

**“A PALAVRA SE FEZ FEMINISTA E HABITOU NA AMÉRICA
LATINA”: DIÁLOGOS ENTRE A TEOLOGIA FEMINISTA LATINO-
AMERICANA, AS EPISTEMOLOGIAS DO SUL E O FEMINISMO
COMUNITÁRIO**

***“THE WORD BECAME FEMINIST AND HABITATED IN LATIN
AMERICA”: DIALOGUES BETWEEN LATIN AMERICAN FEMINIST
THEOLOGY, SOUTHERN EPISTEMOLOGIES AND COMMUNITY
FEMINISM***

Mariana Rocha Malheiros¹
Tereza Maria Spyer Dulci²

RESUMO

O presente trabalho se propõe a apresentar possibilidades de diálogo entre a teologia feminista latino-americana, as epistemologias do sul e o feminismo comunitário. O discurso cristão dominante mantém a ideia da mulher submissa e secundária na religião e na sociedade. Em oposição a esse discurso, surgiu a teologia feminista, que reinterpreta as tradições e textos sagrados a partir da vivência e do conhecimento feminista das mulheres. Ainda que seja um discurso minoritário, a teologia feminista já vem atuando nos movimentos feministas e eclesiais, proporcionando diálogos com mulheres que não se identificam com o movimento feminista. As epistemologias do sul e o feminismo comunitário também emergiram a partir dos saberes e experiências subalternizadas no Sul Global e mais especificamente, na América Latina. Neste ensaio não se pretende dialogar na tentativa de universalizar essas experiências, mas apresentar suas possibilidades e posicionamentos para a construção de *otros mundos*, com ferramentas que possibilitam ver o(a) subalternizado(a) com outra percepção.

Palavras-chaves: Teologia Feminista Latino-Americana. Epistemologias do Sul. Feminismo Comunitário.

¹ Mestranda em Integração Contemporânea na América Latina, na Universidade Federal da Integração Latino-Americana – UNILA. e-mail: mariana.malheiros.62678@gmail.com

² Atualmente é Professora Adjunta da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Pós-doutorado desenvolvido no Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe - CIALC, da Universidad Nacional Autónoma de México – UNAM. e-mail: terezaspyster@gmail.com

ABSTRACT

The present work aims to present possibilities of dialogue between Latin American feminist theology, Epistemologies of the South and community feminism. The dominant Christian discourse maintains the idea of the submissive and secondary women are in religion and society. In opposition to this discourse, feminist theology emerged, which reinterprets sacred traditions and texts based on women's experience and feminist knowledge. Although it is a minority discourse, feminist theology has already been active in feminist and ecclesial movements, providing dialogues with women who do not identify with the feminist movement. Epistemologies of the South and community feminism also emerged from subaltern knowledge and experiences in the Global South and more specifically, in Latin America. This essay does not intend to dialogue in an attempt to universalize these experiences, but to present its possibilities and positions for the construction of other worlds, with tools that make it possible to see the subalternized with a different perception.

Keywords: *Latin American Feminist Theolog.; Southern Epistemologies. Community Feminism.*

INTRODUÇÃO

A univocidade do paradigma epistemológico ocidental tem sido muito criticada nas últimas décadas. E uma das críticas mais contundentes vem sendo realizada pelas epistemologias do sul, que têm apresentando novas propostas ao paradigma científico moderno, colocando em pauta modelos epistemológicos outros, saberes não-hegemônicos que haviam sido silenciados, invisibilizados, menosprezados, subalternizados e excluídos (SANTOS, 2002, 2005, 2006, 2009 e 2014).

As epistemologias do sul, cujo principal referente é Boaventura de Sousa Santos, percebem o sul não apenas como Sul geográfico, mas como “o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que, com exceção da Austrália e da Nova Zelândia, não atingiram níveis de desenvolvimento econômico semelhantes ao do Norte global (Europa e América do Norte)”. Propõem uma mudança de paradigma – emergente, interdisciplinar, insurgente – que dê conta da diversidade epistemológica do mundo. Aqui, o Sul é “concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo” (Europa e América do Norte) (SANTOS, 2009, p.12-13).

A epistemologia ocidental hegemônica, fruto do capitalismo e do colonialismo, se assenta na ideia de um “pensamento abissal”, que teve como um de seus principais produtos o

“epistemicídio”, isto é, o silenciamento, o esquecimento ou a supressão de saberes/conhecimentos alternativos, pautados por cosmovisões multiformes, localizados em grande parte no Sul Global. Santos defende a superação do modelo de pensamento moderno ocidental – o “pensamento abissal”, que divide e polariza o mundo numa linha imaginária entre Norte/Sul – com vistas a construir um “pensamento pós-abissal”, partindo do pressuposto de que a diversidade do mundo requer outras epistemologias mais adequadas às realidades imperantes: “o pensamento pós-abissal pode ser sumariado como um aprender com o Sul usando uma epistemologia do sul” (SANTOS, 2009, p.44).

Todavia, ainda que se assuma como se configura – sem pretensões universais – há que se questionar se as epistemologias do sul podem dialogar com outras experiências fora de si mesmas, mas que emergem também do Sul Global, da América Latina e de grupos subatnizados. Nesse sentido, o objetivo central deste ensaio é realizar um diálogo entre a teologia feminista – a partir da realidade e produções de mulheres católicas e evangélicas – utilizando como ferramentas de análise as propostas das epistemologias do sul e do feminismo comunitário. É importante ressaltar que faremos este movimento não na tentativa de universalizar essas propostas ou fundí-las, essencializando-as e ignorando que não são teorias perfeitas, pois emergem de grupos com suas limitações e contradições, mas percebendo que são teorias que carregam consigo os anseios de outras realidades.

A escolha da teologia feminista para este ensaio não foi neutra ou aleatória. A teologia feminista latino-americana sofreu forte influência da teologia da libertação, mas as teólogas feministas perceberam que naquela insurgência não havia espaço para falar dos corpos das mulheres. Por isso Ivone Gebara, Nancy Cardoso Pereira e Maria Pilar Aquino apontam para uma teologia feminista latino-americana da libertação (GEBARA, 2017; PEREIRA, 2015; AQUINO, 1997).

