

A PRODUÇÃO DO FEMININO: representações de gênero no discurso da teologia católica tradicional

Neiva Furlin¹

Resumo

Este ensaio discute como o feminino foi produzido pelos discursos da teologia católica tradicional e quais foram os seus efeitos sobre a vida das mulheres. Para este fim, tomamos por base aspectos da literatura de teólogas feministas por meio da qual se tornou possível evidenciar as representações de gênero inscritas no discurso católico tradicional. Para o tratamento dos elementos históricos adotamos a perspectiva da genealogia, inspirada em Michel Foucault, uma vez que não se pretendeu interpretar a história de forma linear, mas compreender as condições nas quais os processos de subjetivação feminina ocorreram no universo do saber teológico. Como ferramenta analítica elegemos os pressupostos teóricos dos estudos feministas e de gênero, segundo a perspectiva pós-estruturalista. O estudo evidencia que a reiteração das representações simbólicas de gênero sobre o corpo, o comportamento e a sexualidade das mulheres exerceu um poder performativo, produzindo corpos e subjetividades inferiores e, conseqüentemente, práticas sociais e eclesiais desiguais, no que tange às relações de gênero. Por outro lado, a crítica feminista tem sido fundamental para desconstruir e desnaturalizar os modelos feminilidade produzidos pelos discursos teológicos masculinos

Palavras-chave

Teologia Católica. Subjetividade feminina. Crítica feminista.

¹ Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPR e Professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Maringá (UEM). E-mail: nfurlin@yahoo.com.br

THE PRODUCTION OF THE FEMININE: gender representations in the discourse of traditional Catholic theology

Abstract

This essay discusses how the feminine was produced by the discourses of traditional Catholic theology and how the life of women was affected. To this end, we consider aspects of literature produced by feminist theologians allow to point out the gender representations inscribed into the traditional catholic discourse. For the analysis of historical elements, we chose to apply the genealogy perspective inspired by Michel Foucault, because instead of interpreting history in a linear way, we wish to understand the conditions in which the processes of feminine subjectivation have occurred in the universe of theological knowledge. As analytical instrument we chose the theoretical premises of feminist and gender studies in a poststructuralist perspective. The study evidences that the reiteration of the symbolic gender representations of women's bodies, conduct and sexuality has had a performative power and has produced inferior bodies and subjectivities, as well as, consequently, unequal social and ecclesial practices in the field of gender relations. It also indicates how feminist criticism has been fundamental to deconstruct and denaturalize the model of femininity produced by masculine theological discourses.

Key words

Catholic theology. Feminine subjectivity. Feminist criticism.

Introdução

Durante muitos anos, a diferença foi colonizada sendo utilizada para legitimar as hierarquias sociais e, conseqüentemente, relações de exclusão e de dominação. Logo, a diferença era concebida como sinônimo de desigualdade e de inferioridade, de modo que se considerava que algumas raças, nações e etnias eram superiores a outras. O mesmo tem ocorrido em relação ao universo dos sexos, uma vez que determinados discursos jurídicos, científicos, culturais e religiosos foram fundamentais para a produção de uma ordem simbólica que legitimava a superioridade das subjetividades masculinas em relação ao feminino.

Nesse sentido, este ensaio discute como o feminino foi produzido pelos discursos da teologia católica tradicional e quais foram os seus efeitos sobre a vida das mulheres. Isto é, evidenciaremos como tais discursos se constituíram tecnologias de gênero ou práticas discursivas, que performatizaram um determinado modelo de subjetividade feminina – inferior e pejorativa - segundo os interesses da ordem social masculina, que legitimava hierarquias e desigualdades de gênero no campo eclesial. Para além disso, ainda que de maneira sucinta e transversal, apontamos a importância da teologia feminista como um discurso crítico e como uma nova tecnologia que exerce poder na resignificação da subjetividade feminina.

Essa reflexão interpretativo-analítica investigou aspectos da literatura de teólogas que se autodenominam feministas, por meio da qual se tornou possível apreender as representações de gênero inscritas no discurso católico tradicional. Isso, no intuito de tornar evidentes os significados de gênero, que foram reproduzidos pelos discursos, normas e representações sobre a natureza dos sexos, cujo sistema simbólico produziu efeitos nas subjetividades femininas, não apenas no meio eclesial, como também contribuiu para legitimar os valores da cultura patriarcal. Ou seja, um discurso que, reiterado ao longo da história, exerceu poder na produção e naturalização da inferioridade intelectual das mulheres.

Para o tratamento dos elementos históricos adotamos a perspectiva da genealogia inspirada em Michel Foucault (1999a), enquanto modo de escrever e interpretar a história dos relatos, rompendo, assim, com uma história contínua, linear, teleológica. Por meio da genealogia, buscamos compreender as condições nas quais os processos de subjetivação feminina ocorreram no universo do saber teológico. Assim, tomamos os discursos teológicos tradicionais, carregados de representações e imagens simbólicas de gênero, de maneira descontínua, no sentido de evidenciar os significados produzidos e seus efeitos na constituição da subjetividade feminina.

Desse modo, rever essas representações sobre o feminino, pela perspectiva da genealogia, permite compreender como os sujeitos femininos

foram produzidos e, também, como hoje reagem diante de tais representações. A historiadora Joan Scott (1990) já havia alertado que as práticas discursivas e institucionais, as representações simbólicas de gênero e os conceitos normativos são ferramentas poderosas na produção de gênero.

A análise e a compreensão dos dados de pesquisa tiveram por base as concepções teóricas dos estudos feministas e de gênero, segundo a perspectiva pós-estruturalista, nas definições que envolvem as relações de poder presentes nos discursos e seus efeitos linguísticos na materialização de subjetividades.

1. A crítica feminista como poder de desconstrução

A crítica feminista, de acordo com Showalter (1994), se desenvolveu a partir da segunda metade do século XX. Em geral, são apontadas duas modalidades: uma que procura resgatar as obras escritas por mulheres que ao longo dos séculos foram esquecidas ou excluídas do cânone oficial, ou seja, do conhecimento válido para um determinado campo científico; e outra que busca fazer a releitura de obras literárias, independentemente da autoria, tomando por base as experiências das mulheres. Isso para desvendar, por meio do estilo dos textos e das temáticas, a importância das vozes femininas os traços da cultura androcêntrica que perpassam essas obras.

A vertente da crítica feminista que se fortaleceu em meados da década de 1960 foi a do feminismo da igualdade. Nesse contexto, as feministas tomaram consciência de que as mulheres, até então, haviam sido descritas unicamente pela visão masculina e começaram a questionar os fundamentos da neutralidade racional do conhecimento. A teoria feminista passou a criticar os mitos, imagens, representações e mistificações em torno da “Mulher”, compreendendo que estas eram resultados de uma construção do imaginário masculino. Com isso, inaugurou-se uma tradição teórica, cujo objetivo era subverter a sistemática desqualificação do sujeito feminino. O feminismo entendia que o homem havia se apropriado da faculdade racional, produzindo a mulher como o “outro”, isto é, como o inferior, o irracional, o impuro, o passivo (HITA, 2002). Nesse sentido, segundo Braidotti (2004), o momento fundamental da história feminista era a afirmação de um laço comum entre todas as mulheres, de uma relação entre elas que era real, na medida em que se compartilhava da mesma categoria da diferença entendida como negativa e pressuposto da opressão e da desigualdade social entre homens e mulheres.

As feministas da igualdade atacavam os pressupostos naturalistas acerca da inferioridade intelectual das mulheres, deslocando o debate em direção à construção social e cultural do feminino. Ao efetuar esse deslocamento, as feministas enfatizaram a reivindicação da igualdade

educativa como fator importante para diminuir as diferenças entre os sexos, porque entendiam que elas eram a fonte da desigualdade social. Assim sendo, acreditava-se que a superação da desigualdade se dava por meio dos canais políticos: como pelo direito da educação e direito ao voto (HITA, 2002).

É nessa perspectiva de uma teoria crítica que situamos a teologia feminista, a qual nasceu no contexto sociocultural das lutas feministas e das organizações de mulheres da década de 1960 e 1970, no século XX². Mas é somente na década de 1980 que ela ganhou corpo e legitimidade acadêmica, sobretudo por ter estabelecido um diálogo com as teorias feministas de diferentes áreas do saber acadêmico e pela incorporação da abordagem epistemológica de gênero. Contudo, as primeiras produções da teologia feminista assumiram os pressupostos teóricos do feminismo da igualdade para reler e analisar as narrativas bíblicas e os discursos teológicos católicos, desnaturalizando e desconstruindo os modelos de gênero que legitimavam as hierarquias sociais entre homens e mulheres³.

Assim, as representações de gênero inscritas no discurso da teologia católica tradicional, evidenciados pela literatura de autoras feministas

² Contudo, considera-se que as origens da teologia feminista se encontram no século XIX, com a primeira produção “feminista” na área da teologia - *The Women's Bible*, publicada nos Estados Unidos, nos anos de 1895 e 1898, cuja obra foi resultado da interpretação de textos bíblicos, produzida por mulheres especialistas na área bíblica. Maiores detalhes sobre isso consultar Furlin (2014).

³ É nesse contexto que se situa grande parte da reflexão deste artigo. Contudo, vale lembrar que as teólogas foram assumindo outras vertentes do feminismo, como bem evidencia nosso estudo de tese (FURLIN, 2014).

católicas, como Rosemary Radford Ruether (1983), Mary Daly (1986), Uta Ranke-Heinemann (1996), Elisabeth Schussler Fiorenza (1989, 2000), Ivone Gebara (2004, 2006a, 2008), aparecem na perspectiva de um olhar crítico à linguagem, às ausências e à parcialidade do conhecimento produzido do ponto de vista do sujeito masculino. Isso mostra que as teólogas participavam de um processo mais amplo da crítica feminista, que também se realizava em outros campos acadêmicos, tais como o da antropologia, sociologia, história, psicologia, entre outros.

