 2009.

FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Arqueologia do saber**. 7 ed. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2007a.

_____. **História da sexualidade**: o cuidado de si. 9 ed. São Paulo: Edições Graal, 2007b.

GEBARA, I. Pensar a rebeldia cristã a partir das relações de gênero. In: SOUZA, Sandra Duarte de. **Gênero e religião no Brasil**: ensaios feministas. São Paulo: Umesp, 2006.

GÊNESIS. In: **BÍBLIA** sagrada. Edição Pastoral. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1990. p. 14-64.

HÄRING, Bernhard C. S.S. R. **A lei de Cristo**: Teologia Moral para sacerdotes e leigos. São Paulo: Herder, 1960. (Tomo I, Teologia Moral Geral).

HERITIER, F. **Masculino e feminino**: O pensamento da diferença. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

HITA, Maria Gabriela. **Igualdade, identidade e diferença(s)**: Feminismo na reinvenção de sujeitos. In BUARQUE, Heloísa de Almeida et al (orgs) **Gênero em Matizes**. São Paulo: EDUSF, 2002. p. 319 -351

HOORNAERT, Eduardo. **O movimento de Jesus**. São Paulo: Editora FTD, 1991.

KEHL, M. R. **Deslocamentos do feminino**. 2. Ed. Rio de Janeiro: IMAGO, 2007

LAURETIS, Teresa. de. A tecnologia de gênero. In: HOLANDA, Eloísa Buarque de (Org.). **Tendências e impasses**: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994

MISCKOLCI, Richard. **A teoria queer e a sociologia**: O desafio de uma analítica da normalização, Sociologias, Porto Alegre, ano 11, n. 21, jan/jun.2009, p.150-182.

NASCIMENTO, W. F. **Nos rastros de Foucault: ética e subjetivação**. In. Espaço Michel Foucault. Link: Olhares Foucaultianos. Disponível em: <www.filoesco.unb.br/foucault>. Acesso: 06 ago. 2010.

RANKE-HEINEMANN, U. **Eunucos pelo Reino de Deus**: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1996.

SANTOS Boaventura Souza de. **A crítica da razão indolente**. Contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2000. p. 47 -117.

SCHIEMBIGER, Londa. **O feminismo mudou a ciência?** Bauru, SP: EDUSP, 2001.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**. Porto Alegre: UFRGS, v.16. n.2, p.5-22, jul/dez.1990.

SUSIN, Luiz Carlos. O estatuto epistemológico da teologia como ciência da fé e a sua responsabilidade pública no âmbito das ciências e da sociedade pluralista. **Revista Trimestral/ Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 36, n. 153, p. 555-563, set. 2006.

TEPEDINO, A. M. A mulher: aquela que começa a “desconhecer o sue lugar”. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, ano XVII, n.43, p. 375-379, 1985.

NOTAS

1 O artigo é parte de uma pesquisa de doutorado orientada pela Dra. Prof. Marlene Tamanini com fomento da CAPES/REUNI.

2 Lembramos que esses dados foram coletados em 93 instituições (presbiterianas, luteranas, metodistas e católicas), que ofereciam o curso de graduação em teologia e estavam registradas no MEC/INEP até 2005. Mantemos esses dados, pois não encontramos um Censo mais recente sobre a docência no ensino superior.

3 Esses dados dizem respeito a uma pesquisa de doutorado sobre a docência feminina no ensino superior de teologia, em instituições católicas.

4 O Concílio do Vaticano II se realizou em Roma nos anos de 1962 a 1965. É uma espécie de Assembleia mundial que reúne Bispos de todos os países, onde são tomadas as principais decisões da Igreja Católica.

5 Por isso se requer que o teólogo esteja inserido em uma comunidade de fé para produzir o saber desde a sua experiência religiosa de fé, ou da própria comunidade. Isso o distingue de um sociólogo, antropólogo ou cientista da religião, que pode produzir saber sobre a religião sem estar vinculado ou inserido em uma comunidade religiosa.

6 MISCKOLCI (2009, p.157) descreve a heteronormatividade como “um conjunto de prescrições que fundamentam processos sociais de regulação e controle, até mesmo aqueles que não se relacionam com pessoas do sexo oposto”.

7 Convém lembrar que a filósofa Simone de Beauvoir foi quem primeiro identificou o viés masculinista do pensamento ocidental, seguida, posteriormente por outras intelectuais feministas, entre as quais Tereza de Lauretis (1994) e Maria Rita Khel (2007).

8 O filósofo da linguagem John Langshaw Austin (1975) já utilizava o termo performatividade para dizer que a linguagem cria realidade. O próprio dar nome a uma pessoa é um ato performativo. Se um ato de fala não cria realidade ele já se encontra na realidade. Para esse autor, a performatividade sempre se dá dentro de um contexto, uma vez que o discurso é inseparável do contexto social. No entanto, enquanto em Austin o ato performativo de nomear e produzir um efeito decorre da *intenção do discurso*, a noção de Butler se aproxima de Derrida, já que, para ela, o poder de produzir materialidade não está na intenção, mas na *repetição do discurso*.

9 Agostinho (354 – 430 d.C) foi um bispo cristão, considerado o mais profundo filósofo da era patristica e um dos maiores gênios teológicos de todos os tempos.

10 Tomás de Aquino (1225-1274) foi um dos grandes teólogos e filósofos da história da igreja. O corpo teológico formulado pelos seus escritos veio a ser chamado Tomismo, que é a coroação da Escolástica. O seu mais importante trabalho foi a obra chamada Suma Teológica.

11 Os Padres da Igreja são considerados os “grandes homens da Igreja” do século II ao século VII, os quais foram como que “Pais” da Igreja, porque firmaram os conceitos da fé cristã e, de certa forma, foram responsáveis pelo que se denomina de Tradição da Igreja.