Embora estejamos vivendo um momento de intensa onda conservadora na América Latina, encabeçada em grande parte pelo *lobby* de grupos católicos e neopentecostais, acreditamos que a teologia feminista carrega elementos insurgentes e contra-hegemônicos que possibilitam a voz, a partir das mulheres, em diversos espaços, incluído o espaço cristão, marcado

fortemente pelo patriarcado. Não são homens dizendo o que as mulheres precisam falar, mas mulheres que falam a partir de si mesmas e de suas experiências.

Além disso, a teologia feminista convida a pensar outras possibilidades e caminhos na América Latina que ainda estão em construção – mas se colocam fora da religiosidade cristã marcada pelo patriarcado e pelo protagonismo do cristianismo nos processos de colonização (CARDOSO, 2015) – dentro do espaço comunitário, a partir da vida e práticas de homens e mulheres, em consonância com os pressupostos do feminismo comunitário (PAREDES; GUZMÁN, 2014).

Neste sentido, para não cair num senso comum ou em essencialismos, nos propomos a elencar alguns elementos de diálogo a partir o Sul Global, mais especificamente, desde a América Latina. Para tal, primeiramente, exporemos certos fundamentos da teologia feminista latino-americana. Em seguida, apresentaremos alguns pressupostos das epistemologias do sul que, em conjunto com um olhar teológico crítico, são denúncias, anúncios e caminhos que possibilitam pensar a espiritualidade a partir das mulheres latino-americanas. Já em um terceiro momento, estabeleceremos uma conversa entre a teologia feminista latino-americana e o feminismo comunitário, assinalando alguns pontos que os aproximam. Por último, teceremos algumas considerações finais.

2. CHAVES PARA PENSAR A TEOLOGIA FEMINISTA NA AMÉRICA LATINA

A partir da teologia da libertação e dos avanços do feminismo na década de 1960, no final da década de 1970 e início de 1980, as mulheres participantes de religiões cristãs passaram a organizar encontros e seminários na América Latina, reinterpretando as tradições, as escrituras e as práticas religiosas na perspectiva feminista (GEBARA, 2017). Para a teóloga mexicana Maria Pilar Aquino, de tradição católica e autora de estudos sobre as mulheres e sua participação na teologia latino-americana, “se a teologia parte da realidade e a ela quer responder, deve acolher as reivindicações das mulheres com respeito à sua consideração e reconhecimento como sujeitos de pleno direito na sociedade, na Igreja e na teologia” (AQUINO, 1997, p.15).

Na teologia feminista são as mulheres que tomam “cons-ciência” do seu espaço na produção teológica e dos caminhos que precisam trilhar para que se façam ouvir: “O poder da religião continua masculino, enquanto os usuários da religião continuam sendo majoritariamente femininos” (GEBARA, 2017m p. 119) e, tal como as ciências e a filosofia elaboradas a partir do sistema patriarcal, racista, classista e colonial foram questionadas, a teologia também encontrou elementos para realizar seus próprios questionamentos, como podemos perceber na produção da teóloga brasileira Ivone Gebara:

A verdade, por sua vez, não é uma afirmação abstrata, uma ideia na qual somos obrigadas a crer, um ensinamento que nos disseram ser a verdade revelada sobre Deus ou sobre nossa vida. A verdade é o irmão caído na estrada, a irmã violentada em seu corpo, os povos expulsos de suas terras, as crianças com fome de pão e de amor, a terra devastada e destruída pela ganância de poucos. A verdade é o outro que me interpela. A verdade sou eu, na minha fragilidade, capaz igualmente de ser interpelação para os outros. A verdade é a palavra provocativa que ouço nos limites da minha história, uma palavra que me vem dos muitos injustiçados e sofredores de nosso mundo. É esta palavra que é carne e se faz continuamente carne para que nossos ouvidos de carne possam ouvi-la e entendê-la (GEBARA, 2017 b, p. 153).

Na teologia feminista latino-americana, as mulheres assumem o pensar e fazer teológico, não só ocupando espaços, mas buscando a sua transformação. No trabalho da pastora metodista brasileira Nancy Cardoso Pereira, a teologia feminista não se configura como uma teoria, mas uma prática que deve ser construída por homens e mulheres no espaço eclesial: “Quanto que o mundo das mulheres, do corpo das mulheres, o imaginário das mulheres, participa da minha teologia, da sua teologia, por presença ou por omissão? Como é que você escolhe, o que é que você escolhe. Ou você só repete o que todo mundo diz?” (PEREIRA, 2015, p.125).

Na obra de Aquino fica evidente a influência da teologia da libertação para o pensamento teológico feminista na América Latina que “(...) caracteriza-se pela centralidade da prática libertadora das mulheres” (AQUINO, 1997, p. 54). Todavia, a teologia da libertação também sofreu a crítica aos privilégios dos homens nesse espaço: “Na Teologia da Libertação em geral, a palavra e as expectativas das mulheres encontram-se com frequência submissas na categoria genérica ‘pobres’ e encobertas pelo forte linguajar sexista empregado pela maioria dos teólogos” (AQUINO, 1997, p. 19). Inclusive, não houve a alteração na imagem de Deus, que continuou sendo homem. Por sua vez, a teóloga nicaraguense María López Vigil aponta que nas imagens da

teologia da libertação vemos Deus como operário, caminhoneiro, engraxando sapatos. Entretanto, “não o vemos lavando ou cozinhando ou cosendo, muito menos dando de mamar. Um Deus pobre e popular, mas homem” (VIGIL, 2018, p. 91).

Com esses elementos destacados acima, percebemos que a teologia da libertação é uma fonte para a teologia feminista, mas não a única. As principais fontes para a elaboração da teologia feminista são a tradição eclesial e as escrituras. Segundo Aquino: “As mulheres recorrem a elas de forma crítica, distinta e seletiva, apoiadas na hermenêutica feminista da suspeita” (AQUINO, 1997, p. 55). Assim, a autora ressalta que se recorre a essas fontes no que existe de tradição libertadora e igualitária (AQUINO, 1997).