Na teologia, além da crítica feminista se evidencia uma busca pela construção de si, isso porque, na medida em que as mulheres se relacionam reflexivamente com os discursos normativos, também se constituem sujeitos/agentes de resistência, no sentido de Michel Foucault (2007a), uma vez que isso permite criar uma nova consciência de si. Isto é, elas denunciam que a subjetividade feminina inferiorizada não está condicionada ao sexo, mas é resultado de uma produção de discursos pautados na tradição judaico-cristã que, desde os seus primórdios, legitimou a hierarquia de sexos, definindo papéis para as mulheres tanto na esfera social como na eclesial. Assim, elas mostram que essa subjetividade produzida por discursos não corresponde com a realidade concreta da vida das mulheres.

Nesse sentido, situar aqui as representações de gênero que foram reproduzidas pelo discurso tradicional da teologia católica, de certa maneira, possibilita a compreensão do processo tímido de inserção das mulheres no ensino superior e na produção teológica⁴, bem como o impulso de sua produtividade atual, no sentido de perceber como essas mulheres se reconstituem e recolocam os obstáculos sobre novas práticas e sobre a produção de novos saberes.

Assim, as teólogas que se autoneameiam feministas e que compartilham da crítica feita pela teoria feminista, realizada por mulheres de diversas áreas acadêmicas, têm mostrado que o saber teológico tradicional, como uma produção historicamente masculina, construiu determinados modelos de feminino, compatíveis com os projetos e as práticas do próprio imaginário masculino. Evidentemente, nesse discurso as mulheres não aparecem como sujeitos de saber. Além disso, elas evidenciam que a perspectiva masculina da teologia penetrou tudo o que se tornou “conhecimento legítimo”, ou seja, do que foi selecionado para o cânone oficial, nesta área de saber. Simone de Beauvoir já havia mencionado que “boa parte da produção discursiva moderna é um discurso dos homens sobre o ‘grande Outro’, a mulher”. (BEAUVOIR, 1949, apud ADELMAN, 2009, p. 86).

⁴ Essa afirmação é baseada em uma pesquisa quantitativa, cujos dados podem ser encontrados em Furlin (2011).

E, segundo Foucault, os discursos devem ser tratados como práticas, uma vez que são atravessados por dinâmicas de poder que produzem o que é enunciado.

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

Para esse autor, uma prática discursiva faz com que se estabeleça um vínculo entre relações de poder e os efeitos da palavra dita. De maneira similar, em Judith Butler (2007) o discurso carrega em si um poder performativo, capaz de produzir materialidade, porque eles são objetivados nas práticas institucionais, nas hierarquias de poder, no currículo e na invisibilidade das mulheres. Tal situação é concretamente visível no universo teológico.

Vale lembrar que Butler entende a performatividade⁵ como uma prática reiterativa e citacional, por meio da qual o discurso produz os efeitos

⁵ Para pensar a performatividade, Butler se inspira no filósofo da linguagem John Langshaw Austin (1975), o qual usava o termo performatividade para dizer que a linguagem cria realidade. Para ele, “cada vez que falamos, fazemos coisas”, ou seja, produzimos mudanças no mundo que nos circunda, realizamos atos como afirmar, prometer, negar, advertir, ameaçar. O próprio dar nome a uma pessoa é um ato performativo. Se um ato de fala não cria realidade, ele já se encontra na realidade. Para esse autor, a performatividade sempre se dá dentro de um contexto, uma vez que o discurso é inseparável do contexto social. No entanto, enquanto em Austin o ato performativo de nomear e produzir um efeito decorre da *intenção do discurso*, a noção de Butler se aproxima a de Derrida, isso porque, para ela, o poder de produzir materialidade não está na intenção, mas sim, na *repetição do discurso*, e das novas possibilidades que o mesmo poder discursivo pode gerar no processo de interação social.

do que nomeia. Essa performatividade é sempre “a reiteração de uma norma ou de um conjunto de normas” (BUTLER, 2007, p.167). Isso significa que as normas regulatórias dos discursos que, no caso da teologia se expressam por meio de representações simbólicas de gênero, trabalham de maneira performativa, produzindo a materialidade na forma de práticas desiguais, sexistas e hierárquicas, em termos de gênero. Para Michel Foucault e Judith Butler, na teoria do ato da fala, um ato performativo é aquela prática discursiva que efetua ou produz aquilo que se nomeia. No entanto, o fazer existir o que se nomeia, em Butler, somente é possível por meio do poder reiterativo do discurso.

Nessa perspectiva, as representações simbólicas de gênero, reproduzidas nas elaborações teológicas masculinas, vistas como práticas discursivas, reiterativas e citacionais, evidentemente tiveram força para hierarquizar práticas sociais, baseadas no sexo biológico, segundo um modelo normativo de gênero que, no caso das instituições católicas, tornaram o “homem heterossexual celibatário” o sujeito universal inteligível e normativo para esse lugar de saber e a mulher como a desposuída de razão e, portanto, inferior.

Após essas considerações teóricas, que nos permitem tecer um olhar sobre as representações de gênero e o lugar das mulheres na teologia histórica tradicional, colocaremos em evidência algumas singularidades

dos enunciados discursivos teológicos, os quais, além de serem produtos de uma cultura patriarcal, performatizaram, reproduziram e legitimaram práticas sociais hierárquicas e sexistas, como o são no meio eclesial.

2. Um olhar genealógico sobre a produção do feminino no discurso teológico tradicional

A literatura produzida por teólogas feministas católicas como Ruether (1983), Daly (1986), Ranke-Heinemann (1996), Fiorenza (1989, 2000), Gebara (2004, 2006a, 2006b, 2008), entre outras, mostram que a base do discurso teológico tradicional sobre as mulheres, que produziu a diferença como pejorativa, se apoiou no pensamento grego, especificamente, nos dualismos da filosofia de Aristóteles⁶ e nas tradições do judaísmo, cujas ideias e representações se tornaram base para a moral sexual católica. Pode-se dizer que esse discurso funcionou como uma tecnologia de gênero, na expressão de Teresa de Lauretis (1994), por produzir ou materializar práticas de relações desiguais, com base em uma determinada leitura da diferença entre os corpos masculinos e femininos. Essa moral sexual foi extremamente rígida, principalmente em

⁶ Segundo Hérítier (1996), o pensamento de Aristóteles parte de noções que ele considera da ordem natural; entre o quente e o frio, o seco e o úmido, o ativo e o passivo, a potência e a matéria que conotam respectivamente o masculino e o feminino. Assim, as categorias centrais são as do quente e do frio, seco e úmido, diretamente associado à masculinidade (o quente e o seco) e à feminilidade (o frio e o úmido). Quente e seco – é associado ao fogo – valor positivo – valor perfeito. Frio e úmido – é associado à água – valor negativo – imperfeição.

relação às mulheres, pois orientava a sua sexualidade ao serviço do “outro” e da maternidade.

Tomando por base a discussão performativa do sexo em Butler (2007), compreende-se que a Teologia Moral, produzida sob o imperativo da heterossexualidade, assumiu os valores e as normas do modelo heteronormativo⁷ da estrutura social. E, sendo uma produção discursiva masculina, legítima no universo religioso, a sua prática reiterativa produziu o sexo feminino como inferior ao masculino, e isso, ao longo do tempo, adquiriu um efeito naturalizado, que justificava a incapacidade das mulheres para determinadas instâncias de liderança eclesial, por terem sido instituídas como um “sexo inferior”.

De acordo com a literatura da Teologia Feminista, a filosofia aristotélica influenciou a teologia tradicional, legitimando a inferioridade sociológica e eclesial das mulheres por meio de um discurso simbólico⁸, fundado sobre um sistema de dicotomias quente/frio, úmido/seco, puro/impuro, etc. Tratava-se de uma diferença produzida culturalmente com base em uma concepção simbólica da anatomia dos corpos, que não se sustenta na contemporaneidade.

⁷ Miskolci (2009, p.157) descreve a heteronormatividade como “um conjunto de prescrições que fundamentam processos sociais de regulação e controle, até mesmo aqueles que não se relacionam com pessoas do sexo oposto”.

⁸ Na concepção de Héritier (1996), os discursos simbólicos são construídos sobre um sistema de categorias binárias, de pares dualistas, que opõem face a face séries como: sol e lua, alto e baixo, direito e esquerdo, claro e escuro, brilhante e sombrio, leve e pesado, quente e frio, seco e úmido, masculino e feminino, superior e inferior. É um discurso que estabelece sempre uma hierarquia de valores, ou grau de importância.

Nesse sentido, para a antropóloga Françoise Héritier (1996), a desigualdade ideológica e social entre os sexos tem origem nessas oposições binárias, conotadas como negativas e positivas. Segundo essas concepções, o homem era considerado o ser mais perfeito e a mulher uma matéria fria, sem potência, portanto, um ser menos perfeito. Héritier recorda que, em Aristóteles, a natureza imperfeita da mulher provinha de sua frieza, manifestada pelas perdas de sangue, cujo fluido era considerado o portador da vida. Perdendo sangue, as mulheres não conseguiam chegar ao grau de calor do corpo dos homens. E, sendo frias, elas eram consideradas inferiores⁹.

Essa concepção da inferioridade das mulheres, que era produzida culturalmente, tomando por base a natureza biológica dos sexos, também aparece no discurso da tradição judaico-cristã, por meio da expressão clássica da oposição puro/impuro, que reflete a dicotomia masculino/feminino. Nessa tradição, as mulheres eram consideradas como naturalmente impuras, pelo fato de perderem sangue durante a menstruação e o parto¹⁰, cuja questão aparece nos escritos bíblicos do Antigo Testamento. Segundo o livro do Levítico 12,1-5, as mulheres ficavam impuras durante 40 dias depois do

⁹ Segundo Japiassu (2011), a ciência moderna recupera essas ideias para reafirmar a superioridade racional masculina.

