

A LEITURA POPULAR DA BÍBLIA LEITURA FEMINISTA E DE GÊNERO NA AMÉRICA LATINA

Aluna: Mônica Baptista Campos
Orientadora: Tereza M. P. Cavalcanti

1) Introdução: Contextualizando.

A pesquisa aborda a origem e o desenvolvimento da hermenêutica feminista e de gênero na América Latina tendo como pano de fundo a Leitura Popular da Bíblia. O estudo concentrou-se no trabalho de duas teólogas: Ana Maria Tepedino, católica, com enfoque bíblico-eclesiológico e Elsa Tamez, metodista e biblista.

1.1) O Feminismo de 70 e seus ‘particulares’ – política e subjetividade.

O movimento feminista ecoou no Brasil no início da década de 70 como ‘um brado retumbante’, entretanto, já na década de 30, podemos identificar um ‘pré-feminismo’ no Brasil, marcado pela mobilização de mulheres em prol do sufrágio universal [1]. Este movimento foi considerado por Céli Regina Jardim Pinto como uma tendência de feminismo ‘bem-comportado’[2] e teve como uma das principais artífices, Bertha Lutz, primeira mulher a assumir a cadeira de deputada federal em junho de 1936.

A pesquisa focaliza o período a partir da década de 70, quando efetivamente vêm à tona as questões relativas à mulher e a reflexão penetra nas áreas da Igreja, fazendo emergir - dentro da esfera brasileira - a Teologia Feminista.

Segundo Cynthia Sarti, o feminismo no Brasil teve uma ‘coloração própria’, pois já em sua origem estava envolvido em uma ‘delicada relação com a Igreja Católica’. Através da ação pastoral da Teologia da Libertação, desenvolveram-se organizações de mulheres, de mães, associações de bairro, que fomentavam uma reflexão da condição da mulher na sociedade e na Igreja, e se organizavam para reivindicar melhores condições de vida: escolas, saneamento, creches, postos de saúde, etc. É necessário ressaltar que o feminismo no Brasil surge em uma época de grande repressão política e de questionamentos sobre o autoritarismo; estabelece-se num processo de luta, de confronto ao regime militar. Forma-se assim uma aliança entre o movimento feminista, grupos de esquerda e a Igreja, que se posicionavam contra o regime autoritário; determinados assuntos, como aborto, planejamento familiar, sexualidade eram reservados a grupos de reflexão privada, e como diz Cynthia – ‘desacordos sabidos eram evitados, pelo menos publicamente’. Esse momento político e histórico, segundo a autora, reforça a experiência feminista brasileira nas articulações contra as opressões, que fica particularmente marcada pela contestação da estrutura vigente e como resistência das mulheres à ditadura. Tem, desde seu nascimento, um caráter transgressor.

1 - SARTI, Cynthia Andersen. *Net*, Rio de Janeiro, ago 2006. Brazilian feminism since the seventies: revisiting a trajectory. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 12, n. 2, 2004.

Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2004000200003&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 21 Ago 2006.

2 - OTTO, Claricia. *Net*, Rio de Janeiro, ago 2006. O feminismo no Brasil: suas múltiplas faces. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 12, n. 2, 2004. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2004000200015&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 21 Ago 2006.

A palavra *transgressão* pode induzir a uma conotação de *ameaça* à sociedade, no sentido de *ir contra* um poder e uma ordem institucionalizada. São transgressores os corruptos, os traficantes de armas e drogas, os grupos e estados terroristas. Maria Helena Kunter [3] aponta para o sentido etimológico: “Trans-gredir (grade) é também transpor, atravessar, termos que guardam em comum a idéia de ultrapassagem e transição. Transição que - sua raiz nos ensina - se vem de transitus (= caminho), que define o homem como caminhante e o mostra como alguém que dirige seus passos à busca de ir além...” E ressignifica o termo quando afirma “...a transgressão vai além de si mesma, ou seja, além do ato ou gesto infrator que gera a transição: vai à negação em manter como referencial a barra limitadora (pois, ao negá-la, também a afirmamos). Vai em voltar-se para um espaço novo e a criação de uma nova utopia que se torne o projeto possível de uma nova humanidade.” Nesse radical sentido da palavra transgressão, podemos interpretar e reler a atitude de Jesus em Mc 2,24-27, invertendo a lei do descanso sabático “ O sábado foi feito para o homem e não o homem para o sábado”. Uma transgressão que tem como horizonte e caminho a construção do Reino de Deus. É também a partir dessa perspectiva, que a transgressão se faz necessária quando a análise teológica da realidade latino-americana aponta para o ‘pecado estrutural’[4] . Trata-se de transpor essas estruturas que legitimam o pecado e ao mesmo tempo, expor a toda a sociedade que elas estão presentes.

Entretanto, há um outro aspecto do feminismo brasileiro, segundo as palavras de Cynthia. Trata-se de uma outra vertente do movimento, que direciona sua reflexão para o campo da subjetividade, das relações interpessoais, tendo como foco principal a esfera privada. Nesses grupos afirmava-se a idéia do ‘pessoal é político’.

O movimento feminista manteve sua unidade até o início da década de 80. Com a abertura política, perdeu-se o elemento agregador – luta oposicionista – e começa a sobressair neste cenário, a diversidade de demandas e perspectivas que o próprio movimento já trazia, mas que ainda não haviam sido nomeadas.

1.2) Leitura Popular da Bíblia

A partir do século XIX, a leitura e exegese bíblica utilizam novos instrumentos para conhecer e aprofundar os textos da Sagrada Escritura. No início do século XX, os papas manifestam sua atenção para as novas abordagens e perspectivas lançadas sobre a Bíblia. Leão XIII cria em 1902 a Comissão Bíblica e Pio X, em 1909, o Instituto Bíblico. Para a Igreja Católica foi de grande importância a Encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943) do Papa Pio XII, encorajando e estimulando novas ‘leituras’. Na década de 60, o Concílio do Vaticano II elabora a *Dei Verbum*, e afirma a necessidade dos católicos e católicas de se nutrirem assiduamente com a palavra de Deus.

Na década de 60 também despontam na América Latina as primeiras CEBs – Comunidades Eclesiais de Base – que propõem ‘um novo modo de ser Igreja’. As CEBs foram formadas a partir dos Círculos Bíblicos, de comunidades que se reuniam para ouvir a Palavra de Deus através da Bíblia.

Frei Carlos Mesters, holandês radicado no Brasil desde a década de 70, foi quem sistematizou o Método de Leitura Popular da Bíblia depois de conviver com o povo simples e aprender como utilizavam a Sagrada Escritura.

Como primeiro elemento de diferenciação, Mesters aponta para o ‘deslocamento’ do lugar da Bíblia: das mãos dos exegetas para as mãos do povo. Este lugar apresenta novas

3 - KUHNER, Maria Helena,. **A transgressão do feminino: ensaios sobre o imaginário e as representações da figura feminina** /. Rio de Janeiro : Instituto de Ação Cultural, 1989, p11.

4 - RUBIO, A.G, **Teologia da Libertação: política ou profetismo?**: São Paulo, Edições Loyola, 1983, p. 49.

perspectivas hermenêuticas a partir de seu próprio objetivo - revelar Deus hoje na caminhada do povo. Um povo que vive no 'cativeiro', engajado em uma luta de libertação, onde não há separação entre fé e vida, onde a Bíblia é utilizada para alimentar a fé, que é serviço. O povo se torna o *sujeito* da interpretação, sendo esta, na verdade, uma ação comunitária da qual todos participam, inclusive o exegeta, que deve ter um sentimento de 'pertença' com a comunidade, a fim de buscar o *sentido* comum aceito por esta comunidade, disponibilizando assim a exegese científica, e se colocando mais a serviço [5]. A entrada de um novo sujeito, determina uma outra *experiência com a Bíblia*; através do olhar dos oprimidos e marginalizados, percebe-se o quanto os intérpretes reforçam preconceitos ideológicos – “por falta de uma consciência social crítica” - e acabam por utilizar a Bíblia para legitimar o sistema que oprime [6]. Mesters esclarece que o “estudo científico da exegese moderna mostrou claramente que a Bíblia nasceu da vida sofrida do povo. A Bíblia é fruto de uma caminhada de libertação”. [7]

O método apresenta dois movimentos: da situação de hoje para interrogar o texto bíblico e a partir do texto para iluminar a situação de hoje. Expressa-se em três ângulos: realidade hoje, fé da comunidade de hoje e sua caminhada e texto da Bíblia, que informa sobre a realidade da comunidade daquele tempo. A metodologia impecável de Mesters aborda também quatro contextos: o *literário*, de dentro do livro, elencando o que sucede e precede ao texto, o *histórico*, da situação do povo quando ocorreu o fato, o da *redação*, de quando e por que foi escrito, e, por fim, o de hoje, o contexto do *Espírito*.

A Bíblia interpretada pelo povo revela a presença libertadora de Deus na vida, nos fatos, na luta e na caminhada. É a Boa Nova que nutre a esperança. A Sagrada Escritura, em seu lugar de origem e destino – vida do povo – demonstra a capacidade renovadora e transformadora da Palavra de Deus. Mesters e Orofino indicam que esta leitura é semelhante a das primeiras comunidades de cristãos – At 1,16-20; 2,29-35; 4,24-31 – e também àquela que faziam os Padres dos primeiros séculos. Os autores alertam para o fato de que para uma boa interpretação do texto, pede um ambiente acolhedor para esta Palavra, que congregue fé e fraternidade através de cantos, orações e celebrações. Este é o contexto do Espírito que 'atualiza' o texto, revelando o *sentido* para hoje. Isto não é captado puramente pelo intelecto e razão, mas é, sobretudo, um *sentir*.

1.3) A Bíblia pelas Mulheres e as Mulheres pela Igreja.

A primeira a manifestar uma leitura feminista da Bíblia foi a americana Elizabeth Cady Stanton no século XIX, que reuniu um grupo de mulheres que conheciam hebraico e grego e lançou, entre 1895 e 1898, a "Bíblia das Mulheres". Hoje, a abordagem feminista é reconhecida pelo Magistério da Igreja, que no Documento da Pontifícia Comissão Bíblica, item E nº 2, afirma que são numerosas as contribuições da exegese feminista, inclusive no sentido de corrigir interpretações tendenciosas que visavam a justificar a dominação do homem sobre a mulher. É pertinente observar que o documento cita nomes de exegetas como Rudolf Bultmann, Martin Dibelius, Hermann Gunkel, mas as mulheres continuam *anônimas*. A tradição, desde os tempos dos evangelhos, tem o hábito de não nomear as mulheres – cura da sogra de Pedro (Mt 8,14s), cura da hemorroíssa (Mt 9,18ss), cura da filha de Jairo (Mc 5,21ss), pecadora perdoada e que ama (Lc 7,34ss), entre outras.

5 - MESTERS C, OROFINO F. **Net**, Rio de Janeiro, out 2006. Sobre a leitura popular da Bíblia, disponível em: http://ar.geocities.com/rebilac_coordcont/mesters_orofino. Acesso em: 30 de out 2006.

6 - Ibid.

7 - MESTERS, Carlos, A brisa leve, uma nova leitura da Bíblia, **Flor Sem Defesa**, Petrópolis: Vozes, 1983, p.49.

A Encíclica *Pacem in Terris* (1963), do Papa João XXIII aponta o empoderamento da mulher como um dos *'sinais dos tempos'* – item 41: *“Torna-se a mulher cada vez mais cônica da própria dignidade humana, não sofre mais ser tratada como um objeto ou um instrumento, reivindica direitos e deveres consentâneos com sua dignidade de pessoa, tanto na vida familiar como na vida social.”* Importa ressaltar que a citação está contida em um documento onde se pretende *Paz* na Terra, a partir do reconhecimento da dignidade da pessoa humana. Não se trata de um assunto específico sobre a mulher, mas refere-se a toda a Humanidade. Talvez o papa esteja realmente admitindo que exista um conflito de gêneros e que a Paz ‘perpassa’ pela a valorização da mulher nas esfera privada e pública. O documento afirma a paz de todos os povos na base da verdade, justiça, caridade e liberdade.

O Papa João Paulo II, por ocasião da IV Conferência Mundial sobre a Mulher, realizada em Pequim em 1995, escreveu uma carta exortando os cristãos a olharem *‘com a coragem da memória’* para a História da Humanidade, reconhecendo que *“as mulheres deram uma contribuição não inferior à dos homens, e a maior parte das vezes em condições muito mais desfavoráveis”*. Essas condições podem ser mais bem explicitadas quando consideramos a opressão histórica imposta à mulher pela cultura patriarcal, e neste sentido, a releitura da Bíblia pode nos indicar um exemplo de ‘condições desfavoráveis’ - Jz 19, 11-30 [8]. A não-nomeada concubina do levita Efraim é entregue como objeto ‘de uso’ aos ‘vagabundos’[9] da cidade e, ao término da narrativa, jaz sem vida à entrada da porta. Na Bíblia de Jerusalém, uma nota de rodapé indica, para o versículo 23, que a infâmia é a falta contra o direito sagrado da hospitalidade, donde se conclui que a perspectiva da hospitalidade dos hebreus não incluía suas mulheres. O livro *Juízes a partir de uma leitura de gênero* [10] aborda este episódio de forma a considerar que se tratava de um ‘mal’ menor o estupro feminino, em vista do pecado da sodomia. Além de contrariar a exegese e ignorar o fato de que o pecado da sodomia também pode ocorrer entre homem e mulher, essa interpretação apresenta uma mentalidade mais sexista do que propriamente de gênero: é preferível estuprar e matar uma mulher a realizar isso em um homem. De qualquer forma, ambas as leituras demonstram as condições nada favoráveis às quais eram submetidas as mulheres. Não obstante, João Paulo II utiliza o texto de Gn 1,27 como fundamento antropológico e também como designio de Deus, afirmando respeito à identidade da mulher bem como a um projeto de promoção a partir da conscientização de sua dignidade.

2) Teologia Feminista na América Latina.

A Teologia Feminista na América Latina nasce a partir da conscientização da mulher como sujeito histórico e, conseqüentemente, como sujeito eclesial que responde às interpelações do mundo contemporâneo por meio de uma produção e uma prática teológica.

Elsa Tamez, em seu artigo *“La Mujer como Sujeto histórico em la Produccion Teológica”*, descreve desta forma: *“La mujer es definible sujeto colectivo femenino dentro del sujeto colectivo amplio: varones, mujeres, anciones, niños, etc., colectivos incluídos también al interior de otros colectivos, como el indígena y el negro que tienen una causa*

8 - O relato começa em 19,1, quando Efraim vai a casa de seu sogro buscar sua esposa. Durante o caminho de volta, ele encontra repouso quando um velho oferece sua hospitalidade e lhe convida para passar a noite em sua casa. Enquanto descansam, surgem vagabundos que batem à porta, dizendo: *“Faze sair o homem que está contigo para que o conheçamos”*. O velho, não querendo romper com o compromisso da hospitalidade, oferece primeiro sua filha virgem aos vadios da cidade, para posteriormente entregar a esposa do levita Efraim.

9 - Termo utilizado pela Bíblia de Jerusalém.

10 - BRENNER, Athalya. **Juízes a partir de uma leitura de gênero**. São Paulo: Paulinas, 2001. p 221.

común y se enfrentan a otros colectivos que tienen otra causa. Pero este sujeto femenino tiene una especificidad dentro del sujeto histórico amplio al que pertenece. Y sus aportes y luchas reivindicativas no puede ser ni separadas de la causa que defiende el sujeto colectivo amplio, ni identificados o confundidos con los planteamientos de dicho sujeto”[11].

A especificidade referida é a vivência da opressão que as mulheres têm no âmbito do casamento, familiar e social, por estarem inseridas numa cultura patriarcal. E, em alguns casos, essa opressão está introjetada na própria mulher, que aceita inconscientemente esta situação de opressão. Segundo Elsa, “ hay un problema privativo que tiene que ver con la tradición sexista”[12].

A partir da conscientização de ser sujeito (grupo) histórico oprimido, e também participante de uma comunidade de fé, a mulher adquire voz própria para nomear e transmitir sua experiência de fé. Como nos diz Ana Maria Tepedino: “É a própria tomada de consciência desta injustiça, que as leva a romper as barreiras que lhe são impostas, a enfrentar com coragem as dificuldades para ter voz e vez.”[13]

No que tange à questão eclesial, tanto Ana Maria quanto Elsa concordam que a Igreja também reflete um sistema e uma mentalidade patriarcal, seja na organização institucional ou nas leituras e interpretações que muitos teólogos e exegetas fizeram dos textos bíblicos. A própria Bíblia foi escrita em um ambiente patriarcal e, segundo Ana Maria não é neutra em dois sentidos. O primeiro sentido desta não-neutralidade está no fato de ela ser escrita na cultura de um povo fortemente patriarcal – de forma geral, o povo de Israel era dirigido e governado por homens que delimitavam a atuação da mulher somente ao âmbito privado, prescreviam o que elas deveriam fazer. Além disso, os textos bíblicos foram escritos por homens e, sem dúvida, é esta visão masculina que os textos deixam transparecer. O segundo sentido está em afirmar que a Bíblia não é neutra porque, no seu conjunto, os grandes eixos apontam para a consciência de um Deus que está ao lado dos pobres, dos marginalizados e oprimidos – Ex 3,7-10, um Deus que “ouve os clamores de seu povo” e em Mt 9,10-13 que vem para os doentes e pecadores .[14]

Esses dois elementos da não-neutralidade do texto bíblico, permitem às mulheres concluir que suas leituras dos textos da Sagrada Escritura também não poderão ser neutras, pois terão de desfazer o invólucro literário e cultural que permeia os textos escritos e interpretados pela ótica masculina.[15]

Os Encontros Fundantes da Atividade Teológica Feminista na América Latina.

Em outubro de 1979, em Puebla, um grupo de mulheres comprometidas com os movimentos populares organiza um encontro latino-americano de teólogas, com o intuito de proporcionar uma sistematização teológica a partir da fé e das situações de opressão da mulher. O seminário ocorreu em 1981 no México e reuniu intelectuais de Brasil, Colômbia, Costa Rica, Peru, Argentina, Cuba, Estados Unidos e México. O grupo denominado de ‘Mujeres para el Dialogo’ apresentou as seguintes considerações:

11 - TAMEZ, Elsa, **La Mujer como Sujeto histórico em la Produccion Teológica** Mujer Latinoamericana, Iglesia y Teologia, Editado pelo grupo Mujeres para el Dialogo, México, 1981 p.106.

12 - Ibid.

13 - TEPEDINO, A.M., BRANDÃO, Margarida L. R., **A Força Mutante das Mulheres: paixão e compaixão, Teologia na Ótica da Mulher**, Departamento de Teologia/Núcleo de Estudos sobre a Mulher, 1990, p.9.

14 - Ibid, p.20.

15 – Ibid.

- a) Não havia nenhuma teologia que integrasse a experiência de opressão e libertação da mulher.
- b) Poucas mulheres refletiam sobre sua própria condição a partir de uma perspectiva teológica.
- c) Não havia diretrizes pastorais para o trabalho com as mulheres. Constata-se a necessidade de uma evangelização libertadora dirigida à mulher, que integre a concepção tradicional sobre os problemas específicos da mulher e da família, e a ‘desperte’ como sujeito e força de evangelização.
- d) Necessidade de uma análise profunda dos fatores que mantêm a mulher oprimida e marginalizada e que dificultam sua participação como sujeito organizado; é necessário descobrir caminhos para efetivar sua participação sócio-política e cultural.
- e) A importância de manter a reflexão teórica comprometida com as experiências da base.

A mulher fazendo teologia era uma ‘novidade’ eclesial, a participação na reflexão teológica causava ainda certo desconforto, principalmente nas estruturas mais rígidas e tradicionais, os redutos patriarcais, que até então estavam imunes às críticas e questionamentos. Para efeito de memória, cito algumas das participantes deste encontro no México: Guadalupe Abdó, Olga Rivera, Victoria Reyes, Flora Castro, Ofélia Ortega, Papita Castro de Edwards, Leonor Aída Concha, Cora Ferro, Maria Del Pilar Aquino, Elsa Tamez, Beatriz Melano-Couch, Vilma Moreira da Silva, Noelle Monteil, Amparo Beltran. Estas participaram com textos na publicação do encontro.[16]

Os textos desde encontro refletem o caráter político – influência e/ou consequência da Teologia da Libertação - da reflexão teológica que estava sendo feita pelas mulheres; alguns títulos expressam bem essa realidade, como por exemplo, “Ausência Y presencia de la mujer latinoamericana em el conflicto entre la fé y la práxis política”, de Flora Castro, “La mujer cubana, su papel en el seno de la revolución y en la iglesia” de Ofélia Ortega e “La mujer, la práxis política y la tradición profética” de Maria del Pilar Aquino.