Desse modo, o verbo é suspeitar, isto é, suspeitar das ferramentas que tem suas bases no patriarcado, no racismo, na divisão social do trabalho, na lgbtfobia. A desconfiança é a chave de leitura para a interpretação feminista cristã. Não se trata de somente reinterpretar uma história, o que pode ser visto como um relativismo cultural, mas um resgate de histórias omitidas e marginalizadas. Segundo Pereira: “Se for pela tradição, há muitos elementos na tradição, tem caminhos, têm possibilidades que você pode escolher. É o que as mulheres teólogas reivindicam” (PEREIRA, 2015, p.125).

As mulheres empregam esses caminhos com outros instrumentos e dispostas a encontrar percursos distintos a partir de suas realidades, utilizando também as interpretações feministas para reinterpretar a tradição e as escrituras. Para Pereira, a teologia feminista irá propor uma leitura entre os elementos do sagrado cristão (marcados pela teologia da libertação) e os aportes dos debates de gênero (em uma vertente interseccional):

Na teologia feminista, há a questão de entendermos a construção da realidade, a construção do texto, a construção da vida. E para a teologia da libertação e a teologia feminista, é fundamental considerar as relações sociais de poder. E a teologia feminista vai dizer: as relações sociais de poder e gênero. E as feministas dirão mais: ainda não está bom; as relações sociais de poder, gênero, etnia e classe (PEREIRA, 2015, p. 129).

Como vemos acima, a teologia feminista latino-americana não utiliza somente o gênero como ferramenta de análise, mas, a partir da interseccionalidade – conceito oriundo do feminismo negro estadunidense – analisa as relações em função de suas múltiplas opressões e como cada opressão atinge os corpos, vidas e comunidades de mulheres. Como apontado, essa perspectiva

não tem origem na teologia feminista, mas existe um constante diálogo com as produções e as experiências feministas, ou seja, são estabelecidas discussões com outras subalternidades, como é o caso do feminismo negro estadunidense. Segundo a filósofa estadunidense Ângela Davis:

O feminismo envolve muito mais do que a igualdade de gênero. E envolve muito mais do que gênero. O feminismo deve envolver a consciência em relação ao capitalismo – quer dizer, o feminismo a que me associo. E há múltiplos feminismos, certo? Ele deve envolver uma consciência em relação ao capitalismo, ao racismo, ao colonialismo, às pós-colonialidades, às capacidades físicas, a mais gêneros do que jamais imaginamos, a mais sexualidades do que pensamos poder nomear. O feminismo não nos ajudou apenas a reconhecer uma série de conexões entre discursos, instituições, identidades e ideologias que tendemos a examinar e de organização que nos levam além das categorias “mulher” e “gênero”. As metodologias feministas nos impelem a explorar conexões que nem sempre são aparentes. E nos impulsionam a explorar contradições e descobrir o que há de produtivo nelas. O feminismo insiste em métodos de pensamento e de ação que nos encorajam a uma reflexão que une coisas que parecem ser separadas e que desagrega coisas que parecem estar naturalmente unidas (DAVIS, 2018, p. 99).

Possivelmente, o que torna a teologia feminista relevante no cenário de influências das teorias desde o Sul Global/América Latina, é que ela emerge do panorama religioso cristão, marcado pelo patriarcado e colonialismo característico do nosso continente, e, ao invés de “converter o feminismo”, utiliza ferramentas feministas para possibilitar a voz ativa de mulheres, jovens e crianças dentro do cristianismo, não só como receptores de conhecimento, mas como quem constrói e compartilha esse saber: "Essa é uma característica da teologia feminista: ela é relacional e ela é plurivetorial, não tendo um fator apenas na sua análise. Ela é classe, etnia e gênero. Isso estrutura a realidade, estrutura o texto, estrutura a tradição" (PEREIRA, 2015, p.131).

À luz das escrituras sagradas, da tradição e das teorias feministas, a teologia feminista latino-americana se depara com temas complexos e desafiadores tanto para o debate sociológico quanto para o religioso: direitos sexuais e reprodutivos, laicidade do Estado, bancadas parlamentares religiosas, violência contra as mulheres, direitos humanos, trabalho doméstico, etc³. Todavia, perpassando todos esses debates, a teologia feminista latino-americana se desafia:

³ Não se pretende entrar nas leituras dentro da teologia feminista para esses temas. Todavia, algumas organizações e movimentos têm realizado trabalhos interessantes à luz da teologia feminista, entre elas a Organização Não Governamental *Católicas pelo Direito de Decidir* (CDD), o movimento *Rede Ecumênica de Juventude* (REJU), o movimento *Evangélicas pelo Estado Laico*, a *Pastoral da Juventude do Brasil* (PJ) e o *Centro de Estudos Bíblico Ecumênico* (CEBI). É possível conhecer o trabalho dessas organizações em suas páginas na internet.

é possível romper com as estruturas hierárquicas e patriarcais das igrejas cristãs dentro das próprias igrejas cristãs?

Essa questão é complexa. O mero rompimento não permite o diálogo com os diversos grupos sociais, raciais, sexuais, políticos e econômicos que ocupam o cenário religioso no cristianismo latino-americano. Ao mesmo tempo, ingressar no modelo multicultural capitalista e que se reproduz nas igrejas cristãs, sem nenhuma criticidade, não altera as estruturas. De acordo com Gebara:

Não temos a pretensão de estabelecer novas hierarquias, mas sim apostar juntas e juntos num mundo em que a solidariedade seja possível e o amor seja de fato primeiro. Solidariedade é a palavra forte, chave num mundo que se torna cada vez mais uma grande aldeia (GEBARA, 2017, p.98).