¹⁰ “As noções de puro e impuro parecem mais complexas no judaísmo, em que as práticas purificadoras e sacrifícios expiatórios pontuam a vida dos padres e também dos mortais para eliminar na presença de Deus, as máculas morais e físicas as poluições corporais. A imersão purificadora, diferente dos cuidados de higiene, era praticada pelas mulheres no final das menstruações e dos partos e, permitia a retomada do ato sexual, sem mácula para os homens”. (HÉRITIER, 2000, p. 41).

nascimento de um filho homem e oitenta dias depois do nascimento de uma filha. Assim, o fato de as mulheres ficarem por mais tempo impuras, quando geravam um bebê do sexo feminino, justificava a superioridade dos homens e, obrigava as mulheres a passarem por rituais de purificação mais intensos. Nesses discursos, a produção e a naturalização da diferença como inferior eram vinculadas a uma determinada leitura biológica dos corpos.

Nota-se que as concepções bíblicas e as noções de Aristóteles se fundem na tradição cristã. Tais representações foram reiteradas e reproduzidas, durante muito tempo, no universo do ensino teológico e nas liturgias eclesiais, a ponto de trabalhar de forma performativa e produzir os seus efeitos nas práticas sociais e eclesiais. Isto é, se justificou e se legitimou a incapacidade das mulheres para o serviço do altar. Tal situação revela que, na configuração do *ethos* das mulheres, o transporte simbólico de certas concepções dos corpos biológicos, funcionou como um mecanismo manipulador e produtor de realidade social, materializando a desigualdade de gênero, a serviço dos interesses de uma cultura androcêntrica.

Nessas concepções sobre a produção da subjetividade feminina, evidenciada na literatura da Teologia Feminista, é possível perceber que essas teólogas, que agora são sujeitos de saber, no primeiro momento de sua produção acadêmica, estão buscando, por meio da crítica feminista, desnaturalizar as diferenças culturais fundadas no biológico para mostrar

que a desigualdade entre mulheres e homens, e a própria produção do feminino como “inferior”, foi uma construção sociocultural. Nessa fase da produção crítica, elas se aproximam da reflexão do feminismo dos anos de 1970, influenciado pelo estruturalismo em seus modelos dicotômicos, que inspirou o binômio sexo/gênero para explicar as desigualdades sociais entre mulheres e homens (RUBIN, 1993).

Nessa perspectiva, o discurso da teóloga alemã Ranke-Heinemann (1996)¹¹ aponta que as ideias dicotômicas do pensamento grego influenciaram a filosofia e a teologia de Agostinho e Tomás de Aquino, pensadores que foram os grandes inspiradores da teologia na Idade Média e Moderna. Desse modo, na teologia da antiguidade prevaleceu a noção de Aristóteles de que o feto masculino só adquiria alma depois de quarenta dias da concepção e o feto feminino somente depois dos noventa dias. Essa diferença temporal não se remetia somente a uma questão temporal, mas de qualidade humana, uma vez que a alma era imprimida primeiro no homem e depois na mulher, de modo que a essência da humanidade era vista como algo mais masculino do que

¹¹ Para assinalar as representações de gênero presentes no discurso teológico da tradição cristã apropriamo-nos, principalmente, da reflexão dessa teóloga, uma vez que sua obra é um trabalho histórico-crítico minucioso, que se deu a partir de fontes primárias, abrangendo o tempo imediatamente antes do cristianismo, a história comparada das Igrejas Cristãs até o tempo do Papa João Paulo II. Para a socióloga Rose Maria Muraro (1996), Uta Ranke-Heinemann é considerada a maior teóloga do mundo e sua obra trouxe uma contribuição incalculável à história da sexualidade humana. Em quase quatrocentas páginas, a autora faz uma pesquisa monumental sobre as regras e virtudes da Igreja no que diz respeito à sexualidade feminina, que vai desde as raízes pré-cristãs até os dias de hoje. O livro evidencia a grande originalidade e erudição da autora e tornou-se um dos mais importantes do nosso tempo, na área da sexualidade.

feminino. Essas noções mostram que os enunciados teológicos, produzidos sob a ótica masculina e em contextos patriarcais, desde a antiguidade foram construindo o feminino como o “Outro”, ou o feminino como o negativo e o inferior, na relação com a supremacia do masculino como sujeito. E, o fato de algumas teólogas fazerem esta leitura crítica mostra que, ainda que mais tarde, elas participaram da crítica que o feminismo da igualdade e da diferença, da década de 1970, fazia aos discursos masculinos e aos seus efeitos, em seus diferentes campos científicos.

A antropóloga Hérítier (1996) tem mostrado que o discurso simbólico, presente no pensamento grego, teve grande influência no pensamento cristão, sobretudo, por meio de Agostinho¹². Este pensador via a mulher como uma desqualificada para qualquer coisa que dissesse respeito à mente e à intelectualidade, pois concebia que ela tinha utilidade apenas para a reprodução. O teólogo Tomás de Aquino, bem mais tarde (1225-1274), compartilhava dessa mesma visão. E isso nos faz pensar que a tradição cristã da Igreja primitiva e da Idade Média legitimou a perpetuação do sexo masculino nas instâncias de poder eclesial, tanto na organização interna da Igreja, como no campo intelectual, da construção do saber e do ensino

¹² Assim como Françoise Hérítier (1996), Ranke-Heinemann (1996, p. 88) menciona que Agostinho (420. d.C) foi o pensador teológico que postulou caminhos não só para os séculos, mas para o milênio. As posições que ele assumiu influenciaram também os grandes teólogos medievais como São Tomas de Aquino (1274) e o puritanismo da França no século XVII e XVIII. Sua autoridade sobre a moral sexual foi avassaladora, sobretudo por separar o amor da sexualidade.

bíblico-teológico. Esses lugares de enunciação permitiram a reiteração de um conhecimento sobre o feminino sem que este fosse questionado, porque os sujeitos da enunciação eram considerados os “representantes” da ordem divina.

Com isso, os escritos bíblicos, resultado de uma visão androcêntrica, legitimaram a hierarquia de sexos e a invisibilidade das mulheres no serviço de liderança, no meio eclesial. Apesar de o apóstolo Paulo incluir algumas mulheres na liderança e na organização das comunidades cristãs, manteve-se dentro da ordem patriarcal. Este, em alguns de seus relatos, mencionou como deveria ser a conduta das mulheres durante as celebrações. Contudo, com o decorrer do tempo, a figura da mulher pregadora foi desaparecendo do cenário eclesiástico (RANKE-HEINEMANN, 1996).

Do ponto de vista da Igreja, a melhor mulher é a de quem menos se fala, menos se olha e menos se ouve falar. Assim o regulamento de Paulo sobre o penteado das mulheres foi transformado num capuz mágico, sob o qual se conseguiu fazer a mulher desaparecer inteiramente. De todos os regulamentos Bíblicos datados no Novo testamento, a Igreja católica preservou com mais diligência e multiplicou os que diminuían a condição ou o status da mulher (RANKE-HEINEMANN, 1996, p.142).

Isso mostra concretamente como o cânone oficial do saber teológico foi sendo instituído e se fez legitimar por meio de discursos selecionados que se colocavam em acordo com os interesses da subjetividade masculina,

deixando as mulheres na condição de não sujeito, “o outro” do mesmo.

Segundo Ranke-Heinemann (1996), já nos primórdios do cristianismo, com a teologia prática dos “Padres da Igreja”¹³ ou do período da Patrística, as mulheres foram rapidamente afastadas da esfera da Igreja e do sagrado. As constituições apostólicas não permitiam que elas ocupassem postos na Igreja. Assim, nota-se que essas constituições tiveram grande influência e poder performativo, uma vez que se alegava terem sido elaboradas pelos apóstolos, atribuindo-lhes uma força simbólica que não podia ser questionada. Por volta do ano de 1140, incorporou-se uma norma do Decreto de Graciano¹⁴, que permaneceu até a contemporaneidade, a qual dizia o seguinte:

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

¹³ Os Padres da Igreja (Patrística) são considerados os “grandes homens da Igreja” do século II ao século VII, os quais foram como que “Pais” da Igreja, porque firmaram os conceitos da fé cristã e, de certa forma, foram responsáveis pelo que se denomina de Tradição da Igreja.

¹⁴ De acordo com Bernard Häring (1960), o Decreto de Graciano, que leva o nome do canonista italiano do século XII, é uma obra publicada nos anos de 1140 a 1150, com o título de *Decretum Gratiani*, o qual se constituiu o livro canônico mais usado até a publicação do *Código do Direito Canônico*, no século XIX. Assim, o *Decreto de Graciano* foi uma primeira tentativa de sistematização do *Direito Canônico* da Igreja, no qual se encontra o conjunto das normas que regulam a vida na comunidade eclesial.

Assim sendo, o conteúdo desse discurso produzido, segundo uma visão masculina e repetido inúmeras vezes nas ações eclesiais, por esses mesmos sujeitos, evidentemente, exerceu um poder performativo, submetendo as mulheres à condição do “outro”, ou seja, a um não sujeito da enunciação.

Essa reiteração discursiva e simbólica produziu relações sociais de gênero desiguais, uma vez que “elas tinham que ficar quietas durante os rituais litúrgicos das Igrejas, podendo somente mover os lábios sem emitir som algum, de sorte que nada do que repetiam podia ser ouvido, ou seja, eram silenciadas” (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 146). Esta conduta dos “homens da Igreja”, que reproduziam a cultura patriarcal, não estaria revelando o medo “invisível” do potencial das mulheres que podia ameaçar a ordem que estava legitimada para o campo eclesial?

