

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

NEIVA FURLIN

**RELAÇÕES DE GÊNERO, SUBJETIVIDADES E DOCÊNCIA FEMININA:
UM ESTUDO A PARTIR DO UNIVERSO DO ENSINO SUPERIOR EM TEOLOGIA
CATÓLICA**

CURITIBA

2014

NEIVA FURLIN

**RELAÇÕES DE GÊNERO, SUBJETIVIDADES E DOCÊNCIA FEMININA:
UM ESTUDO A PARTIR DO UNIVERSO DO ENSINO SUPERIOR EM TEOLOGIA
CATÓLICA**

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Doutora em Sociologia. Programa de Pós-graduação em Sociologia, Departamento de Ciências Sociais, Setor de Ciências Humanas Letras e Artes, da Universidade Federal do Paraná.

Orientadora: Prof^{ra}. Dr.^a Marlene Tamanini

CURITIBA

2014

Catálogo na publicação
Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação – UFPR

Furlin, Neiva

Relações de gênero, subjetividades e docência feminina: um estudo a partir do universo do ensino superior em teologia católica / Neiva Furlin – Curitiba, 2014.

386 f.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Marlene Tamanini

Tese (Doutorado em Sociologia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

1. Relações de gênero. 2. Teologia - Estudo e ensino.
3. Subjetividade. 4. Professoras - Ensino Superior. I. Título.

CDD 305.4



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
Rua General Carneiro, 460 - 9º andar-sala 906 Fone e Fax: 3360-5173

PARECER

A banca examinadora, instituída pelo colegiado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, após argüir o(a) candidato(a) **Neiva Furlin**, em relação ao seu trabalho de tese intitulado "RELAÇÕES DE GÊNERO, SUBJETIVIDADES E DOCÊNCIA FEMININA: UM ESTUDO A PARTIR DO ENSINO SUPERIOR EM TEOLOGIA CATÓLICA" é de parecer favorável à Aprovação do(a) acadêmico(a), habilitando-o(a) ao título de *Doutor* em Sociologia, linha de pesquisa "Gênero, Corpo, Sexualidade e Saúde" da área de concentração em SOCIOLOGIA. Curitiba, 27 de março de 2014.



Prof.^a Dr.^a Ana Paula Vosne Martins


Prof.^a Dr.^a Marília Gomes de Carvalho


Prof.^a Dr.^a Miriam Pillar Grossi


Prof.^a Dr.^a Maria José Fontelas Rosado-Nunes


Prof.^a Dr.^a Martha Patrícia Castañeda Salgado


Prof.^a Dr.^a Marlene Tamanini
orientadora e presidente

* Por Skype

Dedico este estudo de tese à minha mãe, uma mulher determinada diante de seus objetivos que, mesmo sem compreender as lutas contemporâneas, produziu as suas estratégias para um relacionamento igualitário e harmonioso com meu pai. Estendo esta dedicatória a todas as mulheres que, a partir do cotidiano de suas existências, constroem estratégias de resistência política à lógica de gênero do sistema simbólico masculino, produzindo suas próprias possibilidades de agenciamento de si. Às mulheres que, ao reinventarem a sua subjetividade e produzirem uma consciência compartilhada da situação social, se colocam como sujeitos de ações concretas em prol dos direitos de outras mulheres e da construção de novas relações de gênero, alimentado a esperança utópica da possibilidade de uma sociedade fundada na igualdade e na justiça social. E, de um modo especial, dedico este trabalho a todas as mulheres, professoras e teólogas, interlocutoras desta pesquisa, que se somam a esta luta, construindo as suas possibilidades de agência, apesar dos limites, das tensões, das contradições e dos desafios que se colocam dentro da estrutura eclesial.

AGRADECIMENTOS

A concretização desta tese só foi possível com o apoio e a contribuição de muitas pessoas e grupos, que são parte deste processo de formação acadêmica e que, de certa maneira, marcaram minha trajetória neste momento específico de minha vida. Nesse sentido, estendo, aqui, os meus sinceros agradecimentos a todas essas pessoas.

Primeiramente, à minha orientadora Prof.^a Dr.^a Marlene Tamanini, pelo seu rigor acadêmico, seus questionamentos e importantes sugestões no processo de condução e de construção da tese. Pelo exemplo de mulher comprometida com a ação da docência; pelo acompanhamento, respeito à opção de pesquisa e à condução dela; pela amizade, vida compartilhada, pela paciência e pelo apoio constante, inclusive em meio às crises inerentes ao processo da pesquisa. Com ela aprendi a ser rigorosa na descrição metodológica e no aprofundamento teórico dos conceitos assumidos.

Às professoras Dr^{as} Ana Paula Vosen Martins, Maria Rosado-Nunes e Marília Gomes de Carvalho, que participaram do exame de qualificação deste estudo, tanto como dissertação e depois como tese, pelos profundos questionamentos, sugestões e valiosas contribuições, sem as quais não seria possível dar maior qualidade a esta pesquisa.

Às professoras Dr^{as} Norma Blazquez Graf e Martha Patricia Castañeda Salgado; a primeira por ter me acolhido no Centro de Investigações Interdisciplinares de Ciências e Humanidades, da Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM), dando-me as condições necessárias para cumprir os objetivos do Doutorado Sanduíche e, a segunda, por ter aceitado a me acompanhar durante esse período e por ter lido minha tese em andamento, sugerindo leituras e contatos com investigadoras da área. Agradeço, ainda, os espaços abertos para participação de seminários e para a discussão do meu trabalho. Com elas, estendo o meu agradecimento aos professores/as e funcionários/as do Centro de Investigação, com quem convivi no período de março a setembro de 2012.

A todos os professores e as professoras do Curso de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPR que, desde a graduação, contribuíram com o meu processo de formação acadêmica, pelas boas aulas, pelos debates produtivos e pelas bibliografias sugeridas. Agradeço, sobretudo, as professoras Ângela Duarte Damasceno Ferreira, Benilde M. Motim, Silvia Araújo e Sandra Stoll, que me auxiliaram e me orientaram em outras pesquisas e bolsas, sendo as primeiras mestras na ação de aprender a ser pesquisadora. E, ainda, às professoras Ana Luisa Sallas, Miriam Adelman, Maria Tarcisa Bega e o professor Dimas Floriani, pelo debate e pelas sugestões em relação aos trabalhos produzidos nas disciplinas cursadas, os quais renderam publicações ou apresentações em congressos.

À Coordenação e à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, pelas tantas dúvidas esclarecidas, pelo apoio e pelas condições oferecidas para a realização das disciplinas e da presente pesquisa.

Aos colegas do curso do doutorado, com os quais compartilhei da amizade, de debates teóricos, de sugestões bibliográficas e de longas conversas em cafezinhos e jantares organizados. Foi um grupo, cuja integração e amizade deixam saudades.

Ao Núcleo de Estudos de Gênero da UFPR, pelos tantos debates travados nessa instância que, sem dúvida, subsidiaram a minha reflexão na área de gênero.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e ao Programa de Apoio aos Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI), pelo financiamento da pesquisa, no período do Mestrado e Doutorado, uma vez que sem esses recursos seria impossível levar a cabo este estudo.

Às professoras de teologia que aceitaram participar da pesquisa, pela valiosa contribuição na produção desta tese; pelas relações intersubjetivas que estabelecemos e pelas sugestões de referências na área da Teologia Feminista.

Às religiosas Mercedes Leticia Casas Sánchez e Constanza Fernández Cano Salgado, por me acolherem em sua comunidade durante o estágio de doutorado no México; pela vida compartilhada e pelas condições oferecidas, que me possibilitaram uma vida tranquila e cômoda, no período de minha estada naquele país.

Às colegas e amigas da instituição da qual faço parte, Congregação das Irmãs Catequistas Franciscanas, sobretudo as que estiveram mais próximas, nesse período que exigiu de mim tempo, dedicação e ausência nos projetos coletivos. Elas são testemunhas de minhas inquietações e angústias nesse percurso. Agradeço a compreensão, a paciência, o apoio e por dividirem comigo cada momento da elaboração deste trabalho.

Aos amigos e amigas com quem compartilhei mais de perto as inquietações, as alegrias e os desafios da pesquisa. Agradeço por todo o apoio e incentivo.

À minha família que, mesmo distante geograficamente, sempre manifestou seu apoio, carinho e sintonia.

E, acima de tudo, agradeço a Deus pela sua presença de luz, força e de energia em minha vida. Uma presença sentida existencialmente, que me anima e alimenta em mim, a esperança utópica de uma vida mais digna para todos os seres humanos, em que os marcadores sociais da diferença (classe, raça, etnia, sexo, gênero, religião, cultura, geração...), não sejam critérios de hierarquização e de discriminação social, mas a possibilidade para uma convivência humana múltipla, pacífica e igualitária.

O sujeito não se reduz às suas capacidades narrativas. Ele é caracterizado pela flexibilidade que, para além do simples pensamento, permite analisar outros possíveis que estão para se inventar. Mas, também, caracterizado pelas suas capacidades de ação, de criação, de decisão, de realização, isto é, de transformação do mundo no qual ele vive e, por isso mesmo, de transformação de sua existência própria. (GAULEJAC, 2004/2005, p. 68).

Nós mulheres queremos tentar superar as fissuras e fraturas que a religião patriarcal criou em nós, dividindo o nosso ser em corpo e alma, nossas qualidades em superiores e inferiores, nossos dons em espirituais e materiais, nossa história em terrestre e celeste, nosso psiquismo em normal e anormal. Essas fissuras criadoras de dualismos hierárquicos, que serviram para desvalorizar as mulheres e aos povos dominados, já não dizem mais nada ao nosso coração. (GEBARA, 2008, p. 40).

RESUMO

Esta tese é um estudo sobre a docência feminina na teologia em instituições católicas de ensino superior. Ao longo da história, o campo do saber teológico se caracterizou como um lugar predominantemente masculino, sendo estruturado como não inteligível para as mulheres. Essa concepção, estrategicamente sustentada, fez com que as mulheres fossem mantidas longe da produção das ideias, da metodologia e da epistemologia que produziu saberes teológicos, por centenas de anos, salvo raras exceções. Tal situação tem profundas raízes na cultura das relações de poder, que produziram os saberes no catolicismo e em outras religiões. A exclusão feminina precisou deparar-se com novos constructos para, desde a concepção de novas perspectivas de Igreja e de sujeitos, emergir como tema das relações de poder que precisavam ser modificadas. Desse modo, o contexto cultural contemporâneo produziu as possibilidades para a inserção de mulheres como estudantes e como profissionais nos cursos de teologia. Esse fato não foi isolado, isso porque, a partir da década de 1970, as mulheres, em geral, foram se inserindo em diferentes áreas acadêmicas, impulsionadas por um contexto de transformações socioculturais. Apesar dessa conquista, os índices da participação feminina na docência em teologia são bem reduzidos, quando comparados com as outras áreas das humanidades. Daí porque, nesta tese buscamos compreender como as mulheres se produzem sujeitos femininos de saber teológico, num lugar marcado por uma lógica de gênero de ordem simbólica masculina e evidenciar como são as dinâmicas de poder e de gênero que perpassam os processos de inserção e de construção da docência feminina. Os dados necessários à pesquisa foram coletados por meio de um questionário enviado a todas as Instituições Católicas do Brasil, que possuíam graduação em teologia e por meio de quatorze entrevistas com mulheres docentes de três instituições. As análises foram desenvolvidas com base na perspectiva de gênero, em sua relação com as ciências sociais. Entre as conclusões deste estudo, constatamos que a participação reduzida das mulheres na docência em teologia tem conexão com a reprodução histórica de representações simbólicas de gênero, inscritas nos discursos e nas práticas das instituições de ensino. Também foi possível compreender que o tornar-se professora, sujeito feminino de saber, é uma experiência tensa em relação aos dispositivos de poder da ordem masculina, instaurada nas instituições teológicas. No entanto, as docentes, por meio do seu engajamento social e de suas experiências situadas, produzem uma ética de si, ressignificando o sistema simbólico de gênero e afirmando-se politicamente na diferença, como estratégias do seu devir sujeitos femininos de saber teológico. É uma subjetividade que se constitui, dentro e fora da lógica do poder hegemônico, no vivido da história presente, porém como um processo nunca completo, sempre em estado de devir, numa espécie de nomadismo subjetivo. Mesmo que nem sempre reconhecidas e em meio a tensões e contradições, as docentes produzem suas ferramentas políticas de poder para ocupar espaços de liderança, inaugurar práticas inovadoras, produzir saberes, criando as suas condições e possibilidades de agência como mulheres.

Palavras-chave: Relações de gênero. Subjetividades. Docência feminina. Ensino superior. Teologia Católica.

ABSTRAT

This thesis is a study on female teaching of theology at Catholic institutions of higher education. Throughout history, the field of theological knowledge has been characterized as predominantly male and structured as unintelligible for women. This conception, strategically sustained, kept women from the production of ideas, methodology and epistemology that produced theological knowledge for hundreds of years, with few exceptions. This situation has deep roots in the culture of power relations, that produced the knowledge in Catholicism and other religions. The female exclusion has had to face new constructs, from designing new prospects of church and subjects, to emerge as a theme of power relations that needed to be modified. Thus, contemporary cultural context has produced the possibilities for the insertion of women as students and as professionals in theology courses. This was not an isolated occurrence, because, from the 1970s on, women in general have been inserting themselves in different academic areas, driven by a context of socio-cultural changes. Despite this achievement, the rate of female participation in theology teaching are quite low when compared with other areas of the humanities. That is why in this thesis we aim to understand how women produce female subjects of theological knowledge, in a place marked by a logic of male gender symbolic order and show how are the dynamics of power and gender that underlie the processes of integration and construction of female teaching. The data needed for the research were collected through a questionnaire sent to all Catholic institutions of Brazil who had degrees in theology and through interviews with fourteen women faculty from three institutions. The analysis was based on gender perspective in its relationship with the social sciences. Among the findings of this study, it was found that the reduced participation of women in theology teaching has a connection with the historical reproduction of symbolic representations of gender inscribed in the discourses and practices of educational institutions. It was also possible to understand that becoming a teacher, a female subject of knowledge, is a tense experience regarding the devices of power of the masculine order, established in theological institutions. However, the professors, through their social engagement and their specific experience, produce an ethic of self, giving new meaning to the gender symbolic system and asserting themselves politically in the difference, as strategies of their being women becoming subjects of theological knowledge. It is a subjectivity that is built, inside and outside the logic of hegemonic power, lived in the present history, but never as a complete process, and always in a state of becoming, in a kind of subjective nomadism. Although not always recognized and amid tensions and contradictions, the professors produce their political power tools to occupy leadership positions, usher in innovative practices, produce knowledge, creating their conditions and possibilities of agency as women.

Key words: Gender relations. Subjectivities. Female teaching. Higher education. Catholic theology.

RESUMEN

Esta tesis es un estudio sobre la docencia femenina en teología en instituciones católicas de enseñanza universitaria. A lo largo de la historia, el campo del saber teológico se ha caracterizado como un lugar predominantemente masculino, siendo estructurado como no inteligible para las mujeres. Esa concepción, estratégicamente mantenida, alejó a las mujeres de la producción de las ideas, de la metodología y de la epistemología que produjo saberes teológicos, durante centenares de años, salvo raras excepciones. Tal situación está profundamente arraigada en la cultura de las relaciones de poder, que produjeron los saberes en el catolicismo y en otras religiones. La exclusión femenina necesitó depararse con nuevos constructos para, desde la concepción de nuevas perspectivas de Iglesia y de sujetos, emerger como tema de las relaciones de poder que necesitaban ser modificadas. De ese modo, el contexto cultural contemporáneo produjo las posibilidades para la inserción de mujeres como estudiantes y como profesionales en los cursos de teología. Ese no fue un hecho aislado, dado que, a partir de la década de 1970, las mujeres, en general, han logrado insertarse en diversas áreas académicas, impulsadas por un contexto de transformaciones socioculturales. A pesar de esa conquista, los índices de la participación femenina en la docencia en teología son bien reducidos, cuando se los compara con los índices de otras áreas de humanas. Por ese motivo, en esta tesis intentamos comprender cómo las mujeres se producen sujetos femeninos de saber teológico, en un lugar marcado por una lógica de género de carácter simbólico masculino y tratamos de evidenciar cómo son las dinámicas de poder y de género que van más allá de los procesos de inserción y de construcción de la docencia femenina. Los datos necesarios para la investigación fueron recolectados mediante un cuestionario que fue enviado a todas las Instituciones Católicas de Brasil que poseían licenciatura en teología y de catorce entrevistas realizadas con mujeres docentes de tres instituciones. Los análisis fueron desarrollados con base en la perspectiva de género, en su relación con las ciencias sociales. Entre las conclusiones de este estudio, constatamos que la reducida participación de las mujeres en la docencia en teología está relacionada con la reproducción histórica de representaciones simbólicas de género, inscritas en los discursos y en las prácticas de las instituciones de enseñanza. También fue posible comprender que el volverse profesora, sujeto femenino del saber, es una experiencia tensa ante los dispositivos de poder de carácter masculino, instaurado en las instituciones teológicas. Sin embargo, las docentes, por medio de su compromiso social y de sus experiencias situadas, producen una ética de sí, resignificando el sistema simbólico de género y afirmándose políticamente en la diferencia, como estrategias de su devenir en sujetos femeninos de saber teológico. Es una subjetividad que se constituye, dentro y fuera de la lógica del poder hegemónico, en lo vivido en la historia presente, pero como un proceso nunca completo, siempre en estado de devenir, en una especie de nomadismo subjetivo. Aunque no siempre reconocidas y situadas entre tensiones y contradicciones, las docentes producen sus herramientas políticas de poder para ocupar espacios de liderazgo, inaugurar prácticas innovadoras, producir saberes, creando sus condiciones y posibilidades de agencia como mujeres.

Palabras clave: Relaciones de género. Subjetividades. Docencia femenina. Enseñanza universitaria. Teología católica.

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 - Instituições que oferecem o curso de teologia, segundo o seu tempo de existência.....	185
TABELA 2 - Destinatários do curso de teologia, segundo a categoria da IES	186
TABELA 3 - Situação do curso de graduação de teologia católica no MEC, segundo a categoria da IES	188
TABELA 4 - Cursos de graduação oferecidos pelas instituições, segundo a categoria da instituição	189
TABELA 5 - Cursos de pós-graduação em teologia, segundo a instituição de ensino superior.....	190
TABELA 6 - Discentes de graduação em teologia por sexo, segundo a categoria da IES .	191
TABELA 7 - Discentes de teologia por sexo, segundo o nível de formação	192
TABELA 8 - Mestrados e doutorados em teologia concluídos na PUC-Rio, por período segundo o sexo	197
TABELA 9 - Participação dos/as docentes da educação superior, por categoria administrativa das IES 2000-2005-2010, segundo o sexo.....	198
TABELA 10 - Docentes por sexo, segundo a grande área de docência.....	199
TABELA 11 – Docentes de teologia por sexo, segundo nível de titulação máxima	201
TABELA 12 - Docentes de teologia em instituições católicas por sexo, segundo o nível de titulação máxima	202
TABELA 13 - Docentes na graduação em teologia por sexo, segundo o tipo de instituição	203
TABELA 14 - Docentes de teologia católica por sexo, segundo as instituições que responderam ao questionário e a região do docente	204
TABELA 15 - Docentes da área de teologia por sexo, segundo região do docente.....	205
TABELA 16 - Instituições com o curso de teologia, segundo a categoria e a região de localização	205
TABELA 17 - Docentes de teologia por sexo, segundo a faixa etária	206
TABELA 18 - Docentes que lecionam na graduação de teologia por sexo, segundo a área de formação acadêmica	207
TABELA 19 - Titulação dos docentes dos cursos de teologia, segundo o sexo e o local de formação	209
TABELA 20 - Orientações de dissertações e teses do programa de pós-graduação em teologia, por período, segundo o sexo do/a docente.....	299

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 - Perfil das interlocutoras da pesquisa	54
QUADRO 2 - Dinâmicas envolvidas no processo de inserção das mulheres na docência em teologia	236
QUADRO 3 - Área de formação do doutorado e disciplinas ministradas pelas mulheres na graduação em teologia	291
QUADRO 4 - Referências bibliográficas das disciplinas ministradas pelas docentes, segundo o sexo do autor/a.....	336

LISTA DE SIGLAS

ASETT	Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CDD	Católicas pelo Direito de Decidir
CEBI	Centro de Estudos Bíblicos
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CERIS	Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais
CES	Câmara de Educação Superior
CNBB	Conferência dos Bispos do Brasil
CNE	Conselho Nacional de Educação
CRB	Conferência dos Religiosos do Brasil
ESTEF	Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana
INEP	Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira
ISER	Instituto de Estudos da Religião
MEC	Ministério da Educação
NEM	Núcleo de Estudo da Mulher
NETMAL	Núcleo de Estudos Teológicos da América Latina
OSIB	Organização dos Seminários e Institutos do Brasil,
PUC	Pontifícia Universidade Católica
REUNI	Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais
SINAES	Sistema Nacional de Avaliação da Educação Superior
SOTER	Sociedade de Teologia e Ciência da Religião
SUS	Sistema Único de Saúde
UMESP	Universidade Metodista de São Paulo
UNILASSALE	Centro Universitário La Salle

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
I OS “CAMINHOS” METODOLÓGICOS E ANALÍTICOS DA PESQUISA	25
1.1 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	28
1.1.1 A genealogia como um dos fundamentos metodológicos	34
1.1.2 A pesquisa de campo e os seus desafios	38
1.1.3 A escolha das interlocutoras e o seu lugar institucional	41
1.1.4 O processo de interação com as interlocutoras.....	45
1.1.5 Sentimentos e aprendizado na experiência de campo	52
1.1.6 Perfil das Interlocutoras	53
1.2 PRESSUPOSTOS TEÓRICO-ANALÍTICOS	56
1.2.1 A categoria analítica de gênero	57
1.2.2 Poder e a relação de produção de sujeitos.....	63
1.2.3 A constituição do sujeito: reflexividade, atos de liberdade e resistência.....	66
1.2.4 Concepções sobre sujeito e subjetividade na teoria feminista	69
1.2.4.1 A categoria “Mulher” como uma posição política de sujeito.....	73
1.2.5 Agência como resistência e potência	77
II - A “DIFERENÇA” COMO PATAMAR ORGANIZADOR TEÓRICO-CRÍTICO PARA O CAMPO DO SABER TEOLÓGICO	84
2.1 A DIFERENÇA NA TEORIA FEMINISTA: ENTRADAS NO SISTEMA DE GÊNERO	85
2.1.1 Algumas considerações acerca do feminismo da Igualdade	85
2.1.2 A corrente da diferença de gênero	86
2.1.3 Críticas à posição feminista dos anos de 1970.....	90
2.1.4 Uma nova postura teórica: diferenças dentro da diferença	93
2.1.5 Diferenças múltiplas: “posicionalidades relacionais”	96
2.2 A DIFERENÇA NO DISCURSO NORMATIVO DA TEOLOGIA CATÓLICA.....	100
2.2.1 Considerações sobre a teologia e os sujeitos históricos do conhecimento	102
2.2.2 A crítica feminista ao pensamento masculino	105
2.1.3 A produção do feminino como negatividade: representações de gênero no discurso teológico tradicional	109
III - TEOLOGIA FEMINISTA: SUJEITOS, CONTEXTOS E TEORIA	129
3.1 O CHÃO TEMPORAL E SOCIAL DA EMERGÊNCIA DA TEOLOGIA FEMINISTA.....	134
3.1.1 A Teologia Feminista na América Latina e na América do Norte: aproximações e distanciamentos	139
3.2 PERSPECTIVAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS DA TEOLOGIA FEMINISTA ..	146
3.2.1 Noções de diferença e de experiência no discurso de Teólogas Feministas	151
3.2.2 A categoria de gênero na Teologia Feminista	157

3.2.3 Temas e finalidades da Teologia Feminista.....	160
3.2.4 Limites e desafios para as teólogas feministas	162
IV – AS MULHERES NA PROFISSÃO DA DOCÊNCIA EM TEOLOGIA: PRODUÇÃO FEMINISTA E PARTICIPAÇÃO NO ENSINO SUPERIOR.....	164
4.1 A PRODUÇÃO FEMINISTA NO BRASIL: SUJEITOS E TRAJETÓRIA	165
4.1.1 Caminhos e “lugares” da Teologia Feminista no Brasil	166
4.1.2 Teologia Feminista: Uma voz que emerge desde as “margens”	174
4.2 OS CURSOS DE TEOLOGIA NO BRASIL E A PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES	182
4.2.1 Destinatários do saber teológico: dinâmicas de gênero.....	191
4.2.2 A docência no ensino superior em teologia: equidade de gênero?	197
V - AS ARTESÃS DE SI MESMAS: O “TORNAR-SE” PROFESSORA DE TEOLOGIA EM INSTITUIÇÕES CATÓLICAS	215
5.1 PROJETANDO A “OBRA DE ARTE”: A TEOLOGIA COMO CAMINHO DO <i>DEVIR</i> SUJEITO	218
5.2 PRODUZINDO AS FERRAMENTAS PARA ESCULPIR A “ARTE”: RELAÇÕES DE GÊNERO NA FORMAÇÃO ACADÊMICA	223
5.3 PELAS BRECHAS “ESCULPIR A ARTE”: DINÂMICAS DE INSERÇÃO NA DOCÊNCIA.....	236
5.4 (RE)MODELANDO A “ARTE”: RELAÇÕES DE GÊNERO E SUBJETIVAÇÃO ÉTICA	246
5.4.1 Ser mulher ou homem na docência: pesos e medidas diferentes.....	262
5.4.2 A teologia produzida pelas docentes: perspectivas, relações e reações	266
5.5 SENTIDO DA “ARTE” (DOCÊNCIA) COMO PROCESSO DE SUBJETIVAÇÃO.....	274
4.5.1 A teologia como lugar de ressignificação de discursos e de reinvenção de si.....	280
VI – AS PRÁTICAS ACADÊMICAS DAS DOCENTES: UM PROCESSO DO <i>DEVIR</i> SUJEITO FEMININO?	287
6.1 O LUGAR DA DOCÊNCIA FEMININA NAS DISCIPLINAS TEOLÓGICAS	290
6.2 A PRODUÇÃO ACADÊMICA DAS DOCENTES	297
6.3 LUGARES DE LIDERANÇA: A POSSIBILIDADE DO SUJEITO “MULHER”	306
6.3.1 A reflexividade das docentes sobre as suas ações: uma prática de si.....	314
6.4 AS PRÁTICAS INOVADORAS DAS DOCENTES: UM PROJETO POLÍTICO DE AFIRMAÇÃO POSITIVA DO FEMININO?	320
6.4.1 Um “modo diferente” de produzir e ensinar teologia: A “diferença” como um projeto do <i>devir</i> sujeito “mulher”	321
6.4.2 Práticas inauguradas pelas docentes no universo teológico.	331
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	345
REFERÊNCIAS	362
APÊNDICES	377

INTRODUÇÃO

A competência de uma determinada teoria social deve ser julgada à luz dos objetivos do pesquisador/a, uma vez que todas as teorias têm limitações e todas produzem conhecimento situado. (SOLEY-BELTRAN, 2009, p.200, tradução da autora).

A emergência dos estudos de gênero introduziu novas abordagens teóricas em diversas áreas do conhecimento humano. Esses estudos se contrapuseram às perspectivas universalizantes da ciência e mostraram que, nas diferentes sociedades humanas, as relações sociais vividas entre homens e mulheres são construídas a partir de discursos, de representações simbólicas, da tradição cultural de cada região e das especificidades de cada momento histórico. Para tal, levam-se em consideração critérios geracionais, raciais, diversidade sexual, os arranjos que a sociedade constrói para dizer o que se apresenta adequado ou não ao seu pensamento, à organização de suas práticas, o sistema de crenças, bem como a experiência dos indivíduos envolvidos. Essas diferenças são evidentes dentro de uma mesma sociedade, nos diferentes grupos sociais, e se modificam ao longo da história devido à dinamicidade da própria cultura e o modo como cada sujeito produz conhecimento de si e de sua experiência. Situação essa que também atinge as instituições, a divisão sexual de trabalho em geral, assim como os critérios de inserção de mulheres e homens em instituições das mais diversas.

A teologia é uma dessas áreas de saber que foi, historicamente, marcada pela presença do sujeito masculino, seja como destinatário ou como principal agente dos processos de construção do saber e da estruturação do ensino. A entrada das mulheres nas instituições católicas de teologia, como estudantes e profissionais, foi possível a partir da década de 1970, quando também se ampliou o seu acesso nas diferentes áreas acadêmicas, em decorrência das transformações socioculturais do mundo contemporâneo. Aos poucos as mulheres foram construindo seus espaços, transgredindo fronteiras e práticas institucionais de gênero, emergindo como sujeitos de saber, em um lugar que era “proibido” ou estruturado como não inteligível para o sexo feminino. Elas vão se apropriar do poder no campo das ideias e da linguagem, marcando politicamente este lugar pela afirmação positiva da diferença sexual. Assim, a presença das mulheres, como sujeitos de saber teológico, se tornou fundamental para a ressignificação das práticas institucionais e para a elaboração de uma Teologia Feminista. Isso significou um esforço de desconstrução e de ressignificação de discursos, de imagens e

dos mitos que cristalizavam certas representações de gênero, no discurso teológico tradicional.

Esses aspectos de ordem histórico-cultural que cristalizaram perspectivas teológicas androcêntricas e a urgência de compreender as dinâmicas de poder na manutenção, ou não, que podem se instaurar nos processos de inserção de sujeitos mulheres nas instituições católicas de ensino, nos levaram para dentro das experiências das docentes em teologia. Nesse caminho, as argumentações de estudiosos/as do campo da sociologia e da teoria feminista nos fizeram tomar consciência de nossa condição de pesquisadora, isto é, um sujeito do conhecimento com uma relação próxima ao seu campo de pesquisa, cuja escolha do objeto resulta de uma trajetória existencial. Também um sujeito que conhece partindo de uma posição situada e contextual, cujo olhar influencia o processo do conhecimento. Tais características, longe de invalidar uma pesquisa, hoje se colocam como o ponto de partida para a sua realização. Gilberto Velho (2003) já havia mencionado que a complexidade da sociedade urbana contemporânea permite que muitos pesquisadores realizem estudos próximos de seu universo de origem, investigando situações mais ou menos conhecidas. Essa situação é, por si só, o ponto de partida para realização de uma investigação. No entanto, exige-se da parte do investigador/a, um olhar de estranhamento e uma revisão crítica diante do que lhes é familiar, ou seja, da realidade que compartilha com os interlocutores/as de sua pesquisa. Assim sendo, assumimos essa dimensão do estranhamento crítico que se faz necessária para compreender e interpretar os sentidos que as mulheres docentes dão às suas ações, no universo de saber teológico; postura esta importante para que se cumpram os objetivos científicos desta tese de doutoramento.

Desse modo, este estudo, focado na construção da docência feminina nos cursos de Teologia em Instituições Católicas, em suas dinâmicas de inserção e de subjetivação, em um campo profissional, ainda, majoritariamente masculino, integra o grande rol dos estudos de gênero e de sua contribuição às abordagens sociológicas. Sua relevância acadêmica deve-se a uma contribuição distinta para os estudos de gênero e à própria sociologia, especificamente, por direcionar o foco para a ação do sujeito, aqui “mulheres”, em seu processo de inserção e de produção da docência feminina, no ensino superior da Teologia. Este lugar, ao longo da história, se constituiu como campo acadêmico masculino e um “não lugar” para as mulheres, cuja legitimidade se produziu com base em um sistema simbólico, que operou no universo do sagrado, produzindo o feminino como desqualificado para atividades intelectuais e para certas instâncias de poder. É de nosso conhecimento o número significativo de estudos sobre a inserção de mulheres no ensino superior, em suas diferentes áreas do conhecimento, inclusive,

em áreas que, durante muito tempo, foram consideradas masculinas, como é o caso da engenharia¹. Entretanto, sobre o ensino teológico ainda existe uma lacuna, que acreditamos ser suprida, em parte, com a contribuição deste estudo.

Esta temática ganha importância por ser, ainda, parcialmente nova e pelo fato de o curso de graduação em Teologia ter sido recentemente reconhecido pelo Ministério da Educação (MEC), por meio do Parecer do Conselho Nacional de Educação – CNE/CES n.º 241/99, de 15/03/99. A legalização do bacharelado em Teologia insere esse saber no rol dos conhecimentos curriculares passíveis de ser cursados por quem o deseje.

O **objetivo central** deste estudo é compreender como as mulheres se produzem e se legitimam sujeitos femininos de saber teológico no universo das instituições católicas, um lugar marcado por uma lógica de *gênero* fundada na ordem simbólica masculina, para evidenciar como as dinâmicas de poder atravessam os processos de inserção, de subjetivação e de construção da docência feminina. Interessa-nos, ainda, verificar as estratégias políticas que as docentes entrevistadas constroem no processo do *devir* sujeitos de saber e quais espaços ocupam; as iniciativas que conseguem inaugurar e até que ponto suas práticas e experiências produzem novos significados nas relações acadêmicas e na organização dessas instituições de ensino superior.

Para isso, foram definidos alguns **objetivos específicos** que norteiam a construção desta tese de doutoramento, os quais são: a) evidenciar como é produzida a diferença (o feminino) no universo do saber teológico, quais são as representações de gênero inscritas nesse discurso e como essas interagem ou produzem realidades nas práticas socioeclesiais; b) situar o contexto da emergência da Teologia Feminista, suas perspectivas teórico-metodológicas e a trajetória dessa produção no Brasil; c) averiguar a atual participação da docência masculina e feminina nas instituições católicas, que oferecem a graduação em teologia no Brasil; d) apreender aspectos da trajetória de mulheres no processo de inserção na teologia - formação, condições, estratégias, relações com seus pares - para compreender como elas se constituem sujeitos femininos de *saber/poder* nas instituições de ensino e como interagem com os discursos e as práticas existentes na instituição; e) compreender como as mulheres produzem uma ética de si e de sua ação (docência e produção de saber), as relações de gênero e de poder, que se estabelecem nos processos de agenciamento e o sentido que elas atribuem ao fato de serem professoras de teologia; f) identificar as práticas acadêmicas, os lugares de liderança assumidos pelas docentes no interior das instituições teológicas (disciplinas, coordenações,

¹ Maria Rosa Lombardi, em 2005, defendeu sua tese de doutorado pela UNICAMP, na qual abordou a inserção das mulheres na engenharia, mostrando que a gradativa feminilização do trabalho nesse campo significa o rompimento de valores que tendem a discriminar as mulheres em carreiras predominantemente masculinas.

produção acadêmica), as iniciativas que inauguram e compreender como avaliam e refletem sobre as suas experiências, seu poder e suas ações, neste universo de saber.

Partimos, inicialmente, de duas hipóteses: a) a assimetria entre mulheres e homens, na participação da docência, no ensino superior em teologia, tem conexão com a reprodução histórica de representações simbólicas de gênero, inscritas nos discursos masculinos da teologia tradicional e nas práticas culturais das instituições católicas de ensino; b) enquanto o processo de inserção de mulheres, no universo acadêmico teológico, se inscreve na lógica das mudanças da sociedade moderna, o tornar-se professora – sujeito feminino do ensino e da produção acadêmica – atravessa tensões e desafios de práticas discursivas institucionais, vinculadas à lógica interna do campo que, ao longo da história, privilegiou a ação do sujeito masculino. Por outro lado, as mulheres professoras, por meio de seu engajamento social e das experiências corporificadas, nesse universo de saber, produzem uma ética de si, ressignificando o sistema simbólico de gênero e se afirmando politicamente na *diferença*, como estratégias do seu *devir* sujeitos femininos de saber teológico. É uma subjetividade que se constitui, dentro e fora da lógica do poder hegemônico, na experiência narrada e vivida na história presente, porém como um processo nunca completo, sempre em estado de *devir*, numa espécie de *nomadismo* subjetivo. Ainda que nem sempre reconhecidas e em meio a tensões e contradições, as docentes produzem suas ferramentas políticas de poder para ocupar espaços de liderança, inaugurar práticas inovadoras, produzir saberes, criando suas condições e possibilidades de *agência*, como mulheres.

Para compreender as dinâmicas que envolvem a inserção e a construção da docência feminina em teologia, nas instituições católicas, tomamos como principal perspectiva analítica as concepções teóricas de gênero, segundo as definições que envolvem a sua epistemologia, no que se refere às relações de poder e seus efeitos, à resistência/agência, aos processos de subjetivação, cujos aspectos serão aprofundados no primeiro capítulo desta tese.

Compreendemos que as relações de gênero são parte de uma construção histórica, social, cultural, contextual e dinâmica, cuja concepção nos permite identificar que o discurso teológico tradicional produziu representações simbólicas de gênero e de relações marcadas por desigualdades, influenciando a configuração das estruturas do ensino e o reconhecimento que se faz ou não dos sujeitos. De modo que se legitimaram determinadas concepções do masculino e do feminino, que podem favorecer ou não a participação de mulheres no “corpo dos especialistas” do saber teológico e nas principais instâncias de liderança, no interior das instituições católicas, as quais têm sido pilares que sustentam uma relação hierarquizada entre os sexos. Contudo, dentro da concepção de que a história cultural é dinâmica e mutável, as

experiências contextuais vividas e narradas pelas mulheres e por outros sujeitos, que eram considerados “subalternos”, tornaram possível o avanço crítico dos campos teóricos, apontando que é factível um processo de desconstrução e de ressignificação de discursos, de relações e de práticas cristalizadas. Nessa perspectiva, os estudos de gênero sobre os sujeitos emergentes têm produzido um campo teórico em que se abre a possibilidade para a resistência e o agenciamento ético de si, cuja questão se torna evidente na experiência vivida e encarnada das docentes, inseridas nas instituições católicas de ensino teológico. Por isso, neste estudo, damos destaque ao dispositivo da narrativa, em que mulheres professoras fazem a memória de suas experiências e de sua agência, na produção de uma *ética de si* e do *dever* sujeito feminino de saber. Um projeto que é individual e coletivo ao mesmo tempo, porque se conecta pela memória de um passado comum e pelo desejo que produz energias de ação no presente, alimentando o imaginário de um futuro diferente para um conjunto de mulheres que atuam em uma estrutura acadêmica em que o masculino é a norma.

Esta tese está estruturada em seis capítulos. No primeiro, apresentamos os caminhos construídos para a realização da pesquisa, que se inicia pela escolha do tema, sua relação com os estudos de gênero, com a experiência vivida e o lugar de fala da própria pesquisadora. Descrevemos os procedimentos metodológicos que orientam a investigação e o relato detalhado sobre a pesquisa de campo, tanto do processo feito para a coleta dos dados quantitativos como para a realização das entrevistas. Traçamos alguns pressupostos da metodologia genealógica que, junto com a perspectiva da interpretação hermenêutica, conduzem a análise e a compreensão da problemática da pesquisa. Isso porque, apresentamos os relatos de uma história não linear, já que tomamos as narrativas das interlocutoras não como uma trajetória contínua, mas como situações localizadas que dão significado ao processo que as mulheres fazem para se constituir sujeitos de ação, no interior das instituições católicas de ensino teológico. Também relatamos as estratégias de aproximação e de interação com as interlocutoras, a experiência da pesquisadora e o perfil das docentes entrevistadas.

Na segunda parte deste capítulo, situamos os pressupostos teóricos analíticos que orientam a análise das narrativas das docentes. A categoria analítica de gênero atravessa todo o processo interpretativo e genealógico e se mostra fecunda para desvendar as relações de poder inscritas nas práticas discursivas, simbólicas e institucionais, que produzem determinados modelos de subjetividade feminina e masculina. Os pressupostos teóricos de gênero têm trazido contribuições epistemológicas significativas para as diferentes áreas do saber e, ao mesmo tempo, têm permitido produzir novos sentidos, novos conteúdos relevantes à análise das relações sociais, institucionais, históricas e culturais. Na área da sociologia,

gênero como categoria analítica possibilitou compreender as dinâmicas socioculturais, inscritas em discursos, representações simbólicas e práticas institucionais, e como elas produzem desigualdades sociais, legitimam espaços e funções com significados desiguais para mulheres ou para homens, em diferentes níveis da vida social. Daí a sua importância para apreender as relações que se estabelecem entre docentes do sexo masculino e feminino no âmbito acadêmico da teologia. Por último, aprofundamos os conceitos de sujeito, poder, subjetividade e agência, segundo a perspectiva dos estudos feministas pós-estruturalistas e da teoria foucaultiana, já que esses conceitos se apresentam como importantes ferramentas analíticas para a compreensão das narrativas das docentes entrevistadas.

No segundo capítulo – *A “diferença” como patamar organizador teórico crítico para o campo do saber teológico* – fazemos uma revisão sobre o debate da diferença na teoria feminista, seus diferentes desdobramentos ou entradas no sistema de gênero. Isso porque, acreditamos que esses pressupostos teóricos permitem iluminar e compreender como o discurso teológico tradicional e masculino exerceu um poder performativo na materialização do feminino ou da diferença valorada negativamente e, também, porque essa revisão possibilita compreender qual é o lugar de fala das mulheres docentes de teologia e com que feminismo elas se identificam, no projeto de se constituírem sujeitos femininos de saber teológico. Assim sendo, na segunda parte deste capítulo, por meio da literatura de teólogas feministas, buscamos mostrar como a diferença foi produzida pelos discursos teológicos masculinos. Isso foi possível, porque a crítica feminista na teologia, como parte da crítica feminista presente nas diferentes áreas do saber acadêmico, direcionou o seu foco na desnaturalização e desconstrução da imagem da “mulher” como o “outro”, como a despossuída de racionalidade. Um projeto que ocorreu por meio da crítica à suposta neutralidade e objetividade do sujeito do conhecimento e da desconstrução do sistema simbólico que legitimava os interesses masculinos, em muitas áreas acadêmicas nos anos de 1970, produzindo a naturalização das hierarquias de poder e a inferioridade das mulheres. Nessa perspectiva, fazemos breves considerações sobre a teologia e os sujeitos históricos desse saber, mostrando como a posição de gênero, de quem produziu tais saberes, condicionou o conhecimento e criou significados e dinâmicas hierarquizadas que excluíram as mulheres dos processos de produção do conhecimento, legitimando a sua inferioridade em relação ao sujeito masculino, nas instituições teológicas. Prosseguimos com uma espécie de *genealogia* das representações simbólicas de gênero que aparecem no discurso teológico tradicional e que funcionaram como *prática discursiva* ou como uma *tecnologia de gênero*, produzindo implicações concretas, tanto sociais, no sentido religioso mais amplo, como

subjetivas na vida das mulheres. Isso nos permite compreender como se legitimou a ausência das mulheres em determinadas instâncias de poder e, também, parece explicar a sua presença reduzida nos quadros da docência e na produção da teologia, cuja questão será evidenciada no capítulo quarto. Por outro lado, essa genealogia nos possibilita perceber como o contexto religioso, que colocou limites para a subjetividade das mulheres, cria, ao mesmo tempo, as possibilidades para a insurreição ou a emergência de sujeitos e saberes, até então, considerados “subalternos” e “marginais”.

O terceiro capítulo – *Teologia Feminista: sujeitos, contextos e teoria* – de certa maneira continua a discussão do capítulo anterior mostrando como a experiência social e autoconsciente das mulheres sobre uma história comum de discriminação e de invisibilidade social foi fundamental para a emergência de novas vozes políticas dentro do campo do saber teológico, gerando novas formas de teorização. A experiência de estarem nas “margens” do poder, da ordem simbólica masculina, e a consciência das dinâmicas de gênero dos discursos hegemônicos, que as produziram de maneira negativa, convertem-se em fonte de criatividade, de resistência e de reflexividade que tornam as mulheres sujeitos de narrativas teológicas capazes de produzir novos significados de gênero. Trata-se de discursos que passam a funcionar como uma nova *tecnologia de gênero*, ou como *contramemórias*, porque ressignificam o sistema simbólico da teologia tradicional, permitindo a positivação e a ressignificação da subjetividade feminina. Em outras palavras, provocam deslocamentos subjetivos, numa espécie de *nomadismo* ou de um contínuo processo *de vir a ser* sujeito, que pode ser lido como uma forma de resistência crítica à subjetividade pejorativa que fora produzida pela ordem normativa masculina. Nesse sentido, este capítulo está dividido em duas partes. Num primeiro momento, situamos o contexto temporal e social do surgimento e da constituição da teologia elaborada pelas mulheres, que foi nomeada de *Teologia Feminista*, e os aspectos que diferenciam a produção latino-americana da norte-americana. Num segundo momento, discutimos sobre as perspectivas teórico-metodológicas da Teologia Feminista, entre as quais, as noções de diferença e de experiência, o status da categoria de gênero, os temas e conteúdos dessa teologia, bem como os limites e desafios atuais para as teólogas feministas. Nesse processo, procuramos dialogar com as vertentes da diferença da teoria feminista, constatando as tendências que são assumidas por essas mulheres que se colocam como sujeitos da produção de saber teológico.

No quarto capítulo – *As mulheres na profissão da docência em teologia: produção feminista e participação no ensino superior* – por meio da pesquisa bibliográfica e de alguns fragmentos das narrativas de docentes, compreendidos à luz de pressupostos teórico-analíticos

de Tereza de Lauretis, buscamos mostrar que a produção da Teologia Feminista no Brasil emerge a partir das margens do pensamento teológico hegemônico e oficial, porém, ao mesmo tempo, dentro e fora da mesma ordem simbólica. Assim, descrevemos os caminhos e as estratégias políticas que as mulheres criaram para que o seu pensamento fosse sendo consolidado e se tornasse visível academicamente. Em seguida, apresentamos alguns aspectos da trajetória do ensino superior de teologia no Brasil, os fatores sociais e eclesiais que configuraram e reconfiguraram esses cursos até a sua abertura para o acesso de mulheres e leigos e o recente reconhecimento da graduação em Teologia, pelo Ministério da Educação. Apresentamos, ainda, alguns dados recentes sobre a participação de mulheres e homens na educação superior, já que não é possível pensar o ensino superior em teologia descolado do contexto geral da educação superior. E, finalmente, por meio da análise de dados quantitativos, damos objetividade à situação atual das instituições teológicas no Brasil, aos destinatários desse saber e aos índices da participação masculina e feminina nos quadros da docência. Os números apontam uma inserção tímida de mulheres na docência e a tendência da permanência majoritária do sujeito masculino nas instâncias de poder e nas hierarquias da produção do saber teológico, o que parece indicar a consequente reprodução da desigualdade de gênero, neste universo de saber. Entretanto, considerando um passado de ausência, legitimado pela lógica de gênero do sistema simbólico masculino, a presença das mulheres na docência, mesmo que reduzida, sinaliza que elas estão rompendo barreiras de gênero em campos profissionais historicamente masculinos.

No quinto capítulo – *As artesãs de si mesmas: o tornar-se professora de teologia em instituições católicas* – tomamos as narrativas das docentes que participaram desta pesquisa, sobre suas experiências vividas, para compreender como as dinâmicas de poder e de gênero aparecem no processo de se tornarem professoras. Ou seja, do seu devir sujeitos femininos de saber teológico, em uma estrutura acadêmica, na qual os códigos normativos de gênero, como masculinos e patriarcais, estão claramente evidentes. Essa análise que busca compreender e explicar se fundamenta nos pressupostos teóricos dos estudos de gênero, especificamente da perspectiva do feminismo pós-estruturalista e das contribuições da teoria foucaultiana, no que tange às categorias de subjetividade ética, relações de poder, experiência, diferença sexual e agência. Analisamos as memórias das trajetórias vividas pelas docentes, numa perspectiva genealógica do constituir-se “aqui e agora”, em suas experiências relativas às seguintes situações: as motivações que as levam para a teologia; as relações de gênero que se estabelecem no processo da formação acadêmica; as dinâmicas e as condições de inserção na docência; as relações profissionais que são tecidas com discentes e docentes do sexo

masculino e a produção de uma ética de si, diante da lógica simbólica de gênero, que circula nas instituições católicas de teologia; as estratégias políticas de resistência que elas produzem para uma afirmação positiva do sujeito feminino no universo teológico; o sentido da docência como processo de subjetivação e a forma como fazem da teologia um lugar de ressignificação dos discursos e de reinvenção de si.

No sexto capítulo – *As práticas acadêmicas das docentes: Um processo do devir sujeito feminino?* – evidenciamos e analisamos as experiências e os lugares de ação que as docentes assumem dentro das Instituições Católicas de ensino superior. Isto é, as disciplinas que lecionam; o nível de sua produção acadêmica; os lugares de poder e de liderança que ocupam; as práticas inovadoras que inauguram e como percebem e avaliam a sua presença e ação no universo da teologia. São espaços de ação conquistados ou concedidos por mérito profissional, não sem tensões e contradições, cujas ações parecem ser legitimadas por meio de um trabalho contínuo, que implica muita energia, reflexividade, estratégias políticas, autoconsciência de si e de seu potencial e criatividade. Apesar das tensões e contradições, essas docentes fazem a experiência de sentir-se sujeitos/agentes dentro de um universo de saber que, historicamente, foi privado às mulheres. Isso porque, elas tecem caminhos e lugares de ação, assumem instâncias de liderança e de poder e inauguram novas práticas, mesmo que estas nem sempre sejam assumidas por uma estrutura hierárquica e masculina. Portanto, neste capítulo, além de evidenciar as práticas acadêmicas que as mulheres assumem, na atividade da docência, apreendem-se os alcances e significados que essas práticas têm dentro das instituições de ensino; as dinâmicas de gênero e de poder que circulam nessas ações e os sentidos que elas produzem, no processo do seu devir sujeitos femininos de saber teológico. Evidenciamos, ainda, que, por meio de suas narrativas sobre suas experiências de agência, as docentes também se produzem e se confirmam como um sujeito “Mulher”, capaz de realizar práticas intelectuais, em um lugar de saber que foi estruturado e considerado, ao longo de muitos séculos, como não inteligível para o sexo feminino, justamente, por serem tomadas como desqualificadas para o uso da razão. Ou seja, elas revelam as possibilidades de agenciamento que experimentam, por meio de práticas acadêmicas e dos significados que produzem em um contexto que ainda impõe limites às mulheres, mas que, paradoxalmente, também produz as condições para um agenciamento de “si mesmas para todas as mulheres”.

Com o processo analítico e interpretativo deste estudo, almejamos visibilizar as tensões de gênero e de poder que se colocam no interior das instituições católicas nos processos de inserção e de “produção” da docência feminina. Isso, no intuito de destacar a ação resistente e criativa das mulheres, na construção de suas possibilidades, para

ressignificar práticas e saberes ou o sistema simbólico masculino, em vista de uma política de afirmação positiva de si, como sujeitos femininos de saber. Também se pretende acenar a existência de dispositivos de poder e de gênero, que seguem privilegiando o sujeito masculino e a permanência de relações desiguais, no intuito de provocar questionamentos sobre a ordem simbólica, que estrutura esse lugar de saber, e de apontar algumas proposições para a construção de novas relações de gênero no universo das instituições católicas de ensino teológico. Todo esse esforço acadêmico se justifica porque se trata de mostrar que as mulheres não estão isentas do processo emancipatório, de que é um direito humano seu, participar dos processos de produção e do ensino no universo da teologia, cujo direito precisa ser reivindicado. E, nesse sentido, o feminismo tem sido uma ferramenta política importante na reivindicação dos direitos das mulheres, em vista da construção da igualdade nas relações de gênero e dos processos de emancipação e de cidadania social, política, econômica...

Esta tese, vinculada à linha de pesquisa *gênero, corpo, sexualidade e saúde*, do Programa de Pós-graduação em Sociologia, é resultado de um longo processo que iniciou como dissertação de mestrado. Na ocasião da qualificação, considerando a relevância do tema e a riqueza do material empírico a ser analisado, a banca sugeriu que se fizesse a passagem de nível sem defesa. Graças a essa oportunidade, este trabalho adquiriu melhor qualidade acadêmica que, também, foi possível com a realização do doutorado sanduíche, junto ao Centro de Investigações Interdisciplinares de Ciências e Humanidades (CEIICH), da Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM), financiado pela CAPES. Nessa ocasião foi possível aprofundar os pressupostos teóricos utilizados no tratamento analítico dos dados deste estudo, discutir parte da pesquisa com aquela comunidade acadêmica, interagir com pesquisadoras da área dos estudos feministas e de gênero e estabelecer contatos com professoras de teologia e instituições católicas de ensino teológico do México. Situação que nos possibilitou, também, coletar dados quantitativos e fazer entrevistas com docentes daquele país, cujo material poderá orientar, em futuro próximo, estudos comparativos entre Brasil e México.

I - OS “CAMINHOS” METODOLÓGICOS E ANALÍTICOS DA PESQUISA

A condição epistemológica da ciência repercute-se na condição existencial dos cientistas. Afinal, se todo o conhecimento é autoconhecimento, também todo o desconhecimento é um autodesconhecimento. (SANTOS, 2004, p.92).

O interesse pelo tema da docência feminina na teologia em perspectiva analítica de gênero, de certa forma, se vincula à minha trajetória de vida e de inserção no campo social e religioso. Isso demarca claramente o meu lugar de fala e o meu engajamento social como mulher e como sujeito do conhecimento. Minha inserção em trabalhos pastorais nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) me fez buscar aprofundamento teórico na área da teologia e, posteriormente, também no campo das ciências sociais. Assim, nos anos 1994 a 1997 frequentei um Curso de Extensão em Teologia Pastoral, em regime de férias, no Instituto de Teologia e Pastoral, vinculado à Universidade de Passo Fundo-RS. Este curso era destinado aos *agentes de pastoral*² e, por esse motivo, era frequentado por um número significativo de mulheres, considerando que a maior parte do trabalho pastoral, em geral, é realizado pelo universo feminino. No referido curso havia, também, uma participação reduzida de homens, praticamente todos leigos³ ou religiosos que não pretendiam seguir carreira eclesial. As pessoas que frequentavam o curso de teologia, em regime de férias, buscavam capacitação para atuar nas atividades pastorais ou para aprofundar o sentido da fé cristã. Já, no curso regular anual, a situação se invertia, porque quase todos os estudantes de teologia eram do sexo masculino e buscavam a formação em vista do serviço ordenado. A atividade da docência, tanto no curso de teologia em regime de férias como no regular, era exercida, praticamente, por homens e celibatários⁴. A ausência de mulheres na docência era justificada porque poucas delas possuíam a formação acadêmica na área da teologia, cuja questão ocultava outras dinâmicas que serão evidenciadas no decorrer deste estudo.

Meu primeiro contato com o conceito de gênero ocorreu durante o curso de Teologia em regime de férias, mais precisamente, no ano de 1995, por ocasião de uma Jornada Teológica em que se refletiu o tema *Mulher Semente de Vida na Igreja e na Sociedade*,

² Denominação dada às lideranças de comunidades que coordenam e dinamizam as pastorais sociais e eclesiais.

³ A expressão “leigo”, no contexto eclesial, significa a pessoa que exerce liderança no âmbito eclesial, sem uma pertença à Vida Religiosa Consagrada ou à hierarquia do serviço ordenado. A ordenação, na Igreja Católica, é conferida somente para o sexo masculino, por meio de um ritual específico.

⁴ No curso de Teologia de férias havia somente duas mulheres e um homem leigo no quadro dos professores. Esses ministravam as disciplinas de introdução à sociologia, fundamentos litúrgicos e introdução à filosofia, disciplinas periféricas, na relação com as que são centrais em um curso teológico.

assessorado por mulheres estudantes do curso de teologia regular da *Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana (ESTEF)*, de Porto Alegre. A partir de então, tomei consciência de que o feminino e o masculino são construções socioculturais e que as desigualdades de gênero foram construídas por uma determinada leitura cultural da diferença, fundada na fixidez dos corpos. Também me dei conta de como isso, ao longo da história, contribuiu para invisibilizar, discriminar e excluir as mulheres de diversos espaços, tanto da esfera social como da eclesial. Assim, a perspectiva de gênero passou a ocupar um lugar importante em minha experiência de vida e de ação, sobretudo no trabalho de formação para lideranças eclesiais, nos grupos de leitura popular da Bíblia e no trabalho pastoral, junto às comunidades de base. Minha visão sempre foi que mulheres e homens, tendo as mesmas oportunidades de formação profissional adquirem igual capacidade intelectual e técnica para exercerem as diferentes atividades na esfera pública da sociedade e também nas instâncias eclesiais.

Durante a graduação em Ciências Sociais o meu interesse pelos estudos de gênero foi se consolidando, sobretudo após cursar a disciplina de *sociologia das relações de gênero*. Sendo assim, considero que esta pesquisa, de certa maneira, mantém um vínculo com o trabalho monográfico de conclusão do Curso de Ciências Sociais, intitulado *A Questão de Gênero no MST: um estudo sobre o discurso e as práticas de participação da mulher*⁵. Esse vínculo diz respeito ao interesse por continuar aprofundando as ferramentas teóricas dos estudos de gênero, em sua relação com as ciências sociais, porém agora em outra temática de investigação. Isso, sem dúvida, acena que os temas que escolhemos para nossas pesquisas são, quase sempre, influenciados por nossas trajetórias de vida ou profissional, como tem mencionado alguns sociólogos.

Hoje se pode afirmar que o objeto é a continuação do sujeito por outros meios. Por isso, todo o conhecimento científico é autoconhecimento. A ciência não descobre, cria, e o ato criativo protagonizado por cada cientista e pela comunidade científica no seu conjunto tem de se conhecer intimamente antes que se conheça o que com ele se pode conhecer de real. (SANTOS, 2004, p. 83).

Essa concepção demarca uma ruptura com a dicotomia entre sujeito e objeto, herança da ciência moderna que, por um lado consagrou o “homem” enquanto sujeito epistêmico, mas por outro, o expulsou enquanto sujeito empírico. Embora essa postura nem sempre seja pacífica nas ciências sociais, hoje já se concebe que a construção do objeto de pesquisa não é uma escolha puramente objetiva, como bem tem escrito o sociólogo Wright Mills (1965), em

⁵ Monografia orientada pela Professora Ângela Duarte Damasceno e defendida em março de 2003.

sua obra *A Imaginação Sociológica*. Isto é, nossas escolhas estão sempre ligadas, indiretamente ou diretamente, às nossas trajetórias profissionais e experiências subjetivas. Nessa direção, o sociólogo Boaventura Santos (2004, p.85) assim escreve:

Hoje sabemos ou suspeitamos que nossas trajetórias pessoais e coletivas (enquanto comunidades científicas) e os valores, as crenças e os prejuízos que transportam são a prova íntima de nosso conhecimento, sem o qual nossas investigações laboratoriais ou de arquivos, os nossos cálculos ou os nossos trabalhos de campo constituiriam um emaranhado de diligências absurdas sem fio nem pavio.

Boaventura Santos acredita que, embora a perspectiva subjetiva do conhecimento construído seja suspeitada ou insuspeitada, ela corre subterraneamente, clandestinamente nos não ditos dos nossos trabalhos científicos, ainda que se pretendam posicionar no teor da ciência objetiva. Nesse sentido, a contribuição da teoria feminista também tem sido valiosa, para desmitificar a pura objetividade e universalidade do conhecimento, mostrando que ele é sempre situado e subjetivo, já que “nenhum trabalho teórico está distante da experiência de quem o escreve.” (ALCOFF, 1999, p. 125). Todas as correntes do feminismo partem da afirmação de que quem conhece é alguém que está inserido em uma determinada situação, posição e circunstância, considerando, com isso, que nenhum conhecimento se produz a partir de “nenhum lugar”. (BACH, 2010). E, nisso, pode-se dizer que o feminismo se caracteriza como uma postura hermenêutica, cuja perspectiva metodológica considera que cada um de nós é habitante de uma cultura, de uma época, de uma situação geográfica e, aqui acrescento, de uma posição de gênero. E, portanto, é a partir dessas referências que interpretamos e compreendemos o mundo. Ou seja, olhamos para a realidade e produzimos saberes desde dentro e não a partir de uma neutralidade supra-humana.

Quanto ao tema de estudo desta tese, sobre a docência e as relações de gênero no ensino superior em teologia, entre os poucos trabalhos encontrados, localizamos o de Adriana de Souza (2006), intitulado: *As mulheres docentes em Instituições Teológicas Protestantes da grande São Paulo*⁶, a qual, pelo recorte do universo protestante, buscou compreender as relações de gênero nas instituições teológicas, centrando-se no lugar que as mulheres ocupavam no conjunto das disciplinas. Esse estudo mostrou que a ausência delas em disciplinas essenciais na formação teológica era uma das formas de perpetuação do *androcentrismo*⁷, dentro do universo teológico protestante. Há, também, o trabalho de Fátima

⁶ Dissertação de Mestrado pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Metodista de São Paulo.

⁷ Segundo Gabriela Castelhanos Llanos (2010), a primeira a usar o termo *androcentrismo* foi a romancista, poeta e ensaísta estadunidense, Charlotte Perkins Gilman (1860-1935). Ela difundiu o termo como a tendência em

Weiss de Jesus (2003), cujo foco é o ministério pastoral feminino na Igreja Evangélica de Confissão no Brasil⁸. Esse trabalho, embora apresente alguns dados sobre a produção teológica feminista e a entrada das mulheres na teologia, buscou compreender o significado que elas atribuíam a sua presença no exercício de Pastoras. Para isso, a autora analisou o discurso a respeito da trajetória e da experiência de mulheres pastoras e teólogas da referida Igreja. Já, sobre a teologia elaborada por mulheres, encontramos o estudo da antropóloga Fabíola Rodhen (1995)⁹, a qual procurou analisar as ideias das principais teólogas feministas católicas do Rio de Janeiro, colocando em questão como o dilema entre “igualdade e diferença” aparecia na produção dessas mulheres.

Não se tem encontrado estudos sobre a inserção de mulheres e a construção da docência feminina em instituições de ensino superior em teologia. Estudos que tenham averiguado os desafios encontrados nesse processo e as estratégias que as mulheres produzem para se constituírem sujeitos femininos de saber, em um campo majoritariamente masculino. É, nessa perspectiva, que se direciona o esforço desta pesquisa e a sua originalidade, realizada a partir do recorte das instituições católicas.

1.1 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Este estudo está fundamentado em duas formas de análise e compreensão. Primeiramente, buscamos mostrar, por meio da análise de dados quantitativos, como é a participação das mulheres e homens na docência do ensino superior em teologia católica. Esta escolha possibilitou construir um quadro de evidências sobre a representação masculina e feminina no ensino superior. Ou seja, foi uma forma de objetivar o mundo social dos sujeitos que atuam no universo do saber teológico. Num segundo momento, procuramos dar voz às mulheres e, a partir de suas narrativas, compreender as dinâmicas envolvidas no seu processo de inserção; analisar a sua percepção sobre as experiências; visibilizar como as relações de gênero e de poder se articulam no universo do saber teológico; tornar explícita a forma como

encontrar o ponto de vista masculino no centro de nossa visão cultural e histórica do mundo. Uma definição mais elaborada encontra-se em Macedo e Amaral (2005, p. 3), em que o androcentrismo é visto como o "sistema de pensamento centrado nos valores e identidades masculinas, no qual a mulher é vista como um desvio à norma, tomando como referência o masculino". Levando em conta essa definição, neste trabalho, considero o androcentrismo no sentido de Gabriela Castelhanos Llanos (2010), como uma prática comum e generalizada, que vai além da linguagem discursiva e que se encontra, também, nas práticas culturais e institucionais, por isso uma *ordem social masculina*.

⁸ Dissertação de Mestrado pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFSC.

⁹ Dissertação de Mestrado pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ

elas se compreendem e se constroem na profissão da docência, como constroem as suas possibilidades de agência em um lugar que, ao longo da história, não foi pensado por e para elas. Segundo Lincoln e Guba (2006), a voz pode significar, especialmente nas formas mais participativas de pesquisa, não apenas a voz de um pesquisador no texto, mas também a possibilidade de que os participantes da pesquisa falem por si mesmos. Para a socióloga inglesa Margaret S. Archer,

Dar 'voz' às pessoas também nos dá melhores explicações sobre o que elas realmente fazem, substituindo generalizações empiricistas do tipo 'sob circunstâncias x uma % significativa dos pesquisados fizeram y', que não são de forma alguma explicações, mas simplesmente 'constantes conjunções' humanas. Inversamente, quando se permite aos agentes avaliarem reflexivamente seus contextos sociais objetivos em termos de suas preocupações pessoais e decidir sobre o curso de sua ação social adequadamente, *restabelece-se o agente ativo para a sociologia*. Ela reconhece que as pessoas lutam por algum controle sobre o curso de suas próprias vidas e traçam seu caminho ativamente através do mundo em vez de serem receptores passivos de pressões sociais. (ARCHER, 2009, s/p. grifo meu).

Desse modo, ao escutar as memórias reflexivas sobre as experiências vividas pelas mulheres, no processo de constituírem-se sujeitos e o sentido de suas ações, priorizamos a abordagem qualitativa. A pesquisa qualitativa vem ganhando legitimidade no campo acadêmico e se torna significativa, sobretudo quando se busca compreender o universo das significações, das motivações, das aspirações, das dinâmicas, das crenças e dos valores que os indivíduos expressam nas suas práticas e relações sociais. O seu objetivo não é tanto a amplitude, mas a profundidade, por isso é apropriada para analisar, compreender e decodificar os símbolos culturais. A investigação qualitativa, segundo Briceño-León (2003, p.161), "permite ao investigador/a atuar de dentro. Aproxima-se da realidade do estudo de maneira natural e permite colher dados ricos, por meio de estratégias não estruturadas." Esse tipo de investigação abre "janelas" para que o sujeito da ação exponha as suas motivações e significados mais profundos em relação à sua ação e visão de mundo. Assim, compreendendo a consciência e a intenção subjetiva do ator, a partir de dentro, torna-se possível entender o significado da ação humana.

Embora esta pesquisa se caracterize como qualitativa, foi necessário utilizar também a técnica de questionário, normalmente associada às abordagens quantitativas. Na visão de Briceño-León (2003), a integração das duas técnicas permite explorar as potencialidades que cada uma oferece. Assim como o autor, consideramos que a combinação dessas técnicas, como é o caso desta investigação, fez-se necessária para estabelecer um quadro de evidências, possibilitando a construção de conclusões mais sólidas e contextualizadas. As diferenças específicas das duas perspectivas, longe de ser obstáculo, se apresentam como possibilidade

que, adequadamente utilizadas, trazem produtos científicos de maior qualidade. Mais importante que a pureza de um método, é a sua “capacidade em dar respostas aos objetivos da investigação, a capacidade de compreender um processo social ou o comportamento dos indivíduos, a integração dos métodos quase se converte em uma necessidade”. (BRICEÑO-LEÓN 2003, p.181). Briceño-León afirma que uma investigação qualitativa permite, também, a interpretação de dados quantitativos, ou seja, os resultados qualitativos poderão ajudar na interpretação de dados quantitativos não só pela confrontação de dados em si, mas pelo diálogo com os próprios indivíduos, que deixam de ser números agregados e passam a ser atores. Números não falam por si mesmos, precisam de uma teoria que lhes dê sentido e que os coloquem em confronto com a problemática da pesquisa. Neste estudo, eles são instrumentos importantes para objetivar certas dinâmicas estruturais de gênero. Por isso, os dados estatísticos e as narrativas das docentes são interpretadas à luz da categoria teórico-analítica de gênero, em que se torna possível levar em conta as relações de poder, as quais são instituídas e se instituem nas relações sociais. Esse aspecto nos coloca, por sua vez, no conjunto de conteúdos que compõem a experiência vivida pelas mulheres docentes.

Assim, buscamos, aqui, apreender, explicar e compreender o sentido da ação e da experiência dos sujeitos femininos da docência em teologia. Nesse sentido, Gadamer (1999)¹⁰ assinala que a compreensão hermenêutica não é um procedimento mecânico e tecnicamente fechado, já que nada do que se interpreta pode ser entendido de uma vez só. A interpretação é sempre uma interpretação e o ato do entendimento, mais do que um desvelamento da verdade do objeto, é a relação do que o “outro” (tu) coloca como verdade¹¹. Neste caso, por meio da narrativa de mulheres docentes, torna-se possível compreender as dinâmicas de poder e de gênero que atravessam os processos de inserção feminina no universo acadêmico; as estratégias políticas que elas produzem para ressignificar espaços, relações, práticas e para a reinvenção de si, na medida em que se afirmam como sujeito feminino de saber acadêmico, num universo regido por uma ordem simbólica e normativa, de cunho androcêntrico. Minayo (2003) considera que o sujeito se objetiva em sua própria ação e disso decorre a sua subjetivação, ou seja, o sujeito se subjetiva em ação – subjetivação. Embora, seguramente, no nosso caso, há que se considerar a posição de gênero dos sujeitos implicados na pesquisa, cuja questão normalmente não é tratada na abordagem hermenêutica.

¹⁰ Hans-Georg Gadamer é um dos maiores estudiosos da hermenêutica. Sua metodologia inclui a experiência humana de mundo e da práxis da vida .

¹¹ A proposta de interpretação hermenêutica utilizada nesta pesquisa se aproxima da experiência vivida e narrada pelas interlocutoras, por buscar explicar, interpretar e compreender o vivido e narrado em um contexto situado, de modo que não é a da perspectiva filosófica mais universal.

A perspectiva hermenêutica, além de permitir a interpretação e de estabelecer relações em diferentes direções, possibilita a intersubjetividade entre o sujeito pesquisador e o sujeito pesquisado, num processo de compreensão e autocompreensão. Em outras palavras, coloca pesquisador e pesquisado em relação analítico-interpretativo. Para Minayo (2003, p. 92):

Compreender implica a possibilidade de interpretar, de estabelecer relações e extrair conclusões em toda a direção. Mas compreender acaba sempre sendo compreender-se. A estrutura geral essa forma de abordagem atinge sua concreção na compreensão histórica na medida em que aí se tornam operantes as vinculações concretas de costumes e tradições e as correspondentes possibilidades de seu futuro.