Mais do que pensar na integração das mulheres às estruturas e manutenção das hierarquias eclesiais, a teologia feminista latino-americana convida a pensar outras possibilidades e caminhos, dentro do espaço comunitário, a partir da vida e práticas de homens e mulheres. Entretanto, Gebara entende que a transformação das estruturas eclesiásticas não deve ser assumida pela teologia feminista, reivindicando, exclusivamente, o reconhecimento da teologia feminista como uma das formas de compreensão das escrituras e tradição cristãs:

Muitas vezes nos perguntamos sobre a possibilidade de realmente mudar a teologia masculina vigente que se julga dona da oficialidade. Não seria como lutar contra moinhos de vento? Ou enfrentar o gigante Goliás com a funda de Davi? No fundo, não queremos destruí-la ou mesmo mudá-la, queremos apenas que ela não nos impeça de existir e de criar nossas teologias. Queremos que ela expresse apenas o que alguns acreditam, mas não seja ela a palavra que expressa a fé de toda a Igreja (GEBARA, 2017, p. 98).

É interessante destacar que a teóloga provoca homens e mulheres que acreditam nas mudanças das estruturas hierárquicas: “Há de fato possibilidade de um cristianismo diferente no interior das atuais instituições da Igreja? Ou nascerão outros cristianismos, não mais à sombra da instituição romana, mas das periferias marcadas pela diversidade que nos caracteriza”? (GEBARA, 2017, p.98-99). Essas provocações também apontam para uma construção teológica que não se pretende única e universal, mas que se abre a possibilidades teológicas e sociais outras, a partir dos corpos dos subalternizados do Sul Global.

No que diz respeito ao discurso religioso dominante, a teologia feminista latino-americana encontrou e encontra forte resistência. Os avanços das interpretações da teologia feminista têm pouco espaço dentro das estruturas eclesiásticas, que se veem ameaçadas pelas produções e reivindicações das mulheres. Mas o que se percebe é que a prática comunitária das mulheres traz esses aspectos religiosos ignorados pela hierarquia para dentro das próprias estruturas eclesiásticas. Conforme afirma Gebara: “Nesse sentido, a teologia feminista é um poder e quer ser um poder capaz de modificar gradativamente as relações de dominação e exclusão que se verificam no dia a dia das comunidades cristãs” (GEBARA, 2017b, p.93).

Assim, a teologia feminista latino-americana é um convite para que mulheres possam reinventar suas próprias convicções e horizontes, a partir de seu próprio protagonismo. Ainda segundo Gebara: “A verdade da vida não é abstrata, mas é relacional, afirma-se através de nossas relações fraternas e sororais, através de gestos que se tornam corpo em nossos corpos” (GEBARA, 2017b, p. 152-153). Para esta teóloga feminista, a fé é expressão viva que se manifesta nos corpos e na vontade de viver de quem sempre esteve à margem da religião dos colonizadores. Com essa ferramenta, é possível pensar que o pecado maior é negar a escolha, a liberdade e a autonomia das mulheres, criadas à imagem e semelhança de Deus, que foi feito, pela teologia tradicional, homem, hétero, branco e rico (VIGIL, 2018).

3. DIÁLOGOS INSURGENTES: APORTES DAS EPISTEMOLOGIAS DO SUL

Neste ensaio nos valem das epistemologias do sul por seu reconhecimento e defesa da diversidade epistemológica do mundo baseado numa proposta de “diálogo de saberes”: “o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico” (SANTOS, 2009, p.45).

Ainda que não fique explícita a influência das epistemologias do sul em alguns textos da teologia feminista latino-americana, especialmente os mais recentes, há semelhanças nos caminhos abordados, em que os(as) oprimido(as), colonizado(as), não são objetos de estudo, mas produtores de conhecimento a partir de seus corpos e espaços colonizados (SANTOS, 2009).

Notadamente, recorreremos aos valiosos conceitos “sociologia das ausências” e “ecologia dos saberes”, por si mesmos aportes não-eurocêntricos que privilegiam o pensamento pluralista e propositivo, uma vez que “a sociologia das ausências visa substituir a monocultura do saber científico por uma ecologia de saberes” (SANTOS, 2002, p.250). A “sociologia das ausências” desafia a “razão indolente”, ou seja, a “produção de não existência”, que é fruto da “monocultura racional”. Segundo Santos, esta sociologia busca “ampliar o mundo e dilatar o presente” (SANTOS, 2002, p. 249) pois:

Trata-se de uma investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, activamente produzido como tal, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe. O seu objecto empírico é considerado impossível à luz das ciências sociais convencionais, pelo que a sua simples formulação representa já uma ruptura com elas. O objectivo da sociologia das ausências é transformar objectos impossíveis em possíveis e com base neles transformar as ausências em presenças (SANTOS,, 2002, p.246).

Para este autor, só alcançaremos uma natureza emancipatória com uma “nova teoria crítica”, com base em uma “nova cultura política”, uma vez que os processos de contra-hegemonia em curso na América Latina encarnam a tese da “reinvenção da emancipação a partir do “Sul”. Para ele, pelo fato de vivermos em “tempos de transição” é necessário vivenciarmos também uma “transição paradigmática” que se consubstancia numa dupla dimensão: societal e epistemológica entre diferentes ordens científicas, na perspectiva da construção de outros paradigmas (SANTOS, 2006).

Ainda segundo Santos, é necessário construir uma hibridização do epistemológico e do teórico-político com vistas a plena emancipação. Nesse sentido, “A ecologia de saberes não concebe os conhecimentos em abstrato, mas antes como práticas de conhecimento que possibilitam ou impedem certas intervenções no mundo real” (SANTOS, 2009, p.49). Ademais,

(...) é um conjunto de epistemologias que partem da possibilidade da diversidade e da globalização contra-hegemônicas e pretendem contribuir para as credibilizar e fortalecer. Assentam em dois pressupostos: 1) não há epistemologias neutras e as que clamam sê-lo são as menos neutras; 2) a reflexão epistemológica deve incidir não nos conhecimentos em abstrato, mas nas práticas de conhecimento e seus impactos noutras práticas sociais (SANTOS, 2006, p.154).

A “sociologia das ausências” e a “ecologia de saberes” nos permitem ressignificar a importância da teologia feminista latino-americana, ou seja, localizá-la como um movimento periférico, insurgente e contra-hegemônico, que guarda um aspecto pragmático, fruto das disputas

cotidianas. Para Santos: “A ecologia dos saberes é uma epistemologia desestabilizadora no sentido em que se empenha numa crítica radical da política do possível, sem ceder a uma política do impossível” (SANTOS, 2009, p. 54).