12 De acordo com Bernard Häring (1960), o Decreto de Graciano, que leva o nome do canonista italiano do século XII, se trata de uma obra publicada nos anos de 1140 a 1150, sobre o título de *Decretum Gratiani*, o qual se constituiu o livro canônico mais usado até a publicação do Código do Direito Canônico, no século XIX. Assim, o Decreto de Graciano foi uma primeira tentativa de sistematização do Direito Canônico da Igreja, no qual se encontra o conjunto das normas que regulam a vida na comunidade eclesial.

13 De acordo com Hoornaert, (1991,p.51-53) o movimento de Jesus está ligado à sua ação e a do grupo dos seus seguidores. Essa ação precisa ser compreendida dentro da tradição dos movimentos popula-

res da sociedade judaica dos anos 30 d.C. Esse autor distingue o movimento de Jesus a partir de quatro características: a) um movimento que se alicerça em favor dos empobrecidos e contra a dominação política econômica e religiosa que excluía os pobres da vida social; b) um movimento baseado na tradição bíblica, uma vez que sua atividade se inicia por meio da participação das sinagogas, em fidelidade a Aliança de Deus com seu povo e à tradição dos primeiros patriarcas; c) um movimento de caráter rural, isso porque Jesus desenvolveu sua atividade com o povo do campo, como da pequena Galileia e não tanto nas cidades; d) um movimento juvenil, pois Jesus mesmo era jovem (30 anos) e seus discípulos e discípulas o que tudo indica também eram jovens. Nesse movimento, as mulheres tinham protagonismo, embora isso tenha sido pouco destacado pelos escritores bíblicos.

14 Segundo Hérítier (1996, p. 208), “os mitos legitimam a ordem social, no entanto nem todas as sociedades elaboram mitologias propriamente ditas para fundar o domínio masculino, para dar-lhe um sentido. Mas todas tem um discurso ideológico, um corpo de pensamento, com a mesma função de justificar a supremacia masculina do homem aos olhos de todos os membros de uma sociedade tanto de homens como de mulheres que participam de uma mesma ideologia inculcada desde a tenra idade”.

15 Cf. Gênesis cap.2.

16 Entre 1985 a 1992 foram realizados cinco encontros nacionais, que ocorreram fora do ambiente das instituições de ensino de teologia, ou seja, às margens do discurso teológico oficialmente instituído.

17 Refere-se ao conjunto de estudos teológicos da Igreja Católica sobre Maria, a Mãe de Jesus, que compreende uma vasta produção bibliográfica que visa salientar a figura feminina de Maria e a relação de fé dos fiéis para com ela.

18 São livros os bíblicos de Mateus, Marcos, Lucas e João que relatam a vida e a missão de Jesus.

19 O termo kyriarquia foi criado pela teóloga feminista Elisabeth Schüssler Fiorenza, cuja expressão vem da palavra grega *kýrios* que significa “dono”, “senhor de escravos”, “pai de família” e da palavra *archein* que se remete ao termo “dominar ou governar”. Assim, para Fiorenza (2009, p. 28) kyriarquia é um “sistema sociopolítico de dominação, no qual uma elite de homens educados e de posse mantém o poder sobre mulheres e outros homens. kyriarquia é teori-

zado melhor como um sistema complexo e piramidal de estruturas sociais multiplicativas que se cruzam de supremacia e subordinação, de domínio e opressão”. Para essa teóloga, o patriarcado ocidental é ainda um kyriarcado, já que, em geral, os que assum o poder e continuam articulando a exploração das mulheres são um grupo de homens, brancos, proprietários e pertencente a uma elite.

20 Com essa expressão nos referimos à luta das mulheres pelo direito de participação e de reconhecimento da sua condição de agente no espaço eclesial

21 Essa discussão tem como base as entrevistas com teólogas que atuam na docência em teologia. Foram entrevistadas 14 professoras de três diferentes instituições católicas, que possuem o ensino superior de teologia.

22 Contudo, de acordo com a narrativa das docentes, alguns professores homens se afinam com perspectiva de gênero e a incorporam em sua produção acadêmica. Entretanto, esses são uma pequena parcela.

23 O principal espaço alternativo, referido nas narrativas das mulheres, se trata do Instituto de Estudos da Religião – ISER, no RJ, por meio do qual elas articularam os encontros nacionais de Teologia Feminista e receberam apoio para as primeiras publicações.

24 Essa expressão foi usada por Londa Schiebinger (2001, p. 145) para se referir aos comportamentos, interesses, ou valores culturais tipicamente masculinos ou femininos, cujas características não são concebidas inatas e nem arbitrarias, mas como realidades construídas por circunstâncias históricas que, por isso mesmo, podem mudar por outras circunstâncias históricas. Ao usar esse mesmo termo, estarei me referindo às mesmas questões assinaladas pela autora.

25 Em Bourdieu (2003), o capital simbólico se refere a qualquer tipo de capital (econômico, cultural, escolar, ou social) que é percebido e reconhecido por todos os agentes que constituem um determinado campo. O capital simbólico pode ser incorporado mediante um processo de investimento pessoal, se constituindo parte integrante da pessoa; pode ser objetivado por meio de bases concretas que lhes são transferíveis, como condições culturais, econômicas sociais, religiosas ou incorporadas por meio de um processo de apropriação material ou simbólica; pode ser institucionalizado, que se refere ao capital incor-

porado na forma de títulos reconhecidos legalmente pela instituição. O capital simbólico possui base cognitiva, que se apoia sobre o conhecimento e o reconhecimento. É esse reconhecimento que confere posição de poder para um agente no interior do seu campo de atuação.