A hermenêutica, “propõe a intersubjetividade como chão do processo científico da ação humana” (MINAYO, 2003, p. 97), e como práxis interpretativa requer que se busquem as diferenças e semelhanças entre o contexto do autor e o contexto do investigador e que haja o compartilhamento entre o mundo observado e os sujeitos da pesquisa, com o mundo da vida do investigador, porque “compreender é sempre compreender-se”. Nesse caso, como pesquisadora, o meu olhar é de alguém que compartilha com os sujeitos/agentes da pesquisa, a experiência vivida, como um lugar do constituir-se sujeito feminino de saber, no aqui e no agora da história presente. Compartilhamos de um mesmo mundo simbólico, de imagens e de representações discursivas e linguísticas da ordem social masculina, que marcou nossas subjetividades. Somos mulheres latino-americanas, brancas, de classe média, socializadas numa cultura ocidental, cristã-católica. Pisamos o mesmo chão cultural e compartilhamos, ainda, do desejo de uma afirmação positiva do sujeito feminino, em um lugar discursivo, acadêmico e eclesial masculino. Somos sujeitos do conhecimento e, por meio da valorização das experiências situadas das mulheres, buscamos produzir saberes contextuais e parciais e, com isso, compartilhamos da imaginação de poder construir um mundo melhor para nós mesmas e para todas as mulheres. Isso porque, no ato de produzir saberes, as docentes entrevistadas também tem assumido a hermenêutica como uma metodologia de interpretação crítica. Isto é, elas partem das experiências das mulheres para suspeitar do já dito nos discursos bíblicos, produzidos pelo olhar e pela experiência masculina. Com isso, além de estabelecerem uma crítica a um pensamento abstrato, universal e masculino, elas produziam saberes alternativos, imaginando novas possibilidades para a vida das mulheres. Assim sendo, este estudo, em que se busca compreender as experiências e as estratégias das mulheres no produzir-se docente em um universo masculino, certamente, permitirá a compreensão do próprio sujeito feminino de saber. Gadamer (1999) já havia enfatizado que a compreensão requer o engajamento do pesquisador, no sentido de este assumir uma postura em que

reconhece a sua experiência limiar e contínua de viver entre a familiaridade e a estranheza. Ou como afirma Minayo (2003, p.98), “a atividade hermenêutica se move entre o familiar e o estranho, entre a intersubjetividade do acordo ilimitado e a quebra da possibilidade desse acordo”. Por meio dessa perspectiva, o sujeito do conhecimento interage com o sujeito da pesquisa e vice-versa, uma vez que no ato de compreender, o sujeito também se compreende. Na mesma direção, Boaventura Santos (2004) afirma que a construção do conhecimento científico é também uma busca pelo autoconhecimento.

Assim sendo, mais do que nos situarmos em contextos semelhantes e de compartilharmos alguns significados do mundo vivido, a relação intersubjetiva, nesse caso, se estabelece porque o sujeito da pesquisa não é o autor principal do conhecimento, uma vez que a produção desse saber depende das narrativas reflexivas que as docentes elaboraram sobre si e sobre os sentidos dados às suas experiências vividas. Desse modo, as docentes entrevistadas participam como sujeitos da produção do conhecimento e com os conteúdos de gênero que são problematizados pela investigadora. O educador Alan Peshkin, (1993, p. 24) já dizia que “o caminho de nosso saber está atrelado ao conteúdo de nosso conhecimento e às nossas relações com os participantes da pesquisa”.

Em uma relação intersubjetiva de pesquisa Minayo alerta que se faz necessário levar em consideração alguns aspectos:

O investigador não deve buscar nos textos/entrevistas uma verdade essencialista, mas o sentido que quis expressar quem os emitiu. Assim, o investigador só estará em condições de compreender o conteúdo significativo de qualquer documento/entrevista se fizer o movimento de tornar presente, na interpretação, as razões do autor. Por outro lado, na interpretação nunca há a última palavra, o sentido de uma mensagem ou de uma realidade estará sempre aberto a várias direções, mas, principalmente, diante dos novos achados do contexto no qual foi produzido e diante, também, das novas perguntas que são colocadas. (MINAYO, 2003, p.98).

Essa proposta metodológica desloca o pesquisador da posição de protagonista da verdade científica, para um olhar que considera a posição relacional entre os sujeitos. Uma relação que é muito mais que a simples aproximação com as interlocutoras, porque se trata de uma postura em que a pesquisadora se deixa tocar por suas narrativas, problematizando-as por meio de um olhar crítico e teórico. Isto é, pela relação intersubjetiva, o sujeito do conhecimento somente interpreta e compreende o sentido da ação dos atores, de um discurso ou de um contexto social. Por isso, é sempre uma interpretação, e não se pretende que seja a última, já que se mantém aberta às novas possibilidades contextuais e a novas perguntas. De modo que na perspectiva hermenêutica não existe uma interpretação neutra e nem uma

verdade absoluta, porque depende do lugar hermenêutico do pesquisador/a, isto é, do lugar social e teórico de onde o sujeito do conhecimento olha e interpreta a realidade. Certamente, esse olhar permitirá uma interpretação entre tantas outras possíveis. De modo que em uma postura hermenêutica se concebe que o conhecimento não é algo puramente objetivo, no sentido de uma suposta neutralidade do mundo vivido, isto é, dos valores, crenças e afetos que fazem parte das experiências contextualizadas dos autores e, também, se acredita que a história não é marcada por noções de efeito e causa. É, nesse sentido, que nos cabe as lições da genealogia.

Assim sendo, integrada a proposta metodológica hermenêutica assumimos uma perspectiva, seguramente, inspirada na genealogia de Foucault (1999a), no que diz respeito ao tratamento dos elementos históricos, uma vez que não se pretende interpretar e compreender a história como continuidade linear, e nem se está buscando as origens desses processos, tanto da teologia, quanto das relações dessas mulheres teólogas com a docência. Por meio da genealogia, não buscamos a essência dos fenômenos, mas o processo que possibilitou o aparecimento de práticas desse tipo nas estruturas teológicas. Dito em outras palavras, buscamos compreender as condições nas quais os processos de subjetivação ocorrem, no contexto da inserção de mulheres e da construção da docência feminina em instituições de ensino superior de teologia. Assim, tendo-se em vista o foco deste trabalho, de um lado, tomamos os discursos teológicos tradicionais, carregados de representações e imagens simbólicas de gênero, de maneira descontínua, no sentido de evidenciar ausências e significados produzidos pelos discursos institucionais masculinos e seus efeitos na constituição da subjetividade feminina. De outro lado, tomamos as narrativas das mulheres docentes para compreender a ação e os significados contidos nas memórias que elas relataram sobre as suas trajetórias acadêmicas, cujas narrativas não são construídas como uma história contínua, mas por situações pontuadas e localizadas que dão significado as suas práticas e experiências, no processo de se produzirem e se autocompreenderem sujeitos de ação e de saber. Nesse sentido, a seguir aprofundamos os princípios teórico-metodológicos da genealogia.

1.1.1 A genealogia como um dos fundamentos metodológicos

Consideramos que a *genealogia*, inspirada na contribuição que vem de Michel Foucault (1999a)¹², é uma proposta fecunda para este estudo. Isso porque ela permite evidenciar as singularidades dos acontecimentos históricos e ativar os saberes locais. Esse método se opõe à regularidade e à unicidade da narrativa histórica desde a sua origem e prioriza a singularidade dos acontecimentos. A genealogia se constitui em uma análise da *proveniência e da emergência* dos acontecimentos. Pela proveniência é possível evidenciar as marcas sutis, singulares que podem aparecer apagadas da história. Já, a emergência desvela os campos de forças que se colocam em luta, de jogos de dominação que perpassam os discursos, as práticas e os saberes. Desse modo, a genealogia não está preocupada em traçar as relações de causa/efeito. Também não questiona o que os fatos representam, mas os motivos pelos quais eles assim estão representados, ou as condições que os possibilitaram. Em outras palavras, a pesquisa genealógica, ao buscar as condições que possibilitam o aparecimento de novas práticas sociais ou de novos saberes, ao mesmo tempo, desvela a forma como o sujeito se constitui dentro e por meio dessas práticas e saberes. “Por isso, há uma implicação mútua entre pesquisa genealógica, práticas sociais e processos de subjetivação.” (ESPERANDIO, 2011, p. 124).

De acordo com Foucault, pela genealogia é possível resgatar o retorno dos saberes dominados: os saberes históricos sepultados ou os saberes que foram desqualificados como não válidos ou insuficientemente elaborados. Saberes ingênuos, hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível requerido de conhecimentos ou de cientificidade¹³, um saber de pessoas subalternas, um saber local, regional, diferencial, incapaz de unanimidade e que tem força, na medida em que se opõe aos que o circundam. Nesse sentido, o saber das mulheres, no universo religioso, foi um saber sepultado, invisibilizado, considerado desqualificado, dentro dos parâmetros simbólicos e institucionais que regiam o cânone oficial do saber hegemônico, como apresentaremos, de maneira mais detalhada, no capítulo terceiro.

¹² O pensamento de Michel Foucault inspirou os fundamentos teóricos do feminismo pós-estruturalista. Suas ferramentas teóricas também têm sido usadas em estudos sociológicos que buscam compreender fenômenos sociais contemporâneos. Pela pluralidade metodológica com que esse autor constrói o conhecimento, ele acaba transitando em diferentes áreas do saber acadêmico. Para Boaventura Santos (2004), as contribuições de Foucault e de Geertz podem ser incluídas no que ele caracteriza de *paradigma emergente*. O próprio Touraine (2009) menciona Foucault como uma das figuras mais importantes e, até mesmo, a mais eminente dos últimos tempos, por ter construído um pensamento que produziu uma reviravolta no discurso dominante, uma vez que a noção de sujeito ocupa um espaço central em sua obra.

¹³ Na época Foucault se referia também ao saber do psiquiatrizado do médico paralelo e marginal em relação ao saber médico, do delinquente.

Foi levantando essas questões que Foucault delineou o que chama *genealogia*, ou pesquisas *genealógicas múltiplas*, as quais buscavam redescobrir as lutas e a memória dos combates entre diferentes posições de saber e de poder. Para ele, é a genealogia, como acoplamento do saber erudito e do saber das pessoas marginais, que torna possível eliminar a tirania dos discursos englobantes, com suas hierarquias e privilégios. Assim, ele define a genealogia como

o acoplamento do conhecimento com as memórias locais, que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização deste saber nas táticas atuais [...] nem empirismo ou positivismo, [...] mas se trata de ativar os saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra uma instância teórica unitária que tenta hierarquizá-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por algumas. [...] se trata da insurreição dos saberes não tanto contra os conteúdos, os métodos e os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição dos saberes, antes de tudo contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa. (FOUCAULT, 1999a, p. 171).

A perspectiva metodológica da genealogia, conjugada com a hermenêutica, permite olhar o significado do discurso produzido pelas mulheres, ainda que marginal, num campo onde predominou o saber teológico masculino e hegemônico, cujo discurso funcionou como dispositivos de poder produzindo certos modelos de subjetividades masculinas e femininas. Essa metodologia possibilita reativar o sentido das memórias e trajetórias desse novo sujeito (mulheres) que se constitui paulatinamente a partir de uma *ética de si*, no interior das dinâmicas de poder das instituições católicas de ensino, ressignificando subjetividades e ativando os saberes “desqualificados”. Desse modo, a experiência das mulheres como um sujeito que tem voz e produz saber passa a ser instituída e contada por meio de um estilo narrativo, em um lugar situado. É uma experiência individual e coletiva e que se encontra entre as vidas e os projetos de pessoas que sabem de sua posição de gênero, que são encarnadas e vivem uma situação particular. A partir desse lugar marginal, as mulheres fazem emergir conhecimentos distintos que, embora acoplados as estruturas canônicas, possibilitam a crítica aos saberes universais, abstratos e desencarnados.

A genealogia seria um empreendimento para libertar da sujeição os saberes históricos, ou seja, de torná-los capazes de oposição, de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico. A reativação dos saberes menores contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos intrínsecos de poder [...]. Enquanto a arqueologia é o método próprio à análise da discursividade local, a genealogia é a tática que, a partir da discursividade local assim descritiva, ativa os saberes libertos de sujeição que emergem desta discursividade” (FOUCAULT, 1999a, p. 172).

Assim, a genealogia não busca somente as marcas singulares do passado, mas também coloca no hoje as possibilidades dos acontecimentos, ou seja, de nos constituirmos

sujeitos diante dos dispositivos de poder, inscritos nos discursos e nas práticas normativas, das instituições (REVEL, 2005), cuja questão nos remete as narrativas sobre as experiências das docentes e de sua constituição de si, como sujeitos femininos de saber na relação com as convenções normativas de gênero que atravessam as intuições teológicas católicas.

A perspectiva genealógica nos permite tomar o poder como uma relação de força. Perceber os seus mecanismos e os seus efeitos nas relações, bem como os dispositivos desse poder que não está centralizado em um lugar específico, mas que se exerce em diferentes níveis da vida social, inclusive impregnado nas relações de gênero. Um poder que, segundo Foucault (1999a), se exerce e só existe em ação. Um poder que é, acima de tudo, uma relação de força.

Partindo desse ponto de vista, pode-se entender o poder inscrito nas representações de gênero do discurso tradicional da teologia católica, que produziu um modelo de subjetividade feminina, o qual serviu para distanciar as mulheres de uma participação visível na história do cristianismo e a “sua existência como sujeito do e no discurso.” (LAURETIS, 2000a p.18). Um discurso patriarcal, cujo conteúdo integrou as grades curriculares de ensino e se reproduziu como discurso oficial, sobretudo antes do *Concílio Vaticano II*¹⁴, instituindo-se na disciplina, na norma celibatária e masculina. Com isso se produziram subjetividades femininas inferiores e úteis a este sistema de práticas e saberes, de modo que essas dinâmicas de poder estrategicamente, ao longo da história, ausentaram as mulheres dos processos do ensino e do fazer teologia. Por outro lado, a perspectiva genealógica nos permite compreender que a recente inserção das mulheres na produção teológica é, sim, a insurreição de um novo sujeito “Mulher” e de um saber marginal que se institui e se faz na sua relação com o discurso oficial hegemônico, por meio de processos de resistência e de reflexividade, mostrando ser possível uma ética de si, que se institui por uma política de afirmação positiva da diferença e, conseqüentemente, do sujeito “Mulher”. Tal situação as distanciam do projeto disciplinador.

Nesse sentido, a perspectiva genealógica nos permitiu situar algumas das representações de gênero do discurso da teologia tradicional que produziram determinadas subjetividades femininas e masculinas, nos processos de socialização religiosa; descrever alguns aspectos da trajetória do ensino de teologia, não como uma história cronológica, mas como acontecimentos descontínuos; a influência de fatores socioculturais na reconfiguração dos cursos de teologia. Isso, como uma tentativa de apresentar algumas singularidades dos

¹⁴ O Concílio do Vaticano II se realizou em Roma nos anos de 1962 a 1965. Um concílio é uma espécie de assembleia mundial que reúne Bispos de todos os países, em que são tomadas as principais decisões da Igreja Católica. Voltaremos a mencionar este evento em vários momentos, porque ele significou um marco importante para os processos de mudanças eclesiais, em diferentes dimensões.

acontecimentos históricos deste campo de saber, também relacionado com as dinâmicas estruturais de gênero que discriminaram as mulheres; lugar que agora elas ocupam e na posição de sujeito “mulher”, criando suas ferramentas de poder para constituírem-se sujeitos femininos de saber, na relação com os códigos normativos de gênero do sistema simbólico masculino.

A genealogia, ainda, permite ver as singularidades que possibilitam a emergência de novos saberes teológicos, “que outorga vozes ao silêncio das mulheres, dentro, através, contra, por cima, por baixo e mais além da linguagem dos homens.” (LAURETIS, 2000a, p.18 - Tradução da autora)¹⁵. Um saber que se fundamenta na experiência concreta das mulheres, mostrando que elas estão buscando novas camadas da história, para reler os acontecimentos e legitimar outras experiências, mesmo que marginais. Isso se constitui e se expressa como um campo de força, de luta que se tenciona, certamente, com o que já é saber reconhecido. Coloca-se, ao mesmo tempo, como um sujeito em luta, não para contrapor um novo conhecimento, que se pretenda universal ao que existe, mas como um conhecimento marcado por um tempo, um lugar, uma posição determinada e pelas circunstâncias de suas vivências. É nessa articulação de si, em uma lógica que muda conforme o tempo, o contexto, que as docentes se legitimam como sujeitos de saber.

Nesse sentido, por meio da proposta genealógica de Foucault e das considerações de Lauretis (2000a), podemos dizer que as narrativas sobre as experiências das mulheres, no seu fazer e ensinar teologia revelam uma genealogia do constituir-se sujeito “aqui e agora”, em meio às dinâmicas de gênero do sistema simbólico masculino. Não é uma história do passado, mas do presente, como bem enfatiza Lauretis (2000a).

É a história mesma, a que inicia para as mulheres e não a história no sentido hegeliano, contínua e recolhida sobre si mesma e sobre o passado para totalizar seu sentido e reafirmar uma verdade universal em seu significado último, mas antes é uma história sempre do tornar-se, aqui e agora, enraizada na prática, na contradição, na heterogeneidade. (LAURETIS, 2000a, p.27, tradução da autora).

Na perspectiva da metodologia genealógica e da hermenêutica, as memórias das docentes sobre suas experiências vividas, no processo de tornarem-se professoras de teologia, não são tomadas no sentido cronológico, mas a partir da singularidade dos acontecimentos do cotidiano da profissão e das relações com seus pares. Ou seja, a partir das situações pontuais e localizadas que dão significado às suas práticas e experiências, no processo de se autocompreenderem como sujeitos femininos de ação e de saber, já que “o caminho do

¹⁵ Muitas citações inseridas no corpo desta tese são traduções nossas de obras consultadas no idioma espanhol e inglês. Por isso nem sempre coloquei a expressão “tradução da autora”.

pensamento, como o da vida, não é linear, mas está feito de voltas, antecipações, desvios e projeções.” (LAURETIS, 2000a, p. 7). Suas narrativas não são meramente memórias individuais, mas experiências compartilhadas, discursivamente mediadas e situadas, em um contexto social e distinto, que assumem um caráter pessoal e coletivo.

Assim, considerando as narrativas das docentes entrevistadas, parece-nos inspiradora a genealogia que Lauretis que faz do seu processo de emergência como sujeito feminista. Ela avalia que uma genealogia do constituir-se sujeito de saber e de poder, no feminismo, é sempre descontínua e evasiva, reconstruída no dia a dia. Mostra que esse caminho nem sempre é fácil e que a meta nem sempre está clara. Isso porque existem momentos em que o passado parece mais acolhedor que o futuro e as histórias passadas confortam mais que as novas. Entretanto, a autora acena para o desafio que também é uma esperança para as mulheres, isso quando ela conclui a sua genealogia com um pensamento de Angela Davis¹⁶, e afirma crer que essa é também a verdade para uma teórica e professora feminista. Transcrevo aqui essa mesma citação, porque ela se remete diretamente à experiência narrada pelas professoras de teologia, cuja história do tornarem-se sujeitos femininos de conhecimento ou de reivindicarem autoridade epistêmica é central neste estudo de tese. Assim expressa Davis (1990, p.9 apud LAURETIS, 2000a, p.29)¹⁷: “a maior dificuldade de uma militante é a de saber dar respostas adequadas às necessidades do momentos e a de fazer isso de tal forma que a luz que se pretende projetar sobre o presente seja capaz de iluminar também o futuro.”

Indubitavelmente, a contribuição que vem da genealogia foucaultina e de Lauretis são frutíferas para o estudo desta tese, que se realiza à luz dos instrumentais teóricos e possibilidades analíticas engendradas no campo dos estudos feministas e de gênero.

1.1.2 A pesquisa de campo e os seus desafios

A coleta das informações e o levantamento dos dados empíricos necessários para atender aos objetivos desta pesquisa exigiram uma combinação de técnicas que incluiu pesquisa bibliográfica, consulta a páginas eletrônicas das instituições católicas de ensino teológico, aplicação de questionário, participação de congressos de teólogos/as, análise de programas de ensino e a realização de entrevistas aprofundadas.

¹⁶ Segundo de Lauretis, Angela Davis não conseguiu terminar o seu doutorado em Filosofia, porque quando devia concluir sua tese estava na prisão. Entretanto, a sua obra já inspirou duas gerações de mulheres de todo o mundo.

¹⁷ DAVIS, Angela. Women, culture and politics. Nova York: Random House, 1990.

Num primeiro momento foi necessário consultar e analisar a bibliografia sobre o tema. Tivemos dificuldades em encontrar algo escrito sobre a história da teologia, como área disciplinar e estudos que abordassem a presença de mulheres teólogas nesse campo de saber. Havia, sim, mais bibliografias que abordavam a produção das teólogas, na perspectiva da Teologia Feminista. Entendemos, assim, que não se poderia tratar das mulheres docentes no ensino teológico desconsiderando a produção específica desse sujeito, sobretudo, a partir da contribuição dos estudos feministas. Essa produção teria algo a dizer por ser uma voz que antes fora silenciada institucionalmente e, agora, se fazia ouvir inscrita em uma produção específica, que pontuava ausências históricas, levantava críticas ao pensamento masculino, propunha o protagonismo das mulheres e relações igualitárias de gênero, no universo do saber teológico e nas instâncias de liderança eclesial. Diante dessa constatação, consideramos importante levar em conta, também, a trajetória dessa produção e o seu significado para o campo e para a reinvenção de si, cuja questão foi posteriormente mencionada pelas docentes, nas entrevistas.

Em busca de dados que evidenciassem a participação das mulheres no ensino superior em Teologia, foi acessada a página do SINAES/INEP¹⁸, em que se encontraram alguns dados gerais sobre a docência. Nesses dados, estavam inclusas 93 instituições de teologia de diferentes confissões religiosas – presbiterianas, luteranas, batistas – que, até o ano de 2005¹⁹, tinham seus cursos de graduação em Teologia credenciados junto ao MEC, reconhecidos ou autorizados. A partir de tais dados, foi possível estabelecer uma relação com os levantados por meio do questionário, enviado às instituições católicas de ensino teológico, que é o recorte de nossa pesquisa.

A decisão a respeito da elaboração de um questionário com indicativos que permitissem evidenciar a participação de mulheres e homens no ensino da teologia, em instituições católicas, ocorreu diante da dificuldade em encontrar os dados necessários para esta pesquisa, junto aos organismos de articulação nacional e (ou) de pesquisa religiosa²⁰. Com essa estratégia, num primeiro momento, pretendia-se fazer um mapeamento das instituições católicas existentes no país, no intuito de visibilizar a participação atual de

¹⁸ SINAES - Sistema Nacional de Avaliação da Educação Superior; INEP - Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira e SINAES. Essas instituições estão vinculadas ao Ministério da Educação (MEC).

¹⁹ Mantivemos os dados de 2005, por não conseguir encontrar outros mais recentes sobre a docência no ensino superior de teologia, no INEP. Esses dados secundários foram utilizados no sentido de situar a teologia em relação às outras áreas de saber e para comparar com os dados primários, levantados por meio do questionário.

²⁰ Os organismos católicos consultados foram: a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), a Organização dos Seminários e Institutos do Brasil (OSIB), o Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais (CERIS) e a Sociedade de Teologia e Ciência da Religião (SOTER).

mulheres e homens nos quadros da docência em teologia. Em função disso, o questionário priorizou os seguintes indicativos: tipo de instituição; tempo de funcionamento do curso de Teologia; situação atual perante o MEC; número de discentes e docentes, por sexo; faixa etária dos/as docentes; nível de formação e local de formação dos/as docentes; critérios de contratação. Dada a dificuldade em conseguir localizar todos os endereços por falta da existência de um mapeamento dessas instituições, os questionários foram enviados com a colaboração da Conferência dos Bispos do Brasil (CNBB)²¹ e da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB)²². Além disso, foi feito o uso de e-mail das instituições que consegui disponíveis na internet e por meio dos contatos de pessoas amigas²³ que, residentes em diferentes áreas geográficas do Brasil, colaboraram no envio do questionário²⁴. Em algumas situações, os enviados por meio de e-mail foram reenviados mais de uma vez. Com muitos desafios e demora, obteve-se o retorno de 40 instituições²⁵. Depois disso, foi necessário mais um contato com as pessoas amigas, as quais me enviaram o levantamento do número total de instituições existentes em cada Estado Federativo. Com essas informações, soube-se da existência de 71 Instituições Católicas que, até 2009, ofereciam o curso superior de teologia. Em algumas, o curso era autorizado ou reconhecido como graduação, pelo MEC e, em outras funcionava no estilo de curso livre, com duração de quatro anos. Com o retorno de 40 questionários obteve-se a participação de 56,3% das instituições existentes. Isso possibilitou estabelecer um quadro de evidência aproximado e válido acerca da representação feminina e masculina no universo do ensino da Teologia. Permitiu, ainda, situar de forma contextualizada, em nível nacional, algumas dinâmicas e aspectos dessas instituições, segundo os indicativos selecionados para o questionário. A leitura dos dados, além de mapear o campo dessa pesquisa, contribuiu para o encaminhamento de algumas questões que foram aprofundadas nas entrevistas.

²¹ A CNBB enviou os questionários para 262 dioceses e arquidioceses do Brasil, solicitando que eles fossem encaminhados aos institutos e faculdades existentes na região geográfica de sua abrangência.

²² A CRB enviou os questionários às Congregações Religiosas, solicitando para as que possuísem faculdades com o curso de teologia colaborassem com a pesquisa.

²³ Esses contatos de abrangência nacional devem-se ao meu trabalho na Conferência Nacional dos Religiosos do Brasil, durante no período de 2004 a 2006.

²⁴ Convém lembrar que, por não se ter conseguido o endereço de todas as instituições teológicas, nem saber onde estas estariam localizadas e quantas existiam, utilizou-se de todos os meios possíveis para fazer chegar o questionário no destino certo. Depois se soube que o número total de instituições católicas era 71.

²⁵ O questionário foi enviado às instituições no mês de outubro de 2008 e o retorno foi um processo demorado que se prolongou até início do mês de março de 2009. Somente no mês de abril, de 2009, os dados recolhidos foram tabulados. Tendo em vista que muitos questionários foram enviados por caminhos indiretos, não foi possível saber se todas as instituições que não responderam de fato o receberam. Apesar desses contratempos, o retorno foi considerável para o estudo em questão.

Entre as técnicas utilizadas nesta pesquisa, damos prioridade às entrevistas em profundidade, porque esta permitiu dar voz as interlocutoras e escutar as narrativas sobre as suas trajetórias no campo acadêmico teológico. Uma técnica que possibilita compreender, desde dentro das ações, relações e experiências dessas mulheres, nas suas atividades de docência e de produção de saber. Segundo Gaskell (2003), a entrevista qualitativa fornece os dados necessários para o desenvolvimento e a compreensão das relações entre os atores sociais e a sua situação. Possibilita a compreensão detalhada de crenças, atitudes, valores e motivações, no que se refere ao comportamento das pessoas em seus contextos sociais específicos. Sua opinião é de que uma pesquisa que utiliza entrevistas permite a interação e a troca de ideias, de significados entre o entrevistador e o entrevistado, nas diferentes percepções a serem exploradas. Em outras palavras, possibilita a intersubjetividade dos sujeitos envolvidos. Nessa mesma direção, Otávio Cruz Neto (1997) afirma que a entrevista em profundidade possibilita o diálogo intensamente correspondido entre entrevistador e informante.

Considerando as questões, aqui, pontuadas, a escolha da técnica de entrevista em profundidade se deve, também, à maior possibilidade por ela oferecida para a exploração de um roteiro de temáticas. É indicada por Gaskell (2003, p. 78), em algumas situações, tais como: “Quando o objetivo da pesquisa pretende explorar em profundidade o mundo da vida do indivíduo; quando o tópico se refere às experiências individuais detalhadas, escolhas e biografias pessoais”. Nesse sentido, a realização de entrevistas em profundidade permitiu visualizar e compreender as dinâmicas envolvidas nos processos de inserção de mulheres no campo do ensino de teologia, identificar os espaços de poder que ocupam, as iniciativas de ação inauguradas pelas mulheres e as estratégias que utilizam para se constituírem sujeitos femininos de saber teológico.

1.1.3 A escolha das interlocutoras e o seu lugar institucional

A pesquisa bibliográfica e os dados quantitativos permitiram situar e contextualizar o ensino superior em Teologia e os níveis de participação de mulheres e homens na docência em instituições católicas, em nível nacional. Assim, foi possível selecionar mulheres de diferentes instituições para a realização das entrevistas. Entretanto, diante dos objetivos desta pesquisa, foram estabelecidos alguns critérios para essa escolha, tais como: docentes com

formação teológica; que ministrassem aulas no curso de graduação em Teologia²⁶; que tivessem produção na perspectiva feminista ou de gênero ou que tivessem tido algum contato com as teorias de gênero e do feminismo²⁷, durante o processo de formação acadêmica; que fossem professoras de instituições com o curso de Teologia, autorizado ou reconhecido pelo MEC, localizadas geograficamente nas regiões Sul e Sudeste do Brasil. A escolha por interlocutoras de instituições dessas duas regiões se deve, primeiramente, porque nelas se encontrava a presença mais significativa de docentes que produziram e publicaram artigos e livros utilizando as abordagens de gênero e do feminismo²⁸. Também, porque, evidenciamos, por meio dos dados quantitativos, que essas regiões eram as que concentravam, em termos numéricos, grande parte das instituições que ofereciam o curso de Teologia e onde estavam situadas as instituições com maior reconhecimento, em termos acadêmicos.

Tendo um conhecimento prévio do conjunto das principais instituições teológicas dessas regiões, e levando em conta as que tinham mulheres nos quadros da docência e que podiam responder aos critérios selecionados para a escolha das possíveis interlocutoras da pesquisa, optamos, inicialmente, por entrevistar mulheres de três dessas instituições católicas, sendo duas universidades e uma faculdade. No entanto, ao participar do *Congresso da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER)* foram entrevistadas mais duas docentes por terem uma trajetória significativa para este estudo, com vínculo em outras instituições²⁹.

Não é de nosso interesse falar amplamente sobre a organização das instituições, nas quais estavam vinculadas as interlocutoras selecionadas para a pesquisa, já que o principal problema que se coloca para este estudo é a compreensão das dinâmicas de gênero e de poder que atravessam os processos de construção da docência feminina, no ensino da teologia católica no Brasil. Contudo, a seguir, descrevemos algumas características das instituições que foram visitadas, no intuito de destacar as práticas inauguradas pelas docentes, percebidas

²⁶ Isso porque nas Pontifícias Universidades Católicas existem docentes da área de teologia que ministram disciplinas de *cultura religiosa*, em diferentes cursos acadêmicos.

²⁷ Acredita-se que a pessoa que teve contato ou produz com essa perspectiva de conhecimento consegue perceber e problematizar melhor as dinâmicas de gênero que circulam no cotidiano das práticas sociais e, isso se torna um critério importante, diante da proposta desta pesquisa.

²⁸ Isso não significa que em outras regiões não existem teólogas que produzam nessa perspectiva. No entanto, as publicações de teólogas, que se autodenominam feministas, visibilizam a sua concentração nas regiões Sudeste e Sul.

²⁹ Essa decisão ocorreu durante o congresso da SOTER, realizado nos dias 6 a 9 de julho de 2009, em Belo Horizonte. Isso porque, por meio de “conversas de corredores”, constatou-se que suas trajetórias poderiam trazer novos elementos para a pesquisa. Elas se incluíam dentro dos critérios estabelecidos para a seleção das interlocutoras e, também, lecionavam em instituições da Região Sudeste, mas precisamente em SP e de MG, em cujos Estados estava concentrado o número mais expressivo de instituições que ofereciam a graduação em Teologia.

na ocasião em que estabelecemos um primeiro contato com as possíveis professoras que seriam entrevistadas.

A instituição³⁰ “A” localiza-se no Estado do Paraná. Foi uma das primeiras Instituições Católicas a ter o curso de bacharelado em Teologia reconhecido pelo MEC, por meio da Portaria n.º 3.799, de 2004, após dois anos da sua criação. Essa universidade possuía o Departamento de Teologia desde 1972, o qual ofertava a disciplina de Teologia para todos os cursos universitários. Em 1974 passou a oferecer o curso de Ciências Religiosas, com a finalidade de preparar agentes de pastoral, não ordenados, de cujo curso se criou, em 2002, o então bacharelado em Teologia. No período da pesquisa de campo, a graduação em Teologia dessa Universidade contava com um corpo docente de 20 professores, dentre os quais 17 homens e três mulheres. O curso de Mestrado em Teologia foi aprovado pela CAPES e reconhecido pelo MEC em agosto de 2008, de modo que em 2009 já iniciou a sua primeira turma. Na grade curricular do mestrado *Teologia e Gênero* se constituía como uma disciplina optativa.

A instituição “B” localiza-se no Estado do Rio de Janeiro. Foi a primeira Universidade privada do país, surgida por iniciativa da Igreja Católica. Nessa instituição, o curso de Teologia foi criado em 1968, sendo reconhecido pelo MEC em 2005, por meio da Portaria n.º 2.602. Em 2008, essa Universidade tinha 19 docentes atuando na graduação e pós-graduação em Teologia, sendo 12 homens e sete mulheres. Destas, duas pertenciam a congregações religiosas. Era a instituição de ensino superior em Teologia que mais havia inserido mulheres no quadro da docência. Entre essas professoras estavam algumas das consideradas pioneiras da produção de Teologia Feminista no Brasil³¹.

Nessa Universidade o curso de Mestrado em Teologia foi aprovado em maio de 1971, com duas áreas de concentração. No primeiro semestre de 1972 teve início a primeira turma do Mestrado e, um ano depois, em junho de 1973, foi aprovado também o Doutorado em Teologia. Entretanto, somente em 1999, por meio da Portaria n.º 132/99, o Curso de Mestrado e de Doutorado foi credenciado pela CAPES, com conceito 5 (cinco) para o triênio

³⁰ Mencionamos somente a localização geográfica das instituições sem as nomear em vista de salvaguardar compromissos éticos com as interlocutoras da pesquisa, mesmo que essas instituições, pelas suas características, possam facilmente ser reconhecidas.

³¹ A dissertação de mestrado de Fabiola Rohden “*Feminismo do Sagrado: o dilema ‘igualdade/diferença’ na perspectiva de Teólogas Católicas*”, apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ, 1995, buscou analisar as ideias da Teologia Feminista produzida no Brasil, concentrando seus estudos nas teólogas católicas do RJ.

1998-2000³² e, atualmente, mantém a mesma nota. Essa instituição de ensino também oferece a disciplina *Teologia e Gênero*, como optativa para pós-graduação.

Já, a **instituição “C”** localiza-se no Estado do Rio Grande do Sul. Foi fundada em 1896, por iniciativa de uma congregação franciscana masculina em parceria com outras congregações religiosas franciscanas. Possuía somente o curso de bacharelado em Teologia³³ que, na ocasião da pesquisa, era autorizado pelo MEC, desde 2004, por meio da Portaria de n.º 3.823. Seu corpo docente era constituído por 17 professores, sendo 14 homens e três mulheres. Levando em consideração o tema deste estudo destacamos dois aspectos que parecem significativos nessa instituição. Primeiro, a existência de um grupo de reflexão de Teologia Feminista, desde 1990. Esse grupo foi articulado por mulheres professoras e estudantes com vistas a aprofundar os pressupostos teóricos e metodológicos do fazer teologia na ótica das mulheres. Em 1994 estudantes do sexo masculino que consideravam importante pensar essa perspectiva, também passaram a integrar o grupo. A influência dessa iniciativa se repercutiu nos encontros estaduais de professores e estudantes das diversas instituições de ensino teológico do Rio Grande do Sul³⁴. A partir de 1996, iniciaram-se também encontros estaduais e anuais, especificamente para estudo e reflexão na perspectiva da Teologia Feminista³⁵, e contava com a participação de estudantes e professores do sexo masculino e feminino³⁶. Atualmente, o grupo de reflexão sobre Teologia Feminista continua existindo e agrega, além da participação de professores e estudantes de ambos os sexos, membros de entidades afins. O segundo aspecto a ser destacado é a existência da disciplina *Teologia Feminista* como obrigatória na grade curricular do curso de graduação, a qual no ano de 2009 começou a ser ministrada por um professor, membro do grupo de reflexão sobre Teologia Feminista³⁷.

³² Convém lembrar que esta universidade, mesmo sem credenciamento no MEC, tinha seus cursos de mestrado e doutorado avaliados anualmente pela CAPES, cuja qualificação era de conceito A.

³³ A referida instituição possui também outras modalidades de formação teológica, tais como: especializações, curso a distância, curso básico em teologia e curso de teologia pastoral.

³⁴ O Estado do Rio Grande do Sul tinha, em 2008, seis instituições católicas que ofereciam o curso de teologia de nível superior.

³⁵ Nessa época, a nomenclatura usada era *Teologia na Ótica das Mulheres*.

³⁶ Essa iniciativa se deve a experiência da *Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana (ESTEF)*, a qual sempre esteve na frente desses encontros. A trajetória com estudantes e professores, articulados em torno da reflexão sobre a *Teologia na Perspectiva da Mulher, Teologia Feminista e Relações de Gênero*, foi a única no Brasil, segundo a fala de uma das interlocutoras desta pesquisa. Tal experiência e as reflexões que perpassaram cada encontro deu origem ao livro *Teologia Feminista: tecendo fios de ternura e resistência*, publicado pela ESTEF em 2008.

³⁷ Informação obtida nas entrevistas com as interlocutoras dessa instituição e retomada no corpo deste estudo.

1.1.4 O processo de interação com as interlocutoras

Considerando a necessidade de aproximação com as docentes com quem pretendia realizar as entrevistas, optei³⁸ por fazer uma visita *in loco* as instituições onde elas estavam vinculadas, buscando, ao mesmo tempo, informações mais pertinentes sobre essas instituições. Desse modo, no segundo semestre de 2008 visitei as três instituições, onde tive a oportunidade de interagir com as professoras que, posteriormente, foram entrevistadas. Elas me acolheram bem e dispuseram de seu tempo, entre as muitas atividades acadêmicas, para uma primeira conversa, que se estabeleceu de maneira informal. Esclareci o motivo pelo qual estava ali e falei sobre o que pretendia pesquisar. Recebi informações precisas acerca da instituição, da relação com os colegas de trabalho e sugestões de nomes e contatos de outras professoras que poderiam, também, ser entrevistadas. Além disso, indicaram-me bibliografias, inclusive emprestaram-me seus livros, que foram úteis para revisar e aprofundar o tema da Teologia Feminista. Na ocasião dessa visita, tive acesso à biblioteca das instituições e ali pude consultar a bibliografia indicada e fotocopiar capítulos de livros que interessavam à realização da pesquisa. Depois dessa primeira visita, mantive um contato mais sistemático com as possíveis interlocutoras.

A pesquisa de campo, nesse caso as entrevistas em profundidade com as docentes, foi realizada durante os meses de maio a agosto de 2009. O fato de essas mulheres residirem em cidades diferentes exigiu de minha parte a articulação das entrevistas por e-mail e o planejamento das viagens necessárias. Houve, também, imprevistos que exigiram um novo planejamento de uma das viagens e uma nova agenda de entrevistas, a ser combinada com as interlocutoras³⁹.

Programei a ida a Porto Alegre seguida da participação do *4º Seminário Corpo Gênero Sexualidade: Composições e desafios para a formação docente*, que se realizou em maio, na cidade de Rio Grande - RS. Essa minha ida a Porto Alegre coincidiu com a realização do *Congresso Estadual de Teólogos/as*⁴⁰, realizado em Canoas, região metropolitana de Porto Alegre, no qual as teólogas, que seriam minhas interlocutoras, estavam

³⁸ Ao descrever sobre a experiência de campo, que é bem pessoal, assumo a primeira pessoa, de acordo com a justificativa que se encontra na nota 68.

³⁹ Isso aconteceu em uma das minhas viagens ao Rio de Janeiro, planejada para fins de junho. Três dias antes da viagem uma das professoras me informou, por correio eletrônico, que não teria condições de me atender, pois na data combinada estaria em uma reunião na cidade de Chicago, com o grupo editorial de uma Revista Latino-americana de Teologia, da qual fazia parte. Como esta professora era uma pessoa significativa para a minha pesquisa, cancelei a viagem e precisei iniciar novamente todos os contatos para rearticular uma nova agenda.

⁴⁰ O congresso reuniu estudantes e docentes das sete instituições católicas de teologia do Rio Grande do Sul. O número maior dos participantes era do sexo masculino.

envolvidas. Isso, por um lado, trouxe o desafio de ter que me adequar ao tempo dessas professoras e estender os dias de minha estada naquela cidade. Por outro lado, foi positivo pela oportunidade de participar do congresso como um espaço de observação participante e de obtenção de outras informações acerca das instituições teológicas. Notei que em quase todas as mesas ou conferências parecia estar garantida a presença de uma mulher⁴¹.

Considero importante comentar duas atividades do congresso com eixo de discussão voltado para a Teologia Feminista. Atividades acadêmicas, indubitavelmente, pensadas e organizadas pelas professoras mulheres, as quais deixavam visíveis algumas dinâmicas de gênero que se reproduzem no campo do saber teológico⁴². A primeira delas se refere ao seminário “*Movimento e Teologia Feminista: memória avaliativa dos 12 anos de caminhada*”⁴³, no qual foi apresentada a trajetória de articulação realizada no Estado do Rio Grande do Sul, por meio dos encontros estaduais, com temáticas voltadas para a emergência dessa teologia, no universo acadêmico⁴⁴. O seminário tinha como objetivo rever e avaliar a caminhada, em vista de novas estratégias de continuidade. De acordo com as informações das docentes, essa experiência, que agregou diferentes institutos de teologia e teve a participação de estudantes e professores de ambos os sexos em torno da Teologia Feminista, foi única no mundo.⁴⁵ A segunda atividade trata-se do *Painel interdisciplinar ecumênico: Teologia Feminista em diálogo...*, que foi agregado ao congresso, de maneira estratégica, pelo *Grupo de Reflexão da Teologia Feminista* da instituição “C”, visando colocar em pauta essa reflexão, em um evento que reunia um bom número de teólogos. Integrava o referido painel: uma estudante, a qual partilhou sobre a sua experiência e a importância da *Teologia Feminista*, como disciplina obrigatória na grade curricular da graduação; uma estudante egressa e integrante do *Movimento Feminista*, que participou de toda a trajetória dos 12 anos do grupo de reflexão da Teologia Feminista; o coordenador estadual do *Centro de Estudos Bíblicos*

⁴¹ Segundo uma das interlocutoras, garantir a presença feminina nas mesas era uma política das mulheres teólogas, como uma ação afirmativa, uma vez que as estruturas institucionais e os discursos masculinos haviam discriminado e invisibilizado as mulheres deixando-as ausentes das esferas do saber teológico. Para garantir essa presença nas mesas, seja na função de debatedora, coordenadora ou conferencista, às vezes elas se desdobram, ou até repetem a pessoa, uma vez que no campo da teologia as mulheres ainda são minoria.

⁴² Essas questões, aqui, somente são citadas, mas retomadas no corpo do trabalho com a intenção de analisá-las.

⁴³ Esses 12 anos se referem aos encontros estaduais, pois a sua articulação na ESTEF iniciou-se em 1990.

⁴⁴ Os temas abordados nestes encontros estaduais foram: 1996 – Mulher e Teologia na Igreja e na Sociedade; 1997 – A Questão de Gênero e a Mulher na Bíblia; 1998 - Teologia Feminista no Contexto da América Latina; 1999 - Mulher e os Ministérios na Perspectiva do Novo Milênio; 2000 – Espiritualidade Feminista; 2001 – Teologia Feminista: Ontem, Hoje e Perspectivas; 2002 – Conflito de Gênero nos Diferentes da Sociedade; 2003 - Corporeidade, Mulher e Poder; 2004 – Ecofeminismo, Terra, Água e Relações de Gênero; Imagens de Deus e Relações de Gênero; 2005 – Imagens de Deus e Relações de Gênero; 2006 - Teologia Feminista e Teologias; 2007 – Teologia Feminista em Diálogo com... (ESTEF, 2008).

⁴⁵ Essa informação veio das professoras teólogas, durante a apresentação do seminário, do qual participei, justamente por ser uma experiência única e pioneira, no sentido de uma articulação estadual, com a forma de participação mencionada no texto acima.

(CEBI) do RS, o qual falou sobre a metodologia popular de leitura Bíblica do CEBI, que tem como um dos eixos de leitura e interpretação bíblica, o ecofeminismo e as questões de gênero, cujo eixo despertou também para a iniciativa de estudos sobre masculinidades na Bíblia; um teólogo luterano, que abordou questões sobre a teologia *queer*⁴⁶ e a sua importância no conjunto das teologias contemporâneas (feminista, afro e índia).

Observei que, nas duas atividades, além de mulheres, houve uma boa participação de homens. Isso, de certa maneira, confirma que, no campo acadêmico da Teologia, a questão de gênero e do feminismo vem agregando homens que reconhecem a necessidade desse instrumental de análise para o pensamento teológico. Por outro lado, também foi possível presenciar contradições, inclusive a resistência de alguns docentes homens em pronunciar o termo “Teologia Feminista” ou mostrar que possuem certa sintonia com essa perspectiva teológica, diante de um público maior de homens, como se isso fosse comprometer a sua posição no campo. Isso ficou evidente na atitude de um dos coordenadores do evento, que era o responsável para dar as informações sobre as diferentes atividades. Quando foi necessário informar questões de ordem práticas sobre o *Painel Interdisciplinar Ecumênico: Teologia Feminista em diálogo...*, o coordenador chamou uma das teólogas da coordenação do referido painel. Em outro momento fez questão em dizer que tal atividade não integrava as atividades do congresso, mas que era algo à parte. Sua postura me causou estranhamento. Durante a entrevista, com uma das docentes, esta também mencionou o fato citado, bem como a sua indignação em relação ao professor que é seu colega de trabalho e que, no cotidiano, diz ser favorável à proposta da instituição em iniciativas vinculadas à Teologia Feminista. Esse acontecimento evidencia as contradições existentes entre o discurso em favor da construção de novas relações de gênero e a prática cultural e institucional vigente.

Em função do congresso de teologia precisei negociar a agenda com as interlocutoras. Consegui uma entrevista antes do congresso, cuja conversa ocorreu nas dependências da instituição, em que a professora atuava. As outras duas professoras abriram um espaço durante o evento, quando não estavam envolvidas em atividades. Uma das interlocutoras sugeriu que a entrevista fosse realizada na sala dos professores do Centro Universitário La Salle (UNILASSALE), que estava sediando o Congresso Estadual dos Teólogos/as⁴⁷. Ficamos em um dos cantos da sala, porém aos poucos, devido ao intervalo das aulas, o espaço foi sendo ocupado por professores/as e as suas conversas começaram a nos

⁴⁶ Essa teologia é recente no universo teológico e encontra desafios e resistências no universo acadêmico, sobretudo por parte do pensamento hegemônico.

⁴⁷ Durante o congresso foram suspensas apenas as aulas do curso de Teologia. Os demais cursos universitários funcionaram normalmente.

atrapalhar. Tivemos de parar com a entrevista e encontrar outro lugar para continuá-la, com tranquilidade. As três professoras entrevistadas eram membros de congregações religiosas⁴⁸.

Já, no Rio de Janeiro, após o primeiro imprevisto, já descrito, foi possível cumprir a agenda programada no período de cinco dias, conforme me havia organizado, considerando que as entrevistas dependiam da disposição e do tempo de cada professora. Todas foram realizadas nas dependências da universidade. Houve, também, pequenos contratempos. Apesar de ter combinado com elas que o tempo para a entrevista seria em torno de até duas horas, em algumas situações tivemos que renegociar o tempo em uma hora e 10 minutos, por causa de outros compromissos dessas professoras. Uma delas tinha uma agenda cheia, devido ao cargo de diretora do Decanato do *Setor de Teologia e Ciências Humanas* da Universidade⁴⁹ de modo que procurou ser objetiva e rápida em sua fala, atendendo aos objetivos da entrevista. Com outra professora tivemos que realizar a entrevista em duas seções, que no seu todo ultrapassaram o tempo de duas horas. Essa professora contou detalhes importantes. Uma terceira, com quem eu havia realizado contato na primeira visita a essa universidade, se encontrava na França cursando o pós-doutorado. Como tinha interesse em sua narrativa, por ser uma das que produzia teologia incorporando perspectivas das teorias de gênero e do feminismo, continuei mantendo contato com ela. Agendamos a entrevista para uma data assim que ela retornasse ao Brasil, que coincidiu com a minha participação no *Congresso Brasileiro de Sociologia* no Rio de Janeiro, em 2009. Em função disso, permaneci no Rio por mais três dias e a entrevista ocorreu no primeiro dia em que a professora esteve na universidade, depois do seu retorno da França. O encontro com as secretárias do Departamento de Teologia foi caloroso, havendo a partilha de novidades de ambas as partes e isso ocupou parte do tempo reservado para entrevista. Desse modo, acabamos reduzindo a conversa em torno de uma hora e alguns minutos, haja vista que a professora tinha compromisso marcado logo em seguida e eu tinha a viagem de retorno a Curitiba. Das sete

⁴⁸ Suas diferentes funções se encontram no quadro 01, mais adiante. Contudo, convém mencionar que uma dessas professoras já havia lecionado na Instituição “C”, e participou assiduamente na organização dos primeiros encontros estaduais de Teologia Feminista. No período da pesquisa, lecionava em outra faculdade e coordenava uma iniciativa vinculada ao saber teológico, em uma universidade da região metropolitana de Porto Alegre.

⁴⁹ Esse Decanato integra os seguintes cursos de graduação: Design, Educação, Filosofia, Letras, Psicologia e Teologia. Pelas informações que tive, este é um cargo de confiança. A referida professora, vinculada ao Departamento de Teologia, até então, tinha sido a primeira e única mulher decana, ou seja, diretora de um setor que agrega vários cursos de graduação.

professoras dessa Universidade, entrevistei cinco delas, sendo que três eram casadas, uma solteira e uma religiosa⁵⁰.

A realização das entrevistas com as interlocutoras de Curitiba foi facilitada pelo fato de estarmos residindo na mesma cidade. Por isso, foram programadas em um espaço maior de tempo para cada uma, conforme a agenda disponível dessas professoras. Entrevistei as três docentes que lecionavam no curso de graduação de Teologia da Universidade, sendo que uma das entrevistas foi realizada na própria instituição, na sala da professora, num sábado pela manhã, quando o ambiente estava mais calmo⁵¹. As outras duas foram feitas na casa das professoras. Isso permitiu uma longa conversa informal, posterior à realização da entrevista. Essas mulheres possuíam uma trajetória bem específica; duas ainda estavam cursando o doutorado e uma o havia concluído recentemente. Duas já tinham sido membros de congregações religiosas e, na ocasião da pesquisa, uma estava solteira e a outra, casada. A terceira também era casada e pertencia à confissão religiosa batista e, por esse motivo, necessitou do aval de liberação do arcebispo da arquidiocese, para inserir-se em uma instituição de ensino de teologia católica⁵².

Considerando a necessidade de mais informações a respeito do universo acadêmico teológico, e sabendo da presença confirmada de uma das principais teólogas feministas brasileiras⁵³ no *XXII Congresso da SOTER: Religião, Ciência e Tecnologia*⁵⁴, com a qual eu tinha interesse em conversar, mesmo que informalmente a respeito da produção na perspectiva feminista no campo teológico, participei do evento. Havia cerca de 300 participantes, teólogas/os, cientistas da religião, estudantes de Teologia. O evento acolheu comunicações orais de profissionais de outras áreas de saber como da antropologia, psicologia e sociologia, cujos estudos tinham como foco o tema da religião. Inscrevi-me para o grupo de trabalho *Teologia e Gênero*, no qual houve a participação de muitas mulheres e um número

⁵⁰ Das outras duas, uma não tinha agenda e a outra estava em viagem. A intenção inicialmente era entrevistar somente as três professoras que eram consideradas membro do grupo das pioneiras na produção da Teologia Feminista no Brasil, mas como houve oportunidade acabei entrevistando cinco professoras.

⁵¹ Durante a entrevista com essa professora, um professor (leigo) esteve no local, pois ela havia agendado com ele a elaboração de um trabalho para depois de nossa conversa. Enquanto conversávamos, ele a aguardava na sua sala ao lado. Sendo que a sala de cada professor é uma espécie de cabine, separada por divisórias, nossa conversa possivelmente poderia ser ouvida por este professor. Com essa interferência, percebi que a professora mudou sua postura. Antes, estava bem mais à vontade para abordar certas questões referentes às relações institucionais. Com a presença do professor, na sala ao lado, além de falar mais baixo, abordava certas questões com mais cautela.

⁵² Segundo essa interlocutora, a sua presença e atuação na universidade católica veio por meio do convite do ex-diretor do curso de graduação em Teologia e, na época da pesquisa, era coordenador da pós-graduação. Por esse motivo, ela o considerava um homem aberto e de visão futurista.

⁵³ Essa teóloga, atualmente, mora em Pernambuco, escreve muito e profere conferências internacionais.

⁵⁴ O congresso é um evento anual promovido pela Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER) e bem avaliado pela CAPES. Este congresso foi realizado nos dias 06 a 09 de julho de 2009, nas dependências da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.

reduzido de homens. Nas mesas e conferências também se observou a presença de algumas mulheres teólogas⁵⁵.

O fato de estar hospedada no mesmo local de muitos dos participantes, permitiu-me estabelecer contatos e “conversas de corredores”, significativas para a pesquisa. Pude checar algumas informações, sobretudo as relacionadas ao número de instituições teológicas presentes em cada Estado. Colhi outras informações de teólogos leigos, em relação a sua experiência no campo acadêmico da teologia. Estabeleci contato com outras teólogas, com as quais compartilhamos experiências de vida acadêmica. Foi nessas conversas de mesa e de corredores que conheci mais duas teólogas, ambas casadas, cujas trajetórias de vida, no universo da teologia, me pareceram importantes, já que tinham algo a acrescentar em minha pesquisa. Essas mulheres se inseriam nos critérios estabelecidos para a escolha das interlocutoras. Falei do tema e dos objetivos da pesquisa que estava realizando e elas consideraram um estudo significativo, como também se manifestaram dispostas a colaborar com a investigação. Negociamos o horário da entrevista, que sempre ocorreu após as atividades do dia, em torno das 21h e 30 minutos. Chegamos a ultrapassar o horário das 23 horas, por serem narrativas interessantes, nas quais eu sentia que se estabelecia uma relação intersubjetiva. Uma trabalhava em uma faculdade de Minas Gerais e a outra, em uma universidade do Estado de São Paulo, sendo que esta última, além de lecionar no curso de graduação em Teologia da universidade, ministrava aulas em um instituto diocesano, de cunho seminarístico. Diante disso, esta professora pode partilhar, de forma comparativa, as dinâmicas de poder e de gênero que circulavam nessas instituições, em relação a sua posição de sujeito de saber, como mulher.

Nessa ocasião entrevistei, ainda, uma das principais teólogas feministas do Brasil, já que a sua presença no congresso da SOTER foi o principal motivo que me levou a participar do evento. Essa teóloga esteve em uma das mesas que tinha como objetivo aprofundar e comentar, pela perspectiva teológica, a conferência *Mito, religião e ciência: articulação de saberes*, proferida no período manhã, sob o ponto de vista da física e do pensamento filosófico. A sua reflexão me pareceu de grande erudição e extremamente crítica. Notei que a sua fala provocava reações silenciosas de discordâncias, por parte de alguns teólogos. A entrevista com essa teóloga⁵⁶ teve como objetivo clarear algumas dúvidas que surgiram

⁵⁵ No entanto, não estavam em todas as mesas. Segundo uma das interlocutoras, essa presença, ainda reduzida nas conferências e mesas, foi uma conquista das mulheres, que sempre participam do evento.

⁵⁶ Essa teóloga não atuava mais na docência, mas continuava escrevendo, proferindo conferências internacionais e trabalhando com grupos de mulheres populares,

durante a revisão do tema acerca da Teologia Feminista. Contudo, foi significativa porque ela, também, narrou a sua trajetória e suas experiências no universo da teologia.

No total, realizaram-se 14 entrevistas em profundidade, as quais foram devidamente gravadas, transcritas e categorizadas por temas, para fins de análise. O tempo médio das entrevistas foi em torno de uma hora e meia a duas horas. Seguiu-se um roteiro temático, aberto⁵⁷. Essa técnica permitiu que as docentes tivessem maior liberdade para falar sobre o que elas consideravam mais importante entre os diferentes temas abordados. Pelo fato de as perguntas serem abertas, muitas vezes, certos temas reapareciam, e isso é uma das vantagens das entrevistas em profundidade, já que possibilita a pessoa entrevistada explorar a mesma questão, a partir de diferentes enfoques.

Durante este trabalho, optei por não entrevistar nenhum homem, considerando que a abordagem analítica das relações de gênero não se limita a pensar as relações entre homens e mulheres, dentro de um dado espaço social, mas também analisar as mulheres na relação com as estruturas e com as convenções normativas de gênero de um sistema simbólico masculino, que produzem relações desiguais e discriminação social, em sua própria experiência, e este era o meu interesse. Assim, a proposta desta pesquisa me levou a priorizar a voz de sujeitos femininos, no sentido de compreender as dinâmicas de gênero e poder, nos processos de inserção e de produção da docência, em instituições de ensino, majoritariamente masculinas. Desse modo, o sujeito masculino foi tratado de maneira mais genérica, levando-se em conta os dados quantitativos, os discursos teológicos e, sobretudo, as narrativas das mulheres sobre as relações que elas estabeleciam com os seus pares, no interior das instituições teológicas. Nesse sentido, dar voz às mulheres tem conteúdos políticos e simbólicos. Isso, porque se trata de um sujeito que foi, por muito tempo, silenciado e, que agora, pode falar de si, de suas experiências, da ação que realiza na docência e da percepção que tem das relações que se estabelecem nas instituições teológicas; em um lugar de saber/poder que privilegiou a voz do sujeito masculino. Nesse lugar socioeclesial, as mulheres foram definidas e pensadas segundo a visão patriarcal, de um sujeito que se pretendia único e universal. É uma das características dos estudos de gênero buscar as vozes caladas pela história e, nesse sentido, este estudo prioriza a voz do sujeito, que aqui são mulheres professoras e produtoras de saberes. Mulheres que romperam barreiras de gênero, inserindo-se e atuando em um lugar profissional

⁵⁷ Os temas podem ser visualizados no roteiro anexado a esta tese.

majoritariamente masculino, no qual ainda predominam relações hierárquicas e *generalizadas* de poder⁵⁸.

1.1.5 Sentimentos e aprendizado na experiência de campo

A experiência de campo é única para cada pesquisador/a e apresenta desafios que são inerentes à problemática de cada pesquisa. Desde o início eu estava ciente dos desafios que poderia enfrentar na pesquisa de campo, na busca pelas interlocutoras que, nesse caso, seriam mulheres docentes em instituições católicas de ensino de teologia; do tempo que estas poderiam ou não dispor; das formas de interação que eu poderia estabelecer com elas, já que nem todas eram conhecidas e, além do mais, residiam em cidades diferentes. Lembrei-me de tantas experiências de pesquisa registradas nos textos estudados durante a disciplina de *Métodos de Pesquisa*, ministrada pela professora Marlene Tamanini, em 2008, no primeiro semestre do mestrado em Sociologia, cujos textos já acenavam para os desafios que cada objeto de pesquisa apresenta na realização do campo.

O fato de já ter lido artigos de algumas das professoras e teólogas, que pretendia entrevistar, e de conhecer pessoas ligadas à teologia foi importante para me aproximar e interagir com as docentes. É claro que eu já conhecia algumas delas, porque participavam de eventos promovidos pela *Conferência dos Religiosos do Brasil*, em que tive vínculos de trabalho, ao longo de quatro anos. Contudo, não considero que isso tenha influenciado ao fato de que quase todas se dispuseram a colaborar, desde o primeiro momento em que expus os objetivos da pesquisa. Algumas foram logo indicando outras colegas e oferecendo bibliografias. Outras chegaram a me perguntar se de fato eu necessitava da fala delas, já que existiam outras professoras que poderiam ser entrevistadas. Nesse caso, eu explicava o porquê da escolha por docentes dessas instituições e elas, num segundo momento, aceitaram integrar o grupo de minhas interlocutoras.

Durante as entrevistas, o relato de algumas mulheres se alongava e trazia detalhes interessantes sobre as suas experiências em universo masculino, despertando em mim o desejo de interagir, já que em muitos momentos eu sentia que compartilhava dessas mesmas experiências, ainda que em um contexto distinto. Tive que conter o meu desejo de tecer algum

⁵⁸ A expressão “generalizado/a” é usada por Londa Schienbinger (2001, p. 145) para se referir aos comportamentos, interesses, ou valores culturais tipicamente masculinos ou femininos, cujas características não são concebidas inatas e nem arbitrarias, mas como realidades construídas por circunstâncias históricas que, por isso mesmo, podem mudar por outras circunstâncias históricas. Ao usar esse mesmo termo, estarei me referindo às mesmas questões assinaladas pela autora.

comentário, ou dizer que concordava ou que tinha tido experiências parecidas. O fato de me colocar na posição de pesquisadora exigiu de mim o aprendizado da escuta e da não interferência, enquanto elas construíam as suas narrativas. Em todas as entrevistas me senti à vontade com as docentes e percebia que essa relação era compartilhada também por elas. Procurei tratá-las não meramente como informantes, mas como sujeitos-agentes das memórias de suas experiências, resistências e ações no universo de saber teológico, lembrando que o ato narrativo permite a objetivação do sujeito em suas próprias experiências e ações concretas no campo, como bem mencionou Minayo (2003).

O campo foi um grande aprendizado. As narrativas sobre a trajetória e a experiência de vida das mulheres, na docência em teologia, foram diversas e significativas. O relato dessas professoras, muitas vezes fez reportar-me para a minha própria experiência de vida como mulher e para as estratégias que se precisa fazer para ocupar ou construir espaços e propor relações igualitárias em estruturas, ainda, com fortes expressões da cultura patriarcal. Senti, em diferentes momentos, que compartilhava da mesma experiência subjetiva e estrutural, mesmo que em contextos diferentes. Vi confirmar-se em mim, como pesquisadora, o que Gaskell (2003) e Neto (1997) haviam mencionado em relação à técnica da entrevista em profundidade, como uma técnica que permite a interação de ideias e de significados entre entrevistador e entrevistado, nas diferentes percepções a serem exploradas em entrevista.

1.1.6 Perfil das interlocutoras

As interlocutoras da pesquisa atuavam em instituições diferentes e possuíam trajetórias específicas, porém, praticamente, todas se conheciam, seja por contatos de trabalho, seja por participações em congressos nacionais de teologia, seja por terem feito mestrado e doutorado na mesma instituição. Esses fatores favoreciam o estabelecimento de uma rede de relações sociais entre as teólogas, tanto para a troca de saberes e compartilhamento de percepções como para a colaboração em diferentes eventos institucionais.

Em vista do compromisso ético e dos critérios que se estabelece em uma pesquisa científica, a identidade dessas mulheres foi preservada. Como recurso literário se utilizou o nome de personagens femininas dos registros da história bíblica⁵⁹, as quais, apesar de terem vivido em contextos de cultura patriarcal, ultrapassaram as fronteiras demarcadas para cada

⁵⁹ A história bíblica compreende o período em torno de 1.650 a.C a 100 d.C, cujo período se insere dentro do que, nos estudos históricos, se denomina História Antiga.

sexo, em seu tempo, exercendo liderança em meio às lutas da história do povo bíblico⁶⁰. A ação dessas personagens bíblicas, mesmo que em contextos diferentes, tem a ver com a ação das teólogas que propõem novos conteúdos e significados para o sistema simbólico do discurso tradicional católico, em um campo de saber masculino. O quadro abaixo apresenta aspectos importantes, que ajudam a compreender o universo pesquisado, a partir do perfil das 14 mulheres entrevistadas.

QUADRO 1 - PERFIL DAS INTERLOCUTORAS DA PESQUISA

Nome fictício	Idade e situação de vida	Formação Ano de conclusão do doutorado	Ocupação quando concedeu a entrevista
Maria	61 anos Religiosa	- Graduação Teologia - Mestrado em Teologia Bíblica - Doutorado em Teologia Bíblica	Professora, vice-coordenadora do curso de graduação e coordenadora de cursos de especializações.
Ester	51 anos Religiosa	- Graduação Teologia - Mestrado em Teologia - Doutorado em Teologia sistemática (2003)	Professora, coordenadora do programa diálogo inter-religioso em uma universidade vizinha.
Lídia	39 anos Religiosa	- Graduação Teologia - Mestrado em Teologia	Professora, coordenadora do curso de teologia popular e coordenadora de um projeto social que atende a crianças e adolescentes em situação de vulnerabilidade social.
Débora	60 anos Casada	- Graduação em Comunicação Social - Graduação em Teologia - Mestrado em Teologia - Doutorado em Teologia Sistemática (1989) - Pós-doutorado	Professora da graduação e pós-graduação, pesquisadora, escreve em um jornal, Decana, Avaliadora de Programas de Pós-Graduação da CAPES, integra o conselho editorial de uma revista de teologia de nível internacional (<i>Qualis</i> B1). Membro consultor de duas revistas acadêmicas da área de teologia (<i>Qualis</i> B1 e B2).
Miriam	66 anos Casada	- Graduação em Filosofia - Graduação Ciências da Religião - Graduação em Psicologia - Mestrado em Teologia - Doutorado em Teologia sistemática (1987)	Professora da graduação e pós-graduação, pesquisadora, Coordenadora da Graduação, Assessora das CEBs. Assistente da Instituição onde trabalha.
Rute	67 anos Casada	- Graduação em Filosofia - Graduação Teologia - Mestrado em Teologia - Doutorado em Teologia Sistemática (1993) - Pós-doutorado (2009)	Professora da graduação e pós-graduação, pesquisadora e estudante do pós-doutorado.
Noemi	46 anos Solteira	- Graduação em Economia - Graduação Teologia - Mestrado em Teologia - Doutorado em Teologia Sistemática (2000) - Bolsa doutorado sanduíche (1999) - Pós-doutorado (2001)	Professora de Teologia e de Cultura Religiosa, coordenadora do Setor de Cultura Religiosa da universidade, membro ativo da Comissão de Teólogas da América.
Ana	72 anos Religiosa	- Graduação em Pedagogia - Graduação Teologia - Mestrado em Teologia - Doutorado em Teologia (1993) - Pós-doutorado (1994)	Professora de teologia em carreira de emérita na graduação e pós-graduação
Hulda*	64 anos Religiosa	- Graduação em Filosofia - Graduação em Teologia - Mestrado em Teologia - Doutorado em Filosofia - Doutorado em Ciências da Religião	Ex-Professora de teologia. Conferencista em entidades nacional e internacional e presta assessoria a grupo de mulheres populares

⁶⁰ Refere-se à história da experiência religiosa do povo de Israel, na sua relação com outros povos e impérios, que dominaram a região de Israel.

Priscila*	60 anos Casada	- Graduação em Medicina - Graduação Teologia - Mestrado em Ciências da Religião - Doutorado em Teologia Moral (2003)	Professora de Teologia Moral, Assessora da Comissão de Doutrina e Fé da CNBB e membro de corpo editorial de um Caderno de Teologia Pública.
Madalena	55 anos Casada	- Graduação Teologia - Mestrado em Teologia Sistemática Pastoral - Doutorado Ciência da Religião (2008)	Professora de teologia e de cultura religiosa, membro do colegiado do curso de teologia.
Isabel	49 anos Ex-religiosa e Casada	- Graduação em Filosofia - Graduação Teologia - Mestrado em Educação - Mestrado em Teologia - Doutoranda em Teologia Sistemática (2009)	Professora de teologia e de cultura religiosa e estudante de doutorado.
Raquel	49 anos Casada	- Graduação em Pedagogia - Graduação em Psicologia - Mestrado em Teologia - Doutorado em Teologia (2006)	Professora de teologia na graduação e mestrado e atua como Psicóloga
Agar*	46 anos Ex-religiosa e Solteira	- Graduação em Pedagogia - Graduação Ciências Religiosas - Graduada em Teologia - Mestrado em Educação - Doutoranda em Teologia Prática (2009)	Professora de teologia e de cultura religiosa, estudante de doutorado, membro do colegiado do curso de teologia e avaliadora de cursos da graduação da CAPES.

FONTE: pesquisa de campo - maio a agosto de 2009.

* Essas mulheres informaram ter formação, também, em cursos de especialização *latu sensu*, em diferentes áreas, tais como: mariologia; escatologia; ginecologia obstetrícia; teologia moral, educação a distância; gestão de escolas.

Todas as mulheres docentes entrevistadas são brancas e de classe média. Apesar de todas atuarem na docência em Teologia e se conectarem por meio de uma experiência profissional comum, cada história de vida é atravessada por outras experiências marcadamente diferentes, que vão se refletir em sua ação: sete eram casadas com filhos, sendo que uma dessas foi também religiosa; cinco eram membros de congregação religiosa; duas solteiras, sendo que uma optou por este estado de vida, ligando-se a um grupo que vive a *Espiritualidade Teresiana*⁶¹, e a outra havia sido religiosa. Sobre a faixa etária, chama a atenção que entre as 14 entrevistadas, o maior número (cinco docentes) se encontra na faixa entre 60 a 70 anos, seguidas pelas que estão na faixa dos 40 a 50 anos (quatro docentes)⁶², cuja questão retomamos no quarto capítulo.