Entendemos que o tema da teologia feminista tem tido um espaço pequeno nas análises acadêmicas, bem como tem sido pouco visto, identificado e percebido pelos movimentos sociais latino-americanos, especialmente nos encontros internacionais, como é o caso dos Fóruns Sociais Mundiais. Ao analisar a presença das teologias tradicionais e progressistas nas disputas políticas globais, Santos apresenta as diversas teologias feministas como uma proposta de teologia política progressista que critica “a associação da religião e das suas estruturas hierárquicas à ordem patriarcal e à subsequente legitimação do patriarcalismo e da submissão das mulheres” (SANTOS, 2014, p. 53).

Nesse sentido, uma das nossas hipóteses é que este tema foi silenciado tanto pelo saber hegemônico eurocêntrico neoliberal, como pelos grupos conservadores cristãos, quanto por alguns setores mais progressistas, pois a teologia feminista é incômoda, provoca insistentemente estes diferentes grupos com questionamentos contundentes que desafiam o *status quo*.

Assim, a partir da compreensão de quem somos e onde estamos, a teologia feminista latino-americana reconhece o passado colonial da América Latina e o quanto o cristianismo fez parte desse projeto da subalternização das minorias, afetando diretamente a vida das mulheres desta terra: indígenas, negras e mestiças. Para Pereira: “Nossa história como Brasil, como América Latina, é a história de um massacre, de colonização, de um cristianismo que evangelizou mal, porque evangelizou tendo como mecanismo a submissão de outras culturas” (PEREIRA, 2015, p. 130).

Desse modo, o elemento que fundamenta a teologia feminista é a manifestação das subalternizadas, colonizadas, mulheres ignoradas no seu fazer e pensar por séculos na elaboração dos pensamentos teológico, sociológico, econômico e cultural, encontrando caminhos para expressar quem são e como compreendem a fé. Segundo Aquino: “Com esse procedimento, as mulheres deixam claro aos que as condenam ao inumanismo e ao babulciar da barbárie, que elas

exercitam sua inteligência com o mesmo direito inerente a todo sujeito histórico e teológico” (AQUINO, 1997, p.15).

A teologia feminista também denuncia a pretensa universalidade da produção do conhecimento teológico. De acordo com Gebara: “O passado não pode ser a referência de julgamento do presente, como se tivéssemos que estar sempre submetidas a uma Bíblia escrita a partir de outros tempos e outros contextos. Ela não pode ser a última referência sobre nós” (GEBARA, 2017, p. 122). A teóloga ainda aponta que: “Há uma postura de poder e julgamento que se atém a fórmulas dogmáticas e literárias, de forma a colocar afirmações de princípio como mais importantes do que as dores reais de pessoas concretas” (GEBARA, 2017, p. 142).

Há uma preocupação, tal como na produção do conhecimento baseada nas epistemologias do sul, em que a teoria seja também *práxis*, a saída do geral para o local. Ao apresentar as distinções entre a teologia da libertação e a teologia feminista da libertação, Santos afirma que enquanto a primeira priorizava a ação social, a teologia feminista retoma a necessidade do apoio e do suporte comunitário. Ainda para este autor, as teologias feministas apresentam “uma visão inclusiva da libertação que vai contra as visões modernistas direcionadas para um grupo oprimido específico” (SANTOS, 2014, p. 117). Ademais, reconhece o potencial das religiões nas lutas contra-hegemônicas contra a globalização neoliberal a partir do desenvolvimento das teologias progressistas e libertadoras (SANTOS, 2014).

A teologia feminista reconhece a produção teológica como um campo de disputa nas lutas das mulheres (GEBARA, 2017). Conforme afirma a teóloga colombiana Yury Puello Orozco: “a mudança de mentalidade da sociedade, e das mulheres, passa necessariamente pela colocação em evidência da influência negativa que as ideias religiosas exercem, na medida em que constituem formas de pensar, de ser, de estar no mundo” (OROZCO, 2009, p. 135). Com esta percepção, a teologia feminista latino-americana reconhece a pertença das igrejas ao sistema capitalista e como esse pertencimento impede de ver alternativas possíveis para além do sistema que se apresenta:

As igrejas identificam os limites e os horrores sistêmicos do capitalismo mas não identificam sua pertença a este sistema, o que inviabiliza o desmascaramento e a crítica anti-idolátrica do mercado e do capital globalizado. Neste sentido, as respostas e alternativas das igrejas ao desastre econômico, cultural e ecológico se limitam a

programas reformistas e caritativos que não situam as igrejas entre os protagonistas na luta por uma nova ordem econômica e social (PEREIRA, 2003, p. 14).

Ainda que não se negue a tradição das igrejas e sua pertença ao sistema global que cria hierarquias aos corpos, aos saberes, modos de produção e crenças, a teologia feminista latino-americana busca dialogar com outros caminhos que não estão incluídos dentro da modernidade, mas que são saberes subalternizados. Para Gebara: “Não podemos negar séculos de história e de cultura religiosa hierárquica (...). Mas, ao mesmo tempo, não se pode desconhecer que há novas maneiras do ser humano compreender-se a si mesmo e, em consequência, de ler o seu passado e seu presente” (GEBARA, 2017, p. 141).