No Brasil, o 1º Encontro Nacional de Teologia na Perspectiva da Mulher realiza-se em julho de 1985 e também neste mesmo ano, em Buenos Aires, acontece o “Encontro Latinoamericano de teologia na ótica da mulher”. A REB – Revista Eclesiástica Brasileira – concede uma edição totalmente dedicada ao Congresso de Buenos Aires e, na impossibilidade de publicar todos os textos, apresenta uma seleção com as seguintes teólogas: Ivone Gebara, Consuelo de Prado, Alieda Verhoeven, Tereza Cavalcanti, Nelly Ritchie, Maria Clara L. Bingemer, Carmem Lora, Cecília Barnechea, Itzar Lozano, Maruja Gonzáles e Elsa Tamez.

Os textos dessa publicação apontam para uma reflexão teológica elaborada com base em alguns dos grandes temas da tradição, agora sob o olhar da mulher: conceitos de Deus, Cristologia, Trindade, tradição profética bíblica, entre outros. Sempre ousando, as mulheres também apresentam perspectivas novas quando trazem temas como feminismo e sexualidade. Por trás de todos os textos está a pergunta “o que é ser mulher?” Elsa Tamez sugere que é “despojar-se das vestes que a sociedade, a Igreja e a Teologia tinham confeccionado para as mulheres”, [17] daí o título do seu trabalho “A força da nudez”.

O documento final utiliza a parábola da mulher que encontrou a dracma perdida – Lc 15,8-19 - para expressar a alegria das mulheres latinoamericanas na descoberta de si mesmas a partir de sua experiência de fé e do trabalho teológico. Embora a experiência das mulheres

16 - MUJER LATINOAMERICANA IGLESIA Y TEOLOGIA, Editado pelo grupo Mujeres para el Diálogo, México, 1981, 218p.

17 - TAMEZ, Elsa, A Força da Nudez, **Revista Eclesiástica Brasileira nº 46**, fasc.181, Petrópolis: Editora Vozes, 1986, p.162.

seja plural, a conclusão indica algumas características comuns que expressam a atividade teológica:[18]

- a) Uma perspectiva mais integradora das dimensões humanas, razão e afeto não são excludentes.
- b) Abordagem comunitária e relacional.
- c) Contextual e concreta, tendo o cotidiano da vida como lugar de manifestação de Deus.
- d) Militante, participando das lutas pela libertação.
- e) Preza pelo (bom) humor, alegria e celebrações.
- f) Forte espiritualidade de esperança que exprime força, sofrimento e ação de graças.
- g) Livre e aberta para receber as interpelações.
- h) Reconstructora da história da mulher tanto na Bíblia como a partir das experiências da realidade atual.

A teologia e a hermenêutica feminista têm como principal critério a experiência de vida e do cotidiano das mulheres. A partir da realidade, percebe-se que essa experiência é fortemente marcada por relações de desigualdade, por conflitos de classes e raças. Tudo isso implica em uma experiência de opressão e exclusão, mas também articula um poder de resistência das mulheres [19]. De certa forma, o poder de resistência feminino pode ser enquadrado na perspectiva de uma frase dita pelo filósofo Nietzsche em seu livro *Nietzsche contra Wagner*: “o que não me mata, me fortalece”. O filósofo referia-se à capacidade de crescimento, enriquecimento e fortalecimento que podem ser encontrados nas vicissitudes da vida.

A partir dos fins da década de 80 e início dos anos 90, o desenvolvimento sistemático de uma reflexão da mulher e da atividade feminista levou ao desenvolvimento da categoria ‘gênero’, que se refere a uma construção histórica, social e cultural dos comportamentos associados ao masculino e ao feminino e que, evidentemente, expressam uma relação de poder. A Teologia de Gênero pode então, ser considerada um ‘desdobramento’ da própria Teologia Feminista.

Cabe ressaltar que a palavra *feminista* causa certo desconforto em alguns grupos sociais, entretanto, trata-se de realizar uma diferenciação do termo ‘feminina’, que está associado com qualidades apontadas pelo patriarcalismo: docilidade, meiguice, fragilidade, afetividade, entre outros. Neste sentido, a palavra *feminina* está associada com o padrão que os homens querem atribuir às mulheres. O termo *feminista* expõe a perspectiva a partir da própria mulher, assume o conflito, leva ao questionamento e a novas possibilidades de relacionamento entre homens e mulheres.

Nesse pequeno movimento e esforço de memória realizado até aqui, pode-se perceber o quão frutífera foi a atividade teológica das mulheres na América Latina e sua inserção no meio pastoral e acadêmico.

3) Elsa Tamez.

3.1) Apresentação.

18 – REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA n° 46, fasc.181, Petrópolis: Editora Vozes, 1986, p167-168.

19 - NEUENFELDT, Elaine, *Hermenêutica Feminista e de Gênero*, série **A palavra na vida** n° 155/156, São Leopoldo, Cebi, 2000, p. 5.

Elsa Tamez nasceu no México na cidade de Monterrey em 1951. Em "Descubriendo rostros distintos de Dios" [20] ela fala sobre sua infância, sua vivência de menina pobre e feliz – “Se puede vivir pobre sin saberlo y se puede vivir feliz. Esto ocurre cuando se es una niña o un niño, y cuando todos los del barrio son pobres. Yo fui pobre y feliz.” A família de Elsa era composta por 12 pessoas e habitavam em uma casa modesta.

Aos quinze anos, ela vai morar com a irmã mais velha - recém casada com um pastor presbiteriano - na Cidade do México. Elsa narra que a convivência na Igreja foi de fundamental importância para a decisão de se dedicar à teologia. Conta que aprendeu muitos valores – ser pessoa de palavra, ser líder, não roubar, não matar, não mentir, etc – e hoje, como teóloga, também percebe quantas concepções errôneas foram transmitidas.

Elsa faz questão de contar sobre a história da sua vida, pois a experiência pessoal da autora marcará seu trabalho teológico. Aos dezoito anos, foi estudar teologia na Costa Rica, já que no México, não havia seminário presbiteriano que aceitasse mulheres como estudantes. Foi neste período que teve contato com a Teologia da Libertação, que segundo Elsa, revelou-lhe o rosto de Deus misericordioso que se indigna com a opressão e opta pelos excluídos da sociedade. Ela também diz: “Se dice que hacer teología es hablar de Dios. Pero hablar de Dios es, en cierto sentido, hablar de uno mismo. Porque de Dios hablamos desde nuestra propia perspectiva particular. No importa los esfuerzos que hagamos en el intento de ser objetivos. Nuestra impronta nos delatará de alguna u otra manera, sea por el lugar donde nacimos, nos formamos, caminamos o nos dejamos influenciar. De Dios no podemos hablar de otra manera sino con nuestro propio lenguaje humano, y este ‘racializado’, ‘generizado’ (de género) y ‘culturizado’.”

Esta concepção é de fundamental importância para o trabalho teológico da autora e pode ser articulada com a que encontramos na Leitura Popular da Bíblia. Se através da leitura do povo oprimido percebem-se os preconceitos ideológicos ‘interpretativos’, através da leitura feminista percebe-se a impossibilidade de uma linguagem teológica isenta de toda subjetividade. Neste sentido, a teologia de Elsa seria o ponto de convergência de três enfoques: libertador, popular e feminista. É libertador porque seu pensamento teológico se enquadra nas reflexões propostas por Gustavo Gutierrez, Juan Luis Segundo, Leonardo Boff e outros(as) tantos que tem o pobre como ‘locus’ teológico; é popular na medida em que procura utilizar a Bíblia para iluminar a caminhada e a vida do povo e é feminista por levantar questões pertinentes às mulheres e sua identidade na Igreja e no mundo.

Elsa lançou dois livros nos quais ela entrevista teólogos e teólogas da América Latina abordando a situação da mulher no continente latinoamericano: *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer* (1986) e *Las mujeres toman la palabra* (1989). Segundo a autora, o processo de libertação das mulheres é uma luta de toda a sociedade e não só das mulheres, porque como um todo que está interligado, a sociedade (homens, mulheres, crianças e idosos) é prejudicada pela opressão e a violência contra a mulher, ainda que isso não seja tão claro para os varões da sociedade. Trata-se de estabelecer um diálogo no campo da teologia que promova a integração entre teólogos e teólogas através da perspectiva libertadora. Isto é significativamente importante porque, ressalta Elsa, a teologia é um campo tradicionalmente dominado pelos homens. Uma teologia que propõe ser libertadora deve integrar a libertação da opressão de gênero.

Elsa Tamez é doutora em Teologia, formada pela Universidade de Lausanne na Suíça e sua tese sobre a carta de Paulo aos romanos leva o título ‘Contra toda condena’. É reitora e professora de Bíblia da Universidade Bíblica Latino-americana na Costa Rica e participante

do DEI – Departamento Ecumênico de Investigações. O DEI é uma associação autônoma, fundada em 1977, cujo objetivo é promover a investigação interdisciplinar e formar líderes que possam atuar no fortalecimento e no desenvolvimento de processos e movimentos ecumênicos na América Latina. Os temas de estudos do DEI abordam a globalização, conjuntura e nova sociedade, teologia latino-americana, história da Igreja, leitura popular da Bíblia, mulher e gênero, cultura indígena, migrações, ética e cidadania, ecologia e economia, entre outros. Teóloga reconhecida internacionalmente, biblista e também uma ativista político-teológica – no ano de 2002, o presidente americano G. Bush invade o Iraque e Elsa escreve uma carta aos teólogos e teólogas da América Latina sugerindo que não viajem aos Estados Unidos como forma de protesto à invasão. Em um trecho, argumenta assim sobre uma determinada afirmação de Bush de que, durante a guerra, estaria orando pelos seus soldados e pelo povo iraquiano – “es una inversión total de los valores del cristianismo que ve en Jesucristo al príncipe de Paz y en Dios la plenitud del amor y la misericordia ¡Cómo bombardear con armas de destrucción masiva a un pueblo y orar al mismo tiempo por él!”[21]. Nesta carta, ela também alerta para a manipulação da religião com a finalidade de legitimar um ato de crueldade e se coloca não só como teóloga cristã mas também como um ser humano que expressa sua indignação.

Bíblia em Linguagem Gestual.

No ano de 2006, Elsa iniciou um projeto de tradução da Bíblia em linguagem gestual – LESCO, Lenguaje de Señas Costarricense -, com a intenção de facilitar a interação entre a Bíblia e a comunidade de surdos-mudos. Segundo a autora, o processo de tradução da Bíblia para uma linguagem gestual difere muito do contexto da oralidade, pois a assimilação e a compreensão dos surdos-mudos não ocorre de forma análoga à dos ‘ouvintes’.

O projeto consiste na produção de um DVD com 60 minutos que conta a história do nascimento de Jesus e quatro parábolas do Evangelho de Lucas. Primeiramente, o texto é narrado em LESCO e depois há um comentário de cinco minutos sobre a mensagem do evangelho. Neste projeto, Elsa conta com o trabalho de seis pessoas, sendo que três têm deficiência auditiva; um deles - Christian Ramírez - filólogo com problemas auditivos, juntamente com Elsa, trabalha o texto em grego e em diversas traduções, espanhol, francês e inglês. Uma das funções de Elsa neste projeto (que também é fluente em LESCO) consiste em analisar o texto, as palavras chaves, estrutura e linha de pensamento, além de descrever aos tradutores o contexto cultural e social da época em que a história ocorreu – “También les doy el contexto literario de las diversas parábolas del Evangelio de Lucas. Antes de traducir los diversos pasajes, estudiamos el texto bíblico para que los traductores sepan perfectamente lo que están diciendo.”[22]

Este projeto de tradução da Bíblia para a comunidade surdo-muda é um exemplo de trabalho de inclusão que facilita, aos portadores de deficiência auditiva, o acesso à Palavra de Deus. Em 2006, Elsa Tamez esteve no Brasil, a convite da Conferência dos Religiosos no Brasil, para ministrar uma palestra sobre ‘A força criadora e libertadora da Palavra’ e apresentou cenas do DVD com a narrativa bíblica em LESCO.

3.2) Metodologia

21 - Agencia de Noticias Prensa Ecumênica, **Net**, jan. 2007, Disponível em:

<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=ES&cod=6456>. Acesso em: 04 de jan. 2007.

22 - Sociedades Bíblicas Unidas, Histórias Bíblicas em el lenguaje gestual costarricense, **Net**, jan. 2007. Disponível em: <http://www.labibliaweb.com/noticia/13/501/>. Acesso em: 04 de jan. 2007.

Para apresentar a metodologia de Elsa Tamez, utilizo o texto “A Mulher que Complicou a História da Salvação” (1987). Neste artigo, ela expõe a dificuldade de ler a Bíblia pela perspectiva da mulher do Terceiro Mundo e apresenta um novo paradigma para a leitura feminista latino-americana.

Elsa ressalta que, tendo como ponto de partida a práxis libertadora em um contexto de opressão, a releitura bíblica acaba por abalar as bases teológicas clássicas ocidentais. Também se esbarra com a ideologia machista, mas sobretudo com o que ela denomina de “problema do dogma da autoridade bíblica”. A Bíblia foi escrita num ambiente patriarcal e embora fale em libertação, a mulher não aparece explicitamente neste contexto libertador, apenas em alguns casos como Débora ou do relacionamento de Jesus com as mulheres. Ademais, há trechos que também apresentam uma legislação antifeminina. É necessário, segundo a autora, relativizar os conceitos teológicos tradicionais da autoridade bíblica, ou seja, “buscar a palavra de Deus com o texto, apesar do texto ou contra mesmo o texto”[23]. É fundamental situar o texto bíblico no conjunto da Sagrada Escritura e aprender quando a própria Bíblia relativiza sua legislação, como no episódio de Mc 2,25-26 - comer os pães da proposição apesar da tradição - e em 1Mc 2,41 – o combate no dia de sábado contra Antíoco Epíofanes pela fidelidade à lei, apesar de estar indo contra a mesma lei. Desta forma, Elsa argumenta que, para se manter fiel à totalidade da mensagem do Evangelho, paradoxalmente é necessário, às vezes, *ir contra* um texto bíblico.

No conjunto dos textos bíblicos, encontram-se dois eixos geradores de sentido: o êxodo e a missão e práxis libertadora de Jesus Cristo. No êxodo, Deus inicia suas obras em favor do povo oprimido e tem especial atenção para com os mais pobres – órfãos, viúvas e estrangeiros. No caso da práxis de Jesus, Elsa aponta o caráter da missão libertadora de Jesus ao assumir e incorporar a dor de todos os pobres e oprimidos de sua época. Citando Severino Croatto, biblista argentino, Elsa argumenta que o Êxodo “gera acontecimentos novos com as suas leituras correspondentes...” [24] O texto possui então uma ‘reserva de sentido’ que não foi e nem pode ser esgotada nos dias de hoje. Ao relerem a Bíblia a partir de uma perspectiva de libertação, as mulheres entram em conflito com as interpretações patriarcais, pois se “ouvirá a voz de Deus a seu favor, coisa que a maioria dos homens não ouvem, em parte por sua visão, e, em parte, porque se sentem afetados em seus privilégios que a tradição masculinizante da cultura sempre outorgou. Porém, este conflito é sadio porque nos faz pensar no que realmente significa conversão (metanóia) e no Homem Novo em toda a extensão da palavra, o que supõe uma mudança radical em sua atitude machista não só em termos teóricos mas também na prática e por convicção pessoal.”[25]

Gn 16; 21 – História de Agar e Sara.

O artigo “A Mulher que Complicou a História da Salvação” representa uma quebra de paradigma na leitura bíblica. Até então, algumas releituras exaltavam mulheres como Débora, Ester, Sara, Maria, Rute porém, mulheres escravas, pagãs e pobres estavam à margem das interpretações. De uma forma ou de outra, eram ‘exemplos’ que expressavam um modelo negativo. É o caso de Agar, que tradicionalmente é vista como uma rebelde que não quis se submeter a Sara, sua patroa.

Como primeiro passo, a biblista propõe que tomemos distância do texto bíblico para podermos reconstruí-lo. Neste sentido, há que se afastar da identificação proposta pelo narrador do texto com a personagem Sara, que junto com outras personagens marca a história

23 - TAMEZ, Elsa, A Mulher que Complicou a História da Salvação, **Estudos Bíblicos n° 7**, Leitura da Bíblia a partir das condições reais da vida, Petrópolis, Editora Vozes, 1987, p. 58.

24 - Ibid., p. 59.

25 - Ibid., p. 61.

de Israel. Elsa também ressalta os efeitos das mensagens dos meios de comunicação, que enfatizam a submissão dos trabalhadores, e sugere como natural a atitude de Sara com relação a Agar.

O segundo passo, é realizar uma aproximação com o texto através da própria experiência de vida. Ana Maria Tepedino chama Elsa Tamez de pioneira da teologia feminista latino-americana quando afirma que os dois passos articulados – distanciamento e aproximação – permitem o encontro de chaves de leituras libertadoras que transcendem a discriminação das mulheres – “ esta tomada de distância, deve ser embebida pela experiência de quem a realiza, o que transforma o distanciamento inicial em aproximação, condição indispensável para que a Palavra se torne viva”. [26]

Elsa propõe ler a história em seu estado atual, a partir da perspectiva da escrava.

Quem é Agar, a escrava?

Elsa procura traçar o perfil de Agar a partir das informações contidas na Bíblia. Provavelmente, Agar era uma escrava que foi comprada para atender a Sara, não poderia ter sido uma prisioneira de guerra vendida a Abraão, porque naquele tempo as relações estavam pacíficas entre o Egito e a Ásia. O texto não é explícito, Agar pode ter sido comprada para atender a Sara ou poderia se tratar de uma ‘apiru’ que se vendeu para a não morrer de pobreza e fome. Agar é egípcia e está em umas das categorias dos menos favorecidos em Israel – viúvas, órfãos e estrangeiros. Os escravos estrangeiros eram os mais oprimidos, tinham que permanecer nesta condição para sempre; Agar estava destinada a ser escrava de Sara para sempre, a menos que seus senhores a libertassem por graça. “Agar é mulher e este fato mais a converge em uma pessoa triplicemente oprimida: por sua condição social, por sua raça e por seu sexo” [27]. E é justamente esta mulher que irá complicar os magníficos planos de Deus para o casal Sara e Abraão.

A descendência de Abraão.

Em Gn 15, o Senhor promete a Abraão uma grande descendência, entretanto Sara parece infértil. Geralmente isso é visto à luz da narrativa javista, querendo demonstrar que nada é impossível para Deus, ou como um recurso literário afirmando a necessidade da fé e da perseverança. O que Elsa intenciona mostrar é: por que a infertilidade de Sara não é o necessário acontecimento para a entrada dos oprimidos e marginalizados na salvação?

No mundo oriental daquela época a maior maldição que poderia recair sobre uma mulher era a infertilidade. Mas para Agar, a infertilidade temporária de Sara foi uma bênção, já que ela carregará no ventre o primogênito de Abraão.

Recorrendo a uma prática comum neste período, Sara entrega Agar, sua escrava, como esposa a Abraão. Assim, os filhos da escrava seriam legalmente filhos da patroa.

Logo após a promessa de descendência a Abraão, Agar aparece grávida. Começa o cumprimento da promessa (Gn 15,4), legitimado pelo código de família daquela época. A questão é que para a cultura hebréia, não era ideal a presença de sangue escravo e estrangeiro, isto conturbaria a linhagem e a pureza racial do clã de Abraão. Portanto é Sara que deve conceber um filho do patriarca (Gn 18), para que se cumprisse a promessa de descendência sem comprometimento para o narrador, tradição e cultura da época.

A história de Agar e seu filho Ismael, não é um elemento literário ou redacional para prender a atenção do leitor ou retardar o cumprimento da promessa. Ela tem um significado

26 - TEPEDINO, A.M, BRANDÃO, Margarida L. R, A Força Mutante das Mulheres, Paixão e Compaixão, **Teologia na Ótica da Mulher**, Departamento de Teologia PUC-Rio/Núcleo de Estudos sobre a Mulher, 1990, p.21.