Em relação à formação acadêmica⁶³, observa-se, que algumas docentes antes da teologia haviam optado por outra área profissional e, de acordo com suas narrativas, foram motivadas a ingressar na teologia por circunstâncias específicas, sobre as quais discutiremos no capítulo quinto dessa tese. Em relação à formação teológica, das 14 docentes entrevistadas

⁶¹ A *Espiritualidade Teresiana* tem origem na espiritualidade cristã. É uma das maneiras de fazer a experiência do encontro com o Deus, que se traduz num modo de viver a vida. Assim, viver a *Espiritualidade Teresiana* significa traduzir no hoje da história o estilo de vida de Santa Teresa de Ávila, que na tradição cristã é considerada doutora da Igreja e mestra na oração.

⁶² Isso, de certa forma, reflete o quadro da pesquisa quantitativa feita por meio dos questionários enviados às instituições católicas, cuja leitura se encontra no capítulo quatro desta tese.

⁶³ Opto por descrever o lugar da formação das docentes de maneira geral, para não expor as entrevistadas, já que este universo é pequeno e, facilmente, essas professoras podem ser identificadas pelo lugar de formação.

10 fizeram doutorado e mestrado, ou uma dessas etapas na PUC-Rio. Dessas, uma fez mestrado na Faculdade Jesuíta de Teologia e Filosofia (FAJE), de Belo Horizonte e uma fez doutorado em Roma. As outras quatro entrevistadas fizeram Mestrado e Doutorado em Universidades como: PUC de São Paulo, PUC do Paraná, PUC de Pernambuco, Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção de São Paulo e Escola Superior de Teologia (EST), do RS.

Um dado desmitificador é o fato de mulheres “leigas”⁶⁴, embora em número reduzido, terem feito parte de seus estudos teológicos fora do Brasil. Isso, em geral, tem sido mais recorrente para as que são membros de uma instituição religiosa⁶⁵. Assim, das leigas que tiveram oportunidade em estudar fora do Brasil, duas fizeram pós-doutorado (Bélgica e França), uma fez Doutorado Sanduíche na Espanha e outra fez uma de suas graduações (Ciência da Religião) na Bélgica. Das que são ou eram de congregações religiosas, na época, uma cursou duas graduações em Roma (Pedagogia e Ciência da Religião), enquanto estava lá a serviço da própria instituição. Apenas duas das entrevistadas religiosas saíram do Brasil especificamente para estudos. Uma fez um de seus doutorados na Bélgica e a outra, o pós-doutorado em Roma.

Outra questão significativa é o fato de, praticamente, todas terem doutorado (menos uma) e outras até o pós-doutorado, mesmo que algumas dessas atuem em instituições que não possuem um programa de pós-graduação (Doutorado e Mestrado). Isso parece revelar que, em um campo onde o sujeito masculino é, ainda, a referência, as mulheres se legitimam também pelo alto nível de qualificação profissional.

1.2 PRESSUPOSTOS TEÓRICO-ANALÍTICOS

Levando em consideração os objetivos desta pesquisa, as experiências vividas que foram narradas pelas mulheres, sobre o processo de se produzirem professoras de teologia, em uma estrutura marcadamente masculina, serão analisadas tomando os conteúdos de maneira transversal, segundo a perspectiva metodológica da hermenêutica e da genealogia, como já mencionamos. Contudo, para a compreensão dos significados dessas narrativas assumimos como mediação os referenciais teórico-analíticos dos estudos de gênero e da teoria feminista.

⁶⁴ Aqui, o termo “leigas” é usado para diferenciar as entrevistadas que não pertencem a uma Congregação de Vida Religiosa Consagrada.

⁶⁵ Em geral, entre as religiosas também o número é reduzido, se comparado aos homens que integram instituições religiosas. Isso é mais recorrente quando a instituição religiosa feminina possui residência em Roma.

A categoria de gênero, como pressuposto metodológico-analítico, atravessa todo o processo interpretativo e genealógico assumido neste estudo. Trata-se de uma ferramenta significativa para desvendar as relações de poder, inscritas nas práticas discursivas, simbólicas e institucionais, que produzem subjetividades e que conectam a pesquisadora a este campo. Nesse sentido, consideramos que a epistemologia feminista tem conexão com hermenêutica e a genealogia, uma vez que nesta teoria o sujeito do conhecimento não aparece neutro, mas fala e interpreta o mundo a partir de uma posição situada no contexto social e cultural e de uma posição de gênero, mesmo que ele esteja inserido em um sistema linguístico cultural (VILLARMEA, 2001), cujo poder o instituiu, mas também pode ser instituinte. Assim, como a hermenêutica, a teoria feminista considera relevante a experiência intersubjetiva e o contexto da ação para a produção do conhecimento, de modo que, ao levar em conta os pressupostos teóricos do feminismo, no sentido da teóloga americana e feminista Elizabeth Fiorenza (1995), se estaria assumindo uma *hermenêutica crítica feminista*⁶⁶.

Compreendemos que a categoria analítica de gênero é complexa, dinâmica e histórica, uma vez que ela foi incorporando diferentes desdobramentos ao longo das últimas décadas⁶⁷. Para este estudo, assumimos a perspectiva pós-estruturalista, com certo destaque as proposições teóricas de Joan Scott (1990) e de Teresa de Lauretis (1994), porque parecem responder melhor à problemática que aqui nos propomos analisar. Ainda, aprofundamos alguns aspectos teóricos que vêm da contribuição foucaultiana e feminista sobre poder, sujeito e agência.

1.2.1 A categoria analítica de gênero

Uma das grandes contribuições dos estudos feministas foi a introdução de um modo diferente de fazer ciência, no qual a experiência e a posição do sujeito, em seu contexto, se constituem em elementos significativos. “Os estudos de gênero e as indagações sobre as epistemologias feministas introduziram, ao lado dos outros estilos de fazer ciência social, um estilo que deu mais lugar à reflexão sobre a subjetividade do/a autor/a e da construção das subjetividades dos sujeitos sociais”. (MACHADO, 1998, p.125). Assim, sem deslocar o estilo

⁶⁶Elizabeth Fiorenza (1995) sugere o método da *hermenêutica crítica feminista* para a releitura de textos bíblicos. A perspectiva feminista da hermenêutica, assumida pelas teólogas, coloca acento na *suspeita* e na *imaginação*, como estratégias para desconstruir os significados reproduzidos pelo discurso patriarcal, em relação às mulheres. Sobre essa metodologia, pensada para a teologia feminista, voltaremos a discutir no capítulo terceiro, quando apresentamos do que se trata a Teologia Feminista que as docentes dizem produzir.

⁶⁷No capítulo seguinte abordo alguns desses desdobramentos presentes nas discussões dos estudos feministas em torno da *Diferença*. Portanto, a reflexão deste ponto se completa com a primeira parte do capítulo segundo.

mais objetivo de uma escrita sem sujeito ou do “nós”, produziu-se uma outra forma de escrever ciência, em que o sujeito se coloca e assume sua construção científica. Este novo estilo dá voz à subjetividade reflexiva do sujeito social e, sem dúvida, tem sido uma das contribuições valiosas do feminismo⁶⁸.

A perspectiva analítica de gênero e a posição de que a experiência é sexualizada e interfere na produção do conhecimento se traduziram em importantes aportes teóricos para o feminismo. Nesse sentido, os estudos feministas propõem uma epistemologia alternativa, que coloca novos sentidos para a pergunta sobre o que se considera conhecimento, permitindo, com isso, a ressignificação da objetividade e de outras categorias centrais para filosofia feminista e para as ciências sociais, como é o caso da experiência. (BACH, 2010). Com isso, se reafirma a importância da análise de gênero, nos processos de produção do conhecimento e na compreensão das relações e práticas sociais.

Pode-se afirmar que, em face da insuficiência de teorias existentes que explicassem a permanência da desigualdade entre homens e mulheres, a categoria de gênero reivindicou um lugar específico no campo intelectual e vem dialogando com outras categorias. O gênero como categoria analítica leva em conta as relações de poder e enfatiza que a construção do masculino e do feminino se define na relação e se constitui socialmente, culturalmente e historicamente em contextos diferenciados, que envolvem tempo, espaço e culturas específicas.

O gênero é um conceito de caráter interdisciplinar que abrange diversas áreas acadêmicas e vem contribuindo eficazmente no campo intelectual das ciências sociais, as quais têm como centro de interesse as relações sociais que se estabelecem entre os indivíduos e a estrutura social. Segundo Mariano (2008), o estatuto de gênero como categoria de análise para o feminismo tem o valor equivalente ao que a categoria de classe é para o marxismo. Assim, o gênero se torna uma ferramenta conceitual para compreender como as relações de exploração, de dominação, de violência e as hierarquias de gênero são produzidas e reproduzidas nas relações sociais.

Gênero, como categoria analítica elaborada nos estudos feministas, tem a função de colocar luz sobre as diferentes posições ocupadas por homens e mulheres nos diversos espaços sociais, dando destaque ao modo como as diferenças construídas socialmente

⁶⁸ Contudo, tendo consciência da importância em assumir a produção do conhecimento na escrita em primeira pessoa do singular, para este estudo de tese, vinculado a um programa de pós-graduação em sociologia, em que isso ainda não parece pacífico, com exceção da linha de pesquisa de gênero, assumo a escrita na primeira pessoa do plural. Também, porque considero que neste estudo de tese, contei com sugestões de outras pessoas: orientadora, colegas e banca de qualificação. Assim sendo, uso a escrita em primeira pessoa no singular somente na descrição do campo, em que a experiência é bem pessoal.

resultam em critérios de distribuição de poder, portanto, em como se constroem as relações de subordinação. (MARIANO, 2008, p. 355).

Na visão de Mariano (2008), o conceito de gênero é central para compreender as construções e as classificações dos sistemas de diferença e, ainda, gênero é um sistema de relações sociais, simbólicas e psíquicas, no qual homens e mulheres são diferentemente alocados. Portanto, como já mencionado, para este estudo assumimos a perspectiva pós-estruturalista de gênero, a partir de autoras como Joan Scott e Teresa de Lauretis, entre outras, cujos argumentos teóricos parecem ser mais produtivos para compreender as relações de gênero e poder no universo do saber teológico, em uma estrutura acadêmica em que persistem processos normalizadores, que se inscrevem nos discursos, nas representações simbólicas e nas práticas sociais⁶⁹.

Assim, o conceito de gênero ancorado no pós-estruturalismo, diferente de outras abordagens, que se focam na análise das distinções de papéis e nas funções entre mulheres e homens, considera que as próprias instituições, os símbolos, as normas, o conhecimento, as leis e as políticas de uma sociedade são constituídas e atravessadas por representações e por pressupostos de feminino e de masculino e, ao mesmo tempo, produzem e ressignificam essas representações⁷⁰. Na perspectiva pós-estruturalista a representação, como qualquer sistema de significação, é uma forma de atribuição de sentido. Isto é, a representação é um sistema linguístico cultural, arbitrário, indeterminado e estreitamente vinculado às relações de poder. (SILVA, 2013).

A definição de Scott (1990), embora já muito utilizada, nos é útil, porque enfatiza a existência de uma conexão entre gênero e poder. Isto é, ela localiza o núcleo essencial do conceito de gênero na relação entre duas proposições: “o gênero é um elemento constitutivo das relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos; o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder” (SCOTT 1990, p. 14), isto é, o lugar primário dentro do qual se articula o poder. Com esse conceito, Scott introduziu a dimensão histórica, a dimensão do poder relacional e a transversalidade de gênero, como elemento cultural⁷¹.

⁶⁹Convém lembrar que, posteriormente a perspectiva aqui adotada, na década 1990, surgiu novas compreensões e críticas em torno do conceito de gênero. Incorporaram-se outros aspectos, tais como: posição de sujeito, heteronormatividade, identidades sexuais marginais e corporalidade. Abrem-se, assim, outras possibilidades para a compreensão do sexo e do corpo, não mais como estruturas fixas dadas previamente pela natureza, sobre a qual se constrói culturalmente a distinção de gênero, mas como algo que é materializado pela cultura, conforme as concepções de Judith Butler (2003).

⁷⁰ Mesmo havendo acordos e desacordos, as contribuições da teoria pós-estruturalista têm sido um assunto constante nos debates entre as feministas. Existe o reconhecimento sobre a importância dessa teoria para a crítica ao universalismo, ao essencialismo, ao binarismo e ao racionalismo iluminista.

⁷¹ De acordo com Llano (2006), a partir de sua definição se começou a pensar que gênero teria o mesmo status da classe social e da etnia, por estar presente em todas as relações sociais. Além disso, a sua definição remete à

A sua noção de gênero inclui quatro elementos, os quais operam simultaneamente. Para fins de análise, Scott considera ser necessário distingui-los, a saber: os símbolos culturalmente disponíveis que evocam representações simbólicas; os conceitos normativos que evidenciam as interpretações do sentido dos símbolos; a noção de política com referência às instituições e à organização social, que permite desvendar a natureza dos discursos ou a repressão que produz a permanência de uma representação binária de gênero; a identidade subjetiva. Esses elementos são importantes para desvendar os processos que tanto podem manter como alterar a hierarquia entre os gêneros. Os elementos do conceito de gênero de Scott parecem significativos para analisar e compreender as relações de gênero no interior das instituições de ensino superior em teologia e a ausência histórica das mulheres nesse espaço, legitimada por um discurso religioso simbólico, institucional, normativo em favor do sujeito masculino, bem como a emergência de um novo sujeito – mulheres – que se constrói por meio de estratégias de resistência, marcada pela positivação e ressignificação de representações simbólicas e pela produção de narrativas teológicas, fundadas nas experiências das mulheres.

Na segunda proposição de sua definição de gênero, como um primeiro campo no interior do qual o poder é articulado, Scott se baseia na teoria foucaultiana do poder⁷², sobre o qual descreveremos mais adiante. Pode-se dizer que, em Scott, o gênero é uma categoria vinculada às relações sociais, ao poder e aos discursos, em cuja base está a teoria foucaultiana dos saberes e poderes. Em Foucault, os saberes se produzem e se compartilham por meio de determinados tipos de discursos, científicos ou narrativos, que podem ser relatos literários, da vida cotidiana, como também discursos profissionais, mais ou menos especializados. (LLANOS, 2006).

Assim como em Scott, a noção de gênero de Teresa de Lauretis (1994), mesmo com suas especificidades, nos leva a um conceito que não está tão preso à diferença sexual a ponto de essencializá-la, mas inclui essa diferença como um efeito da linguagem⁷³, contida nas representações sociais. Ela define a construção do gênero “como o produto e processo tanto de representação quanto da autorrepresentação.” (LAURETIS 1994, p.217). O seu conceito

dimensão política, porque o gênero passa a ser considerado um primeiro lugar de onde aprendem as relações de poder.

⁷² Os conceitos pós-estruturalistas nos quais se apoiam as ideias de Scott são os elaborados por Michel Foucault e Jacques Derrida. Embasada pela teoria da desconstrução, Scott afirma que é preciso desconstruir o “caráter permanente da oposição binária – masculino e feminino”. Sua posição é de que o pensamento dicotômico sobre os gêneros que geralmente concebe mulheres e homens como opostos e que se relacionam no interior de uma lógica invariável de dominação-submissão precisa ser rompido. (LOURO, 1999, p. 30-31).

⁷³ A linguagem ocupa um lugar central na teoria pós-estruturalista. É vista não apenas como mero veículo de expressão de significados, mas também com poder de construir significados. É nessa compreensão que Michele Barret (1999, p. 111) situa a importância do conceito de *discurso* de Foucault, para pensar sobre os significados produzidos pelos regimes discursivos.

envolve quatro proposições: a) o *gênero é uma representação* – que pode trazer implicações concretas, tanto sociais, quanto subjetivas na vida das pessoas; b) *a representação do gênero é a sua construção* – que se encontra registrada na arte e na cultura erudita ocidental; c) *a construção do gênero se efetua da mesma forma que no passado* – hoje se dá via academia, práticas artísticas, discursos radicais e até mesmo por meio do feminismo; c) *a construção de gênero se faz também pela sua desconstrução*.

Em Lauretis (2000b), as representações de gênero são produtos de diferentes *tecnologias sociais*⁷⁴, tais como: o cinema, os discursos, nos quais se inserem as teorias epistemológicas e as práticas institucionais, bem como as práticas cotidianas, marginais aos discursos hegemônicos, situadas nas microrrelações políticas. Tais tecnologias têm o poder de controlar o campo do significado social e, portanto, de produzir, promover e “implantar”, determinada representação de gênero. A noção de Lauretis permite pensar as condições para uma construção de gênero diversa, que emerge nas margens dos discursos hegemônicos, inscrita nas práticas micropolíticas e que podem ter um papel importante na construção de gênero, incidindo no nível das resistências “loais”, na subjetividade e na autorrepresentação. (LAURETIS, 2000b, p. 54). Por isso, para Lauretis, *a narrativa* que envolve a experiência é também uma tecnologia de gênero, por meio da qual se constrói a subjetividade⁷⁵. A experiência é compreendida como um “complexo de efeitos, hábitos, disposições, associações e percepções significantes que resultam da interação semiótica do eu com o mundo exterior.” (LAURETIS, 1994, p. 228). Com isso, essa autora concebe que, na dinâmica da própria cultura, o sujeito refaz constantemente a sua experiência, mediante o seu engajamento com a realidade social; realidade esta que inclui também as relações de gênero. É nisso que resulta a compreensão de gênero não só como produto das representações, mas também da autorrepresentação. Este conceito evidencia que o sujeito não é só produto de representações sociais discursivas, mas também se constrói a partir das suas experiências e da produção de novas narrativas por meio de um processo de interação social, o que parece ser significativo para compreender como as docentes se autoafirmam e como se produzem sujeitos femininos de saber teológico por meio de suas narrativas e pelas experiências que fazem no universo de saber teológico.

⁷⁴ Teresa de Lauretis aprofundou a análise das “tecnologias de sexo”, que foram indicadas por Foucault na interpretação do humano e dos corpos sexuados, desdobrando-as em “tecnologias de gênero”.

⁷⁵ Pode-se relacionar a tecnologia da *narrativa*, com a tecnologia *de si mesmo* citada por Foucault no seu tratado intitulado “Tecnologias do eu”. As técnicas de si permitem ao sujeito realizar operações sobre si mesmo, seu corpo, seus pensamentos, seu modo de ser [...]. De acordo com Foucault (1994), essa técnica era definida pelos estóicos como *askêsis*, que longe de indicar renúncia sobre si mesmo, significava a maestria de si, na busca da verdade. “A *askêsis* é um conjunto de práticas pelas quais o indivíduo pode obter, assimilar a verdade e transformá-la em um projeto de ação permanente”

Para Lauretis, o gênero não existe *a priori* como propriedade do corpo, mas como um conjunto de efeitos que são produzidos nos corpos pelas diferentes *tecnologias*. De modo que nas elaborações teóricas de Scott (1990) de Lauretis (1994), o gênero é uma construção que envolve representações simbólicas, práticas institucionais, discursos normativos ou acadêmicos, e está sujeito a processo de desconstrução dos significados que foram produzidos pelas narrativas discursivas que privilegiaram o masculino⁷⁶. Essas autoras consideram o dinamismo histórico da sociedade, o que permite conceber que os discursos e as representações, que constroem as relações de gênero, passam por processos de mudanças. E, sendo produzidos por sujeitos posicionados em uma situação concreta e marginal, podem produzir novos significados para as identidades de gênero, uma vez que estas se reconstituem continuamente em conexão com as mudanças socioculturais e com os novos discursos. Evidentemente, a reconstituição das identidades e das subjetividades não resulta somente dos novos significados discursivos, mas também da autorrepresentação de si, que passa por narrativas reflexivas do próprio sujeito, no seu processo de interação social, situação esta que podemos verificar nas narrativas das docentes.

Convém mencionar que neste estudo compreendemos as relações de gênero, de maneira mais ampla, ou seja, não somente como algo que diz respeito às relações que se estabelecem entre os sujeitos do sexo masculino e feminino. Quando nos referimos às “relações de gênero” estamos fazendo referência a “todos os discursos e práticas sociais, nas quais se criam as hierarquias e se produzem processos de subordinação entre os gêneros, ainda quando se trate de uma subordinação simbólica ou da ausência de pessoas concretas, sendo dominadas ou tratadas como subalternas”. (LLANOS, 2006, p.83).

Desse modo, pelos elementos aqui aprofundados, consideramos que as abordagens de gênero das feministas pós-estruturalistas possibilitam a análise das representações simbólicas inscritas nos discursos teológicos hegemônicos e nas narrativas das mulheres sobre as suas experiências, na relação com lógica social de gênero, reproduzida nos discursos e nas práticas institucionais. Isso porque, essas abordagens dão ênfase à linguagem, aos efeitos do poder, à produção de significados que tanto podem reproduzir uma lógica *genererizada* como desigual quanto abrir possibilidade de resistência e de ressignificação, por meio da relação interativa com as práticas discursivas e normativas de espaços institucionais distintos. Considerando essas questões e as imbricações entre gênero e poder, que se inscrevem nas

⁷⁶ Segundo Heretier (1996, p. 2008), todas as sociedades possuem um discurso ideológico e um corpo de pensamento simbólico que historicamente justificam a supremacia masculina, discurso este construído sobre um sistema de categorias binárias.

práticas simbólico-discursivas e nas experiências situadas e sexuadas, pode-se dizer que a abordagem de gênero é parte da proposta genealógica, uma vez que essas mulheres docentes também são constituídas e se constituem no gênero, como um dos muitos marcadores sociais que atravessam a subjetividade feminina.

1.2.2 O poder e a relação de produção do sujeito

A noção de gênero na perspectiva pós-estruturalista, como já mencionamos, inclui as relações de poder tanto nos processos de produção genealógica dos sujeitos como nas possibilidades de resistência e de agência. Assim sendo, a teoria foucaultiana é importante para pensar as relações de poder, no interior das relações de gênero deste estudo. Em Foucault (1999a), o poder não está situado ou fixo em estruturas estatais ou jurídicas, mas circula nas malhas das relações humanas e, por isso, ele está disseminado nas estruturas sociais, funcionando e se exercendo nas relações, em todas as direções, inclusive de baixo para cima. Nessa rede de relações, os indivíduos não só circulam, mas estão em posição de exercer o poder e de sofrer sua ação.

Foucault não está preocupado em dizer o que é o poder, mas como ele funciona e quais são os seus efeitos, uma vez que ele atravessa os discursos, os saberes, as normas e as práticas sociais e, antes de ser repressivo, é generativo e produtivo. Um poder que produz significados, valores, saberes, práticas e subjetividades. O aporte teórico de Foucault permite analisar o fenômeno do poder também no nível microssocial, no qual se inscrevem as relações sociais. Ao conceber o poder como algo que se exerce, que se coloca em jogo, ao invés de ser algo que se possui, Foucault consegue dar conta das relações de poder e também de como os sujeitos se constituem por meio dessas relações. Ele mostra como *saber e poder* se articulam e, por meio de práticas discursivas, atuam sobre os corpos dos indivíduos, produzindo um sujeito que é objetivado por práticas normalizadoras, corretivas ou punitivas. Entretanto, no final de sua trajetória ele mostra como esses mecanismos de poder também produzem focos de resistência, pelos quais os grupos e os indivíduos podem operar transformações. É nesse espaço de liberdade e de resistência crítica às normas que o sujeito pode constituir-se como *sujeito ético*. Tal noção de poder tem sido frutífera nos estudos de gênero porque permite desvendar os mecanismos de poder e os processos de negociação que operam no seio das famílias, na vida cotidiana e nas relações sexuais e afetivas, bem como as estratégias de resistências que emergem do próprio jogo do poder.

Butler (2010) retoma e aprofunda a perspectiva do poder da teoria foucaultiana, sobretudo para pensar a constituição do sujeito e as possibilidades de agência⁷⁷. Para ela, o poder não é somente algo a que nos opomos, mas do qual depende a nossa existência, porque somos sujeitos formados nas relações de poder e nelas nos vinculamos e nos preservamos, como seres humanos inteligíveis. Como sujeitos, inscrevemos-nos nessa dependência aos discursos reiterativos que nos formam, já que o poder assume uma forma psíquica que vai constituindo nossa identidade de sujeito⁷⁸. Na sua concepção, desde que passamos a existir e em todo o processo de socialização estamos submetidos/as ao poder reiterativo, que perpassa os discursos, os valores e as normas dos contextos culturais em que estamos inseridos/as. Para Butler, Foucault não se excede ao tema da psique, antes ele associa o caráter produtivo do poder que pode ocorrer tanto por meio dos regimes regularizadores e disciplinares, como por meio das técnicas de si, que o torna instituinte, porque se faz resistência ao mesmo poder instituidor. Ela menciona que a descrição da submissão deve se esboçar seguindo os movimentos da vida psíquica, já que o processo de incorporação das normas sociais passa pela psique, onde também se fabrica a distinção entre a vida interior e exterior oferecendo uma distinção entre o psíquico e o social⁷⁹. Essa consciência gera as condições de resistência e de reflexividade, permitindo ao sujeito opor-se aos abusos do poder normalizador, que limita e controla os desejos de sua própria possibilidade, no âmbito da sociedade vivível.

Nessa visão, “o sujeito não só se forma na subordinação, mas esta lhe proporciona a sua condição de possibilidade”. (BUTLER, 2010, p.19). Assim, a condição da potência de ser sujeito, compreendida como capacidade para produzir novos efeitos, está na própria condição de subordinação. Isso significa que nenhum sujeito se torna sujeito sem padecer ou experimentar a própria subordinação, já que é dentro dela que se encontra a possibilidade da potência, pela qual o sujeito ressignifica suas práticas e experiências.

O poder que dá origem ao sujeito não mantém uma relação de continuidade com o poder que constitui a sua potencia (capacidade de ação). Quando o poder modifica o seu estatuto, passando a ser condição de potência, converte-se em a própria potência do sujeito (constituindo uma aparência de poder na qual o sujeito aparece como condição de seu próprio poder), se produz uma inversão significativa e potencialmente permitida. (BUTLER, 2010, p. 23).

⁷⁷ Sobre a agência abordaremos mais adiante.

⁷⁸ Para aprofundar os mecanismos psíquicos do poder, consultar Butler (2010). Nessa obra ela retoma também a *teoria da interpelação* de Althusser, que é precursora da produção discursiva do sujeito em Foucault, para pensar o poder como performativo.

⁷⁹ Nesse sentido, aqui se vê certa aproximação com Pierre Bourdieu, quando este aborda o processo de internalização e exteriorização do *habitus*.

Nesse sentido, a potência do sujeito deriva do poder que o forma e do qual ele se opõe, e ressignifica as possibilidades de sua vida. Assim como em Foucault, a teoria butleriana concebe que o sujeito não está completamente determinado pelo poder e nem determina completamente o poder. O poder é anterior ao sujeito, uma vez que está contido nas normas que o produz, que age sobre ele, mas é também algo constitutivo do sujeito, por agir através dele. Isso significa que o “poder é simultaneamente externo ao sujeito e a própria força que rege o sujeito. Essa aparente contradição cobra sentido quando entendemos que sem a intervenção do poder não é possível à emergência do sujeito, mas que sua emergência leva a dissimulação deste poder”. (BUTLER, 2010, p.26)⁸⁰. Isto é, o sujeito fundado pelo poder adquire uma aparência de fundador do poder, ocultando os processos que o sujeitaram, quando, na verdade, esses continuam coexistindo no próprio sujeito. No ponto de vista de Butler, essa ambivalência permanece como condição do próprio sujeito e “o fato de que sua capacidade de ação (potência) estar comprometida com a subordinação não é sinal visível de uma inevitável contradição interna no núcleo do sujeito, nem, por conseguinte, uma prova adicional de seu caráter nocivo e ultrapassado”. (BUTLER, 2010, p.28).

O sujeito reflexivo e resistente ao mesmo poder do qual é constituído, é um sujeito que, por si só, não dá conta do seu próprio tornar-se, mas ele encontra as possibilidades para ressignificar normas, discursos, experiências e práticas sociais a partir de uma *ética de si*, que se fundamenta na tríade: *reflexividade*, *atos de liberdade* e *resistência*, conforme aprofundaremos a seguir. Isso porque, tais concepções teóricas parecem ser significativas quando se procura compreender como as docentes buscam ressignificar e positivar um modelo de feminilidade produzido e internalizado pelos efeitos do poder discursivo e normativo das representações simbólicas. Processo em que a resistência, a reflexividade e os atos de liberdade, perante este mesmo poder, potencializam a produção de novos significados na ação de constituírem-se sujeitos femininos de saber teológico, a partir de uma *ética de si*.

⁸⁰ Convém lembrar que a teoria de Butler traz uma contribuição original para pensar todas as classes de “corpos” cujas vidas não são consideradas “vidas” e cuja materialidade se entende como uma não matéria. Isto é, ela possibilita estudar os sujeitos “abjetos”, que são excluídos de diversos espaços sociais, por não se adequarem às normas ou aos princípios hegemônicos, e a compreender seus processos de resistência e de agência que, partindo das “margens sociais”, contribuem no processo de ressignificação de práticas sociais, colocando em cena cadeias reiterativas de outra ordem social.

1.2.3 A constituição do sujeito: reflexividade, atos de liberdade e resistência⁸¹.

A teoria foucaultiana trouxe uma contribuição importante para pensar os processos de constituição do sujeito. Porém, ela não tem a preocupação em pensar o sujeito a partir da constituição do seu gênero. Já, a teoria feminista pós-estruturalista avança ao agregar a perspectiva de gênero para pensar as possibilidades e estratégias de *reflexividade*, de *liberdade* e de *resistência* que as mulheres⁸² produzem no processo de constituírem-se em sujeitos de poder/saber. Essa subjetivação tem conotação política, por sua possibilidade de resistência/subversão.

Em Foucault⁸³, a *reflexividade* surge quando se estabelece uma relação consciente com os códigos normativos ou como resposta à interpelação com quem o sujeito fala ou se relaciona⁸⁴. De modo que uma pessoa se torna reflexiva no contexto da geração de um relato narrativo sobre si mesmo, que se realiza num processo de interação com terceiros. Essa reflexividade, em Foucault, se dá também por meio das *técnicas de si*, as quais no decurso da história foram se modificando e se diferenciando, de acordo com a dinâmica dos contextos culturais⁸⁵. Assim, as práticas de si, fundadas na reflexividade do indivíduo moderno, se tornam práticas sociais, ou ação social do sujeito, na medida em que estabelecem relações de convivência social com os outros. Na reflexividade consciente, em sua relação com os discursos e códigos normativos, se tornam possíveis os atos de resistência e de liberdade. As práticas de si em Foucault parecem se aproximar de algumas concepções da teoria da *Diferença Sexual* de Rosi Braidotti (2004), que estamos tomando como base para pensar um

⁸¹ Essa reflexão é parte do artigo *É possível uma sociologia do sujeito? Uma abordagem sobre as teorias de Foucault e Touraine*, no qual se realiza uma comparação entre o sujeito ético de Foucault e o sujeito pessoal de Touraine. (FURLIN, 2012).

⁸² Aqui, damos destaque às mulheres, na sua relação com as estruturas normativas, por ser este o foco de nossa investigação. Entretanto, essa teoria tem sido inspiração para pensar a construção outras de subjetividades marginais, em seus processos de resistência e produção de estratégias criativas.

⁸³ Convém lembrar que, Foucault, no final de sua trajetória acadêmica passa a discutir sobre as possíveis resistências do sujeito diante das diferentes práticas do poder. É aqui que ele situa a passagem do sujeito disciplinado pelo poder para a subjetivação ética, em que o sujeito assume a sua vida por meio de uma postura reflexiva diante dos códigos normativos que o constitui.

⁸⁴ A noção de reflexividade do sujeito aparece na teoria social de muitos sociólogos contemporâneos, de forma distinta e, muitas vezes com certas aproximações. Por exemplo, Giddens (2002) fala do “projeto reflexivo do eu”. Esse sujeito é construído mediante um processo reflexivo. Isto é, o indivíduo constrói sua autoidentidade, reflexivamente, diante das novas exigências sociais e das inúmeras possibilidades que o acesso à informação e ao conhecimento dispõe. No *projeto reflexivo do eu*, o indivíduo tem responsabilidade sobre os seus atos. Em Claude Dubar (2004, p. 63), o “sujeito reflexivo se constitui enquanto ator que busca certa unidade de si mesmo por meio de suas lógicas de ação. De um sujeito singular relatando-se através de aleias e dos acontecimentos de sua biografia, concedida como narrativa de si mesmo”. Ao relatar-se, o eu vai sendo “produzido socialmente pela sequência de acontecimentos e de experiências selecionadas pelo sujeito para se contar a si mesmo e se definir” (DUBAR, 2004, p. 64).

⁸⁵ Para conhecer as formas que as *técnicas de si* ou *técnicas do eu* foram tomando ao longo da história até a época moderna, consultar Foucault (1994).

sujeito que se constitui na diferença. Ela fala do “si mesmo mulher” como um projeto político coletivo – de si para todas as mulheres -, sustentado em ações éticas morais, guiadas pelo desejo de “tornar-se” Sujeito “Mulher”, por meio de uma afirmação positiva da Diferença Sexual, não essencializada, mas encarnada e atravessada por múltiplas experiências⁸⁶. Evidentemente, essa perspectiva é também uma construção *ética de si*, porque se trata de um sujeito “mulher”, que não se opõe ao poder em si, mas identifica os jogos de poder de um sistema simbólico masculino que a subjetivou. Contudo, essa ordem é ressignificada por meio de escolhas e de práticas contextualizadas. Na visão foucaultina, isso se traduz como um “dar conta de si” e de sua vida, como um ato inscrito em uma prática mais ampla de ação, em que se leva em consideração a relação com o outro⁸⁷, de modo que o “o dar conta de si” está inscrito nas relações sociais.

As normas, os discursos e as práticas institucionais são investidos de força (poder) e, por isso mesmo, podem estabelecer limites para a formação de sujeitos inteligíveis, dentro de um determinado contexto ou regime histórico. (BUTLER, 2009a). Assim, reinvenção de si nunca se dá à margem de um modo de subjetivação e sujeição, que configura as formas sociais possíveis para os sujeitos, mas na relação com esses códigos. Portanto, é o exercício da crítica, expressa pela vivência de outras condutas ou de outras práticas no processo de constituir-se sujeito feminino de saber que expõe os limites do esquema histórico de um determinado código moral, simbólico e social. Mostrar esses limites significa justamente entrar numa estética do “eu”, que mantém uma relação crítica com as normas existentes e, esse processo, em Foucault é chamado de “política da verdade”. Portanto, para essa postura de resistência crítica diante dos códigos sociais de conduta e a produção de estratégias políticas que geram novas possibilidades para o sujeito Foucault chama de *subjetividade ética*.

Nessa perspectiva, a contribuição de Foucault parece significativa para pensar como as mulheres docentes se constituem sujeitos de saber, em um espaço em que o masculino sempre foi a norma da inteligibilidade eclesial e os sujeitos dos discursos teológicos, os quais em grande medida funcionaram como uma tecnologia que engendrou condutas e legitimou espaços permitidos para cada sexo. Sua teoria permite, ainda, evidenciar as ações, as estratégias e as possibilidades de resistência política que as mulheres encontram nesse espaço institucional, no sentido de Foucault (2004, p. 306).

⁸⁶ As concepções sobre a subjetividade e a *Diferença Sexual*, em Rosi Braidotti, serão discutidas em diferentes momentos, no conjunto desta tese.

⁸⁷ Convém lembrar que esse sujeito que busca dar conta de si mesmo e de sua vida está sempre implicado numa temporalidade social que excede as suas capacidades narrativas. Por estar constituído pelo poder (discursos, práticas, normas), ele nunca é totalmente determinado e nem totalmente livre. (BUTLER, 2009).

[...] é possível suspeitar que haja certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando talvez seja esta uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político, senão a relação de si para consigo mesmo.

Em Foucault, o construir-se a si mesmo como sujeito moral ou sujeito ético se dá, também, por meio de *atos de liberdade*, os quais se engendram pela reflexão e resultam em posturas ou atos criativos que tendem a transformar as relações, ou seja, enfraquecer as fronteiras do poder, que age sobre os indivíduos. Os atos de liberdade do sujeito, guiados pela ética, funcionam como um foco de resistência, de modo que um sujeito não é apenas produzido por práticas de sujeição, mas também por práticas de libertação. A liberdade, da qual Foucault fala, aparece como um processo complexo que se engendra por meio de reflexão, prática e atitude. Nesse sentido, o

objeto ao qual se aplicam a reflexão, a prática e a atitude é o sujeito: nós mesmos enquanto seres historicamente determinados, em parte por relações de poder-saber, mas ao mesmo tempo, sujeitos à transformações, capazes de enfraquecer as fronteiras, os limites que nos constituem por meio de um trabalho sobre nós mesmos, em exercício prático crítico, uma estética da existência. (NASCIMENTO, 2010, sp).

Foucault repropõe a análise do campo político a partir da constituição ética dos sujeitos, ou seja, da produção da própria subjetividade, em que a ética e a estética da existência aparecem inteiramente conectadas. O tema da estética da existência, como produção inventiva de si, aponta não a volta de um sujeito universal e soberano, mas um sujeito que se constitui mediante práticas de sujeição, ou de uma maneira mais autônoma, pelas práticas de resistência e libertação.

A *resistência* se dá em um enfoque mais interno, na medida em que diz respeito às estratégias que o sujeito encontra para uma nova invenção de si, na relação com poder dos códigos sociais de conduta, do qual ele também mantém certa cumplicidade. A luta se dá com as normas e os discursos, na medida em que o sujeito questiona um “regime de verdade” que não possibilita o seu próprio reconhecimento ou que não está ao seu alcance⁸⁸. Nesse sentido, em Foucault (1994), as *tecnologias de poder e saber* e as *tecnologias do eu* produzem tanto indivíduos e grupos governáveis como focos de resistência que permitem aos indivíduos ou

⁸⁸ A ideia de resistência está presente em outros atores da sociologia. Em Touraine (2006), por exemplo, ela aparece numa relação de conflito contra os poderes externos ou forças impessoais que impedem ao indivíduo se reconhecer como sujeito de direito. É uma resistência à opressão, à guerra, à violência, como também aos micropoderes que se travam nas relações mais cotidianas, em que os indivíduos livremente optam por “desobedecer” certas normas institucionais ou fundadas em uma autoridade.

aos grupos gerarem processos de transformação. Assim, qualquer ato de classificação social “é potencialmente ‘infiel’ à lei, uma vez que se pode alterar as definições dos mandatos sociais e se constituir, assim, em um ato de resistência” (SOLEY-BELTRAN, 2009, p, 154), ou em possibilidades de ressignificação. Em resumo, a relação de si para consigo, formadora de subjetividade ética, requer a existência de reflexividade, de atos de liberdade e de resistência.

Assim, em Foucault, a existência do *sujeito ético* está situada no âmbito da experiência humana local, em contextos sociais concretos, nos quais algumas escolhas podem ser possíveis e outras não, já que elas integram as dinâmicas do tecido social. É um sujeito produto histórico, que se constitui diferentemente em cada contexto cultural, o que o afasta das concepções universalistas de sujeito⁸⁹. No sujeito foucaultiano não se apaga o projeto emancipatório, uma vez que ele acena para um conceito de liberdade e libertação, que é também uma proposta do feminismo.

Segundo María Luisa Femenías, se na concepção foucaultiana, o mesmo poder que produz a realidade e o sujeito contém também as condições de possibilidade de sua emergência, que está no ato de refletir e resistir, então os sujeitos se constroem em virtude de sua luta por sua cota de poder (ou possibilidade de emergência) contra poderes cada vez mais impessoais. Contudo, “essa possibilidade de resistência supõe o abandono de uma concepção do sujeito como uma mera emergência em uma variável vazia, para conferir-lhe, em parte, capacidade moderna de se autoconstituir”. (FEMENÍAS, 2000, p. 77).

Indubitavelmente, esses pressupostos teóricos sobre a subjetividade ética, em conjunto com as noções que vêm das teorias feministas, parecem trazer luz para interpretar as experiências narradas pelas mulheres docentes, inseridas neste estudo, sobretudo nos últimos capítulos desta tese.

1.2.4 Concepções sobre sujeito e subjetividade na teoria feminista

Partimos da concepção de que sujeito e subjetividade estão em constante simbiose, uma vez que o sujeito age a partir dos seus valores e da forma como interpreta e experiencia o mundo em contextos situados ou de acordo com a sua subjetividade que é constituída e

⁸⁹ Por isso ele volta ao passado, para mostrar como as *práticas de si*, voltadas para a produção da subjetividade, foram se modificando ao longo da história e, na atualidade se tornaram mais complexas porque outras e variadas dinâmicas de poder se colocam em jogo. Tais práticas nunca foram ações isoladas, mas relacionais, uma vez que por meio delas se exercia o poder sobre si mesmo e sobre os outros, tanto na forma de colaboração como de interpelação do outro para a reflexão das próprias condutas morais.

reconstituída constantemente. Assim, compreendemos a subjetividade como uma maneira particular de concepção do mundo e da vida de qualquer indivíduo, que se constitui por um conjunto de normas, valores, crenças, linguagem e formas de apreender o mundo, conscientes ou inconscientes, físicas, intelectuais, afetivas e eróticas, que ocorrem tanto por processos de conformação às convenções sociais como por meio de resistência ou de agência ética. (LAGARDE, 2011). Por outro lado, o termo subjetividade também se conecta com o de identidade, de modo que, muitas vezes, eles são usados de maneira intercambiável. Nesse sentido, a posição de Kathrin Woodward (2013), para quem existe uma sobreposição entre os dois termos nos parece útil para este estudo, isso porque as posições que são assumidas ou ressignificadas pelas docentes e com as quais elas se identificam, constituem as suas identidades. Segundo Woodward,

nós vivemos nossa subjetividade em um contexto social no qual a linguagem e a cultura dão significados à experiência que temos de nós mesmos e no qual nós adotamos uma identidade. Quaisquer que sejam os conjuntos dos significados construídos pelos discursos, eles só podem ser eficazes se eles nos recrutam como sujeitos. Os sujeitos são, assim, sujeitados ao discurso e devem, eles próprios, assumi-lo como indivíduos que, dessa forma, se posicionam a si próprios. As posições que assumimos e com as quais nos identificamos constituem nossas identidades. (WOODWARD, 2013, p.56).

Concebemos que esse processo de identificação e de subjetivação é sempre aberto aos novos significados que são produzidos por meio de contínuos processos de interação sociocultural, possibilitando deslocamentos, também no que se refere às identidades e às subjetividades de gênero. Na perspectiva feminista pós-estruturalista não se pode pensar em uma subjetividade fixa e nem unificada, já que esta aparece estruturada por múltiplas experiências, a partir do lugar que o sujeito ocupa na sociedade, de modo que ela se organiza em torno de formas específicas de perceber, sentir, socializar, abstrair e agir sobre a realidade. Ela é dinâmica e histórica, sempre em processo de devir ou uma *subjetividade nômade*, no sentido descrito por Braidotti (2004), uma vez que os contextos culturais, as novas narrativas de si, a ressignificação dos sistemas simbólicos normativos e das representações de gênero, provocam deslocamentos subjetivos na compreensão da experiência vivida e na visão de mundo. O *sujeito nômade* se posiciona pela renúncia e desconstrução de qualquer senso de identidade fixa. O nômade é semelhante ao que Foucault chamou de *contramemória*, é uma forma de resistir à assimilação ou homologação dentro de formas dominantes de representar-se a si próprio. O estilo nômade tem a ver com transições e passagens, sem destinos predeterminado ou “terras natais perdidas” e, por isso, se refere, também, ao tipo de consciência crítica que resiste a se ajustar aos modos de pensamento e comportamento

codificados. É a subversão ao conjunto de convenções que define o estado nômade, não o ato literal de viajar. (BRAIDOTTI, 2004). Nesse sentido, existe uma aproximação entre a concepção de *subjetividade ética* de Foucault e de *subjetividade nômade* de Braidotti, porque a sua constituição é sempre uma passagem, um deslocamento que ocorre mediante os processos de consciência crítica, de reflexividade e de resistência aos códigos normativos, que tendem a fixar modelos. Nesse caso, quando as docentes resistem de maneira reflexiva aos modelos de gênero, produzidos pelo sistema simbólico normativo, dos discursos teológicos tradicionais, em favor de um processo de ressignificação deste sistema, capaz de gerar uma afirmação positiva da subjetividade feminina, no devir sujeito de saber, elas estariam não só se produzindo eticamente, mas assumindo a condição de um nomadismo subjetivo⁹⁰.

Nessa perspectiva, a compreensão foucaultina de poder, na produção da subjetividade, tem sido um grande aporte para a teoria feminista pós-estruturalista. Isso porque, a constituição da subjetividade é compreendida como resultado das relações de poder, dentro dos processos de interação social com os sistemas de significação e de representações culturais, em que a linguagem ocupa um lugar central. É uma subjetividade instituída, mas também instituinte, pela possibilidade criativa do próprio sujeito em seu processo de interação social, como bem assinala Iris Marion Young:

A subjetividade é constituída na linguagem e na interação, como um contraditório e mutante produto de processos sociais, nos quais uma pessoa sempre se descobre a si mesmo já posicionada. No entanto, por muito que estejamos constituídos/as, temos também propósitos e projetos que iniciamos, e o conceito de sujeito retém esse aspecto de agência como criativa, como a atividade da vida contínua que atua sobre o que está dado. (YOUNG, 1990, p.13 apud BACH, 2010, p.112)⁹¹.

Pensar a subjetividade construída no poder e nos processos de interação social, em que o sujeito também tem sua parcela de poder na constituição de si, nos coloca diante da compreensão de um sujeito que não é soberano e nem individualista⁹². Isto é, “um sujeito social em interação com outros sujeitos, em parte intrinsecamente livre, em parte socialmente construído e limitado”. (FEMENÍAS, 2000, p.18). Cláudia Lima Costa (1998) enfatiza alguns aspectos das contribuições do pós-estruturalismo ao campo de estudos de gênero:

⁹⁰ Sobre a subjetividade nômade, voltaremos a falar no ponto seguinte.

⁹¹ YOUNG, Iris Marion. *Throwing like a girl and other essays in feminist philosophy and social theory*. Bloomington-Indianápolis: Indiana University Press, 1990.

⁹² O sujeito como categoria filósofo-política, surgiu, teoricamente, com a modernidade. Em Descartes o sujeito é individual, em Kant transcendental, em Hegel coletivo. Em princípio, ele é homem, racional e livre. Racionalidade e liberdade são as características essenciais que possibilitam que este sujeito moderno seja conhecedor, agente de escolhas voluntárias e de responsabilidade moral e legal. Esse sujeito universal, masculino e abstrato logo se mostrou limitado. (FEMENÍAS, 2000, p.53).

O reconhecimento de que o sujeito se constrói dentro dos sistemas de significados e de representações culturais, os quais por sua vez encontram-se marcados por relações de poder nos permitiu duas importantes estratégias teóricas e epistemológicas: por um lado, nos forneceu instrumentos valiosos para desconstruir as categorias tradicionais de indivíduo, inclusive as noções de identidade e experiências femininas universais e, por outro, nos proporcionou uma maior sensibilidade (forjada pelas experiências da política) para compreender os mecanismos diversificados constitutivos dos diferentes sujeitos sociais. (COSTA, 1998, p. 57).

No feminismo, essa compreensão inclui o gênero como parte das dinâmicas de poder, inscritas nos discursos, nas representações sociais e nas práticas institucionais, na sua relação com outros marcadores sociais da diferença, como raça/etnia, classe, idade, orientação sexual. (LAURETIS, 1994). Além disso, os estudos feministas têm dado grande importância às experiências concretas das mulheres, como parte dos processos de subjetivação, o que permite afirmar que não existem sujeitos universais e unificados, mas sim sujeitos situados e múltiplos.

A noção de sujeito de Judith Butler (2009a; 2010) tem muito do legado foucaultiano. Como já mencionamos anteriormente, ela concebe o sujeito constituído pelo poder (representações, práticas discursivas normas), mas não puramente resultado desse poder, pela condição de possibilidade, ou de potência do sujeito em resignificar suas práticas e experiências, que ela chama de *agência*. Para Butler, a autoconstrução sempre se dá na relação com um conjunto de normas, na qual o discurso é constitutivo, produtivo e performativo e atua nos indivíduos e nos corpos, em distintos contextos e momentos históricos. Entretanto, ela vai além de Foucault quando constrói a noção de *agência* como uma forma de ação política que, em certa medida, corresponde ao que Foucault compreende como *sujeito ético*.

A norma não produz o sujeito como seu efeito necessário, e o sujeito também não tem plena liberdade para ignorar a norma que se instaura em sua reflexividade, uma luta com as condições de sua própria vida, que poderia não ser escolhida. Se nessa luta há algum ato de agência, ou de liberdade, se dá no contexto de um campo facilitador e limitador por meio de coerções. Essa agência ética nunca está de todo determinada e nem é totalmente livre. Sua luta ou seu dilema principal é o fato de ser produto de um mundo, mesmo quando, de alguma forma, se produz por si mesmo. (BUTLER, 2009a, p.33. Tradução da autora)

Segundo Butler, a teoria da formação do sujeito em Foucault reconhece os limites do autoconhecimento⁹³, que nesse caso dá sustentação à concepção da ética e da

⁹³ Esse limite se refere às relações primárias que nos constituíram como seres humanos e das quais sempre estamos dependentes, por fazerem parte de nossa constituição. Assim, o “dar conta de nós mesmos”, no jogo das relações sociais, é sempre parcial, já que não estamos totalmente livres da nossa formação e também

responsabilidade. Somos seres de relações. Formamos-nos no contexto das relações e construímos a agência no interior dessas relações sociais, impregnadas de poder que, tanto podem limitar como facilitar a sua emergência. Assim, para Butler, a constituição do sujeito é resultado de um processo de repetição das normas. Em síntese, para ela o sujeito é performativo, ou seja, uma produção ritualizada, uma reiteração ritual de normas, que não o determinam totalmente. Essa incompletude possibilita o processo de ruptura e a inscrição de novos significados e, conseqüentemente, a mudança de práticas e contextos. (BUTLER, 2009b). É, essa concepção de sujeito que, para Butler, torna possível a condição da agência, compreendida como potência, capacidade de ação, cuja noção aprofundamos mais adiante, por apresentar-se produtiva na compressão das narrativas das docentes entrevistadas.

1.2.4.1 A categoria “Mulher” como uma posição política de sujeito.

Neste estudo, junto com os argumentos teóricos sobre o sujeito constituído no poder e na resistência às convenções normativas de gênero, por atos de reflexividade e de liberdade, cujas posturas configuram a constituição da subjetividade ética e nômade, assumimos a categoria política de “Mulher”, no sentido coletivo e agregador dos múltiplos marcadores sociais de identidade, conforme a compreensão do feminismo pós-estruturalista contemporâneo.

A reivindicação ou a argumentação em favor de uma categoria política de sujeito capaz de unir as lutas das mulheres, em suas multiplicidades identitárias, sem anular as diferenças e nem essencializar as lutas, tem sido uma constante nas teorias feministas e, atualmente, parece retornar com força, sobretudo nos discursos de feministas que se autodefinem como pós-estruturalistas. Segundo Cláudia Costa (2002), as feministas contemporâneas têm lutado pela categoria “mulher”, positivando o seu sentido como sujeito e como signo. Por outro lado, Costa assinala que essa reivindicação tem resultado, também, em contradições, uma vez que a posição da “mulher” como sujeito foi representada dentro da ordem simbólica dominante, ou do patriarcado como o “outro”. E, isso faz com que esse sujeito exista e se defina deslizando entre “mulher” como signo e mulheres como sujeitos de “relações reais”. (COSTA, 2002, p. 66). É, nessa perspectiva, que Lauretis (1994) afirma que condição da existência do sujeito do feminismo segue sendo contraditória, por existir dentro e fora da ideologia de gênero. Entretanto, segundo Costa (2002, p.66), “esse movimento para

porque os códigos de linguagem que usamos para narrar a nós mesmos, não são nossos; possuem um caráter social anterior a nós mesmos.

dentro e para fora das representações/discurso não gera uma negatividade, mas ao contrário, uma positividade que também fala dos investimentos particulares do sujeito, sejam materiais, emocionais, ou intelectuais”.

A discussão em torno de uma categoria política dentro do feminismo tem sido diversificada. Apesar de a “categoria mulher”, ter sido criticada e desautorizada, pelas tendências pós-estruturalistas, pelo perigo da essencialização, algumas feministas defendem que se pode sair dessa armadilha por meio de um processo de positivação da categoria “mulheres”, desconstruindo sua negatividade produzida pelo discurso masculino e hegemônico⁹⁴ (COSTA, 2002). Isso se torna possível quando se pensa a categoria mulheres, não como fixa, mas histórica, heterogeneamente construída dentro de uma gama de práticas e discursos, sobre as quais o movimento de mulheres ainda se fundamenta. Para Linda Alcoff (1988), é impossível exigir direitos para as mulheres, em todas as dimensões, se não existe a categoria de “mulher”, isso porque ela considera que sem uma categoria identitária pode-se caminhar em direção a um novo apagamento dos sujeitos femininos.

Entretanto, para resolver a questão de uma categoria identitária, considerando a existência das múltiplas diferenças entre as mulheres e as múltiplas experiências que constituem uma subjetividade feminina, dentro de um processo de identificação contínua, encontram-se proposições bem diversificadas em favor de uma política de identidade. Gayatri Spivak (1988) fala de um *essencialismo positivo* ou *essencialismo estratégico*. Judith Butler se posiciona a favor do conceito de *posicionalidade estratégica*. Chantal Mouffe (1999) considera ser necessário algum ponto de unidade para haver política feminista. Ela argumenta que o fato de negar uma posição essencialista não impede a construção de pontos nodais e fixações parciais que possibilitam estabelecer formas de identificação em torno da categoria “mulher”. Para Mouffe, a instituição de *pontos nodais* permite deixar de lado as bandeiras essencialistas e antiessencialistas em torno da constituição da categoria de identidade política, útil na reivindicação das lutas feministas. Além disso, a sua saída estratégica, da constituição de pontos nodais, se aproxima muito da ideia de *coalizão, conexão e de afinidades*, sobre as quais voltaremos a discutir no capítulo seguinte. Na mesma direção, Alcoff (1988) sugere que a saída dos impasses teóricos sobre uma categoria identitária política, seria definir *mulher como posicionalidade*, em que cada posição se refere a uma identidade politicamente assumida, que estaria vinculada à localização do sujeito, seja ela social, cultural, profissional, sexual..., a partir da qual interpretamos o mundo, e na qual nos fundamentamos. Isso porque,

⁹⁴ Essa postura é bem evidente nas teóricas da Diferença Sexual como Irigaray (2010) e Braidotti (1999; 2004).

para Alcoff (1988), quando associamos o conceito de *política da identidade* ao de sujeito como *posicionalidade* torna-se possível assumir o sujeito não dentro de uma concepção essencializada, mas sim como resultado de uma experiência histórica e, ainda assim, manter a postura política de tomar o gênero como ponto de partida. E, desse modo, “podemos dizer que o gênero não é natural, biológico, universal, a-histórico ou essencial e ainda assim defender que ele é relevante, já que o estamos assumindo como uma posição, a partir da qual podemos agir politicamente” (ALCOFF, 1988, p. 433). Costa (2002) acredita que esse conceito evita que se caia na armadilha do essencialismo e, ainda, possibilita que outras identidades sociais e relacionais surjam, além do gênero, e integrem a formação da consciência multifocal das mulheres.

Enfim, é das “margens”, “fronteiras” ou dos “interstícios” das estruturas dos discursos hegemônicos que as diferentes perspectivas feministas constroem suas categorias de identidade e de subjetividade política, que dão sustentação teórica para as práticas sociais e as lutas feministas. Criam-se novas figurações linguísticas que permitem o afastamento das noções essencializadoras e universais, fundando-se em concepções de identidades instáveis, móveis, híbridas e que estão sempre em processo de *vir a ser*, constituídas por experiências vividas, abertas e situadas em contextos concretos, *aqui e agora*, no sentido de Lauretis (2000a). Experiências que são atravessadas por diferentes marcadores sociais e que possibilitam *eixos de conexão, afinidades* ou *pontos de contatos*, garantindo, com isso, o agenciamento feminista. Entre as tantas figurações produzidas de forma criativa, que teorizam o sujeito feminista em sua multidimensionalidade e como projeto político de emancipação, encontra-se a noção de *Sujeito Excêntrico* de Lauretis (1994) e o *Sujeito Nômade*⁹⁵ de Braidotti (2004), que parecem produtivas para o processo analítico dessa tese.

Na figuração nômade⁹⁶, Braidotti argumenta em favor de uma subjetividade que conjuga a Diferença Sexual e o comprometimento com uma práxis crítica e política em termos de *contramemória*, de resistência, de saberes situados e de uma política de localização, que ela denomina política da subjetividade feminina. Um projeto que exige elaborar coletiva e socialmente uma nova política de linguagem: mitos e figurações políticas para representar esse tipo de subjetividade vinculada a posições históricas e geográficas em que vivem os

⁹⁵ Braidotti assume essa perspectiva consciente das críticas e dos perigos apontados por Zygmunt Bauman e James Clifford, em relação às figurações nômades, os quais preferem a figuração do *Peregrino*. Concorda em parte com esses teóricos, mas reafirma a sua postura em favor das figurações nômades porque essas permitem agir como uma desconstrução permanente ao falocentrismo monolítico, monoológico e eurocêntrico. (BRAIDOTTI, 2004, p. 221).

⁹⁶ A noção de subjetividade nômade de Rosi Braidotti é baseada nas ideias do filósofo Gilles Deleuze, no sentido de *devir*, isto é, como um processo histórico, inacabado, instável, complexo e aberto, em que o espaço do *devir* é sempre marginal e dinâmico.

corpos sexuados. (BRAIDOTTI, 2004, p. 66). Essa noção parece significativa, quando se pensa as mulheres teólogas e docentes. De certa forma, elas parecem assumir a posição da diferença e se comprometem, coletivamente, com a produção de um discurso teológico em que o simbólico sobre o feminino, da Teologia Moral, tradicional e masculina, é ressignificado a partir das práticas e experiências cotidianas das mulheres.

Na noção de nomadismo os eixos de diferenciação, tais como: raça, classe, gênero, etnia e outros, interagem uns com os outros e atuam reciprocamente de forma simultânea. Desse modo, a subjetividade nômade tem a ver com a simultaneidade de identidades complexas e multidimensionadas. Entretanto, Braidotti argumenta que, na posição de feminista, é necessário reconhecer a prioridade do gênero ou da diferença sexual na estruturação dessas relações complexas. Desse modo, Braidotti assume a figuração de sujeito nômade negando-se a decompor o sujeito ‘mulher’⁹⁷. Isso porque, do ponto de vista da prática política feminista, ela acredita que a reivindicação pela dissolução das identidades sexuais, mediante a neutralização das dicotomias de gênero, tem sido um caminho teórico e historicamente perigoso para as mulheres. Por isso, assume conscientemente as conotações paranoicas por defender essa posição, tomando a subjetividade em termos de um paradoxo, no sentido de Lauretis (1994), em que o conceito de *devir* se torna central. (BRAIDOTTI, 2004)

A autora dá destaque ao desejo das mulheres por múltiplos *devir*, não em um modelo específico desse *devir*. É, nesse sentido, que a força imaginativa impulsiona os múltiplos e heterogêneos “*vir a ser*” do sujeito. É um sujeito que nunca está acabado, mas que continua avançando de maneira nômade por “múltiplos” *devir*. (BRAIDOTTI, 2004, p.173).

No processo do *devir* sujeito, Braidotti defende o projeto político da diferença sexual que aparece baseado no uso estratégico das repetições, na forma de *contramemória*⁹⁸, mesmo que, ainda, não se desvincule, por completo, de certas imagens, formas de comportamento e expectativas que são constitutivas da feminilidade hegemônica. Para isso, Braidotti retoma o conceito de *mimese*⁹⁹, proposto por Irigaray, o qual permite a apropriação de um imaginário que as inferiorizou no sentido de ressignificar e transformar em um sistema simbólico alternativo. Ela redefine a *mimese* como a política do “como si”, isto é, “como um cuidadoso uso das repetições que confirmem as mulheres em uma relação paradoxal com a feminilidade,

⁹⁷ Essa questão se deve porque a noção de nomadismo em Deleuze propõe uma postura para além do gênero.

⁹⁸ Na visão de Braidotti, a *contramemória* desloca uma concepção de sujeito unificado e centralizado e desestabiliza identidades fixas abrindo espaços para que outras possibilidades, não programadas na memória dominante, se atualizem e se concretizem como potencialização afirmativa.

⁹⁹ Palavra oriunda do grego *mímesis*, “imitação” (*imitatio*, em latim), que designa a ação de imitar; cópia, reprodução ou representação da natureza. Na filosofia aristotélica a mimese era o fundamento de toda a arte.

mas que também intensifiquem o valor subversivo da distância paradoxal que as mulheres (feministas) têm com essa feminilidade”. (BRAIDOTTI, 1999, p. 15).

Evidentemente, as concepções teóricas de Braidotti, que dão acento ao projeto político da diferença sexual, parecem ser significativas para compreender as narrativas das docentes que, no universo masculino do campo do saber teológico, assumem a “diferença”, a qual parece se vincular a um projeto político de posituação da subjetividade feminina e de legitimação do processo do vir a ser, ou do tornarem-se professoras, sujeitos de saber teológico.

1.2.5 Agência como resistência e potência.

Para falar de agência, cujo conceito parece produtivo para compreender as práticas das docentes e a produção de novos significados de gênero, em um lugar social em que o normativo é o masculino, tomamos como fundamento algumas concepções de Judith Butler (2009a; 2009b) e de Braidotti (2004). Butler, inspirada em Foucault e à luz da teoria performativa da linguagem¹⁰⁰, caracteriza a agência como uma prática de articulação e de ressignificação imanente ao poder de fazer. “A agência não é assim um ‘atributo’ dos sujeitos, mas sim uma característica performativa de significado político. Quando o sujeito se torna resistência ele se constitui agência.” (CASALE; FEMENÍAS, 2009, p. 24). Assim, para Butler (2009b), a possibilidade da *agência*, entendida como capacidade de ação, se encontra na sujeição e na subordinação, ou seja, a mudança se dá dentro da própria dinâmica do poder, o qual pode reiterar formas de ressignificação, produzindo novos efeitos. Explica isso dizendo que nascemos em um mundo no qual certas limitações se tornam a possibilidade da condição de sujeito, porque essas limitações não são características da estrutura física do indivíduo, mas estão sujeitas à renovação pela ação da própria pessoa, de forma implícita e inconsciente, nos novos atos que passa a repetir. Desse modo, ainda que a agência esteja condicionada por essas limitações, ela também pode, até certo ponto, alterá-las. Isso não significa que uma pessoa

¹⁰⁰ 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, já que, 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.

venha a se libertar totalmente dos limites do poder que a constituiu, desde a infância, por processos de socialização, ou de reiteração constante. Nessa perspectiva, em Braidotti (2004), é a consciência de se estar implicada no mesmo jogo de poder que produziu a negatividade do feminino que se encontra o ponto de partida para uma política de resistência, livre de exigências de pureza ou de culpa. Nesse caso, a subjetividade alternativa ou a posituação da diferença sexual é uma forma de resistência ao próprio poder que a constituiu e, por isso, uma agência. Com tal concepção, ela se aproxima da noção de subjetividade ética de Michel de Foucault e de agência de Judith Butler¹⁰¹. Braidotti (2004) sugere que as mulheres feministas podem tornar positiva a diferença sexual, na medida em que se opõem à contra afirmação automática das identidades opostas produzidas pela ordem simbólica masculina. Ela reivindica uma reapropriação do imaginário feminino, isto é, das imagens e das representações que estruturam a própria relação com a subjetividade. Desse modo, considerando que o feminino foi construído, ao longo da história, como negatividade e fator desqualificante para as atividades cognitivas, a sua autoafirmação e a sua positividade, desde uma posicionalidade encarnada, já é uma forma de transgressão, ou uma agência. (COSTA, 2002).

Para Butler, o grande motor da agência é o desejo¹⁰². Ele é a força inovadora e impulsora da mudança e, portanto, também, desestabilizadora por definição, já que não existe nenhum desejo que permaneça sempre o mesmo, sem mudança¹⁰³; questão essa também colocada por Rosi Braidotti (2004). Segundo Casale e Femenías (2009), na teoria butleriana a consciência não controla ou dirige o desejo, mas ao contrário, a própria consciência resulta condicionada pelo desejo. Assim, é pela força operante do desejo que se torna possível passar de um nível de organização para o outro, ainda que a consciência não dirija o desejo. Este aparece como a condição da possibilidade da consciência reflexiva, pois sem o desejo a consciência não poderia superar os limites. Em Butler, essas operações se dão pelo universo linguístico, que está atravessado por discursos e, portanto, de poder que normatizam os limites e as possibilidades que os sujeitos possuem para se tornar inteligíveis, dentro de um determinado contexto social.

¹⁰¹ Essa é uma herança do pós-estruturalismo que aponta que os sujeitos criam as suas possibilidades de resistência e de subjetivação dentro das próprias dinâmicas de poder em que foram constituídos.

¹⁰² De acordo com Casale e Femenías (2009, p.24), Butler dá um passo mais adiante de Freud, quando incorpora a dimensão não consciente do desejo. Ela deixa claro que grande parte de nossos desejos depende de uma base normativa que nos é prévia como sujeitos, que funciona ao mesmo tempo como condição de possibilidade.

¹⁰³ De certa forma, ela segue os ensinamentos de Hegel, por conceber o desejo como a energia que move o desenvolvimento da consciência, já que para ela o desejo é como um motor que leva a consciência de um nível para outro. (CASALE; FEMENÍAS, 2009, p, 26).

Em Rosi Braidotti (2004), o desejo também aparece como um elemento significativo no processo do *devir* sujeito. Em sua teoria, sobre a *Diferença Sexual*, ela reconhece o desejo como uma força que impulsiona mudanças no sentido de *potentia*¹⁰⁴, capacidade de ação. Ela argumenta que é o desejo das mulheres por *devir* que sustenta o projeto político de uma subjetividade alternativa, assentada na positividade da diferença sexual. Para isso, considera ser necessário conceber o “poder como uma rede invisível de efeitos inter-relacionados, uma persistente e onipresente circulação de efeitos”. (BRAIDOTTI, 2004, p. 48). É uma subjetividade que se ressignifica, por meio de um sistema simbólico alternativo, mas que tem suas contradições por estar dentro da própria lógica do poder hegemônico que a produziu¹⁰⁵. Tal questão aponta certa aproximação entre Butler e Braidotti, mesmo que elas assumam posturas teóricas bem distintas, e são produtivas para este estudo.

Tanto em Braidotti como em Butler, o desejo se encarna em uma ação política transformadora e se faz valer da linguagem, o que permite abrir portas de mudança de significados, de modo que qualquer “insurreição” política se baseia nas normas existentes para produzir algo novo. Isto é, não se trata de uma libertação, mas de uma “subversão crítica”, uma ressignificação radical. Não se transcende o poder por completo, já que uma ação se coloca dentro da perspectiva desse poder ou de um sistema simbólico masculino, tanto para gerar uma subjetividade alternativa (Braidotti) como para novas formas produtivas (Butler). A apropriação da lógica de poder existente, também se transforma em possibilidade de agência, o que mostra que a ambiguidade do sujeito de ser constituído pelo poder e de usar do mesmo poder como sua própria condição é algo que está sempre presente (FEMENÍAS, 2000).

Em Butler, é o desejo que gera a possibilidade da resistência e de agência; situação que Foucault não mencionou claramente em sua teoria quando aborda sobre a possibilidade de resistência gerada no interior das relações de poder, que limitam a subjetividade. “O desejo é uma questão chave para entender como os sujeitos, homens e mulheres, podem romper com certos ‘pressupostos imperativos’ e construir-se subjetivamente de forma que não correspondam com os modelos esperados.” (LLANOS, 2010, p. 22).

Na visão de Butler, o poder da agência é fundamentalmente resistência. Surge quando se dá uma descontinuidade entre o poder que constitui o sujeito e o poder que o próprio sujeito assume. Em palavras de Butler (2010, p.9): “a agência excede ao poder que lhe

¹⁰⁴ Força ontológica de empoderamento. Capacidade ou poder de ação, força energia vital...

¹⁰⁵ Essa questão será aprofundada no próximo capítulo quando abordaremos a teoria da Diferença Sexual e o *sujeito nômade* em Braidotti.

faz possível”. É esse excesso que oferece a possibilidade de resignificação que surge do desejo do sujeito, e o desejo “tem por objetivo a dissolução do sujeito”, que, nesse caso, se trata do sujeito conformado com as convenções sociais.

Nesse sentido, em Braidotti (2004), a resistência ocorre em relação ao sistema simbólico masculino que produziu subjetividades femininas pejorativas e estáveis, de maneira que o potencial subversivo da agência se encontra na relativa não pertença a esse sistema, o que lhes permite negociar ou produzir formas alternativas de sujeito. Nesse caso, Braidotti focaliza a resistência na prática política feminista e na localização do corpo encarnado, para produzir efeitos de *contramemória*. É partindo dessa perspectiva da prática localizada que ela propõe uma versão não essencializada da Diferença Sexual¹⁰⁶, em que o eu encarnado se define com a intersecção de muitos campos de forças sociais, tais como raça, idade, cultura. Se o sistema simbólico masculino colonizava o imaginário das mulheres, para Braidotti, “o projeto do feminismo deve tanto resistir como abrir espaços alternativos para as mulheres redefinir coletivamente suas experiências singulares como o ‘outro de si mesmas’”. (BRAIDOTTI, 1999, p.16).