Para a teologia feminista é preciso incluir os novos caminhos que se apresentam, sem que necessariamente o parâmetro central seja o da tradição cristã. Ainda segundo Gebara: “Os séculos XX e XXI têm produzido criativas aproximações antropológicas e cosmológicas que não podem mais ser ignoradas. Elas anunciam que uma nova compreensão dos seres humanos está em curso e que acolhê-la e incrementá-la é parte da tarefa da nossa geração” (GEBARA, 2017, p.141). De acordo com a teologia feminista, o acolhimento aos conhecimentos emergentes não inviabiliza o cristianismo, ao contrário, possibilita novas formas de vivenciá-lo, a partir do que cada conhecimento manifesta. Para Pereira:

A teologia feminista latino-americana se alimenta dessa pluralidade epistemológica e de espiritualidade e seus desafios. Com adjetivos e substantivos suados, a teologia feminista precisa sempre de novo suspeitar e criar métodos, teorias e identidades que, sem a linguagem tradicional do Único e do Universal, recriam a motivação do Evangelho afirmando que o reconhecimento na possibilidade de outras mediações salvadoras não inviabiliza a identidade e a tradição cristãs (PEREIRA, 2003, p. 21)

Por último, tendo como base a metodologia da suspeita que questiona o que é Palavra de Deus e palavra dos homens, o que é tradição a partir do Evangelho e tradição a partir dos homens, é possível não cair em fundamentalismos e criar possibilidades para além das vivências cristãs hegemônicas. Para Gebara, na teologia feminista, Deus “é um verbo inclusivo, de ação e de esperança, ao mesmo tempo minha imagem e a imagem do outro e da outra, de meus vizinhos, de meus amigos e de meus contemporâneos” (GEBARA, 2017, p.162). Portanto, na prática, a experiência das mulheres, mesmo no espaço cristão, difere da perspectiva da hierarquia, até porque a vivência e a prática religiosa das mulheres não está nos postos hierárquicos.

4. DA TEORIA À PRÁTICA: DIÁLOGO ENTRE A TEOLOGIA FEMINISTA E O FEMINISMO COMUNITÁRIO

Mais que uma teoria, segundo a feminista comunitária boliviana Julieta Paredes, o feminismo comunitário propõe um “espaço de discussão e de desafios descolonizadores, que convocam a repensarmos, como corpos marginalizados, em todos os espaços da existência. Mas, ao mesmo tempo, corpos rebeldes. Convocamos a um espaço de reflexão, não de competitividade”⁴ (PAREDES, 2018, p. 147).

Como movimento, é formado por mulheres indígenas latino-americanas – embora tenha se originado no espaço andino – que reivindicam a decolonização de seus corpos e territórios, questionando as políticas neoliberais, as instituições modernas e colonialismos das instituições, inclusive os colonialismos internos, denunciando as violências sofridas pelas mulheres nos próprios espaços comunitários (PAREDES; GUZMÁN, 2014) e organizando as lutas das mulheres para “a despatriarcalização, a descolonização e a desneoliberalização, entendendo esta última como um processo que mine as bases do capitalismo e da exploração” (PAREDES; GUZMÁN, 2014, p. 63).

Conforme explicam Paredes e Adriana Guzmán (outra importante feminista comunitária boliviana), a construção do feminismo comunitário iniciou-se, como feminismo comunitário, a partir da Assembleia Feminista de La Paz, que nasceu de uma coordenação das mulheres durante o Massacre do Gás, em 2003. Em função da participação no processo constituinte (2006-2009), a Assembleia Feminista passou a chamar-se Assembleia Feminista Comunitária, momento em que o movimento se estabelece mais efetivamente na Bolívia (PAREDES; GUZMÁN, 2014).

Todavia, o movimento não está somente na Bolívia, tendo se difundido, principalmente, em países latino-americanos e caribenhos com forte presença de organizações e movimentos indígenas. Na Guatemala, Lorena Cabnal tem sido uma das principais vozes: “Para mim, o feminismo comunitário é uma recriação e criação de um pensamento político ideológico feminista

⁴ As traduções do espanhol para o português são de nossa autoria.

e cosmogônico, que surgiu para reinterpretar as realidades da vida histórica e cotidiana das mulheres indígenas, dentro do mundo indígena” (CABNAL, 2010, p. 11-12).

Além de sua prática como organização e movimento social, o feminismo comunitário também “é uma teoria social”. Como movimento, existe o entendimento de que a teoria social é “procurar a causa dos problemas sociais que estamos interessados em resolver, criar uma maneira de como solucioná-los e fazer uma proposta de sociedade onde esses problemas não voltem a ocorrer” (PAREDES; GUZMÁN, 2014, p.63-64). Para Cabnal, assumir o teorizar é também se colocar num espaço no mundo:

A partir de que as mulheres indígenas nos assumamos como sujeitas epistêmicas, porque dentro das relações e interrelações de povos originários, temos recursos e autoridade para questionar, criticar e propor abolições e desconstruções das opressões históricas que vivemos, poderemos aportar enormemente com nossas ideias e propostas para a revitalização e recreação de novas formas e práticas, para a harmonização e plenitude da vida (CABNAL, 2010, p. 12).

Assim, ao se proporem teorizar, as feministas comunitárias ocupam um lugar de sujeitos que produzem conhecimento, não sendo mais meros objetos de estudo, tal como as mulheres religiosas que se propõem a pensar a teologia feminista na América Latina. Elas apontam as interfaces do patriarcado, do racismo e do capitalismo nas instituições e seus impactos na vida e nos corpos das mulheres (PAREDES, GUZMÁN, 2014). Vale destacar que um dos conceitos mais originais do feminismo comunitário, que se propõe a pensar e denunciar as violências vividas pelas mulheres, é o “entronque patriarcal”:

Existem precisamente condições históricas para nós, como povos indígenas, sermos como somos. As feministas comunitárias explicam esse fato através do que chamamos de o Entronque Patriarcal (...) entronque de dois patriarcados, o colonial e o patriarcado indígena, que a partir de 1492 estão conectados, fazendo uma série de pactos entre homens, relações que moldam a situação atual das mulheres indígenas (PAREDES, 2018, p. 155).

Longe de idealizar que não havia machismo ou que não existiam hierarquias nas relações entre os povos indígenas, o feminismo comunitário denuncia que o patriarcado indígena se aliou com o patriarcado colonial, o que tornou ainda pior a vida das mulheres indígenas, provocando maior opressão e violência. Por sua vez, Aquino, dentro da teologia feminista latino-americana, ressalta que:

A cristandade hierárquica – patriarcal da época, na sua dupla vertente Igreja-Estado, primeiro desvaneceu a visão e os interesses das mulheres indo-americanas, depois os das negras escravas e mestiças. Frente a esse “cobrir”, frente a essa penumbra a que a cristandade patriarcal nos condenou, as mulheres, hoje, como ontem, se propõem a transformar aquilo que “en-cobre” as fontes de sua força. Isto é, procuramos “descobrir” a verdade das coisas e trazer à luz nossa vontade coletiva de escolher um caminho diferente (AQUINO, 1997, p. 97).