27 - Idid., p.63.

que é desafiante: *os marginalizados exigem ser incluídos na história da salvação, inclusive como primogênitos.*

Agar toma consciência de sua condição de escrava e oprimida e, assim como as mulheres latino-americanas, este é o primeiro passo para reivindicar sua integridade, sua condição de mãe do filho de Abraão. Agar não pretende abrir mão do seu filho, ela era a esposa grávida do patriarca, talvez pensasse que Abraão estivesse do lado dela e pudesse renunciar às leis. Mas Sara exige que a lei se cumpra, e o Código de Hamurabi penalizava as escravas concubinas, que quisessem se igualar às esposas.

De acordo com a lei e a imposição de Sara, Abraão rompe com Agar que volta a sua antiga condição de serva. Como a lei proibia a expulsão, Sara começa a oprimi-la com tanta violência que ele prefere fugir para o deserto. Sua rebeldia em não aceitar a volta à condição de escrava é tanta que prefere encontrar a morte no deserto a se submeter às humilhações impostas por Sara. Elsa faz uma aproximação do texto bíblico, deste episódio, e a efetiva expulsão de Agar e Ismael no capítulo 21 com a realidade dos nossos dias – “ É uma cena comum entre as empregadas domésticas em nossas cidades. A moça é mandada para fora de casa por estar grávida de um filho do patrão”[28]. Podemos perceber aqui, que o movimento de aproximação proposto por Elsa enriquece e atualiza o texto para os dias de hoje.

A Expulsão e Agar e Ismael.

No capítulo 21 do Gênesis Abraão, pressionado por Sara, expulsa Agar e Ismael. Isaac, filho de Sara e Abraão já deixou o período de desmame e Agar e Ismael já não são mais úteis, pelo contrário, Ismael, juntamente com Isaac, é herdeiro do patriarca de Israel. Desrespeitando a legislação vigente, Sara pede a Abraão que expulsa a serva e seu filho da casa.

A análise de Elsa demonstra que a intenção de Sara era marginalizá-los na História, sendo a única dona da descendência de Abraão.

A Teofania de Agar.

Agar foi a única mulher no Antigo Testamento que teve a experiência de uma teofania. Elsa discorre assim: “Agar experimenta esta teofania porque o Senhor quer mostrar que esses oprimidos são seus filhos e co-criadores da História. Deus não os deixa se perderem no deserto, nem morrerem sem deixar rastros. Eles têm de viver e crescer para desafiar perenemente aos que fazem a História partindo de seus interesses. Devem viver para ser parte da História e lutar por serem sujeitos dela.”[29]

Da primeira vez em que Agar foge ao deserto é por decisão própria, ainda estava grávida do filho de Abraão. Seu filho precisava permanecer no clã de Abraão para fazer parte da História através da aliança realizada na circuncisão. Na segunda vez em que Deus a encontra no deserto ela está em desespero. Mas Deus ouve o choro de *Ismael – Deus ouve –* e vai ao encontro de Agar, infunde-lhe ânimo, coragem e esperança. Mais uma vez, trazendo o texto para a realidade de hoje, Elsa aponta que o drama de Agar é semelhante ao de muitas mulheres latino-americanas que se vêem abandonadas por seus maridos e são ao mesmo tempo, pai e mãe de seus filhos.

A autora observa que na experiência vivida por Agar no deserto, Iahweh ouviu sua aflição (Gn 16,11), Deus ouviu os gritos da criança (Gn 21,11), e isto é semelhante à história de Moisés sobre a vida dos hebreus no Egito, quando é narrado: “Eu vi a miséria do meu povo lá no Egito. Ouvi o seu clamor por causa de seus opressores; pois eu conheço suas angústias”

28 - *Idid.*, p. 65.

29 - *Ibid.*, p. 67.

(Ex 3,7). Como indica Elsa – “ Curiosamente em nosso relato, os sujeitos estão invertidos: aqui são os hebreus acomodados os que oprimem uma escrava egípcia.”[30]

Considerações

No artigo “A Mulher que Complicou a História da Salvação”, Elsa apresenta sua metodologia do ‘distanciamento e aproximação’, que permite o desenvolvimento de uma nova hermenêutica para a Sagrada Escritura sempre a partir da realidade. Como analisado, este método possibilita revelar novos e outros contornos para uma história que já foi lida, relida, interpretada e reinterpretada várias vezes. Como nos diz Elsa, “ uma coisa é certa: encontraremos a chave de leitura feminista se seguirmos a chave de leitura da libertação do povo oprimido.”[31]

3.3) La Justificación por la fé desde los excluídos.

Os primeiros parágrafos deste artigo nos mostram o contexto teológico em que Elsa Tamez situa a discussão freqüente entre católicos e protestantes acerca da ‘justificação pela fé’: discussões teológicas abstratas interconfessionais, que não transformam a realidade e não geram ações e práticas solidárias [32]. Elsa utiliza sua metodologia e se ‘distancia’ do texto e das releituras que fizeram as tradições.

No contexto cristão do Terceiro Mundo, as discussões ‘européias’ têm pouca ou nenhuma relevância, pois a maior parte da população é condenada a padecer gratuitamente na pobreza por estruturas legitimadas [33] que conduzem à escravidão e à exclusão econômica, social e cultural. A intenção da autora é responder a questão da justificação pela fé, desde a perspectiva dos excluídos, ‘conectada’ com a realidade vivida na América Latina e, em seguida, indo à Bíblia – Romanos – em busca de novos critérios para uma reconstrução de uma justificação estreitamente relacionada com a justiça.

O Contexto do Terceiro Mundo e a Releitura Bíblica.

Elsa propõe a seguinte questão: os pobres são as primeiras vítimas do pecado, embora não sejam as únicas, sem dúvida são as mais visíveis. Existe uma estrutura que gera a pobreza e a exclusão; a existência de pobres é responsabilidade de toda a sociedade. A justificação pela fé a partir dos excluídos necessariamente deve passar pelo contexto social e cultural. Os discursos abstratos perdem sua força ao tocar nas realidades da vida cotidiana, afirmações como “Deus justifica pela fé” não significam nada, caem no vazio, na manipulação ou na subjetividade das pessoas.

Refletir sobre a justificação nos dias de hoje, no contexto latino-americano, significa discorrer sobre a Graça de Deus e a desumanização das vítimas e dos opressores. Requer pensar com clareza sobre as situações para não se cair numa ‘graça barata’ ou numa reconciliação a-histórica. As exigências dos dias atuais são outras, o que está em questão é a exclusão de milhares de pessoas de uma vida digna devido a um sistema sócio-econômico internacional e a uma cultura que discrimina mulheres, negros e indígenas.

30 - Ibid., p. 69.

31 - Ibid., p. 56.

32 - A autora refere-se às discussões intermináveis sobre a clássica doutrina da justificação pela fé: se a salvação é pela fé ou pelas obras, se a iniciativa é de Deus ou o ser humano tem participação, se Deus faz o ser humano justo com o dom da justificação ou se simplesmente o declara justo, etc.

33 - Cf, RUBIO, A.G, **Teologia da Libertação: política ou profetismo?**, São Paulo, Edições Loyola, 1983, p. 49.

A autora fala da importância da Tradição e, independentemente de controvérsias confessionais, afirma que os pensadores da reforma descobriram uma experiência libertadora da fé. A concepção luterana da justificação pela fé significou libertação para muitas pessoas que viviam ansiosas pela salvação, com temor de Deus e puderam entrar em contato com o Deus misericordioso que perdoa.

Atualmente, a exclusão de uma vida digna de milhões de pessoas é o grande desafio libertador. Há necessidade de voltar à fonte bíblica para redescobrir novos ângulos libertadores que possam corresponder aos desafios que vivemos na atualidade.

A releitura da carta aos Romanos nos informa que, no nível interno, havia disputas teológicas com grupos judaizantes e, paralelamente a esta disputa, também havia o sistema escravagista do Império Romano em I dC. Portanto, para a autora, não é possível ler sobre a justificação da fé sem levar em consideração o contexto da exploração dos escravos e inocentes condenados pelas autoridades romanas e nem se pode minimizar as lutas do autor da carta quando, em determinado momento de sua vida, foi julgado por um sistema de leis discriminatórias.

Elsa aponta que em Rm 1,1-3.19, Paulo descreve práticas perversas e injustas diametralmente opostas à vontade de Deus. A lógica do sistema está invertida, nem a lei dos judeus, dom de Deus para cumprir-se justiça havia dado fim ao pecado, muitas vezes a lei foi causa de pecado. Por isso, revelou-se a ira de Deus (8,3). A lei de Deus não havia sido uma resposta eficaz para esta realidade invertida; a intenção de Paulo é demonstrar que o pecado atua através da lei, opera através da estrutura vigente e não através da transgressão da lei.

A partir dessa perspectiva, Paulo percebe que não existe “nem um justo” capaz de fazer realmente justiça para transformar a realidade. Só Deus pode intervir através de um poder diferente e superior ao pecado reinante, oferecendo novas alternativas de vida para todos e todas. A manifestação da justiça de Deus (3,21-26) é a irrupção de Deus na História. O que Israel não conseguiu através da lei, Jesus Cristo consegue por sua fé. É neste contexto que se dá a justificação pela fé, segundo a autora.

A fé de Jesus tem caráter soteriológico, Jesus iniciou e concluiu a luta contra o pecado através da sua fé (Hb 12,1-4). A fé é o meio pelo qual Deus manifesta sua justiça a todas as pessoas que tomam como suas as atitudes de Cristo, e assim participam, na consumação, do propósito de Deus. A própria morte de Jesus, o inocente, nos mostra a expressão máxima do pecado como também a ineficácia da lei de Israel para fazer justiça. Com a condenação de um inocente, daquele que não conheceu o pecado, o pecado se mostra com nitidez. Deus destrói o poder do pecado ressuscitando a Jesus Cristo; Jesus, por sua vida de fé, marca o fim de sacrifícios de inocentes, assume-os completamente e abre a possibilidade de uma nova forma de viver. A fé dos cristãos consiste em acolher e fazer sua a fé de Jesus Cristo (viver em Cristo).

A finalidade da justificação é transformar o ser humano em um ‘sujeito’ que age com justiça. É através da obediência à fé e não à lei que se entra em uma nova ordem de vida, os que fazem esta opção, “oferecem seus membros como instrumento da justiça de Deus” (Rm 6,13). Através da justificação, o ser humano recobra a capacidade de fazer justiça. Se antes, Paulo nos diz que não há ‘nem um justo’, agora, por um ato gratuito de Deus, homens e mulheres podem se apresentar como pessoas justas e dignas perante Deus e aos demais. Paulo tem em vista a nova criação (cf. 2Co 5,17), não só nos corações individuais, também estendida a sociedade e a toda a orbe (Rm 8,19-21).

Esta é a Boa Nova, principalmente para os pobres que sofrem com as injustiças do opressor, mas também para todo o ser humano, pois se abre para todos a oportunidade de praticar a justiça. Neste evento da recriação, Deus não leva em conta os pecados cometidos anteriormente (cf. Rm 3,25: 2Co 5,19).

Deus é ‘justo e justificador’ (3,26), recupera suas criaturas como filhos e filhas com o propósito de transformar o mundo.

Segundo a autora, justificação e ressurreição estão intimamente relacionadas; Jesus foi ressuscitado para a nossa justificação (4,24), para que possamos produzir frutos para Deus (7,4). A esperança do crente habitado pelo Espírito do ressuscitado está em que ele/a receberá a vida assim como Jesus, o primeiro de muitos, recebeu (cf. 1Co 15). O fundamento desta esperança é a justiça de Deus, presente sobre a terra, capaz de transformar o mundo invertido através do ser humano que crê porque foi justificado pela graça mediante a fé, para que se faça justiça aos mais fracos, ameaçados sempre pelas injustiças dos seres humanos. Com esta certeza se pode seguir em frente, vivendo no tempo da graça, mas também tendo presente a lógica do pecado, da lei e da morte. São tempos de luta entre a vida e a morte, a lógica da carne e do espírito.

Justificação a partir dos excluídos.

Elsa nos diz que geralmente a justificação é entendida numa dimensão psicológica do ser humano, mas isso não é suficiente para um mundo dividido, onde os excluídos irrompem a História. A justificação deve ser entendida como sinônimo de humanização, pois existe uma profunda relação entre a desumanização psicológica e a desumanização corporal, cultural e social, por onde se percebem as marcas da desnutrição e da insignificância. A morte ronda a fome e a insignificância, e aí está o reino do pecado, legitimado pela lei e pela exclusão. É um reino de morte não porque está morto, mas porque mata; está vivo, e para se manter necessita de absorver o sangue dos excluídos. A lógica do sistema não é matar, propriamente. Mas como a sua justiça é para alguns poucos, o restante fica excluído, tendo sua vida ameaçada pelas pulsações da lógica que sustentam a exclusão.

A leitura da justificação em um contexto dos pobres e discriminados, que são ameaçados em sua existência, exige que o ‘acento’ seja posto na justiça e na graça de Deus que eleva o excluído à dignidade de filho e filha de Deus. Antes de ‘reconciliação com o pecador’, a justificação fala de solidariedade de Deus com os excluídos, a reconciliação de Deus com o pecador é um aspecto da graça, mas não é o único.

Elsa afirma que a raiz da justificação é a solidariedade do Deus Trino com os ameaçados de morte. Devido à solidariedade de Deus, no evento da justificação pela fé os excluídos recuperam sua dignidade de filhos livres. A imagem de Jesus Cristo e a tortura que sofreu revelam a imagem do excluído por excelência.

Posto que a justificação é pela fé e não pela lei, o excluído toma consciência de si como sujeito histórico, não é mais um objeto nem da lei nem de um sistema que escraviza. Ao ser justificado pela fé, entra no critério fundamental que é o direito de todos/as a uma vida digna. Se Deus é solidário com o excluído (raiz da justificação), então a solidariedade humana é sinal de justificação. Elsa também argumenta que a solidariedade se opõe a lei do mérito. A obra da graça (ou fé) nasce de uma entrega livre dos filhos/as de Deus a sua vocação de dar vida, viver e celebrar a gratuidade. A solidariedade vem da graça e se desenvolve na graça.

O justificado está a serviço da justiça e do próximo, não é um escravo de Deus, a glória de Deus está em ver seus filhos e filhas amadurecerem em liberdade e justiça através da fé – capacidade concedida na justificação - à estatura do Primogênito. A confiança entre Deus e seus filhos é mútua, se por um lado Deus justifica pela fé e não leva em conta os pecados cometidos, por outro, quem acolhe o dom da justificação recobra a confiança em si mesmo como sujeito capaz de criar a História porque Deus o libertou da escravidão da lei, do pecado e da morte.

A fé recorre a uma esperança no impossível – crer na ressurreição dos mortos -, não como um fundamento falso. No plano do factível, equivale a ter certeza escatológica de que o mundo de morte pode ser transformado, pois a revelação da justiça de Deus manifesta o

direito de todos viverem dignamente como seres humanos, apesar do poder das forças da morte. A solidez da fé consiste em crer que o Crucificado, pelo qual fomos justificados, é o primeiro justificado de muitos, e portanto vale a pena seguir a vida de fé de Jesus.

Todos os excluídos e aqueles que praticam a exclusão/opressão têm a oportunidade de serem justificados por Deus para fecundar uma vida justa e digna. Os pecados não são levados em conta porque Deus quer forjar uma nova humanidade, uma comunidade sem pobres e insignificantes.

Por fim, Elsa afirma que o evento da justificação é a atualização histórica da justiça de Deus revelada em Jesus Cristo. A ressurreição dos mortos – crer no impossível ao homem, possível para Deus – é um caminho de fé que transmite força ao justificado para lutar pela vida e transgredir toda lei e lógica de exclusão que legitima a morte. Os filhos de Deus são aqueles que apostam na superabundância da graça nos contextos onde abunda o pecado e a morte (Rm 5,20; 8,35-39). A lei não está excluída da orientação da fé (Rm 7,12), toda lei que gira em torno da lógica da fé e está submetida às necessidades vitais dos seres humanos, é consolidada por Deus (cf. Rm 3,31).

Considerações

A autora estabelece a compreensão da justificação pela fé *de* Jesus Cristo e não fé *em* Jesus Cristo. Seguindo orientações de vários autores [34], Elsa argumenta que esta tradução resolve a redundância de passagens importantes como Rm 3,22.26; Gl 2,16; 3,22; Fl 3,9, dá consistência interna para outras passagens em Romanos - Rm 1,17;4,1-25; 5,12-21 - , além de dinamizar a fé para a prática da justiça, com a qual a autora trabalha a interpretação de Romanos. Elsa traduz *pistis Xristou* como fé *de* Jesus Cristo, no sentido da fé vivida por Jesus e não fé *em* Jesus Cristo. A palavra fé é compreendida no sentido bíblico, como uma atitude básica de entrega de vida e confiança em Deus. Em Hb 12,2, Jesus é considerado o “iniciador e realizador perfeito da fé.”

3.4) 1Timóteo: que problema!

Para a autora, reler as cartas pastorais a partir da perspectiva do Terceiro Mundo é um desafio. Isto ocorre principalmente porque, neste contexto, os/as teólogos/as estão acostumados a trabalharem com textos que falem de libertação, como o êxodo, profetas, apocalipse, evangelhos, alguns textos sapienciais e às vezes, as cartas de Paulo e Tiago. São textos onde se encontra estímulo para lutar contra a opressão, discriminação, sexismo, etc.

Elsa nos diz que as cartas pastorais de Timóteo e Tito são textos nos quais se observam explicitamente a exclusão e a submissão das mulheres e escravos, e também uma atitude eclesial autoritária e verticalista. Vários estudos apontam que as cartas pastorais tentam impor um modelo de “casa de Deus” se utilizando da estrutura patriarcal: “Por supuesto que esta actitud no es nada nueva ni en la antigüedad ni hoy día. Es simplemente la manifestación palpable del sistema de una sociedad patriarcal. Así lo era em el tiempo del império romano, así lo es hoy día en el império del mercado livre” [35].

34 - Autores citados por Elsa Tamez: L.T. Johnson com texto “ Rom 3.21-26 and the Faith of Jesus” em Catholic Biblical Quarterly (1982), S. K. Willians, “Again Pistis Xristou” em CBQ 49 (1987) e L. Ramarson, “ La justification par la foi du Christ Jésus” em Science et Esprit 39 (1987).

35 - TAMEZ, Elsa, **Net**, Rio de Janeiro, I Timóteo: que problema!, Revista Pasos, fev 2007, disponível em: http://www.dei-cr.org/mostrar_articulo_pasos.php?id=68&pasos_nro=97&fecha_pasos=Segunda%20%C9poca%202001:%20Setiembre%20-%20Octubre&especial=0, acesso em: 7 de fev.

A teologia feminista deve assumir trabalhar com esses textos patriarcais sem a intenção de fazer uma ‘maquiagem’ para torná-los libertadores. De modo geral, as teólogas feministas têm classificado as cartas pastorais como textos patriarcais e, portanto circunstanciais, não normativos. A questão que Elsa aponta é que estes mesmos textos tornaram-se não só normativos para a hierarquia eclesial como também para a sociedade cristã patriarcal. Isto requer o desenvolvimento de uma nova pedagogia hermenêutica popular e comunitária, pois a ‘vocação’ teológica da América Latina é com os excluídos e excluídas que buscam e colaboram com a manifestação do Reino de Deus.

Autoria e data.

Elsa tem como certo que o autor da carta não é Paulo, mas alguém que se utilizou de seu nome e autoridade para escrever à comunidade; foi elaborada provavelmente no fim do primeiro século ou no início do segundo.

Preocupações do autor.