Segundo Ranke-Heinemann (1996), o fato de os homens serem os sujeitos da construção da doutrina católica ou do discurso teológico, fez com que eles fossem assumindo um olhar seletivo para a interpretação das narrativas bíblicas. Assim, as que apontavam maior protagonismo das mulheres, no processo da evangelização, praticamente não foram enfatizadas ou mencionadas, como, por exemplo, os relatos dos evangelhos de Lucas 16,1-8 ou Mateus 28,1-10, em que após a ressurreição, Jesus aparece às mulheres Maria Madalena, Maria mãe de Tiago e Salomé e as

envia para anunciar aos seus discípulos que ele os encontraria na região da Galileia¹⁵.

Essas e outras narrativas foram retomadas e aprofundadas somente no final do século XX, quando as mulheres se tornaram sujeitos de saber, no interior das instituições católicas. Elas fizeram uma releitura do saber bíblico-teológico, à luz da experiência das mulheres, dentro das comunidades de fé e das contribuições que vinham da teoria feminista e dos estudos de gênero, como uma estratégia política de visibilização da contribuição histórica do universo feminino para o cristianismo.

Ranke-Heinemann (1996) mostra que os teólogos assimilaram as ideias de Agostinho de que as mulheres, para a vida intelectual dos homens, não tinham nenhum significado. Tomás de Aquino, assim como Agostinho, acreditava que o contato com mulheres degradava o espírito dos homens. Segundo Londa Schienbinger (2001), esse era um pensamento influenciado pela cultura, uma vez que a antiga tradição hebraica sustentava o imaginário de que, por meio do contato com as mulheres, os homens perdiam o poder da profecia. E isso explica por que na Idade Média a vida intelectual era uma vida celibatária e acontecia nos mosteiros. Nesse contexto, ser gênio consistia em dormir pouco e

¹⁵ A ação de Jesus questionava as regras culturais da religião judaica e, no seu “movimento”, as mulheres não eram tidas como figuras marginais, uma vez que exerciam a liderança de apóstolas, profetisas, evangelistas e missionárias.

não praticar sexo.

Para tornar visíveis as razões da exclusão e discriminação do feminino nas instâncias eclesiais, Ranke-Heinemann retoma os discursos teológicos sobre as mulheres, produzidos por Tomás de Aquino, um dos mais importantes teólogos da Igreja Católica, em sua importante obra *Suma Teológica*. Como se pode observar, no fragmento abaixo, trata-se de um discurso que produz o efeito de uma crença naturalizada da suposta inferioridade das mulheres em relação à sua capacidade intelectual.

As mulheres têm menos vigor físico e intelectual do que os homens. O homem tem ‘uma razão mais perfeita’ e uma ‘virtude mais forte’ do que as mulheres. Em decorrência da ‘deficiência em sua capacidade de raciocínio’, que também é ‘evidente em crianças e doentes mentais’. Sendo de capacidade inferior não podiam servir de testemunho em assuntos testamentários (AQUINO, 1980 apud RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 208-209).

Observa-se toda uma construção negativa em torno do feminino no pensamento de Tomás de Aquino, um autor tão estudado e reproduzido dentro das instituições católicas de ensino teológico, inclusive na contemporaneidade. Tais ideias se configuram como prática discursiva, no sentido de Foucault (1999a), com poder de naturalizar a suposta inferioridade intelectual das mulheres, a partir de uma determinada leitura da diferença biológica dos sexos. Trata-se de um discurso que

materializou e naturalizou práticas sociais discriminatórias, em que as mulheres não podiam ascender a espaços de liderança no campo eclesial, porque acreditava-se que elas eram inferiores, cuja realidade era dada pela natureza de seu sexo, como aparece em um fragmento do pensamento de Tomás de Aquino:

A igualdade entre os dois sexos existe no plano da graça e da salvação, mas não no plano da natureza, pois a virtude ativa que se encontra na semente do macho visa produzir algo que se assemelhe em perfeição ao sexo masculino. Se por acaso uma mulher for gerada, é em função da fraqueza dessa virtude ativa ou de alguma má disposição da matéria, ou até de alguma transmutação vinda do exterior. [...] O sexo feminino não pode significar superioridade em nada, porque o estado da mulher é sujeição. Ela não pode, portanto, receber o sacramento da ordem (AQUINO, *Suma Teológica* v.2, 1980. q. 92, art. I)¹⁶.

Ao sustentar a ideia de que as mulheres estariam em um estado de subordinação e de inferioridade, justificava-se a sua incapacidade para o serviço ordenado. Ou seja, essa subordinação aos homens era, para Tomás de Aquino, o verdadeiro motivo para negar às mulheres qualquer ofício eclesial, como analisa uma teóloga feminista norte-americana.

o afastamento das mulheres da liderança e da teologia eclesiais foi realizado por meio da domesticação da

¹⁶ Essa obra é citada dessa forma por conta das várias traduções que existem, a fim de que o leitor se oriente pelo número do volume, questão e artigo.

mulher, sob a autoridade masculina. [...]. De mãos dadas com essa eliminação e com a repressão de elementos emancipatórios dentro da Igreja, apresentava-se a justificação teológica da supressão da liderança feminina e da patriarcalização do ofício eclesial. A trajetória da tradição paulina, que exige a submissão da mulher, por motivos teológicos, é um reflexo dessa evolução patriarcal e reacionária da Igreja cristã (FIORENZA, 1995, p. 99).

No século XX, antes do Concílio do Vaticano II, a proibição das mulheres de servirem ao altar foi mantida. Tal proibição, em 1917, foi apoiada no livro das leis da Igreja, o Código de Direito Canônico¹⁷, que em seu cânone 813, parágrafo dois, assim expressava: “a mulher não pode ministrar. Só se admite exceção se não dispuser de um homem e houver um bom motivo. Mas as mulheres não podem em caso algum subir ao altar e só podem dar respostas de longe” (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 145). O novo Código de Direito Canônico, que está em vigor desde 1983, apresenta um aparente progresso no que se refere à participação das mulheres nos rituais litúrgicos. Assim, o cânone 906 diz que se “exige a participação de um dos fiéis” na celebração da missa. Segundo Ranke-Heinemann, o fato de não definir o sexo do fiel, aparentemente, acabou com a proibição das mulheres em auxiliar os clérigos nas celebrações litúrgicas. Convém lembrar que, nessa época, as mulheres, mesmo que em número reduzido, já haviam conquistado o direito de acesso à formação teológica nos cursos

¹⁷ O direito canônico reúne o conjunto das normas que regulam a vida na comunidade eclesial.

regulares, antes destinada somente aos homens celibatários como critério para a ordenação sacerdotal. Ou seja, nesse período houve todo um contexto sociocultural que trouxe mudanças significativas para o conjunto das mulheres na sociedade.

Se olharmos para a trajetória histórica, e considerando a repressão, a difamação e a demonização das mulheres, que se evidencia no discurso teológico da moralidade católica¹⁸, pode-se pensar que a história da Igreja faz parte de um longo e arbitrário despotismo masculino sobre o sexo feminino, ou, nas palavras de Ranke-Heinemann (1996, p.140), “a história do cristianismo é quase a história de como as mulheres foram silenciadas e privadas dos seus direitos”. Em certa medida, isso parece ter vínculo ou ser uma das razões da ausência histórica das mulheres em instâncias de liderança na hierarquia eclesial, no ensino superior e na produção teológica, e na atualidade, pode explicar a presença reduzida nos quadros da docência, como evidenciamos em nosso estudo de tese (FURLIN, 2014). Tal realidade parece ser resultado da reprodução de um discurso masculino, fundado na herança do pensamento grego e da moral judaico-cristã, que funcionou como uma tecnologia de gênero, trazendo enormes prejuízos para a vida concreta das

¹⁸ Segundo Japiassu (2011), o discurso dos padres da Igreja primitiva são exemplos desse processo de demonização das mulheres. Tertuliano se dirigia às mulheres dizendo que a sentença de Deus reinava sobre sexo delas e que elas eram a porta do demônio. Para Lactânio, a mulher era agente do demônio. João Crisóstomo afirmava que “um dia a mulher deu seus conselhos e estragou tudo”. Ela seduzia o homem com o seu corpo feminino, que era um sepulcro caído. Desse modo, Japiassu mostra que desde o seu início, o cristianismo criou uma tradição de misoginia sem precedentes e inigualáveis. Essa tradição dominou toda a Europa durante a Idade Média, o Renascimento e também na era Moderna.

mulheres, de modo que a reiteração da teologia moral, constituída sob o imperativo de uma cultura dicotômica, em que os valores e as normas se fundavam em sistema simbólico masculino, serviu para materializar o feminino de maneira negativa e estruturar todas as práticas institucionais e eclesiais para cada sexo, até praticamente os anos recentes.

Dentro da lógica em que a racionalidade era pensada como uma essência masculina, as mulheres que se destacavam pela divulgação de saberes cotidianos, relacionados à culinária, às práticas medicinais que se opunham à ordem do “saber legítimo”, as que se projetavam pela sua intelectualidade e capacidade de liderança e que ousavam pensar de forma diferente do conhecimento instituído no cânone eclesial da ordem androcêntrica eram consideradas bruxas ou feiticeiras¹⁹, condenadas à fogueira pela inquisição²⁰, silenciadas, reprimidas ou colocadas no “seu lugar”, ou melhor, no lugar que os homens designavam para as mulheres.

Uma das grandes vozes silenciadas na América Latina foi a da religiosa católica, poetisa e literata mexicana, Sórora Juana de la Cruz²¹,

¹⁹ Sobre o conhecimento produzido pelas “bruxas” e feiticeiras e a sua perseguição, a partir de uma leitura em perspectiva de gênero, consultar Graf (2011).