No “entronque patriarcal”, Paredes aponta o patriarcado de dois mundos que se encontram e se alimentam mutuamente: o do colonizado e do colonizador, atuando contra os corpos das mulheres indígenas. Por sua vez, Aquino denuncia o entroncamento institucional Igreja – Estado, estruturas patriarcais e coloniais, aliadas para combater os corpos das mulheres colonizadas. Em comum, é possível apontar que tanto o feminismo comunitário quanto a teologia feminista reconheceram o alinhamento de povos e instituições no enfrentamento às mulheres. Em ambos não é possível falar em um patriarcado estático, que desapareceu no tempo, mas que vai se rearticulando, ampliando e criando novas opressões.

Ao apontar o “entronque patriarcal”, o feminismo comunitário também se afirma enquanto feminista e decoloniza um conceito ocidental: “gênero”: “Falar de gênero é uma denúncia, das formas como se oprime e se discriminam as mulheres” (PAREDES; GUZMÁN, 2014, p.75). Nesse sentido, as mulheres indígenas, bem como todas as mulheres racializadas, sofrem as violências trazidas pelo colonizador, mas também as violências internas e, a partir da categoria “gênero”, encontraram uma possibilidade de denúncia.

Na teologia feminista latino-americana, as mulheres também denunciam as violências sofridas. Para Orozco: “O campo religioso, transitado majoritariamente pelas mulheres, oferece um panorama complexo que sustenta e justifica, em muitos casos, a violência cometida contra elas” (OROZCO, 2009, p. 132-133). Ainda para esta autora: “Instituições e símbolos religiosos sustentam uma ideologia androcêntrica que nega a condição das mulheres como sujeitos de direitos e as converte em vítimas de uma estrutura patriarcal religiosa” (OROZCO, 2009, p. 133).

Dessa forma, as mulheres de que tratam tanto o feminismo comunitário quanto a teologia feminista, constituem-se em dois grupos que precisaram e precisam organizar, dentro de um caminho epistemológico, seus próprios conceitos para que as violências sofridas por seus corpos se tornem visíveis às teorias e *práxis* revolucionárias latino-americanas.

Outro tema caro ao feminismo comunitário é a decolonização das espiritualidades. Para Paredes: “A colonização nos trouxe um Deus homem, estranho, que fazia um radical contraste com a diversidade de energias espirituais que circulavam em nossos territórios” (PAREDES, 2018, p.159). As religiões de *Abya Yala*⁵ foram encobertas pelo monoteísmo cristão, fundamental no processo civilizatório, ao “converter”, inclusive com o uso da força, os povos indígenas. Todavia, decolonizar as espiritualidades não significa negar o cristianismo, mas apontar outras possibilidades de vivências espirituais, sem hierarquias entre as religiões e os gêneros. Para Paredes:

Na colonização de nossos corpos e territórios, os defensores dos índios como Frei Bartolomé de las Casas, olharam principalmente para os índios, não para as índias. Fato que se repete novamente na chamada teologia da libertação, que olham em sua "Opção pelos pobres" para os pobres e não para as pobres. Para o pensamento religioso, as mulheres eram objeto de seu trabalho evangelizador, mas sempre como segundas depois dos homens, os homens indígenas, por exemplo, foram reconhecidos como assistentes dos padres e pastores, não as mulheres” (PAREDES, 2018, p.159).

Assim como o feminismo comunitário denuncia o caráter sexista da teologia da libertação (PAREDES, 20018), também o faz a teologia feminista, como já apontado por Pereira: “Tanta conversa sobre carismas e poderes, ministérios e dons, os pobres e a comunidade e quase nenhuma denúncia e superação da idolatria do modelo ministerial sexista que se traduz na exclusão das mulheres na teologia” (PEREIRA, 2003, p.11). O feminismo comunitário também defende possibilidades de decolonização da espiritualidade com a criação de novos símbolos que integrem os debates feministas com “um novo imaginário de espiritualidade, para uma prática transgressora” (CABNAL, 2010, p. 24).

Igualmente, a teologia feminista latino-americana vem realizando a crítica ao Deus cristão, masculino e colonial. Se Deus é visto como um homem, é possível que os homens vejam a si mesmos como os próprios deuses (ou Deus) e que, esse Deus se impõe a partir da verticalidade, em que todos ouvem e obedecem. A perspectiva da Deusa Mãe, por outro lado,

⁵ “Abya Yala na língua do povo Kuna significa ‘Terra madura’, ‘Terra Viva’ ou ‘Terra em florescimento’ e é sinônimo de América (...) Abya Yala vem sendo usado como uma autodesignação dos povos originários do continente como contraponto a América (...)” (PORTO-GONÇALVES, 2020).

unifica os seres vivos numa lógica horizontal (VIGIL, 2018). Nesse sentido, a teologia feminista reconhece que há um desequilíbrio entre o masculino e o feminino no sagrado cristão. Segundo Vigil: “Esse conflito à imagem de Deus tem consequências na forma pela qual construímos o mundo e em como vivemos no mundo. Não será uma tarefa urgente indagar?” (VIGIL, 2018, p. 91).

Finalmente, assim como o feminismo comunitário, para além do mero questionamento, a teologia feminista se abre as possibilidades que emergem dos subalternizados que se apresentam na perspectiva latino-americana e também vem apontando a necessidade de se repensar o cristianismo para além da religião do Deus uno e trino, masculino, europeu. De acordo com Pereira:

O que se constituiu como senso comum no imaginário social a partir das tradições bíblicas é uma mescla entre um deus incorpóreo, puro espírito, e homens e mulheres cheios de ordenações e danações em seus corpos pecadores e mortais. Esta visão simplificada, violentamente monolítica e restrita do texto bíblico é a que prevalece (...) O desafio latino-americano tem sido o de, mantendo-se no âmbito das tradições libertárias e revolucionárias ocidentais, criticar e re-inventar teorias e práticas a partir de tradições e utopias autóctones. Esta é uma tarefa que ainda está em curso e que exige muita radicalidade, maleabilidade e capacidade de autocrítica (PEREIRA, 2003, p. 54).