Elsa Tamez identifica quatro principais preocupações do autor de 1Tm:

- 1) A presença de outros ensinamentos alheios à tradição, que provavelmente expressam um conflito de discursos teológicos divergentes (6,3-5). A carta fala de discursos vazios (1,3-4) e palavras mundanas (6,20-21) e há várias advertências (4,1-10).
- 2) A presença de ricos e pessoas acomodadas – homens e mulheres – que fazem parte da comunidade cristã. A carta critica a vestimenta de mulheres ricas (2,9), pede ao episcopo que não seja amante do dinheiro (3,3), sugere aos diáconos que não se envolvam em negócios desonestos (3,8) e exorta aos ricos a não depositarem suas esperanças nas riquezas, mas que façam boas obras e sejam solidários (6,17-19).
- 3) A inquietante participação das mulheres, ainda que algumas vezes esteja relacionada às mulheres ricas (2,9: 5,13). A maneira cortante e grosseira de expressar pode indicar que, para o autor, o assunto é grave.
- 4) A opinião da sociedade greco-romana a respeito dos cristãos. Aparece de forma explícita com a expressão “o que dirão” que se observa em várias partes do texto (2,2ss). Em outras, esta mesma preocupação subsiste nas exortações direcionadas para a atitude e comportamento dos supervisores/episcopos (3,4) e diáconos (3,12). Eles devem ter as qualidades do chefe da casa patriarcal, ou seja, devem governar a casa e fazer de seus filhos pessoas obedientes. Os escravos devem respeitar aos seus senhores para que o nome de Deus e a doutrina não sejam blasfemados (6,1). A carta propõe seguir os valores da sociedade patriarcal greco-romana expressos nos códigos domésticos da época [36].

Essas são as preocupações e questões que o autor pretende responder através da carta. O autor as percebe como problemáticas, e elas não são independentes: heresia-riqueza-mulher-“que dirão” se inter-relacionam. Às vezes surgem os quatro elementos juntos, como em 2,9-12; 5,11-15. Em outros trechos, esses elementos aparecem independentes (6,1; 3,7; 6,17-19).

Para Elsa, a situação é bastante complexa, o autor se encontra em uma encruzilhada e se sente obrigado a tomar decisões, ou seja, opções frente a uma problemática interna e externa da comunidade.

Como o autor resolve a situação de conflito na comunidade.

36 - A autora expõe que os códigos domésticos eram instruções de comportamento dadas aos membros da família patriarcal greco-romana. Nesses códigos se exige e é valorizada a submissão de esposas, filhos e escravos.

O autor contrapõe as novas idéias com a tradição herdada, e como o texto apresenta só as suas considerações, as novas idéias são descritas como negativas e nocivas; o estilo da carta é retórico e apologético. Elsa sugere que as doutrinas novas devem ter relação com o dualismo gnóstico ou ascetismo, bem como outras idéias que abarcam genealogias, lei judaica, proibição de comer certos alimentos, etc.

Elsa argumenta que o autor está preocupado com o perigo de os líderes se entusiasmarem com uma teologia abstrata, distante da prática concreta. Pode ser que o próprio autor nem saiba de que realmente se tratam essas idéias, mas sua intuição contra teologias especulativas está correta. Elsa parte da premissa que o autor da carta está realmente sendo sincero em manter-se fiel à doutrina e que não há um jogo de poder interno na comunidade, no qual estrategicamente se propõe uma ‘simplicidade’ frente a teologias a-históricas [37]. Neste caso, a argumentação do autor perderia seu valor positivo e tornar-se-ia até perversa.

Com o intuito de combater os ensinamentos estranhos ao evangelho concreto de Jesus e à teologia paulina da liberdade, paradoxalmente, o autor recorre à lógica da lei, da instituição, do sistema. E o faz de forma impositiva, parece não haver diálogo com as idéias do outro. Os desígnios de Deus, orientado para a prática da misericórdia e da justiça com os excluídos e excluídas são apresentados como o desejo de Deus para que se administrem as coisas de acordo com as casas (oikos) daquela época. Com isso, a Igreja - comunidade de iguais - é transformada em uma comunidade hierárquica. Desta forma, as mulheres não ensinam e guardam silêncio, os escravos obedecem aos seus senhores, os bons homens governam suas casas e não criam filhos rebeldes. Isso pode ser observado nas qualidades que os líderes da Igreja devem ter. A submissão é um fator preponderante para as mulheres, filhos e seguidores da doutrina. O desejo de defender o núcleo do evangelho, leva o autor a reduzi-lo a algo dado, sem possibilidades de renovação, um depósito. Elsa cita comentário do exegeta Dibelius, quando este afirma que o material tradicional teológico é incultado e estabelecido como meio de salvação, não é interpretado.

A presença ameaçadora dos ricos/as.

Elsa aponta que através do conteúdo da carta pode-se perceber a forte influência de pessoas ricas na comunidade e também de pessoas que queriam enriquecer-se. No texto, o autor critica fortemente aqueles/as que se utilizam da riqueza a fim de receberem cargos dirigentes e assim impor seus próprios critérios sobre a doutrina. Ele alerta para o fato de que a raiz de todos os males é o amor ao dinheiro (6,10), pois vê o perigo que representa para a comunidade a atitude de depositar a confiança nas riquezas. Esta perspectiva é comum na tradição evangélica, não se pode servir a dois senhores: Deus e o dinheiro.

Um grupo presente na comunidade e que tem suas atitudes criticadas pelo autor da carta são aqueles que buscam enriquecer (6,9). São amigos dos ricos/as e tentavam obter favores com esta relação. Elsa discorre sobre possíveis traços na personalidade destes últimos: pessoas inescrupulosas, que amam a fama e chamar a atenção e querem ascender ao poder. O autor afirma com ironia: “pensam que a piedade é um negócio” (6,5). Segundo a análise de Elsa, o autor, por algum motivo, vincula a riqueza com heresia; talvez estivesse havendo cobrança aos ricos/as pelos ensinamentos, e estes, mais abertos às novas idéias, eram manipulados pelos discursos dos ‘interesseiros’, ou tentavam conseguir algumas vantagens das pessoas ricas ao associar-se à Igreja.

37 - Em nota no texto, Elsa esclarece que a ‘simplicidade’ é uma estratégia utilizada pelas Igrejas conservadoras. Refere-se a atitude de pastores e líderes que proíbem a comunidade de ler determinada literatura pois podem ‘desencaminhar’.

Também estão presentes na carta, um grupo de homens e mulheres ricos (6,17-19), que ajudam economicamente a comunidade ou conseguem favores especiais e por isso querem ter reconhecimento e receber elogios. Elsa diz que isso era costume na antiguidade, e provavelmente estes queriam impor respeito e liderança no pensamento teológico. Isso pode explicar a irritação do autor e suas prescrições à assembleia. Elsa lembra que há pessoas na comunidade que almejam cargos na Igreja: “ se alguém aspira ao episcopado...”(3,1). Embora o texto não especifique, Elsa sugere que o autor esteja se referindo aos ricos e a pessoas que querem enriquecer. Não é casualidade que entre as qualidades de diáconos e episcopos está o desinteresse pelo dinheiro, haja vista que são os cargos de supervisão que administram as finanças. A autora indica que provavelmente não existiam mulheres que buscavam enriquecer-se, pois em 3,11 o autor não faz essas recomendações às diaconisas, nem às viúvas e idosas desamparadas (5,9-10) como faz aos episcopos (3,3) e aos diáconos (3,8).

Os ricos que buscavam postos de poder também poderiam estar criando outros tipos de problemas, especificamente com relação aos anciãos e presbíteros que não eram de posição acomodada. Talvez por isso, exista um procedimento em caso de acusações a presbíteros em 5,19-20 e se fale em dupla remuneração (5,19-10). O autor também pede a Timóteo que pense bem antes de eleger alguém como presbítero e que não se incline por favoritismos (5,21-22). É possível que anciãos e presbíteros de condições menos favorecidas fossem menosprezados por alguns mais privilegiados economicamente, por isso o autor diz que o trabalhador tem direito ao seu salário (cf. Mt 10,10). À Timóteo, que não pertence à classe favorecida, é lembrado em três ocasiões, que sua posição de liderança se deve ao carisma, através da imposição das mãos por parte do conselho de presbíteros (1,18; 4,14; 6,12). A autoridade não vem pela posição abastada economicamente, mas sim pelo carisma outorgado. Nem sua juventude deve ser obstáculo (4,12).

Segundo Elsa, os ricos podem ser homens e mulheres que possuíam autonomia em suas casas. Sabemos que não são poucas as mulheres ricas que celebravam reuniões cristãs em suas casas. Estes e estas poderiam ter muita influência sobre os membros de poucos recursos. A carta critica fortemente essas mulheres na sua forma de vestir, exortando-as a viver com modéstia e boas obras. Também repreende as famílias acomodadas que não cuidam das viúvas, acusando-as de terem renegado a fé e de se portarem pior que os incrédulos (5,8).

Elsa aponta que a posição do autor da carta frente ao desejo de enriquecer, e da soberba dos ricos, não é diferente da atitude que tem a teologia latino-americana com relação à mesma questão. Aqui também acredita-se que a raiz de todos os males é o ‘amor ao dinheiro’, mas atualmente identificado com a ânsia de acumular riquezas se utilizando do mecanismo dos sistemas econômicos injustos. A autora alerta para o fato de que a comunidade que está desenhada em 1Tm não é muito estranha para a maioria das Igrejas na América Latina e do mundo inteiro. Sabe-se que existem famílias ricas e influentes que se impõem, fazem e desfazem da Igreja local.

A ambigüidade da posição do autor.

Frente a todos os problemas que surgem na comunidade, Elsa considera que o autor dá a impressão de que se sente impotente frente ao poder dos ricos e sua possível influência na Igreja. Sua posição frágil leva o autor a recorrer ao autoritarismo hierárquico; para combater o que chama de ‘libertinagem’, sobretudo das mulheres ricas, encontra sustentação na posição patriarcal mais conservadora da sociedade greco-romana, ou seja, as mulheres devem se limitar aos trabalhos da casa. Elsa diz que o autor considera necessário regulamentar o comportamento na Igreja, mas paradoxalmente utiliza a mesma lógica das famílias patriarcais ricas. Busca controlar os cristãos ricos com o mesmo instrumento da aristocracia: a casa patriarcal. Neste sentido, Elsa argumenta que se perde um dos aportes evangélicos: a opção pelos excluídos. Pode-se perceber a opção pelos ricos quando se pede aos escravos que

assumam papel inferior frente a seus senhores (6,1-2). Diferentemente de Colossenses (3,22-4,1) e Éfeso (6,5-9), o código doméstico de ITm não pede que os senhores tratem bem a seus escravos.

A participação das mulheres.

Elsa reforça a idéia de que o que se encontram nas cartas pastorais são prescrições para as mulheres. Ela cita a teóloga feminista norte-americana Elisabeth Fiorenza que descreve essas prescrições como ideológicas, fazendo parte da dinâmica patriarcal, que nem sempre correspondem à realidade social. Isto é bem significativo, pois a prescrição tem como objetivo proibir algo que já está ocorrendo. Neste sentido, é preciso reconstruir o que está por trás do texto e, desta forma, pode-se constatar que as mulheres tinham um papel muito importante e ativo nessas comunidades, elas ensinavam, batizavam, aconselhavam, etc.

No mundo greco-romano, algumas mulheres que tinham recursos se apropriaram da mensagem do evangelho como forma de resistir a uma sociedade estratificada que recusava uma ordem igualitária. A autora cita o apócrifo de Tecla, mulher rica e influente que desiste do casamento para se dedicar a pregar o evangelho. Ela enfrentou muitos preconceitos familiares e da sociedade, que não aceitava seu estilo livre de vida, sendo condenada à morte. Os pobres, os escravos e as escravas, as viúvas sem família encontravam-se em situação mais frágil e vulnerável frente às vontades dos ‘varões chefes’. Elsa registra que em 1Tm 6,1-2 aparecem senhores cristãos e incrédulos, e que dissociar gênero de classe social pode gerar incongruências dentro da ‘casa de Deus’.

É provável que a posição de mulheres ricas fosse mais numerosa e importante que a dos varões ricos. Pode-se perceber pelo tom com que elas são tratadas no início da carta (2,9-12) e também ao término, no caso das viúvas jovens que provavelmente contavam com recursos e família (5,11-14). O fato é que em 1Tm só aparece a ordem de que a mulher não domine o homem (2,1), não é sugerido que o homem deva submeter à mulher, somente a seus filhos; talvez esta postura do autor assinala a posição proeminente das mulheres sobre as suas casas.

Elsa argumenta que o discurso deixa transparecer certa raiva do autor dirigida às mulheres ricas que dominam a comunidade. É provável que o escriba não fosse rico e, portanto, sua autoridade não seria muito reconhecida; em consequência, vê-se obrigado a recorrer a uma autoridade apostólica reconhecida. Assume o nome de Paulo e envia a seu delegado Timóteo, ordenado com a imposição das mãos, para que exerça as instruções que descreve na carta. O autor combate o comportamento das mulheres ricas não só por seu gênero, mas também por sua riqueza, pois é isto que lhes permite ter domínio sobre a comunidade.

O autor, com intenção de controlar as mulheres, utiliza-se de um discurso teológico legitimador de sua posição misógina e propõe o modelo de casa patriarcal (2,13-15). A mulher deve ajustar-se no âmbito da casa patriarcal, sua salvação depende da capacidade de gerar filhos, assim como Eva, culpada por sua transgressão.

Entretanto essa postura referente às mulheres ricas atinge também as mulheres pobres, pois ao utilizar a legitimação teológica, esta é universalizada a todas as mulheres, ricas e pobres e de todas as culturas. As mulheres pobres são duplamente oprimidas, por seu gênero e classe.

Elsa destaca que, ao utilizar a estrutura da casa patriarcal como ‘casa de Deus’, o autor automaticamente concede o poder às lideranças masculinas e de elite e com isso destrói a comunidade democrática originalmente fundada nos valores do movimento de Jesus.

Segundo a interpretação de Elsa, 1Tm ensina, por via negativa (ou contrária), a levar em conta a complexidade das análises sociais e a vital importância de se relacionar gênero,

etnia e classe. Uma aproximação só da situação da mulher ou só da perspectiva econômica não é suficiente.

A preocupação “o que dirão”.

Elsa deduz que a preocupação do autor tem duas razões: prática e missionária. A primeira diz respeito ao desejo de que as comunidades cristãs não tenham problemas com os vizinhos e governantes. A segunda expressa a crença de que um bom comportamento da comunidade cristã faça a conversão dos não-crentes.

A preocupação com ‘os de fora’ da comunidade foi justificado no discurso patriarcal como a única possibilidade para sobreviver às hostilidades da sociedade da época. Parece que a necessidade de sobrevivência se impõe sobre a resistência. Mas Elsa afirma que, enquanto 1Tm propõe um concordato com a cultura patriarcal, Marcos e João, na mesma época, propõem uma resistência mediante o seguimento de Jesus Cristo e defendem uma comunidade de iguais [38].

Conclusão da autora.

Elsa aponta elementos interessantes expostos pelo autor que poderiam conduzir a um outro tipo de resposta, mais condizente com a tradição do movimento de Jesus, tais como o amor mútuo, as boas obras, a simplicidade ao se vestir, a opção pelas viúvas pobres, a esperança no Deus vivente, entre outras. Mas pelo que foi analisado, o autor opta por impor à ‘casa de Deus’ a estrutura da casa patriarcal. Deste modo, perde-se a principal contribuição do evangelho de Jesus Cristo, de uma comunidade de iguais, na qual a fraternidade se manifesta na participação de todos por igual, mulheres, pobres, e também a Igreja se experimenta como corpo de Cristo, no qual reina a solidariedade e não há exclusões.

A comunidade de 1Tm não é a única a passar por esses problemas, entretanto temos aqui uma resposta diferente da oferecida por Marcos e João em situação similar. Elsa também identifica a opção dada pela carta de Tiago, parece que a comunidade para a qual ele escreve também passa por problemas semelhantes, mas a resposta de Tiago a esta ameaça dos ricos é muito mais dura que em 1Tm. Entretanto, Tiago não propõe utilizar-se do modelo de casa patriarcal para sobreviver às perseguições, pelo contrário, devem seguir o exemplo dos profetas que sofreram mas foram adiante na luta. Ele faz uma exortação para que as comunidades suportem todas as experiências ativamente.

Elsa propõe que se faça uma hermenêutica adequada para os documentos como 1Tm, comparando-os com outros textos, para que assim possa-se reconstruir o que Deus quer dizer por meio da ausência de dados no discurso e também pela via contrária do que está exposto e projetado no discurso.

Como síntese, a autora sugere que a carta nos ensina várias coisas:

- 1) A existência de conflitos inter-relacionados nas comunidades cristãs.
- 2) Uma maneira muito prejudicial de lidar com estes conflitos.
- 3) A explicação do motivo pelo qual, ainda hoje, muitas Igrejas se estabelecem tendo o modelo patriarcal.
- 4) Pelo modo como organiza seu discurso, e devido à misoginia do autor, pode-se perceber por trás do texto, o dinamismo de uma comunidade na qual as mulheres tinham papel preponderante, e que portanto, é algo querido por Deus.

38 - Elsa faz referência ao livro de Elisabeth Fiorenza, “In memory of her” no qual a autora destina capítulo específico para analisar as relações nos evangelhos de Marcos e João.

Elisabeth conceitua estes evangelhos como paradigmáticos, pois ambos enfatizam o serviço e amor como cerne do ministério de Jesus e como exigência central do discipulado.

- 5) Finalmente, a própria carta induz a buscar outras respostas bíblicas em outras comunidades daquele tempo, que são mais satisfatórias aos anseios das mulheres pobres das Igrejas de hoje. O problema que enfrentam as mulheres na atualidade não é 1Tm ou Tito, mas sim, aquela tradição eclesial posterior que elegeu deliberadamente assumir sua linha verticalista e não outra mais democrática e inclusiva, presente na maioria dos escritos do Novo Testamento.

Ana Maria, em seu artigo “Espiritualidade pela vida. Passos da metodologia teológica feminista” [39], considera que as epístolas pastorais como 1Tm, que prescrevem o silêncio das mulheres e proíbem a autoridade de mulheres sobre os homens, fundamentam o padrão social que tornam as vítimas de incesto, estupro e outros abusos como responsáveis por sua própria vitimização, “pois o pecado entrou na carne através de Eva e as mulheres obtêm salvação unicamente tendo filhos e quando permanecem na fé, no amor e na modéstia. Opera-se uma inversão e as vítimas e não os vitimadores são considerados responsáveis. E o pior é que isso se reproduz de geração em geração.” [40]

4) Ana Maria Tepedino.

4.1) Apresentação.

Ana Maria nasceu no Rio de Janeiro e muito cedo foi morar em Petrópolis, cidade serrana do Estado do Rio de Janeiro. Estudou no Colégio Sion, e aos sete anos de idade, depois da primeira comunhão, tornou-se catequista, aprendia e ensinava o catecismo de cor. Coursou Filosofia na Universidade Católica de Petrópolis (1963), segundo a autora “para responder às muitas questões que passavam por minha ansiosa adolescência. Nesta época tive grandes dúvidas de fé, por outro lado me engajei num trabalho com velhinhas, numa instituição chamada Luiza de Marillac” [41]. Em 1976 ingressou no curso de Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, na primeira turma aberta para leigos e leigas. Na PUC, ela também cursou o mestrado (1986) – dissertação estudada nesta pesquisa, ‘As Discípulas de Jesus’ – e o doutorado (1993), apresentando a tese ‘Espiritualidade e Ética. Jesus Cristo e a história da comunidade joanina.’ Recentemente, em comemoração aos vinte e cinco anos de formatura da primeira turma de leigos/as na PUC, Ana Maria participou da aula inaugural do semestre de 2007, juntamente com seu professor João Batista Libânio. Ana diz que, quando a universidade resolveu disponibilizar o curso de Teologia para leigos e leigas, alguns questionavam, afirmando que o nível do curso iria piorar, mas o que ocorreu foi justamente o contrário.

Lecionou cultura religiosa no Colégio Tereziano do Rio de Janeiro e teologia na Universidade Santa Úrsula e é professora da PUC-Rio desde 1982. Sempre esteve engajada nos vários movimentos da Igreja Católica: foi coordenadora e dirigente do conselho da cristandade, coordenadora do curso de catequese *Lumen Christi* e também participou do MFC – Movimento Familiar Cristão. Atualmente é coordenadora do curso de Teologia à Distância da PUC-Rio.

Participante do grupo ASETT (Associação dos Teólogos do Terceiro Mundo), Ana Maria, em parceria com outras teólogas, criou um programa denominado ‘Mulher e Teologia’

39 - TEPEDINO, Ana Maria, *Net*, Rio de Janeiro, jul 2007, *Espiritualidade pela vida. Passos da metodologia teológica feminista.*, disponível em www.anamariatepedino.com. Acesso em: 08 jul 2007.