A intuição da agência, que emerge do desejo do sujeito, está socialmente regulada, já que é no coletivo que se constroem os consensos do que é legítimo ou não em um determinado contexto sociocultural. Nesse sentido, Soley-Beltran (2009, p.149) considera que a agência “pode ser compreendida como expressão de intenções, desejos, etc. do sujeito. Os desejos, ações... que não se conformam com a norma vigente, nesse espaço, são potencialmente subversivas”. A agência, como *subversão*¹⁰⁷, só existe dentro das práticas reiterativas, ou discursivas de poder que limitam os desejos dos sujeitos. Em outras palavras, “a possibilidade de resistência à hegemonia produz a possibilidade de variar a cadeia de repetições das normas implicadas nos modelos de gênero, [...] o que permite a resignificação dos espaços e das ações dos sujeitos.” (SOLEY-BELTRAN, 2009, p. 151). E, nisso, parece se incluir o processo de resignificação do sistema simbólico masculino e a produção de uma subjetividade feminina alternativa ou nômade, como tem enfatizado Braidotti (2004).

Segundo Soley-Beltran, a teoria de Butler procura transcender as dicotomias de *construído-livre/determinado-fixo* ao apresentar uma explicação do sujeito como desenvolvido e constrangido na interação social. A ideia butleriana de sujeito e de agência

¹⁰⁶ A crítica de Rita Felski (1999) é que apesar da teoria da Diferença Sexual contemporânea buscar esvaziar a feminilidade de qualquer conteúdo essencialista, ela continua assumindo a prioridade da divisão entre masculino e feminino.

¹⁰⁷ A noção de subversão de Butler é inspirada na ideia de *práticas inovadoras* da Filósofa francesa Júlia Kristeva. (FEMENÍAS, 2000).

tem por objetivo transcender a dicotomia construtivismo/determinismo eliminando a possibilidade da intencionalidade subjetiva presente no individualismo metodológico, ao mesmo tempo, evita a visão determinista do sujeito, típica do holismo metodológico e do funcionalismo. Ao enfatizar o papel das categorias definidas coletivamente, no processo de subjetivação, e, portanto, na formação dos estados intencionais do sujeito, Butler trata de descartar o voluntarismo individual, isto é, a visão do sujeito capaz de levar a cabo uma ação voluntarista, independentemente da estrutura social. Ao conceber que a existência do sujeito não está separada das normas e a agência social se dá em contextos estruturais, que tanto podem limitar como podem abrir suas possibilidades, Butler se afasta do individualismo metodológico, já que, para ela, nenhum sujeito é soberano de si mesmo e fonte de poder e de ação. Ela concebe o sujeito como o lugar da agência e não como fonte da agência, que difere das noções de poder que consideram o sujeito como possuidor de uma vontade soberana. (SOLEY-BELTRAN, 2009, p. 161-163).

Para Soley-Beltran, a contribuição de Butler é significativa do ponto de vista sociológico¹⁰⁸, uma vez que na sua concepção a agência ética sempre ocorre dentro do contexto das relações sociais, nas possibilidades que emergem da resistência política aos poderes que limitam a condição de sujeito. Evidentemente, a teoria butleriana aprofunda a noção de sujeito ético de Foucault e aponta outras possibilidades importantes para a compreensão e análise da ação das mulheres docentes e as possibilidades de agência que elas encontram dentro das instituições teológicas, que são profundamente hierárquicas e masculinas. Seja por meio de processos de resistência a um poder normativo, seja pela ressignificação de modelos conteúdos e subjetividades, que ocorrem por meio de estratégias políticas de autoafirmação positiva do feminino, como sugere Braidotti (2004).

A antropóloga Marta Lamas (2002) sugere que o processo de resistência e de libertação, ou de agência das mulheres se realiza mediante uma ação coletiva dirigida à luta simbólica capaz de desafiar o acordo das estruturas encarnadas e objetivas, ou seja, de uma revolução simbólica, que questione os próprios fundamentos da produção e reprodução de uma ordem social masculina. É nessa perspectiva que Braidotti (2004) fala da necessidade de um sistema simbólico feminino alternativo para positivar a subjetividade feminina, como resistência ao modelo produzido pelo sistema *falogocêntrico*¹⁰⁹. Seguindo esse pensamento, a

¹⁰⁸ Isso, levando em conta as críticas que Butler recebe de alguns teóricos/as em consequência de uma leitura superficial de sua obra, como afirma Soley-Beltran (2009), a partir de seu um profundo estudo da teoria de Judith Butler.

¹⁰⁹ Braidotti utiliza o termo *sistema falogocêntrico* ou *Falogocentrismo* de Luce Irigaray para criticar a dominação masculina regida pelo falo, em que a mulher é “outro” desvalorizado. Refere-se a uma sociedade

teóloga Ivone Gebara (2008) também menciona ser de fundamental um processo de ressignificação do sistema simbólico, já que os símbolos culturais marcam os processos de socialização e constroem subjetividades. Nesse sentido, uma primeira tarefa da Teologia Feminista foi a de ressignificar saberes e imagens simbólicas, do discurso teológico masculino, porque se acreditava que o simbólico possui força performativa, quando se trata de orientar valores e crenças que interferem diretamente nas práticas socioeclesiais¹¹⁰. Na concepção de resistência, dessas autoras, está implícita a ideia de uma apropriação do poder inscrito no simbólico, que tem legitimado a ordem social masculina e normatizado as práticas sociais e a construção das subjetividades, como a possibilidade de ressignificação.

Essa dinâmica parece ser central na perspectiva butleriana e também em aspectos pontuais da teoria de Braidotti (2004), já que mudança da lógica de gênero, da ordem simbólica masculina, provém da possibilidade de agência, a qual ocorre por meio da consciência reflexiva, que emerge do desejo do vir a ser sujeito de saber, de processos de resistência e de atos de liberdade, na relação com os códigos normativos do poder. Trata-se de uma espécie de “subversão” que emerge do desejo de novas práticas, por parte de sujeitos marginais e excluídos da ordem social “legítima”. Assim, a desconstrução das lógicas de gênero, que normatizam as práticas sociais para homens e mulheres, bem evidentes dentro das instituições teológicas, numa concepção butleriana, pode ser vista como uma *subversão* cultural. Isso se torna possível porque, para Butler, o “gênero é visto como resultado de um processo mediante o qual as pessoas recebem significados, mas também os renovam”. (LAMAS, 2002, p. 81. Tradução da autora). Tal processo não se dá de forma voluntarista, ou emerge por si só, mas é um ato em que a pessoa se apropria das normas de gênero que recebeu e internalizou e, por meio da consciência reflexiva, sobre os limites que estas lhes impõem, as reproduz e as organiza de novo, de modo que a emergência e o reconhecimento daquele que não poderia ser considerado sujeito, nas normas vigentes, passam a ser possíveis. É um processo que ocorre na interação social e na inter-relação com as normas e dentro de processos contraditórios de estar dentro e fora da lógica do poder hegemônico, conforme tem afirmado Lauretis (1994). Essa autora já havia mencionado que os novos significados de gênero se produzem por meio da autorrepresentação e da construção de novas narrativas, que emergem das diferentes experiências de interação social, que se tornam a base para a produção de novos significados ou para gerar um sistema simbólico alternativo do feminino,

em que as estruturas e os discursos se organizam sob o olhar da experiência e dos valores masculinos. Nesse estudo, para me referir a isso, prefiro o termo *sistema simbólico masculino / ordem social masculina ou androcêntrismo*, conforme a descrição de Lhanos (2010). Cf. nota de rodapé n.07.

¹¹⁰ Retomaremos essa questão no próximo capítulo.

conforme Braidotti (2004) acena. A experiência social que produz novas narrativas e a resignificação do sistema simbólico linguístico da ordem masculina é sempre situada e relacional com tais estruturas, que tanto limitam como possibilitam a agência.

Considerando que a estrutura eclesial e, conseqüentemente, as instituições de ensino teológico, historicamente, têm se reproduzido numa lógica de gênero, profundamente *androcêntrica* e hierárquica, é importante analisar os processos de resistências que as mulheres docentes constroem a partir deste “não lugar”¹¹¹, para resignificar saberes e práticas e se legitimarem sujeitos femininos de saber. Essa resistência também parece se conectar pelo desejo de marcar esse espaço de ausência histórica, por meio de uma forte marcação da “diferença”.

Como a noção de diferença é uma constante nas narrativas das docentes, a seguir faremos uma revisão sobre o debate da diferença na teoria feminista, para em seguida abordar sobre como na instituição dos sujeitos históricos da teologia, o feminino foi produzido como negativo. Nesse processo, a lógica de gênero, do sistema simbólico masculino, parece ter exercido um poder performativo por meio das práticas discursas e institucionais. Ao mesmo tempo em que produziu subjetividades femininas pejorativas, tem possibilitado, também, a positivação do feminino e a emergência de novos sujeitos de saber. Sujeitos que se constituem por processos de resistência e de *contramemórias*, conforme veremos nos próximos capítulos.

¹¹¹ Tomo a expressão “não lugar”, não segundo o antropólogo Marc Augé, mas sim no sentido simbólico, já que o espaço do ensino e do saber teológico, historicamente, foi construído por discursos “sagrados” como o lugar legítimo dos homens clérigos e interdito para as mulheres.

II - A “DIFERENÇA” COMO PATAMAR ORGANIZADOR TEÓRICO-CRÍTICO PARA O CAMPO DO SABER TEOLÓGICO

O conhecimento científico só o é na medida em que for ataque e confrontação. Só existe ciência enquanto crítica da realidade a partir da realidade que existe e com vista a sua transformação em uma outra realidade. Mas a crítica será, por sua vez, ilusória se for só crítica, se não se souber plasmar no processo de transformação da realidade, a tal ponto que este se transforme no seu critério de verdade. (SANTOS, 2003, p.48).

A noção de diferença, ser um sujeito de saber diferente, produzir e ensinar de modo diferente, com base em uma experiência que traz valores do universo feminino, tem sido uma constante nas narrativas das docentes entrevistadas. Assim sendo, uma revisão sobre como a diferença foi pensada dentro do debate feminista se torna fundamental para compreender qual é o lugar de fala das mulheres docentes de teologia, de que diferenças estão falando e com que feminismo elas se identificam, quando buscam se legitimar como sujeitos de saber teológico. É o que nos propomos discutir no primeiro ponto deste capítulo, prosseguindo com questões específicas do campo do saber teológico.

Convém lembrar que, no campo dos estudos feministas, encontramos uma complexidade e heterogeneidade de discursos, também no que diz respeito à compreensão da diferença, cujo termo tem reaparecido no cenário das discussões teóricas atuais, sobretudo, para problematizar o contexto de globalização econômica e de culturas transnacionais, em que se constata uma proliferação de discursos sobre a produção de tantos “outros”.

Segundo Costa (2002, p. 61), a heterogeneidade dos discursos não fragmentou e nem enfraqueceu a importância política do feminismo, uma vez que ele apresenta a necessidade da construção de articulações entre as diversificadas posições de sujeito o que, por sua vez, compõe a força específica do feminismo diante dos outros movimentos ou discursos sociais. Essa articulação possibilita ao sujeito algum espaço de agenciamento e de resistência e, por isso, o feminismo tem sido considerado, por vários teóricos vinculados as tendências pós-estruturalistas, como “prática/discurso contestatório único ou mesmo suficiente” da teoria social atual. Desse modo, não nos interessa aqui aprofundar o amplo e complexo debate histórico que ocorreu no interior do movimento feminista, nas últimas décadas, já que essas questões podem ser encontradas em uma vasta literatura dos estudos feministas. Apenas localizamos aspectos significativos, que interessam ao nosso trabalho, sobre como a “diferença” foi pensada nos distintos momentos do debate feminista.

2.1 A DIFERENÇA NA TEORIA FEMINISTA: ENTRADAS NO SISTEMA DE GÊNERO

2.1.1 Algumas considerações acerca do Feminismo da Igualdade

A grande luta do feminismo desde o século XIX até os anos 60, do século XX, foi o da igualdade, associada aos ideais revolucionários liberais de “igualdade, fraternidade, liberdade”, o que gerou uma tendência de apagamento das diferenças, consideradas naturais entre homens e mulheres (PIERUCCI, 1999). Neste contexto, a mulher e o homem eram englobados na categoria de “sujeito humano” e, sendo humanos, se considerava que eram iguais. Havendo somente o “gênero humano”, cuja representabilidade era o homem branco, de classe média, heterossexual e ocidental, e a mulher era irrepresentável, isto é, o “outro” do homem. Como o “o outro”, o sujeito feminino era desqualificado e construído como o inferior. Tal questão, na concepção de Simone Beauvoir (1949), constituía uma necessidade estrutural de um sistema que precisava produzir as diferenças como oposições, para melhor afirmar o modelo normativo, o masculino.

Nesse período, os movimentos sociais assumiam os ideais burgueses, privilegiando em suas lutas a categoria de classe sem a conexão com outras, como o gênero e a etnia. Considerava-se que, para alcançar esses ideais e superar a exploração e a dominação dos grupos dominantes, era necessário superar as diferenças, as quais eram traduzidas em termos de desigualdades. Assim, quem defendia argumentos da diferença era considerado “conservador”. (HITA, 2002).

A constatação de que a mulher, até então, havia sido descrita unicamente pela visão masculina levou as feministas a questionarem os fundamentos da neutralidade racional. A teoria feminista passa a criticar os mitos, imagens, representações e mistificações em torno da “Mulher”, que passou a ser entendida como 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, produzido a mulher como o “outro”, isto é, como o inferior, o irracional, o impuro, o passivo. Nesse sentido, segundo Braidotti (2006), o momento fundamental da história feminista é a afirmação de um laço comum entre todas as mulheres, de uma relação entre elas que é real, na medida em que se compartilha da mesma categoria da diferença, entendida como negativa, e o principal pressuposto da opressão e da desigualdade social entre homens e mulheres.

Desse modo, as feministas da igualdade atacavam os pressupostos naturalistas acerca da inferioridade intelectual das mulheres, deslocando o debate em direção à construção social e cultural das mulheres como seres diferentes. 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 essas diferenças 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. Sandra Harding (1996) identifica essas teóricas dentro do que denomina corrente do *empirismo feminista*¹¹². Essas mulheres estavam comprometidas com os movimentos de mulheres e se propuseram rever o papel da ciência tradicional, que reproduzia a sociedade sexista, sugerindo novos critérios para a produção científica¹¹³.

Segundo Maria Gabriela Hita (2002), nessa vertente se confundia igualdade com identidade (seres livres e iguais). Ser igual significava ser idêntico, numa espécie de humanidade universal, em que as diferenças se apagavam. Nessa perspectiva, a tendência era de uma assimilação e identificação com o modelo dominante, porque ser diferentes significava ser desiguais. De modo que a mulher se tornava plenamente humana, tornando-se “igual” ao homem.

2.1.2 A corrente da Diferença de Gênero

Ainda, na década de 1970, emerge um movimento em favor da Diferença de Gênero, cuja vertente dava ênfase à diferença entre homens e mulheres, como uma construção histórica e sociocultural, se contrapondo às correntes essencialistas do determinismo biológico. Além disso, essa vertente pretendia recuperar os atributos considerados femininos desvalorizados pela sociedade ocidental, tais como a subjetividade, a empatia, a cooperação e a espiritualidade. A reflexão feminista se deslocava da preocupação com a igualdade para a preocupação com a identidade específica da mulher, havendo momentos em que os dois

¹¹² Sandra Harding (1996), no intuito de compreender as diferentes correntes epistemológicas do feminismo classifica as teóricas feministas em três correntes distintas: feminismo empírico, do ponto de vista feminista e pós-modernistas..

¹¹³ Para essas teóricas o método empirista objetivo era válido. O problema estava na deficiência da aplicação do mesmo. Acreditavam que se houvesse uma correta aplicação do método poder-se-ia ter uma ciência menos sexista e androcêntrica e um conhecimento com aplicações mais democráticas e igualitárias. Para isso, elas sugerem apostar em comunidades científicas como sujeito do conhecimento e não em um sujeito individual, em que a objetividade fosse constituída por relações críticas e de cooperação entre uma pluralidade de pessoas com diferentes conhecimentos situados. Para conhecer as diferentes perspectivas postas pelo *feminismo empirista*, consultar Carmen Adán (2006).

termos se confundiam. Nesse contexto, segundo Maria Gabriela Hita (2002, p. 321), era importante para as feministas afirmarem as diferenças de gênero, isto é, o direito à “diferença” da mulher em relação ao homem, de modo a reivindicar não apenas direitos universais, mas também direitos específicos das mulheres¹¹⁴. Essa postura, inicialmente, foi defendida pelas feministas brancas, de classe média, apoiada na ideia de um sujeito-mulher universal, em que se priorizava um discurso sobre a “sororidade” entre as mulheres e sobre a identidade feminina, negando outros tipos de opressão que não fosse dada pela variável de gênero. Nesse período, surgiu o conceito de *gênero*, entendido como conjunto de fatores psicológicos, sociais e culturais que diferenciavam homens e mulheres, para distinguir analiticamente daquele de *sexo*, entendido como diferenças físicas dos corpos, ou diferenças anatômicas entre homens e mulheres.

A teoria feminista considera que o momento fundador da desnaturalização das diferenças é o *sistema sexo/gênero* formulado pela antropóloga Gayle Rubin (1993). No entanto, Simone de Beauvoir, com base em estudos que vinham do século XVII, em sua célebre frase “não se nasce mulher, se torna mulher”, já havia problematizado as relações entre sexo biológico e a construção da categoria social e simbólica de mulher¹¹⁵. O “tornar-se mulher” passou a ser situado no terreno dos processos sociais e culturais. As teóricas contemporâneas partiram desse pressuposto para elaborar o conceito de gênero, visando insistir sobre o caráter social das distinções que, até então, eram concebidas como determinadas pelo sexo biológico. Assim, esse conceito permitia pensar a construção social de gênero e rejeitar a leitura de um determinismo biológico. Rubin (1993) é considerada a que primeiro apresentou explicações contemporâneas para o gênero, ao definir o “sistema de sexo/gênero” como “um conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produto da atividade humana e, nos quais as necessidades sexuais são satisfeitas” (RUBIN, 1993, p.2). Com essa definição, Rubin pretendia nomear os aspectos políticos, econômicos e sociais do sistema “sexo/gênero”, nos quais se poderia compreender a opressão das mulheres dentro do sistema do *patriarcado*. Por meio do *sistema sexo-gênero*, ela oferece uma ferramenta analítica para compreender os problemas relativos à subordinação feminina, argumentando que a construção social do gênero era também a construção social da dominação. (MACHADO, 1998). Entretanto, nesse sistema a dimensão biológica continuou

¹¹⁴ Essas primeiras reivindicações estiveram vinculadas ao acesso das crianças nas creches à liberdade sexual.

¹¹⁵ Lembrando que mais tarde se começa a problematizar que tanto sexo como gênero (sexualidade e papéis sociais) são construções culturais. A teoria *queer* passa a desconstruir noções de natureza e, assim, se começa a conceber de que o gênero também produz o sexo. Entre as representantes dessa corrente se encontra Judith Butler (2003).

sendo assumida como a base sobre a qual os significados culturais eram construídos. Evidentemente, que a reflexão do feminismo nos anos de 1970 foi influenciada pelo estruturalismo em seus modelos dicotômicos de análise, cujo destaque se encontrava no binômio natureza/cultura, o qual passou a inspirar outros binômios utilizados nos estudos de gênero como sexo/gênero; privado/público; diferença/igualdade; subordinação/autonomia; ausência/presença; objeto/sujeito. (HITA, 2002).

De acordo com Hita, a perspectiva do feminismo da Diferença, fundada em bases dicotômicas, buscava afirmar uma identidade própria da mulher, oposta à masculina. A categoria de mulher era posta no singular. Assim, ao se buscar uma especificidade de gênero se afirmava a existência de uma identidade diferente da dos homens e não mais o “Outro” excluído. As mulheres passam a ser consideradas como indivíduos que podiam ser incorporadas no modelo analítico a partir de suas diferenças e não mais de suas semelhanças. Entretanto, ao se enfatizar somente a identidade de gênero elas se produziam como um sujeito feminino universal em oposição ao masculino, desconsiderando outros marcadores da diferença e da experiência das mulheres, como raça, etnia, classe, idade..., cuja questão foi alvo de muitas críticas pelo feminismo dos anos de 1980, sobre as quais abordaremos mais adiante.

Em oposição às teóricas norte-americanas do gênero, que defendiam a construção social e cultural da diferença entre o masculino e o feminino, as francesas argumentavam em favor da *Diferença Sexual*¹¹⁶, considerando também os processos inconscientes como a identificação e o desejo. Entre as grandes representantes dessa perspectiva tem-se Hélène Cixous, Julia Kristeva e Luce Irigaray¹¹⁷. Para Irigaray (2010), fazia-se necessário refletir sobre uma ética que não derivava de uma diferença sexual essencializadora, mas sim da questão que a própria diferença sexual colocava. Em primeiro lugar, ela buscou denunciar o sujeito universal “humano”, para definir parâmetros para uma subjetividade feminina autônoma, não mais como o “outro” do sujeito ocidental masculino. Para essa feminista, pensar a diferença sexual seria aproximar-se criticamente do dualismo filosófico e da ordem

¹¹⁶ A antropóloga mexicana Marta Lamas (2002, p.112) chama a atenção sobre a confusão que alguns estudos apresentam entre gênero e diferença sexual. Considera ser necessário clarear o que se entende por *diferença sexual*, em suas diferentes perspectivas. Para a psicanálise, a diferença sexual é uma categoria que implica a existência do inconsciente; nas ciências sociais se usa como a referência da diferença entre os sexos na sua construção sociocultural e, na biologia, inclui outras formas de diferenças não visíveis (hormônios, genitais).

¹¹⁷ Interessa-me, aqui, dar uma atenção especial a alguns aspectos da teoria da Diferença Sexual de Luce Irigaray, por ser tomada por Rosi Braidotti, como base para a sua teoria da Diferença Sexual. Julia Kristeva se aproxima de Irigaray em alguns pontos. O seu grande acento está na ética da negatividade feminina como o elemento desagregador dos códigos linguísticos que colocava a supremacia do masculino. Para conhecer outros aspectos dessa concepção, consultar Cornell (1987)

*falocêntrica*¹¹⁸ que o sustentava. Na sua visão, a materialidade concreta do sexo feminino, não era estritamente anatômica e nem totalmente sujeita aos condicionamentos socioculturais, mas era, também, simbólica, que adquiria uma força contra discursiva e resistente, de forma que ela se aproximava das perspectivas pós-estruturalistas. Irigaray acreditava que pelo simbólico era possível transcender a diferença sexual e positivar o feminino e que a linguagem é um dispositivo que produz subjetividade. De modo que ela argumentou em favor de uma ética da diferença sexual, em que as mulheres podem criar seus próprios símbolos, seus signos atendendo ao seu ritmo e às suas próprias percepções sobre o “divino” que há em si. É, nessa direção, que se pode refletir sobre uma *ética*, em que o horizonte seja a construção de uma cultura de liberdade dos sexos e não de uma “igualdade” entre homens e mulheres, no sentido de uma identidade única, humana e universal. A noção de ética em Irigaray tem o sentido de respeito, de fazer justiça, de deixar ao outro a sua liberdade e o seu sexo. Nesse caso, de deixar a mulher ser aquilo que ela não pode ser, porque havia sido condenada ao silêncio e a não participação na ordem política e ética. O compromisso com essa ética supõe uma crítica ao *status quo* e a transformação das estruturas construídas sob a ideia de sujeito único, da ordem discursiva-normativa masculina (BELTRAN, 2010, p.21-22).

Irigaray considerava não ser suficiente a reivindicação pela igualdade e nem a denúncia da exclusão, já que isso apenas conduziria a mudanças dentro de um horizonte dado, que reduz o feminino ao “outro” do mesmo, numa prática que continuaria anulando a alteridade feminina. Considerando que a opressão das mulheres era real e simbólica, ela acreditava ser necessário algo mais do que aceitar os padrões existentes para a constituição de uma subjetividade feminina autônoma. Na sua concepção, era preciso dar conta do excesso perturbador, que foi indício da diferença feminina negativa e aproveitar dessa posição de ex-centralidade para expressar a positividade da diferença sexual. Isso implicaria “desvincular o desejo da carência e da negatividade para resgatá-lo como plenitude e abundância com a vontade política de afirmar a experiência corporal vivida, das mulheres”. (BELTRAN, 2010, p.21-22). Ou seja, numa visão foucaultina, é dentro da mesma lógica do poder discursivo e simbólico que as mulheres encontrariam as brechas da resistência para a positividade de sua

¹¹⁸ O termo *falocentrismo* foi criado pelo filósofo Frances Jacques Derrida, em 1965, a partir dos termos *falocentrismo* e *logocentrismo*, para produzir uma crítica à primazia que a filosofia ocidental atribuía ao *logos* platônico e à lei simbólica do falo de Lacan. Esse termo foi retomado em 1974, pela a psicoanalista francesa Luce Irigaray, dentro do marco da teoria da Diferença Sexual, para criticar a dominação masculina regida pelo falo, que era o principal referente para a validação da realidade cultural. Numa sociedade dominada pelo *falocentrismo*, a mulher é vista somente na relação como o homem, como o “outro” e o discurso se organiza sobre o marco dos “valores” masculinos. (Diccionario de Psicoanálisis. Disponível em: <<http://www.tuanalista.com/Diccionario-Psicoanálisis/5115/Falocentrismo.htm>>. Acesso em: 12 jun.2013).

subjetividade. Assim, em Irigaray a resistência feminista ao *falogocentrismo* adota a forma de uma reparação do materno como o lugar da legitimação das genealogias centradas na mulher. Isto é, ela sustenta que essas *contragenealogias* são o ponto de partida de um sistema simbólico feminino alternativo. (BRAIDOTTI, 1999).

Irigaray não desvincula a identificação da mulher de certas imagens simbólicas, de formas de comportamento e de expectativas constitutivas da feminilidade. Sua proposição é legitimar a identidade das mulheres pelo uso estratégico de repetições desconstrutivas. Ela chama de *mimese* a essa estratégia que consiste em revisar, reapreender repossuir a posição de sujeito Mulher (*female*), vinculada ao código normativo e simbólico negativo, para a posição Mulher (*woman*) inserido em um sistema simbólico alternativo¹¹⁹, que toma distância da mulher do ponto de partida do sistema falocêntrico. (BRAIDOTTI, 1999).

Mesmo que em sua teoria Irigaray não tenha dado nenhuma definição do que seria o feminino, mas o fato de usar de modo estratégico a essencialização e a naturalização produzidas pelo discurso patriarcal, segundo Beltran (2010), ela foi criticada pelas feministas norte-americanas da teoria do gênero de cair na mesma armadilha que pretendia contornar e de construir uma posição ambígua.

Ao enfatizar a ética da diferença sexual, em favor da construção da liberdade e da autonomia feminina, contrapondo-se a uma ética do sujeito universal que reduzia a mulher ao Outro, da mesma maneira que as teóricas da Diferença do Gênero as da Diferença Sexual apontam para uma identidade de mulher universal, contraposta à identidade masculina universal. E, por não levar em conta outros marcadores da diferença, como raça e etnia, as duas tendências foram alvos de críticas. Entretanto, um dos grandes aportes teóricos do Feminismo da Diferença foi o fato de conceber que a experiência é sexualizada e que interfere na produção do conhecimento. Isso produziu uma epistemologia alternativa em que se colocaram novos sentidos para a pergunta sobre o que se considerava conhecimento, o que permitiu a ressignificação da objetividade e de outras categorias centrais para filosofia feminista e para as ciências sociais, como é o caso da experiência. (BACH, 2010).

2.1.3 Críticas à posição feminista dos anos de 1970.

Nos anos de 1980, as teorias feministas passam por uma nova elaboração impulsionada pelas críticas que foram feitas, sobretudo, por feministas de cor, lésbicas, judias

¹¹⁹ Essa nomeação vem da Escola Italiana, na qual a teoria de Irigaray foi bem recebida.

e de grupos minoritários, que não compartilhavam da experiência do feminismo branco, de classe média e heterossexual. Um foco das críticas foi direcionado ao sistema sexo/gênero, por conservar a noção da construção do gênero, vinculada ao determinismo biológico. O conceito de diferença de gênero era compreendido ainda como substituto de “sexo”, ou seja, se tinha a visão de que a diferença de gênero correspondia à *diferença sexual*. Na crítica de Lauretis (1994), essa forma de compreender o gênero limitou o pensamento feminista, por não questionar a oposição binária entre mulheres e homens e por manter essas categorias como dicotômicas. Para Nicholson (2000, p.10), a categoria de gênero, construída no contexto das abordagens estruturalistas, se manteve durante muito tempo dentro de parâmetros binários, pelos quais se entenderam o sexo como o campo da natureza e o gênero como o da cultura. Assim, numa espécie de metáfora, o corpo seria um cabide sobre o qual era possível colocar diferentes artefatos culturais, sobretudo, os relacionados com o comportamento e a personalidade. À relação entre corpo, personalidade e comportamento, Nicholson nomeia de “fundacionismo biológico”, para diferenciar do determinismo biológico.

Ainda, na década de 1980, um dos debates, que se tornou amplamente, conhecido foi o da “igualdade *versus* diferença”. De um lado, estavam as feministas clássicas que defendiam a estratégia da igualdade, como uma forma de garantir a luta por emancipação social e a igualdade de direitos, em relação ao sexo masculino. Opondo-se a essas feministas, conhecidas como da igualdade ou do *feminismo liberal*, as partidárias da estratégia da diferença ou do *feminismo cultural* defendiam que a luta das mulheres só podia ser empreendida levando-se em conta os interesses e as características comuns das mulheres, como um grupo social e cultural específico¹²⁰, ou como um sujeito político. Dentro das bandeiras de lutas do movimento feminista, a perspectiva da diferença havia sido considerada um avanço e, também, possibilitou resgatar as *experiências das mulheres* nos processos de produção do conhecimento¹²¹. De acordo com o sociólogo Antônio Pierruci (1990), foi nesse tempo que se começou a falar em “diferença cultural”, “cultura feminina”, “cultura das mulheres”, “experiência feminina”, “reconhecimento da diversidade cultural de gênero”.

A historiadora Joan Scott (2002) destaca-se na problematização do debate “igualdade *versus* diferença”. Para ela, qualquer uma das duas posições supõe identidades fixas e

¹²⁰ Uma discussão mais aprofundada sobre essas questões pode ser encontrada no livro *Las voces de la experiencia: el viraje de la filosofía feminista*, de Ana María Bach, 2010.

¹²¹ Sandra Harding classifica as feministas que tomam como base as experiências das mulheres, nos processos de produção do conhecimento, no que ela denomina de *Teoria do Ponto de Vista Feminista*. Nessa visão, considera-se que o sujeito do saber é condicionado pelas experiências sociais e, por isso, sempre produz um conhecimento situado. Tal questão foi significativa para a crítica da neutralidade científica. Maiores detalhes, ver Harding (1996) e Adán (2006).

análogas aos homens e às mulheres e ambas endossam implicitamente a premissa de que pode haver uma definição oficial e autoritária de diferença sexual. Ela argumenta sobre a necessidade da desconstrução de ideias que se colocam acerca da cidadania universal e afirma ser necessário pensar em termos de pluralidade e diversidades, em lugar de sujeitos universais e, construir teorias que rompam com os esquemas binários das tradições filosóficas ocidentais. As oposições binárias são hierárquicas e estas se constroem com a oposição de um termo dominante sobre o outro subordinado. A questão da igualdade *versus* diferença também tem sido colocada dentro dessas dicotomias. Para Scott, uma forma de enfrentar o “dilema da diferença” é desconstruir a disjunção que foi criada entre igualdade e diferença, mostrando que “a própria antítese esconde a interdependência dos dois termos já que a igualdade não é eliminação da diferença, e a diferença não exclui a igualdade.” (SCOTT, 1999a, p.209). Com isso, ela se contrapõe à ideia de que é preciso fazer uma escolha entre a diferença e a igualdade, considerando que ambos os termos não constroem uma oposição, uma vez que o dilema da diferença é um “falso dilema”. Por outro lado, lembra que na ação política elas devem ser estratégias definidas em cada contexto discursivo particular, uma vez que em certas situações as diferenças se constroem como relações de subordinação e que, portanto, precisam ser questionadas politicamente.

Nesse sentido, é significativa a proposta de Scott (1999a) de “desconstruir” a oposição igualdade/diferença¹²², sem perder de vista a importância da “diferença” na luta pela igualdade. Para essa historiadora, é desconstruindo tal antítese que se torna possível dizer que os seres humanos nascem “iguais, mas diferentes” e sustentar a ideia de que a “igualdade reside na diferença”. Para Scott, quando se pensa a partir da oposição macho/fêmea, acaba-se por obscurecer as diferenças que existem entre as mulheres, sejam elas de classe, de raça ou de comportamento, no que diz respeito à subjetividade, à sexualidade e à identificação de gênero. Na mesma direção, a crítica de Butler (2003) assinala que, ao sustentar a concepção de uma categoria unívoca de mulher, acaba-se por suprimir as diferenças existentes em cada grupo de gênero, fortalecendo as relações de poder que cristalizam as hierarquias. Desse modo, ao se problematizar a diferença, como uma questão contextual, relacional e histórica, que precisa ser levada em conta nas lutas políticas por igualdade social entre os gêneros problematizaram-se também as diferenças existentes no interior de um mesmo gênero e a necessidade de se incorporar as questões de raça, classe e etnia, religião na determinação da

¹²² Isso porque esses termos não são oposição um do outro, uma vez que o contrário de igualdade é desigualdade e de diferença é semelhança.

identidade feminina. Com essas críticas as teorias feministas passam a agregar outros elementos em sua epistemologia.

2.1.4 Uma nova postura teórica: diferenças dentro da diferença.

A partir da década de 1980, as construções feministas incorporam as diferenças intragênero, em que já não se concebe mais pensar na existência de uma identidade feminina universal, que unifica a categoria “Mulher”, devido à fragmentação dos interesses atravessados por marcadores e experiências de classe, raça/etnia, cultura, religião, opções sexuais. Assim, a compreensão de que o masculino e o feminino são construções sociais trouxe o consenso de que não existe o homem e a mulher como categorias universais, ou uma essência masculina e feminina determinada e fixa, uma vez que o ser homem e o ser mulher é uma construção cultural, dinâmica, contextual, histórica e relacional. Além de assumir o caráter social, do feminino e do masculino, foi necessário levar em consideração que a construção das noções de "gênero são diferentes não apenas entre as sociedades, ou em distintos momentos históricos, mas também no interior de uma dada sociedade, ao se considerar os diversos grupos que a constituem”. (LOURO, 1999, p. 23). Isso permitiu conceber que as identidades de gênero estão sempre se constituindo, são instáveis e, portanto, passíveis de transformação, em contextos de mudanças culturais e em momentos históricos distintos.

Ainda, nos anos de 1980, os estudos de gênero passaram a incorporar a perspectiva do discurso, das relações de poder e a dimensão das representações culturais, na construção do gênero. Para isso, se tomou como base alguns pressupostos teóricos da filosofia pós-estruturalista¹²³, especialmente os que dão centralidade à linguagem/poder e às ideias de construção e desconstrução. A compreensão de que “a linguagem não é apenas uma mera ferramenta de comunicação, mas também o lugar de onde a subjetividade é constituída” (IRIGARAY, 2010, p.17), foi fundamental nesse processo.

Nessa perspectiva, conceitos de gênero como os de Scott (1990) e de Lauretis (1994)¹²⁴, que incorporavam a dimensão dos discursos, do poder e das representações culturais e simbólicas, foram ganhando importância dentro da teoria feminista, como uma

¹²³ Um dos focos do pós-estruturalismo é a estrutura de poder e os seus diversos e efetivos modos de combinar o poder com o conhecimento e a constituição da subjetividade. Assim, o feminismo pós-estruturalista representa uma ruptura teórica em relação ao projeto emancipatório estruturalista, especialmente da teoria social e da política do feminismo marxista. (BRAIDOTTI, 2004).

¹²⁴ Conforme as suas concepções teóricas mencionadas no capítulo primeiro.

categoria de análise social. O gênero passou a marcar a intersecção da linguagem com o social, ou seja, da semiótica com a realidade, possibilitando uma série de inter-relações entre as diferentes variáveis de opressão que permitia compreender a intersecção do sexo, raça, classe e idade, enquanto eixos fundamentais de diferenciação. Não se tratava mais de uma concepção da “diferença”, como binária, mas na sua acepção de pluralidade e caráter multicultural dentro de um mesmo gênero. De acordo com Cláudia Costa (2002), um dos principais fatores, que contribuiu para essa tendência, foi o reconhecimento de que o campo social esta intersectado por diversas camadas de subordinação, tais como raça, etnia, classe, orientação sexual, idade, religião, nacionalidade etc., e que não podem ser reduzidas unicamente à opressão de gênero. “Essas camadas de subordinação ou eixos da diferença encontram-se mutuamente imbricadas, onde cada categoria produz efeitos articulatórios sobre as outras em contextos históricos e geográficos específicos, viabilizando, assim, posições a serem ocupadas pelos sujeitos enquanto estabelecem agendas teóricas e políticas”. (COSTA, 2002, p. 80).

Nesse contexto, evita-se usar o significante “mulher”¹²⁵, mas “mulheres” no sentido de contemplar as diversidades das mulheres, em seus contextos culturais e sociais, e evitar uma visão essencializadora. De acordo com Costa (2002), Butler argumenta que os vários vetores da diferença estão em constante sobreposição, deslocando-se uns dos outros, abrindo espaços intermediários (*in-between spaces*) ou interstícios, nos quais o sujeito se posiciona, não importando o quanto provisório isso seja. Entretanto, alerta que em termos de discursos da diferença é necessário lembrar que esses interstícios não podem ser percebidos *apenas* como espaços ontológicos, abstrações desconstrucionistas ou sinais da diferença pura, mas também como produto dos efeitos simbólicos de desequilíbrios históricos.

Na concepção de Costa, a noção de sujeito excêntrico de Lauretis (1994), não centrado, mas constituído por muitas diferenças, permite pensar as narrativas de subjetividade, produzidas na articulação das diferenças culturais. Com isso, os espaços intermediários ou interstícios criam terreno para a constituição da individualidade singular e grupal e que iniciam novos signos de identidade e lugares inovadores de colaboração e contestação. Em Lauretis, (1994, p. 208):

¹²⁵ A categoria “mulher” foi criticada e desautorizada dentro das tendências pós-estruturalistas pelo perigo de essencialização. Considerava-se que essa concepção era reacionária e equivocada, em termos ontológicos, porque se apoiava em uma concepção humanista do sujeito feminino, centrada, unificada e autêntica, amarrada a sua categoria essencial como mulher. (COSTA, 2002, p.68)

Um sujeito é constituído no gênero, não apenas pela diferença sexual, mas sim por meio de códigos linguísticos e representações sociais; um sujeito ‘engendrado’ não só nas experiências de relações de sexo, mas também nas de raça e classe: um sujeito, portanto múltiplo em vez de único, e contraditório em vez de simplesmente dividido.

A *experiência das mulheres*, nos seus processos de interação social, tem sido outro elemento significativo para explicar a produção das subjetividades generizadas. Scott (1990), entre os quatro elementos que constituem o gênero nas relações sociais, cita a identidade subjetiva, a qual tem como centralidade a experiência do sujeito e os significados que este constrói em suas narrativas, que, também, produzem subjetividades de gênero. Do mesmo modo, Lauretis (1994), entre as tecnologias que produz o gênero, inclui a narrativa que compreende a experiência, por meio da qual se constrói a subjetividade. Essa experiência é compreendida como um conjunto complexo de hábitos, percepções e significados, que resultam da interação do eu com o mundo exterior, como já mencionamos. É uma experiência que acompanha a dinamicidade da cultura, refazendo-se continuamente por meio do engajamento do próprio sujeito com a realidade social e com os significados de gênero produzidos nesta realidade contextual. Como narrativa da experiência, em Lauretis (1994), a subjetividade de gênero também é compreendida como resultado da própria autorrepresentação. A noção de experiência abre possibilidades e permite compreender o sujeito não só como produto de representações sociais discursivas, mas também como um sujeito que se constrói por meio de sua experiência, da autoconsciência e da produção de novos significados e de novas narrativas, que se dão dentro de um processo de interação social em suas especificidades culturais.

A teoria feminista tem feito um esforço de reflexão sobre as experiências das mulheres, compreendendo-as como sexuadas, encarnadas e situadas em contextos socio-históricos, mostrando, com isso, que a construção da experiência e da subjetividade está imbricada em suas inseparáveis dimensões pessoal e social, a partir de suas próprias práticas contextualizadas. Contudo, segundo Ana Bach (2010), foi a experiência autoconsciente das distintas opressões e discriminações, que sofriam as mulheres de raças e classes diferentes, que produziu novas vozes políticas dentro do feminismo, gerando novas formas de teorização. Isso porque, a experiência de estar nas “margens”¹²⁶ se tornou um lugar de resistência, um

¹²⁶ Segundo Bach (2010, p.47), a feminista de cor norte-americana, *bell hooks*, considera a marginalidade elegida como lugar de resistência, que se diferencia da marginalidade imposta pelas estruturas opressivas já que, para ela, opressão significa não ter possibilidade de escolha, como sucede com a escravidão. A marginalidade elegida, ao contrário se converte um lugar de criatividade e de poder, por isso, partindo desta posição se pode fazer teoria feminista diferente, uma teoria que parte da experiência e da vida.

lugar de criatividade e de poder, que levou o feminismo a considerar as diferenças de raça/etnia, classe, nação e orientação sexual em suas teorias. Em outras palavras, as experiências vividas por mulheres em situações distintas de “margens” e “fronteiras” renovaram a teoria e as colocaram em possibilidades de crítica dentro do próprio feminismo. (BACH, 2010).

2.1.5 Diferenças múltiplas: “posicionalidades relacionais”

Nos anos 1990, a chamada para o reconhecimento das identidades múltiplas e das diferenças, em um contexto de globalização econômica e de cultura transnacional, trouxe novos elementos para dentro do feminismo. Começa-se a falar em *posicionalidades relacionais*, nas quais os marcadores de gênero, classe e raça não podem ser analisados separadamente, mas sim num movimento diluente e de atravessamento de distinções e dicotomias. Isso leva a um afastamento do modelo de perspectivas de identidade tradicional e permite o surgimento de novos tipos de arranjos e de novas formas de *coalizão*¹²⁷, as quais se traduzem em novas formas de fazer política e teoria (HITA, 2004, p.340).

Nesse contexto, ganham destaque às concepções teóricas de feministas como Judith Butler, Teresa de Lauretis e Donna Haraway. Prolifera estudos sobre sexualidade, corporalidade e de práticas sexuais, que transcendem as relações binárias de gênero, vinculadas às normas heterossexuais e à masculinidade hegemônica. Isto é, as fronteiras nítidas que delimitam identidades (eu/outro, corpo/mente, homem/mulher) passam a ser diluídas e transcendidas. No seu lugar, emergem novos tipos de limites, mais fluídos e imprecisos, que transcendem sexo e gênero e outras categorias binárias, como tem se apresentado nos estudos de Butler (2003; 2007) e de Haraway (1995). Nesse movimento diluente de pares dicotômicos, problematizam-se as categorias como sexo (biológico) e gênero (cultura). Noções como corpo e sexo passam a ser compreendidas como construções discursivas e culturais, assim como Foucault já havia evidenciado na *História da sexualidade* (1999b)¹²⁸. Nesse contexto, a contribuição de Butler marca uma nova compreensão de gênero:

O gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é um meio discursivo/cultural pelo qual a ‘natureza sexuada’ ou o ‘sexo natural’ é

¹²⁷ Acordo, negociações para fins comuns – baseado em “experiência” e necessidade comum.

¹²⁸ Nessa mesma perspectiva, podemos nos remeter ao estudo de Thomas Laqueur (2001) no qual ele examina diversas teorias sobre o sexo, partindo dos gregos até os nossos dias, mostrando como diversas questões políticas e culturais, que se relacionaram a “natureza da mulher”, construíram distintas teorias biológicas sobre a sexualidade.

produzido e estabelecido como ‘pré-discursivo’, anterior à cultura, como uma superfície politicamente neutra sobre a qual a cultura age. [...] Essa produção do sexo como pré-discursivo deve ser compreendida como efeito do aparato de construção cultural, que designamos por gênero. (BUTLER, 2003, p. 25).

Butler estabelece uma crítica à noção de gênero, como significados inscritos nos corpos anatômicos diferenciados. Ela enfatiza que “o corpo é em si mesmo uma construção” e que, por isso, “não se pode dizer que os corpos tenham uma existência significável anterior a marca do seu gênero.” (BUTLER, 2003, p. 25). O gênero/sexo é compreendido como performativo e resultado de um processo mediante o qual se recebe significados culturais, mas que também se possibilita processos de ressignificação. (LAMAS, 2002).

Nessa nova posição teórica, as diversas camadas de subordinação ou eixos da diferença estão mutuamente imbricadas e cada categoria produz efeitos articulatórios sobre as outras, em contextos históricos, culturais e geográficos específicos, viabilizando, assim, posições a serem ocupadas pelos sujeitos enquanto estabelecem agendas teóricas e políticas. De acordo com Costa (2002), essa posição ao partir da noção de interseccionalidade, expande significativamente o conceito de gênero, passando a formulá-lo como parte do conjunto heterogêneo de relações móveis, variáveis e transformadoras do campo social.

Assim, nos processos de constituição da subjetividade, no caso das mulheres, se começa a argumentar que não existem somente diferenças entre as mulheres, mas também dentro de um mesmo sujeito, cuja subjetividade é atravessada por camadas de diferentes experiências situadas em contextos concretos. Uma subjetividade que não é fixa, mas que sempre se encontra em um processo contínuo de devir. (BRAIDOTTI, 2004).

Para Hita (2002), as narrativas de *posicionalidade relacional*¹²⁹ representam um novo posicionamento, influenciado por teses pós-modernas, que não substituem, mas antes questionam as posições anteriores e que se mantêm apoiadas em premissas tradicionais do paradigma identitário. Essas novas possibilidades para pensar a realidade social fizeram com que as diferentes vertentes da teoria feminista repensassem, reavaliassem e atualizassem seus esquemas analíticos para responder ou incorporar as primícias trazidas por essa nova visão de mundo. Nesse novo posicionamento teórico, segundo Hita (2002, p.329), há “o resgate da centralidade da categoria de Diferença, sem negar ou prescindir totalmente da identidade, mas propondo profundas mudanças no seu uso, em relação à teoria tradicional do sujeito”.

Essas concepções teóricas foram questionadas por feministas contrárias ao pós-estruturalismo, uma vez que, para essas, tal postura fragmentaria e esvaziaria o sujeito impedindo-o de um posicionamento político e do agenciamento social diante das

¹²⁹ Nomenclatura usada por Susan Friedman (1995) para se referir a essa nova posição da teoria feminista.

reivindicações pela emancipação feminina. Consideravam que sem uma identidade “geral”, “universal”, que unisse a categoria “mulher”, o feminismo não poderia sobreviver como categoria política. Perguntavam-se, como unir a multiplicidade de interesses entre as mulheres, que são atravessados por marcadores de classe, raça, religião, nação, opções sexuais? Contudo, Maria Gabriela Hita (2002) argumenta que as teóricas pós-modernas como Laetitia, Butler e Haraway, entre outras, não se afastam e nem abandonam as preocupações originárias de um feminismo emancipatório, que visa estratégias de ação política para superar o estado de discriminação e de desigualdade de sexo, gênero, raça, etnias, religiosas. Estas teóricas não defendem uma identidade fixa *a priori*, mas sugerem pensarmos em termos de *coalizão, conexão ou afinidades*, cujas noções continuam nos remetendo às ideias de agenciamento, que é tão cara à teoria tradicional de identidade.

As *políticas de coalizão*, fundamentadas na centralidade da categoria de *relação* ou *relacionalidade*, produzem um novo tipo de “identidade”, como resultado de processos de negociações e conexões entre distintos grupos ou facções em conjunturas determinadas, em seus interesses comuns. Para Hita (2002), o termo *processos de identificação* seria o que melhor permite pensar em processos mais flexíveis e provisórios, uma vez que toda a *posicionalidade* está aberta à mudança no processo de desconstrução e devir social. Pensar em processos de identificação torna possível abarcar as diferenças, que antes eram excluídas, anuladas ou obscurecidas nos movimentos sociais tradicionais. (HITA, 2004, p.331).

Haraway, por sua vez, usa o conceito de *posicionalidade localizada ou situacional*¹³⁰ para indicar o lugar a partir do qual um sujeito fala. Isso permite indicar os valores que estão sendo utilizados, construídos e interpretados, em um texto ou ação, antes de permitir a suposição de que eles seriam neutros ou previamente determinados. Assim, por meio do conceito de *posicionalidade situacional*, se compreende que qualquer sujeito da ação social e do conhecimento é atravessado por um conjunto de diversos fatores ou marcadores sociais, como os de sexo, gênero, classe, raça, religião..., que interferem em sua visão mundo (HITA, 2004).

De acordo com Hita, para a noção de *coalizão*, diferentemente da de sujeito, não importa quem é o outro, nem as suas diferenças, porque elas não se anulam na *conexão* que acaso se venha a estabelecer, uma vez que o que vai unir um coletivo é o que se pode fazer pelo outro, em um determinado momento, ou uma necessidade comum. Os novos

¹³⁰ Nesse conceito ela insere a sua noção de saberes situados.

movimentos ou as identidades coletivas estarão, assim, vinculadas por *afinidades*¹³¹ ou questões comuns, já que não se exige mais uma “similaridade” dos indivíduos. Para Haraway, (1995) são as *afinidades* que continuarão garantindo as lutas políticas feministas, em torno de uma identidade coletiva.

Na política da *posicionalidade dos sujeitos* se dá ênfase à noção de *encarnação ou incorporação*¹³², isto é, na natureza situada da subjetividade e da própria experiência, o que permite as feministas elaborarem estratégias destinadas a subverter os códigos culturais. (BRAIDOTTI, 1999), ou de desconstruir e transcender os dualismos e dicotomias, sem simplesmente negá-los. (HITA, 2002).

Contudo, convém mencionar que, nessa perspectiva, Rosi Braidotti (2004)¹³³ argumenta em favor da *Diferença Sexual* como uma categoria fundacional e histórica do pensamento feminista, procurando esvaziá-la de toda a normativa ou conteúdo essencialista. Para isso, ela apela para uma margem de não pertencimento ao falocentrismo. A sua formulação se torna significativa e resistente por abrir espaço à posição do sujeito feminista, que não apaga o significante “mulher”, mas que negocia todas as formas de implementação social de novas posições de sujeito (AMADO; DOMÍNGUEZ, 1999). O conceito de Diferença Sexual se conecta com as discussões contemporâneas do feminismo, por considerar tanto as “diferenças dentro de cada sujeito (entre os processos conscientes e inconscientes) como as diferenças entre o sujeito e seus outros/as” (BRAIDOTTI, 1999, p. 8). A Diferença Sexual é tomada como prática política, que continua produzindo a diferença, porém explorando as margens de resistência em relação às visões dominantes de feminidade, de modo que, para além de uma filosofia, a Diferença Sexual é pensada como uma estratégia intelectual/analítica, política e utópica, cujo conceito parece se apresentar produtivo para a problemática desse estudo.

¹³¹ Haraway define *afinidade* como uma operação que permite a *conexão* entre diferentes pessoas ou grupos. Essa conexão é estabelecida sempre a partir de uma posição parcial (situada/localizada) que cada um ocupa dentro da estrutura social. Na sua visão, tais conexões não surgem de pressupostos universalistas (anulação das diferenças) ou essencialistas, mas na união de ambos, baseados em uma “experiência” e necessidade comum. Assim, para ela é com essa ideia de coalizão que se pode manter um pé dentro da concepção de agenciamento presente nas teorias do sujeito. (HITA, 2002, p.332)

¹³² Tradução da palavra inglesa *embodiment*, no sentido de “dar forma ao corpo”, “moldar a carne”. Assim, a corporalidade, aqui, é compreendida não no sentido biológico e material, mas como um campo metodológico indeterminado, definido pela experiência da percepção, pela presença e engajamento com o mundo. Isso porque, é no campo da corporalidade onde se efetivam as sínteses da experiência e da subjetividade. (HITA,2002).

¹³³ Rosi Braidotti, juntamente com Drucila Cornell e Elizabeth Groz são representantes da segunda geração de teóricas da diferença sexual. Segundo Rita Felski, (1999), essas escritoras estão mais conscientes do que suas predecessoras sobre as armadilhas na teorização da *categoria de mulher* e assumem uma consciência mais aguda das complexidades em relação à construção dessa categoria.

De acordo com Hita (2002, p. 340), pensar o conhecimento relacionando à concepção de identidades fragmentárias, móveis e localizadas, em uma globalização de dependências, permite olhar para diferentes aspectos, numa relação interdependente, tais como: a) postular formas de identificação como resultado de experiências vividas, não fixas e nem fechadas, mas abertas, que facilitem *afinidades* ou *conexões*, reconhecendo-se atravessadas por muitos e diversos diferenciais; b) sensibilizar as antigas lutas de classe, gênero ou raça a abordar seus problemas, não mais de forma isolada, mas por meio de pressupostos de análise mais complexos, que permitem trabalhar simultaneamente com os diversos marcadores de identidade; valorizar um novo tipo de sujeito, não mais predeterminado, mas sendo produzido e em constante processo de transformação.

Fazendo esse percurso notamos que a diferença na teoria feminista, ao longo do tempo, foi assumindo uma variedade de significados, como bem menciona HITA (2002) e Pierucci (1999): a) primeiro como oposto da noção de igualdade e (ou) identidade; b) como oposto ao seu contrário, ou em binômio dicotômicos (sexo/gênero; mulher/homem), isto é, a diferença feminina no singular em relação ao mundo masculino; c) para se referir as muitas diferenças femininas dentro da diferença de gênero; d) para se referir a pluralidade feminina ou multiplicidade de *posicionalidades relacionais*. Essas distintas posições em relação à diferença permitiram avançar na compreensão das diferenças e na construção de ferramentas teóricas críticas, que desnaturalizaram argumentos essencialistas e universais. Entretanto, isso não significa dizer que as posições teóricas posteriores tenham superado as outras, uma vez que elas retornam com outras nuances, dentro de algumas perspectivas que integram o grande rol de discursos feministas e, muitas vezes, aparecem de forma difusa e contraditórias, como é possível verificar nas narrativas das docentes, sujeitos dialógicos desta pesquisa, sobre as quais estaremos analisando nos últimos capítulos desse estudo.

2.2 A “DIFERENÇA” NO DISCURSO NORMATIVO DA TEOLOGIA CATÓLICA

Como já mencionamos, a partir dos anos 60, do século XX, o feminismo começou a desnaturalizar a construção da “mulher” como o “outro”, inferior e despossuído de racionalidade. Direcionou a sua crítica aos mitos, às imagens e às representações sobre a mulher, como uma construção da imaginação masculina, questionando a suposta neutralidade e objetividade do sujeito nos processos de produção do saber. Esta mesma luta se nota dentro do campo da produção do saber teológico, por parte de teólogas que se autodenominam feministas. Elas se deram conta de que, também, na teologia as imagens e as representações

sobre as mulheres eram uma criação do imaginário masculino. Na posição de sujeitos reflexivos e autoconscientes, elas denunciavam que essa construção não é neutra, porque servia para manter o sistema patriarcal, isto é, legitimavam-se os interesses masculinos, produziam-se e naturalizavam-se as hierarquias e a inferioridade das mulheres, justificando os processos de discriminação social, também dentro das instituições católicas. Com isso, elas compartilhavam da luta feminista, aqui se diga, do feminismo da igualdade, porque buscavam desnaturalizar e desconstruir os discursos, que elas chamam *teologia androcêntrica*, cuja expressão sintetiza todo um sistema de pensamento centrado nos valores e nas identidades masculinas, em que a “mulher” era considerada apenas o “outro”, a irrepresentável, a inferior, em referência ao masculino. Ou de forma mais ampla, no sentido de Llanos (2010), em que o androcentrismo é pensado como uma prática comum e generalizada, que vai além da linguagem discursiva e que se encontra, também, nas práticas culturais e institucionais, como é o caso das instituições teológicas. Assim, parafraseando Adelman (2009, p.138), pode-se dizer que a instituição eclesial “produziu um tipo de discurso, que envolveu a produção de determinado tipo de sujeito, que lhe deu voz e que representou a si mesmo como o homem universal, excluindo ou interditando, ao mesmo tempo, outras vozes e marginalizando ou desqualificando outras concepções de ser humano”.

Tendo constatado tais dinâmicas de poder e, como estratégia política, as primeiras teólogas feministas selecionaram alguns aspectos, do amplo e complexo discurso teológico, para repensar sobre as imagens e os símbolos que evocavam representações simbólicas e conceitos normativos que exerceram poder na produção do gênero, nesse caso, do feminino como inferior (SCOTT, 1990). Ao desnaturalizar e ressignificar certas representações de gênero, partindo de suas experiências concretas como mulheres e sujeitos de saber, no sentido de possuírem capacidade racional, elas criaram situações de tensões com o que estava colocado, isto é, produziram novos significados que desafiaram a ordem simbólica e normativa do campo de saber, assumindo nos interstícios desse lugar, uma posição de sujeito ético, também capaz de produzir saber.

Nesse sentido, apresentamos, aqui, como essa questão aparece na literatura produzida pelas teólogas, em diálogo com a posição de autoras do campo teórico do feminismo. Também, abordaremos alguns aspectos da crítica feminista dentro dos processos de desconstrução e de ressignificação de saberes na produção de novos sujeitos históricos. Contudo, inicialmente, convém distinguir, de forma breve, a especificidade da teologia no conjunto dos demais saberes.

2.1.1 Considerações sobre a teologia e os sujeitos históricos do conhecimento.

O termo “teologia” tem suas origens no pensamento grego¹³⁴, cujo sentido se remete ao estudo sobre Deus. De acordo com Maria Pilar Aquino (1995, p. 6), a *teo-logia* tem uma linguagem própria pela qual se busca compreender de forma permanente, crítica e sistemática a fé que a comunidade cristã vive, celebra e anuncia. Como esforço reflexivo (*logos*) sobre Deus (*theos*) e a vivência que se tem de Deus, a teologia é realizada a partir da riqueza da experiência da crença. Mais do que uma ciência do intelecto, a teologia é o vocabulário do *affectus*, do amor voltado à manifestação da atividade de Deus. Na compreensão atual, a teologia é considerada uma ciência humana de perspectiva hermenêutica, cujo objetivo é desvelar o sentido último e transcendente da vida humana. Ela também dialoga com as ciências exatas e humanas para produzir crítica e estímulo mútuo, em vista da concretização do projeto emancipatório, que é o sentido último de toda a ciência. (LIBANIO; MURAD 2011).

Como um mesmo objeto de estudo pode ser problematizado por diferentes perspectivas epistemológicas, convém distinguir claramente a originalidade própria da teologia. Segundo o teólogo Luiz Carlos Susin (2006, p.557), “a teologia é um saber, cuja racionalidade depende da experiência da fé”. É neste aspecto que se garante a perspectiva própria da teologia. Um/a teólogo/a se distingue de um cientista da religião porque só pode produzir teologia inserido/a em uma comunidade de fé. A sua experiência religiosa vivida em comunidade e refletida à luz da razão, pela perspectiva hermenêutica das ciências humanas, exerce uma função afirmativa, confirmativa e crítica. Ser membro e participar de uma comunidade de fé é um pré-requisito necessário para produzir teologia em termos de racionalidade da fé vivida. O saber teológico só pode ser construído “desde dentro” e não sobre a fé ou sobre a comunidade de fé.

Convém lembrar que a teologia é um discurso histórico, milenar e complexo, que passou por uma série de desdobramentos, por conta de tensões culturais e históricas. Por isso, a trajetória de sua constituição não é uniforme, homogênea e nem linear, porque se inscreve dentro de uma série de percalços, crises e conflitos internos e externos. Não nos interessa aqui descrever a história da constituição da teologia¹³⁵, mas somente nos focar em alguns elementos que têm sido enfatizados pela Teologia Feminista, como um discurso que

¹³⁴ Teologia (*Theós* = "Deus" + *logía* = "saber, ciência"), no sentido literal, é o estudo, um saber ou uma ciência sobre Deus ou sobre deuses.

¹³⁵ Para aprofundar a constituição da teologia, seus desdobramentos e crises, consultar Gebara (2008); Higuier, Klein, Cavalieri e Sales (2005).

reivindica o seu lugar no campo, cuja produção, de certa forma, também produz novos significados de gênero, por meio da *contramemória*. (BRAIDOTTI, 2004). Estratégia que produz efeitos de uma afirmação positiva do sujeito “Mulher”.

Como qualquer outro discurso acadêmico, a teologia foi fortemente influenciada por dinâmicas sociais, culturais, econômicas e políticas de cada período histórico. Embora ela tenha se constituído como uma área de saber distinta, ao longo dos séculos, ela também foi incorporando categorias epistemológicas da filosofia, que emergiram vinculadas às dinâmicas sociais e culturais da humanidade. O sociólogo Karl Mannheim (1976) já assinalava que a produção do pensamento tem relação direta com a existência humana, com as condições sociais, culturais e com as estruturas mentais do sujeito. Além disso, é necessário acentuar que o gênero ou as crenças culturais sobre essas relações também funcionam como um princípio organizador e silencioso de práticas científicas, estabelecendo prioridades e determinando resultados, teorias válidas e interpretações de textos. (SCHIENBINGER, 2001). Essas condições da cultura, indubitavelmente, são perceptíveis, também, na teologia, o que, de certo modo, revela que nenhum pensamento é neutro em relação às crenças e aos valores daqueles que o produzem (HARDING, 1996). Nesse sentido, o feminismo tem realizado sérias críticas ao conhecimento que se afirma puramente objetivo, neutro e universal. A crítica feminista ressalta a necessidade de descrever e de considerar o contexto social, histórico, político e cultural, em que se realizam as atividades científicas e mostra claramente que existe influência dos valores sociais e políticos na produção do conhecimento. (GRAF, 2011).

Essa consciência tem sido assumida também por teólogas feministas. Ivone Gebara (2008) reconhece que as teologias¹³⁶ foram elaboradas por uma elite masculina, com poder institucional reconhecido, cujos homens se tornaram os grandes especialistas, sujeitos dos discursos teológicos e os condutores da religião. Nos termos de Mannheim (1974), poder-se-ia dizer que esta elite masculina foi se constituindo em uma *intelligentsia*¹³⁷, especializada na produção das ideias que operavam na ordem simbólica do sagrado. Segundo as concepções do feminismo, pode-se pensar que a posição de gênero e de classe dessa *intelligentsia* influenciou e direcionou o pensamento teológico, que se institucionalizou como “um discurso verdadeiro” e legítimo, dentro do universo do “sagrado”.

¹³⁶ Falamos em teologias uma vez que não existe uma única reflexão sobre a busca de Deus. As elaborações se diferenciam também porque cada sujeito da teologia reflete a partir de contextos diferentes e perspectivas teóricas distintas.

¹³⁷ Mannheim constrói a tipologia *intelligentsia* para se referir à um estrato social de intelectuais, com uma ação politicamente direcionada. Os membros de uma *intelligentsia* falam, escrevem e pensam a partir de um determinado “lugar social” e seus pensamentos expõem os seus engajamentos e as suas crenças.

A comunidade delega aos teólogos a tarefa que tradicionalmente ela mesma assumia. Junto com essa tarefa se delega também um poder sobre a comunidade, uma vez que se reconhecia neles a autoridade em assuntos que tocavam a moral, os costumes da própria comunidade. Eles também eram reconhecidos, no caso do clero, como representantes da divindade. A teologia foi, assim, por muito tempo foi uma atividade masculina e, ao longo dos séculos do cristianismo, o papel dos teólogos foi se expressando de diferentes formas. (GEBARA, 2008, p.74. Tradução da autora).

Sendo os homens os sujeitos históricos da produção do saber teológico, da mesma forma que em outras áreas do conhecimento, esse saber contribuiu com a reprodução de valores e interesses da cultura patriarcal. Nesse sentido, Schienbinger (2001) tem afirmado que a visão masculina estruturou o conhecimento, desvalorizando e negligenciando a participação histórica das mulheres nos processos socioculturais, já que as dinâmicas de gênero estabeleceram prioridades científicas, estruturando silenciosamente teorias e práticas sociais. Tanto os discursos filosóficos e científicos da modernidade como o da teologia histórica e tradicional legitimaram a universalização e a institucionalização de estruturas sociais hierárquicas e androcêntricas. Isso levou as teólogas e cientistas feministas a criticarem tais discursos, produzidos ou organizados do ponto de vista da subjetividade masculina, por sua insuficiente atenção específica para a vida e para as experiências das mulheres. Tal questão permitiu processos de exclusão das mulheres de instâncias significativas de poder e a invisibilização de suas contribuições e de outros sujeitos considerados “subalternos¹³⁸”, nos processos históricos e culturais.

Nesse contexto, os sujeitos humanos individuais ou coletivos, que apareciam investidos de importância simbólica, sintetizavam os principais significados de uma determinada época cultural. Assim, de acordo com Rita Felski (1995), quando esses sujeitos são presumidamente masculinos ou femininos, eles também apresentam consequências significativas para o tipo de narrativa desenvolvida. Isso porque, “o gênero não apenas afeta o conteúdo real de nosso conhecimento histórico – o que é relatado e o que é ignorado –, mas também a concepção filosófica implícita em nossas interpretações da natureza e do processo social.” (FELSKI, 1995, p. 01).

A seguir, assinalamos alguns pontos da crítica feminista ao pensamento masculino, o qual havia exercido poder na materialização de hierarquias sexistas, produzindo exclusão, discriminação e desigualdades sociais. Essa mesma crítica, na teologia se realiza por meio da chamada *Teologia Feminista*.

¹³⁸ Essa expressão é utilizada no sentido de Gayatri Spivak, para se remeter a quem não pode expressar a sua voz enquanto não há instituição que escute, e por isso não pode levar a cabo o que se denomina o ato da fala, porque carece de autoridade legítima para isso.

2.1.2 A crítica feminista ao pensamento masculino¹³⁹

Estudos pautados em perspectivas feministas¹⁴⁰ têm mencionado que a ciência moderna é masculina não só porque os sujeitos são homens, mas também pela produção de representações simbólicas, crenças e pelos valores assumidos, cuja constatação não necessita de muito esforço. E, isso, não é diferente quando se fala da teologia, das humanidades e das artes. Por exemplo, poderíamos nos perguntar quais são as mulheres que se destacam no conjunto dos grandes pintores e escultores? Talvez uma minoria. Isso se repete quando olhamos para outros aspectos da vida social, como é o caso do universo político, em que o parlamento e outras lideranças políticas continuam marcadamente masculinas. A expressão maior se encontra no universo da religião, no qual os líderes foram e ainda são praticamente masculinos. Ático Chassot (2009, p.26) sugere que “não apenas a ciência é predominantemente masculina, mas a própria civilização”. Simone de Beauvoir, (1949, p.193) já havia mencionado que a “representação do mundo, como o próprio mundo, é operação dos homens; eles o descrevem do ponto de vista que lhes é peculiar e confundem com a verdade absoluta”.

Entretanto, em Simone de Beauvoir a civilização não é masculina somente porque há a predominância da visibilidade do sexo masculino na ciência ou nas diferentes instâncias de liderança social, mas, sobretudo, porque as representações culturais e científicas são produtos da experiência masculina. A representação do mundo envolve a complexidade das relações sociais, e as formas dessas representações estão inseparavelmente ligadas à posição do sujeito que o representa. Assim, a filosofia, a ciência e a literatura, sendo criações culturais dos homens, excluíram as mulheres de tal forma que essa exclusão afetou o conteúdo profundo de seus argumentos e de sua visão de mundo. (BEAUVOIR, 1949, p. 89).

Segundo Miriam Adelman (2009, p. 133), nos campos convencionais da história e da literatura, existe um viés androcêntrico tão forte que exigiu mudanças radicais para que se criasse dentro deles qualquer espaço para a voz e as experiências femininas. A autora cita, por exemplo, a literatura, como um dos campos em que as obras das escritoras ficaram, por muito tempo, “desconhecidas”.

Muitos estudos da crítica cultural feminista apontam o caráter masculino do pensamento ocidental. Entre esses, o de Felski (1995), que versa sobre a história da literatura,

¹³⁹ Essas discussões podem ser bem conhecidas dentro dos estudos feministas, mas considerando a variedade dos leitores, acredito ser significativo trazer aqui alguns aspectos dessa crítica que é forte também no universo da teologia.

¹⁴⁰ Alguns dos autores desses estudos são citados no corpo dessa discussão.

o de Adelman (2009) que tem grande acento na teoria social e os de Harding (1996), Schienbinger (2001), Chassot (2009), Graf (2010) e Japiassu (2011) que priorizam a ciência. Na teologia também se encontram diversos estudos, entre esses os de Elisabeth Schüssler Fiorenza (1995), Rosemary R. Ruether (1983), Mary Daly (1985, 1986), as quais influenciaram o pensamento de muitas teólogas brasileiras. No Brasil, a crítica mais expressiva ao pensamento teológico masculino na teologia é o de Ivone Gebara (2006a, 2006b, 2008). Essas teólogas chamam a atenção para as representações simbólicas masculinas presentes no discurso teológico, cujos símbolos passaram a orientar valores e crenças que interferiram nas práticas sociais e eclesiais. Segundo a crítica da teóloga Ivone Gebara, a simbologia dos heróis masculinos não está só no universo religioso, mas em toda a cultura moderna. Essas imagens simbólicas não são neutras e continuam exercendo poder, porque projetam mensagens sobre esperanças, sonhos, comportamentos e condutas, formando determinados tipos de subjetividades.