²⁰ Entre as mulheres queimadas vivas pela inquisição encontramos Joana d’Arc. De origem francesa, foi uma das mulheres mais fortes e guerreiras que o mundo já conheceu. Quando adolescente, presenciou a morte de membros de sua família pelos ingleses. Desde seus 13 anos dizia ouvir vozes divinas que a orientava a entrar no exército francês para defender o seu reino contra a Inglaterra. Vestia-se com roupas masculinas e começou a fazer treinamento militar. Conseguiu convencer o rei a lhe entregar um exército com o objetivo de libertar Orléans e, no seu comando, as tropas foram vitoriosas. Em 1430, durante uma batalha em Paris, foi ferida e capturada pelos borgonheses que a venderam para os ingleses. Foi acusada de praticar feitiçaria, em função de suas visões, e condenada pela inquisição à morte na fogueira. Depois de quase 500 anos de sua morte, em maio de 1920, o papa Bento XV reconheceu as boas intenções de Joana d’Arc e a canonizou como Santa Joana d’Arc. (SUA PESQUISA.COM, 2010).

²¹ Sórora Juana Inés de la Cruz nasceu em 1648, na Cidade do México, e morreu em 1695.

que viveu no século XVII²². Ela foi uma grande defensora das mulheres e, em um período em que elas não estudavam, propôs corajosamente que se criassem escolas para as mulheres, argumentando que nem a tolice era exclusiva das mulheres e nem a inteligência era privilégio dos homens. Por sua luta, em favor da capacidade intelectual das mulheres e do direito destas se educarem em todas as áreas de saber, ela foi considerada uma precursora do feminismo (PAZ, 1998)²³. Sua fama intelectual ganhava espaço junto às altas personalidades de seu tempo. Sua perseguição começou quando, em uma rara incursão pela teologia, escreveu uma carta criticando o sermão de Padre Antônio Vieira e, como na época teologia e política andavam juntas, ao atacar o padre atacou também um dos grandes políticos. Um de seus perseguidores foi seu próprio confessor, o jesuíta Nuñez de Miranda, que a recriminava por escrever, uma vez que ele acreditava que esta era uma atividade puramente masculina. Soror Juana foi obrigada a dedicar-se à religião na vida de penitência, desfazendo-se de sua biblioteca. Ou seja, ela foi obrigada a silenciar e a negar seu potencial intelectual, para assumir uma

Seu nome, antes de se tornar religiosa da Ordem de São Jerônimo, era Juana de Asbaje y Ramírez. Como escritora Mexicana foi uma das maiores figuras Hispano-americanas do século XVII (BIOGRAFÍAS Y VIDAS, 2010).

²² Segundo Octavio Paz (1998), Sórora Juana Inês de la Cruz amava os livros e era uma autodidata. Pensou até em vestir-se de homem para frequentar a universidade, cujo privilégio na sua época era somente para os homens. Acabou indo para um convento, pois no contexto de seu tempo, somente como freira poderia realizar o seu projeto intelectual.

²³ Isso porque se considera que ela adiantou em 200 anos ideias sobre a igualdade entre homens e mulheres e as lutas que depois foram protagonizadas pelo movimento e pelas teorias feministas. Para muitas feministas, ela é considerada a patrona das feministas da América Latina. (GEBARA, 2004).

posição de invisibilidade ou o lugar que a hierarquia da Igreja legitimava como sendo feminino.

Além de práticas de discriminação sexista, de quem pode ou não exercer a atividade intelectual, nesse exemplo nota-se a existência de um controle político sobre o pensamento das mulheres, quando estas se constituem sujeitos de enunciação dentro do universo católico. Desde a cristandade, elas foram afastadas da reflexão teológica clássica, porque essa tarefa era considerada exclusivamente de direito dos varões. Segundo Héri-tier (1996), o pensamento grego não só produziu a discriminação das mulheres e a hierarquização das relações de gênero no âmbito eclesial, mas condicionou toda a cultura ocidental. Nessa dinâmica, de acordo com a autora, o discurso cultural, herdado de Aristóteles, baseou-se nas diferenças biológicas, na pretensa natureza eterna, em uma relação social instituída, legitimando simbolicamente o gênero masculino como base natural e universal para todas as coisas. O masculino era a norma imperativa, podia interpretar e criar a ordem social.

Nesse contexto, as mulheres não tinham acesso às universidades, poucas aprendiam o *latim*, que era a língua teológica, e jamais se imaginava mulheres ensinando teologia. Essa questão estava tão impregnada na cultura que pode ser ilustrada com o caso de Elena Lucrezia Cornaro Piscópia, a primeira mulher a doutorar-se na Europa, em 1678²⁴. Filha de um ilustre

²⁴ Segundo Schienbinger (2001, p. 61), depois de Elena Cornaro Psicopia, doutora em Filosofia e agraciada com uma cadeira na universidade, a segunda mulher na Europa a receber um grau universitário foi a física Laura Bassi.

procurador italiano, que vivia na cidade de Veneza. Desde a infância, seu pai a incentivava a estudar gramática, línguas, matemáticas e música²⁵. Aos 26 anos, foi para Pádua para continuar seus estudos em filosofia, dialética, astronomia e, sobretudo, em teologia. Seu pai, desejando o reconhecimento público da erudição de sua filha, pediu ao reitor da Universidade de Pádua²⁶ para que fosse permitido a Elena Lucrezia defender uma tese em teologia. Contudo, a autoridade eclesiástica, na pessoa do Cardeal Barbarigo, que era o bispo de Pádua e chanceler da Faculdade de Teologia da Universidade, negou-lhe essa possibilidade. E, baseado em uma compreensão do que seria o papel social para as mulheres na época, respondeu: “Como? Uma mulher doutora e professora de teologia? Nunca! [...] A mulher está destinada a maternidade e não ao conhecimento” (LAURETIS, 2000, p. 13). No entanto, levando em consideração a influência que a Universidade poderia ter, por se tratar da filha de um ilustre senhor, permitiram que, ao menos, Elena Lucrezia fizesse doutorado em filosofia²⁷. Esse exemplo mostra a existência de

²⁵ Aos 20 anos, Elena Lucrezia sabia cantar, tocar, falar e traduzir quatro línguas modernas e cinco línguas clássicas, incluindo o hebreu, o árabe e o caldeu (LAURETIS, 2000).

²⁶ Uma das mais reconhecidas na época, fundada em 1222. Ali estudou Galileu Galilei.

²⁷ Elena Lucrezia tinha 32 anos. Segundo Lauretis (2000), o seu biógrafo relata que ela possuía um assombroso conhecimento e profundidade cultural, que a fazia fugir de sua modéstia, a ponto de que seu confessor a apelou para viver a humildade e submissão, o que mostra o controle dos homens sobre o conhecimento das mulheres. O seu biógrafo registra que seu exame de doutorado foi brilhante. O grande auditório estava repleto de personagens importantes da Itália e um grande número de estudiosos vindos de diversas universidades, todos desejosos de ver e ouvir a primeira mulher que aspirava ao mais alto título acadêmico.

uma cultura em que o poder do pensamento teológico era propriedade, exclusivamente, masculina. Uma cultura sustentada por representações de gênero ou por um simbólico linguístico, que hierarquizava os papéis sociais para mulheres e homens e fazia parecer que o sexo feminino era naturalmente considerado despossuído de propriedade intelectual para determinados saberes. Assim, no lugar da “diferença” elas eram somente consideradas “o outro”, as irrepresentáveis e desqualificadas.

2.1 Vozes dissidentes ou subjetividades que escapam

As práticas discursivas e institucionais, que estabeleciam limites para a subjetividade feminina, não puderam conter a liderança e a voz de muitas mulheres ao longo da história. Na Idade Média, algumas delas exerceram um poder considerável como abadessas e governavam mosteiros e distritos da Igreja, que integravam homens e mulheres (COMBLIN, 2003). Outras ingressaram em movimentos de reforma assumindo a liderança, o que representava certa ameaça para a ordem institucional da Igreja. De acordo com a teóloga Fiorenza (1995), esses movimentos eram os valdenses, os anabatistas.

A liderança das mulheres, nesses espaços, representava certa ameaça à ordem institucional patriarcal, a ponto de a ação delas ser

desqualificada por aqueles que se sentiam os verdadeiros sujeitos do discurso religioso²⁸. Nesse sentido, amparada nas concepções teóricas de Foucault (2007b) e de Butler (2009), poder-se-ia dizer que essas mulheres, na época, exerciam uma agência ética, por se oporem a uma lógica de gênero que as desqualificavam intelectualmente, afirmando-se de maneira positiva em sua capacidade de liderança e de produção. Isso porque, outras, ainda, produziram reflexões teológicas ao lado da teologia masculina das universidades, ou seja, havia mulheres que se constituíam sujeitos de enunciação nas fronteiras do instituído e adentravam o discurso cristão, ocupando algumas “brechas”²⁹ que, nesse caso, era o da teologia mística e da teologia popular. Elas foram ocupando esses e outros lugares de produção de saberes e de constituição de si, como um sujeito feminino de enunciação, também dotado de atributos cognitivos. Contudo, nas grandes narrativas da história teológica, pautada na ordem simbólica masculina, elas eram invisibilizadas³⁰, não existindo como sujeitos, a não ser como “o outro” do sujeito humano (masculino), em que a diferença era marcada de maneira negativa, ou não representativa.

²⁸ Segundo Fiorenza (1995), isso se refletiu na declaração de um bispo que se queixava que aquelas mulheres eram ociosas, vagabundas e mexeriqueiras e que se recusavam a obedecer aos homens.

²⁹ Com o termo “brechas” se entende a concessão de espaços pequenos ou invisíveis, ou que se dão pelas bordas do instituído.

³⁰ Nesse sentido, Lauretis (2000) menciona que no Renascimento, as escritoras, ao menos na Itália eram, em geral, monjas ou mulheres da Corte, provenientes de famílias nobres ou cultas.