[40] *ibid.*

[41] TEPEDINO, Ana Maria, *Net*, Rio de Janeiro, jul 2007, *Minha História*, disponível em: www.anamariatepedino.com. Acesso em: 08 jul 2007.

no ISER (Instituto de Estudos da Religião) que, além da reflexão com as mulheres, organizou vários encontros nacionais. Também participou da fundação da SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião) em 1985 e foi vice-presidente em dois mandatos. É membro da da Interdialogue Commission da EATWOT, e coordenadora para a América Latina da Comissão de mulheres teólogas da AL, a Theological Commission. Em 1987, a EATWOT organizou o 1º Encontro Internacional de Mulheres no México, e Ana Maria contribuiu com o texto “Passion and compassion: women doing Theology”, que acabou por virar o título do livro sobre o encontro. Participou como assessora dos bispos na Conferência de São Domingo em 1992 e assessora as CEBs nos Encontros Intereclesiais e também a CNBB.

Em 2002, Ana Maria funda o Centro de Promoção Social Victoria Diez, em Santo Antônio do Aventureiro, em Minas Gerais, com a proposta de oferecer melhor qualidade de vida às famílias da região. O Centro Victoria Diez desenvolve várias atividades: oficinas de teatro, cursos para gerar renda às famílias, alfabetização de adultos, entre outros. E também tem como compromisso e objetivo o aprofundamento da fé cristã.

4.2) Livro: As Discípulas de Jesus.

Este livro é a conclusão do trabalho de mestrado em Teologia – PUC/RJ – sob a orientação do prof. Alfonso Garcia Rubio, autor também citado nesta pesquisa.

Ana Maria aborda a questão da mulher no discipulado de Jesus Cristo evidenciando a vocação das mulheres em igualdade de situação com os homens.

Logo na Introdução, a autora aponta os passos metodológicos mais importantes para a hermenêutica feminista:[42]

- 1) Suspeitar: não aceitar passivamente o texto escrito. Levantar uma suspeita hermenêutica, aplicada às interpretações contemporâneas da Bíblia assim como o próprio texto bíblico;
- 2) Proclamar: desenvolver uma hermenêutica de proclamação (do que deve ser) porque o texto Bíblico é poder de salvação, e por isso é preciso proclamar nele o que é libertador;
- 3) Redescobrir o texto bíblico a partir da reconstrução da história das mulheres, isto é, comparar um com o outro;
- 4) Reelaborar criativamente, baseando-se no contexto histórico em que o texto foi produzido. Para que a memória não se perca é necessário registrar e passar adiante.

O primeiro capítulo apresenta os elementos essenciais do discipulado e sua fundamentação cristológica. A autora discorre analisando o sentido (etimológico) e a utilização nos Evangelhos da própria palavra Discípulo (Mathetes) e também de outras que se relacionam com o discipulado: seguir (akolouthein), servir (diakonein), ver (orao), escutar (akouo) e ser enviado (apostello). Inicialmente, elabora o significado do termo discípulo, vinculando-o a um chamado direto ou indireto, sempre marcado pela iniciativa de Jesus [43]. A tarefa do discípulo consiste em ser testemunha de seu Senhor em toda a sua existência e não somente conservar e transmitir a doutrina especial do mestre. O chamado leva o discípulo a uma missão itinerante; a relação com Jesus supõe largar tudo para seguir o mestre e o testemunho está intimamente relacionado com a práxis do serviço, lugar de reconhecimento do discipulado (cf. Jo 13,34) [44].

Pode-se dizer que este capítulo opera por desdobramento; ser discípulo (mathetes) é ser chamado a seguir (akolouthein) Jesus, este seguimento (akoloutheo) é diakonia, (serviço). Ver (orao) e escutar (arkouo) são atitudes fundamentais para o discípulo que será enviado (apostello) em missão de anunciar o Reino. A autora elabora a compreensão dos termos e a relação entre eles, articulando-os sucessivamente.

[42] TEPEDINO, A.M, **As Discípulas de Jesus**, Petrópolis, Vozes, 1990, p16.

[43] Ibid, p.29.

[44] Ibid.

Ana Maria fundamenta cada termo a partir da cristologia e de textos bíblicos, utilizando principalmente o Evangelho de João. Como a intenção da autora é abordar a questão do discipulado da mulher, no terceiro capítulo ela expõe os textos bíblicos que fundamentam a atitude das mulheres dentro das características apresentadas neste primeiro capítulo.

O segundo capítulo apresenta a situação da mulher no Antigo Oriente, Egito, Grécia, Roma, crescente fértil e Israel. Demonstra que a autora realizou profunda pesquisa em outras áreas do conhecimento, sobretudo História e Sociologia. O item mais longo deste capítulo aborda a situação da mulher em Israel e lista seis tipos de discriminação que sofriam as mulheres, algumas inclusive fundamentadas em textos bíblicos do Antigo Testamento, como em Gn 3, no qual a interpretação parece colocar a mulher como a pecadora que conduziu o homem ao pecado, ou conforme 1Sm 1,31 e Ex 23,17, em que a mulher é excluída dos ministérios cultuais porque se inclina facilmente à idolatria. Não obstante, Ana Maria apresenta uma releitura bíblica contextualizando-os na época em que foram escritos em função da História do povo de Israel. É o caso da prostituição sagrada, cultuada por povos do Antigo Oriente, chegando a se introduzir no templo de Jerusalém, tornando-se verdadeiro problema para Israel, e que acabou deteriorando ainda mais o estereótipo feminino.

Ao término do segundo capítulo, a autora conclui que a situação da mulher no Antigo Oriente não foi uniforme. Em algumas épocas houve maior participação na vida pública, em outras a mulher esteve mais submissa e subordinada ao homem. O que se torna relevante neste contexto é o relacionamento que Jesus estabeleceu com as mulheres, totalmente revolucionário para os padrões da época, com caráter fortemente igualitário, restituindo às mulheres sua dignidade, despertando-as em suas potencialidades para serem discípulas. Ana Maria nos diz que era inconcebível para um rabi entrar em casa de mulheres sozinhas como em Lc 10,38-42 ou ter mulheres como seguidoras em sua missão itinerante (cf. Lc 8,3 onde é mencionada Joana, mulher de Cusa, funcionário romano) [45].

No terceiro capítulo, Ana Maria parte do texto Mc 15,40-41 - “E também estavam ali algumas mulheres, olhando de longe. Entre elas, Maria Madalena, Maria mãe de Tiago, o menor, e de José e Salomé. Elas o seguiam e o serviam enquanto esteve na Galiléia. E ainda muitas outras que subiram com ele para Jerusalém” – para exemplificar e simbolizar o discipulado das mulheres. Segundo a autora, este texto é fundamental por três razões [46]:

- a) O fato de haver três mulheres nomeadas indica que elas eram conhecidas e reconhecidas na comunidade como exercendo alguma liderança no movimento cristão da Palestina.
- b) Pela utilização dos termos “diakonein” e “akolouthen”, respectivamente, serviço e seguimento, que as identificam como discípulas, já que esses termos caracterizam o discipulado.
- c) O texto faz referência ao seguimento das mulheres desde a Galiléia até Jerusalém, o que indica a condição do discípulo ao seguir o itinerário de Jesus: “Aquele que quer ser meu discípulo, pegue sua cruz e siga-me” (cf. Mc 8,34). O relato narra que as mulheres permaneceram fiéis até a cruz, qualificando-as como discípulas.

Os evangelhos também nos relatam que o grupo de discípulos homens fugiu no momento da morte, enquanto que as discípulas são as únicas que acompanharam o mestre até a cruz. Ana Maria ressalta que vários autores [47] apresentam as mulheres como modelo para o discipulado.

[45] *Ibid*, p. 83.

[46] *Ibid*, p.87.

[47] M. Schierliff em “Women as leaders in the Marcan Communities” e J. Schmitt em seu artigo “Women in Mark’s Gospel: an early Christian view of women’s role”.

O texto de Mc 15, 40-41 deixa claro que o seguimento das mulheres faz referência à gênese desde a Galiléia e não em função da ausência de homens. E, mais ainda, elas são relacionadas com os termos “seguimento e serviço”, incluídas no acesso ao grupo ou círculo interior de ensinamento ou do segredo do Reino de Deus (cf. Mc 4,11) [48]. O narrador expõe duas categorias: as nomeadas e “as muitas outras” que provavelmente estavam com a multidão. Algumas autoras [49] entendem que essas três mulheres nomeadas correspondem ao círculo menor de discípulos, constituído por Pedro, Tiago e João.

Ana Maria também desfaz a idéia de que o serviço das mulheres estivesse relacionado somente ao servir à mesa, pois o termo é empregado duas vezes juntamente com o termo seguimento e esta ênfase demonstra exatamente o aspecto diferente e não ‘natural’ dos afazeres relacionados às mulheres. No Evangelho de Marcos, “diakonéo” não simboliza somente servir à mesa, seu significado varia com o contexto, pode significar até o serviço à comunidade. O servir à mesa aparece mais claramente em Mc 1,31 na cura da sogra de Pedro, que tendo sido curada, levantou-se e serviu-os. A autora relata que tradicionalmente houve uma interpretação redutora para o papel das mulheres que é apresentado nesta passagem. Não se pode enquadrar as mulheres no âmbito da domesticidade, pois a cena ocorre numa área pública e elas estão associadas a Jesus e sua missão.

Como conclusão para o texto referente a Mc 15, 40-41, Ana Maria compreende que os versículos evidenciam o discipulado da mulher, pois as apresentam como seguidoras e servidoras, termos técnicos utilizados para designar o discípulo. O texto também narra que as mulheres o seguiam desde a Galiléia, desde o início da missão, chegando a Jerusalém, até a cruz. Dessa forma, não só estiveram perto dele como acompanharam seu itinerário de sofrimento, permanecem fiéis e corajosas, mesmo quando os discípulos fogem, e são testemunhas da tortura e da morte do mestre.

Como discípulas fiéis, as mulheres, além de serem testemunha da morte, são também as anunciadoras da vida nova. Ana Maria observa que as mulheres ‘de longe’ que observavam (Lc 23,49.99; Mc 15,40b) foram decisivas para o anúncio da Boa Nova. Os termos ‘orao’ e ‘theoreo’, que são repetidos ao longo dos evangelhos, são atitudes que se referem ao discipulado e, mais uma vez, as mulheres, ao observarem, ao ‘verem’, contemplam e adentram no mistério. ‘Ver’ é um modo de perceber a revelação [50]. O crente é aquele que viu, portanto o evangelista está valorizando a fé das mulheres. Segundo Ana Maria, Lucas insiste na idéia de que contemplar é ter conhecimento, é saber e ter inteligência do mistério. Esta ênfase no ver qualifica as mulheres como discípulas e testemunhas autorizadas que presenciaram sua morte e irão testemunhar a ressurreição.

A autora analisa os quatro textos referentes à visita das mulheres ao túmulo de Jesus e embora haja variações, a história permanece a mesma: as mulheres chegando ao túmulo de Jesus e achando-o vazio, recebem a mensagem celeste e reagem a ela [51]. Ana Maria cita a exegeta, teóloga e historiadora americana Elisabeth S. Fiorenza quando esta diz que as mulheres tiveram uma experiência ‘visionária-extática’ e receberam poder para continuar o movimento e o trabalho de Jesus, o Senhor Ressuscitado. Ana Maria considera absolutamente plausível a reconstrução história proposta por Fiorenza, a partir da ressurreição de Jesus: “as mulheres galiléias foram as primeiras a articular sua experiência de poderosa bondade de Deus, que não deixou o crucificado Jesus no túmulo, mas levantou-o dos mortos. Para rearticular o movimento elas então procuraram reunir os discípulos que provavelmente depois da prisão haviam fugido de Jerusalém e voltado para a casa na Galiléia: os amigos de Jesus

[48] Ibid, p. 89.

[49] Ana Maria cita W. Munro e E. Fiorenza, *ibid*, p. 88.

[50] Cf. Mergen, cit. por Ana Maria...*ibid*, p.94.

[51] *Ibid*, p.101.

que moravam perto; as mulheres discípulas como Maria e Marta de Betânia, as mulheres que ungiram Jesus, a mãe de João Marcos que tinha uma casa em Jerusalém, Maria mãe de Jesus, assim como alguns de seus discípulos homens como Lázaro, Nicodemos ou o discípulo amado. Algumas dessas mulheres voltaram logo para a Galiléia, sua terra natal. E Fiorenza conclui dizendo que deve ter sido mais fácil para as mulheres discípulas se movimentarem sem serem notadas pelas autoridades. Buscando reunir todas essas pessoas elas rearticularam o movimento de Jesus.” [52]

Além dos textos específicos sobre o túmulo vazio, Ana Maria realiza análise de outros textos dos Evangelhos considerados igualmente relevantes para o discipulado da mulher. Em Jo 20,11-18, que ainda se refere à ressurreição, Maria Madalena é vista [53] como testemunha de primeira hora e exercendo liderança na comunidade primitiva: “Ela recebe um mandato de ir falar aos seus irmãos da ascensão dele ao Pai. Aparece, pois, Jesus enviando Maria Madalena (cf. Jo 20,17) na missão de anunciá-lo como ele havia anunciado o Pai”. Maria Madalena enquadra-se aqui na designação de “apostello”, palavra técnica utilizada para enviar em missão; palavra que com o tempo e a institucionalização sofreu variação no entendimento: passou da categoria ‘função’ para a categoria ‘cargo’.

Outro texto que Ana Maria analisa é Mc 14,3-9, a unção de Jesus, gesto profético de uma mulher anônima, reconhecendo Jesus como Messias. Este fato aprofunda a realidade do discipulado da mulher, que a partir do seguimento e serviço, professam a fé a nível simbólico. E Jesus ainda diz que em todo lugar em que o Evangelho foi proclamado, o que a mulher fez será contado em sua memória. Como se pode ‘esquecer’ o nome da discípula de gesto tão significativo?

O texto referente à Samaritana (Jo 4) também é um dos destaques para o discipulado da mulher. A autora enfatiza o versículo 39: “muitos samaritanos daquela cidade creram nele por causa da palavra da mulher que dava testemunho”. Ana Maria destaca que a expressão “diá ton lógon pisteuein” (cf. Jo 4,39.42) é significativa pois aparece na “oração sacerdotal” de Jesus aos discípulos em Jo 17,20: “Não rogo somente por eles, mas pelos que, por meio de sua palavra, crerão em mim”. Tanto Maria Madalena, como a samaritana e os discípulos da Última Ceia são descritos pelo evangelista dando testemunho da pregação. [54]

As irmãs Marta e Maria de Betânia também revelam outras facetas do discipulado da mulher no seguimento de Jesus. Ana Maria destaca a imagem de Marta no quarto evangelho (cf. Jo 11,10-44), apresenta-a como teóloga e profeta ao emitir sua profissão de fé no versículo 27: “Sim, Senhor eu creio que tu és o Cristo, o Filho de Deus que veio ao mundo.” Acrescenta sua elevada cristologia do enviado: o Filho de Deus que veio ao mundo. [55] Semelhante profissão de fé, foi posta na boca de Pedro em Mt 16,15-19: “Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo”. Deste modo, Marta representa a plena fé apostólica da comunidade joanina como Pedro representa a da comunidade marcana.

Maria de Betânia ilustra a práxis da verdadeira discípula; em Lc 10,38-42 é apresentada como discípula sentada aos pés de Jesus (atitude típica dos discípulos dos rabis) e amplamente aprovada pelo mestre quando este diz que Maria escolheu a melhor parte que não lhe será negada (cf. Lc 10,42): “Essa parte é escutar a palavra e colocá-la em prática. Dessa maneira, é participar na vida de Jesus, naquilo que é definitivo e que ninguém pode tirar. J. Dupont nos diz que a atitude de Maria está ligada àqueles que consagram seu tempo e suas

[52] Ibid, p. 95,96.

[53] Trocadilho com o verbo “ver” associado a Maria Madalena, primeira a “ver” o Senhor Ressuscitado.

[54] Ibid, p.114.

[55] Ibid, p. 120.

forças ao estudo da Palavra de Deus” [56] É uma escuta que a leva a sair de si para se colocar a serviço dos outros. Ana Maria destaca a unção no relato de João (Jo 12, 1-8), quando Maria unge os pés de Jesus, perfuma-os e os enxuga com seus cabelos; e questiona se com este gesto o evangelista não está traçando uma antecipação da Última Ceia, durante a qual Jesus, após lavar os pés de seus discípulos os recomenda-lhes que lavem os pés uns dos outros. Segundo a autora, Maria executa uma ação-profética que é símbolo do cristão: o serviço, “ágape” aos irmãos.

Finalizando este importante capítulo, Ana Maria conclui que as mulheres preenchem todos os critérios formulados por Lucas em At 1,21 e por Paulo em 1Cor 9,4 para serem discípulos: estiveram com Jesus desde a gênese de sua missão na Galiléia e foram testemunhas da Ressurreição [57].

No último capítulo do livro é apresentada uma reflexão teológica e pastoral a partir das análises dos textos da Sagrada Escritura. Redescobrir o que as mulheres fizeram nos evangelhos serve para dar coragem na luta contra a opressão, pobreza, machismo ou qualquer esteriótipo lançado sobre as mulheres. Ana Maria enumera os passos metodológicos para a hermenêutica feminista: suspeitar, proclamar, redescobrir e reelaborar [58]. Com esta metodologia é possível encontrar fatos na Sagrada Escritura que são relevantes para as mulheres de hoje, como a experiência de numerosas lideranças femininas na comunidade nascente. Na Igreja primitiva existia uma experiência de igualdade muito forte, como aparece em At 1,14-15 - Pentecostes- em que homens e mulheres recebem o batismo do Espírito, ou também em At 8,12 - diferentemente do rito de iniciação do judaísmo (circuncisão, só para os varões) - a iniciação cristã é feita pelo batismo tanto para homens quanto para as mulheres. Os textos da Igreja primitiva mostram que homens e mulheres trabalhavam e se fatigavam no Senhor ombro a ombro (Rm 16,6.12), assim com ‘lutavam’ lado a lado na construção do Reino (cf. Fl 4,23). Várias mulheres também são mencionadas como chefes das igrejas domésticas: Lídia de Tiária (cf. At 16,4), Ninfa de Laodicéia (cf. Cl 4,15), Cloé (cf. 1Cor 1,11).

A Teologia latino-americana tem como foco a realidade sofrida do continente e a Bíblia é instrumento de vida e libertação, do Deus que se revelou em Jesus Cristo, encarnando a luta para transformar a vida e o mundo. Ana Maria destaca os Círculos Bíblicos como uma experiência na qual se partilha fé e vida na releitura da Palavra de Deus. Nas palavras da autora: “As mulheres se descobrem pessoas na convivência nas comunidades e começam a “servir” em pé de igualdade com os homens, muitas vezes assumindo situações de lideranças. Vemos isso nas Comunidades Eclesiais de Base onde elas têm um papel fundamental na organização e na animação da comunidade” [59]. Participam de roças comunitárias, mutirões, movimentos, sindicatos e partidos.

Ana Maria acredita que ao tomar conhecimento do papel que as mulheres tiveram na Bíblia, as mulheres atuais descobrem sua dignidade e se sentem encorajadas para lutar por mais vida para todos e todas. Há um resgate da posição secundária e de pecadora para um lugar e um espaço igual ao que os homens sempre tiveram. Isso funciona como uma mola propulsora para a criação de um futuro novo. A autora prevê um futuro gestado pela colaboração de homens e mulheres, parceiros e companheiros que transformarão o mundo através do “ágape”, do amor que é a visibilização de Deus neste mundo.

[56] Ibid, p. 122.

[57] Ibid, p. 124.

[58] Ibid, p.16

[59] Ibid, p. 128.

4.3) Espiritualidade do Seguimento e Jesus no Compromisso com os excluídos: Fora do Amor, não há Salvação.

Este texto foi escrito para o 11º Encontro Intereclesial das CEBs, que ocorreu na Diocese de Itabira/Coronel Fabriciano, Minas Gerais, em julho de 2005.

Ana Maria discorre sobre uma espiritualidade para os dias de hoje e, para isso, utiliza-se de uma canção da Música Popular Brasileira, do compositor Gonzaguinha, “O que é o que é” [60]. A partir da realidade de hoje, enumera uma série de reflexões para o melhor discernimento de uma espiritualidade do seguimento de Jesus:[61]

- a) Seguir Jesus no compromisso com os excluídos e excluídas.
- b) Seguir Jesus no respeito às mulheres.
- c) Seguir Jesus descobrindo como Ele é (Mc 8,27-35; Jo 11,4-25).
- d) Seguir Jesus na confiança do Pai.
- e) Seguir Jesus como ele viveu (1Jo 2,6).
- f) Seguir Jesus nos encontros em profundidade.
- g) Seguir Jesus na docilidade do Espírito.
- h) Seguir Jesus na contemplação da beleza.
- i) Seguir Jesus com uma espiritualidade de bom humor e alegria.
- j) Seguir Jesus se tornando...uma nova mulher, um novo homem na liberdade.