Vemos obras de artes expostas em praças e nome de avenidas sempre com nome de heróis do sexo masculino. Mesmo com suas contradições e ambiguidades, essas representações simbólicas tem um papel histórico, educativo, simbólico e psicológico importante, isso porque penetra em nosso ser desde muito cedo. Esse processo de educação foi hegemônico no passado e continua até hoje muito forte em muitos de nossos comportamentos, mesmo que já se tenha conquistado mudanças sociais, devido ao acesso de mulheres aos espaços públicos. (GEBARA, 2008, p.112. Tradução da autora)

De igual maneira, Felski (1995, p.16) afirma que a modernidade identificada com a masculinidade não é uma invenção, mas uma questão legitimada e produzida teoricamente. Ela fundamenta essa posição mencionando que os símbolos da esfera pública, considerados figuras representativas da modernidade no século XIX, como o *estrangeiro*, o *dandi*, o *flaneur*, são figuras explicitamente *generizadas*. As imagens públicas femininas que, atualmente, servem de exemplo para os cidadãos e cidadãs são poucas e insignificantes quando comparadas com as masculinas, e isso acaba construindo um imaginário de que o masculino tem mais reconhecimento político e religioso que o feminino. (GEBARA, 2008). Desse modo, o poder dos símbolos culturais, presentes no universo social e religioso, marcaram os processos de socialização, fazendo com que as mulheres acreditassem que eram inferiores aos homens, já que na cultura moderna a música, a literatura, a ciência e a religião aparecem como fundamentalmente masculinas, (GEBARA, 2008). Essas críticas apontam que a produção artística, filosófica, histórica, sociológica e teológica, sendo produzida unicamente por sujeitos masculinos, trouxe impactos na organização social e eclesial. Além de ocultar muitas das ações significativas das mulheres, legitimou a sua inferioridade e,

consequentemente, a sua impotência na produção do pensamento e na condução dos processos históricos.

De acordo com Chassot (2009), se queremos compreender por que a ciência continua majoritariamente masculina, em termos de representação, faz-se necessário buscar as tessituras com outras histórias, como a da filosofia, das artes, da magia e das religiões, já que a ciência está intensamente conectada com a história da humanidade e não pode ser lida sem essas diferentes tessituras. Apesar dessa forte marca masculina, sempre existiram mulheres participando e contribuindo na construção do conhecimento, mesmo impedidas de serem membros de comunidades científicas. Elas tinham mais participação e acesso ao conhecimento quando não havia uma separação entre o espaço doméstico e o do fazer ciência. Sua presença foi reduzindo-se quando a casa deixou de ser o lugar do acesso informal da ciência para as mulheres. Com a revolução científica, dos séculos XVII e XVIII, a sua participação na ciência foi limitada. As instituições científicas – universidades, academias e indústrias – foram estruturadas sobre a suposição de que os cientistas seriam homens com esposas em casa para cuidar deles e de suas famílias. Desse modo, com a profissionalização da ciência, no século XVII e XVIII, as mulheres se tornaram assistentes invisíveis de seus maridos. (SCHIENBINGER, 2001). Mesmo que reduzida, a participação das mulheres foi importante para a construção da ciência. Entretanto, elas foram invisibilizadas¹⁴¹ e colocadas fora da história, tendo que superar barreiras que lhes foram interpostas. Isso também ocorreu na história recente, pois no início do século XX a ciência e outras carreiras eram, culturalmente, definidas como impróprias para as mulheres e, na segunda metade do século XX, se diziam quais eram as profissões para homens e quais eram para as mulheres.

Evidentemente, sabe-se que o conhecimento é sempre resultado das relações sociais e, especificamente, da maneira como determinadas formas de saber e de conhecer são legitimadas no interior das comunidades epistêmicas. De acordo com Adelman,

entendemos a ciência como uma forma específica de discursos, de conhecimento institucionalmente organizado e de poder social, que consolida sua legitimidade como parte da revolução burguesa ocidental de sua filosofia iluminista. O fato das mulheres terem estado excluídas dessas comunidades durante muito tempo seria uma parte da história profunda das disciplinas. Parte de um processo duplo de ausência, enquanto produtoras de conhecimento (nas instituições onde se produz e se transmite o conhecimento científico) e enquanto sujeitos (reconhecidos) da história. (ADELMAN, 2009, p. 97).

¹⁴¹ No século XIX houve mulheres que publicaram, por exemplo, os seus trabalhos matemáticos com pseudônimos masculinos, não apenas para merecerem créditos na academia, mas para conseguirem que eles obtivessem um lócus para virem à luz. (CHASSOT, 2009, p. 29).

Para Chassot (2009, p. 46), a perspectiva cultural e política de uma ciência que se produziu masculina, como também todas as formas do pensamento intelectual, está diretamente vinculada à influência que veio do campo religioso, em que a ciência e os demais saberes masculinos foram se fortalecendo a partir de nossa tríplice ancestralidade: grego-judaico-cristã. É nessas nossas origens que encontramos o vínculo religioso, mesmo que se queira contestar que a religião grega não tinha marcas de dominação, não se pode esquecer de duas situações: os mitos, que eram tidos como livros sagrados, e a filosofia grega, particularmente o pensamento de Aristóteles, que se fez sincrético com a escolástica, especificamente, na nascente universidade no mundo ocidental, a partir do século XI¹⁴².

Em cada uma das três raízes históricas, as tentativas de leituras revelam a forte influência do pensamento religioso na supremacia do sujeito masculino como o ser racional. Por exemplo, na tradição grega têm-se os mitos¹⁴³ e as concepções biológicas de fecundação de Aristóteles; na judaica, a cosmologia e, particularmente, o mito da criação de Adão e Eva; e na Cristã, somada às explicações oriundas do judaísmo, tem-se a radicalidade das explicações do pensamento de Agostinho, Isidoro, Tomas de Aquino, entre outros¹⁴⁴. (CHASSOT, 2009, p. 46). Essas tradições religiosas naturalizavam a inferioridade das mulheres, imprimindo-lhes apenas funções vinculadas à natureza biológica, por serem consideradas despossuídas de capacidades intelectuais. Desde os primórdios, os discursos masculinos materializaram práticas sociais desiguais e legitimaram a exclusão das mulheres da ciência, da história e do acesso ao conhecimento.

No universo teológico as mulheres feministas direcionam suas críticas ao pensamento, que elas chamam de androcêntrico, considerando que a teologia produzida unicamente por valores do universo masculino, baseada em uma cultura patriarcal, trouxe impactos na vida das mulheres e na organização eclesial. O homem clérigo se constituiu o sujeito coletivo da racionalidade teológica oficial, enquanto as mulheres existiram somente como o “outro” e objeto da narrativa teológica. Esse discurso, elaborado segundo a visão e a experiência de um sujeito que é homem e clérigo, produziu um constructo simbólico –

¹⁴² No artigo *Porque a ciência já nasceu machista?* Hilton Japiassu, por meio de argumentos fundados em bases históricas, mostra como a ciência estruturou-se a partir de um princípio de racionalidade fundado na filosofia de caráter eminentemente patriarcal-masculino-machista. Detalhes ver Japiassu (2011).

¹⁴³ Um dos mitos gregos descreve o castigo de Zeus aos homens. Segundo esse mito, Zeus fica irado por ter sido provocado pelos homens e, por isso, cria uma criatura artificial que dá a gênese das mulheres, criaturas que trazem aos homens a avidez do desejo, o fim do contentamento e da autossuficiência. No mito, a primeira mulher se chamava *Pandora* e, ela trazia consigo uma caixa fechada de onde deixaria escapar todos os males que pesariam sobre os homens.

¹⁴⁴ Para aprofundar a influência de cada uma dessas tradições no pensamento científico, consultar Chassot (2009).

discurso, imagens e representações – que naturalizou o feminino como um corpo inferior, passivo e despossuído de intelectualidade. A seguir, a partir da literatura de teólogas, apresentamos alguns aspectos do discurso da moral católica tradicional, cujos pensadores eram homens ocidentais, brancos e celibatários. Um discurso que produziu a diferença como negatividade. Esse olhar genealógico permite, também, compreender o lugar de onde se analisam as relações que se estabelecem na docência.

2.1.3 A produção do feminino como negatividade: representações de gênero no discurso teológico tradicional

Levando em conta o recorte desta pesquisa, recuperamos, aqui, as representações de gênero inscritas no discurso católico tradicional. Representações que foram reiteradas ao longo da história e, certamente, exerceram poder na produção e naturalização da inferioridade intelectual das mulheres. Isso, no intuito, de tornar evidentes os significados de gênero, que foram produzidos pelos discursos, normas e representações sobre a “natureza” dos sexos, cujo sistema simbólico, produziu efeitos nas subjetividades femininas. Assim, rever essas representações sobre o feminino, pela perspectiva da genealogia, torna possível compreender como os sujeitos femininos foram produzidos e, também, como hoje reagem diante de tais representações. Nesse sentido, Scott (1990) tem alertado que as práticas discursivas e institucionais, as representações simbólicas de gênero e os conceitos normativos são ferramentas poderosas na produção de gênero¹⁴⁵.

Se essas questões são trazidas pelas próprias teólogas, como um olhar de denúncia ao pensamento masculino, isso mostra que é na medida em que se relacionam reflexivamente com os discursos normativos que elas se constituem sujeitos/agentes capazes de resistir, no sentido de Foucault (2007), criando uma nova consciência de si. Isso porque, elas denunciam que a subjetividade feminina inferiorizada não está condicionada ao sexo, mas foi uma produção de discursos pautados na tradição judaico-cristão que, desde os seus primórdios, legitimaram a hierarquia de sexos, tanto na esfera social como eclesial. Trata-se de uma subjetividade que não corresponde com a realidade concreta da vida das mulheres. Nesse sentido, situar aqui as representações de gênero que foram reproduzidas no discurso tradicional da teologia, de certa forma, possibilita a compreensão do processo tímido de

¹⁴⁵ Convém deixar claro, que nesse ponto busca-se mais colocar em evidência, por meio da literatura de teólogas feministas, os aspectos dos discursos masculinos tradicionais que exerceram poder na produção de subjetividades femininas pejorativas. No próximo ponto, mostramos o esforço estratégico e político das teólogas, como sujeitos reflexivos e autoconscientes de si e de seu potencial racional, no processo de ressignificação e posituação do feminino, que as aproximam da corrente do feminismo da diferença.

inserção das mulheres no ensino superior e na produção teológica¹⁴⁶, bem como o impulso de sua produtividade hoje, no sentido de perceber como essas mulheres se reconstituem e recolocam os obstáculos sobre novas práticas e sobre a produção de novos saberes que, automaticamente, produz um efeito de autoafirmação positiva do feminino.

Assim, algumas teólogas, que se autoneameiam feministas, e que compartilham da crítica feminista, feita 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 pensamento. Simone de Beauvoir, já dizia de 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).

Nessa perspectiva, para Foucault os discursos devem ser tratados como práticas, já que são atravessados por dinâmicas de poder que produzem o que é enunciado.

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

Para esse autor, uma prática discursiva faz com que se estabeleça um vínculo entre relações de poder e os efeitos da palavra dita. Na mesma direção, em Judith Butler (2007 p. 154), o discurso carrega em si um poder performativo¹⁴⁷, capaz de produzir materialidade, porque eles são objetivados nas práticas institucionais, nas hierarquias de poder, no currículo e na invisibilização das mulheres; situação esta concretamente visível no universo teológico. Isso significa que as normas regulatórias dos discursos que, no caso da teologia, se expressam por meio de representações simbólicas de gênero, trabalham de forma performativa, produzindo a materialidade na forma de práticas desiguais, sexistas e hierárquicas, em termos de gênero. Para Foucault e Butler, na teoria do ato da fala, um ato performativo é aquela

¹⁴⁶ Essa afirmação é baseada no levantamento de dados feitos para a pesquisa que será evidenciada no quarto capítulo desta tese

¹⁴⁷ Ela entende a *performatividade* como uma prática reiterativa e citacional, por meio da qual o discurso produz os efeitos do que nomeia. Essa performatividade é sempre “a reiteração de uma norma ou de um conjunto de normas” (BUTLER, 2007, p.167).

prática discursiva que efetua ou produz aquilo que se nomeia. No entanto, o fazer existir o que se nomeia, em Butler, só é possível por meio do poder reiterativo do discurso.

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 despossuída de razão e, portanto, inferior.

Após essas considerações, 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, reproduziram e legitimaram práticas sociais hierárquicas e sexistas, como o são no meio eclesial.

Segundo a literatura produzida por teólogas, 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 Aristóteles¹⁴⁸ 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 a uma determinada leitura da diferença entre os corpos masculinos e femininos. Essa moral sexual foi extremamente rígida, principalmente em 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) se compreende que a Teologia Moral, produzida sob o imperativo da *heterossexualidade*, assumiu os valores e as normas do modelo *heteronormativo*¹⁴⁹ 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

¹⁴⁸ Segundo Hérítier (1996, p.208), 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.

¹⁴⁹ Mischolci (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”.

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 simbólico¹⁵⁰, 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. 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 considerando 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 inferiores¹⁵¹. 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 parto¹⁵², 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 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. Situação que 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.

¹⁵⁰ De acordo com Héritier, 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.

¹⁵¹ Segundo Japiassu (2011), a ciência moderna recupera essas ideias para reafirmar a superioridade racional masculina.

¹⁵² “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).

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, estão buscando desnaturalizar as diferenças culturais fundadas no biológico, mostrando que a desigualdade entre mulheres e homens e, a própria construção do feminino como “inferior”, foi uma construção sociocultural. Nessa fase de 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 Ranke-Heinemann (1996, p. 87)¹⁵³ aponta que as ideias dicotômicas do pensamento grego influenciaram a filosofia e a teologia de Agostinho e Tomás de Aquino, cujos pensadores 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, já 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 feminino. Essas noções mostram que os enunciados teológicos, produzidos sob a ótica masculina e em contextos patriarcais, desde a antiguidade foram construindo o feminino com o “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

¹⁵³ 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, 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.

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 Hérétier tem mostrado que o discurso simbólico, presente no pensamento grego, teve grande influência no pensamento cristão, sobretudo, por meio de Agostinho¹⁵⁴. Este pensador via a mulher como uma desqualificada para qualquer coisa que dissesse respeito à mente e à intelectualidade, pois concebia que ela só tinha utilidade para a reprodução. Tomás de Aquino, bem mais tarde (1225-1274), compartilhava dessa mesma visão. (HÉRITIER, 1996). 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 bíblico-teológico. Esses lugares de enunciação permitiu 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 diminuíam 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, e deixavam as mulheres na condição de não sujeito, “o outro” do memo. Segundo Ranke-Heinemann (1996), já nos primórdios do

¹⁵⁴ Assim como Françoise Hérétier, 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 Tomás 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.

cristianismo, com a teologia prática dos “Padres da Igreja”¹⁵⁵ 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 se incorporou uma norma do *Decreto de Graciano*¹⁵⁶, 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).

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, já que “elas tinham que ficar quietas durante os rituais litúrgicos das Igrejas, podendo somente mover os lábios sem emitir som algum, de sorte que nada do que repetiam podia ser ouvido, ou seja, eram silenciadas” (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 146). Esta conduta dos “homens da Igreja”, que reproduziam a cultura patriarcal, não estaria revelando o medo “invisível” do potencial das mulheres que podia ameaçar uma posição de poder legitimada? Nesse sentido, Ranke-Heinemann revela que o fato de os homens serem os sujeitos da construção da doutrina católica ou do discurso teológico, as narrativas bíblicas a partir das quais se concebia o protagonismo das mulheres no processo da evangelização, praticamente, não eram enfatizadas ou mencionadas, 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

¹⁵⁵ 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.

¹⁵⁶ 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.

discípulos que ele os encontraria na região da Galiléia¹⁵⁷. Essas e outras narrativas foram retomadas e aprofundadas somente no final do século XX, como estratégias políticas de afirmação positiva, quando as mulheres se tornam sujeitos de saber, no interior das instituições católicas. Elas vão realizar uma releitura do saber bíblico-teológico, à luz da experiência das mulheres dentro das comunidades de fé e das contribuições que vêm da teoria feminista e dos estudos de gênero¹⁵⁸.

Ranke-Heinemann (1996) mostra que os homens teólogos assimilaram as ideias de Agostinho de que a mulheres, para a vida intelectual dos homens, não tinham nenhum significado. Tomás de Aquino, assim como Agostinho, acreditava que o contato com mulheres degradava o espírito dos homens. Segundo Londa Schienbinger (2001, p. 185), esse era um pensamento influenciado pela cultura, já que a antiga tradição hebraica sustentava o imaginário de que através do contato com as mulheres os homens perdiam o poder da profecia. E, isso explica o porquê na Idade Média a vida intelectual era uma vida celibatária e acontecia nos mosteiros, ou quais influenciaram o surgimento das universidades. Nesse contexto, ser gênio consistia em dormir pouco e não praticar sexo. (SCHIENBINGER, 2001).

Para tornar visíveis as razões da exclusão e discriminação do feminino nas instâncias eclesiais, Ranke-Heinemann retoma as teorias de Tomás de Aquino sobre as mulheres, encontradas na *Summa Theologica*, cujo discurso produz o efeito de uma crença naturalizada da suposta inferioridade das mulheres em relação a 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. (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 208-209).

Observa-se toda uma construção negativa em torno de feminino, no pensamento de Tomás de Aquino, um autor tão estudado e reproduzido dentro das instituições católicas de ensino teológico, inclusive na era moderna. Tais ideias aparecem como uma *prática discursiva*, que tende a naturalizar a inferioridade intelectual das mulheres, a partir de uma determinada leitura da diferença biológica dos sexos. Trata-se de um discurso que vai materializando e naturalizando práticas sociais discriminatórias, em que as mulheres não podem ascender alguns espaços de liderança, porque se acredita que elas são inferiores, pela

¹⁵⁷ A ação de Jesus questionava as regras culturais da religião judaica e, no seu “movimento”, as mulheres não eram tidas como figuras marginais, já que exerciam a liderança de apóstolas, profetisas, evangelistas e missionárias.

¹⁵⁸ No próximo capítulo aprofundamos sobre a trajetória e os fundamentos da teologia elaborada pelas mulheres.

própria natureza de seu sexo, como aparece em um fragmento do pensamento de Tomás de Aquino:

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

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

o afastamento das mulheres na liderança e da teologia eclesiais foi realizado por meio da domesticação da 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 Canônico*¹⁵⁹, que em seu cânone 813 parágrafo dois assim expressava: “a mulher não pode ministrar. Só admite-se 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 cânon 906 diz que se “exige a participação de um dos fiéis” na celebração da missa. Segundo Ranke-Heinemann, por não se definir o sexo do fiel, isso 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, antes destinada somente aos homens celibatários, como critério para a ordenação sacerdotal. Ou seja, nessa época, havia todo um contexto sociocultural que trouxe mudanças significativas para o conjunto das mulheres na sociedade.

¹⁵⁹ O direito canônico reúne o conjunto das normas que regulam a vida na comunidade eclesial.

Se olharmos para a trajetória histórica e, considerando a repressão, a difamação e a demonização das mulheres inscritas no discurso teológico da moralidade católica¹⁶⁰, 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 e no ensino e na produção acadêmica ou, mesmo, na atualidade, e pode explicar a presença reduzida nos quadros da docência, como mostraremos no capítulo quarto. 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 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 dessa 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 a 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 feiticeiras¹⁶¹, condenadas à fogueira pela inquisição¹⁶², silenciadas, reprimidas ou colocadas no “seu lugar”, ou melhor, no lugar que os

¹⁶⁰ 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.

¹⁶¹ Sobre o conhecimento produzido pelas “bruxas” e feiticeiras e a sua perseguição, a partir de uma leitura em perspectiva de gênero, consultar GRAF, 2011.

¹⁶² 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

homens designavam para as mulheres. Uma das grandes vozes silenciadas na América Latina foi a da religiosa católica, poetisa e literata, Sórora Juana de la Cruz¹⁶³, que viveu no século XVII. Ela foi uma grande defensora das mulheres e, num tempo em que essas não estudavam, propôs corajosamente que se criassem escolas para as mulheres, argumentando que “nem a tolice é exclusiva das mulheres e nem a inteligência é 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)¹⁶⁴. Sua fama intelectual ganhava espaço junto às altas personalidades de seu tempo. Sua perseguição começou quando, numa 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. Sorora 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 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 essas se constituem sujeitos de enunciação dentro do universo católico. Desde a cristandade, elas foram afastadas da reflexão teológica clássica, porque esta era considerada um direito somente dos varões. Segundo Hérítier (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, numa pretensa natureza eterna, numa 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.

maio de 1920, o papa Bento XV reconheceu as boas intenções de Joana d'Arc e a canonizou como Santa Joana d'Arc. (http://www.suapesquisa.com/biografias/joana_darc.htm).

¹⁶³ Segundo Octavio Paz (1998), Sórora Juana Inêz 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, só como freira poderia realizar o seu projeto intelectual.

¹⁶⁴ Isso porque 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).

Nesse contexto, as mulheres não tinham acesso às universidades, poucas aprendiam o *latin*, 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 1678¹⁶⁵. Filha de um ilustre procurador italiano, que vivia na cidade de Veneza. Desde a infância, seu pai a incentivava a estudar gramática, línguas, matemáticas e música¹⁶⁶. Aos 26 anos foi para Pádua para continuar seus estudos em filosofia, dialética, astronomia e, sobretudo, teologia. Seu pai, desejando o reconhecimento público da erudição de sua filha, pediu ao reitor da Universidade de Pádua¹⁶⁷ 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, 2000a, 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 filosofia¹⁶⁸. Esse exemplo mostra a existência de 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”, a irrepresentável, a desqualificada.

As práticas discursivas e institucionais, que estabeleciam limites para a subjetividade feminina, não puderam conter a liderança e voz das 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

¹⁶⁵ 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.

¹⁶⁶ 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 caldeo. (LAURETIS, 2000a)

¹⁶⁷ Uma das mais reconhecidas na época, fundada em 1222. Ali estudou Galileu Galilei.

¹⁶⁸ Elena Lucrezia tinha 32 anos. Segundo Lauretis (2000a), 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 o 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.

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 que a ação delas era desqualificada por aqueles que se sentiam os verdadeiros sujeitos do discurso religioso¹⁶⁹. Nesse sentido, amparada nas concepções teóricas de Foucault (2007b) e de Butler (2009b), 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 ao discurso cristão, ocupando algumas “brechas”¹⁷⁰ 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 invisibilizadas¹⁷¹, 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.

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 tinham 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

¹⁶⁹ 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 recusam a obedecer aos homens.

¹⁷⁰ Com o termo “brechas” se entende a concessão de espaços pequenos ou invisíveis, ou que se dão pelas bordas do instituído.

¹⁷¹ Nesse sentido, Lauretis (2000a) menciona que no Renascimento, as escritoras, ao menos na Itália eram, em geral, monjas ou mulheres da Corte, provenientes de famílias nobres ou cultas.

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; 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.

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 Siena¹⁷², doutora da Igreja em 1970, pelo Papa Paulo VI. Em 1997, João Paulo II declarou Santa Teresa de Lisieux¹⁷³ doutora da Igreja. 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 a 1253, na Itália. Ela foi uma das primeiras mulheres a escrever uma regra de vida para seu instituto de vida consagrada¹⁷⁴. 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.

Segundo a literatura de teólogas feministas, o Vaticano II protagonizou pequenas mudanças ao considerar as mulheres como sujeitos eclesiais emergentes. Convém dizer,

¹⁷² Catarina viveu no século XII (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.

¹⁷³ 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, já que não existe uma mínima brecha entre essas três dimensões; tudo é uma coisa só.

¹⁷⁴ Na época só era permitido aos homens escreverem a regra de vida para as congregações religiosas femininas.

sujeitos em espaços em que se exerce um poder menor, sobretudo nas práticas pastorais das Igrejas. Entretanto, essas pequenas mudanças não deslegitimaram o poder do pensamento de 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, em seu livro *História da Sexualidade*.

Outro aspecto que 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 produzida 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 já mostraram os estudos de Schienbinger (2001), Felski (1995) e Harding (1996), mencionados no início deste capítulo de tese.

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 Hérítier (1996, p. 208),

os mitos legitimam a ordem social, no entanto nem todas as sociedades elaboram mitologias propriamente ditas para fundar o domínio masculino, para dar-lhe um sentido. Mas todas 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.

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 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 Eva¹⁷⁵. Associado ao “mito de Maria”, 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 Mariologia¹⁷⁶ 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 parecia ter uma força poderosa, porque se fundava na ordem do sagrado, fazendo parecer que era da vontade divina que a função das mulheres estivesse vinculada à reprodução, à submissão e ao silêncio. Nessa leitura, era a diferença biológica, associada à imagem de Maria como mãe, que orientava os comportamentos e os papéis sociais para o universo feminino, segundo os interesses da cultura patriarcal.

¹⁷⁵ Cf. Gênesis cap.2.

¹⁷⁶ 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.

Na visão da teóloga Mercedes Brancher (2009), esse modelo de mulher atendia mais aos desejos sonhados pelo *kyriarcado*¹⁷⁷. Elisabeth 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 postura 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, ainda, mostra que, por meio da evocação de “Maria serva de Deus”, o discurso da teologia tradicional ressaltava a postura 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

¹⁷⁷ 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*, já 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.

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, 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 biológico*, para diferenciar do *determinismo biológico*, cujo significado se encontra na primeira parte deste capítulo.

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 sexuados 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 mulheres, eram somente o de mãe e esposa, numa 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.

Tudo o que discutimos até aqui, partindo da literatura da teologia crítica, produzida por mulheres, nos permite afirmar que a reiteração das representações simbólicas 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. Tal estrutura não estaria exercendo influência nos tempos atuais, quando ainda uma pequena minoria consegue adentrar e fazer carreira nessa área de saber? ¹⁷⁸

Enfim, 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 produzia a desigualdade social de gênero. Desse modo, essas teólogas apontavam a parcialidade e a não neutralidade do discurso teológico masculino, porque se produziu segundo os valores e os interesses de uma cultura patriarcal, cujo saber elas nomeiam como 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 teológico ¹⁷⁹. 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 liberdade, que neste caso é a denúncia ao androcentrismo na teologia e a rejeição do determinismo biológico. E, nesta postura 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

¹⁷⁸ Essa questão será discutida no quarto capítulo desta tese.

¹⁷⁹ 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.

que discurso da teologia tradicional transformava os aspectos da sexualidade biológica feminina em uma construção, segundo os interesses da ordem social masculina.

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, mitos, representações simbólicas sobre a mulher, como uma construção cultural do imaginário masculino. Essa produção teológica, em que as mulheres se conectam por uma consciência histórica de discriminação sexista e pelo mesmo desejo de desnaturalizar uma determinada compreensão do feminino, representa a voz de um novo sujeito coletivo de saber - “mulher”. Um sujeito que se coloca em oposição ao sujeito masculino e, da mesma maneira que as feministas de sua época, elas inauguram uma tradição teórica, que é a de subverter o projeto desqualificador do feminino. De silenciadas e privadas da “vontade de saber”, elas agora podem questionar as bases androcêntricas e canônicas da teologia tradicional, como um saber parcial, porque produziu significados que não correspondiam com a experiência real, vivida pelas mulheres. De modo que elas se aproximam, também, das propostas do feminismo que reforça a diferença, como condição de igualdade, cuja questão se evidencia a partir do capítulo seguinte.

III - TEOLOGIA FEMINISTA: SUJEITOS, CONTEXTOS E TEORIA.

O feminismo não é um racionalismo duro, não é um tribunal da história passada, mas sim um modo de inclusão, uma luta por justiça, um sinal de que a humanidade – homens e mulheres- podem se entender sempre de novo, a partir de referentes nascidos de suas próprias entranhas. (GEBARA, 2008, p. 135).

Se ciência moderna, assim como a teologia tradicional, foram saberes que se fortaleceram por meio de um fenômeno em que se perseguiu, se condenou e se excluiu as mulheres dos processos da produção do conhecimento, então, a presença feminista na produção do saber, nos últimos séculos, mostra uma mudança, não apenas pela simples incorporação de mulheres, mas também pelo seu retorno como sujeitos de saber e de poder (GRAF, 2011). Nessa perspectiva, a teologia produzida pelas mulheres emerge como um saber elaborado por sujeitos, até então considerados “subalternos”. São mulheres que tomam consciência dos efeitos de poder que as representações simbólicas e os códigos normativos de gênero, do discurso teológico masculino e tradicional, produziam nas subjetividades femininas. É na relação com essas mesmas dinâmicas de poder que elas vão produzir saberes que provocam efeitos de contramemória, desestabilizando significados e construindo um sistema simbólico alternativo. O que, certamente, abre possibilidades para deslocamentos subjetivos ou para uma reinvenção de si mesmas e “para todas as mulheres” (BRAIDOTTI, 2004), cuja ação pode ser compreendida como uma agência ética, porque interage e, ao mesmo tempo, se opõe de maneira reflexiva e crítica às convenções normativas de gênero, da ordem simbólica masculina.

As teorias feministas têm mostrado que a experiência social reflexiva das mulheres, num processo em que se tornou possível a tomada de consciência de que a condição de discriminação e de exclusão social estava relacionada com os efeitos dos discursos masculinos e de suas representações simbólicas, foi fundamental para a emergência de novas vozes políticas, dentro do feminismo, gerando novas formas de teorização. Assim, a experiência de estar nas “margens” do poder, de uma estrutura simbólica e masculina, e a consciência reflexiva sobre os efeitos dos discursos normativos, em relação ao gênero, evidentemente, mobilizaram as mulheres a produzirem estratégias de resistência, de liberdade e de criatividade, ante as dinâmicas de poder. No caso da teologia, elas elaboraram narrativas alternativas que, conseqüentemente, produziram novos significados de gênero, tendo como parâmetro de discernimento e de suspeita, as experiências das mulheres, vividas na realidade

cotidiana, em um contexto situado. É nesse engajamento social e na experiência encarnada em uma cultura dinâmica que, segundo Lauretis (1994), torna-se possível, para as mulheres, refazer suas experiências e produzir saberes com o poder de ressignificar a própria subjetividade de gênero, na qual elas mesmas podem se autodefinir. Isto é, trata-se de uma narrativa em que a autorrepresentação de si e da própria experiência vivida e narrada se torna a base da crítica feminista ao sistema simbólico de um discurso abstrato que, embora parcial, se pensa universal. Acreditamos que, nessa perspectiva, podemos compreender a ação das teólogas como sujeitos da produção de uma teologia alternativa¹⁸⁰, baseada em suas percepções e experiências vividas como mulheres; em seu engajamento social, na relação com os códigos normativos do sistema simbólico masculino.

Evidentemente, a experiência compartilhada de discriminação histórica foi produzindo nessas teólogas um processo de reflexividade e de autoconsciência de si e dos dispositivos de poder, que limitavam as suas possibilidades. Situação que, certamente, despertou nelas o desejo de superar as convenções históricas de gênero e de se instituírem sujeitos de saber, por meio da construção de uma visão positiva do feminino. Um desejo que mobilizou e agregou teólogas, em uma ação coletiva, para reler e ressignificar as representações simbólicas de gênero, do discurso androcêntrico. As suas elaborações teológicas revisitam ou, dito em termos de Braidotti (2004), partem do passado e reelaboram o sistema simbólico masculino, fazendo novas interpretações dos mitos bíblicos femininos e resgatando as figuras de mulheres “heroínas” da história bíblica, que ficaram ocultadas nos discursos masculinos. O que, certamente, gerou o efeito de *contramemória* ou *contragenealogia*, no sentido de Braidotti (2004). Isso porque, as teólogas que se diziam feministas chamaram a atenção para os atributos, das personagens femininas, que não haviam sido nomeados na teologia tradicional. Por exemplo, na releitura de Maria elas deram acento a outras características, tais como: a) *Maria Mãe-Deusa*, que associava Maria às antigas deusas mitológicas da Grécia e, assim, para além da maternidade se reforçava também a divindade de Maria; b) *Maria Apóstola*, cuja imagem acenava para a liderança exercida por Maria e pelas outras mulheres que integravam o *movimento de Jesus*¹⁸¹. Elas resgataram, ainda, da história

¹⁸⁰ Aprofundaremos essa questão no decurso deste capítulo. Contudo, quando usamos a expressão *teologia alternativa*, estamos nos referindo à teologia que elas denominam “teologia feminista”. Essa teologia pode ser considerada alternativa na relação com a teologia católica tradicional, que não incluía as experiências das mulheres e era produzida por homens. Ainda pode ser vista como alternativa por produzir novos significados, que são possíveis por meio das categorias teóricas que elas utilizam. Tais categorias também tornam factível a crítica e a problematização de uma teologia abstrata e universal produzida, em geral, unicamente sob o ponto de vista da subjetividade masculina.

¹⁸¹ Segundo Hoornaert, (1991, p.51-53) o movimento de Jesus está ligado à sua ação e a do grupo dos seus seguidores. Essa ação precisa ser compreendida dentro da tradição dos movimentos populares da sociedade

bíblica, as imagens femininas da divindade, como a da *Divina Ruah*, *Sofia*, *Deus Trindade*, *Deus Mãe*, entre outras. Ao fazerem esse processo, evidentemente, essas teólogas estavam assumindo a posição do feminismo da diferença, em que se reforçava a existência de uma identidade diferente da dos homens, não pejorativa, mas também importante. Isto é, como indivíduos que poderiam ser incluídos, com igual dignidade, a partir de seus atributos e valores específicos, considerados positivos para o campo dos saberes.

Estariam essas mulheres criando alguma novidade ou se produzindo de maneira diferente por meio da renovação dos significados das representações de gênero, no sentido de Braidotti? Nessa apropriação e ressignificação do simbólico, o que se nota é que existe um profundo desejo por novas representações, que legitimem o seu ser mulher, não mais dentro do regime normativo masculino, em cujo projeto elas não se reconheciam mais. Elas parecem empreender energias para positivar a identidade feminina, se colocar no lugar da racionalidade e da ação política, sem negar a diferença sexual. Nessa luta, da construção do sujeito feminino, que muitas vezes aparece num sentido universal, elas tendem a assumir as posições políticas do Feminismo da Diferença Sexual. Desse modo, parece fazer sentido a afirmação de Irigaray (2010) de que ética política do Feminismo da Diferença Sexual é a construção de um sistema alternativo do simbólico, que ajude a libertar, nas mulheres, o seu desejo de justiça histórica, de liberdade de ser o sexo que se é, e que não se pôde ser, por causa dos limites produzidos pelos efeitos do sistema simbólico masculino. Essa parece ser a ética que essas mulheres estão buscando, por meio da elaboração do que elas denominam Teologia Feminista.

Nesse sentido, na literatura de teólogas feministas aparece a afirmação de que elas estão buscando novas imagens e novos mitos, que encarnem uma nova visão das mulheres cristãs e que lhes ajudam no seu processo de “libertação”. A teóloga Fiorenza (1995) assegura que, além de modificar a consciência individual das mulheres, esses novos mitos e imagens¹⁸² pretendiam mudar as estruturas sociais, eclesiais e teológicas. Na visão de Ivone Gebara

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

¹⁸² As imagens e mitos oferecem uma visão de mundo e dão sentido às práticas cotidianas. Ao invés de defender ideais ou doutrinas abstratas, antes oferecem a visão de uma estrutura básica da realidade, um modelo a ser seguido.

(2006b), trabalhar a questão da simbologia é importante para a Teologia Feminista, já que é por meio disso que se pode perceber o quanto a absolutização de certos símbolos e até mesmo de certos “mitos” influenciaram os comportamentos cotidianos, aprisionando as mulheres do direito de decidir e de serem reconhecidas como sujeitos históricos e sujeitos teológicos.

Entretanto, segundo uma visão pós-estruturalista, pode-se dizer que elas não estão buscando novos mitos e novas imagens, porque as imagens e os mitos são os mesmos e pertencem a um simbólico constituído linguisticamente, presente na teologia hegemônica. Parece existir, sim, uma relação reflexiva, que não se opõe ao poder deste imaginário simbólico, cuja resistência ocorre na medida em que essas mulheres constroem as estratégias de liberdade para uma nova invenção de si, no sentido foucaultino. Essa estratégia se dá pela apropriação dos códigos discursivos, que são ressignificados, a partir das suas experiências vividas no cotidiano, seja na liderança eclesial ou nos processos de evangelização. Ou no sentido de Braidotti (2004), numa espécie de contragenealogia, em que, por meio da *mimese*, estrategicamente, elas produzem um sistema simbólico, que permite pensar uma subjetividade feminina de maneira não mais pejorativa e negativa, mas positiva, levando em conta a incorporação das experiências e a posição das mulheres, em um contexto localizado. Nessa perspectiva, ganha sentido a expressão da teóloga Ivone Gebara (2006b), para quem ao se trabalhar a dimensão simbólica do cristianismo se está tocando em algo secular, que foi sendo estruturado politicamente a partir das figuras masculinas, em função da reprodução de uma ordem social. É um processo que não para aí, mas que possibilita a afirmação do feminino, como agente social. Assim, como Braidotti, pode-se dizer que o paradoxo da identidade feminina, protagonizada pela teologia dessas mulheres, aparece na necessidade simultânea de afirmar o feminino e de desconstruí-lo dos significados hegemônicos.

Há que se recordar que a maior visibilidade das mulheres, como um novo sujeito eclesial, ocorreu em um contexto sociocultural de intensas mudanças, trazidas pela modernidade. Nesse sentido, o Concílio do Vaticano II, mesmo com suas contradições, precisou se “fazer sensível” aos processos históricos que impulsionavam a Igreja, como instituição, a repensar sua posição em relação às mulheres¹⁸³. De modo que isso não foi uma iniciativa da hierarquia da Igreja, mas ocorreu mediante a pressão externa de um cenário de mobilizações femininas, em favor da luta por igualdade social. Assim, a partir da década de 1970, as mulheres sentiram certa “legitimidade eclesial” para ocupar as brechas ou interstícios que se abriam, criando suas estratégias políticas para constituírem-se sujeitos eclesiais. Elas

¹⁸³ Voltaremos a tratar dessa questão quando abordamos a docência de mulheres na teologia.

passaram a atuar, em número maior, nos diversos espaços de liderança pastoral e entraram no campo da docência e da elaboração da reflexão teológica, desestabilizando uma noção de gênero fixa e compatível com os interesses masculinos. Assim, na medida em que elas foram estudando e se apropriando dos discursos teológicos, também foram tomando consciência de que os significados produzidos pelas representações, que se remetiam às mulheres e à sexualidade feminina, de maneira negativa, eram resultado de uma visão androcêntrica. Consideraram que muitas dessas construções não eram reais, porque antes correspondiam mais aos interesses do universo masculino. Essa consciência compartilhada, de uma mesma experiência de discriminação eclesial, resultado dos efeitos de uma leitura determinista da diferença sexual, se tornou um importante *ponto nodal*, no sentido de Mouffe (1999), que mobilizou um grupo de mulheres, e estas desde as suas próprias e diversificadas experiências sociais do cotidiano começaram a elaborar uma crítica ao pensamento masculino e, também, a refletir teologicamente acerca da sexualidade e do corpo feminino, utilizando-se das abordagens teóricas dos estudos de gênero e das teorias feministas.

Pode-se dizer que a teologia produzida pelas mulheres representa a voz “subalterna”, historicamente silenciada, que começa a ecoar no universo teológico, questionando os padrões androcêntricos da produção do saber. É uma espécie de agenciamento, porque coloca em cena a produção política de uma nova subjetividade feminina que, paradoxalmente, se mantém vinculada ao mesmo sistema simbólico que a produziu, mas que, também, se distancia, na medida em que produz novos sentidos. Nos termos de Lauretis (2004), pode ser compreendida como uma constituição que se dá dentro e fora da ideologia de gênero. Em outras palavras, os significados de gênero do sistema simbólico masculino são desconstruídos ou desnaturalizados, quando também se analisam as condições de poder, a partir das quais se produziram tais discursos e a forma como se universalizou uma experiência particular.

A teologia que emerge de vozes “subalternas” e marginais, ou do “outro” irrepresentável, mesmo que contraditória por estar acoplada, no sentido foucaultiano, aos códigos normativos e simbólicos da teologia androcêntrica, constitui-se em uma ação enunciativa e política, que dá visibilidade à ação de um “novo sujeito”, e que agora pode representar-se por si mesmo. São vozes que, de certa maneira, exercem uma ação política ao enfraquecer os dispositivos de poder da norma masculina. Essas narrativas, ao mesmo tempo, se constituem em práticas discursivas alternativas porque, por meio do sistema simbólico ressignificado, no sentido de Braidotti (2004), exerce o poder de positivar a subjetividade feminina.

Desse modo, pode-se dizer que a ação de produzir saber é, para essas mulheres teólogas, uma estratégia política. Isso porque, por meio da *mimese* ou de repetições críticas e desconstrutivas, elas podem criar um sistema simbólico alternativo, que positiva o feminino, numa espécie de *contragenealogia* ou de *contramemória*. De acordo com Braidotti, a estratégia de repetição mimética da diferença sexual construída como negativa coloca, simultaneamente, a descoberto o simbólico e oferece uma crítica à reificação das desigualdades sociais de gênero, produzida por estruturas simbólicas e normativas do pensamento hegemônico. Para ela, essa *mimese* não é uma nova reessencialização, mas uma postura política e estratégica, que tem como base os corpos das mulheres encarnados, em contextos concretos. É um reelaborar que parte do passado, do simbólico instituído, uma estratégia de desconstrução que permite novas redefinições ou a produção de um projeto alternativo, que se move em meio a complexidade e às contradições da subjetividade feminina. (BRAIDOTTI, 2004).

Essa perspectiva nos parece ajudar a pensar a voz dos novos sujeitos na produção do saber teológico (mulheres) e a tarefa crítica que a Teologia Feminista assume, em conexão com as diferentes áreas do saber, uma vez que ela surge praticamente no mesmo período em que começam a proliferar os distintos discursos feministas. Nesse sentido, a seguir faremos uma revisão aprofundada sobre o surgimento da Teologia Feminista, seus desdobramentos, trajetória e pressupostos teóricos, uma vez que as docentes entrevistadas dizem produzir Teologia Feminista, e a produção acadêmica é parte do que se entende como atividade da docência.

3.1 O CHÃO TEMPORAL E SOCIAL DA EMERGÊNCIA DA TEOLOGIA FEMINISTA*

Na América Latina, a Teologia Feminista¹⁸⁴ nasce paralela à *Teologia da Libertação*¹⁸⁵ quando, sob este “guarda chuva”, surgiram outras teologias que se afirmaram

* Este capítulo, propositalmente, é um tanto descritivo e toma por base algumas das análises feitas pela Antropóloga Fabíola Rodhen (1995) e a literatura da assim chamada Teologia Feminista, com pequenas incursões analíticas. Isso para situar o leitor/a sobre o que é a Teologia Feminista, o contexto de seu surgimento e o seus pressupostos teóricos metodológicos.

¹⁸⁴ O termo “teologia feminista” é usado aqui no sentido da antropóloga Fabíola Rodhen (1997), isto é numa forma mais termo mais flexível e relativizado que o seu uso adquire diante da conotação da diversidade das opções feministas atuais e porque é um conceito assumido pelas teólogas, mesmo que este muitas vezes aparece sob a concepção de “teologia feminina” ou “teologia na ótica da mulher”.

¹⁸⁵ A Teologia da Libertação retoma o projeto emancipatório moderno do ser humano, que na tradução dessa teologia é o projeto Bíblico, expresso no livro do Êxodo, do Deus da libertação. Essa convicção legitimava a inserção dos cristãos nas lutas e movimentos sociais em favor da transformação da sociedade. Fundamenta-se na dialética da *teoria-práxis* do marxismo, com ênfase na perspectiva gramsciana. A opção pelos pobres é a

diante das novas problemáticas sociais do mundo contemporâneo. Isso, justamente, quando nos discursos das ciências humanas e sociais outras vozes começaram a se fazer ouvir, impulsionando a revisão dos discursos da história das ciências e da literatura. Discursos esses que haviam sido produzidos quase exclusivamente pela visão de um sujeito universal: masculino, branco, heterossexual e ocidental. De modo que é possível considerar que a Teologia Feminista é uma das vozes que foi surgindo por meio de um processo reflexivo e autoconsciente sobre uma experiência de discriminação histórica compartilhada entre as mulheres, assim como da percepção dos efeitos do poder do discurso teológico, elaborado segundo os códigos normativos da ordem patriarcal, que produziu o gênero feminino como o outro, o inferior e o irrepresentável.

Convém enfatizar que, no universo do saber teológico, outras vozes surgem, praticamente, ao lado da *Teologia da Libertação* e integram-se no grande rol das teologias contemporâneas. Algumas se posicionam criticamente à postura da Teologia da Libertação por esta permanecer centrada no pobre, como um sujeito universal. Isto é, por se focar na diferença de classe, acabou ignorando as outras diferenças que perpassavam a categoria de pobre, como as de gênero, raça/etnia.

Entre essas vozes encontramos a Teologia Feminista, a Teologia Ecológica, a Teologia Afro, a Teologia Indígena e, muito recentemente, a Teologia *Queer*¹⁸⁶. Essas teologias têm relação com o que Richard Miskolci chama de *teorias subalternas*, que compreendem o conjunto das teorias: feminista, *queer* e pós-colonial. São outras vozes que se levantam e “fazem críticas aos discursos hegemônicos, na cultura ocidental”. (MISKOLCI, 2009, p. 159). Na verdade, as teologias contemporâneas ou as teologias que emergem de “vozes marginais”¹⁸⁷ aparecem como novas construções acadêmicas e, assim como em outras áreas do saber, fazem críticas aos discursos universais incluindo, em suas narrativas, as experiências religiosas que são vividas, levando-se em consideração as diferenças de gênero, identidades sexuais, classe, raça/etnia. Não é o nosso objetivo situar essas diferentes teologias, mas apenas evidenciar que juntamente com a chamada Teologia Feminista foram surgindo outros discursos teológicos.

característica central do pensamento teológico da libertação, por isso propõe uma análise da sociedade em termos de luta de classes e de uma crítica da economia política de mercado, concentradora de riqueza e produtora de exclusão social. (HIGUET, 2005, p. 29).

¹⁸⁶ A Teologia *Queer* utiliza as contribuições da teoria *queer para reler os textos sagrados*. Segundo André Sidnei Musskopf (2004, p. 155), “a Teologia *Queer* parte das histórias vividas pelas pessoas homossexuais como forma de devolver-lhes a palavra e permitir que articulem seus próprios anseios e necessidades”

¹⁸⁷ No universo teológico usa-se mais a expressão “saberes alternativos”.

A Teologia Feminista nasceu no contexto sociocultural das lutas feministas e das organizações de mulheres da década de 1960 e 1970, no século XX. Mas, é somente na década de 1980 que ela ganha corpo e legitimidade acadêmica, cuja possibilidade se deve, também, ao diálogo que ela estabeleceu com as teorias feministas de diferentes áreas do saber acadêmico e pela incorporação da abordagem epistemológica de gênero. Assim como a Teologia da Libertação, ela se colocou contra a opressão e em prol da emancipação que, nesse caso, se tratava de um sujeito com gênero - mulheres. Denunciou a hierarquização dos sexos, em que o masculino era considerado superior e o feminino inferior, como uma construção ideológica e histórica e não uma condição da diferenciação de gênero. (MARTINS, 2005).

Entretanto, considera-se que a origem da Teologia Feminista se encontra no século XIX, com a primeira produção “feminista” na área da teologia - *The Women's Bible*, publicada nos Estados Unidos nos anos de 1895 e 1898, cuja obra foi resultado da interpretação de textos bíblicos, produzida por mulheres especialistas na área bíblica. Essa publicação resultou de um projeto coletivo de leitura e interpretação das narrativas bíblicas sobre as mulheres ou das que se caracterizavam pela sua ausência, coordenado por Elizabeth Cady Stanton¹⁸⁸. Para Rohden (1995), Rosado (2001), Freitas (2003), Deifelt (2003) e Gebara (2008), essa publicação foi um marco significativo que culminou, no século XX, com a elaboração da Teologia Feminista. A *Bíblia da Mulher* se constituiu, assim, um ponto de partida, de um longo e fragmentado processo, que levou ao surgimento e à consolidação da Teologia Feminista, em concomitância com a Teologia da Libertação na América Latina.

Wanda Deifelt (2003) menciona outros acontecimentos que antecederam o surgimento da Teologia Feminista, os quais são: a fundação da *Aliança Internacional Joana D'Arc*, na Grã-Betanha, em 1911, por mulheres católicas e a ordenação das primeiras mulheres nas principais Igrejas Protestantes, em meados do século XX. A presença das mulheres nas Igrejas, na educação teológica e na liderança espiritual, começou a ser tema de debate desde a criação do *Conselho Mundial das Igrejas*, em 1948. Reconheceu-se que não seria somente o acesso ao ministério que garantiria a igualdade de direitos e a erradicação da discriminação, opressão ou violência, mas era necessária, também, uma revisão das estruturas

¹⁸⁸ Segundo Gebara (2008), Stanton era membro de uma organização de sufragistas norte-americana. Ela se deu conta de que a sua luta era ridicularizada pelos homens, inclusive cristãos. Esses usavam o nome de Deus para fazer valer a proibição do direito do voto feminino. A partir de então, o grupo começou a conectar a subordinação feminina com a ideologia patriarcal presente no cristianismo. Segundo Gabriela Castellanos Lhanos (2006), Stanton foi uma das feministas que continuou o pensamento de Margareth Fuller, na linha do pensamento culturalista. Com isso, ela mostra que o feminismo da diferença não é um fenômeno do século XX, mas tem suas raízes no século XIX.

simbólicas da Igreja e a elaboração de uma teologia alternativa, que levasse em conta as experiências concretas das mulheres, dentro de suas comunidades de fé.

As teólogas cristãs começaram a incorporar a consciência feminista em sua prática e produção acadêmica, a partir da fase contemporânea do feminismo, introduzida no mundo ocidental nos anos 1960 e 1970. Essa nova consciência das mulheres e das críticas às estruturas eclesiais, feitas por teólogas americanas, trouxeram alguns conflitos com a estrutura e com as normas que regiam o universo eclesial. Com isso, algumas se segregaram das instituições, outras continuaram trabalhando no campo das religiões institucionalizadas, cristãs ou não. (ROSADO, 2001).

No universo católico, um livro pioneiro que abordou sobre a questão das mulheres na Igreja foi o da teóloga Mary Daly¹⁸⁹, intitulado “*A Igreja e o segundo sexo*” (1968), que faz menção à obra da escritora francesa Simone de Beauvoir, “*O Segundo sexo*” (1949). Destaca-se, também, o livro de Betty Friedan - “*A mística da feminilidade*” (1963) e de Kate Millet - “*Política do sexo*” (1969). Segundo Augusto Bello de Souza Filho (2009), essas obras representaram o texto-base do feminismo contemporâneo, no campo teológico. Contudo, entre as primeiras produções na perspectiva feminista encontramos o livro *As origens cristãs a partir da mulher*, da teóloga americana Elisabeth S. Fiorenza (1995). Nessa obra, ela analisa todo o percurso do processo de patriarcalização da Igreja e da Teologia Cristã, propondo uma *hermenêutica crítica feminista* da leitura bíblica. Por essa metodologia era possível partir dos textos bíblicos patriarcais para chegar ao seu contexto histórico social e fazer uma reconstrução teológica feminista das origens cristãs. A sua proposta foi assumida pelas teólogas como um novo paradigma. (FREITAS, 2003). Para Wanda Deilfet (2003), a hermenêutica feminista questiona o processo de canonização do saber, que se reflete numa seleção de textos que privilegiaram a atuação dos homens e que ainda hoje impede uma atuação mais participativa por parte das mulheres.

Nos anos 1990, o *Dictionary of Feminist Theologies*¹⁹⁰ apontava a existência de uma diversidade de teologias feministas. As autoras do dicionário deram ênfase ao caráter crítico dessas teologias e apontaram a variedade de perspectivas, tanto em relação às concepções políticas quanto das concepções teóricas que embasavam a elaboração teológica. Além das críticas feitas aos discursos tidos como “verdadeiros” da tradição cristã, que haviam

¹⁸⁹ Convém lembrar que as principais teólogas do feminismo contemporâneo são: Mary Daly, Phyllis Trible, Elisabeth Schussler Fiorenza e Rosemary Radford Ruether.

¹⁹⁰ De acordo com Rosado (2001), esta obra foi publicada nos EUA, em 1996, com a autoria de Letty Russel e Shannon Clarkson. Reuniu verbetes relativos às teologias provenientes de diferentes partes do mundo: Ásia, Europa, América Latina, América do Norte, Ilhas do Pacífico, entre outros.

legitimado a desigualdade de sexos, as teólogas cristãs feministas refutaram a compreensão tradicional da “natureza feminina”, que fechava as mulheres num único e específico destino irrecusável, que era o da maternidade. Assim, ao rejeitar a biologia como único recurso para explicar o ordenamento social e religioso dos sexos, as teólogas faziam uma crítica radical à organização das instituições religiosas considerando-as androcêntricas¹⁹¹, hierárquicas e excludentes das mulheres. (ROSADO, 2001, p. 85).

Nesse sentido, foi importante para as mulheres teólogas, nos anos de 1980, a aproximação com a vertente do feminismo que valorizava a “diferença”. Segundo, Schienbinger (2001, p.26), apesar das tantas críticas que se faz ao Feminismo da Diferença¹⁹², “o seu valor está no fato que ele refuta a afirmação de que a ciência é neutra em relação às questões de gênero, revelando que valores, geralmente atribuídos às mulheres, foram excluídos da ciência e que as desigualdades de gênero foram construídas na produção e estrutura do conhecimento”. Essa posição pareceu estratégica e central já nas primeiras elaborações teológicas das mulheres, diante do projeto político de valorização do feminino. No entanto, o discurso pela busca da “igualdade” entre mulheres e homens, dentro da produção teológica se manteve como um projeto político importante para a Igreja e para a sociedade (RODHEN, 1995).¹⁹³ E, isso faz *jus* à insistência de Rosi Braidotti (2004) acerca de que a diferença e a igualdade só funcionam juntas e que uma não elimina a outra, sobretudo, quando está em questão o projeto do devir sujeito, dentro de uma consciência feminista.

Segundo Gebara (2006), atualmente a Teologia Feminista incorpora uma série de desdobramentos e, por isso, não se pode afirmar que existe apenas uma única teologia, mas teologias feministas, que emergem em contextos diferentes, cujo centro de reflexão se traduz na afirmação da dignidade feminina, em suas múltiplas faces. De certa maneira, isso corresponde a tendência geral do feminismo, que é plural. Essa compressão, no universo da

¹⁹¹ Convém lembrar que na teologia, segundo a teóloga Marga J. Ströher (2005, p.119), ao se referir criticamente ao androcêntrico se está compreendendo o fenômeno social em que o masculino se constituiu o sujeito e o referencial cultural, ético e normativo. De modo que, a centralidade do masculino se coloca como norma para a linguagem não só nas relações humanas, mas também em relação a Deus, ao pecado, à redenção, à Igreja e à sua missão. E isso assegura que o masculino se configure também como a norma para definir quais são os direitos das mulheres.

¹⁹² Muitas das críticas apontam que a perspectiva do feminismo da diferença também produzia novas essencializações do feminino. Outras críticas eram porque se considerava que essa perspectiva apresentava uma visão reducionista de um sujeito mulher universal em oposição ao homem universal, desconsiderando a diversidade de classe, gênero, geração, orientação sexual, nacionalidade. Entretanto, muitas feministas trouxeram a diferença na perspectiva cultural como um elemento político, problematizando as diferenças das mulheres em suas experiências nos seus múltiplos contextos e relações, dentro do próprio gênero, que incluíam as diferenças de raça/etnia, classe, geração, nacionalidade.

¹⁹³ Esse dilema entre diferença e igualdade no discurso das teólogas católicas é aprofundado na dissertação de mestrado da Antropóloga Fabíola Rohden, defendida em 1995, pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ.

produção dos saberes teológicos, parece se aproximar da posição dos estudos feministas atuais, que priorizam a *política de localização* ou de *posicionalidade situacional* para pensar as subjetividades atravessadas por diversos marcadores da diferença, em que as identidades femininas são constituídas por uma multiplicidade de experiências que se justapõem.

Penso que no centro da reflexão das teologias feministas está uma intencionalidade de base que se expressa na afirmação da dignidade feminina através de múltiplas formas. Essas teologias são marcadas pelos contextos diferentes em que nascem e por algumas problemáticas diferentes, dependendo do objetivo imediato perseguido. Costumo chamar esses objetivos específicos ou imediatos de intencionalidades específicas, visto que partem da preocupação de grupos específicos como as mulheres negras, indígenas, lésbicas, trabalhadoras do campo, empregadas domésticas, etc. É a partir daí que se pode falar das diferentes teologias feministas. (GEBARA, 2006a, p.298).

De acordo com Gebara, essas teologias se traduzem nas experiências da vida cotidiana e nas falas das mulheres que participam de grupos e movimentos populares. São novas narrativas, que emergem das experiências das mulheres, nem sempre articuladas em discursos publicados, mas que nas práticas cotidianas, estão produzindo novos significados de gênero ou uma nova reinvenção das subjetividades femininas.

3.1.1 A Teologia Feminista na América Latina e na América do Norte: aproximações e distanciamentos

Na América Latina a Teologia Feminista¹⁹⁴ surgiu inspirada na trajetória norte-americana e europeia, porém com as características específicas do contexto sociocultural latino-americano, podendo ser datada entre os anos de 1970 e 1980. Todavia, já na década de 1960 as Igrejas Cristãs, influenciadas pela emergência das mobilizações sociais das mulheres, começaram a promover a sua participação também no âmbito eclesial. Maria Pilar Aquino (1997)¹⁹⁵, já assinalava que a crescente incorporação de mulheres no trabalho teológico, na América Latina, coincidiu com as lutas das mulheres e com a ampliação de sua inserção em espaços sociais e eclesiais.

¹⁹⁴ Apesar de utilizar, seguidamente, o termo Teologia Feminista no singular estou compreendendo que nesse termo se abarca uma diversidade de teologias feministas, conforme recentemente foi mencionado. Também, nesse ponto, é importante mencionar que nossa preocupação é falar da Teologia Feminista em geral, sem especificar se ela é produzida somente por teólogas católicas ou não.

¹⁹⁵ A teóloga mexicana Maria Pilar Aquino é uma das teólogas latino-americanas que se destacou na produção teológica. Em seu livro - *A Teologia, a Igreja e a Mulher na América Latina* - aponta os limites da teologia 'hierárquico-patriarcal', no que se refere ao estatuto teológico da mulher, e analisa as contribuições ao tema da libertação da mulher, oferecidas pelos documentos eclesiais das conferências de Medellín e Puebla.

Segundo a antropóloga Fabíola Rohden (1995), a produção teológica das mulheres latino-americanas, sobretudo das brasileiras, apesar de receber forte influência do pensamento de teólogas internacionais, como Rosemary R. Ruether e Elizabeth S. Fiorenza, apresenta elementos específicos, se comparada à teologia norte-americana. Ao mesmo tempo em que essas teologias se enriquecem também se distanciam em aspectos específicos. A Teologia Feminista da América Latina tem como referência o contexto socioeconômico de extrema pobreza, o que justifica uma produção mais voltada para as dificuldades das mulheres, provenientes das camadas populares, com acento ao caráter prático de suas experiências na vida cotidiana.

Assim, enquanto na Europa e nos Estados Unidos a teologia contemplava as reivindicações das mulheres de classes mais privilegiadas e era mais marcada pela militância feminista de mulheres brancas, a produção latino-americana partia da experiência eclesial e do engajamento sociopolítico da Teologia da Libertação, até inserir a perspectiva feminista. Isso, de certa maneira, corrobora os pressupostos do feminismo de que os conhecimentos são sempre situados, por serem influenciados pelos contextos locais e pelas experiências e posições sociais dos sujeitos que os produzem, que nesse caso se trata de mulheres.

Convém lembrar que o termo Teologia Feminista só foi adotado em dezembro de 1993, num encontro regional da *Associação Ecumênica das Teólogas e Teólogos do Terceiro Mundo*, realizado no Rio de Janeiro. Antes, essa produção era nomeada como *Teologia da Mulher*, *Teologia na Ótica da Mulher* ou *Teologia Feminina*. (DEIFELT, 2003). Segundo Ivone Gebara (1993), no ambiente eclesial brasileiro a palavra feminista era pouco utilizada até a década de 1990, porque este signo linguístico provocava certo temor, sobretudo, para a hierarquia da Igreja, já que ele aparecia associado a certo sentimento de rebelião, contestação, provocação e até a perda da chamada “identidade” da mulher, milenarmente conhecida como esposa, mãe, irmã e virgem. Associava-se, ainda, às correntes feministas do primeiro mundo, que nos anos de 1960 era forte nos EUA, cuja luta estava voltada para a igualdade de direitos e a reivindicação de uma “revolução” social das mulheres. Isso tudo parecia provocar “temor” às famílias de classe médias “bem constituídas”. Na concepção da antropóloga Rohden (1995, p.15) mesmo que as teólogas utilizassem o termo *Teologia na Ótica das Mulheres*, elas tinham contato pessoal e bibliográfico com as teólogas militantes do feminismo americano e incorporavam em seus escritos perspectivas feministas. Elas reconheciam que o feminismo era um projeto “justo” e “positivo”, mas, por outro lado, tinham dificuldade em utilizar esse “termo” no espaço de seu trabalho. Na verdade, essa dificuldade se relaciona a uma posição de não rompimento com a instituição eclesial, muito forte nas teólogas latino-americanas, as

quais acreditam ser possível promover as mudanças a partir de dentro, mesmo que pelas margens institucionais.

Outra diferença assinalada por Fabíola Rodhen (1995) é o fato de que, no norte da América, a militância feminista e a produção teológica caminhavam juntas, enquanto no continente latino-americano havia um distanciamento histórico entre feministas e teólogas. Dessa diferença inicial, outras foram aparecendo. Por exemplo, as teólogas brasileiras avaliavam a produção das norte-americanas como um “feminismo agressivo, reivindicativo”, distante da realidade brasileira. Isso poderia ser compreendido porque as teólogas brasileiras não se identificavam com esse tipo de produção ou porque isso jamais lhes seria permitido nos domínios da Igreja do Brasil. As teólogas latino-americanas percebiam, ainda, que a estratégia das teólogas do primeiro mundo poderia ser uma barreira à interação e ao diálogo com os homens¹⁹⁶, isso porque, as brasileiras descartavam o rompimento com a tradição-cristã colocada pelo ecofeminismo mais “radical”, norte-americano. “A pretensão é mudar de dentro da Igreja aquilo que representa a ‘dominação masculina’, mas dentro dos cuidados necessários para se continuar pertencendo a ela.” (RODHEN, 1995, p. 55). Isso, sem assumir uma luta aberta pelo direito do ministério ordenado para mulheres e da descriminalização do aborto, questão essa bem marcada na posição das docentes entrevistadas para esta pesquisa. Em relação aos direitos reprodutivos, no que se refere à concepção, contracepção, parto, sexualidade, as teólogas católicas brasileiras até dialogam com as feministas de outras áreas acadêmicas e consideram importante o debate. Propõem-se a pensar em uma nova ética da reprodução humana. No entanto, na questão do aborto elas se distanciam das feministas norte-americanas. Dizem manterem-se neutras para evitar tensões com as orientações oficiais da Igreja, sobretudo pelas dificuldades eclesiais que isso poderia representar, uma vez que preferem manter-se vinculadas à instituição. Para elas, esse é um assunto “delicado”, mesmo que politicamente importante. No Brasil, Ivone Gebara tem sido a única teóloga católica a se manifestar publicamente em favor da descriminalização do aborto, em vista de políticas de saúde para as mulheres pobres, que morrem em situações de aborto inseguro.

As teólogas norte-americanas fizeram carreira independente do aval dos homens, o que permitiu assumir uma posição mais definida, de feminista e teóloga. O resultado disso foi uma produção caracterizada por uma “crítica feminista muito mais forte”. (RODHEN, 1995). Por outro lado, as teólogas brasileiras parecem ter certa consciência de que a postura mais radical e o rompimento estabelecido pelas americanas permitiu que a Teologia Feminista,

¹⁹⁶ Maiores detalhes dessa questão poderão ser evidenciados nas entrevistas feitas pela Antropóloga Fabíola Rodhen com as teólogas católicas do Rio de Janeiro, em sua dissertação de mestrado defendida em 1995.

dessas teóricas, tivesse, hoje, maior reconhecimento acadêmico. Em situação de entrevista, uma das docentes deixou evidente a resistência que as brasileiras têm em assumir uma postura mais radical, sobretudo porque elas acreditam que não romper com a instituição é uma estratégia de postular mudanças estando dentro da instituição, como podemos observar no relato que segue.

Eu diria que nos EUA a Teologia Feminista é muito reconhecida, reconhecidíssima. Na Europa, sobretudo nos países anglo-saxão. Os países latinos sempre tiveram mais dificuldades. Apesar de existirem boas teólogas italianas e espanholas, mas quer dizer, eu acho que nos EUA elas encontraram plenamente seu espaço, entendeu? É de igual para igual. Elas romperam com muitas coisas. Elas tomaram o caminho da radicalidade, que eu não tomaria. Por exemplo, a Mary Daly não aceitava estudantes homens nos cursos de Teologia que ela organizava. Ela fazia a mesma coisa que os homens faziam antes com as mulheres, ou seja, não aceitavam estudantes mulheres. Então ela não aceitava estudantes homens. Eu não faria isso, nunca. Mas, por causa do que elas fizeram, hoje você vê que tem muitas teólogas ótimas nos EUA, realmente reconhecidas. Ganham prêmios e estão circulando nos meios internacionais. Elas também têm muitos recursos. (*Débora*, 60 anos).

De acordo com Gebara (2006a), a Teologia Feminista no Brasil e em alguns países Latino-americanos tem uma especificidade situada, em uma dupla perspectiva. A primeira é que apesar de as teólogas assumirem uma pertença institucional, a sua teologia se desenvolve, quase sempre, à margem das instituições eclesiais. A segunda perspectiva se refere especificamente às teólogas feministas brasileiras que, na visão de Gebara, aliam o seu trabalho acadêmico e a produção intelectual a uma militância nos movimentos sociais, não no sentido da militância das teólogas feministas norte-americanas, mas ligada a um trabalho de assessorias a grupos e movimentos sociais, de onde podem problematizar os processos históricos e culturais, na produção de subjetividades femininas e masculinas.

Essa militância ocorre, sobretudo, na forma de assessoria aos movimentos populares ou na forma de cursos regulares dados, por exemplo, ao MST, ao movimento de trabalhadoras rurais, movimento de domésticas, grupos de mulheres da periferia, grupos de consciência negra, quadros sindicais femininos, etc. Essa inserção social e política da Teologia Feminista nos movimentos de base vêm permitindo uma abordagem interdisciplinar a partir de vivências concretas, assim como um desenvolvimento exterior às instituições oficiais de reprodução das igrejas. Começamos a perceber que a busca de espiritualidade e de coerência ética não se situa apenas no interior das instituições da religião. Nesse sentido, também a Teologia Feminista no Brasil se expressa de forma plural, e é este pluralismo que faz sua riqueza e originalidade. (GEBARA, 2006a, p. 298).

Outra marca distinta da Teologia Feminista na América Latina, que é evidenciado nos escritos de teólogas brasileiras e no estudo da antropóloga Rodhen (1995), tem sido a influência da Teologia da Libertação, apesar de que essa articulação teve também suas

tensões. A Teologia da Libertação trouxe profundas transformações, tanto no método de fazer teologia como no seu conteúdo. Isto é, o fato desta incorporar a experiência de Deus na história dos pobres, como fundamento de seu discurso, trouxe um referencial teórico significativo para a produção teológica das mulheres na América Latina. Uma das contribuições da Teologia da Libertação veio da hermenêutica bíblica, cuja interpretação levava em conta a situação do contexto sociocultural dos povos sofridos e empobrecidos do continente latino-americano. Já, a hermenêutica bíblica feminista se constituiu em um método de leitura bíblica, fundada na experiência das mulheres pobres, em seus contextos de discriminação social e eclesial. Isso mostra que a reflexão teológica dessas mulheres se insere no quadro das teologias libertadoras, ou em termos modernos, de emancipação social, já que o seu principal foco era contribuir no processo de libertação das mulheres pobres e oprimidas. Por conta de sua aproximação com a Teologia da Libertação, no que se refere aos objetivos e fundamentos, no continente Latino-Americano a Teologia Feminista tem sido denominada *Teologia Feminista da libertação*¹⁹⁷. (ROHDEN, 1995).

A Teologia Feminista do Primeiro Mundo, principalmente a norte-americana, se apropriou de um traço fundamental da Teologia da Libertação, ou seja, da valorização da “experiência” como chave hermenêutica fundamental. “Enquanto para a Teologia da Libertação, a ‘experiência do pobre’ era valorizada, para a Teologia Feminista, a ‘experiência da mulher’ torna-se central como base para a crítica à ‘cultura patriarcal.’” (ROHDEN, 1995, p. 54).

Apesar da aproximação inicial da Teologia Feminista com a Teologia da Libertação, esta não ficou imune de críticas por ser vista como insuficiente para o processo de “libertação das mulheres”. Subjacente a isso, aparece uma tensão entre projetos macroestruturais e projetos locais e regionais. Por um lado existiam o homem e a mulher, como sujeitos universais que precisavam ser libertados da opressão e do empobrecimento, provocados pelo sistema econômico e político e, por outro, existiam sujeitos localizados e diferenciados que, nas práticas e nas relações cotidianas das microestruturas, sentiam-se invisibilizados e discriminados. A Teologia Feminista seria uma proposta alternativa para fazer emergir tais dinâmicas e buscar caminhos de ressignificação para as mulheres

A Teologia da Libertação estava demasiadamente preocupada com as questões políticas e econômicas, deixando de lado a questão fundamental do ponto de vista das mulheres, que era a ‘opressão’ ou ‘silêncio’ que marcava a condição feminina. Fazia-

¹⁹⁷ Com esse termo as teólogas latino-americanas demarcavam, também, a diferença de sua teologia na relação com a Teologia Feminista europeia e americana.

se necessário que a mulher ganhasse ‘visibilidade’ e tivesse as suas reivindicações incorporadas na Teologia da América Latina. (ROHDEN, 1995, p.47).¹⁹⁸

Segundo Rosado (1992), por mais que a Teologia da Libertação tivesse exaltado a participação das mulheres, ela não conseguiu apresentar um projeto próprio capaz de incorporar as reivindicações mais simples dessas mulheres. Buscou pensar o mundo e as relações humanas a partir dos pobres, “sem analisar criticamente os fundamentos filosóficos cristãos fundados em uma antropologia dualista e sexista.” (GEBARA, 2004, p.121). Também não teve a preocupação de levar em conta as diferenças, que poderiam estar incluídas na categoria “pobre”, sobretudo no que se refere às relações de gênero. Em geral, o pobre aparecia como categoria universal, sem distinção de gênero, e o discurso da justiça social não incluía a justiça e a igualdade de gênero. Por isso, e por outros aspectos, a Teologia da Libertação foi questionada.