A história mostra que o discurso simbólico, que colocava as mulheres às margens dos processos de produção do saber, não conseguiu conter, em todas as situações, a emergência das mulheres, uma vez que sempre existiram vozes femininas que elaboraram tratados significativos de teologia. Vozes que, certamente, desnaturalizavam determinados significados de gênero ou a suposta inferioridade intelectual das mulheres. Vozes que não puderam entrar no cânone da doutrina oficial da Igreja, não porque não tivessem profundidade intelectual, mas porque os sujeitos hegemônicos da hierarquia masculina, responsáveis para salvaguardar a ordem cultural patriarcal, no interior das instituições eclesiais, consideravam esses tratados teológicos como inferiores, uma vez que a produção teológica não era considerada uma atividade natural para as mulheres.

Tais dinâmicas revelam a existência de um poder discursivo que controlava o pensamento das mulheres e a sua emergência, como sujeito feminino de saber, em um lugar que “não era para elas”. Contudo, mesmo invisibilizadas pela ordem simbólica masculina, as mulheres criaram espaços dentro da experiência religiosa que podem ser vistos como exceções, mas que revelam a resistência e também pontos de enunciação da rebeldia, da discordância ou da adesão e da obediência. Mulheres que enfrentaram os impedimentos dogmáticos e algumas chegaram a ser reconhecidas, tendo formas de expressão significativas na história da Igreja. Tomamos como

exemplo as beguinhas, mulheres medievais do século XII, que ousaram viver a vida religiosa fora dos claustros e distantes da hierarquia clerical, entre elas, a abadessa beneditina Hildegard de Bingen, que viveu no século XII e se destacou como mística, teóloga, compositora, pregadora, naturalista, médica informal, poetisa, dramaturga e escritora alemã (SARANYANA, 1999).

Entretanto, o pensamento teológico-cristão das mulheres só foi valorizado pela Igreja recentemente, isto é, após o Concílio do Vaticano II, sob a influência dos novos contextos socioculturais. Entre outras, fazemos menção à Santa Tereza D' Ávila, que viveu no século XIV e foi considerada uma das maiores mestras da espiritualidade católica, deixando obras de grande valor. Pelo valor teórico de seus escritos, ela foi declarada, junto com Santa Catarina de Siena³¹, doutora da Igreja, em 1970, pelo Papa Paulo VI. Em 1997, João Paulo II declarou Santa Teresa de Lisieux³² doutora da Igreja.

³¹ Catarina viveu no século XIV (1347-1380), mas o valor de seu trabalho e a sua atividade eclesial só foi reconhecida no final do século XX. Ela era analfabeta, mas ditou mais de 300 cartas endereçadas a diferentes categorias de pessoas - papas, reis, líderes e ao povo humilde. Lutava pela unificação da Igreja e a pacificação dos Estados Papais. Uma das suas obras ditadas, *Diálogo sobre a Divina Providência* é, ainda hoje, considerada um dos maiores testemunhos do misticismo cristão e uma exposição clara de suas ideias teológicas e espirituais. Catarina de Siena usou regularmente a estratégia de jejum para não se casar, para ser capaz de juntar-se a ordem terciária e para desafiar o Papa. Tal estratégia era usada pelas mulheres da época para alcançarem seus direitos, ou seja, era uma maneira de levantar-se contra a condição social de obediência aos padrões culturais para buscar a própria independência (LERNER, 1993).

³² Segundo Monika Maria Stocker (2000), Teresa de Lisieux não deixou grandes teorias escritas, mas transformou a sua teoria em vida, em evangelho vivo. Muitos teólogos dizem que é muito difícil separar vida, doutrina e mensagem em Teresa, uma vez que não existe uma mínima brecha entre essas três dimensões; tudo é uma coisa só.

Uma das últimas mulheres a ser declarada Doutora da Igreja Universal foi Hildegard de Bingen, em outubro de 2012, pelo Papa Bento XVI. Além dessas mulheres, outras tiveram um protagonismo inovador no seio da Igreja, como Santa Clara de Assis, que viveu entre os anos 1193 e 1253, na Itália. Ela foi uma das primeiras mulheres a escrever uma regra de vida para seu instituto de vida consagrada³³. Isso mostra que muitas mulheres construíram história no cristianismo como sujeitos de enunciação, mesmo sendo invisibilizadas pela estrutura hierárquica masculina. Ou seja, desde as margens do poder simbólico, elas criaram suas estratégias de resistência, de reflexividade e de liberdade, produzindo-se sujeitos femininos de saber e assumindo certo protagonismo e agenciamento histórico.

2.2 A permanência da força simbólica na produção das subjetividades femininas

O Concílio do Vaticano II abriu uma pequena brecha para as mulheres ao considerá-las sujeitos eclesiais emergentes. Vale lembrar que elas aparecem como sujeitos em espaços em que se exerce um poder menor, sobretudo nas práticas pastorais das Igrejas. Entretanto, essas pequenas mudanças não deslegitimaram o poder simbólico do pensamento de

³³ Na época apenas era permitido aos homens escreverem a regra de vida para as congregações religiosas femininas.

Tomás de Aquino e de Agostinho que, segundo Ranke-Heinemann (1996), continuou sendo autoridade nos discursos teológicos, sobretudo no da moral sexual e que, sem dúvida, continua produzindo efeitos na vida das mulheres que abraçam o catolicismo. Por mais que o Papa João Paulo II tenha amenizado alguns efeitos da teologia moral histórica, ela se manteve na linha do pensamento agostiniano. Para essa teóloga, somente o progresso da medicina amenizou os efeitos dessa teologia sobre a vida e a sexualidade das mulheres, cuja questão também foi abordada por Michel Foucault (1999b), em seu livro *História da Sexualidade*.

Outro aspecto que a literatura da teologia feminista levanta é sobre a predominância de imagens masculinas da divindade nos discursos teológicos, os quais geram efeitos de poder nas relações de gênero. Ivone Gebara argumenta que o acento dado à simbologia masculina nas culturas ocidentais é anterior às elaborações teológicas, uma vez que estas foram elaboradas a partir de dados culturais. “A cultura e a política patriarcal sempre relegaram às mulheres papéis secundários nas grandes decisões políticas e sociais, assim como nas produções do pensamento” (GEBARA, 2006b, p. 140). Para essa teóloga, isso se reproduz no universo eclesial, já que, nos discursos teológicos, algumas imagens simbólicas, como é o caso da divindade masculina, ajudaram a legitimar a superioridade masculina, tornando as hierarquias “normais” e “abençoadas por Deus”.

Nota-se que a produção do feminino como inferior e a estruturação da desigualdade de gênero foi se naturalizando e tornando-se legítima pela força do poder da linguagem, inscrita nas representações simbólicas. Estas enfatizavam os atributos masculinos da imagem de Deus, como o Senhor dos senhores, o Juiz dos juizes, o Rei dos reis, o Todo-poderoso, cuja vontade devia ser obedecida, o Deus forte que sabe e vê tudo. Para a teóloga Mary Daly (1986), a imagem do Deus patriarca permitiu projetar os valores do patriarcalismo dentro dos dogmas da Igreja, o que torna mais difícil a mudança desses valores. Evidentemente, essas referências masculinas da divindade legitimavam as estruturas patriarcais para além do universo eclesial, por estarem incorporadas na cultura. Isso mostra, concretamente, que o universo simbólico não é uma construção neutra e, sendo produzido por uma elite masculina celibatária, nos termos de Gebara (2008), ou por uma *intelligentsia* masculina, esses sujeitos falam, escrevem e pensam a partir de um determinado “lugar social”, expondo, assim, os seus engajamentos, os seus valores e as suas crenças culturais (MANNHEIM, 1976). E, considerando a posição de gênero do sujeito do conhecimento, as suas crenças sobre essas relações e valores também orientaram a construção do simbólico, as interpretações dos textos bíblicos a produção e a legitimidade dos discursos em favor de seus interesses, como os estudos de Schienbinger (2001), Felski (1995) e Harding (1996)

têm evidenciado.

Os estudos feministas na área da teologia mostram, ainda, como o discurso teológico tradicional e masculino ressaltou os mitos bíblicos femininos que subordinavam as mulheres ao gênero masculino. De acordo com,

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

No universo eclesial, os mitos bíblicos, enfatizados pelo discurso teológico tradicional, justificavam a superioridade masculina e naturalizavam a ideia de que a função social das mulheres era exclusivamente a da reprodução biológica. Outros mitos associavam as mulheres ao pecado, ou seja, como as responsáveis pela tentação dos homens ao pecado. Aqui, as mulheres eram vinculadas à imagem de Eva, que se inscreve no mito da criação. Assim, praticamente até o Concílio do Vaticano II se reproduziu a ideia de que a queda da humanidade havia sido iniciada pela mulher, com a expulsão do paraíso, por culpa de Eva³⁴. Já em relação a imagem

³⁴ Cf. Gênesis cap.2.

de Maria de Nazaré, a teologia masculina enfatizou somente algumas características, tais como: “mãe de Deus”, “mãe virginal” e “serva de Deus”. Por exemplo, as virtudes de Maria, destacadas na Mariologia³⁵ masculina, a partir de uma determinada leitura dos evangelhos, são a de uma Maria jovem pura, ingênua na sexualidade, serva obediente, submissa, a mãe aflita com o filho, a Maria do silêncio, que suporta o sofrimento sem reclamar (BRANCHER, 2009).

Evidentemente, esse discurso simbólico e masculino legitimava a cultura patriarcal e aparecia como força poderosa, porque se fundava na ordem do sagrado, fazendo parecer que era da vontade divina que a função das mulheres estivesse vinculada à reprodução, à submissão e ao silêncio. Nessa leitura, era a diferença biológica, associada à imagem de Maria como mãe, que orientava os comportamentos e os papéis sociais para o universo feminino, segundo os interesses da cultura patriarcal.