Conclusão: Seguir Jesus construindo uma justa felicidade.

Se no livro “As discípulas de Jesus” Ana Maria discorre teologicamente sobre os temas “seguir” e “seguimento”, neste texto, ela se deixa transbordar pela espiritualidade desse seguir/seguimento. Sua reflexão é impulsionada pela letra da música de Gonzaguinha que, a partir daí, conecta-se com a mensagem de Jesus nos Evangelhos.

A autora traz várias passagens da Sagrada Escritura, sua reflexão tem a Bíblia como ‘pano de fundo’, e acaba por desvelar a profundidade e a espiritualidade da letra da canção. É possível considerar que há um enriquecimento quando se une Tradição e cultura popular. A possibilidade de transmitir a mensagem dos evangelhos através da cultura é talvez a melhor forma de evangelizar. Neste sentido, Ana Maria consegue traduzir a espiritualidade do seguimento de Jesus acompanhando os versos, levando o leitor a percorrer diversas fases: escuta, aceitação, amor, compromisso, permanência, luta, engajamento, solidariedade, alegria e eterno aprendizado.

Ana Maria enfatiza a relação de Jesus com os demais, alertando para o seu comportamento com as mulheres, bastante diferente para a conduta da época. Também aponta para a comunhão com o sofrimento de Jesus – “mas e a vida, ela é maravilha ou é sofrimento”- contudo, com a certeza de que “eu sei que a vida podia ser bem melhor e será... mas isso não impede que eu repita, é bonita, é bonita e é bonita.”

O texto também transmite uma espiritualidade libertadora, quando sua reflexão dirige-se sobre os excluídos e excluídas de nossa sociedade. Neste contexto, tem significativa importância o anúncio do Reino de Deus; com Jesus se inicia um novo tempo, um tempo no qual não há distinção entre as pessoas – Gl 3,28 “Já não há judeu nem grego, nem escravo

[60] Trecho para identificar a canção: “ Viver e não ter a vergonha de ser feliz/cantar e cantar e cantar a beleza de ser um ETERNO APRENDIZ (grifo da autora)/Eu sei que a vida devia ser bem melhor e será/ mas isso não impede que eu repita/é bonita, é bonita e é bonita.”

[61] TEPEDINO, Ana Maria, Espiritualidade do seguimento de Jesus no compromisso com os excluídos: fora do amor não há salvação, **Secretariado Nacional do 11º Intereclesial das CEBs**, CEBs: Espiritualidade Libertadora. Belo Horizonte: O Lutador, 2004, p. 68-86.

nem livre, nem homem nem mulher, pois todos sois um em Cristo Jesus” - , um modo de se relacionar revolucionário e criador de novas possibilidades, novos céus e novas terras.

A reflexão da autora transborda fé e esperança, respira ânimo e alegria (gaudium) [62], instiga amor. Ana Maria também enfatiza a atuação do Espírito, experiência de liberdade que leva o ser humano, no seguimento de Jesus, a se tornar uma nova mulher e um novo homem. Liberdade como autonomia interior que não se deixa levar por modismo, consumismo e individualismo da sociedade contemporânea. Citando Comblin, escreve: “A liberdade cria a comunidade nova.” [53]

A autora conclui o texto levantando a questão sobre a construção de uma justa felicidade. Neste sentido, seria necessário tentar “aprender a aprender”, como diria Juan Luis Segundo e é enfatizado por Ana Maria na sua conclusão: “Hoje a espiritualidade nos ajuda a ser aprendizes da relação de amor com Deus, que nos ama muito, e atua em nós e nos faz buscar viver um compromisso de vida com todas as pessoas, especialmente as que sofrem mais, encarando o mundo e seus desafios, tendo muita atenção também com a natureza, a criação de Deus” [64]. O caminho da espiritualidade do seguimento de Jesus desemboca na solidariedade, no amor e na justiça, expressões do amor concreto, pois, como diz a autora: “fora do amor não há salvação”. Amar, e não ter vergonha de ser feliz!

4.4) Gender and New (re-newed) Images of the Divine. (Gênero e Novas (renovadas) Imagens de Deus.

Este artigo foi publicado no livro *Global Voices for Gender Justice*, da qual Ana Maria Tepedino é uma das co-editoras. O conteúdo da reflexão advém do trabalho da autora com grupos de mulheres sobre as questões de gênero e religião, gênero e política, gênero e etnia, gênero e educação e gênero e família. Entre esses grupos, havia em comum a luta por uma nova identidade e uma nova postura da mulher, mais ativa dentro da Igreja Católica e da sociedade.

Ana Maria relata que muitas mulheres experimentam a opressão dentro da Igreja e da sociedade. Elas também têm consciência de que a opressão não atinge somente as mulheres, mais também o pobre, o migrante, os indígenas, os jovens e os afro-latino-americanos.

De forma geral, quando as mulheres denunciam uma linguagem de exclusão feita pela igreja ou pela sociedade, são refutadas com a alegação de que o vocábulo “homem” compreende a humanidade de homens e mulheres. Isso mostra claramente o quanto as mulheres são invisíveis, pois o símbolo “homem” significa o universal, a norma e a lei da sociedade, o paradigma da humanidade. Embora essa situação esteja em processo de mudança, Ana Maria alerta para a evidência de que a igualdade entre homens e mulheres não passa de um mito.

Para a autora, é imprescindível entender o sistema patriarcal em que se vive. O patriarcalismo, em seu aspecto mais negativo, é um sistema de relações hierarquizado que legitima relações de opressão e que considera o poder do pai sobre a casa, a mulher e os filhos. Ana Maria utiliza a expressão ‘kiriarchical’ (Kirios do grego, mestre, senhor), cunhada pela teóloga Elisabeth S. Fiorenza, para expressar que a opressão sobre a mulher também está baseada numa imagem patriarcal de Deus.

O sistema ‘kiriarchial’ valoriza a racionalidade, o poder e a objetividade, qualidades que são associadas ao masculino. Nesse sistema, as mulheres são consideradas emocionais,

[62] Ana Maria reflete sobre a diferença entre a alegria-leticia e alegria-gaudium, enfatizando que esta última é uma alegria profunda, de saber que a vida tem sentido apesar de tudo. Leticia é a alegria momentânea, da piada contada, por exemplo.

[63] Ibid, p.115.

[64] Idid, p.116.

subjetivas e passionais, valores secundários para uma sociedade excessivamente racional e objetiva e ainda, acabam por internalizar a identidade que lhes é dada. Mas, desde que tornaram-se conscientes disso, as mulheres começaram um processo de desconstrução, e uma nova identidade começa a ser construída. Nesse processo, as mulheres procuram uma mediação analítica que possa auxiliar na compreensão das relações sociais.

Um olhar sobre a perspectiva de gênero.

Segundo Ana Maria, a perspectiva de gênero pode ajudar a compreender as relações sociais entre os sexos e suas relações de poder na sociedade. Enquanto os homens são formados para uma vida pública, mulheres são formadas para a vida doméstica. Não é a natureza que determina a diferença, mas é a cultura que determina a distinção. Gênero não é sinônimo de sexo, mas o 'sexo' culturalmente construído. Nós nascemos homem ou mulher, mas nós nos tornamos homens e mulheres de acordo com a cultura e o social em que estamos inseridos. Desde muito cedo, meninas são treinadas para cuidar da casa, das crianças e do trabalho doméstico, enquanto os meninos são orientados para serem bons trabalhadores, profissionais e terem responsabilidade pública. A conclusão é clara: a divisão social do trabalho é resultado de uma construção social e, conseqüentemente, pode ser desconstruída.

A perspectiva de gênero facilita a compreensão das relações sociais. A contradição e antagonismo central entre os sexos, são vistos agora como relações de força que estão constantemente em mudança. Essa perspectiva analítica critica o mito do 'eterno feminino', uma condição imutável no tempo e no espaço. Também promove uma ruptura com os estudos isolados da mulher, incluídos numa categoria específica. Trabalhar em termos de relações sociais, significa levar em consideração ambos os termos: homem e mulher. Estudar um deles implica estudar o outro. A proposta de entender as questões de gênero abre a possibilidade de construir uma nova humanidade.

A teoria de gênero também articula sexo com a classe social e a etnia, para uma melhor compreensão das diferentes conexões entre homem e mulher. Essa dinâmica social resulta num processo em que as mulheres (especialmente as pobres, indígenas, mestiças e afro-descendentes) são dependentes e marginalizadas.

O processo de mudança não atinge exclusivamente a mulher, mas também o homem. Muitas vezes, há uma reação agressiva, pois os homens sentem o impacto no imaginário, sentem-se chocados com o 'novo' que invade o universo das representações simbólicas. Entretanto, alguns homens tentam escutar este 'novo' e se abrem para uma experiência de humanização respondendo positivamente e, na aceitação, são transformados. Tentam descobrir novas possibilidades de felicidade. Ana Maria considera isso como 'metanóia', uma conversão, uma revolução interna que ocorre aos que se permitem. A proposta é multidimensional, rica e complexa e engendra uma nova possibilidade de relações inter-humanas, criando uma nova ordem mundial, que também implica em uma nova proposta política.

A categoria de gênero possibilita a desmistificação da natureza feminina, desconstrói a imagem criada pelo sistema 'kiriarchial e ao mesmo tempo, possibilita às mulheres formarem novas imagens de si mesmas que as tornem plenamente cidadãs. A análise de gênero também permite aos homens desconstruir suas identidades criadas pelo mesmo sistema cultural e que também os desumaniza, possibilitando, assim, engendrar uma nova masculinidade, que irá conduzi-los a dimensões humanas que eles haviam ignorado até então.

A 'nova mulher' e o 'novo homem' estarão aptos a construir um novo mundo da democracia de gênero, baseado no respeito pela diversidade da pessoa humana; isto diferentemente não sugere 'deficiência', e sim 'equivalência'. Além disso, esta nova relação possibilita um modo de experienciar e falar de Deus.

Nossa Imagem de Deus.

Segundo a autora, a imagem que temos de Deus influencia na nossa compreensão de Deus. Na experiência judaico-cristã, situada no contexto patriarcal e androcêntrico, temos prioritariamente a imagem de um Deus que recebe atributos masculinos: força, poder, onisciência. Essa imagem traz sérias consequências:

- Legitima e reforça as estruturas sociais patriarcais na família, nas igrejas e na sociedade.
- Justifica a visão androcêntrica do mundo, que expressa a relação de superioridade masculina e inferioridade feminina.
- Possibilita aos homens terem o papel principal como representantes de Deus no mundo.
- Apresentam as mulheres como dependentes e pecadoras.
- Nega às mulheres, a experiência de terem sua identidade sexual afirmada como imagem de Deus, reduzindo sua dignidade e auto-estima.
- Reduz o divino Mistério à metáfora dominante de um Deus masculino (patriarcal). A imagem de Deus se torna um ídolo, fonte de injustiça e escravidão para a mulher, o pobre, os afros e os indígenas.

Incorporar a perspectiva de gênero é a chave de compreensão, dentro da realidade teológica e eclesial, para um esforço educacional comprometido com a recuperação do verdadeiro significado da fé cristã, a qual traz plenitude de vida para mulheres e homens. (cf. João 10,10).

Novas (e renovadas) Imagens do Divino.

O autora apresenta um questionamento a esse grupo de mulheres: Quais imagens não expressam Deus para vocês e quais imagens que as ajudam a sentir e experimentar Deus?

O grupo rejeitou as imagens de sofrimento e também as institucionalizadas: descrições estereotipadas de padres e irmãs de caridade, martírio e a cruz como uma imagem de tortura. Por outro lado, elas trouxeram símbolos de amor e relacionamentos (como homem e mulher juntos), símbolos de vida (uva, trigo, pão e vinho), símbolos de luz (vela), símbolo de caminho (senda). Essas imagens sempre foram utilizadas para simbolizar o divino, mas este grupo de mulheres traz um significado renovado para os dias de hoje.

O divino é encontrado na vida diária, como o trigo e a uva que nos dão pão e vinho. Ninguém pode viver sem comida, sem sentido, sem sonhos nem amor, sem interconexões e inter-relações. Estas imagens apontam uma nova metáfora que fala sobre o Mistério.

A reconstrução de novas metáforas para falar sobre Deus se inicia com a experiência própria, mas não individualmente, em grupos. Não é uma construção racional, mas fruto da profunda experiência das mulheres, na vida diária e na história. As mulheres sentem a Deus de uma outra maneira, como um Mistério dentro e fora delas, e intrinsecamente relacionado com todas as manifestações de vida.

As mulheres são desafiadas a expressar a Presença Salvífica na realidade cotidiana. Deus é mais que masculino e feminino. A comunidade joanina viveu a experiência, refletiu e afirmou: Deus é Amor (1Jo 4,6). Mas esta realidade foi transformada no sistema patriarcal.

Ana Maria cita Sallie McFague que traz a reflexão da imagem do divino como Mãe, Amante e Amigo/a. Considera que estas metáforas são mais adequadas para hoje, porque expressam melhor a articulação entre união e interdependência. Deus como mãe não é apenas o outro lado da moeda do Deus patriarcal, mas uma tentativa de construir uma nova metáfora que possa trazer equilíbrio e também ajudar na criação de uma nova imagem de Pai. Mãe significa engendrar, gerar e nutrir, fatores que são negligenciados na tradição cristã. Falar de Deus como mãe não significa mencionar apenas essas características, mas também sublinhar a luta pela vida e a proteção contra toda ameaça à vida. Portanto, é uma imagem relacionada também com a justiça.

Ana Maria relata que nas classes populares encontram-se mulheres que são chefes de família e lutam como ‘leões’ por seus filhos e filhas, e não somente por eles, mas para melhores condições de vida a todas as crianças da comunidade. O Divino Mistério parece dar-lhes força e poder para sustentá-las na luta pela vida. É importante ressaltar, segundo Ana Maria e Sallie, que alguns textos que expressam o amor maternal incluem a luta para proteger os filhos/as e a luta pela justiça, atributos que geralmente são considerados do masculino. Falar de Deus como Mãe é uma imagem vigorosa para expressar as inter-relações presentes em toda vida. Torna-se a principal sensibilidade para a compreensão holística da fé cristã numa visão inclusiva de plenitude. As metáforas utilizadas para expressar o Mistério nunca poderão expressá-lo real e plenamente.

A experiência latino-americana nesses últimos vinte anos – Deus como Senhor da História - pode ajudar-nos no comprometimento e dar forças para transformar a sociedade. Mas atualmente, nos voltamos para uma experiência mais holística, inclusiva e não-hierarquizada. Neste sentido, podemos aceitar a imagem de Mãe para expressar o momento que estamos vivendo.

Esse modelo nos conduz a uma perspectiva diferente da origem da vida. O mundo não é mais concebido como a obra de um artista, mas é representado por uma imagem geradora, que mantém e nutre. Este ‘retrato’ expressa a criação como sendo profundamente dependente da vida divina. Nesta imagem de mundo, é revelado o Corpo de Deus. A imanência do divino é articulada intimamente com a sua transcendência. As mulheres sentem intimamente o mistério dentro delas e o poder da transcendência as revigoram para viver, amar, sonhar, lutar, trabalhar e dar rosto às mudanças do tempo presente.

Em sua conclusão, Ana Maria indica que as novas imagens para se referir ao Divino são antigas, mas que na realidade e contextos atuais trazem acentos diferentes. O Divino mistério está dentro e fora de nós, na natureza e em toda a criação. Inspira-nos a viver uma relação de amor mútuo com os demais, com o mundo e com nós mesmos. Este outro modo de ‘sentir’ a Deus auxilia as pessoas a criarem e re-criarem a si mesmas, a curar os sofrimentos de outros/as, a criar novos relacionamentos, ousar sonhar e ter perspectivas para uma nova ordem mundial. Nosso mundo está sedento da Presença Divina. E, sem atitudes de solidariedade, ternura e firmeza, somos desafiados pela nossa própria fé para manifestar essa revelação sagrada.

Por fim, a autora espera que o novo modo de nomear o Sagrado e a nova construção de uma imagem do Mistério – que se interliga com a experiência humana, com a espiritualidade, com a expressão social, ecológica e teológica e novas possibilidades de relações inter-humanas – abram caminhos criativos para forjar um mundo novo.

5) Diálogo entre as autoras.

Ana Maria e Elsa se posicionam como teólogas feministas, mas isso não significa que elas escrevam exclusivamente sobre a mulher. Sem dúvida, na reflexão das autoras, a mulher ocupa uma posição de destaque, entretanto elas abordam assuntos diversos: espiritualidade, comunhão, cristologia, família, laicato, pneumatologia, CEBs, entre outros. Como característica principal, podemos indicar a perspectiva libertadora, ponto de partida para a reflexão teológica.

Tendo em vista as duas correntes feministas na América Latina – política e subjetiva – apontadas por Cynthia Sarti, podemos caracterizar o trabalho de Elsa como mais afinado com a corrente política, enquanto o de Ana Maria se situa mais sob a perspectiva subjetiva. Entretanto, esta análise não pretende, reflete apenas uma tendência, já que ambas apresentam em seus escritos bastante versatilidade e criatividade, articulando estas posições a partir da realidade em que estão situadas.

5.1) A Esperança.

A reflexão das autoras traz como forte elemento a esperança. A esperança é uma das virtudes teológicas, juntamente com o amor e a fé. Em um mundo de forte opressão à mulher, Ana e Elsa apontam em seus discursos a possibilidade de transformação dessa realidade, e neste sentido, anunciam uma nova perspectiva para a humanidade. É a vida que traz a possibilidade da esperança cristã; em meio às dificuldades, elas fazem ‘coro’ com as palavras de Paulo em Romanos 5,3-4: “Nós nos gloriamos também nas tribulações, sabendo que a tribulação produz a perseverança, a perseverança a virtude comprovada a esperança.”

As autoras sustentam uma espiritualidade da esperança, a possibilidade do ‘novo homem’ e da ‘nova mulher’ faz parte do processo de conversão (metanóia) proposto por Jesus Cristo. Entretanto, segundo Ana e Elsa, o primeiro passo deste processo é a conscientização da mulher como sujeito histórico oprimido, que ao descobrir sua dignidade como ser humano, permite vislumbrar novos horizontes para relações mais solidárias, humanas, amorosas e fraternas.

5.2) A Luta.

O sistema patriarcal ou kyriarcal estabelece relações de opressão em todos os níveis. E concede privilégios ao sexo masculino. As autoras sistematizam teologicamente a experiência de luta das mulheres que, mesmo oprimidas resistem a esse complexo sistema. É uma luta por direitos, respeito, dignidade e igualdade. De fato, muitos homens não se sentem confortáveis ante a reivindicação das mulheres, pois essa nova visão da mulher afeta, sobretudo, os privilégios estabelecidos historicamente.

O feminismo apresenta uma série de discursos, uns mais sóbrios, outros mais agressivos, entretanto, a luta parece ser uma condição necessária para implantar a mudança social. As teólogas pesquisadas, entretanto, parecem utilizar-se da ‘estratégia’ de Santa Marta. Recorro aqui, à imagem desta santa do catolicismo que tem o dragão docilmente prostrado sob os seu pés. O dragão não é mito exclusivo de São Jorge. Mas enquanto São Jorge lança-se com seu cavalo e arma contra o dragão, Santa Marta o tem repousado sob sua saia. Ela ‘doma’ o dragão. Enquanto simbolismo, o ‘dragão’ que ameaça as mulheres, os pobres, os oprimidos é o kyriarcalismo. A estratégia das autoras é de menos agressividade e de mais sabedoria. Não é uma luta pela morte do dragão, mas para domesticá-lo. Na imagem de Santa Marta, eles parecem até amigos e companheiros. Marta era irmã de Lázaro e Maria, foi amiga de Jesus e o recebia em sua casa. Ana Maria Tepedino a considera a primeira teóloga do cristianismo por suas palavras em Jo 11,27: “Sim, Senhor, eu creio que tu és o Cristo, o Filho de Deus que vem ao mundo”. Essa profissão de fé, a iguala a Pedro em Mc 16,16: “Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo.” A luta das mulheres, ainda que feita com sabedoria e por isso mesmo, é santa.