É a partir de uma prática concreta e de determinada análise que a Teologia Feminista questiona estruturalmente o pensamento teológico da libertação, enquanto este não está totalmente livre de pressuposições psíquicas e socioculturais patriarcais, seja em seu discurso/prática ou em suas mediações hermenêuticas e epistemológicas. (SUAIDEN, 2003, p. 147).

Por meio da análise crítica, tomando por base categoria de gênero, a Teologia Feminista trouxe certa novidade para dentro do campo do saber teológico, ou seja, assumiu um posicionamento político reivindicando outras formas de relações sociais e políticas. Ela encontrou na categoria de gênero uma possibilidade mais ampla para problematizar a produção histórica das subjetividades femininas e masculinas. Com isso, a Teologia Feminista trouxe também questionamentos à Teologia da Libertação e às outras teologias, por estabelecer outra ordem nas relações de poder e na construção do saber. (SUAIDEN, 2003).

Contudo, convém dizer que, se nesse primeiro momento a crítica das mulheres teólogas era de que a Teologia da Libertação tomava o pobre como categoria universal, sem levar em conta as diferenças de gênero, a Teologia Feminista, por sua vez, tomou a categoria de gênero sem levar em conta as diferenças dentro do próprio gênero, uma vez que partia das experiências de opressão das mulheres pobres, também tomadas como sujeito universal.

As questões aqui pontuadas nos permitem pensar que a Teologia Feminista não é um discurso totalmente novo, mas uma proposta alternativa porque se constituiu dentro dos mesmos pressupostos teóricos da Teologia da Libertação, que partia do contexto de opressão

¹⁹⁸ Para detalhes mais aprofundados no que se refere às críticas a Teologia da Libertação, consultar Rohden (1995).

dos pobres. Entretanto, a Teologia Feminista distingue a diferença dentro da categoria pobre, ou seja, assume como objeto as mulheres pobres, partindo de suas experiências de opressão e de luta por libertação, o que, segundo Wanda Deifelt (2003), constituiu uma chave epistemológica e fonte de reflexão ou, nas palavras de Marga Stroher (2005), o eixo central da Teologia Feminista. Nesse sentido, para a teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza (2002), as teologias fundadas nas teorias feministas são discursos opostos e alternativos aos da teologia tradicional masculina. Contudo, elas nunca são independentes dos discursos dominantes de sua própria sociedade ou instituições. Ao contrário, acham-se inevitavelmente emaranhadas e entrelaçadas com o discurso acadêmico e religioso, uma vez que atuam sob a influência dos termos por ele colocados. Portanto, as teorias feministas e teológicas são melhor entendidas como “intervenções retóricas e como luta em torno de significado, verdade, valores, e visões. Assim, a articulação de uma teologia feminista constitui não somente uma intervenção intelectual como política e religiosa”. (FIORENZA, 2002, p.55)

Nessa direção, e no sentido Foucaultino, podemos pensar a Teologia Feminista como um discurso entrelaçado e acoplado aos discursos acadêmicos masculinos, uma vez que a sua insurreição se origina da resistência ao poder discursivo e simbólico que silenciava, ocultava, discriminava e excluía as mulheres, de determinadas esferas eclesiais e, ao mesmo tempo, atua sobre e influencia tais saberes com a produção de novos significados, compartilhando da mesma tarefa crítica e política dos diferentes saberes feministas. Na visão da socióloga Miriam Adelman, essa tarefa crítica inclui três grandes ações:

a) a desconstrução do discurso masculinista sobre a ‘mulher’; b) a desconstrução do discurso sobre o ‘homem’ universal, demonstrando como ele foi elaborado a partir do referencial da experiência de uma categoria particular de homens; c) o ato de repensar a sociedade também a partir das experiências das mulheres (e, portanto, igualmente dos homens, mas não mais como ‘norma’ universal) em toda a sua historicidade e especificidade, isto é, a partir das relações de poder entre os gêneros e sua interseção com outras relações sociais, particularmente as de classe, raça/etnicidade e orientação sexual. (ADELMAN, 2009, p.95)

Evidentemente, essa mesma tarefa crítica tem sido assumida pela Teologia Feminista, a qual se caracteriza, também, por um forte acento no projeto político de positivação do feminino, segundo as proposições do Feminismo da Diferença. Embora essa teologia se constitua como um saber alternativo de cunho político, acoplado aos saberes masculinos, ela também propõe temas e perspectivas metodológicas novas, como buscamos evidenciar no ponto seguinte, a partir da revisão da literatura da Teologia Feminista.

3.2 PERSPECTIVAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS DA TEOLOGIA FEMINISTA

Poder-se-ia perguntar em que a teologia protagonizada por essas mulheres, que se autodefinem feministas, se diferencia dos discursos teológicos masculinos? Partimos da concepção de que as elaborações teóricas das teólogas feministas se constituem em discursos alternativos aos hegemônicos, cuja luta se foca em torno do campo dos significados e valores e, portanto, do simbólico. Trata-se de uma intervenção intelectual, política e religiosa. Assim, uma primeira estratégia política, dessas mulheres teólogas, foi a de recuperar as figuras femininas que haviam sido ocultadas pela escrita masculina, na história do cristianismo e a de ressignificar o simbólico, no intuito de dar visibilidade à atuação histórica das mulheres e de afirmar positivamente o feminino. Pode-se dizer que por meio dessa postura elas denunciavam a suposta neutralidade e a parcialidade dos discursos teológicos, o que, certamente, exigiu novas perspectivas metodológicas para analisar uma variedade de fontes. Desse modo, é possível considerar que a alteridade da Teologia Feminista, em relação à teologia tradicional, se situa na posição feminista que as teólogas assumem na metodologia que utilizam para desnaturalizar, conceitos imagens e símbolos produzidos pelos discursos masculinos, bem como a inserção de novos temas e conteúdos teológicos, como estaremos apontando no decorrer deste capítulo.

Segundo a literatura de teólogas feministas, um dos aspectos diferenciadores se localiza no uso do método da *hermenêutica crítica feminista*, sugerido por Fiorenza (1995), como já mencionamos. Na verdade, a hermenêutica como método é também base para a teologia produzida pelos homens, mas o diferencial é que esses não assumem os pressupostos teóricos do feminismo, na sua interpretação hermenêutica. A perspectiva feminista da hermenêutica, assumida pelas teólogas, coloca acento na *suspeita* e na *imaginação*, cujas posturas ganham força para a crítica que se pretende, isto é, para a desconstrução dos significados reproduzidos pelo discurso patriarcal, em relação às mulheres. Para as teólogas, essa metodologia permite uma nova leitura bíblica, porque convida a pensar a teologia a partir de uma hermenêutica da suspeita e da imaginação. Segundo Oliveira (2006, p.03),

A hermenêutica da suspeita é um exercício que confronta interpretações conservadoras; desconstrói paradigmas androcêntricos e patriarcais dos textos bíblicos e os reconstrói com referenciais libertadores; pergunta pela ideologia que envolve o texto, os protótipos e estereótipos; pergunta pelo tipo de sociedade, pelas relações de poder entre homens e mulheres, das mulheres entre si, dos homens entre si. A hermenêutica da imaginação intui a possibilidade de uma imaginação criativa como uma regra metodológica fundamental no processo interpretativo. A imaginação criativa viabiliza a capacidade de pensar um mundo diferente e melhor.

Os estudos pautados por essa metodologia, na América Latina, foram conhecidos como *teologia na ótica da mulher*, porque partiam do olhar e das experiências de um sujeito que na sua posição de gênero era mulher. Elas consideravam que, assumindo a categoria de experiência das mulheres e a hermenêutica da suspeita aos discursos androcêntricos, estariam produzindo uma teologia diferente, não mais universal e abstrata, mas sim concreta e “próxima da vida”, o que permitia trazer para o universo teológico outros valores¹⁹⁹. Segundo a teóloga Elza Tamez (1995), essa perspectiva metodológica foi valorizada tanto pelos teólogos como pelas teólogas da libertação, porque permitia que se recuperassem aspectos que os homens não foram capazes de perceber ou intuir. Valores que os guardiões da ortodoxia acadêmica não poderiam negar por resultarem de uma reflexão da “experiência de fé das mulheres”²⁰⁰, que tomava como base a sagrada escritura. Para Delir Brunelli (2000), a teologia elaborada pelas mulheres, nesse primeiro momento, não só contemplava o aspecto da racionalidade, mas abrangia também outras dimensões humanas das experiências concretas das mulheres, no seu jeito de viver o cotidiano e de celebrar a fé em comunidade. Nessa teologia, elas também levavam em consideração que o processo de “libertação” das mulheres necessitava de um novo modelo de sociedade, cuja questão era acenada pelos teólogos da libertação, quando pensavam a emancipação social dos pobres. Desse modo, ao assumirem como questão central de sua teologia a “libertação” das mulheres, elas continuavam “seguindo a proposta metodológica da Teologia da Libertação”, (BRUNELLI, 2000, p.213), o que podia ser facilmente valorizada pelos seus pares masculinos, adeptos dessa perspectiva teológica. Tais considerações nos permitem pensar que a teologia que elas produziam não mexia na estrutura dura dos principais conceitos teológicos, porque se tratava de um conhecimento que se acoplava ao pensamento dos teólogos da libertação. Contudo, para além desse aspecto, essa teologia permitia às mulheres uma *ética de si* no processo de agenciamento e de produção de saberes, cuja tarefa lhe havia sido negada. Pode-se dizer que, nesse processo, elas se constituíam sujeitos femininos de saber, assumindo o poder de enunciação e de reflexão sobre si e sobre suas experiências. Essa postura ética permitia deslocamentos subjetivos, isto é, de uma subjetividade considerada desqualificada para o saber, para uma nova reinvenção da subjetividade feminina, em que se sentiam capazes de apropriarem-se dos instrumentos racionais de produção do conhecimento, conjugados com suas próprias experiências

¹⁹⁹ Essa perspectiva aparece em quase todas as falas das teólogas latino-americanas nas entrevistas concedidas à Elza Tames, no decorrer dos anos de 1987 e 1988, publicadas pelas Edições Loyola em 1995.

²⁰⁰ Sobre essa experiência falaremos mais adiante.

cotidianas. E, segundo Ana Bach (2010), a categoria de *experiência*²⁰¹, dentro das teorias feministas e de gênero, tem sido central para os processos de construção da subjetividade, como também nos de produção do conhecimento.

De igual maneira, observa-se que na produção de teologias feministas, nos últimos anos, as experiências das mulheres, com acento em sua diversidade, além de ser consideradas tanto o ponto de partida como fonte do fazer teologia, constituíram-se, também, em um conceito-chave para a epistemologia feminista, por ser uma posição normativa na articulação e reflexão teológica. Ou seja, constitui-se em um critério de avaliação e de discernimento diante das verdades universais, que ocultavam as experiências das mulheres nos conteúdos teológicos. (DEIFELT, 2003). Para Ruether (1993), uma das pioneiras entre as teólogas feministas nos EUA, a experiência das mulheres é o que dá a singularidade da Teologia Feminista, já que no passado ela permaneceu ausente dos discursos teológicos.

A experiência humana é o ponto de partida e de chegada do círculo hermenêutica; [...] a *singularidade da Teologia Feminista não reside no simples uso da experiência, mas antes, no uso da experiência das mulheres*, que no passado foi inteiramente excluída da reflexão teológica (RUETHER, 1993, p.18- grifo da autora).

Quando essas teólogas falam das experiências das mulheres também se referem à experiência de fé, entendida no sentido de que elas também têm uma experiência espiritual da revelação divina que pode ser enunciada e que precisa ser valorizada no processo de elaboração teológica. A reflexão teológica tradicional, como atividade exclusivamente masculina, foi baseada na revelação divina, ou na percepção de Deus segundo o olhar desse sujeito. Daí a insistência das teólogas feministas na valorização das experiências das mulheres, inclusive das experiências de fé, ou seja, da forma como elas sentem e percebem Deus, nas suas vidas e nos acontecimentos do cotidiano. Segundo a teóloga americana Ruether (1993, p.18), “nossas experiências definem nossa percepção de Deus, de nós mesmas, das pessoas e do mundo que está a nossa volta. Ao fazer esta afirmação, o feminismo rejeita a assim chamada neutralidade acadêmica, em que se acredita que pode haver um distanciamento entre sujeito e objeto.” Cabe, então, perguntar como a experiência de fé se articula na produção do saber teológico? Essa questão parece que só pode ser compreendida

²⁰¹ Ana Bach (2010) menciona que a noção de experiência se encontra nas origens da cultura ocidental. Atualmente se apela a ela a partir da antropologia, da sociologia e da história. Porém, ela não foi valorizada positivamente nos processos de produção do conhecimento, sobretudo, pela perspectiva de uma epistemologia racional e universal. Entretanto, é no feminismo que ela passa a ser uma categoria importante, sendo definida também como uma categoria sexualizada.

dentro da concepção epistemológica do saber teológico, sobre a qual foi discutido no capítulo dois, em que se descreveu a especificidade desse pensamento em relação aos outros saberes. Na concepção de Libanio e Murad (2011), a teologia é um esforço reflexivo sobre Deus e a vivência que se tem de Deus de modo que ela toma como ponto de partida a crença e a experiência de fé individual e coletiva do sujeito do conhecimento, o que implica que este sujeito esteja integrado em uma comunidade cristã. Na epistemologia do saber teológico, a experiência de fé, refletida à luz da razão, pela perspectiva hermenêutica das ciências humanas é o que permite a função crítica da teologia, que só pode ser construída “desde dentro”, ou seja, desde uma inserção e experiência de engajamento em uma comunidade cristã. Não se trata de um estudo sobre a fé ou sobre a comunidade religiosa de fé, que pode ser estudada por outras ciências. (LIBANIO; MURAD 2011). Considerando essas exigências específicas para a produção do conhecimento teológico, parece fazer sentido a importância que as mulheres dão às suas experiências de fé, como um elemento significativo na produção da Teologia Feminista, inclusive, quando pretendem desconstruir, politicamente, os significados sobre a hierarquia e a divindade, produzidos segundo a visão e experiência de fé dos sujeitos masculinos, no sentido da percepção de Deus. Agora, na posição de sujeito de saber, elas podem ressignificar os discursos androcêntricos, partindo de suas experiências do cotidiano e também da forma como percebem a manifestação de Deus na vida pessoal e na comunidade cristã, uma vez que consideram que, como mulheres, também podem experimentar a presença da divindade em suas vidas, questão que parecia ser, até então, um privilégio masculino.

Se tomarmos as concepções teóricas de Tereza de Lauretis (1984) para entender a experiência de fé ou a experiência espiritual, no sentido da percepção de Deus na vida concreta, que é valorizada pelas teólogas, no processo de elaborar teologia feminista, podemos dizer que essa experiência é produzida socialmente, e não parte de uma singularidade exclusivamente feminina. Quando Lauretis teoriza a experiência leva em conta a produção dos significados por meio de um processo de interação social, que permitem um processo de construção e de ressignificação da subjetividade. Nesse processo ela dá importância à linguagem e, de modo particular, aos signos e à *semiótica*²⁰², ao caracterizar a experiência e, em particular, a experiência das mulheres. Por isso, em sua teoria, a sexualidade tem um papel central, porque influencia, por meio da marca genérica, não só a experiência social da subjetividade feminina, mas também a experiência pessoal da condição

²⁰² Teoria que estuda os fenômenos culturais como sistemas de significação.

das mulheres. Assim, ela consegue “vincular temas fundamentais para o feminismo, como a subjetividade, sexualidade, corpo e atividade política”. (BACH, 2010, p.35).

Em Lauretis a experiência sempre pode ser ressignificada porque ela está vinculada ao processo contínuo de interação da subjetividade com o mundo, “não mediante ideias ou valores externos, causas materiais, mas com o compromisso pessoal, subjetivo das atividades, discursos e instituições que dão importância (valor, significado e afeto) aos acontecimentos do mundo.” (LAURETIS, 1984, p.253). Nesse processo, uma pessoa se coloca a si mesma na realidade social e com isso percebe-se e se apreende como algo subjetivo (referindo-se a si mesmo ou originário nele) às relações materiais, econômicas e interpessoais, que são sociais e históricas. Assim, é ao efeito dessa interação com a realidade social (e para as mulheres inclui as relações sociais de gênero) que Lauretis chama de experiência. Ela define a experiência “como complexo de hábitos resultado da interação semiótica do ‘mundo exterior’ e do ‘mundo interior’, uma engrenagem do sujeito (eu) na realidade social.” (LAURETIS, 1984, p. 284).

Partindo das concepções teóricas de Lauretis, podemos compreender que a experiência espiritual das mulheres não é algo universal, mas são experiências contextuais que assumem diferentes significados como efeito da interação reflexiva dessas mulheres com o mundo, com seu engajamento subjetivo, em um determinado universo cultural religioso, que tem seus significados e valores produzidos, também em relação ao gênero. Essa produção de significados passa a ter importância pessoal parecendo ser uma experiência específica do sujeito. Desse modo, o perceber Deus do modo feminino, também tem a ver com significados que foram incorporados e, por isso, não são parte de uma singularidade feminina própria e nem uma experiência única, como parece apontar o discurso de algumas teólogas. Contudo, é possível constatar que existe um discurso que é compartilhado e que valoriza o ponto de vista das experiências cotidianas das mulheres, como uma postura política do vir a ser sujeito de produção do saber teológico e de marcar esse lugar acadêmico por valores vinculados ao universo feminino, que podem ser facilmente aceitos pelos pares. Um discurso que aparece conectado com as proposições do Feminismo da Diferença e que, politicamente, tende a valorizar o sujeito feminino e suas experiências como significativas para a construção de processos igualitários.

3.2.1 Noções de diferença e de experiência no discurso de Teólogas Feministas

A noção de singularidade feminina na relação com Deus é recorrente na análise que a Antropóloga Fabíola Rodhen (1996) faz do discurso da Teologia Feminista das Católicas do Rio, até o período de 1994. Nessa análise, em uma espécie de analogia, Rodhen aproxima a Teologia Feminista, assumida pelo caminho da diferença, com o pensamento romântico alemão do século XIX. Apesar de hoje haver outras compreensões produzidas por parte dos sujeitos – “teólogas que se autodenominam feministas”, creio ser importante pontuar alguns aspectos dessa análise, porque isso reaparece nas narrativas das teólogas entrevistadas.

Segundo Rodhen, as teólogas feministas diziam produzir saber de um modo diferente dos homens porque assumiam uma nova perspectiva hermenêutica e por possuírem uma “experiência de fé diferente.”²⁰³ Isto é, a “espiritualidade feminina” era percebida como dotada de características singulares, como uma predisposição para a relacionalidade, gratuidade, sensibilidade, mistério que define um sentir Deus de outro modo. Essa referência ganhou cores, por meio do resgate das heroínas bíblicas, na relação com as mulheres pobres das comunidades eclesiais. Também se reforçou na reflexão de uma nova compreensão sobre as imagens de Deus, da Trindade, de Maria, de Eva e das passagens em que Jesus ou os apóstolos davam destaque às mulheres de seu tempo. Essa estratégia, segundo Rodhen, tinha uma função política que era visibilizar as mulheres, que foram ocultadas pela história da Igreja cristã ou que ocupam um lugar submisso nas comunidades e de uma “feminização” dos conceitos teológicos, marcados pelo privilégio feminino. (ROHDEN, 1995).

Nessa literatura, as teólogas pareciam assumir a noção de experiência vinculada à crença de que existem características universais específicas do universo feminino, por isso diferente do masculino, ou seja, elas se colocavam na posição de um sujeito feminino universal, que se opõe ao masculino também universal. Nessa posição, elas acreditavam que a sua escrita teológica se afastava de uma relação puramente racional, fria e abstrata, porque pela experiência, que lhes era singular, do afeto, de gerar vida e de cuidar, elas diziam estar mais próximas da vida e de Deus e, conseqüentemente, os seus relatos apresentavam um Deus concreto e humano, conforme Rodhen (1996, p.107) também tem mencionado.

Porque sentem Deus de outro modo elas expressam uma experiência amorosa e afetiva com Deus numa relação apaixonada e apaixonante onde a totalidade do *ser* participa por inteiro. Geradoras e sustentadoras da vida elas sentem uma cumplicidade com quem protege quem tem menos vida, o Deus da Vida.

²⁰³ Esse aspecto foi recorrente nas narrativas das mulheres, conforme se verifica nos últimos capítulos desta tese.

É possível perceber, nesse discurso, a noção de uma experiência feminina universal embebida pelas correntes do social e do biológico e perpassada pela importância da cultura e do corpo feminino. Aqui elas não consideram a diversidade de experiências femininas marcadas pela cultura, classe, geração, raça, mas antes valorizam atributos universais associados à construção social da diferença feminina (afeto, paixão, corpo), que, ao longo da história, foram considerados culturalmente inferiores e impróprios para o mundo da razão. Poder-se-ia dizer que, com isso, elas realizam uma espécie de *contramemória* ou de *transcendência*, no sentido de Irigaray (2010), ou seja, elas buscam positivar os valores e os significados do feminino que foram reproduzidos pelo discurso masculino como pejorativos. Para essas teólogas, os valores femininos inseridos na teologia objetivavam uma “produção diferente” do pensamento teológico tradicional, mas também importante, uma vez que essa produção era avaliada por elas como “mais concreta e próxima da vida”. Com essa conduta, elas acabavam assumindo uma posição de um novo sujeito universal, que é mulher, portadora de uma experiência singular. Aparentemente, essa postura tende a cair na armadilha de uma nova essencialização, cuja questão tem sido problematizada e criticada pelo feminismo. Entretanto, dentro da poderosa e patriarcal instituição eclesial, isso pode ser lido como uma estratégia política necessária. Nesse sentido, Gayatri Spivak (1985)²⁰⁴ apud Costa (2002, p.72) considera que “invocações públicas da ‘mulher’ como ‘essencialismo positivo’ ou ‘estratégico’ é ainda uma posição que as feministas devem arriscar, embora ‘conscientes quanto aos limites do (auto) posicionamento – individual e coletivo’ – de forma que este possa ser estrategicamente efetivo”²⁰⁵.

Segundo Rodhen, por meio do contato com as vertentes do feminismo, as teólogas católicas do Rio fazem a escolha pelo privilégio da diferença, como estratégia política de luta por igualdade e pelo reconhecimento do sujeito “mulher”, no espaço acadêmico e nas práticas pastorais. Com isso, elas não opõem ao feminismo da igualdade, mas ao privilegiarem os valores femininos e, assim como o romantismo alemão, parecem “investir em uma proposta de universalização de um novo conjunto de valores, operando uma inversão da hierarquia entre os polos anteriormente englobados que agora passam para um nível superior”. (RODHEN, 1996, p.115).

²⁰⁴ SPIVAK, Gayatri C. Interview with Angela McRobbie. *Block* (10), 1985, pp.5-9.

²⁰⁵ Entretanto, Spivak alerta que tal postura deve ser tomada em constante vigilância diante do risco da essencialização. Judith Butler (2007) critica Spivak e escolhe o conceito de “posicionalidade estratégica” ao invés de “essencialismo estratégico” a fim de alertar sobre os perigos políticos do uso dos signos identitários.

Essa posição, das teólogas católicas, tem a ver com uma escolha consciente, segundo Rodhen. Isso porque, nos anos de 1990, elas estabeleceram um diálogo maior com as feministas e começaram a incorporar os marcadores da diferença e o conceito de gênero, como contribuições úteis para a reflexão teológica e para as suas práticas pastorais. Entretanto, se afastaram das posturas feministas consideradas “mais radicais”. Foi nesse período que elas começaram a discutir se eram feministas ou não. Elas tomaram consciência de que haviam centrado seus esforços em torno do resgate e da visibilização das mulheres na história do cristianismo e da “feminização” de conceitos teológicos e que, em função de uma sociedade mais igualitária, precisariam mexer nas estruturas do pensamento. Mas, segundo Rodhen, elas assumiram o “feminismo da diferença” e do ecofeminismo²⁰⁶ porque esta corrente priorizava os valores culturais femininos, que haviam sido desprezados na cultura do masculino, sobretudo no universo teológico. Essa era a proposta que se apresentava mais próxima dos trabalhos que elas vinham realizando. De modo que acreditavam que pela valorização da “cultura feminina” encontrariam uma alternativa “ética e ecológica” para o mundo atual, permeado pela lógica competitiva do mercado. Assim, por meio da aproximação com a corrente do “Feminismo da Diferença”, as teólogas foram reafirmando e redefinindo a sua posição em favor da “diferença” e da valorização dos “valores femininos”.

Entre as propostas da perspectiva do *ecofeminismo*²⁰⁷ ou *feminismo da diferença* estava a valorização da “mulher” como salvadora ecológica. Se ela sempre esteve “mais próxima da natureza”, questão que era desvalorizada pelo pensamento ocidental, então se compreendia que ela também sempre esteve mais distante dos processos de destruição, que eram vinculados ao mundo público da sociedade industrial. Desse modo, de acordo com Rodhen, “as teólogas parecem ser seduzidas por essa corrente, tão afim com as suas perspectivas de proximidade da mulher com a vida, com a natureza e com Deus” (RODHEN, 1996, p.99). Nesse período, a ecologia e a preocupação com a crescente destruição da natureza eram temas de reflexão da Teologia da Libertação. De modo que a passagem sobre relato da criação, que apresentava o homem como dominador da natureza, passa a ser

²⁰⁶ A corrente do pensamento ecofeminista tem relação com o movimento do ecofeminismo, que teve sua origem a partir de diversos movimentos sociais (mulheres, pacifista e ambiental) na década de 1970. Esses movimentos se uniram na luta contra a construção de usinas nucleares. O movimento ecofeminista afirma haver uma relação estreita entre a exploração e a submissão da natureza, com a dominação das mulheres e dos povos estrangeiros, pelo poder patriarcal. Como teoria, o ecofeminismo propõe a ruptura com as relações de gênero baseadas na lógica binária, pois considera que, da mesma forma que a mulher, a natureza também tem sido tratada pelos princípios da hierarquia e dominação patriarcal. (RESS, 2004).

²⁰⁷ Segundo Mari Judith Ress (2004), não só Ivone Gebara, mas também Elza Tames qualifica o Ecofeminismo, juntamente com a incorporação do conceito de gênero, como uma terceira fase da Teologia Feminista na América Latina. Na visão de Ress, Gebara e Tames são as duas teólogas de maior destaque na América Latina.

reinterpretada no sentido de que ele, como “cocriador da divindade”, tinha uma responsabilidade pela manutenção e não pela destruição do ambiente em que vivia. Nesse contexto de produção e reflexão teológica, as teólogas encontraram um espaço aberto para incorporar as discussões sobre *ecologia e salvação*, ao lado das perspectivas ecofeministas de que a mulher tem um papel especial nesse processo de salvação do mundo. Isso, para elas, parecia positivar a imagem do ser mulher. Se antes essa imagem era vista como pecadora irracional e parte das forças da natureza e, conseqüentemente, a sua subjetividade era negada, agora ela passa a ser resgatada como um sujeito capaz de recuperar o mundo, justamente pelos mesmos atributos que antes as afastava do universo público. (RODHEN, 1996). Nesse caso, nota-se um processo de ressignificação do sistema simbólico, em favor de uma ética da diferença sexual, no sentido de Irigaray (2010), que se coloca como resistência em relação às visões dominantes de feminidade. Elas podem experimentar formas alternativas, cuja legitimação se dá pela desconstrução dos significados produzidos pelo discurso hegemônico, mesmo que, paradoxalmente, elas continuem presas ao mesmo código simbólico a que se opõem (BRAIDOTTI, 2004), isto é, de um modelo de feminino próximo das forças da natureza.

Nas questões que foram pontuadas por Rodhen, a posição de sujeito de saber que as mulheres têm assumido, sobretudo as católicas do Rio, é uma posição política que valoriza uma experiência feminina universal, vinculada aos papéis que socialmente foram atribuídos como parte da especificidade feminina. Isto é, nota-se todo um esforço pela valorização do que se produziu culturalmente como diferença sexual, como a possibilidade e uma estratégia de reinvenção de si mesmas. O que está em questão é a positividade da diferença sexual como uma estratégia de sair do “armário da alteridade desvalorizada em que as mulheres foram confinadas” (BRAIDOTTI, 2004, p.66). Essa postura política permanece dentro de uma concepção binária de gênero, em que o sujeito feminino se opõe ao sujeito masculino, em uma perspectiva universal.

Entretanto, essa estratégia utilizada pelas mulheres, conscientes ou não das contradições, contribuiu para resgatar valores pelo feminino. Virtudes essas necessárias à teologia, mesmo que englobadas, assim, no sistema e que nem sempre tenham ganhado valor ou reconhecimento por parte dos sujeitos da hierarquia eclesial. A estratégia política da valorização do feminino como diferença, de certo modo, trazia tensões para o campo teórico, por se colocar na contracorrente feminista, ou seja, enquanto o feminismo buscava romper com os estereótipos essencializadores, as mulheres teólogas estavam exatamente reforçando alguns atributos como uma estratégia política de visibilidade, no universo teológico. Assim,

mesmo que o processo de ressignificação das representações de gênero realizado pelas teólogas em seus discursos apareça, paradoxalmente, vinculado aos significados do discurso teológico hegemônico, ele representa uma estratégia política de reconhecimento de um novo sujeito que produz, por meio de novos métodos, outro discurso. Isto é, uma teologia que é situada, contextual, que parte das experiências das mulheres e que resgata dimensões que haviam ficado ausentes na teologia, em geral, abstrata e universal, produzida segundo o olhar masculino²⁰⁸. Ou seja, era uma estratégia que dava visibilidade às mulheres na posição de sujeitos de saber. Elas que, durante um longo período, foram silenciadas, na história da Igreja, agora podiam dar uma contribuição específica, que vinha de suas experiências e de seu olhar feminino, que não era o mesmo dos “discursos universais”, que as haviam excluídos, tanto como sujeitos quanto como objetos de saber.

No discurso atual de algumas teólogas feministas verifica-se a inserção da noção de experiência na perspectiva de uma construção social. Por exemplo, em Deifelt (2003), a experiência é produzida por eventos, acontecimentos e percepções e posições políticas assumidas por cada pessoa. Ela menciona que as experiências das mulheres estão vinculadas aos acontecimentos que marcam as mulheres e o seu corpo de uma maneira particular. Essa posição parece estar em sintonia com os estudos contemporâneos do feminismo, que consideram que as experiências são sempre situadas e que a identidade de uma mulher é formada por uma justaposição de múltiplas experiências, atravessadas por diversos marcadores de diferenciação social. De modo que, para Deifelt (2003, p. 176), a “noção de experiência inclui as várias facetas da vida humana, juntando os diferentes eventos que formam, informam, deformam ou conformam a vida de uma mulher”. Para ela, um corpo de mulher pode estar marcado por experiências sociais de opressão, discriminação, privilégios, libertação ou luta; pode se referir às experiências de sua realidade biológica e de seu sexo, como a maternidade e a amamentação; pode trazer as marcas de processos de socialização, fundados em um regime normativo de diferenciação ensinado pela cultura; pode incluir a dimensão psicológica caracterizada pela preocupação maior com o cuidado e com relacionamentos afetivos; pode ter um caráter social de discriminação e de exclusão do poder de decisão, de limites ao acesso à educação e à participação política (DEIFELT 2003). Também no discurso da teóloga Ströher (2005, p.122) se encontra essa compreensão de que “as experiências são diversificadas, localizadas no tempo e no espaço e constituídas a partir das particularidades de identidades e experiências corporais”. Isso revela que, por parte de

²⁰⁸ Isso também se reafirma nas entrevistas concedidas pelas mulheres docentes.

algumas teólogas, existe a sintonia com as posições mais atuais do feminismo, que colocam em cena a pluralidade de experiências das mulheres em suas múltiplas ramificações e interconexões. Entretanto, convém lembrar que essa postura não aparece em todas as mulheres entrevistadas, cujas narrativas analisaremos nos dois últimos capítulos.

Deifelt (2003), Sampaio (2003), Ströher (2005), Gebara (2008) mencionam que a hermenêutica feminista coloca as experiências das mulheres, em suas diversidades de raça, tradição, cultura, classe, para dentro da reflexão teológica, o que torna a Teologia Feminista “um saber sempre parcial, datado, contextualizado, ademais de ser sexuado racificado e socialmente classificado. Um conhecimento sempre provisório” (SAMPAIO, 2003, p.17). Essa compreensão, que perpassa a produção de algumas teólogas contemporâneas, as coloca em sintonia com tendências do feminismo que hoje optam por falar em *posicionalidades relacionais*, para se referir às diferenças múltiplas entre e dentro das mulheres, em que os marcadores de gênero, classe e raça não podem ser analisados separadamente, mas sim num movimento diluente e de atravessamento de distinções e dicotomias. (HITA, 2004)

Nesse sentido, na produção da teologia feminista aparece a compreensão de que o uso das experiências das mulheres não implica uma homogeneização de resultados, já que nem todas as experiências são compartilhadas por todas as mulheres, o tempo todo. Entretanto, segundo Deifelt, o patriarcalismo forneceu um grande número de experiências comuns e, nesse sentido, a Teologia Feminista tem priorizado as experiências de opressão e suas lutas de libertação, como fonte de reflexão e de produção de saber. Poder-se-ia considerar que, ao priorizar essas experiências, elas estariam elegendo uma forma de *conexão* ou de *afinidade*, que permite construir uma luta comum em prol da dignidade das mulheres.

Deifelt (2003) reconhece que hoje a Teologia Feminista, por conta da influência histórica das teorias feministas, apresenta uma variedade de propostas metodológicas. Entretanto, todas compartilham do uso do método da desconstrução e reconstrução, por meio de uma hermenêutica da suspeita e do instrumental analítico das relações de gênero. Assim, cada proposta procura responder às necessidades do seu contexto e da situação localizada das experiências das mulheres, que inclui também a experiência de fé em sua diversidade. Essa postura, evidentemente, parece colocar a produção das teologias feministas dentro da perspectiva dos saberes situados, no sentido de Haraway (1995), em que a posicionalidade, ou o lugar do qual sujeito fala, pensa e escreve, possibilita indicar os valores que estão sendo utilizados, construídos ou interpretados, de modo que um saber é sempre parcial e marcado pela visão de mundo e pelas experiências sociais de quem o produz.

Segundo a literatura da Teologia Feminista, o fato de as teólogas incorporarem, em seu fazer teológico, o método da desconstrução das ideologias patriarcais e da reconstrução do simbólico; a categoria analítica de gênero e de poder, e ao nomearem a experiência das mulheres como categoria hermenêutica, elas, ademais de produzirem uma teologia crítica e não sexista, provocam deslocamentos epistemológicos, no modo de produzir conhecimento teológico. Para essas teólogas, é nesses aspectos que reside o diferencial de sua teologia em relação à tradicional e androcêntrica, que se pensava universal (STRÖHER, 2005). Assim sendo, a seguir abordamos, de modo sintético, como as teólogas analisam o valor da categoria de gênero para o seu fazer teológico.

3.2.2 A categoria de gênero na Teologia Feminista

Como já mencionamos, para as teólogas feministas, a incorporação da categoria analítica de gênero, na perspectiva metodológica da construção e desconstrução do pós-estruturalismo, se tornou um instrumental de análise importante. Isso porque lhes possibilitou desnaturalizar os papéis sociais atribuídos às mulheres e aos homens, mostrando que eles são sempre construções sociais, e identificar como as relações de poder impõem limites e expectativas sociais, por meio da normalização dos padrões de comportamentos, aceitáveis ou não para cada sexo (DEIFELT, 2003).

Delir Brunelli considera que a categoria de gênero se tornou um diferencial importante para a Teologia Feminista, porque representou uma nova abordagem epistemológica e metodológica, que permitiu ir além da “feminilização” de conceitos bíblicos teológicos, tarefa que haviam realizado nos primeiros momentos de sua produção acadêmica.

A análise de gênero questiona a própria estrutura do pensamento teológico e provoca uma mudança significativa nessa estrutura. Gênero, portanto, não é só uma mediação hermenêutica, é também uma mediação epistemológica. Faz perceber que a teologia é masculina não só porque foi sempre produzida por homens, mas porque se desenvolveu numa cultura na qual o masculino era o normativo, e porque se serviu de um conhecimento filosófico produzido dessa forma. Por isso o discurso teológico ‘universal’ é androcêntrico. Muitas afirmações apresentadas como sendo do ‘humano’, na realidade, referem-se à experiência e à percepção masculinas. (BRUNELLI, 2000, p. 216).

A incorporação da categoria de gênero, como perspectiva epistemológica, mostra que a Teologia Feminista é parte de uma rede de pensamento, de interpretação e de desconstrução feita por mulheres em diferentes contextos, tais como em organizações sociais, na academia, na teologia e coloca em cena novos sujeitos, que nesse caso são as mulheres. Para Ivone

Gebara (2000), o conceito de gênero tornou factível a crítica do universalismo masculino nas ciências humanas como na teologia, onde existe, ainda, a predominância de um discurso androcêntrico. “Podemos dizer que os traços mais marcantes da epistemologia teológica ocidental são masculinos, isto é, que as afirmações de fé, se referem à observação masculina e à produção de um discurso universal masculino”. (GEBARA, 2000, p.115).

Segundo essas teólogas, a perspectiva analítica de gênero permitiu problematizar a produção teológica. Começou-se a perguntar por que as mulheres foram invisibilizadas no discurso teológico tradicional? Por que a hierarquização social de sexos? Por que a apropriação masculina do sagrado? Como explicar que, historicamente, somente o masculino conseguiu controlar as práticas, os discursos e as crenças, bem como as representações de Deus? Nesse sentido, hoje encontramos uma vasta produção teológica que, amparada pelas perspectivas feministas e dos estudos de gênero, tem contribuído para a releitura das representações simbólicas de gênero dos discursos que, até então, sustentavam e legitimavam o pensamento masculino e a subordinação das mulheres, tanto nas esferas da sociedade como da Igreja. Para Rosado, a produção no campo teológico feminista, além de surpreender pela quantidade de obras publicadas, destaca-se por haver alcançado um grau elevado de institucionalização. Afirma, ainda, que “talvez mais em que outros campos de conhecimentos a teologia elaborada por mulheres tenha alcançado um estatuto próprio.” (ROSADO, 2001, p.85).

Embora se admita a existência deste estatuto da teologia produzida pelas mulheres, a antropóloga Fabíola Rohden considera que para contextualizar a Teologia Feminista na Igreja é necessário olhar para duas direções:

a luta e o reconhecimento de sua produção e a inserção das mulheres na Igreja, em termos mais amplos. O reconhecimento da produção significa a admissão de que a teologia produzida por mulheres é competente e válida para a Igreja. Contudo, o ‘ser válida para a Igreja’ significa ser válida pelos homens da Igreja, já que são eles quem ocupam os lugares privilegiados no magistério eclesial. (ROHDEN, 1995, p. 37).

Isso, simbolicamente, coloca a produção das mulheres como uma reflexão de menor valor, que precisa passar pelos olhos de quem está na posição de poder. São eles que aprovam ou não aprovam, uma vez que, historicamente, a produção do “discurso verdadeiro”, foi gerenciada e controlada por homens, em geral celibatários.

Em meio a essas relações de tensões e dos desafios que se colocam para as mulheres no contexto do saber teológico, a literatura produzida por teólogas tem afirmado que elas já começaram a construir um caminho para assegurar o reconhecimento acadêmico da Teologia

Feminista. Elas alegam que seus pares masculinos têm maior interesse por esta produção quando fica mais evidente, não a expressão feminismo, mas gênero, embora, em geral, o mundo acadêmico teológico continue, ainda, muito alheio e resistente por essas perspectivas teóricas. (BRUNELLI, 2000)²⁰⁹. Por outro lado, esse saber é policiado e controlado por parte daqueles que, segundo Ivone Gebara, são os guardiões da ortodoxia.

as academias confessionais são marcadas por um rigoroso controle epistemológico, de tal maneira que o teologizar livre não é permitido. A busca teológica esbarra sempre com a força coercitiva dos guardiões da ortodoxia ao ponto de avanços acadêmicos serem muitas vezes cerceados. O policiamento é introjetado pelas/os próprias/os intelectuais, na medida em que veem o próprio futuro profissional, dependente das instituições, ameaçado. (GEBARA, 1993, p.6).

Essas dinâmicas de poder e de controle, presentes neste campo de saber, parece construir fronteiras e limites e, de certa maneira, tende a impedir que as teólogas incorporem em sua produção, perspectivas e temas mais “quentes” da agenda política feminista. Por outro lado, elas mesmas incorporam a vigilância, como menciona Gebara, numa espécie de autocontrole de si, no sentido de Norbert Elias (2001), em favor de uma “sobrevivência possível” no espaço acadêmico. Isso, ainda, pesando os ganhos e interesses profissionais que podem vir a ter, permanecendo nesse lugar e optando por uma perspectiva feminista “menos agressiva”, como elas afirmam, também, em situação de entrevista, o que analisaremos nos últimos capítulos.

Ademais dos limites, das tensões e das contradições, a opção de teólogas da América Latina por uma determinada perspectiva de produção do saber foi gerando, ao mesmo tempo, um processo emancipatório de um novo sujeito que passa a se legitimar dentro do universo teológico, até então exclusivamente masculino. Trata-se de um sujeito “mulher” que produz uma teologia alternativa, porque produz novos significados na sua relação com o discurso teológico tradicional masculino. Uma teologia pautada em instrumentos teóricos feministas, que incluem as experiências vividas e situadas das mulheres, as quais permitem desnaturalizar a universalidade, a neutralidade e a objetividade do discurso hegemônico. E, como bem lembrou Fiorenza (2002), trata-se de uma teologia que se caracteriza não só pela sua intervenção intelectual, como também política e religiosa, porque sua luta se produz em torno dos significados produzidos.

²⁰⁹ Pode-se dizer que esses mesmos desafios, dificuldades e resistências se encontram em outras áreas acadêmicas, como é o caso da Sociologia, que foi apontado no estudo de Miriam Adelman (2009).

3.2.3 Temas e finalidades da Teologia Feminista

A Teologia Feminista assumiu muitos temas da agenda da Teologia da Libertação, porém com o foco na perspectiva das mulheres, consideradas “as mais pobres entre os pobres”, em suas experiências de opressão e de libertação, cujas experiências se tornaram o eixo central do fazer teológico das mulheres. Entretanto, ela vai além das propostas de agenda da Teologia da Libertação, de modo que os referentes da experiência, da justiça de gênero e da corporeidade passam a ser critérios éticos e teológicos.

Segundo Ströher (2005), a Teologia Feminista colocou na agenda teológica temas que antes não eram considerados pertinentes como a questão do poder, das desigualdades entre gêneros, da corporeidade, da sexualidade, da violência sexista, dos direitos reprodutivos, do ecofeminismo e do próprio método teológico, o que, na visão dessa autora, provocou deslocamentos teológicos em todas as áreas da teologia e, com isso, reafirma-se que existe uma diferença na teologia produzida pelas mulheres. Ströher acredita que, mesmo que a experiência e a ideologia patriarcal continuem inscritas nos corpos das mulheres em suas atitudes, ações e comportamentos, a Teologia Feminista está influenciando e interpelando a teologia tradicional para novos olhares, novos temas e perspectivas metodológicas, daí a sua contribuição significativa para o universo do saber teológico, como um todo.

O gênero e a corporeidade, além de serem temas pontuais da Teologia Feminista, são considerados “mediações hermenêuticas” (STRÖHER, 2005, p. 118) do fazer teológico das mulheres. Assim, como nas discussões contemporâneas do feminismo, as teólogas feministas parecem compreender o corpo, não somente como uma materialidade biológica, mas como uma construção contínua, contextual, marcada por diferentes experiências sociais, relações, afetos, linguagem. De modo que a corporalidade passa a ser um critério político e ético para a produção de uma teologia crítica e contextualizada. Se, antes, os discursos teológicos apresentavam o “corpo” feminino como o lugar do pecado, do profano, do impuro e do confinamento de uma subjetividade feminina inferior e desqualificada para as ações racionais, agora ele aparece como o “lugar de resistência política” e da possibilidade de novos saberes. Isso porque, é pela perspectiva do corpo, no sentido da experiência encarnada, corporificada dos sujeitos situados em um contexto concreto que, segundo Braidotti (2004), se torna possível executar um conjunto de interações sociais.

Em relação à finalidade política da Teologia feminista, creio que já mencionamos no decorrer da reflexão deste capítulo de tese. Entretanto, acentuamos, aqui, alguns pontos. Primeiro, refere-se à crítica aos valores e à visão predominantemente masculina do fazer

teológico, que se inscreve nas práticas discursivas, institucionais e nas representações simbólicas. Essa crítica se estende para a suposta neutralidade dos métodos teológicos e para a pretensão universalizante dos discursos masculinos. Outra crítica é direcionada aos efeitos negativos que o poder dos discursos e das representações simbólicas de gênero produziu na vida e no corpo das mulheres, construindo, ao mesmo tempo, hierarquias sexistas e desiguais nas relações sociais. A Teologia Feminista, ainda, denuncia que as desigualdades entre homens e mulheres são causadas por estruturas sociais justificadas pelos “mandatos divinos”, regidos de acordo com a norma masculina e, como efeito de uma leitura cultural, que considera a “diferença sexual” feminina inferior e desqualificada para determinadas funções sociais.

Como parte dessa função crítica, observa-se que a Teologia Feminista assumiu, também, o projeto político de uma afirmação positiva do feminino, por meio da produção de um sistema simbólico alternativo. Há um esforço direcionando para a desconstrução e reconstrução do sistema simbólico que fora produzido segundo os interesses patriarcais, tomando como critério as experiências concretas das mulheres, cujo processo parece funcionar no sentido de uma *contramemória* (BRAIDOTTI, 2004). Em Braidotti, a *contramemória* desloca a concepção de um sujeito unificado e centralizado e desestabiliza identidades fixas abrindo espaços para que outras possibilidades, não programadas na memória dominante, se atualizem e se concretizem como potencialização afirmativa.

Nessa tarefa, a teologia elaborada pelas mulheres inclui o esforço por recuperar e resgatar a dignidade das mulheres e a sua posição de sujeito na história do cristianismo, visando, com isso, legitimar a agência e a liderança feminina em diferentes esferas socioeclesiais. Nesse sentido, Gebara (2003, p. 166) menciona que o feminismo busca se afirmar qualitativamente diferente do mundo patriarcal, na medida em que se afasta das perspectivas hierárquicas e das construções que ainda conservam a superioridade do masculino, em relação ao feminino ou que colocam o feminino numa superioridade em relação ao masculino. Por isso, na sua visão, as mulheres têm a tarefa de sempre continuar pensando os seus símbolos, os seus valores e as suas políticas, tornando-as historicamente sempre presentes. Poder-se-ia dizer que esta é a condição para as mulheres do contínuo *devir* sujeito, um devir que vem da história, mas que sai dela de maneira diferente. É uma passagem, em que se tira a diferença de seu estado negativo, concebida pelo imaginário masculino, positivando-a a partir da diversidade das experiências das mulheres, incorporadas em seus contextos concretos.

3.2.4 Limites e desafios para as teólogas feministas

Na literatura feminista da teologia encontra-se uma autoanálise em relação ao valor dessa teologia para o universo acadêmico, mas também algo sobre os seus limites e desafios. Alguns aspectos já apareceram no decurso deste capítulo. Entretanto, apenas daremos ênfase a algumas considerações que as teólogas têm ressaltado.

Segundo Gebara (2003), as teólogas feministas, em geral, já realizaram um excelente trabalho na linha da suspeita e da desconstrução das tradicionais imagens de Deus, veiculadas na linguagem e nas metáforas. Na sua concepção, os trabalhos mais sérios não buscaram somente substituir imagens masculinas por imagens femininas de Deus, permanecendo nas mesmas estruturas do pensamento patriarcal, mas foram mais longe, tentando uma simbologia aberta para conceitos centrais da teologia cristã.

Por outro lado, Gebara também assinala que, devido aos constrangimentos e discriminação das teólogas no meio acadêmico, muitas têm recuado na direção de uma postura mais crítica, permanecendo no nível das negociações com algumas concessões, para não perder um caminho já construído, historicamente. Tal postura também tem sido assumida, nos últimos anos, pelas teólogas entrevistadas neste estudo. Por isso, é pertinente citar a observação crítica da teóloga brasileira Ivone Gebara:

A Teologia Feminista da América Latina, particularmente no Brasil, não conseguiu a audiência esperada nas instituições religiosas e acadêmicas. A maioria das mulheres que se dedicam a pesquisa na linha feminista, além de serem poucas, numericamente, estão de certa forma renunciando às opções feministas radicais em favor de uma convivência menos conflitiva com a teologia tradicional nas diferentes expressões e inclusive com a Teologia da Libertação. Nesses últimos anos, elas têm perdido a força organizativa e, sobretudo a força política nas instituições da religião. Aceitaram falar mais de gênero e menos de feminismo, sem perceber que as análises de gênero sem feminismo legitimam as mesmas estruturas patriarcais. Quando muito abrem algumas brechas na ordem estabelecida, mas não a modificam substancialmente. (GEBARA, 2003, p. 158).

Tal questão mostra, claramente, que não é suficiente incluir mais mulheres nos espaços acadêmicos da teologia, mas, antes, necessita-se mudar as estruturas simbólicas da Igreja em sua totalidade para que de fato se construam novas relações de gênero. Hoje, segundo Gebara, o desafio continua sendo a necessidade de um novo pensamento e novas simbologias. Essa autora argumenta que o caminho não é mais o de se incluir na teologia já feita no passado e no presente, introduzindo nela novas problemáticas para serem refletidas, com as mesmas mediações e os mesmos conceitos do passado. Em sua opinião, trata-se de um novo processo que precisa iniciar do ponto que já se chegou e que tem a ver com a

desconstrução e com a *reconstrução* de conteúdos e de representações que sejam significativas, isto é, que sejam capazes, não apenas de incluir as mulheres, mas de dar um sentido à existência humana e à existência do planeta, na sua incrível diversidade. Para isso, Gebara afirma ser necessário um processo que incluam utopias em vista da construção de relações justas. De certa maneira, essa imaginação utópica de Ivone Gebara se aproxima das concepções de Rosi Braidotti, quando essa feminista aposta na força imaginativa do devir sujeito coletivo, que vincula a história do passado com um futuro novo possível. Para isso, assim como Gebara, Braidotti acena ser necessário construir novas formas de pensar e de reinventar-se a si mesmo, ousando novas linguagens simbólicas. Ela pensa o “simbólico como um processo dinâmico de produção de práticas significantes de uma maneira que se entrelaça as condições linguísticas e sociais dessa produção”. (BRAIDOTTI, 2004, p.102). De modo que é na força imaginativa e utópica que o desejo de devir sujeito é ativado como processo dinâmico e possível. Talvez seja esse o mesmo desafio que a Teologia Feminista precisa encarar.

Estendemos-nos até aqui, assinalando algumas questões, mais gerais, sobre o pensamento teológico feminista, no que tange a suas opções metodológicas, conteúdos, finalidades e desafios, no intuito de que o leitor/a tenha uma noção do que é esta teologia, uma vez que ela foi muito mencionada e, em diferentes situações, nas narrativas das docentes que entrevistamos para esta pesquisa. No capítulo que segue, trataremos de evidenciar como algumas teólogas brasileiras, vinculadas ao contexto eclesial latino-americano, ocuparam as “brechas” que se abriram ou que se colocaram para construir as suas possibilidades de articulação e de produção de uma teologia em perspectiva feminista. Apresentamos, em seguida, os níveis de sua participação no ensino superior em instituições católicas.

IV – AS MULHERES NA PROFISSÃO DA DOCÊNCIA EM TEOLOGIA: PRODUÇÃO FEMINISTA E PARTICIPAÇÃO NO ENSINO SUPERIOR

A tarefa da sociologia é descobrir as estruturas invisíveis dos diversos mundos sociais que constituem o universo social, assim como os mecanismos que tendem a assegurar a sua reprodução ou sua transformação. (BOURDIEU, 2005, p. 31).

Neste estudo sobre a docência feminina no ensino superior em teologia, nas instituições católicas brasileiras, ao nos referir à docência estamos compreendendo que ela é uma atividade social, ligada ao ensino e à produção do saber acadêmico-teológico, que ocorre por meio do conhecimento especializado e da prática profissional, na interação com os processos sociais. Desse modo, apropriamos-nos da perspectiva exposta por Ivana Maria Lopes Ibiapina (2007, p. 40), em que a docência, compreendida como atividade de ensino e pesquisa, “necessita de conhecimentos especializados, saberes e competências específicas adquiridas tanto por meio de processo de formação acadêmica contínua e permanente, quanto por meio da prática”. Evidentemente, a atividade da docência exige reflexão crítica, já que a sua finalidade é mediar os processos de aprendizagem, garantindo que os discentes assimilem os conhecimentos e adquiram as competências necessárias para ser cidadão. Ou, segundo a concepção de Maurice Tardif e Claude Lessard (2009, p.32), a docência deve “favorecer a aquisição de certa cultura e de permitir a construção do conhecimento”. Trata-se de um trabalho interativo, cuja ação ocorre com e sobre seres humanos, o que coloca em evidência as relações humanas e os jogos interativos, ou seja, “um trabalho cujo objeto não é constituído de matéria inerte ou de símbolos, mas de relações humanas com pessoas capazes de iniciativas e dotadas de certa capacidade de resistir ou de participar da ação dos professores”. (TARDIF; LESSARD, 2009, p. 35). Desse modo, ao apreender os níveis de participação das mulheres na docência e compreender o seu processo de tornarem-se professoras de teologia, estaremos sempre nos referindo à docência como uma atividade de ensino e de produção acadêmica²¹⁰ e como uma atividade interativa. É sobre isso que abordamos a partir deste capítulo de tese, quando, primeiramente, situamos a trajetória da consolidação da produção feminista das teólogas no Brasil e depois a sua participação no ensino superior.

²¹⁰ A produção acadêmica se expressa de múltiplas formas: exercício do magistério, produção de livros, artigos, participação de conferências, congressos, orientações de monografias, dissertações, teses...

4.1 A PRODUÇÃO FEMINISTA NO BRASIL: SUJEITOS E TRAJETÓRIA²¹¹

No Brasil a emergência da teologia em perspectiva de gênero, além de receber influência das teorias feministas e da teologia latino-americana, se situa dentro de um contexto socioeclesial específico, em que certos fatores eclesiais promoveram a maior participação das mulheres, no âmbito eclesial. Os documentos, que resultaram do *Concílio Vaticano II*, da *Conferência de Medellín* (1968) e da *Conferência de Puebla* (1979)²¹², deram certo respaldo para que as mulheres fossem encontrando legitimidade, no processo de se constituírem em novos sujeitos teológicos, na América Latina, tanto pela inserção na docência como pela elaboração da chamada Teologia Feminista²¹³, mesmo que às margens das estruturas do saber teológico reconhecido. Elas se apropriaram, sobretudo, de certos aspectos dos documentos finais das conferências de Medellín e de Puebla e reformularam as suas principais opções, fazendo com que a instituição eclesial fosse desvelando o rosto humano das mulheres, o qual, até então, havia sido obscurecido pela cegueira da visão clerical masculina. Segundo Caro (2003), nenhum desses documentos enfrentou diretamente o tema das mulheres da forma como a Teologia Feminista o fez.

Isso nos leva a pensar que, mais do que uma iniciativa da hierarquia da Igreja que incluem, nos documentos oficiais, aspectos que abrem “brechas” para as mulheres, foram as mudanças socioculturais, as organizações das mulheres e o movimento feminista que pressionaram a Igreja Católica a se sensibilizar diante dessas lutas, abrindo certas concessões nos documentos eclesiais. Assim, consideramos que, nas instâncias eclesiais, foram as próprias mulheres que tomaram consciência do seu protagonismo, como sujeitos históricos e foram ocupando espaços de liderança nas pastorais, uma vez abertas algumas brechas. Inseridas na ação pastoral, elas sentiram a necessidade em buscar uma formação superior e mais aprofundada na área bíblico-teológica, como tem aparecido nas entrevistas, cujo saber era específico de quem assumia a função de clérigo. Pode-se dizer, então, que é por meio de sua interação com a realidade eclesial e social e a consciência dos limites que esse lugar social e normativo impôs às mulheres, que elas despertaram o desejo de ser sujeito, o desejo de saber e de ação. Ou seja, é na relação consigo mesma, com a sua experiência no meio eclesial

²¹¹ Parte dessa reflexão foi publicada na Revista *REVER* da PUC/SP, ano 12, n. 01 Jan/jun.2011, sob o título: *Teologia Feminista: uma voz que emerge nas margens do discurso teológico hegemônico*. No entanto, aqui se parte de uma nova elaboração.

²¹² Essas questões são discutidas de maneira mais aprofundada no artigo “A mulher nos documentos eclesiais”, de Olga Vélez Caro, Revista *REB* (2003).

²¹³ Um aprofundamento maior sobre os antecedentes históricos e eclesiais pode ser encontrado em Furlin (2011b).

e social que elas se redescobrem sujeito, criando as suas possibilidades de agência, no sentido de Butler (2009a). Uma dessas estratégias do devir sujeito de saber foi ocupar os lugares da formação e do ensino teológico, em um universo de saber que necessitava ser democratizado.

Nessa perspectiva, a inserção das mulheres no universo do *saber/poder* teológico criou as condições de sua própria agência. Elas foram desconhecendo o lugar que a teologia androcêntrica tradicional, como “discurso de verdade”²¹⁴ e como cultura eclesial, lhes havia destinado, no decorrer da história. Essa postura autoconsciente e reflexiva fez com que as mulheres produzissem uma teologia a partir de suas experiências, cuja iniciativa aparece vinculada à sua inserção no ensino superior. Nesse sentido, a seguir faremos a memória de fatores, estratégias e iniciativas de articulação que consolidaram a Teologia Feminista no Brasil, em sua relação com a da América Latina. Isso porque, nas trajetórias estudadas, tal questão aparece como um caminho que permitiu que elas ocupassem um lugar no ensino de teologia; que produzissem uma autorrepresentação de si, tecendo novos significados para a subjetividade feminina. Em certa medida, isso também lhes agregou *capital simbólico*, no sentido de uma posição mais visível no campo da produção teológica, o que deu sustentação às suas lutas e a possibilidade de conviver com as tensões das práticas discursivas institucionais e, mais importante, a produzirem-se como âncoras e suportes de um sujeito em ação, uma *ética de si*.

4.1.1 Caminhos e “lugares” da Teologia Feminista no Brasil

Além dos fatores já citados, que abriram pequenas “brechas” ou espaços quase invisíveis para as mulheres no âmbito eclesial, a sua entrada na teologia, tanto na produção como no ensino, foi fortalecida pela articulação e realização de vários encontros de reflexão teórica, em nível nacional. Esta trajetória revela que o emergir e o constituir-se sujeito feminino de saber teológico é resultado de estratégias de resistência reflexiva, criativa e ativa das próprias mulheres, que se colocaram como protagonistas da mudança de mentalidade e da reinvenção da própria subjetividade feminina, no interior da comunidade eclesial. Assim sendo, a seguir relatamos a trajetória que as teólogas fizeram no processo de constituírem-se sujeitos de saber, também, por meio da elaboração do que elas chamam Teologia Feminista, que aos poucos foi se consolidando no universo acadêmico, mesmo que em um processo de

²¹⁴ Na concepção de Foucault (1999c) o discurso de verdade é o que insere na norma vigente.

tensão, de marginalidade, de resistência e de não incorporação nas metodologias e nos conteúdos curriculares. De modo que é possível considerar que foi partindo das “*margens*”, no sentido da marginalidade elegida como espaço estratégico de criatividade e de poder, que se criaram as condições para a reflexão, consolidação e visibilidade da produção das teólogas e docentes. Contudo, vale recordar que as críticas e a produção reflexiva produzida pela Teologia Feminista não se restringem ao universo religioso católico, porque o fazer teológico das mulheres na América Latina se fortaleceu por meio de uma trajetória de articulação, sobretudo, entre católicas, luteranas e metodistas.

No Brasil, essa trajetória aparece vinculada à reflexão da Teologia da Libertação, a partir do primeiro *Encontro da Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo* (ASETT)²¹⁵ em 1979, realizado no México, cujo tema versava sobre as questões socioeclesiais que preocupavam a teologia. Uma das conclusões desse encontro foi a necessidade de se valorizar as CEBs como um espaço significativo para a liderança das mulheres e a urgência de uma produção teológica feminina. Isso, sem dúvida, foi um elemento-chave para o processo de mobilização e de articulação das teólogas. Assim, a teóloga metodista Elsa Tamez²¹⁶, que coordenava a *Comissão Latino-americana das Mulheres* da ASETT, reuniu, em 1984, na Colômbia, teólogas de diferentes países e de diferentes confissões religiosas visando iniciar um processo de articulação de encontros regionais e nacionais, que culminariam com um evento intercontinental²¹⁷.

Foi nesse contexto que, no Brasil, as teólogas começaram a se articular em torno de uma produção teológica distinta, que partia do ponto de vista das experiências das mulheres. Entre as pioneiras dessa trajetória estavam também as teólogas católicas e professoras da Universidade Santa Úrsula²¹⁸, do Rio de Janeiro: Ana Maria Tepedino, Delir Brunelli, Margarida Brandão, Maria Clara L. Bingemer, Maria José Rosado Nunes e Tereza Cavalcanti. Esse grupo foi quem iniciou a organização de encontros ecumênicos nacionais de teologia na “*perspectiva da mulher*”, cuja terminologia foi utilizada para nominar o que mais tarde se chamou Teologia Feminista.

²¹⁵ Convém mencionar que no início da trajetória da produção Feminista, as teólogas católicas se articulavam com as de outras confissões religiosas. Assim, mesmo que o nosso recorte é pelas católicas, não podemos negar essa caminhada conjunta, que existiu e que continua existindo em distintos momentos.

²¹⁶ Teóloga nascida no México e radicada em Costa Rica.

²¹⁷ Do Brasil participou a socióloga Maria José Rosado Nunes, que depois assumiu mobilizar e articular as teólogas brasileiras, em vista também de um primeiro encontro latino-americano de mulheres teólogas.

²¹⁸ A Universidade Santa Úrsula (USU) é uma instituição privada, com sede na cidade do Rio de Janeiro. Foi fundada em 1937 por um dos maiores pensadores católicos – Alceu Amoroso Lima. No Rio, essa universidade foi a primeira a abrir vagas para mulheres. Atualmente conta com 18 cursos de graduação e entre esses o de teologia, e vários cursos de pós-graduação.

Assim, entre 1985 a 1992 foram realizados cinco encontros nacionais, com temas que se referiam as teologias produzidas na “perspectiva da mulher”, em seus diferentes desdobramentos temáticos, nos quais participaram teólogas católicas e protestantes.²¹⁹ Nos últimos encontros, elas chamaram uma assessoria interdisciplinar, no intuito de dialogar com os saberes de outras áreas do conhecimento, que também produziam na perspectiva feminista e de gênero. Abriram, ainda, espaço para a participação de mulheres filiadas às tradições não cristãs, como candomblé, congados, indígenas. Nesses encontros, além de temas que versavam sobre a situação das mulheres, elas incorporaram outras problemáticas sociais, o que revela o forte vínculo das teólogas brasileiras com a metodologia da Teologia da Libertação, como já o mencionamos. Os registros indicam que o encontro de 1992 foi o último desta primeira fase de articulação nacional. A divergência das tendências entre as católicas e protestantes sobre a agenda de lutas políticas foi um dos motivos pelos quais não se realizaram mais esses encontros. Sobre essa questão voltamos a mencionar mais adiante. Contudo, as católicas continuaram integrando a comissão nacional dos estudos de Teologia Feminista, junto a *Sociedade de Teologia e Ciências da Religião* (SOTER)²²⁰, a qual buscava estratégias e espaços para divulgar o trabalho e a produção feminista, entre os teólogos/as.

Os encontros, acima mencionados, não envolveram diretamente as instituições onde as teólogas exerciam a docência, mas foram articulados pelo *Instituto de Estudos da Religião* (ISER)²²¹, mediante o Programa *Mulher e Teologia*, que mais tarde passou a se chamar *Programa Sofia, Mulher, Teologia e Cidadania*. Foi nesse espaço estratégico²²² que algumas das mulheres consideradas pioneiras da Teologia Feminista no Brasil inicialmente produziram e publicaram suas reflexões teológicas.

De acordo com a teóloga católica Ana Maria Tepedino (1985), a partir do primeiro encontro elas já se motivaram a produzir na *perspectiva da mulher*, de modo que este evento marcava o início de uma trajetória compartilhada, de um espaço próprio de reflexão que se realizava sob o ponto de vista das experiências das mulheres. Pode-se dizer que elas criaram

²¹⁹ Mais detalhes desses encontros, consultar Furlin (2011b).

²²⁰ A SOTER é uma sociedade civil, sem fins lucrativos, fundada em julho de 1985 por um grupo de teólogos e teólogas. Atualmente congrega 350 membros (teólogas, teólogos e cientistas da religião). Realiza, anualmente, um Congresso Internacional para discutir um tema relevante para a Teologia e para a Ciência da Religião. As exposições, conferências e reflexões são, posteriormente, compiladas em um livro que circula no meio acadêmico, sobretudo nas áreas a fins. Esse evento da SOTER tem boa avaliação pela CAPES.

²²¹ O Instituto de Estudos da Religião é uma organização da sociedade civil comprometida e dedicada à causa dos direitos humanos e da democracia. Sua trajetória de 40 anos é marcada por mudanças e adaptações a cada tempo. Agregou diferentes atividades como: promoção de estudos, conferências, seminários, publicações e assessoria no campo da cultura e da religião. A partir de 1977, com a criação da *Revista Religião e Sociedade*, de cunho científico, o ISER passou a realizar as suas publicações. (www.iser.org.br).

²²² As narrativas as teólogas docentes mencionaram a importância desse lugar, sobretudo, diante da posição conservadora da Igreja do Rio de Janeiro.

um espaço estratégico de reflexão compartilhada, afirmando-se como atoras e sujeitos de reflexão, como se verifica no fragmento que segue:

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

Nesse sentido, nota-se que a consciência reflexiva, que emergia da experiência compartilhada de uma situação de discriminação histórica das mulheres, e a percepção de sua ausência nos processos de produção do saber, se tornam um ponto de partida para as ações políticas de ressignificação da teologia e da própria subjetividade. Na visão de Ana Tepedino, foi por meio da produção teológica, feita pela perspectiva das mulheres, que elas se lançaram no desafio de “desconhecer o seu lugar”, ou seja, “desconhecer” o lugar que lhes fora outorgado pela perspectiva androcêntrica e que elas mesmas haviam internalizado. (TEPEDINO, 1985). Ou seja, elas eram cúmplices do próprio poder que as submeteram, de modo que o uso do termo “desconhecer”, também justificava a nova realidade experimentada pelas mulheres, uma vez que, até então, ocupavam na sociedade e na Igreja um lugar subalterno e passivo. Esse momento também marca o início de um processo de reinvenção da subjetividade feminina, que parece se autoafirmar por meio da contragenealogia, nos termos de Braidotti (2004).

Em outras palavras, constata-se a dimensão da reflexividade de sujeitos (mulheres) que, no sentido foucaultino, fazem resistência ao poder que as produziu e, por meio de atos de liberdade, produzem uma ética de si, que neste caso é compartilhada. Isto é, não se reconhecendo mais na posição de um sujeito submetido, elas tecem suas possibilidades de ressignificação de si. Nesse sentido, os encontros nacionais se tornaram um “lugar”, em que foi possível, para um grupo de teólogas “feministas”, fazer uma releitura crítica da teologia androcêntrica, questionar e desconstruir lógicas que legitimavam a hierarquia e a desigualdade de gênero, reproduzida no meio social e eclesial. Fizeram isso, inicialmente, reinterpretando a Bíblia, com base em suas experiências de mulheres discriminadas e oprimidas pela lógica de gênero, da ordem simbólica masculina. Ao emergirem como novos sujeitos do saber teológico, elas estabeleceram uma forte crítica ao pensamento androcêntrico, “suspeitando” do já dito. No sentido foucaultiano, elas desconstruíam a tirania dos discursos englobantes e universais para ativar saberes originais e contextualizados, em suas próprias experiências corporais, que lhes permitiam se redescobrir como mulheres e sujeitos eclesiais.

A articulação dos encontros nacionais ocorreu vinculada à trajetória da América Latina, uma vez que as brasileiras (protestantes e católicas) também participaram dos encontros latino-americanos de mulheres teólogas, organizados pela *Comissão de Mulheres da ASETT*. O primeiro aconteceu em 1986 na cidade de Buenos Aires²²³ e, nele, elas começaram a problematizar a opressão de gênero, que até então não havia sido levada em conta pela Teologia da Libertação. Concluíram, então, que a Teologia Feminista representava a ferramenta que tinham nas mãos para lutar em favor dos direitos das mulheres. O *Segundo Encontro de Teólogas Latino-americanas*²²⁴, só se realizou no ano de 1993²²⁵, na cidade do Rio de Janeiro, com o tema *Espiritualidade pela Vida: Mulheres resistindo e trabalhando contra a violência*²²⁶. Na década de 1990, essas teólogas consideraram que a sua produção estava sendo desafiada pelo novo contexto social mundial, especificamente, pela queda do socialismo histórico e pela reestruturação neoliberal do capitalismo²²⁷, que foi gerando um crescente individualismo na vida cotidiana e o isolamento de organizações coletivas. Nessa trajetória, convém destacar que uma das grandes novidades foi a realização do *Primeiro Encontro Latino-americano de Professoras de Teologia*, no ano de 1994, em Costa Rica²²⁸, com o objetivo de promover o intercâmbio das experiências sobre o ensino de teologia em instituições de nível universitário. (TEPEDINO, 1998). Era o início de um debate em torno da presença das mulheres na docência, uma atividade que elas começavam a assumir, depois de um longo período de ausência histórica.