5. CONCLUSÕES

“E se Deus fosse mulher”? Esta pergunta/provocação é mais que um mero jogo, é um pensar e estar no mundo. Em que mundo estamos? Num mundo em que homens brancos, héteros e ricos estão na ponta da pirâmide hierárquica e, por isso mesmo, Deus é homem branco, hétero e rico, dono de tudo, inclusive, de nossos corpos (VIGIL, 2018). Por isso, mais que pensar racionalmente, existe uma urgência de uma teologia em que pudéssemos ser mulheres, latino-americanas, trabalhadoras, etc. Por que a fé, tão subjetiva quanto o é, é objeto de colonização? Será que não podemos perceber essa fé por outras experiências?

Neste ensaio nos propusemos a pensar os elementos em comum entre a teologia feminista latino-americana e alguns conceitos que emergiram dos aportes das epistemologias do sul, bem como estabelecemos um diálogo entre a teologia feminista e o feminismo comunitário.

Na primeira parte, apresentamos a teologia feminista numa *práxis* de mulheres subalternizadas. Percebermos como grupos que aparentemente não possuem pontos em comum se parecem com o uso de lentes que possibilitam suas falas, que foram silenciadas e esquecidas por tanto tempo. Não é só a fala de quem quer falar, é a palavra de quem encontra caminhos em comum para imaginar *otro mundo posible*. Já na segunda parte, tratamos de conceitos que nascem dos aportes das epistemologias do sul e suas possibilidades de diálogo com a teologia feminista, especialmente a partir da “sociologia das ausências” e “ecologia de saberes”. Há caminhos trilhados que não são comuns, mas apresentam ferramentas muito próximas para um mesmo objetivo. Por sua vez, na terceira parte apresentamos os elementos em comum do feminismo comunitário e da produção da teologia feminista latino-americana, com o reconhecimento de vários patriarcados atuando conjuntamente contra os corpos das mulheres colonizadas e a necessidade de decolonizar a espiritualidade na América Latina.

Neste texto não pretendemos converter as epistemologias do sul e muito menos o feminismo comunitário. Cada proposta tem seus próprios objetivos e caminhos, com suas limitações, falhas e contradições. Igualmente, não se quis essencializar nenhuma das propostas, mas apresentar elementos comuns para pensá-las e compreendê-las como possibilidades que emergem do Sul Global e dialogam, em partes, com as realidades latino-americanas. A teologia feminista latino-americana ainda é acessada por uma minoria de mulheres – muitas que não são cristãs – enquanto a maior parte das mulheres religiosas estão em espaços religiosos que reafirmam os princípios patriarcais.

Um dia o cristianismo será decolonizado por mulheres feministas e cristãs? Dentro da racionalidade masculina ensinada nas escolas e nas universidades, provavelmente não. É uma teologia minoritária, são mulheres que fazem teologia fora do espaço eclesiástico, são experiências que não atingem as massas que estão nas igrejas católicas e evangélicas.

Mas no que diz respeito na espiritualidade vivenciada com outras mulheres, a solidariedade é um caminho, não para decolonizar instituições ou conhecimentos, mas para fortalecer a luta dos povos. E essa luta precisa ser solidária. Por isso, talvez, o anseio de mostrar que há mais pontos em comum entre o que aparentemente é antagônico, do que as divergências.

Talvez a questão seja outra: mulheres querem decolonizar as instituições cristãs? Será que vale o esforço e a energia? A teologia feminista latino-americana já aponta seus caminhos. São possibilidades contraditórias, como as experiências que não foram vividas ainda. “E se Deus fosse mulher”? E quem disse que as mulheres querem que ele seja?

REFERÊNCIAS

AQUINO, Maria Pilar. **A teologia, a igreja e a mulher na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1997.

CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In: **Feminismos Diversos: El Feminismo Comunitario**. Las Segovias: ACSUR - Asociación para la cooperación con el Sur, 2010.

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. BARAT, Frank (Org.). São Paulo: Boitempo, 2018.

GEBARA, Ivone. **Mulheres, religião e poder – ensaios feministas**. São Paulo: Terceira Via, 2017.

OROZCO, Yury Puello. Violência, Religião e Direitos Humanos. In: OROZCO, Yury Puello (Org.). **Religiões em Diálogo: Violência contra as Mulheres**. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, p. 131-140, 2009.

PAREDES, Julieta; GUZMÁN, Adriana. **El tejido de la rebeldía. Qué és el Feminismo Comunitario? Bases para la despatrarcalización**. La Paz: ASDI, 2014.

PAREDES, Julieta. Descolonizar las luchas: la propuesta del feminismo comunitario. **Revista Mandrágora**, v.24. n. 2, p. 145-160, 2018.

PEREIRA, Nancy Cardoso. **Palavras... se feitas de carne: leitura feminista e crítica dos fundamentalismos**. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2003.

PEREIRA, Nancy Cardoso. Teologia da mulher. **Encontros teológicos**: n. 70, ano 30, n. 01, p.121-157, 2015.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Abya Yala. **Enciclopédia Latino-Americana**. Disponível em: <http://latinoamericana.wiki.br/verbetes/a/abya-yala>. Acessado em: 19/02/2020.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 63, Outubro 2002, p.237-280.

SANTOS, Boaventura de Souza (org.). **Semear outras soluções: os caminhos da**

biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
SANTOS, Boaventura de Souza (org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado.** São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: MENESES, Maria Paula; SANTOS, Boaventura de Souza; (orgs.). **Epistemologias do Sul.** Coimbra: Almedina, 2009.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos.** São Paulo: Cortez, 2014.

VIGIL, María López. Onde Deus é homem... In: **Agenda Latino Americana 2018 – Igualdade de Gênero.** Goiânia: Comissão Dominicana de Justiça e Paz do Brasil, p. 9

Submetido em: 24/02/2020

Aprovado em: 01/06/2020