5.3) Os Excluídos e Excluídas.

Sem dúvida, o trabalho de ambas as autoras é comprometido com os marginalizados, pobres e oprimidos. Aqui também entra a mulher, que é o mais pobre dos pobres. A realidade do continente latino-americano promove a exclusão de milhões de pessoas, que estão à margem do sistema. Como teólogas, são interpeladas por esta realidade e buscam desenvolver suas reflexões a partir da Bíblia e da tradição eclesial.

A situação dos excluídos/as é parte da estrutura injusta e corrompida e a denúncia de Elsa e Ana Maria está no mais puro espírito profético. No Antigo Testamento, os profetas alertam para a falta de justiça em Israel. A justiça, na literatura profética, não corresponde a uma simples troca de alguma coisa por outra de semelhante valor, é algo que se estende também nas relações humanas, um compromisso com o outro/a. Pela justiça, a harmonia se expande entre as diversas criaturas; ela é promessa de vida e abundância, elementos constitutivos da essência do Shalom. A Paz é fruto da justiça social.

Atualmente, a sociedade brasileira está debatendo o tema da violência urbana, que atinge níveis insuportáveis. É interessante observar que se fala em redução da idade penal, pena capital, construção de presídios de segurança máxima, culpam-se os traficantes e às vezes os policiais e o governo, mas parece que nossa sociedade fecha os olhos para essa ‘massa’ de excluídos que não tem acesso a casa, escola, saúde e vida digna. Não haverá paz enquanto houver injustiça. Esta realidade também nos é comunicada pela Bíblia. No Antigo Testamento, o termo que designa justiça é *sedaqah*; expressão que engloba o que é valioso, justo e correto, o Bem. É um conceito central que governa todas as relações sociais. Também significa um ato de bondade e compaixão, que se compreende na proteção de viúvas, órfãos e estrangeiros - os ‘desamparados’. Mas, tanto em Israel como no continente latino-americano, encontramos práticas que não respeitam a dignidade humana: “Deles se esperava o direito, mas o que produziram foi a transgressão; esperava a justiça, mas o que apareceu foram gritos de desespero” (Is 5,7).

As autoras, atentas aos gritos e clamores de hoje, comprometem-se com os excluídos e excluídas socialmente desenvolvendo uma teologia de ação profética.

5.4) A Alegria.

Tanto Elsa quanto Ana Maria deixam transparecer nos seus textos uma profunda alegria ao comunicar suas teologias. Parece contraditório que, ao mesmo tempo em que se possa-se falar em opressão e desrespeito com a mulher, possa-se também transmitir alegria e um grande regozijo com a vida. Na Bíblia, há semelhante expressão encontrada no Salmo 30,12: “Transformastes o meu luto em dança, tiraste meu pano grosseiro e me cingiste de alegria.”

Podemos observar que as autoras expressam uma experiência de ação de graças. A alegria que elas demonstram pode ser comparada à de Miriam no contexto da libertação dos egípcios (Ex 15). Miriam é considerada a primeira ‘profetisa’ de Israel [65], quando celebra a *Iahweh* dançando e cantando, e congrega outras mulheres a fazê-lo. A alegria de Miriam “expressa o entusiasmo do povo diante de um Deus libertador”[66]. Ana e Elsa estariam ‘revivendo’ esta experiência judaico-cristã através de suas teologias que estão firmadas sob o contexto da libertação dos oprimidos, e mais especificamente, da mulher.

O texto de Ana Maria escrito para o Intereclesial das CEBs expressa fortemente o contexto da alegria. Elsa também apresenta um diferente olhar, também bíblico, para essa alegria. No artigo ‘El desafío de vivir como resucitados Reflexión sobre Romanos 6 y 8’ [67] afirma que uma das características de se viver como uma pessoa ressuscitada, é a alegria: “En quinto lugar, quienes intentan vivir el futuro en el ahora, son inundados de un sentimiento alegre frente al don de la vida. Su alegría no es ni cínica, ni irónica, ni artificial. Como en medio de lo miserable son capaces de proyectarse en lo que será, pueden reír y gozar cuando aparecen motivos. En realidad su actitud es semejante a la de los sobrevivientes. Aman la vida y agradecen constantemente a Dios por ella. Disfrutan con frecuencia de la gratuidad y valoran con creces la gracia, la misericordia y el perdón. Esto parece incomprendible para la racionalidad, pero es verdad en la práctica cotidiana. La alegría de los resucitados se entiende

[65] CAVALCANTI, Tereza, WEILER, Lucia, O Profetismo das Mulheres no Antigo Testamento, **Revista Eclesiástica Brasileira** n° 46, fasc.181, Petrópolis: Editora Vozes, 1986, p.38-59.

[66] *Ibid*, p. 54.

[67] TAMEZ, Elsa, **Net**, Rio de Janeiro, El desafío de vivir como resucitados reflexión sobre Romanos 6 y 8, **Revista Pasos** n° 102, jul 2002, disponível em: http://www.dei-cr.org/mostrar_articulo_pasos.php? acesso em 7 de fev. 2007.

mejor cuando se ubica junto con las demás características de esta manera de vivir “el ya” en el “todavía no”.

5.5) Reconstruindo.

A autoras realizam um trabalho de reconstrução da história judaico-cristã que tem nos relatos da Bíblia, a sua principal fonte de pesquisa.

Neste sentido, tanto o artigo de Elsa – sobre Agar - quanto a dissertação de Ana Maria – As Discípulas de Jesus – são textos que pretendem reconstruir histórias que ficaram ‘ocultas’ sob as análises patriarcais, que na maioria das vezes, sustentam um olhar pejorativo e excludente sobre a mulher.

O texto de Elsa sobre a carta a Timóteo e o de Ana Maria sobre a questão de gênero também apresentam esta perspectiva de reconstrução, mas de formas diferentes. Ana traz antigas imagens que recebem novos conteúdos na abordagem contemporânea. Elsa aponta antigas atitudes patriarcais que são ‘atualizadas’ nos dias de hoje pelas igrejas.

Acompanhando a reconstrução proposta pelas autoras, está o olhar crítico que a perspectiva feminista lança sobre os textos bíblicos. Tanto Ana quanto Elsa registram que determinadas condutas e imagens reforçam a desigualdade estabelecida entre homens e mulheres e se tornam nocivas para a Igreja como um todo, na medida em que não expressam a mensagem dos Evangelhos e a prática de Jesus Cristo. É contudo, uma crítica construtiva, ou melhor reconstrutiva, que visa a reconduzir a caminhada das Igrejas cristãs que sofreram ‘desvios’ no âmbito da cultura de sociedades patriarcais e androcêntricas (judaica, romana e helênica) assumindo assim posturas machistas, excluindo mulheres de sua liderança. Elsa ousa dizer que o desvio foi conduzido pela tradição eclesial posterior que assumiu para a Igreja o modelo de ‘casa patriarcal’.

Ao reconstruir a história das mulheres na Bíblia, as autoras não pretendem ‘contar um conto e aumentar um ponto’ ou apenas ampliar a perspectiva de um determinado texto, mas sobretudo, apontar caminhos teológicos-eclesiais para o futuro das Igrejas cristãs.

5.6) A Comunidade.

Outro aspecto que podemos relacionar nos textos de Ana Maria e Elsa é a perspectiva comunitária da abordagem teológica. A concepção de comunidade propicia construir uma imagem relacional, de uns com os outros, formando um ‘todo’ que agrega as diversidades. Também é um bom ‘antídoto’ contra a visão individualista da pós-modernidade, que vê a religião de forma utilitária, ‘servindo’ a interesses pessoais.

Para a sociologia, o conceito de comunidade está relacionado com a terra, o lugar onde se vive e com a consciência de seus membros de pertencerem simultaneamente ao grupo e ao lugar, e partilharem assuntos que dizem respeito às suas vidas. Desta forma, a comunidade possui a consciência das necessidades de seus indivíduos, tanto fora quanto dentro do grupo, e apresenta tendências de cooperação entre seus membros.

A vida cristã é comunitária por excelência. Podemos admitir que, historicamente nem sempre a teologia priorizou este aspecto, vide a máxima “salva tua alma”, que além de apresentar um caráter individualista da salvação, também negligencia a corporalidade, promovendo um dualismo e o afastamento das realidades terrenas. Neste sentido, a abordagem comunitária proposta pelas autoras representa um resgate da visão que estava presente no cristianismo primitivo, e que ao longo dos séculos sofreu distorções devido as realidades históricas contingentes. O resgate também é uma libertação, e aplicando a idéia de Juan Luis Segundo no seu livro ‘Liberación de la Teologia’, podemos conjecturar que as autoras, ao resgatarem o enfoque comunitário - da gênese do cristianismo –, estão libertando a teologia dos influxos históricos que não correspondam à verdadeira práxis cristã.

Hans Küng afirma que o próprio conceito de comunidade é uma das causas do surgimento da Bíblia; pensamento que compactua com o de Carlos Mesters – a Bíblia é fruto da caminhada de um povo. Portanto, pode-se afirmar que sem comunidade não há religião cristã.

5.7) Perspectiva Ecumênica.

Embora a teologia feminista latino-americana apresente diferentes discursos, é interessante observar que em suas diversas colocações, a perspectiva ecumênica é relevante. Elsa Tamez enfatiza que não existe uma Bíblia católica e outra protestante, mas apenas uma única Bíblia.

De fato, a opressão que sofre a mulher, o pobre, o excluído não é privilégio de uma religião ou credo. Neste ponto, pode-se afirmar que a perspectiva libertadora do feminismo latino-americano congrega a união dos cristãos. As lutas de homens e mulheres cristãs que buscam resgatar o valor da dignidade humana nos países de Terceiro Mundo representam a mensagem do próprio Cristo: “Eu venho para que todos tenham vida e vida em abundância”.

A consciência cristã, a partir do contexto sócio-cultural-econômico da América Latina, praticamente incita os cristãos a saírem de suas próprias convicções teológico-eclesiais para irem ao encontro do pobre, do necessitado, do marginalizado, do excluído. Para os que não separam fé e vida, é no mínimo um paradoxo – ou absurdo – que o Brasil seja um dos maiores países cristãos e ainda assim, ostente um dos maiores índices de desigualdade social. A realidade latino-americana é um desafio de evangelização, não tanto pelos que não acreditam, mas pelos ‘evangelizados’ que não praticam o Evangelho. E assim como há oprimidos em todos os credos, há também opressores de todas as denominações religiosas.

A realidade de injustiça social impele os cristãos a uma ação transformadora, na qual não importam as ‘discussões teológicas abstratas’, mas a efetiva resistência a um sistema que transforma o ser humano em objeto de uso e consumo.

A teologia feminista identifica que, na cultura patriarcal, a mulher é considerada um ‘objeto’, daí a necessidade de uma reflexão e uma teologia ‘ecumênicas’, pois as igrejas cristãs acabaram por incorporar esta visão reducionista da mulher. Por reflexão e teologia ecumênicas entende-se a aproximação e o diálogo entre as igrejas, que não visa à redução ou à incorporação de uma pela outra, mas o efetivo esforço de congregar a unidade cristã na diversidade de suas expressões: católica, metodista, anglicana, presbiteriana, entre outras.

O Papa Paulo VI, no decreto *Unitatis Redintegratio* de 1964, aponta o ecumenismo como uma necessidade e um sinal dos tempos. Propõe a renovação e a conversão das Igrejas, baseadas no Evangelho: “Para que todos sejam um, como tu, Pai, em mim e eu em ti; para que sejam um em nós, a fim de que o mundo creia que tu me enviaste” (Jo 17,21). No item 10, ele ainda afirma: ”A sagrada teologia e as outras disciplinas, principalmente as históricas, devem ser ensinadas também sob o ponto de vista ecumênico, de modo que respondam mais exatamente à verdade das coisas.”

5.8) A Corporalidade.

No processo histórico ao qual estão submetidas toda religião e teologia, ocorreram algumas rupturas que as distanciaram do enfoque antropológico bíblico: o ser humano como uma unidade de corpo e alma. O atual Papa Bento XVI, na encíclica ‘*Deus Caritas Est*’ de 2005, admite que o cristianismo, muitas vezes, portou-se como um adversário da corporeidade. Isso, sem dúvida, gerou uma série de desvios, pois a negligência frente às realidades corpóreas proporciona um reducionismo do ser humano. Neste sentido, Garcia Rubio diz que o cristianismo sofreu forte influência do estoicismo e enfatiza que “a corporeidade, os impulsos, as emoções, os sentimentos e a vida como um todo constituem

uma dimensão básica da vida realmente humana”[68]. Este autor, baseado em estudos de psicologia, também ressalta que as mortificações corporais que por muitos anos fizeram parte de ascese cristã, representam desequilíbrio psíquico, manifestação de sentimentos de culpa e tendências masoquistas.[69]

Especificamente com relação ao corpo da mulher, encontramos no Antigo Testamento orientações bastante preconceituosas. A menstruação é considerada uma impureza em Lev 15,19: “Se a mulher tiver um fluxo, e o seu fluxo na sua carne for sangue, ficará na sua impureza por sete dias; todo aquele que a tocar será imundo até a tarde.”

A abordagem feminista da teologia retoma a corporeidade, não só da mulher, mas do ser humano. É interessante a perspectiva apresentada por Elsa Tamez no seu artigo “Diálogo entre dois corpos: a Bíblia e seus leitores.” Elsa utiliza noções de semiótica para relacionar o corpo de leitores (individual e coletivo) com o corpo do texto bíblico. O diálogo se dá no nível ‘intratextual’, entre a vida de hoje e a vida do texto. Nas palavras da autora: “Quando se lê crucificação nas marcas do corpo da mulher violentada, existe texto sagrado, porque se lê pecado, necessidade de graça e ressurreição. Quando se lê dignidade e realização na vida das mulheres, há epifania de Deus, mesmo quando se lê histórias de gozo não contadas na Bíblia” [70]. A inter-relação entre o texto sagrado da Bíblia e a vida dos leitores como texto sagrado, abre um caminho para a produção criativa e para reproduzir a vida que Jesus nos ensinou a viver. Elsa aponta que a relação profunda de diálogo corporal e vital com a Bíblia poderia mostrar a capacidade de nossos corpos de se tornarem livros abertos que irradiam a graça libertadora de Deus. Pode-se supor que, através da abordagem proposta por Elsa neste artigo, a hermenêutica intratextual dos ‘corpos’ recusa e desautoriza a ‘verdade’ do texto Lev 15,19.

Os escritos e as reflexões sobre o ‘corpo da mulher’ podem ser vistos como ‘um livro-texto à parte’, considerando a relevância que o tema significa na literatura feminista. Ivone Gebara é categórica ao tratar do assunto: “Não se pode fazer Teologia Feminista sem falar dos corpos femininos e especificamente da sexualidade feminina. Esse é o lugar a partir do qual começa a opressão e também o lugar a partir do qual se afirma a autonomia feminina. É a partir daí que se marca a posse masculina sobre as mulheres. Por isso, ultimamente tenho insistido muito no fato de que uma abordagem feminista a partir das relações de gênero deve explicitar a questão da dominação a partir da sexualidade. Essa dominação se expressa através de uma divisão injusta do trabalho social e doméstico, através de uma legislação que acaba mantendo não apenas os privilégios de classe e de etnia, mas os privilégios de gênero. Manifesta-se, igualmente, nas questões de descriminalização e legalização do aborto, como se os homens, ou a sociedade que representam, tivessem a última palavra sobre nossas decisões e escolhas. As teologias ou, mais especificamente, as igrejas seguem a mesma lógica de dominação. Afirmando-se a partir dos princípios que respeitam a vida, não percebem a contradição histórica de seus argumentos e a reprodução da dominação patriarcal em relação às mulheres” [71].

[68] RUBIO, Alfonso Garcia, **Evangelição e Maturidade Afetiva**, São Paulo: Paulinas, 2006, p.128.

[69] *Ibid*, p.129

[70] TAMEZ, Elsa, Diálogo entre dois corpos: a Bíblia e seus leitores, **Publicações CRB**, Rio de Janeiro: CRB, 2007, p.58.

[71] ROSADO-NUNES, Maria José, **Net**, Rio de Janeiro, mai 2007, Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 14, n. 1, 2006. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=

[S0104-026X2006000100016&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2006000100016&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 31 May 2007.

Por outro lado, Ana Maria expressa que a vivência ‘em’ corpo da mulher permite uma experiência de Deus diferenciada das experiências masculinas: “La mujer, por traer en su seno durante nueve meses una vida en gestación, siente de manera diferente y expresa de otra forma su experiencia de Dios: se trata de una manera ‘relacional’ de conocer que sobrepasa la frialdad conceptual y va implicando todas las dimensiones de la vida en esta relación.” [72] Ana, que foi orientada por Garcia Rubio em seu mestrado e seu doutorado, enfatiza em sua teologia as dimensões do ser humano que foram ‘recalcadas’ devido ao desprezo pela corporeidade – afeto, emoção, abertura, sentimento, etc – e sugere que as mulheres fazem teologia ‘com paixão e compaixão’ [73].

6) Conclusão. Uma perspectiva: tradição.

Analisando o discurso das autoras, percebemos a importância que assume a categoria ‘sujeito’ e a construção de uma identidade de mulher fundamentada na experiência teológico-existencial. Por existencial, compreendem-se os aspectos ‘inerentes’ à condição humana: relações, sentimentos de pertença, contexto cultural e sócio-político, sistema patriarcal, etc. É teológico no sentido de levar as reflexões à luz da Bíblia e da fundamentação cristã.

Ressalto aqui uma particularidade da teologia feminista na América Latina. **Sua origem, sua fundamentação não estão unicamente associadas aos movimentos feministas do primeiro mundo que pregavam a ‘Liberdade’, mas relacionadas com os movimentos populares das CEBs e com a Leitura Popular da Bíblia que buscam ‘Libertação’.** Não pretendo dizer que o movimento feminista europeu e norte-americano não tenha tido influência, a própria adesão à palavra ‘feminista’ já aponta para esta consciência, mas há nos discursos das autoras pesquisadas uma clara relação da origem da teologia feminista com a teologia da libertação. **A teologia feminista da América Latina é fruto da experiência libertadora que nasceu teologicamente no próprio continente. Elas não constroem sua identidade a partir de um ‘modelo’ importado de feminismo, mas constroem um ‘novo’ significado/conteúdo de feminismo na América Latina, a partir da perspectiva libertadora.**

Nos discursos das teólogas feministas há sempre um esforço para reafirmar a origem desta teologia e portanto, seu fundamento a partir da teologia da libertação e da Leitura Popular da Bíblia. Considero importante essa visão, pois caracteriza uma identidade calcada sobre a tradição teológica fundamentada biblicamente. **Elas não criam uma teologia fundamentada na ‘ideologia’ do movimento ‘secular’ de mulheres, mas a partir da perspectiva libertadora e da Leitura Popular da Bíblia. Falam de um ‘lugar’ teológico e estão inseridas na tradição de Igreja.**

Elsa e Ana trazem sempre a memória libertadora em seus textos, estão sempre remetendo o ‘princípio’ da teologia feminista à teologia da libertação e ao elemento libertador e fundante da própria tradição bíblica – o Êxodo. Neste sentido, assim como os hebreus iniciaram uma caminhada para a libertação, as teólogas cristãs latino-americanas se auto-compreendem como aquelas que partem de um ‘lugar’ de escravidão, até mesmo dentro da cultura patriarcal cristã, e iniciam sua caminhada (saída) em busca da terra que jorra leite e mel, que na compreensão cristã, poderia ser associado ao Reino de Deus. Pode-se dizer que a experiência do Êxodo está sendo revisitada pelas teólogas feministas. Se a experiência do

[72] TEPEDINO, Ana Maria, Mujer y Teología, em **Aportes para uma Teologia desde la Mujer**, Madri, Ed. Bíblia y Fé, 1988, p.63.

[73] Faço referência ao texto de Ana Maria Tepedino Passion and Compassion:women doing Theology. In: EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians) Intcontinental Women's Meeting, 1986, Oaxtepec. With Passion and Compassion:Third World Women doing Theology. New York : Orbis Books, 1986. p. 165-172.