Após 10 anos de trajetória latino-americana, com encontros nacionais e regionais, a *Comissão de Mulheres da ASETT*, em 1994, organizou um encontro intercontinental, em Costa Rica, visando promover o diálogo entre as teólogas do Sul e as teólogas do Norte. O tema de debate foi *Espiritualidad por la Vida: Mujeres y Teólogas contra la violencia hacia las Mujeres*, e reuniu em torno de 45 mulheres, representantes de 24 países, incluindo a

²²³ Participaram 28 mulheres, entre católicas e protestantes, representantes dos diferentes países do Continente Latino-americano.

²²⁴ Teve a representação de nove países.

²²⁵ De acordo com Tepedino (1998), foi nesse encontro que as teólogas discutiram acerca do nome a ser dado para a tarefa que vinha sendo desempenhada: feminina, feminista ou da perspectiva da mulher. Deram-se conta de que o termo “feminina” estava inserido dentro do estereótipo androcêntrico, com o qual pretendiam romper. Por outro lado, o termo feminista carregava uma conotação negativa, por questões já mencionadas. Todavia, optaram pelo termo Feminista já que este simbolizava a ruptura que pretendiam realizar, com a ordem vigente.

²²⁶ As teólogas, a partir dos contextos diversos em que exerciam o seu fazer teológico, identificaram algumas áreas em que se evidenciava, com maior acento, a violência contra as mulheres: Violência familiar, racial, eclesial, sexual, econômica, cultural e intelectual.

²²⁷ Neste mesmo contexto, a metodologia histórico-crítica da Teologia da Libertação foi sendo questionada.

²²⁸ Participaram 25 professoras com a representação de 15 países.

África, Ásia, América Latina, América do Norte e Europa²²⁹. Nesse encontro, elas elaboraram os princípios hermenêuticos comuns para a produção de uma teologia comprometida com a justiça e a libertação²³⁰.

Outro fator significativo, no processo de consolidação e expansão da produção da Teologia Feminista no Brasil, foi o início de um diálogo entre teólogas que integravam o *Núcleo de Estudos Teológicos da América Latina* (NETMAL)²³¹, o *Núcleo de Estudo da Mulher* (NEM)²³² e o ISER, a partir do ano de 1992. Segundo Tepedino (1998), esse espaço de diálogo foi fecundo, por permitir a descoberta de novas teorias que contribuíam para a compreensão das realidades vividas pelas mulheres. Foi nesse contexto que, entre os anos 1992 e 1994, foram realizados três seminários sobre *Teologia e Direitos Reprodutivos*²³³, organizados e promovidos pelo SOS Corpo²³⁴ e pelo NETMAL da Universidade Metodista (SP), nos quais as teólogas feministas (católicas, luteranas e metodistas) focaram suas discussões na problemática das mulheres e, particularmente, no debate sobre os direitos sexuais e os direitos reprodutivos. Esses eventos impulsionaram o surgimento do movimento das *Católicas pelo Direito de Decidir* (CDD) no Brasil e acabou atraindo feministas de outras áreas de saber, interessadas por essa perspectiva de reflexão. Contudo, convém registrar que as teólogas católicas do Rio de Janeiro se desvincularam do grupo, não assumindo essa agenda feminista, porque consideravam que o envolvimento com tais discussões poderia comprometer a carreira de docente, no interior de uma instituição católica, que tem uma doutrina moral contra o aborto. Esse episódio revela as escolhas que as teólogas católicas fizeram diante de certos temas da agenda feminista presentes no universo reflexivo da teologia, como o aborto, por exemplo, que as fez se distanciarem do grupo das protestantes. Tal decisão aponta que as católicas incorporaram os limites diante de certos temas incontornáveis na Igreja Católica, além de revelar que o adjetivo político “feminista” não tinha o mesmo significado para as teólogas católicas do Rio e para as protestantes.

²²⁹ De acordo com Tepedino (1998), o início desse encontro foi marcado pela visita a diferentes instituições existentes em Costa Rica, que desenvolviam trabalhos com mulheres, no que se referia à luta por direitos humanos, a acolhida às vítimas da violência doméstica ou adolescentes grávidas.

²³⁰ Em Tepedino (1998) pode-se verificar quais foram esses princípios.

²³¹ O NETMAL é ligado ao Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo.

²³² O NEM é um Grupo da PUC do Rio de Janeiro e o primeiro centro na área de teologia, criado na América Latina, com a finalidade de reunir documentação, promover pesquisas e oferecer cursos com a temática sobre Mulher.

²³³ Foi nesse período que houve a aproximação entre teólogas e militantes feministas. Outras questões relacionadas a isso são tratadas por Rodhen (1995).

²³⁴ O SOS Corpo - Instituto Feminista para a Democracia é uma organização da sociedade civil, autônoma e sem fins lucrativos, fundada em 1981, com sede na cidade de Recife-PE.

No início do século XXI, outras iniciativas emergiram tanto na América Latina como no Brasil. Em 2001 um grupo de teólogas brasileiras, ligadas à SOTER, sentiu a necessidade de retomar e fortalecer a trajetória com a realização de encontros mais amplos. A ideia era realizar um seminário nacional e ecumênico, para aprofundar conceitos, conhecer as diferentes correntes feministas que trabalhavam com o conceito de gênero, fazer a memória da trajetória em torno da Teologia Feminista e aprofundar a articulação de gênero e teologia, pela perspectiva interdisciplinar e ecumênica²³⁵. Entretanto, a diretoria da SOTER assumiu essa proposta como tema para o Congresso de 2002, abrindo espaço para à reflexão teológica na perspectiva de gênero, que há um bom tempo vinha sendo produzida por teólogas/os de diferentes filiações eclesiais. O evento, em certa medida, foi considerado uma “conquista”, já que as reflexões teológicas, agrupadas no eixo “Gênero e Teologia”, foram discutidas na perspectiva interdisciplinar, não só por mulheres, mas por toda uma rede de Teólogos/as e Cientistas da Religião, membros da SOTER. Desse congresso resultou a publicação do livro “*Gênero e Teologia: interpretações e perspectivas*”.

Recentemente, mais precisamente no primeiro semestre de 2009, um grupo de teólogas e alunas da PUC-Rio criaram um *site*²³⁶ e um *blog*²³⁷, cuja iniciativa se constituía em um espaço alternativo para promover “a divulgação da produção teológica contemporânea, na perspectiva feminista e de gênero, e de textos produzidos e coletados nas comunidades pesquisadas”. (TEOLOGIKAS, 2009)²³⁸. O espaço visava, também, favorecer o debate e o intercâmbio interativo entre universidades, institutos, movimentos e organizações interessados na temática da Teologia Feminista e Gênero.

No contexto latino-americano, entre outras iniciativas mais regionalizadas, tem-se o *Programa Teologanda*²³⁹, que surgiu na Argentina, em 2003, como espaço de encontro para teólogas que quisessem colaborar na promoção científica das participantes, fomentando o estudo, a pesquisa, o intercâmbio e o diálogo interdisciplinar. Dada a importância das mulheres na teologia nas últimas décadas, o *Teologanda* se propôs a recuperar o caminho pioneiro realizado no contexto latino-americano, caribenho e estadunidense, visando projetar uma teologia atualizada para o futuro. Entre os seus projetos destaca-se a publicação da

²³⁵ Informações obtidas em registros do arquivo pessoal da teóloga Delir Brunelli.

²³⁶ O site era: www.teologikas.com.

²³⁷ O blog era: <http://teologikas.com/blog>

²³⁸ Na época em que realizei as entrevistas, o Site e o Blog eram a novidade, cujos espaços digitais estiveram online por cerca de um ano. O motivo de não estar mais no ar, segundo uma das mentoras do projeto, foi o fato de não mais conseguirem recursos do CNPq para manter o projeto, o que para elas foi lamentável. Mesmo assim, algumas atividades continuam sob a coordenação da Cátedra Martini da PUC-Rio.

²³⁹ O *Teologanda* chegou a agregar mais de 40 teólogas argentinas. Disponível em: <<http://www.teologanda.com.ar>>. Acesso em: fev. 2009.

coleção *Mujeres haciendo teologias*²⁴⁰, que surgiu com o objetivo de “mapear a produção das teólogas latino-americanas, caribenhas e estadunidenses, situando-as no diálogo com a tradição plural e ensaiar novos acentos e perspectivas próprias para dar razão a fé que é cultivada nas próprias teólogas”. (AZCUY; MAZZINI; RAIMOND, 2008, p.4). Além disso, o *Programa Teologanda* se empenhou na construção de uma rede de teólogas da América Latina, Caribe e de outros contextos e planejou uma série de eventos, entre os anos 2003 e 2008²⁴¹, culminando com a convocação e a realização do *I Congresso de Teólogas Latino-americanas e Alemãs*, nos dias 25 a 28 de março de 2008, em Buenos Aires. O congresso foi resultado de um intercâmbio entre o *Teologanda* da Argentina e o *Agenda*²⁴² da Alemanha e, agregou um bom número de teólogas de diferentes continentes. Teve como tema *Biografias, Instituições e Cidadania: Teologia e sociedade desde a perspectiva das mulheres*, integrando as reflexões abordadas nos seminários e jornadas, que antecederam a realização desse congresso. Interessante registrar que as panelistas e as participantes convidadas foram todas das novas gerações de teólogas, ainda que acompanhadas pelo testemunho e pela experiência das pioneiras do campo dos estudos teológicos.

A memória dessa trajetória nos permite pensar que os diferentes encontros, em que as mulheres teólogas, como sujeitos femininos/feministas, construíam processos reflexivos e compartilhavam suas experiências passadas e presentes, funcionaram como grupos de autoconsciência, no sentido mencionado por Bach (2010). Para essa autora, as ações políticas, inicialmente, emergiram e foram possíveis por conta da experiência da autoconsciência, que era experimentada por meio dos grupos de autoconsciência, onde se trabalhava com a *experiência presente*, como consciência ativa e plena, no processo que levava a autoconsciência, a partir disso se apelava para as *experiências passadas* de cada uma das participantes. A experiência de cada uma e as que eram compartilhadas gerava uma nova rede de significados e a consciência da experiência comum de opressão e, isso, as estimulava a criarem ações políticas concretas, entre essas, a produção de um conhecimento crítico. Nesse sentido, para Bach, “o caminho da autoconsciência é uma experiência de libertação, já que ao interpretar o mundo a partir da ótica feminista permite a ação coletiva libertadora, uma nova identificação com as mulheres e um crescente sentido da solidariedade.” (BACH, 2010, p.32).

²⁴⁰ Foram publicadas as seguintes obras: Dicionário de obras das autoras; Antologia de Textos de Autoras. Trata-se de autoras da América Latina, Caribe e Estados Unidos. Em 2009 foi publicada a última obra da coleção intitulada de *Estudios sobre as autoras e suas obras*. A coleção oferece um levantamento sobre o itinerário das mulheres na teologia da América Latina, Caribe e EUA e constitui-se em um rico material para outras investigações.

²⁴¹ Eventos realizados: Seminários anuais de reflexão, jornadas de estudo, cursos acadêmicos e planos de leituras e de pesquisa.

²⁴² Agenda é o nome dado à articulação das Teólogas Católicas da Alemanha.

O processo de autoconsciência se tornava uma experiência pessoal e social, um caminho para a ação como para a teorização e processo do tornar-se sujeito feminista. Bach menciona que algumas teóricas consideram a prática da autoconsciência como o método analítico e crítico do feminismo, diante de valores e conceitos androcêntricos que, geralmente, passavam despercebidos.

Certamente, essa consciência de si e de sua situação, produzida e compartilhada coletivamente, no sentido descrito acima, foi ativada pelos encontros nacionais de teologia. E, isso permitiu que mulheres teólogas, por meio de um processo reflexivo, fossem produzindo novos significados, sentindo-se estimuladas a criarem ações conjuntas de resistência criativa e a produzirem uma teologia crítica, a partir de um “outro lugar”, tornando-se, com isso, *criadoras de cultura*, na expressão da antropóloga Martha Patricia Castañeda Salgado (2010). Essa experiência compartilhada entre teólogas brasileiras e latino-americanas revela como as mulheres usaram de estratégias políticas e de criatividade para construir espaços de reflexão, de produção e de fortalecimento da teologia na *perspectiva das mulheres*, mesmo que esses espaços estivessem situados às margens das estruturas acadêmicas e dos discursos oficiais, ou no *space-off*²⁴³, na expressão de Lauretis (1994). Foram espaços “entalhados nos interstícios das instituições de poder, nas fendas e brechas”, que se abriram e se tornaram um lugar estratégico de resistência e de potência. Assim, a teologia produzida pelas mulheres foi assumindo um lugar político. Configurou-se como uma nova *tecnologia*, que produzia outros significados de gênero para o processo de subjetivação dessas teólogas. A construção dessas narrativas teológicas, apaerem abertamente comprometidas com o processo com um projeto de desconstrução do sistema simbólico, que produziu hierarquias sexistas e a negatividade do feminino e com a reconstrução de novos significados de gênero, em vista de novas relações no espaço eclesial e teológico.

4.1.2 Teologia Feminista: Uma voz que emerge desde as “margens”

A memória da trajetória feita por um grupo de teólogas no Brasil, em relação a sua produção que, de certa maneira, ocorre vinculada à trajetória das teólogas dos países latino-americanos, retrata que a Teologia Feminista é uma produção de um sujeito “Mulher”, que compartilha de uma experiência comum de discriminação eclesial e de ausência histórica nos processos de produção do saber teológico. Um fenômeno que ocorreu não pela vontade das

²⁴³ De Lauretis usa a expressão *space-off* (*outro lugar*), emprestada do cinema, que significa o espaço não visível no quadro, mas que pode ser inferido a partir daquilo que a imagem torna visível.

mulheres, mas por convenções sociais de gênero inscritas em uma cultura patriarcal. Assim, para compreender a trajetória e o sentido da teologia elaborada por teólogas brasileiras, situadas em um lugar marginal em sua relação com o discurso “oficial” ou legítimo, utilizamo-nos de alguns pressupostos teóricos de Teresa de Lauretis (1994).

Como já foi mencionado, em Lauretis as representações de gênero resultam de diferentes tecnologias sociais, entre as quais estão os discursos, que aqui se referem às teorias epistemológicas e às práticas institucionais. Nessa perspectiva, pode-se afirmar que as representações de gênero, que vieram da tradição judaico-cristã, e o discurso da teologia moral tradicional operaram como uma *tecnologia* que produziu subjetividades “inferiores”, consideradas não inteligíveis para a racionalidade científica, o que legitimava um sistema de poder desigual, hierárquico e sexista. Contudo, as elaborações teológicas feministas, ainda que marginais na relação com o centro do poder dos discursos hegemônicos, localizadas nas microrrelações políticas e produzidas a partir das experiências situadas das mulheres, podem ser vistas como uma nova *tecnologia de gênero* que, partindo das margens, vão produzir novos significados. Por meio de sua produção teológica, as mulheres agora se subjetivam e se reconhecem sujeitos de saber teológico. É um saber que atua como *tecnologia de gênero*, no sentido de Lauretis (1994), porque ao incluir as experiências do cotidiano da vida, as mulheres ressignificam o sistema simbólico do discurso teológico tradicional, produzindo novos significados para a subjetividade feminina. No sentido de Braidotti (2004), esse processo de deslocamento subjetivo permite dizer que elas se constituem em sujeitos nômades, porque se trata de um estado de transformação de si, que já é, mas ainda em estado de devir.

As iniciativas, elencadas na trajetória da articulação de mulheres, em torno da produção da assim chamada Teologia Feminista, em um espaço que sempre foi reduto masculino, demonstra que no dinamismo da história os sujeitos podem refazer a sua experiência por meio de iniciativas reflexivas e de engajamento na realidade social. Essa dinâmica nos permite compreender que, no contexto da modernidade, o sujeito generizado não é somente “produto de representações sociais discursivas, mas também da autorrepresentação” (LAURETIS 1994), em que um sujeito se constitui socialmente pela narrativa de sua experiência e pela produção de discursos, pautado em novas perspectivas.

Assim, considera-se que a Teologia Feminista é resultado de uma ação reflexiva e um ato de liberdade de mulheres que se constituem em sujeitos do conhecimento e se reconhecem possuidoras de capacidade racional para produzir saberes, cujo direito lhes havia sido negado, durante um longo período da história. Sua produção aparece como uma

estratégia de resistência política perante a *violência simbólica* e estrutural²⁴⁴ dos enunciados masculinos, que haviam sido incorporados nos sujeitos e nas práticas institucionais, produzindo a subordinação e a inferioridade do sexo feminino, a legitimidade das hierarquias sexistas que discriminavam as mulheres para certos lugares de poder/saber. Agora, mediante a própria produção, elas podem se redescobrir sujeitos reflexivos e, na condução de uma *ética de si*, ressignificar a própria identidade e potencializar a agência política, na medida em que também contribuem com a produção de novas subjetividades femininas. Ou seja, a sua teologia fortalece o chamado processo de “libertação”, ou de emancipação das mulheres, porque as outras mulheres podem encontrar, nessa teologia, uma ferramenta de autoafirmação de si, como sujeitos femininos capazes de ação, em instâncias de liderança eclesial.

As teologias oficiais com que as mulheres se confrontavam no âmbito eclesial não contemplavam as suas experiências e não as incluía nem como objeto e nem como sujeito de saber. Por isso, na trajetória de articulação que elas fizeram no Brasil, percebe-se todo um esforço para “criar novos espaços de discurso, reescrever narrativas culturais e redefinir termos a partir da perspectiva feminista – uma visão desde ‘outro lugar’” (LAURETIS, 1994, p.336). De modo que os encontros nacionais, latino-americanos, o congresso da SOTER foram, sem dúvida, estratégias políticas. Pode-se dizer que esses espaços estratégicos tornaram possível o processo de reflexão e de consolidação da produção teológica das mulheres, mesmo que, em muitos momentos, essa teologia apareça situada às margens das estruturas oficiais dos discursos hegemônicos ou no *space-off*, no dizer de Lauretis (1994). Essa autora insiste que as mulheres, que estão na academia, precisam construir novos discursos em um “outro lugar”, não voltado para o passado e nem somente numa perspectiva utópica de futuro, mas situado no aqui e agora. O “outro lugar” pensado por Lauretis, também pode nos remeter a esse outro lugar de agenciamento e de investimento de poder, que as teólogas assumem ao produzirem saber teológico.

Eu o imagino como espaços situados nas margens dos discursos hegemônicos, espaços sociais entalhados nos interstícios das instituições e nas fendas e brechas dos aparelhos de poder de conhecimento. E, é aí que os termos de uma construção diferente de gênero podem ser colocados – termos que tenham efeito e que se afirmem no nível da subjetividade e da autorrepresentação: nas práticas micropolíticas da vida diária e das resistências cotidianas que proporcionem agenciamento e fontes de poder ou investimento de poder; e nas produções culturais das mulheres, feministas que inscrevem o movimento dentro e fora da ideologia, cruzando e recruzando as fronteiras – os limites – da(s) diferença(s) sexual(ais). (LAURETIS, 1994, p.337).

²⁴⁴ Segundo Bourdieu (1999, p.7), a dominação masculina e as hierarquias de sexo produzidas por vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento é uma violência simbólica, porque é uma violência suave, insensível e invisível às suas próprias vítimas.

Assim, a Teologia Feminista pode ser compreendida como um discurso em parte “novo”, porque emerge de “outro lugar”, sob novas perspectivas teóricas, nas *margens* dos discursos e nas *brechas* das instituições acadêmicas masculinas. As mulheres vão se constituindo sujeitos de saber, tornando a sua produção também importante, mesmo que “invisível” no rol dos grandes discursos teológicos oficiais. Nesse “outro lugar” a Teologia Feminista se coloca como uma *tecnologia de gênero* ou uma *prática discursiva*, que produz efeitos nas relações sociais e se afirma no nível da constituição da subjetividade, por meio da autorrepresentação. Assim, ao produzirem as suas narrativas teológicas, essas mulheres se investem de poder e de agenciamento, constituem-se subjetivamente e assumem coletivamente uma *ética de si* mesmas, capazes de resistir aos micropoderes inscritos nos discursos e nas práticas da ordem simbólica masculina. A narrativa que segue ilustra a cooperação e a experiência compartilhada de mulheres, que se apoiam e criam suas próprias possibilidades de agência e de resistência política, a partir de uma produção coletiva, que emerge em espaços estratégicos, porém às margens da instituição acadêmica.

[...] quando a gente começou a escrever essa teologia, a gente foi ao ISER, que era um o instituto ecumênico leigo, justamente, para fugir do cerceamento eclesiástico. Esse foi um espaço alternativo mesmo. [...] Nós procuramos manter uma estratégia do não confronto e usar esses outros espaços. Assim mesmo, a gente teve muita abertura, por exemplo, de instituições religiosas femininas que abriram seus espaços para o nosso trabalho, chamando a Nancy e a Ivone Gebara para assessorias. Então foram as instituições femininas que primeiro se abriram a esse pensamento. (*Miriam* 66 anos).

O relato de *Miriam* é uma fala coletiva e expressa que há um mundo compartilhado entre essas teólogas, como parte da construção de trajetórias situadas, em um contexto específico. Não se trata de um fato isolado, mas de algo que agregou mulheres no Brasil, numa ação que era compartilhada com outras mulheres na América Latina, nos EUA e na Europa, como já descrevemos neste trabalho. Outra docente mencionou sobre a estratégia de eleger a marginalidade, esse lugar não oficial, como um lugar de reflexividade, de tomada de consciência e como uma maneira de produzir com maior liberdade, sem o confronto direto com os “guardiões da ortodoxia”.

A gente percebeu que era uma questão, como vou dizer, de estratégia mesmo. A gente resolveu que nós íamos trabalhar dentro do ISER que é Instituto de Estudos de Religião. Porque lá, evidentemente, é um espaço... Enfim, você não vai desrespeitar nenhuma autoridade religiosa, mas a autoridade também não vai te desrespeitar, porque não é o espaço eclesial, propriamente, dito. Eu acho que essa foi uma boa estratégia que a gente teve, porque a gente conseguiu ir para frente, fazer encontros nacionais, se encontrar com as colegas protestantes e ir trabalhando junto para que a

nossa teologia se tornasse reconhecida. A característica mais importante da Teologia Feminista Latino-americana é o fato de ser feita dentro dessa grande luta pela vida, dentro deste grande clamor pela vida, dentro desta busca pela dignidade das mulheres. Então eu acho que a gente teve que fazer dessa forma. Evidentemente, na medida em que a gente integra mais, tudo o que a gente faz de um lado, repercute num outro. Mas não foi assim, já que dentro da academia ia nos limitar. Por isso, a gente não optou por fazer isso dentro da academia. A gente foi através do nosso programa no ISER e, isso fluía para dentro da academia. (*Rute*, 67 anos).

Se o marginal faz fluir novos ares na academia, então “os discursos marginais têm poder de implantar novos objetivos e novas formas de conhecimento” (LAURETIS, 2000b, p. 52), que nesse caso se trata da perspectiva feminista de produção acadêmica, que torna possível problematizar e denunciar os saberes universais e descontextualizados. Na mesma direção, outras docentes mencionaram que precisaram “furar” espaços, ou ir pelas “brechas” das instituições porque não tiveram um lugar na academia. Foi nesses “outros lugares” que encontraram a “liberdade” para trabalhar, para resistir, para construir uma agência política, no sentido de consolidar e tornar visível o pensamento teológico, que estavam produzindo. Elas se autorreconhecem autoras de um saber que assume novas categorias analíticas e parte das experiências de quem esteve, praticamente, ausente nos processos de produção de saber. Poder-se-ia dizer que a Teologia Feminista é uma espécie de insurreição de *saberes subalternos*, nos termos de Foucault (1999), que aos poucos se legitima em um universo acadêmico, marcadamente clericalizado e masculino. É um saber que se cruza e intercruza com os limites e as fronteiras do discurso constituído e hegemônico (LAURETIS, 1994), por estar inserido nas dinâmicas existentes do poder/saber e, ao mesmo tempo, por apontar a sua parcialidade, abrindo novas possibilidades para o conhecimento, que exerce poder na produção de significados.

É um saber que coloca “à luz do dia” uma outra voz, ou seja, a voz de mulheres para dentro do cenário masculino, em que se configura o saber teológico; é um discurso construído no *space-off*, num “outro lugar”; um discurso reelaborado a partir de perspectivas feministas; um discurso em que os sujeitos se constroem pela sua reflexividade e autoconsciência; um discurso que é, aparentemente, “invisível” ou não oficial no cânone dos saberes permitidos para o ensino na academia, mas que penetra e questiona a universalidade e as lacunas do pensamento teológico tradicional e androcêntrico. Enfim, é um discurso que pretende positivar o feminino e colocar em evidência as mulheres, na posição de sujeito de saber, capaz de exercer liderança nas esferas eclesiais. Nesse sentido, a ação das teólogas, apesar de continuar ocorrendo em meio a tensões, pode ser considerada como uma ação estratégica e

política, uma vez que, ao longo da história, elas haviam sido invisibilizadas e excluídas desse lugar social, pelos efeitos das práticas discursivas da teologia tradicional e masculina.

Na visão de Lauretis (1994), é no “vaivém”, no movimento “dentro e fora” da lógica masculina de gênero que se encontra o sujeito do feminismo. Um movimento de ir e vir entre o espaço discursivo (representado) das posições oferecidas pelo discurso hegemônico e o que está fora desse campo, o outro lugar dos discursos, esses outros espaços discursivos e sociais que existem, a partir das práticas feministas. São as novas narrativas do “outro lugar”, que se cruzam com as narrativas de espaços hegemônicos. Para a autora, esses dois espaços não se contrapõem, mas coexistem. Assim, habitar os dois espaços implica uma tensão contraditória, mas é a condição do feminismo aqui e agora que se afirma em duas direções opostas: na negatividade crítica de sua teoria e na positividade afirmativa de sua política, ou seja, essa é a condição histórica da existência do feminismo, quanto a sua condição teórica de novas narrativas. É nesse espaço de tensão que se engendra o sujeito do feminismo.

Assim, olhando a trajetória das mulheres docentes no Brasil, no seu fazer teológico, é possível reconhecer que essa produção e o próprio constituir-se sujeito de saber se inserem nesse “vaivém”; em alguns momentos dentro da estrutura existente, a partir de decisões institucionais e das formas como essa produção foi se autodenominando nas primeiras fases de sua elaboração, mais preocupada em valorizar as mulheres e seus atributos femininos, por meio do resgate de figuras femininas bíblicas e da ressignificação de imagens e representações simbólicas do discurso teológico androcêntrico. As teologias das mulheres abriram brechas dentro da mesma estrutura de poder presente no simbólico produzido como negativo. Elas tomaram defesa em prol da ordenação sacerdotal, do magistério feminino nas faculdades de teologia, difundiram uma linguagem inclusiva nas celebrações e nos textos teológicos. (GEBARA 2008). Evidentemente, eram ações positivas, porém ainda dentro dos paradigmas hegemônicos. Em outros momentos, essa construção teológica ocorreu às margens das estruturas institucionais e da ideologia de gênero, seja pela sua abordagem e perspectiva teórica, que permitia ressignificar o simbólico sobre o feminino, seja pela resistência encontrada em espaços mais “oficiais”. Esse “vaivém” aparece como um jogo de poder que se concretiza nas microrrelações. Para Elias (1980), o jogo é sempre um entrelaçamento flexível de tensões e disputas em função do reconhecimento ou da manutenção dos privilégios. Aqui as disputas, mesmo que sutis, se dão entre quem já tem seu discurso reconhecido, que é o sujeito hegemônico no campo, neste caso o masculino, e quem busca espaços no interior ou nas margens das estruturas, em vista da valorização de si, como sujeito de sua produção acadêmica. Como parte desse jogo de micropoderes, pode-se afirmar

que os encontros nacionais de teólogas se constituíram em espaços estratégicos e políticos, em que as docentes puderam compartilhar e produzir saberes, partindo das experiências de opressão e de resistência das mulheres aos padrões fixos de gênero. O apoio do ISER, na articulação dos encontros nacionais e na publicação da produção das teólogas, num primeiro momento, funcionou como um espaço estratégico e político de consolidação desse saber, elaborado nas “magens” do centro do poder hegemônico e oficial. Por fim, pode-se dizer que é dentro de um processo de tensão e de contradição, ou de estar, ao “mesmo tempo dentro fora da ideologia de gênero”, no sentido de Lauretis, que a Teologia Feminista foi sendo elaborada e consolidada como um saber importante para as mulheres, porque se tornou uma ferramenta de reinvenção de si e de construção de sua cidadania eclesial. E, nessa mesma contradição, as mulheres teólogas foram emergindo e ocupando a posição de sujeito feminino de saber, constituindo-se dentro dos signos linguísticos do sistema simbólico masculino, porém negociando politicamente novas posições e significados de gênero, para uma afirmação positiva de si como sujeito “mulher”.

Pode-se considerar que essa trajetória, compartilhada por um grupo de teólogas professoras, fortaleceu processos de resistência e o *desejo de saber* – “potencia”–, possibilitando o agenciamento das mulheres e a consolidação de sua produção teológica, que foi chamada de Teologia Feminista. Hoje, já encontramos uma ampla produção de diferentes tendências que, sem dúvida, refletem o diálogo com as diversas correntes feministas, como também, as tensões subjacentes entre quem assume a *abordagem de gênero*, do *ecofeminismo* ou do *feminismo da diferença*. Seja qual for a vertente da produção, o conjunto dessas teologias coloca em cena a *ação reflexiva* de um sujeito coletivo que se propõe a desvelar a parcialidade da produção androcêntrica, a construir novas relações de gênero e a produzir novos significados nos processos de subjetivação feminina. Desse modo, pode-se dizer que a história da “opressão” de mulheres e as lutas por “libertação” e pelo seu reconhecimento como sujeito, na esfera social e eclesial, colocaram a teologia diante do desafio de mudar seus paradigmas²⁴⁵, não só para uma nova reinterpretação do mundo, mas também para a sua transformação. Para a teóloga Lúcia Scherzberg (1997, p. 88), “a mudança de uma interpretação androcêntrica para uma interpretação feminista implica em uma mudança revolucionária do paradigma científico – uma mudança com efeitos amplos não apenas para a interpretação do mundo, mas também para a sua transformação”. Assim, pode-se dizer que a

²⁴⁵ No sentido de Thomas Kuhn, um paradigma científico designa uma tradição de pesquisa que é reconhecida e tem validade em um determinado campo científico, em cujo modelo se constrói todas as investigações, desde as observações individuais até a abrangente interpretação do mundo.

produção teológica das mulheres é uma ação política, comprometida com a liberdade, a promoção da dignidade das mulheres e com a construção de novas relações de gênero, nas diferentes esferas da vida eclesial e social, cujos valores são, também, parte dos ideais emancipatórios da modernidade.

Nesse sentido, a emergência das Teologias Feministas, no universo do pensamento teológico, parece se inserir no que Boaventura (2000) define como *conhecimento emancipatório* construído por meio de tradições epistemológicas marginais da modernidade, ou seja, é um *conhecimento prudente para uma vida decente*. Afirmamos isso, uma vez que essas teologias assumem uma proposta engajada de transformação das relações sociais de gênero, no espaço eclesial; produz novos significados no processo de reinvenção das subjetividades femininas e assinalam a necessidade de mudanças nas estruturas androcêntricas, que ainda dão sustentação ao cristianismo. Isso tem a ver com uma proposta de humanização nas relações e de emancipação cidadã de sujeitos que ficaram marginais ao campo, ou de uma vida *mais decente*, na afirmação de Boaventura.

A teologia produzida pelas mulheres no movimento do “dentro e fora” da lógica simbólica masculina possibilitou, sim, pequenos avanços nos processos de reinvenção de si e de ressignificação de práticas, de discursos e de relações de gênero, no interior das instituições eclesiais, como veremos nos próximos capítulos. A sua proposta metodológica aponta novas possibilidades para reflexão teológica feminista. É a insurreição de sujeitos (mulheres) e saberes marginais, que emergem de um “outro lugar” e, que, aos poucos, abrem espaços no universo acadêmico da teologia. No sentido butleriano, trata-se da agência de sujeitos considerados, até há pouco tempo, não inteligíveis ou desqualificados para o universo da produção do saber teológico. Entretanto, o “empoderamento” dessas mulheres, na posição de sujeitos femininos de saber, e o reconhecimento de sua teologia continuam se realizando em meio a relações de tensões e de resistências diante da ordem simbólica masculina, que ainda demarca lugares e posições nas instituições católicas de ensino.

Além dos aspectos abordados nesta primeira parte do capítulo, sobre a trajetória de articulação, produção e “consolidação” da teologia elaborada por teólogas e docentes que atuam no universo teológico, no Brasil, cabe nos perguntar: como essas mulheres, que conquistaram o direito da formação e da produção teológica, vão se inserir na atividade da docência em instituições de ensino superior? Qual é a sua representatividade nesse espaço? Quais são as dinâmicas de gênero e poder envolvidas no processo inserção e como elas se tornam professoras ou sujeitos femininos de saber, em um campo majoritariamente regido pela norma simbólica masculina? Que espaços nas disciplinas e na liderança elas ocupam

nessas instituições? Como constroem as suas possibilidades de agência? Que práticas conseguem inaugurar e até que ponto essas práticas ressignificam a estrutura organizativa e as formas de produção do conhecimento nesse universo de saber e de poder? Isso é o que nos propomos a compreender a partir do ponto seguinte e dos próximos capítulos, com base nos dados quantitativos e, sobretudo, nas narrativas que resultaram das entrevistas com teólogas e docentes, amparada pelas possibilidades analíticas engendradas pelo campo dos estudos feministas e de gênero.

4.2 OS CURSOS DE TEOLOGIA NO BRASIL E A PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES²⁴⁶

A origem das instituições de ensino de teologia aparece vinculada às antigas Faculdades de Teologia da Idade Média e aos antigos seminários, criados no século XVI, destinados à formação de homens para a vida clerical²⁴⁷. No Brasil, os cursos em Teologia assumiram uma característica estritamente confessional e surgiram vinculados às instituições religiosas, de modo que, atualmente, quase todas as Faculdades de Teologia são de caráter confessional²⁴⁸. Certamente, essa realidade também se deve à influência francesa na organização do sistema universitário no Brasil, em cuja cultura predominava uma ideia altamente secularizada de universidade, própria da Revolução Francesa. Não se permitia qualquer relação normativa por parte da Igreja e do Estado e nem a possibilidade de interferência de tais órgãos na autonomia da academia. Somado a isso, o positivismo permeava a concepção de ciência, de modo que o fato de a teologia ser compreendida como o “estudo sobre Deus”, um objeto com pouca objetividade, fez com que, por muito tempo ela não fosse considerada uma ciência, no sentido restrito do termo. A teologia era vista como um conhecimento que não tinha nada a oferecer para a “verdadeira ciência”, mas um saber com valor para as instituições religiosas e seus membros. Isto é, “a teologia não era considerada reflexão crítica, acadêmica, mas uma espécie de espécie de especialização religiosa ou espiritual para os líderes das igrejas”. (SOUZA, 2006, p.52)²⁴⁹.

²⁴⁶ Parte dessa reflexão sobre a pesquisa quantitativa foi publicada pela *Revista Eclesiástica Brasileira*, no artigo intitulado *Teologia e Gênero: A docência feminina em instituições católicas*. (FURLIN, 2011a).

²⁴⁷ Não é nosso interesse abordar aqui os aspectos históricos da trajetória do ensino teológico. Detalhes sobre isso podem ser encontrados em Furlin (2011a) e Manacorda (2006).

²⁴⁸ O fato de as Faculdades de Teologia ser de caráter confessional levou à formação de guetos separados e independentes; situação essa que, por muito tempo, se colocou como uma das dificuldades para o reconhecimento do curso superior de teologia, como uma ciência da área das humanidades.

²⁴⁹ Convém recordar, conforme descrevemos no capítulo dois que, na atualidade, a teologia é considerada uma ciência de perspectiva hermenêutica. Sobre os desdobramentos contemporâneos, consultar Libanio e Murad (2011); Gebara (2008); Higuier, Klein, Cavalieri e Sales (2005).

Assim, no Brasil, no século XIX foram implantados muitos “cursos livres” ou seminarísticos, que funcionavam nos *Seminários Maiores*, sem reconhecimento acadêmico, destinados exclusivamente à formação de presbíteros ou de pastores, quando os cursos eram de outras confissões religiosas. Isso, na concepção de Libanio (1969), apontava a tendência do crescimento de Institutos de Teologia, que se constituíam independentes das universidades, como uma entidade superior separada. Sabe-se que a primeira faculdade eclesiástica de teologia católica, reconhecida pela Santa Sé, funcionou a partir de 1946, em São Paulo. (ANDRADE, 2006). Contudo, na década de 1960, no Brasil já existiam três cursos de Teologia Católica, inseridos em Universidades²⁵⁰ e, em 1972, uma das Faculdades mais importantes de Teologia, durante as comemorações de trinta anos da PUC-Rio, passou a conferir os títulos de bacharel, mestre e doutor em Teologia. Assim a graduação e a pós-graduação, embora, inicialmente, não fossem reconhecidas pelo Estado brasileiro, gozavam do reconhecimento da *Congregação para a Educação Católica da Santa Sé*, de Roma. (ANDRADE, 2006).

O acesso das mulheres e dos leigos, quer como destinatários da formação teológica, quer na docência, é um fenômeno muito recente. No caso das mulheres, como já mencionamos, o seu acesso à Teologia resultou, em parte, do impulso trazido pelo movimento feminista e pelas mobilizações sociais das mulheres, que influenciaram também o ambiente religioso e eclesial, e das mudanças trazidas pelo *Concílio do Vaticano II* (1962-1965), que propôs a abertura da Igreja para o diálogo com a sociedade moderna. Por meio da *Conferência de Medellín*, que se realizou na Colômbia em 1968, as perspectivas de mudança levavam em consideração a situação de empobrecimento do continente latino-americano. Ou seja, essa Conferência retomou as conclusões do Vaticano II e discutiu a situação de pobreza, das desigualdades e das injustiças sociais na América Latina. Também discutiu sobre a situação da desigualdade social de direitos entre homens e mulheres. As discussões de *Medellin* foram fundamentais para a posterior emergência da Teologia da Libertação e da Teologia Feminista. (CARO, 2003). Impulsionou, ainda, o surgimento de novas experiências eclesiais, tais como: movimentos de Igreja, comunidades eclesiais de base, engajamento da Igreja com a problemática social, pastoral de conjunto, campanha da fraternidade, novas teologias, entre outras.

Concomitantemente a isso, tal realidade provocou uma renovação nos métodos e conteúdos da teologia, repercutindo diretamente na estrutura de ensino. Nesse sentido, um dos

²⁵⁰ De acordo com Libanio (1969), essas universidades estavam situadas no Rio de Janeiro, Belo Horizonte e Porto Alegre.

capítulos da tese do teólogo João Batista Libânio, publicada em 1969, apresentava uma série de proposições para a renovação e reestruturação do currículo e da metodologia do ensino teológico²⁵¹. Os antigos manuais com arcabouços teológicos sólidos, que se orientavam segundo o esquema da escolástica especulativa, foram sendo abandonados e novos ensaios teológicos foram surgindo, contribuindo para a renovação dos conteúdos e da metodologia do ensino²⁵². Novos lugares do fazer teológico são assumidos, entre esses, a experiência humana, como “lugar da produção de sentidos.”²⁵³

Esse processo de transformação levou aos agentes da Igreja a perceberem que se fazia necessário, também, repensar a configuração dos cursos de Teologia. Um dos exemplos desse esforço de renovação podia ser encontrado na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, localizada em Porto Alegre, que, no final da década 1960, criou um curso de Teologia, conferindo aos discentes graduados o título de bacharelado e licenciatura²⁵⁴. Nessa nova modalidade de curso de Teologia, uma das novidades foi o ingresso de mulheres e leigos²⁵⁵. Iniciava, assim, um processo de deslocamento dos destinatários da teologia e dos sujeitos da docência. Esse novo modelo de curso foi sendo ampliando para outras regiões.

Nesse sentido, a **tabela 1** mostra o crescimento gradativo no número das instituições que passaram a oferecer o curso de Teologia. Das 40 instituições que responderam ao questionário, 31 delas implantaram o curso nos últimos 40 anos²⁵⁶, isto é, posterior à realização do *Vaticano II*. Isso explica, em parte, a necessidade emergente de proporcionar uma formação teológica também para os leigos e para as mulheres, pois haviam sido abertas

²⁵¹ Libânio discorre, também, sobre a necessidade de integrar junto ao método de “aula magistral”, novas técnicas pedagógicas para conduzir os processos do ensino de forma ativa, em que o aluno fosse o centro do interesse educativo.

²⁵² Antes do *Vaticano II*, os cursos de teologia seguiam as orientações do *Concílio de Trento*, realizado no século XVI, do *Catecismo Romano*, dos manuais clássicos para cada disciplina, das *Cartas e do Magistério Papal*. Os traços marcantes da teologia eram: o desempenho, os sacramentos, a devoção popular e a polêmica antimoderna e antiprotestante. (apologética e defensiva).

²⁵³ Até então, as principais fontes da teologia eram: Escritura Sagrada, Santos Padres, dogmas, concílios e teólogos, como Santo Tomás de Aquino. (LIBANIO; MURAD, 2011)

²⁵⁴ Essa iniciativa foi possível devido o esforço conjunto de todas as Dioceses Católicas e dos Institutos Religiosos do RS. Convém mencionar que apesar dessa instituição ter ocupado um lugar de destaque, na década de 1960, essa instituição, em 2008, quando coletamos os dados para esta pesquisa, até então não havia inserido mulheres teólogas nos quadros da docência, evidenciando que a instituição não continuou acompanhando os processos históricos e culturais.

²⁵⁵ Com o termo “leigo”, a partir de agora, estaremos nos referindo aos estudantes de teologia, ou professores do sexo masculino, que não buscam a carreira eclesial ou que não são ordenados. Embora, no sentido eclesial, as mulheres também sejam nominadas leigas, faremos sempre a distinção em relação aos homens, usando a expressão: “leigos e mulheres”, ou vice-versa.

²⁵⁶ Dessas 31 instituições que implantaram o curso de teologia nos últimos 40 anos, 12 surgiram nos últimos 10 anos, período em que se inicia o processo de reconhecimento da graduação, pelo MEC.

possibilidades de ação pastoral no espaço eclesial, o que exigia dos/as agentes de pastoral uma formação básica em teologia.

TABELA 1 - INSTITUIÇÕES QUE OFERECEM O CURSO DE TEOLOGIA, SEGUNDO O SEU TEMPO DE EXISTÊNCIA.

TEMPO DE EXISTÊNCIA DA INSTITUIÇÃO	NÚMERO DE INSTITUIÇÕES
0 – 5 anos	6
6 – 10	6
11 – 20	4
21 – 25	4
26 – 30	5
31 – 35	3
36 – 40	3
41 para +	9
TOTAL	40

FONTES: FURLIN, Neiva. Pesquisa de campo, nov.2008.

No bojo das mudanças relacionadas à nova metodologia, aos novos destinatários da formação teológica e à ampliação dos cursos, muitas instituições reformularam os objetivos do curso de Teologia e os conteúdos da grade curricular, visando, com isso, responder às mudanças eclesiais e culturais, às novas demandas pastorais e às exigências dos processos de reconhecimento civil. Veja-se, por exemplo, o objetivo atual de alguns dos bacharelados em teologia:

Considerando as mudanças, tanto no âmbito eclesial, como cultural, político econômico e a necessidade de, enquanto pessoas de fé, dar uma resposta, tanto teórica como prática, às novas situações, a ESTEF se propõe a formar bacharéis em Teologia com uma visão humana, cristã e eclesial, aberta ao diálogo com o mundo moderno e, capazes de propor alternativas aos desafios da sociedade e do mundo, desde a perspectiva da fé cristã. O bacharel em Teologia, egresso da ESTEF, estará habilitado a desenvolver atividades de pesquisa e pastoral na área religiosa, desenvolvendo trabalhos em comunidades pastorais e educativas. (ESTEF, 2008).

O curso de Teologia objetiva aprofundar os fundamentos da fé cristã, em diálogo com as ciências e a sociedade atual, e preparar os alunos para diferentes serviços existentes, hoje, que necessitam de qualificação e formação teológica. Prepara para pesquisa teológica, qualifica para atuar tanto nos vários setores e pastorais da Igreja, quanto no ensino de Teologia e/ou de Religião e assessorias diversas. (PUC-RIO, 2008).

É possível observar que o bacharelado em Teologia já não se destina somente aos que buscam seguir carreira eclesiástica, na condição de padres ou pastores, mas se destina também à formação acadêmica de mulheres e leigos que atuam em ações pastorais e em ações humanitárias. A Teologia foi se tornando, ainda, uma opção para quem deseja desenvolver trabalhos comunitários, atuar em ONGs, bem como para quem apenas decide ampliar os

conhecimentos sobre a cultura religiosa. Apesar dessas mudanças, de um modo geral, os principais destinatários da formação teológica ainda são, em sua maioria, homens que pretendem abraçar o ministério ordenado. Eles são, praticamente, os maiores destinatários dos cursos de Teologia oferecidos pelas diferentes instituições de ensino superior²⁵⁷ e são quase exclusivos nos Institutos de Teologia, conforme se verifica na **tabela 2**.

TABELA 2 - DESTINATÁRIOS DO CURSO DE TEOLOGIA, SEGUNDO A CATEGORIA DA IES.

CATEGORIA DA IES	SOMENTE PARA SACERDOTES	MISTO (RELIGIOSOS/AS, LEIGOS/AS E SACERDOTES)
Instituto de teologia	8	11
Faculdade	0	14
Centro Universitário	0	2
Universidade	0	5
TOTAL	8	32

FONTE: FURLIN, Neiva. Pesquisa de campo, nov.2008.

Observa-se a existência de um processo de mudança no perfil dos cursos de Teologia, vinculado às novas exigências sociais e pastorais. Acrescido a isso, a partir do início deste século a Teologia começou a ganhar visibilidade para além do âmbito eclesial, isso devido aos processos de reconhecimento da graduação pelo MEC e da ampliação dos cursos de pós-graduação em Teologia e em Ciências da Religião. Convém mencionar que os cursos de pós-graduação foram reconhecidos e credenciados junto a CAPES antes dos de graduação. Segundo Andrade (2006), o primeiro programa na área de Teologia e Ciências da Religião a ser credenciado foi, em 1990, o de mestrado em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Mais tarde, por meio da Portaria Ministerial n.º 2.264/97 o reconhecimento dos cursos de mestrado e doutorado foi vinculado à avaliação da CAPES. Com isso, a Portaria Ministerial n.º 1.418/98 determinou que os programas que haviam recebido a avaliação da CAPES ou que já tivessem conceito 03 estavam automaticamente reconhecidos.

Já, os cursos de graduação em Teologia que, até então, no Brasil, funcionavam na modalidade de “cursos livres”, só puderam ser autorizados e reconhecidos pelo MEC como bacharelado por meio do Parecer do *Conselho Nacional de Educação* CNE/CES n.º 241/99, de 15/03/99. Levando em conta o princípio de Estado laico, o MEC permitiu, inicialmente, que cada instituição religiosa estabelecesse livremente a sua grade curricular, possibilitando que elas pudessem levar em conta as suas tradições confessionais²⁵⁸. Isso, desde que a

²⁵⁷ A tabela que evidencia os números de estudantes de teologia segundo o sexo, pode ser consultada mais adiante.

²⁵⁸ Convém lembrar, que devido à orientação confessional dos cursos de Teologia, a composição da grade curricular é distinta em cada curso.

instituição tivesse uma proporção equitativa entre disciplinas teológicas e disciplinas filosóficas e culturais. Outra exigência foi a de que os cursos de pós-graduação *stricto e latu senso*, na área de teologia, obedecessem às normas gerais para este nível, conforme os critérios de avaliação e acompanhamento definidos pela CAPES e o dispositivo da resolução CNE/CES 1, de 03 de abril de 2001, que estabelece as normas para o funcionamento de cursos de pós-graduação e conteúdo da indicação CNE/CES/2003. Desse modo, o curso de bacharelado em Teologia ganhou reconhecimento acadêmico, sendo submetido às mesmas exigências de qualquer outro de nível superior²⁵⁹ e o campo de formação em Teologia adquiriu status profissional, com a possibilidade de inserção de docentes da área, independente de possuírem ou não vínculos com a instituição religiosa.

A partir de então, o MEC considera legítimo o curso de qualquer tradição religiosa. Entretanto, para evitar que os cursos se tornem demasiadamente confessionais e proselitistas, fechados em uma única visão de mundo e de ser humano, o Parecer CNE/CES n.º 51/2010 do MEC propôs que se “formem teólogos críticos e reflexivos, capazes de compreender a dinâmica do fato religioso que perpassa a vida humana, em suas várias dimensões”. Em vista disso, sugeriu seis eixos que deveriam perpassar a grade curricular da graduação: teológico, filosófico, metodológico, histórico-cultural, sociopolítico, linguístico e interdisciplinar²⁶⁰. Nesse sentido, em março de 2010 foi elaborada uma minuta das *Diretrizes Curriculares para os Cursos de Teologia*²⁶¹, em que se trata do perfil do teólogo, das competências, habilidades e atitudes a serem desenvolvidas nos profissionais e dos conteúdos curriculares do curso. Com isso, em curto prazo, as instituições precisarão fazer uma nova adequação curricular para o bacharelado em Teologia, segundo os núcleos propostos pelas Diretrizes Curriculares do

²⁵⁹ Para a autorização, a instituição que oferece o curso de Teologia é obrigada a se submeter às exigências do MEC, no que se refere à sua infraestrutura, ao corpo docente qualificado, à biblioteca com um acervo significativo de livros, à grade curricular estruturada conforme as exigências do curso presencial com 2.600 horas-aula. É mediante a observação desses e de outros critérios que o MEC autoriza uma faculdade de Teologia. Diante dessas exigências, nem todas as instituições conseguem o reconhecimento do curso.

²⁶⁰ Estas são decisões do *Conselho Nacional de Educação*. Cf. Portal do MEC. <<http://portal.mec.gov.br/>>.

²⁶¹ “O estabelecimento das Diretrizes Curriculares para os cursos de graduação em Teologia pretende elevar a qualidade do estudo da Teologia e oferecer maior clareza às instituições que buscam o reconhecimento oficial, devendo também levar em conta cursos que buscam reconhecimento oficial sem observar os mínimos requisitos formais e de qualidade. Isso levando em conta se as diversas manifestações e conhecimentos confessionais pertencentes à natureza própria da Teologia são compatíveis com o ideal da diversidade presente no contexto da Nação. O estabelecimento cuidadoso das Diretrizes para os cursos de Teologia pode vir a complementar o que preceitua o Parecer CNE/CES 241/99, que oficializou o ensino teológico no País”. (Minuta, p.3). Cf. <<http://portal.mec.gov.br/>>.

MEC²⁶²: a) núcleo fundamental; b) núcleo interdisciplinar; c) núcleo formativo teórico-prático.²⁶³

De acordo com as *Diretrizes Curriculares para os Cursos de Teologia*, até 2010 já existiam 108 instituições credenciadas pelo MEC, de nove confissões religiosas distintas, sendo a grande maioria de confissão católica (32 instituições).²⁶⁴ Já, no que se refere à graduação de teologia de confissão católica, na **tabela 3** se visualiza a situação delas diante do processo de reconhecimento pelo MEC. Em quase 10 anos de existência da legislação, praticamente, 50% dos cursos de teologia já estavam reconhecidos, no período em que realizamos esta pesquisa. Das instituições que responderam ao questionário, 14 ainda funcionavam na modalidade de “curso livre” ou seminarístico, sendo que cinco estavam em processo de reconhecimento. Já, as graduações que funcionavam em Faculdades, Centros Universitários e Universidades estavam, consideravelmente, todas reconhecidas, conforme podemos ver na tabela abaixo²⁶⁵.

TABELA 3 - SITUAÇÃO DO CURSO DE GRADUAÇÃO DE TEOLOGIA CATÓLICA NO MEC, SEGUNDO A CATEGORIA DA INSTITUIÇÃO DE ENSINO SUPERIOR (IES).

CATEGORIA DA IES	RECONHECIDO	NÃO RECONHECIDO	EM PROCESSO	TOTAL
Instituto de Teologia	0	14	5	19
Faculdade	12	0	2	14
Centro Universitário	2	0	0	2
Universidade	5	0	0	5
TOTAL	19	14	7	40

FONTE: FURLIN, Neiva. Pesquisa de campo, nov.2008

A **tabela 4** apresenta o número de cursos de graduação que funcionam nas instituições que participaram da pesquisa, segundo a categoria de Instituição Católica de Ensino Superior (IES). Convém lembrar, que embora os cursos em Teologia tenham ganhado

²⁶² Assim, as diferentes disciplinas são distribuídas nestes três núcleos. Cf. < <http://portal.mec.gov.br/>>.

²⁶³ A Teologia Católica, até então vem seguindo “as intuições do documento *Optatum totius* (Vaticano II) e as Orientações da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. (LIBANIO; MURAD, 2011, p. 207)

²⁶⁴ Convém lembrar que no *Censo do Ensino Superior* realizado em 2005, o MEC já havia credenciado 93 cursos de graduação em Teologia de diferentes confissões religiosas - presbiteriana, luterana, metodista, católica. Deste Censo utilizamos alguns dados sobre a docência em teologia que abrange as instituições de ensino teológico das diferentes confissões religiosas, por não ter encontrado tabelas mais recentes que apresentem números sobre a participação da docência masculina e feminina.

²⁶⁵ Dados coletados por meio de questionários em 2008, que envolveu a participação de 40 instituições. Essa pesquisa, inicialmente, foi em vista da dissertação, que não foi defendida. Decidi manter os mesmos dados porque seria impossível submeter outro questionário, considerando a dificuldade que se encontrou na primeira consulta e por não se dispor de cadastros das instituições e muito menos um banco de dados sobre as mesmas, como assinali na introdução desta tese. Pelo que tenho conhecimento, esses seriam os primeiros dados que se obtém em nível nacional somente pelo recorte católico, considerando os cursos reconhecidos e os não reconhecidos pelo MEC.

maior visibilidade, devido ao seu credenciamento junto ao MEC, eles ainda aparecem concentrados nas pequenas Faculdades e nos Institutos de Teologia²⁶⁶.

TABELA 4 - CURSOS DE GRADUAÇÃO OFERECIDOS PELAS INSTITUIÇÕES, SEGUNDO A CATEGORIA DA IES.

CATEGORIA DA IES	SÓ TEOLOGIA	TEOLOGIA E FILOSOFIA	ATÉ 10 CURSOS	ATÉ 20 CURSOS	MAIS DE 21 CURSOS
Instituto de Teologia	9	10	0	0	0
Faculdade	5	6	3	0	0
Centro Universitário	0	0	0	1	1
Universidade	0	0	0	0	5
TOTAL	14	16	3	1	6

FONTE: FURLIN, Neiva. Pesquisa de campo, nov.2008

Além dos cursos de graduação, as instituições, em geral, ofereciam outras modalidades de formação teológica destinadas aos leigos e às mulheres, que atuavam como agentes de pastorais em comunidades cristãs. Nessas outras modalidades se encontravam os cursos de extensão, cursos à distância, cursos de férias e o curso básico, com duração de dois anos²⁶⁷. Eram estratégias que visavam ampliar e possibilitar o acesso do saber teológico para um grupo maior de pessoas que, por diferentes situações, não poderiam frequentar sistematicamente um curso de quatro anos. Verificou-se que o curso básico era oferecido por dez instituições, sendo que nesta modalidade de formação teológica predominava a participação de mulheres²⁶⁸. Nesse sentido, uma das docentes entrevistadas relatou o fato ocorrido com um agente de pastoral quando este procurou a instituição para matricular-se no curso básico de teologia. Como se tratava de um aluno, o diretor da instituição logo o incentivou a cursar a graduação regular, porém não agia da mesma forma quando era uma aluna a interessada. Tal situação revela que no imaginário masculino perpetua a ideia de que as mulheres podem cursar uma teologia mais reduzida, enquanto para os homens isso parece ser inconcebível. Esse caso revela concretamente como o simbólico de gênero da ordem masculina está fortemente impregnado no imaginário das pessoas e se objetiva pelas práticas e concepções sobre quem são os principais destinatários da formação teológica.

O status que a teologia adquiriu no conjunto das Ciências Humanas, junto ao MEC, permitiu ampliar os cursos de pós-graduação. Das 40 instituições que forneceram dados para este estudo, doze delas possuíam cursos de especialização *lato sensu*, sendo oito oferecidos

²⁶⁶ Na categorização Instituto de Teologia incluem-se as instituições que possuem somente o curso de Teologia ou o curso de Filosofia e Teologia, sem reconhecimento ou autorização por parte do MEC. Já as instituições que possuem somente o curso de Teologia, mas reconhecido ou autorizado pelo MEC, neste estudo são denominadas Faculdades.

²⁶⁷ Informações coletadas por meio do questionário enviado às instituições católicas em 2008.

²⁶⁸ Essa questão será abordada de forma mais aprofundada no ponto seguinte.

por faculdades, conforme se pode verificar na **tabela 5**. Entre os doutorados e mestrados em teologia, que existiam no Brasil até 2009, cinco cursos de mestrado e três de doutorado eram oferecidos pelas instituições de confissão católica²⁶⁹.

TABELA 5 - CURSOS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA, SEGUNDO A INSTITUIÇÃO DE ENSINO SUPERIOR

CATEGORIA DA IES	TOTAL DE IES	ESPECIALIZAÇÃO	MESTRADO	DOCTORADO
Instituto de Teologia	19	2	0	0
Faculdade	14	8	2	2
Centro Universitário	2	1	0	0
Universidade	5	1	3	1
TOTAL	40	12	5	3

FONTE: FURLIN, Neiva. Pesquisa de campo, nov.2008.

Com a regulamentação do curso de bacharelado, a teologia tende a conquistar maior espaço na universidade. Nesse sentido, Antônio G. de Mendonça (2007) menciona que esse fato abre as portas das universidades para a Teologia e ela poderá ocupar o seu lugar legítimo²⁷⁰. E, nesse lugar, “ela se liberta da domesticidade funcional das igrejas e grupos religiosos e começa a ganhar espaço no universo do pensamento livre voltado para a realidade histórica” (MENDONÇA, 2007, p. 10). Além disso, os estudantes de teologia poderão ter contato com outras áreas do conhecimento, o que lhes permite ampliar seus horizontes e construir uma visão crítica da relação entre teologia e outras formas de enxergar e pensar o mundo. Na opinião dos teólogos João Batista Libanio e Afonso Murad (2011), a Teologia quando ensinada na universidade adquire cidadania no campo da cultura. Nesse espaço, os professores são confrontados com as diferentes correntes do pensamento contemporâneo, o que se torna frutífero para a teologia e as demais ciências²⁷¹. Convém lembrar que essa é uma nova realidade para o Brasil, já que na Europa se teve uma longa tradição de faculdades de Teologia no interior das universidades do Estado²⁷².

²⁶⁹ No período em que levantamos os dados para esta pesquisa existiam cinco mestrados e três doutorados de Teologia, que funcionam em instituições católicas. A Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Pontifícia Faculdade Nossa Senhora da Assunção, em São Paulo, e Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia em Belo Horizonte – MG ofereciam os cursos de Mestrado e Doutorado. Já, as instituições que ofereciam somente o Mestrado eram a Pontifícia Universidade Católica do Paraná, cujo curso foi implantado no ano de 2009, e a Pontifícia Universidade Católica do RS, que vinha passando por um processo de reconfiguração do Curso, por ter baixado sua nota na avaliação da CAPES.

²⁷⁰ Isso porque na Idade Média, praticamente no século XIII, a constituição das universidades no Ocidente se entrelaçava com a história da teologia, que era um saber valorizado e reconhecido. Nesse contexto, a formação do clero foi por muito tempo considerada uma “formação profissional”, de domínio estatal. (MANACORDA, 2006).

²⁷¹ Essa mesma posição era defendida pelo teólogo Libanio em sua tese, publicada em 1969.

²⁷² Detalhes sobre isso, consultar Manacorda (2006).

4.2.1 Destinatários do saber teológico: dinâmicas de gênero

Apesar de as mulheres e os leigos terem ingressado nos cursos regulares de Teologia somente a partir da década de 1970, verifica-se, ainda, a predominância de alunos do sexo masculino, como os destinatários do saber teológico. A **tabela 6** apresenta um quadro de evidências sobre o número de discentes matriculados em 2008, nas 40 instituições que participaram desta pesquisa. Enquanto os discentes de sexo masculino chegavam a 79,1% do total, as mulheres eram apenas 20,9%. A diferença entre estudantes do sexo masculino e feminino chegava a 58,2 pontos percentuais. Isso aponta que as práticas institucionais na Teologia continuam reproduzindo dinâmicas de gênero que privilegiam o universo masculino.

TABELA 6 - DISCENTES DE GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA POR SEXO, SEGUNDO A CATEGORIA DA IES.

CATEGORIA DA IES	FEMININO	%	MASCULINO	%	TOTAL
Instituto de Teologia	110	9,6	1037	90,4	1147
Faculdade	327	24,5	1008	75,5	1335
Centro Universitário	81	26,6	223	73,4	304
Universidade	174	33	354	67	528
TOTAL	692	20,9	2622	79,1	3314

FONTE: FURLIN, Neiva. Pesquisa de campo, nov.2008.

É interessante notar que os homens estavam em número maior justamente nos Institutos de Teologia, onde a formação é destinada, praticamente, para jovens do sexo masculino que pretendem assumir o ministério ordenado, o que revela que nesse campo os grandes detentores do capital religioso são os homens e isso permite a reprodução de um *habitus* masculino, no interior dos Institutos de Teologia. Entretanto, mesmo sendo a minoria em relação ao sexo masculino, as discentes estavam mais presentes nos cursos de graduação que funcionam em Universidades, Centros Universitários e Faculdades. Esses espaços acadêmicos aparecem mais abertos às mulheres, uma vez que em seus objetivos se contemplam outras demandas pastorais, enquanto nos Institutos de Teologia ainda se prioriza a formação teológica, como a condição de acesso à ordenação clerical.

Praticamente essa diferença se mantém se incluirmos também os cursos de pós-graduação, conforme se verifica na **tabela 7**. Enquanto 75,7 % do total de matriculados em 2008 eram homens, as mulheres chegavam a 24,3%, uma diferença de 51,4 pontos percentuais. No que se refere ao nível de formação do mestrado e doutorado, verifica-se a manutenção de uma assimetria na inserção, em termos de sexo, com a conseqüente ordem simbólica desigual para as relações de gênero. Entretanto, se considerarmos que a entrada das

mulheres na teologia é muito recente, pode-se dizer que o fato de elas representarem 27,8% do total dos discentes matriculados nesses níveis tem um sentido simbólico importante e caminha em direção a mudanças estruturais em alguns contextos, já que sua presença neste espaço desafia os códigos convencionais. Aos poucos e, lentamente, o saber teológico, em seus diferentes níveis, passa a ser apropriado também por mulheres que estiveram historicamente ausentes, porque eram impedidas de acesso a estes saberes devido aos processos de discriminação sexista. A entrada das mulheres nesse espaço, por si só acaba interferindo nas práticas institucionais o que, em parte, resulta de tensões, de luta por posições reconhecidas ou por bons resultados acadêmicos, sobretudo, quando esse sujeito passa acumular capital religioso por meio do acesso ao saber teológico, se constituindo em sujeito do conhecimento²⁷³.

TABELA 7 - DISCENTES DE TEOLOGIA POR SEXO, SEGUNDO O NÍVEL DE FORMAÇÃO.

NÍVEL DE FORMAÇÃO	FEMININO	%	MASCULINO	%	TOTAL
Graduação	692	20,9	2622	79,1	3314
Especialização	191	56	150	44	341
Mestrado e Doutorado	45	27,8	117	72,2	162
TOTAL	928	24,3	2889	75,7	3817

FONTE: FURLIN, Neiva. Pesquisa de campo, nov.2008

Na tabela 07 verificamos, ainda, que as mulheres matriculadas em cursos de especialização ultrapassavam o número de homens, o que mostra que elas se preparam mais para atividades práticas ou pastorais do universo eclesial, enquanto os homens investem mais no mestrado e no doutorado que os prepara para a vida acadêmica e para as instâncias do serviço ordenado. Isso parece colocar em evidência uma divisão sexual de “tarefas” no interior do espaço eclesial, claramente perpassadas por dinâmicas culturais de gênero. Em outras palavras, podemos dizer que os níveis de formação teológica também demarcam os lugares de ação para mulheres e homens no campo eclesial e reproduzem as hierarquias de gênero na academia e em outras instâncias de poder. Essa constatação coloca algumas questões, tais como: as evidências explicariam o grande número de mulheres assumindo lideranças nas pastorais, espaços por onde não passam as principais decisões eclesiais? Explicaria também o maior número de homens atuando na docência do ensino superior em Teologia e em outros espaços de status eclesial? Há que se perguntar, ainda, porque embora os cursos de Teologia admitam mulheres desde a década de 1970, a sua presença continua em porcentagens mais reduzidas se comparada a dos homens?

²⁷³ Isso pode ser afirmado com base nas narrativas das docentes sobre as suas trajetórias acadêmicas, cuja questão aprofundaremos nos capítulos seguintes.

As narrativas das docentes apontam que existem práticas institucionais no universo acadêmico teológico que impem que mais mulheres se sintam motivadas a estudar teologia, ou seja, há dispositivos de poder que se colocam contra o desejo dessas mulheres seguirem carreira. Primeiro, porque as condições de incentivo para os estudos, em níveis mais elevados, são diferenciadas em termos de financiamento e, além disso, as condições de inserção profissional para as mulheres não são garantidas no universo teológico, uma vez que nele ainda se reproduzem os princípios da cultura androcêntrica, inscritos nas representações simbólicas, práticas e discursos oficiais, segundo os aspectos que discutimos no capítulo dois, deste estudo. Desse modo, a inserção neste lugar de saber é sempre um risco para quem aposta nessa possibilidade, conforme se verifica na fala de professoras:

Os homens têm mais facilidades de financiamento, de bolsa e de estímulo. Porque os homens na teologia, a maior parte são padres e as congregações e dioceses pagam para eles estudarem em Roma, para fazer mestrado ou doutorado. Agora quem financia uma mulher para fazer doutorado fora. Se a mulher é casada, tem suas dificuldades. Ela tem que conjugar isso tudo, família, filho, casa, doutorado, trabalho. Os homens vão com bolsa e ficam lá só para estudar. Tem essa facilidade, tem esse fator que é, sendo a área da teologia, a maior parte dos homens que fazem doutorado estão ligados a Igreja. Os homens leigos são minoria, né, menos ainda as mulheres. [...] Quando uma mulher sai para fazer mestrado e doutorado, quando volta não tem lugar para trabalhar, e os homens que saem e vão fazer Mestrado e Doutorado fora, ao voltarem tem emprego garantido. Recentemente eu tive uma aluna leiga, professora numa escola de segundo grau. Ela tinha muita vontade de fazer mestrado. Ela fez especialização, fez filosofia e fez teologia. Queria fazer mestrado em teologia e, ela conseguiu uma bolsa, com muito pedido daqui e dali. Era uma aluna boa, mas ela pensou mil vezes, porque para fazer o mestrado e ficar com a bolsa ela teria que largar o trabalho de professora concursada no Estado. Ela pensava: ‘e depois quando eu terminar o mestrado se eu não conseguir outro emprego?’ Eu disse. ‘olha isso é um risco que você vai ter que correr. Você saber que essa é uma possibilidade hoje, que você vai ter. Agora você tem um emprego garantido’. Ela disse: ‘mas eu não quero ser professora de segundo grau’. Então ela largou o emprego veio fazer mestrado, mas esta correndo esse risco. Agora se fosse um padre, quando ele voltasse, teria na arquidiocese dele todas as possibilidades. (*Priscila*, 60 anos).

Eu vejo que muitas jovens gostariam de estudar Teologia e ir adiante com mestrado e doutorado, mas a primeira pergunta que fica é o seguinte: pra que fazer mestrado em teologia e depois estar sempre batalhando para conquistar espaços? Aqui no nosso contexto de Brasil não é um negócio que vale a pena, nesse momento e também com essa inflexão da Igreja sobre si mesma. [...]. Para começar, mulheres fazer teologia, mestrado, uma pós-graduação, se capacitar pro ensino de teologia nessas condições, só religiosas mesmo, que vão ter um campo próprio garantido por questões institucionais, porque se não, é muito complicado. (*Ester*, 51 Anos).

As falas de *Priscila* e de *Ester*, professoras que convivem com as jovens estudantes, deixam explícita que a opção pela carreira na teologia está condicionada às questões estruturais de gênero que ainda privilegiam o sexo masculino. Verifica-se, claramente, que nesse universo acadêmico existe uma cultura e uma estrutura discriminatória que se rege pela

norma masculina e, por isso, sutilmente limita o acesso de mulheres aos doutorados, por vários fatores, mesmo que se diga que elas já podem estudar teologia. São forças culturais e institucionais *generizadas* que desencorajam as mulheres a prosseguir carreira nesse universo de saber.