Na visão da teóloga Mercedes Brancher (2009), esse modelo de mulher atendia mais aos desejos sonhados pelo *kyriarcado*³⁶. Elisabeth

³⁵ Refere-se ao conjunto de estudos teológicos da Igreja Católica sobre Maria, a Mãe de Jesus, que compreende uma vasta produção bibliográfica, visando salientar a figura feminina de Maria e a relação de fé dos fiéis com ela.

³⁶ O termo *kyriarquia* foi criado pela teóloga feminista Elisabeth Schüssler Fiorenza, cuja expressão vem da palavra grega *kýrios* que significa “dono”, “senhor de escravos”, “pai de família” e da palavra *archein* que se remete ao termo “dominar ou governar”. Assim, para Fiorenza (2009, p. 28), *kyriarquia* é um “sistema sociopolítico de dominação, no qual uma elite de homens educados e de posse mantém o poder sobre mulheres e outros homens. *Kyriarquia* é teorizado melhor como um sistema complexo e piramidal de estruturas sociais multiplicativas que se cruzam de supremacia e subordinação, de domínio e opressão”. Para essa teóloga, o patriarcado ocidental é ainda um *kyriarcado*, uma vez que, em geral, os que assumem o poder e continuam articulando a exploração das mulheres são um grupo de homens, brancos, proprietários e pertencente a uma elite.

Schüssler Fiorenza (2000, p. 231) já havia mencionado que “a supremacia do masculino no controle da mariologia cria uma imagem sociocultural do feminino que santifica a marginalização e a exploração das mulheres”. De acordo com essas concepções, considera-se que os discursos simbólicos associados ao universo do “sagrado”, facilmente podiam ser incorporados na vida de muitas mulheres e, certamente, elas mesmas desejavam seguir o “modelo de santidade” que lhes era proposto, como uma forma de protagonismo cristão. Com isso, elas se tornavam cúmplices dessas relações de poder e coparticipavam na reprodução de um sistema de valores que era de interesse do sistema patriarcal, isto é, de um feminino dependente e submisso ao masculino.

A teóloga Fiorenza (2000) tem problematizado e criticado esses discursos masculinos, apontando como, ao se evocar o mito “Mãe de Deus”, automaticamente, se definia que a missão primeira das mulheres estava vinculada a um corpo com a capacidade biológica para a maternidade. O mito de “Mãe virginal” era evocado no sentido de dividir as mulheres no interior da comunidade católica, uma vez que não se podia ser, ao mesmo tempo, virgem e mãe, de modo que, a partir dessa “leitura biológica” sobre os corpos, umas estavam destinadas a consumir a sua própria natureza pela maternidade e outras a transcendiam pela vida casta e virginal. Nessa leitura, Fiorenza parece apontar a força do simbólico ou o poder da

linguagem (mitos) na produção de uma subjetividade feminina, vinculada a papéis sociais de gênero, que eram justificados pela diferença biológica dos corpos. Essa posição aproxima Fiorenza das feministas pós-estruturalistas, como Joan Scott (1990), para a qual os símbolos culturalmente disponíveis evocam representações que produzem o gênero.

Nessa perspectiva do poder, inscrito na linguagem e no simbólico, Fiorenza (2000) ainda mostra que, por meio da evocação de “Maria serva de Deus”, o discurso da teologia tradicional ressaltava a posição de total obediência e submissão à vontade de Deus. Isso, automaticamente, legitimava a submissão feminina ao universo masculino, fazendo com que as mulheres incorporassem esse modelo de subjetividade. Nota-se que a imagem de Maria é colocada em oposição à imagem de Eva, a mulher desobediente, de modo que a ousadia, a transgressão da normatividade masculina, estaria sempre vinculada a uma ordem indesejada pela divindade. Nesse contexto, o comportamento feminino “ideal” a ser buscado deveria se configurar à imagem de Maria “Serva de Deus”.

Desse modo, é possível perceber, por meio da literatura da teologia crítica de Fiorenza (2000), que a evocação de Maria como “Mãe de Deus” e “Serva de Deus”, da Mariologia masculina, relacionava corpo e comportamento, de modo que é possível dizer que a subjetividade feminina se produzia, também, a partir do que Nicholson (2000) nomeia

de fundacionismo biológico³⁷, para diferenciar do determinismo biológico.

Constata-se que as representações simbólicas, inscritas nos discursos da teologia tradicional, de certa forma, legitimavam posições hierárquicas de gênero e funcionavam como práticas discursivas. Ao serem incorporadas nas relações e nos corpos das mulheres, além de subjetividades submissas, tais representações produziam práticas de desigualdade socioeclesial. Isto é, as mulheres eram colocadas em uma posição de inferioridade e, ao mesmo tempo, justificava-se essa realidade, por meio de uma leitura que materializava a existência de corpos sexuais como uma “natureza biológica” inferior e, portanto, não apta para atividades intelectuais.

Na visão de Braidotti (1999, p.10), “a produção pejorativa da diferença, não é acidental, mas necessária ao sistema falocêntrico de significado e para a ordem social e o poder que sustenta tal sistema”. Assim, ao se produzir uma subjetividade feminina negativa e “dócil” aos mandatos socioculturais, reproduzia-se a cultura patriarcal, tanto em âmbito social como no espaço eclesial. Legitimava-se a naturalização do espaço privado para as mulheres, como uma determinação divina, porque se compreendia que a sua inferioridade estava inscrita no sexo feminino, como algo pré-discursivo. Nessa lógica, os papéis sociais de gênero, que caberiam às

³⁷ Para se referir a forma de comportamento e a personalidade feminina

mulheres, eram somente o de mãe e esposa, em uma relação de subordinação aos homens.

Esse discurso, compartilhado no imaginário simbólico e católico, legitimava a desigualdade de gênero como um destino imposto pela divindade, de modo que a desigualdade social e as hierarquias sexistas objetivadas faziam parecer que era uma vontade da divindade e, portanto, natural. Tais lógicas, construídas pelo poder dos enunciados, nos faz concordar com Lauretis (1994), para quem os discursos funcionam como tecnologias que produzem subjetividades de gênero, e com Butler (2007, p.170), para quem a performatividade de gênero é teorizada junto com uma prática reiterativa de regimes sexuais regulatórios que, neste caso, são visíveis no processo da reprodução dos discursos teológicos masculinos, os quais estabeleciam códigos normativos de comportamentos para cada sexo.

Enfim, essa genealogia que permite evidenciar como ocorreu a produção discursiva e simbólica de um determinado modelo de feminilidade, condizente com os interesses de estruturas hierárquicas androcêntricas, se tornou possível devido aos dados encontrados na literatura da teologia crítica, produzida por mulheres. Desse modo, poder-se-ia dizer que essas teólogas, quando desvendam os mecanismos de poder do discurso teológico tradicional, inscritos nas representações simbólicas, que produziram o corpo e a subjetividade feminina como negativa, inferior e despossuída

de racionalidade, estariam assumindo a posição teórica e política do feminismo da igualdade dos anos 1960 e 1970. Esse feminismo questionava os pressupostos naturalistas sobre a inferioridade das mulheres, deslocando o debate para a construção social.

Observa-se, na literatura das teólogas, que elas compartilhavam da concepção de que a “diferença”, produzida com base no biológico e desde o ponto de vista do sujeito masculino, era pressuposto que construía a desigualdade social de gênero. Desse modo, essas teólogas apontavam a parcialidade e a não neutralidade dos discursos teológicos masculinos, por se produzirem segundo os valores e os interesses da cultura patriarcal, cujo saber elas nomeiam de androcêntrico. Tal adjetivação não é vazia de conteúdo, mas se constitui em uma posição política acusatória de todo um processo de exclusão histórica das mulheres do ofício do sagrado, da ordenação e da posição de sujeitos de saber teológico³⁸. Isso, ainda, nos faz pensar que, na relação com tais discursos, elas também se produzem sujeitos reflexivos e éticos, no sentido foucaultiano, capazes de atos de

³⁸ Convém lembrar que o fato de elas serem excluídas da ordenação sacerdotal e da teologia como lugar de ensino e de produção do saber, desde o início do cristianismo, não significa que elas foram excluídas de todas as atividades de cunho eclesial, isso porque elas fizeram parte do mundo espiritual religioso e, ainda, deram uma contribuição significativa para a teologia mística, como já foi mencionado no corpo deste estudo. Outras vezes foram perseguidas ou mortas por estarem em lugares “proibidos” ou por produzirem conhecimentos considerados “heréticos” e em momentos históricos pontuais elas colaboraram nos processos de evangelização dos países colonizados, sobretudo no século XIX, quando as grandes congregações femininas exerceram um poder significativo, cujo foco não é parte desse estudo.

liberdade, que neste caso é a denúncia do androcentrismo na teologia e a rejeição do determinismo biológico. E, nesta posição de desnaturalização da diferença que desqualificava as mulheres, elas aparecem conectadas com as proposições de Rubin (1993) do sistema sexo/gênero. Isso porque existe a compreensão de que discurso da teologia tradicional transformava os aspectos da sexualidade biológica feminina em uma construção, segundo os interesses da ordem social masculina.

Considerações finais

Após realizar esse estudo genealógico, por meio do qual se tornou possível evidenciar como as subjetividades femininas foram constituídas pelo discurso teológico tradicional, que produziu efeitos nas práticas sociais e na vida das mulheres, considero não ser mais necessário muitos comentários. Apenas destaco dois pontos.