Êxodo ‘provocou’ a tradição do povo bíblico, no caso da teologia feminista, podemos estar diante da formação de uma ‘tradição’ dentro da tradição. Uma tradição que sempre existiu, mas da qual não se tinha consciência, não havia ainda sido nomeada. Pode-se relacionar as experiências cotidianas atuais das mulheres com a de muitas mulheres da Bíblia e isso rendeu uma boa literatura feminista. Entretanto, por meio da inclusão da categoria ‘patri-kiriarcado’ (advindo das análises das teólogas do primeiro mundo) às suas reflexões percebeu-se o quanto esse ‘lugar’ da mulher era uma posição ambígua. A tradição da teologia feminista na América Latina incorpora o posicionamento de crítica e auto-crítica permanentes. Neste sentido, torna-se uma teologia que reflete suas ambigüidades de forma mais contundente; a teologia patriarcal tem um discurso mais homogêneo sobre a mulher, enquanto que a teologia feminista apresenta o aspecto mais plural, da mulher não como aquele ‘objeto’ definido a priori pelo sistema androcêntrico, mas como ‘sujeito’ dinâmico que se conhece, des-conhece e re-conhece.

A tradição teológica feminista tem uma experiência eclesial compartilhada com outras mulheres, com grupos de pessoas que buscam a libertação. Semelhante ao Êxodo, as mulheres latino-americanas empreendem um caminho sem volta.

Abordo a questão da teologia feminista latino-americana em termos de ‘tradição’, pois nos textos que refletem, de certa forma, sua identidade, surge a associação com personagens femininas da Bíblia e também com a epistemologia patriarcal do discurso teológico-religioso: cristologia, eclesiologia, revelação, trindade, etc. Elas assumem todo o histórico anterior, todo o conteúdo e aprendizado da tradição judaico-cristã que foi transmitido ao longo dos séculos. Remetem sua identidade teológica à experiência libertadora da Bíblia e de mulheres das Sagradas Escrituras. Interpretados à luz das categorias acadêmicas atuais, podemos dizer que alguns textos bíblicos podem ser vistos como tendo cunho ‘feminista’ [74]: as histórias de Miriam, Rute e Noemi, Judite, Maria Madalena, entre outras. Talvez o melhor seja expressar que as teólogas feministas latino-americanas identificam-se com a experiência das mulheres bíblicas e com o pertencimento a tradição do Deus judaico-cristão.

Nestes trinta anos de existência, a teologia feminista desenvolveu farta literatura, estabeleceu um diálogo com outras disciplinas - aliás, é relevante abordar que as teólogas feministas frequentemente se utilizam de uma perspectiva transdisciplinar - com outras religiões/culturas como a indígena e a afro, comprometeu-se com a justiça, com a opção pelos pobres, e vem construindo sua identidade e legitimidade de discurso.

Importante também nesta perspectiva de tradição, é a ‘transmissão’ desse ‘conhecimento feminista’. Ana Maria diz que aprendeu com as irmãs do Colégio Sion que “o que aprendíamos era para ser passado para os outros” [75]. Ana e Elsa fazem parte da primeira geração de teólogas feministas da libertação.

7) Considerações Finais.

Desde a década de 70, a hermenêutica e a teologia feminista vêm desenvolvendo uma abordagem a partir da mulher, utilizando como ponto de partida a realidade concreta da vida. Neste processo, foram sucedendo descobertas, novas conceituações, metodologias e perspectivas, questionamentos acerca dos gêneros, dos corpos de homens e mulheres, enfim, a participação da mulher na teologia proporcionou ampliar os horizontes teológicos, re-interpretando o conteúdo da Revelação e da mensagem de Jesus Cristo e atualizando-os para

[74] Guardadas as devidas proporções, não pretendemos dizer que havia uma consciência feminista nas personagens bíblicas, mas sim que essas mulheres bíblicas tiveram experiências feminista-libertadoras a partir de uma abordagem atualizada e interpretada .

[75] TEPEDINO, Ana Maria, **Net**, Rio de Janeiro, jul 2007, Minha História, disponível em: www.anamariatepedino.com. Acesso em: 08 jul 2007.

os dias de hoje. Como já dito, a abordagem feminista-libertadora também proporcionou o resgate de alguns fundamentos cristãos que sofreram distorções ao longo do tempo.

Também se pode dizer que a visão feminista-libertadora agrega a crítica à teologia patriarcal expondo a opressão presente não só de gênero, mas de classe, etnia e cultura. Neste sentido, propõe a luta para emancipação, igualdade e dignidade, ideais inspirados na própria comunidade cristã primitiva.

Importante também é a perspectiva de desconstrução e reconstrução das estruturas que legitimam a opressão, sejam elas sociais ou eclesiais. Mas é certo que só o discurso não basta, é preciso engajamento, participação nos movimentos emancipadores para que essas práticas possam ser transformadoras da realidade de exclusão que está presente no continente latino-americano. A meta é a transformação da realidade desumana, pois tanto quanto o oprimido, o opressor é também desumanizado com esta prática.

Embora as autoras afirmem que a teologia feminista é realizada a partir da ótica da mulher, elas ressaltam que o primeiro passo é a conscientização. Decerto que esta teologia parte da experiência da mulher, mas essa experiência é sistematicamente refletida, pois a ideologia patriarcal se encontra internalizada na própria mulher. Se fosse somente pela experiência da mulher poderia ser denominada de teologia feminina. A teologia feminista parte da experiência da mulher já consciente da sua condição no sistema kiri-patriarcal – submissão e ‘inferioridade’ em relação ao homem.

Concluindo, pode-se afirmar que a teologia feminista-libertadora tornou-se significativa na América Latina – pode ser vista como um instrumento para a transformação da realidade. E por ter um discurso posicionado, crítico e autocrítico, a teologia feminista torna-se cada vez mais útil e necessária à conscientização e ao discernimento de toda a Igreja.

8) Anexo: Entrevista Profª Ana Maria Tepedino.

Elsa Tamez realizou uma entrevista com você (em Lausanne 1988) que foi publicada no livro "Las mujeres toman la palabra". Nesta ocasião, vc disse que os teólogos da libertação haviam tomado consciência da questão da mulher e do machismo presente tanto na sociedade quanto na Igreja. Quase 20 anos depois, o Papa Bento XVI vem ao Brasil, por ocasião da abertura do 5º CELAM, e em discurso ao episcopado e mídia afirma: "Em algumas famílias da América Latina persiste ainda, infelizmente, uma mentalidade machista, ignorando a novidade do cristianismo que reconhece e proclama a igual dignidade e responsabilidade da mulher em relação ao homem .

Considerando os dois mil anos de existência histórica cristã, nem sempre o cristianismo proclamou a igual dignidade e responsabilidade da mulher, vejamos: na Patrística, Tertuliano afirma: "Mulher és a porta do diabo. Persuadiste aquele que o diabo não ousava atacar de frente. É por tua causa que o filho de Deus teve de morrer; deverias andar sempre vestida de luto e de andrajos". São João Crisóstomo: "Em meio a todos os animais selvagens não se encontra nenhum mais nocivo que a mulher". Santo Agostinho: "A mulher é um animal que não é seguro nem estável; é odienta para tormento do marido, é cheia de maldade e é o princípio de todas as demandas e disputas, via e caminho de todas as iniquidades". Tomás de Aquino na Idade Média, inspirado em Aristóteles diz: "A mulher é um ser ocasional e incompleto, uma espécie de homem falhado."

Há, sem dúvida, uma significativa mudança no discurso dos Santos Padres para o do Santo Papa hoje em 2007, mas a 'novidade cristã' da dignidade da mulher ficou 'oculta' por quase 20 séculos.

1) Você considera que esta mudança no discurso do magistério da Igreja é derivada da conscientização e práxis das mulheres e da teologia feminista? Embora nas origens cristãs, como mostra Fiorenza, a mulher tivesse papel de destaque, a institucionalização da Igreja

afastou a mulher das funções de liderança utilizando argumentos preconceituosos . Como eclesióloga, quais as perspectivas que você vê para a Igreja Católica a partir desse 'novo' discurso? O discurso mudou, mas e a prática eclesial?

R: Em 1988 eu tinha muito mais esperança do que hoje, com relação a esta questão. E verdade que alguns teólogos da Libertação tomaram consciência da situação de discriminação da mulher, e também e verdade que a situação melhorou, embora muito aquém do que era necessário. Na teoria, no discurso é como fala o papa, porém na prática, no cotidiano, nas igrejas a coisa é muito diferente. Já não há mais o terror que você elencou, seria politicamente incorreto dizer estas coisas, mas infelizmente o peso cultural esta tão internalizado que trata-se de uma mudança muito difícil. Em 1958 o papa João XXIII apontou na encíclica Pacem in terris a emergência da mulher na sociedade e na Igreja como um dos sinais dos tempos. Elas foram pra o espaço público e estão presentes em todos os setores da vida sócio-política-ecônômica-cultural. No eclesial estamos mais atrasadas. Mas ai estamos, como teólogas, professoras, catequistas, ministras, pregadoras de retiro etc. Falta muito para a paridade dentro da Igreja Católica. Desde o Vaticano II , embora não a nível expresso houve uma mudança, quando se fala de leigos, e ai entram também as mulheres, pois afinal somos a maioria mesmo nas igrejas. Hoje eu não diria que a mudança de discurso do magistério deriva apenas da conscientização das mulheres e da sua práxis. Penso que além disso o protagonismo social das mulheres criou uma atmosfera favorável. Com relação à teologia Feminista ela provoca uma reação negativa dentro da igreja e com as autoridades eclesiásticas.

Nas origens cristãs as mulheres tiveram um papel de protagonistas no ministério de Jesus e na pregação da Boa Nova. O teólogo Rene Laurentin afirmou que esta foi uma batalha perdida, porque foi deixada de lado para poder levar adiante a evangelização. Seria muito difícil enfrentar duas batalhas, então abandonaram as mulheres, o peso cultural foi e continua sendo mais forte. A antropóloga mexicana Marcela Lagarde afirma que o feminismo não entra nas gerações como leite materno. E como se tivéssemos que começar de novo a cada nova geração. O fato de eu ser feminista não garante que minhas filhas o sejam. Mesmo na Teologia temos experimentado e nos frustrado com isso. No entanto, neste mês de julho participei no interior do Brasil de varias celebrações dirigidas por ministras. Igreja cheias, muita participação, muita fé, muita espiritualidade. Padre cada vez menos e com que formação humana e teológica? Isto me dá esperança. Uma nova práxis, tranqüila, vai sendo vivenciada e poderá mudar a pratica eclesial. Não discursos inflamados e contestatórios, mas uma vivencia eclesial semanal valorizada pelo povo. Claro que preferiam o padre, mas já que não tem! Penso que o futuro esta nos leigos e leigas.

2) Na mesma entrevista, você aborda a questão do sacerdócio feminino na Igreja Católica. Naquela época, você alertava para uma dimensão existencial – “Por qué esta mujer que pasa su vida com nosotros no puede celebrar?” - que brota da experiência da vida compartilhada e da liderança feminina comunitária. Entretanto, os mais recentes discursos dos pontífices apontam para uma argumentação de foco apostólico – Jesus Cristo não nomeou nenhuma mulher entre o grupo dos 'doze apóstolos'. Na carta apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*, João Paulo II afirma que “a Igreja não tem a faculdade de conferir ordenação sacerdotal às mulheres”. É possível estabelecer uma 'ponte' para este diálogo de diferentes perspectivas?

R: As mulheres quando celebram os cultos demonstram seu amor e sua dedicação. O povo continua a fazer a mesma pergunta: porque esta mulher, que conhece e participa de nossa vida, nos ajudando, não pode celebrar a missa? . Aqui temos um problema eclesiológico sério: a vida cristã depende da Palavra e da Eucaristia. Embora nas celebrações mencionadas os fieis participem da Eucaristia, não há consagração, o que é sério para os cristãos católicos. Mas muitos gostam muito das "missas" das ministras.

Não se sustenta mais o argumento de que não havia mulheres discípulas. Primeiro porque havia, inclusive algumas eram as chefes das igrejas domésticas como sabemos por Priscila, Junia, Cloe, Lydia e outras que permanecem anônimas. Muita coisa foi mudando, no entanto, este fechamento permanece o mesmo para nos católicos. Hoje, só o argumento da Tradição se sustenta. Roma não quer dialogar sobre o tema. É assunto fechado. No entanto, eu garanto que a Igreja Católica iria experimentar um florescimento enorme se se abrisse o sacerdócio para a mulher.

3) Ainda na entrevista com Elsa, você tece elogios a cristologia de Jon Sobrino, dizendo que ela integra a perspectiva da mulher. Recentemente este teólogo foi notificado pela Pontifícia Comissão para a Doutrina da Fé que alega “erros de índole metodológica”. Isto pode comprometer a abordagem feminista-libertadora da América Latina?

R: Com relação a Cristologia de Jon Sobrino continuo achando que ela valoriza a perspectiva da mulher, e não acredito que o problema que teve este grande teólogo colabore para comprometer a abordagem feminista libertadora. Esta é mal vista de qualquer maneira. Nós e que teimamos em continuar nela, pois descobrimos por experiência seu conteúdo cristológico e pneumatológico, humanizador e transformador., por isso, libertador.

4) Quais os principais desafios do atual momento da Teologia Feminista e de Gênero na América Latina?

R: Desafios; a nossa geração lutou muito para realizar algumas e significativas conquistas. A geração seguinte já pegou de bandeja o resultado, e então não valoriza, por isso, há uma volta atrás. Músicas que desvalorizam a mulher, a bulimia e anorexia para ter um corpo determinado por outros, quando nós lutamos para ter direitos sobre nossos corpos, a vontade de voltar simplesmente a ser donas de casa, enfim, em todos os níveis sócio-econômicos é como se houvesse um retrocesso. A onda de neo-conservadorismo mundial que atravessa a Igreja Católica também está mudando o discurso e valorizando as mulheres que deixam de trabalhar fora para cuidar de filhos. Já vi vários bispos falando disso. O próprio documento do Celam embora sem explicitar passa um pouco esta idéia.

5) Quais as suas expectativas para o futuro da Igreja na América Latina após o término deste 5º CELAM, realizado em Aparecida do Norte?

R: Documentos são importantes na vida da Igreja, mas eles chegam a pouca gente, relativamente, e dependem muito da interpretação de quem apresenta. O importante é estarmos de olhos e ouvidos abertos para ir descobrindo pelos caminhos da vida como cumprir nossa missão, neste momento cheio de desafios, mas também de possibilidades que nos é dado viver. Vejo no horizonte atual aqui na PUC várias jovens interessadas na perspectiva feminista, o que me dá muita alegria e esperança. Quem sabe depois de tanto tempo a semente que estava latente está brotando?

Referências Bibliográficas:

1 – BRENNER, Athalya, **Juízes a partir de uma leitura de gênero**, São Paulo: Paulinas, 2001.303p.

2 – CAVALCANTI, Tereza, WEILER, Lucia, O Profetismo das Mulheres no Antigo Testamento, **Revista Eclesiástica Brasileira nº 46**, fasc.181, Petrópolis: Editora Vozes, 1986, p.38-59.

3 - FIORENZA, Elisabeth S. **As Origens cristãs a partir da mulher uma nova hermenêutica**, São Paulo: Ed. Paulinas, 1992. 398p.

4 - KUHNER, Maria Helena, **A transgressão do feminino: ensaios sobre o imaginário e as representações da figura feminina**, Rio de Janeiro, Instituto de Ação Cultural: 1989,101p.

5 – MESTERS C, OROFINO F. **Net**, Rio de Janeiro, out 2006. Sobre a leitura popular da Bíblia, disponível em: http://ar.geocities.com/rebilac_coordcont/mesters_orofino. Acesso em: 30 de out 2006.

6 - MESTERS, Carlos, A brisa leve, uma nova leitura da Bíblia, **Flor Sem Defesa**, Petrópolis: Vozes, 1983, p.41-86.

7 - NEUENFELDT, Elaine, **Hermenêutica Feminista e de Gênero**, série **A Palavra na Vida nº 155/156**, São Leopoldo: Cebi, 2000, 74p.

8 - OTTO, Clarícia. **Net**, Rio de Janeiro, ago 2006. O feminismo no Brasil: suas múltiplas faces. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 12, n. 2, 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2004000200015&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 21 Ago 2006.

9 – ROSADO-NUNES, Maria José, **Net**, Rio de Janeiro, mai 2007, Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 14, n. 1, 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2006000100016&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 31 May 2007.

10 - RUBIO, A.G, **Teologia da Libertação: política ou profetismo?**, São Paulo, Edições Loyola, 1983, 287p.

11 - SARTI, Cynthia Andersen. **Net**, Rio de Janeiro, ago 2006. Brazilian feminism since the seventies: revisiting a trajectory. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 12, n. 2, 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2004000200003&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 21 Ago 2006.

12 – TAMEZ, Elsa, A Mulher que Complicou a História da Salvação, **Estudos Bíblicos nº 7**, Leitura da Bíblia a partir das condições reais da vida, Petrópolis: Ed. Vozes, 1987. 85p.

13 - _____ A Força da Nudez, **Revista Eclesiástica Brasileira nº 46**, fasc.181, Petrópolis: Editora Vozes, 1986, p.

14 - _____ **Net**, Rio de Janeiro, fev.2007, I Timóteo: que problema!, *Revista Pasos*, fev 2007, disponível em: http://www.dei-cr.org/mostrar_articulo_pasos.php?id=68&pasos_nro=97&fecha_pasos=Segunda%20%C9poca%202001:%20Setiembre%20-%20Octubre&especial=0, acesso em: 7 de fev.

- 15 - _____ **Net**, Rio de Janeiro, jan. 2007, Descubriendo rostros distintos de Dios, Disponível em: <http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/autores/tamez.htm> Acesso em: 03 jan.2007.
- 16 - _____ La Mujer como Sujeto histórico em la Produccion Teológica, **Mujer Latinoamericana, Iglesia y Teologia**, Editado pelo grupo Mujeres para el Dialogo, México, 1981, p.105-112.
- 17 - _____ **Net**, Rio de Janeiro, jan. 2007, La Justificación por la fe desde los excluidos, Revista Pasos n° 47, disponível em: http://www.dei-cr.org/mostrar_articulo_pasos.php?id=269&pasos_nro=47&fecha_pasos=Segunda%20%C9poca%201993:%20Mayo%20-%20Junio&especial=0. Acesso em 28 de jan.2007.
- 18 - _____(org.), **Las mujeres tomam la palabra: em diálogo com teólogos de la liberación hablan sobre la mulher**, 1° ed. San José: Ed. Dei, 1989. 111p.
- 19 - _____ **Net**, Rio de Janeiro fé.2007, El desafío de vivir como resucitados reflexión sobre Romanos 6 y 8, Revista Pasos n° 102, jul 2002, disponível em: http://www.dei-cr.org/mostrar_articulo_pasos.php?,acesso em 7 de fev. 2007.
- 20 – TEPEDINO, Ana Maria, **As discípulas de Jesus**, Petrópolis: Ed. Vozes, 1990. 133p.
- 21 - _____ Espiritualidade do seguimento de Jesus no compromisso com os excluídos: fora do amor não há salvação. In: **Secretariado Nacional do 11o Intereclesial de Cebis**. (Org.). CEBs: Espiritualidade Libertadora. Belo Horizonte: O Lutador, 2004, p. 68-86.
- 22 - _____ BRANDÃO, Margarida L. R., A Força Mutante das Mulheres: paixão e compaixão, **Teologia na Ótica da Mulher**, Departamento de Teologia/Núcleo de Estudos sobre a Mulher, 1990, p.7-29.
- 23 - _____ New and (re)newed images of God. In Ramatate Dolamo, Dwight Hopkins. (Org.). **Global Voices for gender Justice**. Cleveland-Ohio: The Pilgrim Press, 2003, v. , p. 84-96.
- 24 - _____ La mujer y la Teologia en America latina : antecedentes históricos. In: Ana Maria Tepedino/ Maria Pilar Aquino. (Org.). **Entre la indignación y la esperanza**. Bogota: Indo-American Press, 1998, p. 9-35.
- 25 - _____ Mujer y Teologia. In: **Aportes para una teologia desde la mujer**. Maria Pilar Aquino. (Org.). Madrid: Biblia y Fe, 1985, p. 60-70.
- 26 - _____ A importância do Espírito Santo/Paráclito na tradição Joanina. **Atualidade Teológica**, v. 20, maio/agosto, 2005, p.156-176.
- 27 - _____ A mulher como memória. **Grande Sinal**, Petrópolis, 1988, p.291-300.