Primeiro, considero que os argumentos construídos neste estudo reafirmam que o universo acadêmico da teologia católica tem sido fortemente estruturado por discursos, representações de gênero e práticas institucionais, de uma ordem simbólica androcêntrica. Dinâmica que, ao longo da história, produziu a legitimidade do sujeito masculino nos espaços de liderança e de produção do saber e a inferioridade e a desqualificação das mulheres, privando-as do seu protagonismo, como sujeitos femininos de saber. O gênero, nesse

sentido, vai além das atribuições de masculinidade e feminilidade. Ele também se codificou nas práticas institucionais, nas subjetividades e nos discursos teológicos, ou seja, ele aparece como um princípio estruturador de práticas, crenças, valores e saberes. De modo que as representações simbólicas do discurso teológico tradicional funcionaram como uma tecnologia social de gênero, que produziu implicações concretas, tanto sociais quanto subjetivas, na vida das mulheres.

Desse modo, pode-se afirmar que a reiteração das representações simbólicas de gênero sobre o corpo, o comportamento e a sexualidade das mulheres, inscritas no discurso tradicional católico, exerceu um poder performativo, produzindo corpos e subjetividades inferiores e, conseqüentemente, práticas sociais e eclesiais desiguais, no que tange às relações de gênero. A produção de uma estrutura hierárquica sexista, em que os principais sujeitos eram homens celibatários, acabou por privar as mulheres, durante um longo período da história, do direito de estarem presentes em instâncias mais oficiais do ensino e na produção do saber teológico. Evidentemente, essa estrutura simbólica, pautada nos valores masculinos, ainda tem exercido influência nos tempos atuais, já que que uma pequena minoria de mulheres consegue adentrar e fazer carreira no campo do saber teológico³⁹ e elas ainda são privadas de muitos espaços de poder no contexto eclesial.

³⁹ Essa questão está posta de maneira clara em nosso estudo de tese, já mencionado neste artigo.

Em segundo lugar, afirmar como tem sido significativa a crítica feminista na teologia que, de certo modo, se insere no rol dos discursos críticos do feminismo presente nas diferentes áreas do saber acadêmico. Esse pensamento foi fundamental para a desnaturalização e a desconstrução do modelo de gênero produzido pelos discursos masculinos androcêntricos. Trata-se do projeto feminista que, a partir da década de 1970, buscou criticar a suposta neutralidade e objetividade do sujeito do conhecimento e o sistema simbólico que legitimava os interesses masculinos, produzindo a naturalização das hierarquias de poder e a inferioridade das mulheres. Assim, podemos afirmar que a Teologia Feminista que emergiu nos anos de 1970 compartilhava da mesma tarefa crítica do Feminismo da Igualdade, constituindo-se em uma voz acusatória às imagens, aos mitos e às representações simbólicas sobre a mulher, como uma construção cultural do imaginário masculino. Tal produção teológica revela que as mulheres se conectavam por uma consciência histórica de discriminação sexista e pelo mesmo desejo de desnaturalizar uma determinada compreensão do feminino. Elas emergiram como um novo sujeito de saber teológico que, compartilhando das ideias feministas de sua época, inauguraram uma tradição teórica, que foi significativa para desconstruir o projeto desqualificador do feminino. De silenciadas e privadas da “vontade de saber”, elas agora se tornam sujeitos de enunciação e, desde as suas práticas e experiências corporificadas, questionam as bases androcêntricas da teologia tradicional,

mostrando que se trata de um saber parcial, porque produziu significados que não correspondiam com as experiências reais, vividas pelas diferentes mulheres.

Vale reforçar que ao tomar suas práticas corporificadas no processo de se constituírem sujeitos de enunciação no universo do saber teológico, as mulheres se afastam da normatividade de gênero, inscritas nas representações simbólicas masculinas, que as identificava como despossuídas de capacidade intelectual, cuja leitura era justificada pela anatomia biológica dos sexos. Assim, o constituir-se sujeitos femininos de saber aparece conectado com os novos significados que elas produzem para a alteridade, por meio da ressignificação do simbólico e da ação que realizam no universo do saber teológico. Tais práticas politicamente agem como contramemória de um modelo de feminidade, que havia sido construído pelos discursos masculinos.

Referências

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

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

AUSTIN, John Langshaw. 1975. *How to do things with words*. Cambridge: Havard University Press.

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

BIOGRAFÍAS Y VIDAS: La enciclopedia Biográfica en líneas. *Sor Juana Inés de la Cruz*. Disponível em: <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/j/juana_ines.htm>. Acesso em: 12 de jun.2010.

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

_____.1999. Diferencia sexual, incardinamiento y devenir. *MORA - Revista del Instituto interdisciplinario de Estudios de Género*, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, n.5, p. 08-19.

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

BUTLER, Judith. 2006. Entrevista com Judith Butler: O gênero é uma instituição social mutável e histórica. *Revista IHU on-line*, São Leopoldo-RS: UNISINOS, n. 199, 9 out. p. 3-4.

_____. 2007. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, p.151-172.

COMBLIN, José. 2003. Perspectiva de uma teologia feminina. In: SOTER (Org). *Gênero e teologia: interpretações e perspectivas*. São Paulo: Edições Loyola, p. 295-303.

DALY, Mary. 1986. *Beyond God the Father*. Londres: The Women Press.

FELSKI, Rita. 1999. La doxa de la diferencia. *MORA - Revista del Instituto interdisciplinario de Estudios de Género*, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, n.5, p. 33-52.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler. 1995..*Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. Petrópolis: Editora Vozes.

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

_____. 2009. Mariologia: ideologia de gênero e o discipulado de iguais. In: BRANCHER, Mercedes; DOMENZI, Maria Cecília. (Org). *Maria entre as mulheres: Perspectiva de uma mariologia feminista libertadora*. São Leopoldo – RS: CEBI/Paulus, p. 27-54.

FOUCAULT, Michel. 1999a. *Microfísica do poder*. 14. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal.

_____. 1999b. *História da sexualidade: a vontade de saber*. 13 ed. São Paulo: Edições Graal.

_____. 2007a. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. 12 ed. São Paulo: Edições Graal.

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

FURLIN, Neiva. 2014. *Relações de gênero, subjetividades e docência feminina: um estudo a partir do universo do ensino superior em teologia católica*. Tese (Doutorado em Sociologia) - Setor de Ciências Humanas Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

_____. 2011. Teologia e gênero: a docência feminina em instituições católicas. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 284, p. 880-910.

GEBARA, Ivone. 2004. Teología de la liberación y género: ensayo crítico feminista. In: MARCOS, Sylvia. *Religión y género*, Madrid: Editora Trota, p.107-136.

_____. 2006a. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, vol.14 (1), Jan./Abr 294-304.

_____. 2006b. Pensar a rebeldia cristã a partir das relações de gênero. In: SOUZA, Sandra Duarte de. *Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas*. São Paulo: UESP, 135-146.

_____. 2008. *Compartir los panes y los peces: cristianismo, teología y teología feminista*. Montevideu - Uruguay: Doble clic-Editoras.

GÊNESIS. 1990. In: *BÍBLIA sagrada*. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, p. 14-64.

GRAF, Norma Blazquez. 2011. *El retorno de las brujas: incorporación, aportaciones y crítica de las mujeres a la ciencia*. Ciudad de México, DF: UNAM/CEIICH.

JAPIASSU, Hilton. 2011. Porque a ciência já nasceu machista? In: _____. *Ciências questões interpretativas*. Aparecida SP: Editora Ideias e Letras, p.17-50.

HARDING, Sandra. 1996. *Ciencia y feminismo*. Madrid: Ediciones Morata.

HÄRING, Bernhard. 1960. *A Lei de Cristo: Teologia Moral para Sacerdotes e Leigos*. São Paulo: Herder.

HÉRITIER, Françoise. 1996. *Masculino feminino: o pensamento da diferença*. Lisboa: Instituto Piaget.

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

LAURETIS, Teresa de. 1994. A tecnologia de gênero. In: HOLANDA, Eloísa Buarque de (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, p. 206-242.

_____. 2000. Genealogías feministas: un itinerario personal. In: _____. *Diferencias: Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: horas y Horas La Editorial, p. 7-31.

LERNER, Gerda. 1993. *The Creation of Feminist Consciousness. From the Middle Ages to Eighteen-seventy*. Oxford: Oxford University Press.

LEVÍTICO. 1990. In: *BÍBLIA sagrada*. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, p. 110-140.

MANNHEIM, Karl. 1976. A sociologia do conhecimento. In: _____. *Ideologia e utopia: introdução a sociologia do conhecimento cultura*. São Paulo: Editora Globo, p. 245- 289.

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

MURARO, Rose Maria. 1996. Prefácio. In: RANKE-HEINEMANN, Uta. 1996. *Eunucos pelo Reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, p.07-15.

NICHOLSON, Linda. 2000. Interpretando o gênero. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, CFH/CCE, UFSC, v. 8, n.2, p. 9-41.

PAZ, Octavio. 1998. *Soror Juana Ines de La Cruz: As armadilhas da fé*. São Paulo: Editora Mandarim.

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

RUBIN, Gayle. 1993. *O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo*. Pernambuco: SOS Corpo.

RUETHER, Rosemary R. 1983. *Sexism and God talk*. Londres: SCM.

SARANYANA, Josep-Ignasi. 1999. *História de la filosofia medieval*. 3.ed. Pamplona: EUNSA.

SCHIENBINGER, Londa. 2001. *O Feminismo mudou a ciência?* Bauru - SP: EDUSC.

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

SHOWALTER, Elaine. 1994. A crítica feminista no território selvagem. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco. p.23-57.

STOCKER, Monika Maria. 2000. *Teresa de Lisieux 1873-1897: A aventura de um grande amor*. São Paulo: Musa Editora.

SUA PESQUISA.COM: Portal pesquisas educacionais. *Joana D’arc*. Disponível em: <http://www.suapesquisa.com/biografias/joana_darc.htm>. Acesso em: 12 de jun. 2010.

Artigo recebido em: maio/2016

Aprovado em: abril/2017