Apesar dos avanços percebidos nos documentos eclesiais e, hoje, com o reconhecimento do curso de Teologia pelo MEC, na prática o privilégio do saber teológico passa pela referência do ministério ordenado. Como a inteligibilidade nesse lugar foi historicamente masculina, no que se refere à ocupação de um lugar na estrutura da instituição e da universidade, parece que as mulheres só são aceitas como parte de uma ordem simbólica, desde que não venham a desestabilizar seu sistema de crenças, de poderes e de práticas instituídas, porque o inteligível nessa ordem social é o sujeito masculino. Tal questão também foi abordada em situação de entrevista por uma professora, a qual afirmou que a instituição quer a presença das mulheres, mas quando se trata de disputas por disciplinas e espaços, privilegia a figura masculina. Isso revela que em uma época em que se destacam iniciativas de abertura para a inserção feminina, muitas instituições querem ganhar respeitabilidade exibindo umas poucas mulheres destacadas, ao mesmo tempo, em que asseguram que suas estruturas não mudem. (SCHIENBINGER, 2001).

No universo teológico ainda imperam os pressupostos estruturais, nos quais se reproduzem o *habitus* religioso masculino, ou uma ordem social em que a norma de gênero se torna um princípio gerador de práticas. E, essas, aparecem inscritas nas representações simbólicas que legitimam as hierarquias de sexo, fazendo com que o masculino seja a norma legítima do campo. Para as mulheres jovens, que buscam a inserção em um momento de recrudescimento dos “antigos hábitos” nas práticas institucionais e nas práticas católicas, se comparadas às trajetórias das mulheres que já são de uma geração mais “velha” e que entraram em um contexto mais favorável, o caminho da inserção hoje parece se configurar como mais difícil.

Aqui na graduação as estudantes são a maioria, mas o espaço pra elas depois não tem. Tanto que uma das estudantes que é professora num colégio estadual, muito boa aluna, me disse: ‘Fico encantada com as colocações teológicas profundas, mas eu vou para história. Vou terminar o curso de teologia e não vou fazer mestrado em Teologia. Eu acho muito apertado, pois aqui não tem espaço para ninguém. Vou fazer em teologia para que, se depois não vou poder utilizar. Eu vou garantir um espaço no Estado, como professora de história. (Ana, 72 anos).

Segundo a fala de *Ana*, as alunas da graduação percebem que a teologia, como carreira profissional, não abarca grandes espaços para as mulheres e isso acaba se tornando um fator desmotivador para que elas continuem buscando o aperfeiçoamento na área teológica. Essas falas sobre o que significa para as jovens “alunas” entrarem na docência teológica, se comparada com a faixa etária atual das mulheres que lá se encontram pode estar revelando uma dinâmica de interação ainda mais difícil entre o desejo de subjetivação desse sujeito mulher “mais jovem”, sem estrutura econômica e familiar, e que também não encontra no sistema institucional incentivo, nem um amparo econômico, nem uma ordem estrutural de gênero favorável a sua entrada. Essa mulher que ainda “luta” por reconhecimento profissional precisa fazer sua formação e não está em uma posição estrutural de “família”, em que os recursos econômicos de origem do “marido” poderiam lhe oferecer algum suporte para cursar teologia e suportar o “risco” de ficar eventualmente, sem trabalho.

Outra docente narrou que o fato de mais mulheres chegarem somente até a especialização está vinculado aos espaços que elas ocupam no campo eclesial, ainda hierárquico, sexista e desigual, isso quando se coloca em questão as possibilidades profissionais para homens e mulheres. Essa situação mostra como as dinâmicas de gênero constituem as relações, naturalizando posições diferenciadas para cada sexo no interior das instituições teológicas e no espaço eclesial. Isto é, o gênero funciona como um princípio organizador de hierarquias e de papéis sociais, que também é assumido pelas mulheres, como se verifica na seguinte narrativa.

[...] o fato de as mulheres chegarem em número maior até a especialização em teologia, tem uma questão prática, que é o fato de as mulheres estarem mais na vida prática, nas necessidades pastorais, de dar respostas mais concretas e imediatas aos problemas, enquanto os homens estão mais interessados numa formação mais elaborada, que vai proporcionar uma profissão, sem dizer que o clero é todo masculino. Então o seminarista quando vai estudar Teologia ele tem em vista uma profissão que depois é garantida. Já, as mulheres quando fazem Teologia elas sabem que não vão ter uma profissão garantida, no máximo, elas vão ser professoras como eu sou ou vão ter um empreguinho lá, não é? A maior parte do serviço que elas vão prestar através dessa formação que tiveram não vai ser remunerada. O trabalho de Igreja normalmente não é remunerado e a mão de obra feminina na Igreja não é paga. (*Miriam*, 66 anos)

Apesar de todos esses fatores que se interpõem como desafios para as mulheres no acesso aos cursos de pós-graduação, pode-se dizer que a sua entrada neste lugar de saber, mesmo que reduzida, é significativa se considerarmos os processos históricos e os discursos que legitimaram as desigualdades de gênero, no universo do saber teológico. Levando em conta as dificuldades mencionadas para quem deseja seguir carreira como professora, a

emergência das mulheres na teologia, em parte, está vinculada ao interesse por ampliar os conhecimentos de cultura religiosa e pela busca de aprofundamento teórico em vista das práticas pastorais onde atuavam, bem como pela expectativa de trabalho em outros espaços, como assessorias ou no Setor da Cultura Religiosa, onde as PUCs têm recrutado um bom número de mulheres²⁷⁴. Nesse sentido, a **tabela 8** mostra que as mulheres atingem cerca de 30% do percentual dos acadêmicos que concluíram o curso de Mestrado e Doutorado na PUC-RIO²⁷⁵, até 2013. Esse percentual, em certa medida, se aproxima do já evidenciado na **tabela 7**. Esses dados, porém, confirmam que na década de 1970 quando as mulheres começaram a ter acesso ao estudo da Teologia, elas também foram desde cedo se inserindo nos cursos de pós-graduação, em ascendência crescente. No entanto, a sua inserção como professoras foi ocorrendo lentamente, como veremos no próximo ponto. A **tabela 8** mostra que ainda na década de 1970 dos 14 discentes que concluíram o seu mestrado, três eram mulheres. O mais surpreendente é que das cinco primeiras teses defendidas, no curso de doutorado, quatro são de mulheres. Isso, evidentemente, se torna significativo e simbólico num campo em que o acesso ao saber teológico foi marcadamente masculino. Nota-se que somente a partir da década de 1990 tem-se um número mais expressivo de mulheres que foram concluindo o mestrado e o doutorado, cujos dados apontam que a ampliação dos níveis de escolarização e qualificação das mulheres também se refletiu na área da teologia.

²⁷⁴ Sobre essas questões trataremos no capítulo seguinte, com base nas narrativas das docentes.

²⁷⁵ A aprovação da criação do curso de Pós-Graduação em Teologia se deu em 5 de maio de 1971, pelo Conselho de Pesquisa da PUC-Rio. A primeira turma de Mestrado teve início no ano 1972, com duas áreas de concentração: Área Bíblica e Área Sistemático-Pastoral. Em 20 de maio de 1972, pelo Decreto nº 350/72 a Santa Sé, por meio da Congregação para a Educação Católica erigiu o Departamento de Teologia da Faculdade de Teologia, concedendo-lhe o direito de conferir graus acadêmicos eclesiais de Bacharel, Mestre e Doutor em Teologia. Assim o doutorado da PUC-RIO foi aprovado pelo Conselho de Ensino e Pesquisa também no ano de 1972. O Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio foi um dos primeiros das Universidades Católicas do Brasil. O Curso de Mestrado e de Doutorado foi credenciado pela CAPES por meio da Portaria n.º132/99, de 02 de fevereiro de 1999, com conceito 5 (cinco) para o triênio 1998-2000, cuja nota se mantém até hoje.

TABELA 8 - MESTRADOS E DOUTORADOS EM TEOLOGIA CONCLUÍDOS NA PUC-RIO, POR PERÍODO, SEGUNDO O SEXO.

CURSO	MESTRADO		DOUTORADO		TOTAL produção
	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	
Período					
1971 - 1975	00	01	00	00	01
1976 - 1980	03	11	00	00	14
1981 - 1985	05	13	02	01	21
1986 - 1990	08	16	02	00	26
1991 - 1995	09	19	04	05	37
1996 - 2000	10	40	07	16	73
2001 - 2005	11	37	08	20	76
2006 - 2010	11	26	06	19	62
2011 - 2013	10	17	01	05	34
TOTAL	68	180	30	66	344
% do total de cada curso	27,4%	72,6%	31,3%	68,7%	

FONTE: FURLIN, Neiva. Pesquisa de campo, out. 2013.

NOTA: Essa tabela foi construída pela autora com base da relação de dissertações e teses defendidas que se encontra no sistema online da PUC-Rio

Tanto os dados quantitativos como as narrativas das professoras, que evidenciam os fatores implicados no número reduzido de mulheres que concluem o doutorado e o mestrado, revelam que os principais destinatários do saber teológico continuam sendo os do universo masculino. Consequentemente, isso também determina os espaços de atuação para cada sexo e legitima a reprodução de uma cultura androcêntrica e a supremacia do poder masculino no interior das instituições eclesiais e no universo de saber teológico, uma vez que apropriação do saber também confere poder.

4.2.2 A docência no ensino superior em teologia: equidade de gênero?

A entrada das mulheres na profissão da docência pode ser considerada uma conquista contemporânea, conectada ao seu ingresso nas diferentes carreiras modernas, sobretudo, a partir das décadas de 1870 e 1880, após as primeiras mobilizações femininas²⁷⁶. No ensino superior, com raras as exceções²⁷⁷, elas começaram a ter acesso, de fato, com a criação da

²⁷⁶ Não é nosso objetivo fazer uma revisão aprofundada sobre todas as questões que dizem respeito ao processo de inserção das mulheres na docência, tanto no ensino básico como no ensino superior, mas apenas tornar visível alguns dados, mais a título de comparação com o universo do ensino da teologia.

²⁷⁷ De acordo com Cristina Bruschini e Maria Rosa Lombardi (2001/02), uma das primeiras mulheres a se formar bacharel, no Brasil, foi Maria Augusta Saraiva, graduada em Direito em 1901. Em 1918 formaram-se as duas primeiras médicas.

USP, em 1934. Segundo Marareth Rago (1998), no Brasil o ingresso maciço de mulheres nas universidades ocorreu a partir dos anos de 1970, quando essas passaram a reivindicar o seu espaço na história, assumindo, também, o magistério superior. Assim, “a atuação feminina foi ganhando visibilidade, tanto pela simples presença das mulheres nos corredores e nas salas de aula, como pela produção acadêmica que vinha a tona. O mundo acadêmico foi ganhando novos contornos e novas cores”. (RAGO, 1998, p. 91). É nesse contexto que a docência feminina nas instituições de ensino em teologia começa a aparecer, mesmo que em níveis reduzidos. Por isso, ao tornar visíveis os níveis da participação de mulheres no ensino superior em teologia é importante evidenciar, alguns dados sobre a sua participação na educação superior, como um todo, já que a teologia não pode ser pensada descolada de um contexto mais amplo do ensino superior.

Desse modo, se tomarmos os dados dos Censos da Educação Superior de 2000, 2005 e 2010, realizados pelo *Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira* (INEP), do *Ministério da Educação* (MEC), expostos na **tabela 9**, podemos visualizar um processo contínuo de crescimento da participação feminina na docência superior, tanto na rede pública quanto na rede privada. Enquanto a participação masculina aparece decrescendo em pequenos níveis. O crescimento mais significativo da participação feminina na docência superior, no período de 2005 a 2010, aparece na rede pública, ou seja, elas passam de 42,6% para 44%. Nesse mesmo período, a docência masculina na rede pública apresentou uma leve redução, passando de 57,4% para 56%. A mesma tendência pode ser observada na rede privada, porém em níveis mais simbólicos, conforme se visualiza na tabela abaixo.

TABELA 9 - PARTICIPAÇÃO DOS/AS DOCENTES DA EDUCAÇÃO SUPERIOR, POR CATEGORIA ADMINISTRATIVA DAS IES 2000-2005-2010, SEGUNDO O SEXO²⁷⁸.

ANO	PÚBLICA			PRIVADA		
	Total	Feminino	Masculino	Total	Feminino	Masculino
2000	88.154	39,7	60,3	109.558	41,8	58,2
2005	98.033	42,6	57,4	194.471	45,2	54,8
2010	130.789	44,0	56,0	214.546	45,4	54,6

FONTE: Censo Nacional da Educação Superior INEP/MEC (2000, 2005, 2010)

Nos últimos dados, registrados no site do INEP, referentes ao Censo de 2011, é possível verificar que essa tendência de crescimento da presença feminina no ensino superior é contínua. Se, em 2010, as mulheres representam 44,9% da docência superior (pública e

²⁷⁸ Tabela elaborada pela autora, com consulta aos registros do Censo sobre a Educação Superior dos anos de 2000, 2005 e 2010.

privada), em 2011 elas já representavam 45%. Enquanto a participação masculina durante esse mesmo período tem uma leve redução, ou seja, passou de 55,1% em 2010 para 55%, em 2011²⁷⁹. Mesmo que a presença masculina continue sendo majoritária, nota-se um processo crescente da participação feminina na docência na Educação Superior. Há uma tendência de feminização da educação superior que aparece conectada com o aumento da escolarização das mulheres, como tem evidenciado os últimos Censos sobre a Educação Superior. Cabe-nos perguntar: em que áreas do conhecimento as mulheres estão mais representadas?

Nesse sentido, os dados do Censo Nacional de Docentes do INEP/MEC-2005²⁸⁰ sobre o Ensino Superior no Brasil permitem visualizar a participação da docência masculina e feminina nas grandes áreas do saber. Assim, por meio da **tabela 10** se observa uma concentração maior da docência masculina nas áreas de *ciências sociais negócios e direito e engenharia, produção e construção*, enquanto a participação das mulheres tem maior expressão na área de *educação e de saúde e bem-estar social*. No entanto, se analisarmos as áreas que compõem a grande área de saúde e bem-estar social constata-se que a assimetria maior entre docentes masculinos e femininos se encontra no curso de enfermagem (9.001 mulheres e 3.464 homens) e no curso de medicina, em que o número de homens (10.022) é praticamente o dobro do número de mulheres docentes (5.790)²⁸¹. Os números evidenciam que, na área da saúde, a enfermagem continua sendo um campo majoritariamente feminino e a medicina, apesar do crescimento da presença feminina, ainda se constitui em um campo masculino.

TABELA 10 - DOCENTES POR SEXO, SEGUNDO A GRANDE ÁREA DE DOCÊNCIA

GRANDE ÁREA DE DOCÊNCIA	FEMININO	MASCULINO	NÃO INFORMADO	TOTAL
Agricultura e veterinária	3.854	7.382	92	11.328
Ciências, matemática e computação	13.028	21.967	209	35.204
Ciências sociais, negócios e direito	33.205	51.886	202	85.293
Educação	29.487	20.611	236	50.334
Engenharia, produção e construção	7.492	20.743	118	28.353
Humanidades e artes	7.148	7.176	59	14.383
Saúde e bem estar social	31.578	25.700	403	57.681
Serviços	4.987	4.827	7	9.821

FONTE: Censo Nacional de Docentes do Ensino Superior INEP/MEC (2005)

²⁷⁹ Censo da Educação Superior de 2011. Dados disponíveis em:

<<http://portal.inep.gov.br/superiorcensosuperior-sinopse>>. Acesso em: 16 out. 2013.

²⁸⁰ Para essa tabela mantive os dados do Censo de 2005, por não encontrar nos últimos Censos da Educação Superior, dados que considerem a distribuição dos/as docentes por áreas detalhadas de atuação, segundo o sexo.

²⁸¹ Esses estavam disponíveis em: <<http://sinaes.inep.gov.br/sinaes/>> . Acesso em: 10 out. 2008.

É possível observar que as grandes áreas em que há uma participação mais equitativa de gênero são as de Serviços e de Humanidades e artes. Contudo, na área de serviços os homens se destacavam como docentes nos seguintes cursos: aviação, ciência aeronáutica, serviço de segurança, transporte, operação de aeronave, formação militar, entre outros. Já as mulheres tinham uma presença mais significativa nos cursos de: terapia de beleza, cosmetologia, economia doméstica, gastronomia, recreação e lazer²⁸². Nota-se uma clara divisão sexual na docência, uma vez que na área de serviços, as mulheres estão mais representadas nos cursos considerados como ocupações femininas e os homens nos cursos considerados como masculinos. De acordo com **tabela 10**, é na grande área de humanidades e artes que se evidencia uma participação mais equitativa entre a docência feminina e masculina, quando comparada às outras grandes áreas, mesmo que os homens ainda são predominantes. Todavia, em cada curso que compõe essa grande área de saber encontram-se diferenças específicas. Apenas destacamos, aqui, dois cursos nos quais aparece uma marca mais acentuada dessa desigualdade. Por exemplo, enquanto na Filosofia havia 1.145 docentes do sexo masculino, para 661 do sexo feminino, no curso de letras eram 1.619 mulheres para 720 homens docentes²⁸³. Poder-se-ia perguntar o que isso significaria em termos de uma perspectiva analítica de gênero? Na verdade, esses números mostram concretamente uma divisão do trabalho docente claramente *generizada*, ou seja, a área das letras ainda aparece como o lugar das mulheres e a filosofia, considerada historicamente como uma área do pensamento racional, é ainda, majoritariamente, masculina. Esses dados quantitativos mostram que ainda não existe uma equidade no que se refere à participação da docência no ensino superior, em diferentes áreas de saber acadêmico.

Já, o curso de Teologia²⁸⁴ que também integra a grande área das humanidades, os índices da desigualdade entre a participação da docência feminina e masculina se ampliam, conforme se verifica na **tabela 11**²⁸⁵, de modo que neste universo de saber a desigualdade é mais acentuada se comparada com os demais cursos superiores.

²⁸² Dados de tabelas encontradas no site: <<http://sinaes.inep.gov.br/sinaes/>>. Acesso em: 10 out. 2008.

²⁸³ Dados de tabelas encontradas no site: <<http://sinaes.inep.gov.br/sinaes/>>. Acesso em: 10 out. 2008.

²⁸⁴ Para evidenciar essa questão, utilizamos nos dados encontrados no site do INEP e dos resultados da pesquisa de campo, realizada em novembro de 2008, a partir do recorte das instituições de confissão católica.

²⁸⁵ Os dados da **tabela 11** são secundários, pois pertencem ao *Censo Nacional de Docentes do Ensino Superior* realizado em 2005, cujos dados foram coletados em 93 instituições (presbiterianas, luteranas, metodistas e católicas) que ofereciam a graduação em Teologia e que estavam registradas no MEC/INEP até 2005. Dessas 93 instituições, aproximadamente a metade era de confissão católica. Mantivemos esses dados, porque não se encontraram outros registros sobre a representação da docência masculina e feminina na graduação em Teologia, nos documentos do INEP.

Na teologia, considerando as diferentes confissões religiosas, a diferença entre a participação masculina e feminina na docência, no período da coleta dos dados, era de 47,4 pontos percentuais. Olhando para os dados da tabela abaixo, quando se considera a qualificação dos/as docentes, verifica-se que em todos os níveis os homens representam um percentual mais elevado. Enquanto há um número maior de homens docentes com doutorado, a representação da docência feminina é mais expressiva na titulação de especialista e vai se reduzindo à medida que se comparam os percentuais masculinos e femininos com titulação de mestre e doutor. Mas, se olharmos em termos de números absolutos, considerando somente o sexo feminino, verifica-se que a participação das mulheres docentes tem maior expressão na titulação de mestrado e se equipara aos homens quando se compara em termos absolutos. Entretanto, comparando sob o ponto de vista do número total de docentes, no nível de qualificação do mestrado, os homens superam as mulheres em 48,2 pontos percentuais, e essa diferença aumenta significativamente no nível de doutorado para 63,6 pontos percentuais. Em termos de porcentagem, as mulheres superam os homens docentes no nível de especialização, o que revela que se contratam mais mulheres com um nível inferior de qualificação e isso repercute também na questão salarial e no lugar que ocupam na hierarquia das disciplinas. Por outro lado, os dados dessa tabela reafirmam as evidências da **tabela 7** em que os destinatários do saber teológico do sexo feminino apareciam em maior número nos cursos de especialização, quando comparados com sexo masculino. Isso reafirma que, em geral, as mulheres chegam mais até a este nível de formação teológica, já que as condições de carreira para elas são limitadas. Com isso, na maioria das vezes, os espaços que lhes são conferidos como oportunidade de atuação são os das práticas pastorais e quase sempre em trabalhos não remunerados e pouco valorizados, embora necessários para campo eclesial.

TABELA 11 - DOCENTES DE TEOLOGIA POR SEXO, SEGUNDO O NÍVEL DE TITULAÇÃO MÁXIMA

TITULAÇÃO	FEMININO	%	MASCULINO	%	TOTAL
Doutorado	56	18,2	251	81,8	307
Mestrado	104	25,9	298	74,1	402
Especialização	72	43,7	93	56,3	165
Graduação	22	23,7	71	76,3	93
Total	254	26,3	713	73,7	967

FONTE: Censo Nacional de Docentes do Ensino Superior INEP/MEC (2005)

A desigualdade em relação à participação da docência na teologia, que se observa em instituições de diferentes confissões religiosas, se amplia quando olhamos especificamente para essa mesma atividade no interior das instituições católicas, que é o que nos interessa neste estudo, ou seja, a diferença de participação chega a ser de 71,2 pontos percentuais. Isso,

em parte, pode ser explicado pelas práticas discursivas da instituição eclesial católica ter, historicamente, legitimado hierarquias sexistas de participação no espaço eclesial, sobretudo, por ter vinculado o curso de Teologia ao universo masculino, em vista do ministério ordenado, o que amplia ainda mais as desigualdades na participação entre discentes e docentes.

Em relação ao nível de qualificação dos/as docentes, parece se reafirmar que também no âmbito da teologia católica (**tabela 12**) os homens atingem os percentuais mais elevados de representação em todos os níveis de formação. Praticamente as diferenças se repetem, porém com maior intensidade. Por exemplo, no nível de doutorado a diferença de participação, em 2008, chegava a ser de 74,5 pontos percentuais, quando comparado ao total de professores que atuavam na teologia. Por outro lado, se compararmos em termos absolutos, das 121 mulheres que atuavam na teologia, 28,9% possuíam doutorado e 51,2% chegaram ao mestrado. Dos 671 homens professores, 33,9% eram doutores e 44,8% eram mestres. Esse olhar permite considerar que as poucas mulheres que atuam na teologia quase alcançam os níveis de formação do universo masculino. Contudo, os números de participação total revelam que no campo teológico católico há altos níveis de assimetria entre a docência masculina e feminina. Certamente, medir estatisticamente essa não equidade não remove a desigualdade de acesso profissional a esse universo de saber, mas fornece um olhar objetivo sobre as estruturas discriminatórias em relação ao sexo feminino.

TABELA 12 - DOCENTES DE TEOLOGIA EM INSTITUIÇÕES CATÓLICAS POR SEXO, SEGUNDO O NÍVEL DE TITULAÇÃO MÁXIMA.

TITULAÇÃO	FEMININO	%	MASCULINO	%	TOTAL
Doutorado	35	13,3	228	86,7	263
Mestrado	62	16,2	321	83,8	383
Especialização	16	24,2	50	75,8	66
Graduação	8	10	72	90	80
Total	121	15,3	671	84,7	792

FONTE: FURLIN, Neiva. Pesquisa de campo, nov.2008

Há, também, que considerar que as mulheres que se inseriram nas instituições de ensino teológico, mesmo que tenham alcançado o maior nível de qualificação, precisam estar sempre provando que são competentes e capazes de assumir certas funções, até então, consideradas “masculinas”²⁸⁶. Assim, como no mundo acadêmico em geral, o campo do ensino e da produção do saber teológico carrega, ainda, fortes marcas de uma ordem sociocultural masculina.

²⁸⁶ Essa questão foi mencionada nas narrativas das docentes e serão analisadas nos próximos capítulos.

Levando em conta o número de instituições, segundo as categorias das IES, que forneceram seus dados²⁸⁷, a **tabela 13** revela que a participação das mulheres na docência é mais expressiva nos Centros Universitários e Universidades. Já, os Institutos de Teologia aparecem como o espaço onde se colocam mais barreiras à participação das mulheres na função da docência²⁸⁸. De certa forma, isso mostra a tendência da reprodução de uma teologia androcêntrica justamente nos espaços onde os jovens, futuros sacerdotes, recebem sua formação. Desse modo, a cultura androcêntrica se dissemina na estrutura hierárquica e no espaço eclesial, como um todo, não só pelo fato de essas pessoas pertencerem ao sexo masculino, mas também porque vão ocupar os lugares estratégicos de reprodução dos discursos, que são marcados por processos intensos de *generização* nas decisões e nas representações eclesiais.

TABELA 13 - DOCENTES NA GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA POR SEXO, SEGUNDO O TIPO DE INSTITUIÇÃO.

CATEGORIA DA IES	FEMININO	%	MASCULINO	%	TOTAL
Instituto de Teologia	43	11,9	318	88,1	361
Faculdade	48	16,7	239	83,3	287
Centro Universitário	10	22,7	34	77,3	44
Universidade	20	20	80	80	100
TOTAL	121	15,3	671	84,7	792

FONTE: FURLIN, Neiva. Pesquisa de campo, nov.2008

Se considerarmos os níveis de desigualdade entre a participação feminina e masculina na docência em instituições católicas de teologia, levando em conta o espaço geográfico, observa-se que, nas regiões Sul e Sudeste, onde se concentra o maior número de instituições que oferecem a graduação em Teologia, se encontra uma assimetria mais acentuada, como se visualiza na **tabela 14**. Tendo presente que, quando se coletou esses dados, a participação das instituições dessas duas regiões correspondia a 60% das existentes, esse quadro de evidência parece ser considerável. Por outro lado, é na Região Centro-Oeste que a assimetria na participação aparece mais reduzida, atingindo 49,2 pontos percentuais. Contudo, mesmo assim, continua sendo expressiva. Já, na Região Nordeste, lugar em que praticamente 30% das instituições forneceram seus dados, não é possível fazer afirmações pelo recorte católico. Porém, se considerarmos as evidências da **tabela 15**, onde se registram

²⁸⁷ Dezenove Institutos de Teologia, quatorze 14 faculdades, dois Centros Universitários e cinco Universidades.

²⁸⁸ Poder-se-ia pensar que isso se deve, em parte, porque esses Institutos de Teologia e também as pequenas Faculdades estão localizadas em espaços geográficos diocesanos, mantidos financeiramente pelas dioceses, em vista da formação de futuros sacerdotes. Esses institutos, em geral, estão ligados diretamente ao poder do bispo que delega um diretor, geralmente um padre da própria diocese. Assim, a tendência é a contratação de padres para a docência.

os dados do Censo/2005, oriundos de instituições de diferentes confissões religiosas, pode-se dizer que nesta região a desigualdade também é expressiva.

TABELA 14 - DOCENTES DE TEOLOGIA CATÓLICA POR SEXO, SEGUNDO AS INSTITUIÇÕES QUE RESPONDERAM AO QUESTIONÁRIO E A REGIÃO DO DOCENTE.

TOTAL DE INSTITUIÇÕES	RESPONDERAM	REGIÃO	FEMININO	%	MASCULINO	%	TOTAL
8	5	Centro-Oeste	21	26,9	67	76,1	88
16	5	Nordeste	23	18,5	101	81,5	124
5	3	Norte	8	12,1	58	87,9	66
26	16	Sudeste	51	15,9	270	84,1	321
16	11	Sul	18	9,3	175	90,7	193
71	40	TOTAL	121	15,3	671	84,7	792

FONTE: FURLIN, Neiva. Pesquisa de campo, nov.2008.

Comparando os dados coletados em 2008, pelo recorte de instituições católicas, com os da **tabela 15**, que é resultado do censo de 2005 do INEP, envolvendo 93 instituições de diferentes confissões religiosas, com o curso de Teologia reconhecido pelo MEC, até esse período, verifica-se que em todas as regiões a docência masculina também aparece sendo superior a feminina. Contudo, as diferenças entre os sexos aparecem mais reduzidas, o que pode revelar que as instituições de outras confissões religiosas vêm inserindo mais mulheres nos seus quadros de docência. Outras questões se confirmavam, tais como: a concentração maior de docentes nas regiões Sudeste, Sul e Nordeste, o que, de certa forma, evidencia que as instituições de teologia se situam, em número maior, nessas regiões. A diferença entre a participação masculina e feminina também aparece mais reduzida na região Centro-Oeste, porém com um percentual bem menor, ou seja, uma diferença de apenas 8,8 pontos percentuais. Sem dúvida, esse resultado aponta a presença de um número maior de mulheres docentes nos quadros das instituições acima referidas. Um ponto interessante a ser considerado é que a expressão maior de docentes aparece na Região Sudeste, o que confirma a concentração dos cursos de teologia nesse espaço geográfico. No entanto, o que chama atenção é que justamente nessa região a desigualdade na participação da docência era maior, chegando a 57,4 pontos percentuais. O que explicaria isso? Seria a concentração maior do número dos Institutos de Teologia e de Faculdades, conforme se verifica na **tabela 16**, instituições essas em que a assimetria entre a docência masculina e feminina é maior, conforme se observa na **tabela 13**²⁸⁹?

²⁸⁹ As tabelas 16 e 13 apresentam os dados pelo recorte católico, considerando que essa desigualdade se evidencia também na tabela 14. Isso, em parte, pode ser uma das explicações, o que não justifica a existência de questões culturais e estruturais.

TABELA 15 - DOCENTES DA ÁREA DE TEOLOGIA POR SEXO, SEGUNDO REGIÃO DO DOCENTE

REGIÃO	FEMININO	%	MASCULINO	%	TOTAL
Centro-Oeste	26	45,6	31	54,4	57
Nordeste	74	31,4	162	68,6	236
Norte	14	35	26	65	40
Sudeste	77	21,3	285	78,7	362
Sul	63	32,2	209	76,8	272
TOTAL	254	26,3	713	73,7	967

FONTE: Censo Nacional de Docentes do Ensino Superior INEP/MEC (2005).

TABELA 16 - INSTITUIÇÕES COM O CURSO DE TEOLOGIA, SEGUNDO A CATEGORIA E A REGIÃO DE LOCALIZAÇÃO.

CATEGORIA DE IES	SUL	SUDESTE	NORDESTE	CENTRO-OESTE	NORTE
Instituto Teologia	3	7	2	4	3
Faculdade	5	6	2	1	0
Centro Universitário	0	2	0	0	0
Universidade	3	1	1	0	0
TOTAL	14	16	5	5	3

FONTE: FURLIN, Neiva. Pesquisa de campo, nov.2008

É, também, na Região Sudeste que estão situadas as três instituições católicas que oferecem a formação teológica de graduação e pós-graduação de maior referência no Brasil, ou seja, com maior reconhecimento de capital religioso e simbólico, por agregar intelectuais com grande reconhecimento no universo teológico. Em duas dessas instituições, existia uma posição de sujeito *generizada* que era, evidentemente, predominante²⁹⁰. No entanto, em uma delas havia um número mais expressivo de mulheres docentes²⁹¹. Contudo, tirando a exceção, observa-se que a desigualdade de participação na profissão da docência acaba sendo bem expressiva também nas instituições que oferecem cursos de pós-graduação.

Na **tabela 17** verifica-se a distribuição dos/as docentes de teologia em instituições católicas, segundo a faixa etária e o sexo. Se considerarmos o total pelo sexo feminino, o maior número de mulheres docentes se encontrava na faixa etária dos 41 a 50 anos e, em segundo lugar, acima de 61 anos. Os homens também apareciam em maior número na faixa etária dos 41 a 50 anos, porém sua segunda posição, em números, aparecia na faixa etária dos 51 a 60 anos. Contudo, se considerarmos a concentração das mulheres em relação aos homens, pelo total de cada faixa etária, mesmo que estas apareçam em menor número em todas as idades, verificamos que havia uma expressão maior de mulheres com idade acima de

²⁹⁰ Uma dessas se localizava em São Paulo e, em 2008 apresentava um quadro de 25 professores, sendo 22 homens e 03 mulheres, e a outra, em Belo Horizonte, que tinha um quadro com 21 professores, sendo 19 homens e 02 mulheres.

²⁹¹ Essa Instituição se localiza no Rio Janeiro e, em 2008, possuía 20 docentes na teologia, sendo oito mulheres e 12 homens, ou seja, 40% do quadro eram mulheres. No capítulo seguinte, a partir das narrativas das docentes é possível identificar as dinâmicas envolvidas na participação de mais mulheres na docência nesta instituição.

61 anos de idade, enquanto os homens estavam mais representados na faixa de 51 a 60 anos. O que chama atenção é que os percentuais mais baixos de mulheres era a das que estariam ingressando na docência, ou seja, abaixo de 30 anos. Por outro lado, das que eram docentes no período da pesquisa, os percentuais mais altos estavam na faixa das que estariam prestes a se aposentar.

TABELA 17 - DOCENTES DE TEOLOGIA POR SEXO, SEGUNDO A FAIXA ETÁRIA.

FAIXA ETÁRIA	FEMININO	%	MASCULINO	%	TOTAL
0 - 30	2	10	18	90	20
31 - 40	19	14,3	114	85,7	133
41 - 50	47	15,9	248	84,1	295
51 - 60	19	12,8	130	87,2	149
61 - acima	22	18,3	98	81,7	120
Não informado	12	16	63	84	75
TOTAL	121	15,3	671	84,7	792

FONTE: FURLIN, Neiva. Pesquisa de campo, nov.2008.

A diferença entre os percentuais de quem estava entrando e de quem estava prestes a se aposentar reflete uma tendência de redução da entrada de mulheres na docência, acompanhado por um processo de clericalização, que se reafirma na fala de uma docente.

A abertura para as mulheres na função de docente está um pouco ameaçada, porque de repente elas se assustaram quando viram que a gente estava ocupando tanto espaço. Agora estamos num momento meio crítico, porque tem duas colegas que estão chegando à idade da aposentadoria, que é 70 anos. Daqui a pouco elas vão se aposentar e a gente não vê outras que as sucede. Isso nos preocupa, porque a gente percebe que há uma tendência para trazer padres. (Débora, 60 anos. Grifo da autora).

A narrativa dessa docente também aponta, de maneira sutil, que a tendência de certo retrocesso nos processos de inserção das mulheres pode estar vinculada ao fato de que presença feminina desestabiliza os códigos convencionais de gênero desse universo de saber, já que elas poderiam exercer pressão para certas mudanças estruturais e curriculares. Para esse universo vale mais exibir a presença de algumas mulheres no ensino da teologia do que se dispor a efetuar mudanças. Isso pode explicar o “susto dos homens” quando percebem que a presença das mulheres pode fazer desencadear certas mudanças, as quais podem não ser almejadas pelo universo masculino.

No que se refere, ainda, à redução das mulheres que estão entrando na docência, convém mencionar que os homens chegam mais cedo às titulações e ingressam antes na carreira profissional, como ocorre com outras áreas do saber acadêmico. Não há como negar que isso, em parte, se deve às razões reprodutivas das mulheres “leigas” que, muitas vezes, precisam interromper seus estudos. Já as religiosas, em geral, quando jovens se inserem em

trabalhos missionários ou pastorais em locais geográficos sem acesso aos estudos acadêmicos. Por conta disso, vão adiando a possibilidade de aperfeiçoamento profissional acadêmico²⁹². Ambas as situações estão associadas à categoria de cuidado que ainda é tão pouco politizada em nossa sociedade e, com isso, se naturalizam facilmente dinâmicas que constroem relações desiguais de gênero.

Como qualquer outro curso acadêmico, a teologia tem, em sua grade curricular, disciplinas de outras áreas de saber, sobretudo da área das humanidades que, além de complementar a formação dos graduandos, objetiva colocar a Teologia em diálogo com disciplinas da área das ciências humanas e da comunicação. Essas disciplinas são periféricas²⁹³ em relação às que são centrais na grade do curso de Teologia. Portanto, muitos/as docentes que atuam nas instituições de ensino superior em teologia possuem formação em outras áreas, como se pode observar na **tabela 18**²⁹⁴. Nota-se que há um bom número mulheres professoras nos cursos de teologia oriundas de outras áreas de formação. A tabela também aponta que essa mesma questão ocorre com professores do sexo masculino que são procedentes de outras áreas de formação e ministram disciplinas no curso de Teologia que, neste caso, geralmente são homens não clérigos. Entretanto, em termos de porcentagens, é perceptível a expressão maior de homens oriundos da formação teológica, o que revela que eles são quem, em geral, assumem as disciplinas consideradas centrais na grade curricular do curso. Isso porque, enquanto as mulheres com formação teológica representam 17,3% do total, os homens chegam a 82,7%. Por outro lado, quando se leva em conta o total de docentes com formação em outras áreas, o índice percentual das mulheres se eleva e o dos homens se reduz quando se comparam os índices dos que possuem formação na área da teologia.

TABELA 18 - DOCENTES QUE LECIONAM NA GRADUAÇÃO DE TEOLOGIA POR SEXO, SEGUNDO A ÁREA DE FORMAÇÃO ACADÊMICA.

FORMAÇÃO	FEMININO	%	MASCULINO	%	TOTAL
Teologia	28	17,3	134	82,7	162
Outras *	93	30,1	216	69,9	309
Não informada	24	26,7	66	73,3	90
TOTAL	145	25,9	416	74,1	561

FONTE: SINAES/INEP (2008)

²⁹² Essas questões se confirmaram nas entrevistas feitas com as docentes de teologia, tanto leigas como as pertencem às instituições religiosas, uma vez que a maioria delas ingressou na docência após os 35 anos.

²⁹³ Embora neste meio acadêmico se utilizada mais a expressão “disciplinas auxiliares” à teologia, adotamos o termo de “periféricas”, justamente para hierarquizar o grau de valoração na relação com as que são centrais e mais importantes na grade curricular do curso.

²⁹⁴ Essa tabela foi possível ser construída a partir de uma lista de 561 docentes que ministravam disciplinas nos cursos de Teologia, em instituições de diferentes confissões religiosas, que estava disponível no site SINAES. INEP. Nesta enorme relação, além da formação do docente, encontravam-se também as disciplinas que cada um estava ministrando.

*NOTA: Refere-se aos docentes com formação na área de antropologia, ciência política, sociologia, psicologia, educação, história, comunicação.

Apesar de já termos evidenciado a existência predominante de docentes masculinos em todos os níveis, chamamos atenção neste ponto porque isso mostra que se contratam mais mulheres oriundas de outras áreas de saber para ministrar as disciplinas periféricas, ou seja, as que não são chaves na formação teológica. Qual seria o motivo dessa evidência? Seria a escassez de mulheres com alto nível de formação acadêmica na área da teologia? Ou a contratação de mais mulheres em disciplinas-chave do curso poderia se apresentar uma ameaça para a estrutura acadêmica teológica, ainda com fortes marcas androcêntricas? Adriana de Souza (2006), no seu estudo sobre as mulheres docentes nas instituições protestantes da grande São Paulo, verificou que as mulheres que atuam na docência nessas instituições, em sua maioria, ministram disciplinas periféricas, enquanto os homens têm maior expressão nas “disciplinas de poder”. Ela conclui que a desigualdade de gênero na ocupação social das disciplinas do curso de Teologia garante a reprodução de um *habitus* androcêntrico nas instituições teológicas protestantes. Nesse sentido, a **tabela 18** indica que essa mesma lógica poderia estar ocorrendo nas instituições teológicas das diferentes confissões religiosas, inclusive católicas.

Outro fator que dá *status* a um profissional na área da Teologia e que, muitas vezes, influencia quando se trata da possibilidade de ingressar no campo acadêmico teológico é o local de sua formação, sobretudo, do nível de pós-graduação. No universo católico, o fato de ter cursado o mestrado ou o doutorado em Roma tem sido considerado um dos critérios-chave na contratação dos professores/as de teologia²⁹⁵. O profissional acaba sendo portador de um *capital simbólico*, o qual existe desde que seja legitimado por um determinado grupo social. Em Bourdieu (2003), o *capital simbólico*, como todas as formas de capital, precisa ser reconhecido e percebido pelos agentes de um determinado campo e de campos afins, e a percepção e o reconhecimento comum atribuem valorização e funcionam como critério de distribuição dos agentes no interior do campo social. Tal situação é evidente também no universo do ensino e da produção acadêmica em teologia, uma vez que a importância simbólica atribuída ao local de formação do profissional é algo compartilhado entre os membros e ganha importância nas relações sociais desse universo de saber.

Nessa perspectiva, a **tabela 10** revela que, embora exista um bom número de docentes do sexo masculino que tenham feito o Mestrado e o Doutorado no Brasil, esse número se amplia quando se refere ao local Roma. Já, as mulheres docentes, em sua maioria,

²⁹⁵ Essa questão tem aparecido nas narrativas das docentes, seguidamente.

têm feito Mestrado e Doutorado no Brasil. O número das que tiveram a oportunidade de fazer a pós-graduação em Roma ou em outro local da Europa é muito pequeno quando comparado aos homens, mesmo considerando que a sua participação na docência seja bem reduzida.

TABELA 19 - TITULAÇÃO DOS DOCENTES DOS CURSOS DE TEOLOGIA, SEGUNDO O SEXO E O LOCAL DE FORMAÇÃO.

LOCAL	SEXO	MESTRADO	DOCTORADO	TOTAL
BRASIL	Masculino	115	60	175
	Feminino	48	25	73
ROMA	Masculino	152	121	273
	Feminino	9	6	15
OUTRO PAÍS DA EUROPA	Masculino	10	33	43
	Feminino	2	0	2
OUTROS LOCAIS	Masculino	7	4	11
	Feminino	1	2	3
NÃO INFORMADO	Masculino	24	13	37
	Feminino	3	2	5

FONTE: FURLIN, Neiva. Pesquisa de campo, nov.2008

No universo teológico encontramos diferentes posições de gênero, tanto no que se refere ao masculino como ao feminino. Quando se trata do sujeito masculino, há diferenças intragênero, ou seja, o fato de ser padre ou leigo tem peso e reconhecimento diferentes. Nesse caso, entre os que fizeram doutorado e mestrado em Roma, sem dúvida, a grande maioria é padre. Sendo portador de uma identidade clerical, eles encontram maiores facilidades para financiamento de sua formação acadêmica e moradia na Europa, cuja formação em um lugar que é considerado simbólico no universo acadêmico teológico, coloca esses sujeitos em uma posição privilegiada em relação aos outros, que disputam com ele um espaço no interior do campo do saber teológico.²⁹⁶ Mesmo sendo poucas as mulheres professoras, com doutorado ou mestrado em Teologia, a mesma lógica se repete quando estas são membros de congregações religiosas. Em parte, isso acaba diferenciando as possibilidades de reconhecimento acadêmico entre mulheres que fizeram ou não uma das etapas da pós-graduação fora do Brasil.

De modo geral, as instituições que oferecem o curso de graduação em Teologia no universo católico, estão vinculadas a dois tipos de mantenedoras. Algumas estão sob a responsabilidade das dioceses, ou seja, da Igreja Católica local ou regional, em cuja

²⁹⁶ Um dos “leigos”, que é docente na graduação em Teologia em uma universidade católica, durante o da SOTER, realizado em Belo Horizonte, nos dias 6 a 9 de julho de 2009, falou-me acerca das diferenças que existem entre um professor que é “homem leigo” e “homem padre”. Estatutariamente um homem leigo jamais pode assumir a direção de um curso de Teologia na universidade em que atua, uma vez que a norma se rege pela hierarquia celibatária. Também me informou que, na década de 1980, na primeira geração de leigos brasileiros a doutorar-se em Roma, estavam apenas dois homens e uma mulher do Brasil.

instituição é ainda negada a participação de mulheres em algumas instâncias de poder, sobretudo, as ligadas ao ministério ordenado. Outras instituições pertencem às congregações religiosas masculinas e estas, geralmente, formam os seus quadros de docentes. Isso, em parte, pode explicar as evidências que aqui se projetaram, tanto em relação às mulheres leigas ou mulheres religiosas como em relação ao professor homem que não é clérigo.

Embora já se tenha produzido um processo de ressignificação dos discursos que historicamente construíram as hierarquias de gênero e se tenham abertos alguns espaços de participação que conferem cidadania eclesial às mulheres, a leitura interpretativa dos dados quantitativos revela que ainda persistem níveis de desigualdade tanto no que se refere à participação feminina e masculina na docência como nas relações de gênero que se estabelecem e se reproduzem no universo do saber teológico. E ainda que se considere que a inserção das mulheres na prática da docência em teologia tenha sido uma conquista contemporânea, as evidências quantitativas apontam que esse processo vem ocorrendo a passos lentos e que a hierarquia de sexo continua demarcando a cultura teológica.

Assim, ainda tem sentido a afirmação de Fiorenza (1995) de que a teologia como espaço de produção e reprodução do saber continua altamente *generizada*, ou seja, continua sendo branca, de classe média, masculina, celibatária e sexista. Segundo essa autora, entre as mulheres que abraçam a profissão na área do saber teológico, algumas aparecem apenas como “símbolo”, não perturbam a ordem androcêntrica e patriarcal, ou são relegadas à condição de “colegas juniores”, dependente da autoridade masculina. Por outro lado, há também mulheres que entraram no campo do saber teológico, tornando-se sujeitos de uma produção compartilhada na perspectiva feminista e de gênero e que asseguram não ser suficiente incluir algumas mulheres apenas como “símbolo” nas estruturas eclesiais e teológicas dominadas por homens, mas que se faz necessário uma mudança nas estruturas eclesiais, bem como nos paradigmas que constroem o conhecimento teológico.

Considerando as mudanças na configuração dos cursos de graduação em Teologia, mencionadas neste estudo, e a recente inserção de mulheres na docência, ainda que em números reduzidos, é notável que, historicamente, esse espaço foi e continua sendo marcado pelo sujeito masculino celibatário²⁹⁷, tanto na representatividade como nas práticas simbólicas

²⁹⁷ Nesse campo de saber predomina a heteronormatividade como norma, mas nem sempre como uma prática, uma vez que entre os clérigos também se encontram os de orientação homossexual. No entanto, a hierarquia da Igreja, fundada na tradição, considera a homossexualidade como contrária a natureza criada por Deus e defende a heterossexualidade. Por outro lado, de acordo com Regina Soares Jurkewicz (2008), no interior dessa mesma igreja não há um pensamento único sobre essas questões, uma vez que se convive com diferentes posições entre cristãos/as e até mesmo entre membros da hierarquia da Igreja. Mais detalhes,

dessa instituição. Consequentemente, isso fortalece a legitimidade do sujeito masculino nas instâncias do poder hierárquico e na produção do discurso acadêmico teológico. Não se pode negar que, em todo esse processo, a reiteração de representações simbólicas de gênero, que produziram o feminino como desqualificado e inferior, influenciaram também os processos de inserção das mulheres num lugar que, ao longo da história, foi legitimado como um espaço inteligível para homens celibatários. Evidentemente, esses discursos teológicos, assim, impregnados de simbolismos e de identidade de gênero criaram barreiras para as mulheres, tanto para a sua presença no ensino, como para o reconhecimento do seu fazer teológico.

Assim sendo, no final deste capítulo nos parece interessante acenar algumas proposições práticas, para este universo de saber. Considerando que hoje o ensino teológico no Brasil já é reconhecido pelo Ministério da Educação, seria necessário que o próprio MEC pressionasse a criação de políticas pautadas por princípios de não discriminação ou de equidade de gênero, nos processos de inserção de mulheres na docência. Isso porque, se levarmos em conta que as instituições católicas são mantidas pelas dioceses ou por congregações religiosas masculinas, a tendência é de que estas continuem priorizando a inserção de homens clérigos, para a função da docência na teologia. A inexistência de concursos nos processos de seleção para professores/as, nos departamentos de teologia, acaba produzindo critérios seletivos nem sempre justos, embora tidos como legítimos dentro da dinâmica de uma cultura androcêntrica²⁹⁸. Uma política de cotas poderia ser um caminho, mas isso não resolveria, em si, o problema mais profundo da desigualdade de gênero deste lugar de saber. Talvez uma saída, em curto prazo, fosse o de ao menos garantir concursos internos, em que os critérios de formação e de profissionalização estivessem acima da condição de sexo e da identidade clerical do sujeito. Contudo, faz-se necessário construir políticas de equidade de gênero, que integrem também o princípio da igualdade, para que se tenha claro que o problema não pode ser resolvido somente com a incorporação de mais mulheres nas instituições acadêmicas de teologia. Antes, faz-se necessário articular os princípios da igualdade e da diferença para que, de fato, chegue-se à dimensão política, na qual as mudanças se tornam possíveis.

Nesse sentido, é importante pontuar que os Departamentos ou Faculdades de Teologia não resolvem a questão da desigualdade de gênero simplesmente com a inserção de mulheres, porque o problema é profundamente cultural, embora sua presença, em números

consultar Regina Soares Jurkewicz (2008). Disponível em: <www.catolicasonline.org.br>. Acesso em: 11 nov. 2009.

²⁹⁸ Tal situação aparece nos relatos das docentes, conforme será discutido no próximo capítulo.

mais significativos, possa até ser importante para se efetuarem mudanças socioculturais e políticas, em um espaço onde o religioso, ainda, exerce poder simbólico na sacralização de certas hierarquias. Talvez, pareça ser uma utopia sonhar com a possibilidade de uma inserção significativa de mulheres na docência, que também estivessem comprometidas com mudanças nas relações de gênero e, estando dentro dos Departamentos ou Faculdades de Teologia, encontrassem pressupostos que lhes possibilitassem efetuar as mudanças nas estruturas e nas mentalidades dos sujeitos, estabelecendo novas regras, novas práticas e novos conteúdos e perspectivas epistemológicas na produção do conhecimento.

Contudo, outro caminho que, certamente, poderia mudar esse cenário seria se as congregações religiosas femininas criassem suas próprias instituições teológicas. Sem dúvida, tal situação levaria mais mulheres a se profissionalizarem na área da teologia e a ocuparem esse espaço de ação e de produção de saber. Por evidente, isso possibilitaria maior liberdade na produção do pensamento e na construção das propostas curriculares e tornaria a teologia produzida pelas mulheres mais visível, se não mais reconhecida academicamente, mesmo que não estivesse totalmente isenta do controle das instâncias hierárquicas da Igreja Romana. Porém, o paradoxo dessa iniciativa seria a possibilidade da segregação se não houver abertura para a inserção de estudantes e docentes do sexo masculino.

Outra possibilidade para a construção de relações igualitárias de gênero, em termos de participação e de produção do saber teológico, seria a criação de cursos de teologia não confessionais ou com perspectiva ecumênica (interconfessionais) dentro das Universidades públicas ou privadas. Isso desvincularia o saber teológico da estrutura hierarquia eclesial e masculina e da pertença confessional religiosa. É Utopia? É um delírio? Não, porque essas possibilidades já estão postas nos últimos pareceres do *Conselho Nacional de Educação* (CNE) e *Câmara de Ensino Superior* (CES) para a Teologia e na minuta em estudo das Diretrizes Curriculares para a Graduação de Teologia. O estabelecimento dessas Diretrizes foi necessário no sentido de garantir as características acadêmicas e de elevar o nível do ensino teológico, amparando a diversidade confessional presente nas várias tradições religiosas, em cumprimento a laicidade do Estado, conforme orienta a constituição brasileira.

As orientações das Diretrizes Curriculares para a Graduação de Teologia garante um currículo mínimo nas grades curriculares, que atenda à diversidade própria da teologia. Estabelecem, ainda, competências, habilidades, conteúdos, princípios e referências comuns que, sem dúvida, também possibilitam a criação de cursos de teologia, sem vínculo a uma instituição confessional. Certamente, isso favoreceria o acesso a um conhecimento mais amplo sobre as diferentes teologias, sem a pretensão de uma formação, simplesmente,

catequética ou dogmática. Isso porque, as próprias diretrizes asseguram que a confessionalidade não impede o caráter acadêmico e reflexivo da educação teológica, nem impede a necessidade do conhecimento amplo da Teologia, que vá além das fronteiras da própria confessionalidade, num ambiente de diálogo com o conhecimento humano²⁹⁹. Além disso, as diretrizes acenam para a necessidade de um currículo que venha a qualificar não apenas teólogos acadêmicos, mas agentes comunitários para atuarem efetivamente na sociedade, tanto em comunidades religiosas como em serviços de capelania (hospitalar, educacional, militar, penitenciária etc.), e atenção multidisciplinar em situações de catástrofes e crises sociais e pessoais, tais como em cuidados paliativos (no aspecto religioso) a pacientes terminais numa ação paralela aos cuidados médicos e psicológicos.³⁰⁰ E esse atendimento humano-espiritual também pode ser interconfessional. Essas questões, de fato, apontam a possibilidade da criação de cursos de teologia desvinculados das estruturas clericais fechadas e androcêntricas, o que permitiria maior democratização desse saber, cujo foco principal não seria a priorização da formação de clérigos, agentes de pastoral, ou pastores, mas de profissionais aptos para outros serviços necessários à sociedade, mesmo que algumas instituições já acenam para essa possibilidade. Essa nova realidade, sem dúvida, possibilitaria um acesso mais democrático às mulheres e “leigos”, já que na atual configuração das instituições católicas, eles e elas não podem ascender a determinados lugares de liderança e, ainda, encontram poucas condições para a atuação profissional no campo acadêmico.

Enquanto essa realidade continua sendo uma utopia, certamente as mulheres precisaram aproveitar as oportunidades que surgem para inserir-se na docência e construir estratégias para consolidar academicamente uma teologia elaborada em perspectiva dos estudos de gênero e das contribuições feministas³⁰¹. Isso implica que elas continuem construindo lugares políticos de agência, criando estratégias de resistência e de ressignificação do sistema simbólico masculino que estrutura o universo do saber teológico, nas instituições católicas. Ponto que acreditamos ser passível de novas explicitações a partir deste momento do trabalho em que passamos a olhar para a trajetória dessas mulheres³⁰², suas dificuldades, estratégias, experiências e iniciativas no processo de tornarem-se sujeitos éticos, ou artesãs de si mesmas.

²⁹⁹ Minuta em estudo das Diretrizes Curriculares para a Graduação de Teologia, p. 7.

³⁰⁰ Idem, p.8

³⁰¹ Sobre essa teologia discutimos no capítulo três, deste estudo de tese.

³⁰² Nesse trabalho, utilizamos o termo trajetória (das mulheres) segundo a definição de Bourdieu, como uma série de posições sucessivas ocupadas pelo mesmo agente em estados sucessivos no campo, no qual está inserido, uma trajetória que é sempre definida relacionalmente.

Para isso, nos dois últimos capítulos analisamos as narrativas das interlocutoras da pesquisa, as quais falam de suas experiências de interação com os discursos e práticas institucionais, em um contexto social situado e concreto. E isso, no sentido de Guba (2006), Archer (2009), permite que essas mulheres também se tornem participantes, ou sujeitos ativos da produção do conhecimento. Por meio de suas narrativas, elas também produzem um agenciamento de si, quando explicam o significado das suas ações e experiências e, com isso, contribuem com a produção de um conhecimento mais narrativo e situado. Assim, as narrativas das mulheres serão tomadas, não como uma trajetória ou uma história contínua, mas, sim, como um processo que permite a compreensão do constituírem-se professoras ou artesãs de si mesmas, na relação com um campo social em que os códigos normativos de gênero são evidentes. Ou seja, procuramos compreender as condições e as dinâmicas nas quais ocorrem os processos de subjetivação e de legitimação das mulheres na docência em teologia. No sentido de Lauretis (2000a), trata-se de uma genealogia do constituir-se sujeito de saber e de poder que é sempre descontínua e evasiva, reconstruída no dia a dia, como uma história do presente e não do passado. Desse modo, as narrativas das mulheres sobre suas experiências, nos processos de inserção na docência e na relação com seus pares, podem evidenciar a genealogia do constituir-se sujeito aqui e agora da história presente. Ou, no sentido de Braidotti (2004) em que as genealogias dos sujeitos - mulheres - se produzem como *contramemória* às dinâmicas de poder e de gênero do sistema simbólico masculino.

V - AS ARTESÃS DE SI MESMAS: O “TORNAR-SE” PROFESSORA DE TEOLOGIA EM INSTITUIÇÕES CATÓLICAS

Há quem diga que artesanato é meramente o ofício de produzir um artefato manual. Para mim, significa muito mais que isso, é um modo de vida, é a tradução da cultura de um povo, de uma região, que tem a sua identidade reconhecida através da riqueza do seu trabalho, das cores, do material usado, da qualidade da produção e, principalmente, pela tradição da arte da manufatura [...] Na minha vida, em particular, ele é parte inerente, respiro, sonho e vivo... , sou fascinada pelo que faço e por esse motivo, fiz do artesanato a minha profissão. Tenho orgulho de ser artesã e travo uma batalha constante em busca da superação, procuro cada vez mais aprimorar a qualidade do que produzo e fazer dela o diferencial do meu trabalho. Primeiramente, acho que a pessoa tem que amar o que faz, ser feliz fazendo arte e se divertir ao máximo criando. Ter persistência, não desistir ao primeiro obstáculo, aprender sempre, criar um diferencial e acima de tudo, buscar incansavelmente a qualidade do produto e de seu acabamento, são itens imprescindíveis e com certeza, o sucesso será inevitável. (GUSMÃO, 2009, s/p.)

Esse fragmento de entrevista da artesã Louise de Gusmão, registrada no *blog um tipo de mágica*, em 01 agosto de 2009, tem algo em comum com as narrativas das interlocutoras dessa pesquisa, quando elas falam sobre o sentido de serem professoras de teologia e do empenho que precisam fazer para construir a legitimidade da docência feminina nas instituições católicas. Aqui, a artesã fala de sua paixão pela profissão que exerce. Sua arte é mais do que apenas um artefato, traduz o seu modo de vida, a cultura e a identidade de um povo. Mais do que isso, é parte de si mesma, de sua subjetividade, do que respira, do que vive. É uma mística. É também uma batalha que exige esforço superação, reflexão e aprimoramento profissional. Costumamos compreender uma artesã³⁰³ vinculando a sua pessoa com a sua produção artística e com o modo como produz a sua obra de arte. Ou seja, alguém que transforma determinada matéria-prima em objetos; que tem o domínio de técnicas específicas; que tem proximidade com o resultado do seu trabalho. A conjugação desses elementos e o controle de todas as fases de produção de uma arte são os aspectos que caracterizam a produção artesanal e a distinguem de uma produção industrial.

A artesã faz de sua arte o seu espírito, sua criação, não é controle - é a imaginação reflexiva, é o poder da criação, do sonho, da fantasia, do esculpir a si mesmo no processo de criação que se projeta, é a acolhida do acaso, da imagem que nem sempre havia sido planejada. Ela não objetiva sempre um fim. Ela vive uma experiência situada, busca uma forma, um jeito de fazer o que pensa, mesmo se, por vezes, no caminho o que desenha, o que

³⁰³ Opto por usar essa imagem no feminino, considerando que o mesmo vale para um artesão.

constrói, não seja exatamente o que está posto em sua mente, no início da obra. As coisas se fazem também como uma dinâmica que dá vazão à liberdade criadora.

A artesã geralmente é vista como uma pessoa empreendedora, apaixonada pelo que faz, com disposição pessoal, alguém que pela sua arte vai se definindo como pessoa e como profissional, ou seja, o seu fazer é parte do seu ser. Alguém que possui alto grau de intuição e de criatividade para ler e interpretar a realidade. Cada artesã ou artesão tem o seu próprio estilo, embora também carregue as marcas da influência do ambiente sociocultural em que vive e respira. O tornar-se professora de teologia tem uma relação metafórica com o trabalho de um artesão ou artesã que se envolve com a sua obra. Estamos falando de mulheres artesãs que se constituem professoras ou sujeitos femininos de saber e, como uma obra de arte, o constituir-se é um processo que conjuga tempo, criatividade, estratégias específicas, ferramentas adequadas, paixão, resistência, reflexividade e desconstrução de modelos já formatados, inovação e interação sociocultural. Nesse processo, cada “artesã” faz o seu caminho e a sua experiência, ora se adequando as regras, ora resistindo ao poder normativo por meio de estratégias criativas e políticas. Contudo, se a arte é individual ela também se conecta a um coletivo, porque as artesãs compartilham experiências, sonhos e “pisam um mesmo chão” sociocultural do universo teológico. Elas se produzem sujeitos femininos de saber, ou a sua “obra de arte”, tendo como fundamento os seus sonhos, a sua visão de mundo, interagindo, ao mesmo tempo, com uma organização institucional hierárquica e androcêntrica.

Nesse sentido, como já mencionamos no primeiro capítulo, Foucault (1994), em sua fase ético-política, sugere que se faz necessário relacionar a arte com a vida das pessoas que se constituem, decidindo sobre suas condutas e escolhas, como uma postura de resistência crítica em relação aos códigos normativos.

O que me surpreende, em nossa sociedade, é que a arte se relacione apenas com objetos e não com indivíduos ou a vida; e que também seja um domínio especializado, um domínio de peritos, que são os artistas. Mas a vida de todo indivíduo não é uma obra de arte? Por que uma mesa ou uma casa são objetos de arte, mas não as nossas vidas? (FOUCAULT, 1994b, p. 617). .

Foucault argumenta que no plano da estética da existência o poder se transforma em ação inventiva de si, de outros modos de vida e de práticas de liberdade. Na sua visão, isso se constitui em uma ação política, porque abre um campo de possibilidades na arte de resistir e de produzir-se, na relação com as dinâmicas normativas dos poderes. Na estética da existência, a ação do produzir-se sujeito se realiza por meio de práticas de resistência. De liberdade e de reflexividade. Trata-se de uma relação interativa e crítica que enfraquece os limites e as fronteiras estabelecidas pelos poderes normativos. Desse modo, quando Foucault

propõe uma análise no campo político a partir da constituição ética dos sujeitos, ou da produção da própria subjetividade, a ética e a estética da existência aparecem conectadas. Como já mencionamos, tomamos essa perspectiva crítica, resistente, contraditória, interativa e política para compreender como as mulheres produzem a sua “arte”, ou seja, como se tornam professoras de teologia, no artesanato de si mesmas, cuja construção parece estar marcada por uma afirmação positiva da diferença de gênero, ou de uma *ética da diferença sexual*, nos termos de Irigaray (2000) e de Braidotti (1999; 2004). Esses conceitos, e a concepção de “mulher” como posicionalidade política, segundo a compreensão de Alcoff (1988), Costa (2002) e Braidotti (2004), que apresentamos no capítulo primeiro, são fecundos para compreender a construção da liberdade e da autonomia das mulheres docentes, as quais, ainda que em meio à relações contraditórias, aparecem engajadas na produção da “própria arte”, opondo-se à ética do sujeito universal que, ao longo da história, reduziu a mulher ao “Outro”, ou, seja, à um ser inferior e despossuído de capacidade racional. É neste sentido que a diferença ganha emergência política.

Levando em consideração essas concepções teóricas, neste capítulo procuramos compreender, por meio das narrativas das docentes, as estratégias que elas produzem para constituírem-se artesãs de si mesmas, ou seja, sujeitos femininos na docência em teologia. No ato de narrarem-se elas parecem se produzir sujeitos reflexivos, no sentido descrito pelo sociólogo Dubar (2004, p. 63), isto é, “enquanto um ator que busca certa unidade de si mesmo por meio de suas lógicas de ação. Um sujeito que se relata através dos acontecimentos, de sua biografia, concedida como narrativa de si mesmo”³⁰⁴. Nesse processo, pode-se observar que as docentes assumem a posição de “Mulher”, que pode ser lida como um contraponto à norma de gênero da ordem simbólica masculina.

Mesmo que se utilizem, aqui, fragmentos pontuais das narrativas das docentes³⁰⁵, eles compõem um modo de expressão narrativa, coerente com o conjunto das experiências que se revela no interior de cada ato narrativo, a respeito do que elas são, como se fazem, como se pensam e como se traduzem; como se revelam e escolhem narrar aspectos de sua história, de sua identidade profissional, de seu modo de ser, de resistir e de perceber o universo do ensino da teologia católica, partindo do contexto em que estão inseridas. Narram as relações desse universo de conhecimento com os conteúdos imbricados nesse saber, em seu campo de atuação, bem como sobre o modo como se compreendem fazendo parte dele e

³⁰⁴ Considero que as próprias narrativas das mulheres já é uma ação, porque elas falam do eu, dos acontecimentos, das experiências, cuja ação também as constitui sujeito.

³⁰⁵ Essa opção foi assumida diante do número de entrevistas realizadas e os fragmentos são tomados a partir de um recorte temático, que visa dar conta dos objetivos desta pesquisa.

produzindo saberes no seu interior. O artesanato como construção de si pode ser compreendido dentro do processo da narrativa biográfica, que se coloca para além de uma história de redes e de relações familiares, institucionais, profissionais, de amizades, de tensões... Trata-se de uma construção de si, produzida pelas mulheres na sequência de acontecimentos e de experiências socioeclesiais, selecionadas por essas professoras para se contarem a si mesmas e se definirem como tais. (DUBAR, 2004). Dessa forma, essas docentes, ao se contarem, constroem uma narrativa de si e do seu devir sujeito feminino e, evidentemente, selecionando fatos, experiências posições de mundo, tanto quanto estejam sendo coerentes com seu eu reflexivo, com o seu modo de perceber os sentidos da construção de uma trajetória, na qual existe coerência entre os conteúdos e os valores que se produzem para si e para o grupo que elas representam³⁰⁶. Além disso, estamos conscientes de que a narrativa e a expressão artesanal também se fazem em situação de entrevista, em que o ato de perguntar instiga a reflexão.

5.1 PROJETANDO A “OBRA DE ARTE”: A TEOLOGIA COMO CAMINHO DO *DEVIR* SUJEITO FEMININO

As narrativas das docentes expressam uma experiência de vida situada, vinculada à trajetória do tornar-se docente ou profissional na área da teologia católica, no interior de um campo regido por convenções sociais da ordem cultural masculina. Trata-se de um lugar que, para além da qualificação profissional, referida à competência técnica, administrativa ou de pesquisa e docência, se requer, daquele/a que deseja assumir a docência, uma experiência religiosa ou espiritualidade cristã³⁰⁷ e a inserção em uma comunidade de fé³⁰⁸.

Analisamos, aqui, a trajetória das docentes entrevistadas sobre o processo do seu devir sujeito de saber teológico. Uma trajetória que, quase sempre, se inicia por uma motivação de inserção pastoral ou de circunstâncias sociais que as levaram a buscar o aprofundamento teológico, muitas vezes, não sentindo e nem almejando a docência como um

³⁰⁶ A valorização da narrativa do eu na perspectiva da construção da autoidentidade é igualmente citada por Giddens (2002) e por de Lauretis (1994), sobretudo quando essa autora defende a proposição de que o gênero também se produz através da autorrepresentação, em que as novas narrativas aparecem como fundamentais para este processo.

³⁰⁷ A experiência religiosa é conhecida como experiência mística. É uma experiência subjetiva de fé, em que a pessoa faz a experiência encontro com o transcendental. No catolicismo, a espiritualidade cristã tem diferentes vertentes, tais como: espiritualidade franciscana, inaciana, teresiana, mariana, entre outras. São diferentes maneiras de fazer a experiência do encontro com Deus e, se traduz como um modo de viver a vida cristã, que pode ser assumida individualmente ou por grupos que compartilham de objetivos comuns.

³⁰⁸ No contexto religioso, remete-se a um grupo de pessoas que compartilham de um mesmo sistema de crenças e de valores transcendentais e que, sistematicamente, se reúnem e celebram a sua crença, por meio de rituais religiosos.

projeto para suas vidas, com exceção de duas delas que já eram professoras de teologia, no *Setor de Cultura Religiosa*³⁰⁹ e tinham formação em Ciências Religiosas. Para essas, a busca pela formação teológica ocorreu mediante o desejo de um aprofundamento teórico, na área da teologia.

As motivações dessas docentes são bem distintas e, em grande parte, aparecem conectadas à sua inserção social ou pastoral. Trata-se de uma motivação construída a partir de uma experiência anterior, conectada às atividades que essas mulheres já exerciam no espaço social e eclesial. Isto é, a motivação aparece inserida na experiência do que cada uma vivia, respirava, ou de sua atuação pastoral, vinculada a um desejo de justiça e sensibilidade diante das questões humanitárias, como se pode notar no conteúdo das narrativas que seguem:

[...] Aquela Igreja, no tempo da ditadura, comprometida com os direitos humanos, com aquilo tudo, me fascinou. Eu tinha vontade de estudar teologia, mas não pensava em ficar na teologia, pensava voltar pra comunicação e formar mais base no meu trabalho. E aí eu fui, entrei e fui me apaixonando. Pensei como é que vou trabalhar com a teologia, e começou aparecer trabalho. Achei que era um sinal de Deus e fui ficando e, aí (Risos), estou até agora, paixão. (*Débora*, 60 anos)

Tinha uma necessidade muito grande de compreender melhor tudo isso e de me situar, desde o lugar que eu ocupava de trabalho, que eram as pastorais com desempregados, com mulheres pobres aqui, na época, Canoas. Eu sentia a necessidade de ter mais ferramentas teóricas para compreender a realidade, mas também tinha uma necessidade de compreender melhor o meu lugar enquanto agente de pastoral [...] Então, na verdade, na minha experiência pessoal a opção pela teologia teve muito a ver com essa questão de uma práxis, do agir com a minha identidade cristã católica e de agente pastoral, por necessidade de capacitação, mas também uma necessidade de dar as razões, porque que a gente atuava nessa área, uma área tão desafiadora e por aí. Então comecei a encarar a questão da teologia, né. (*Ester*, 51 anos)

Para além da busca por capacitação diante das exigências que se colocavam pela própria inserção social e eclesial, em contextos históricos e culturais específicos, lê-se nos substratos das narrativas a existência de um desejo pessoal por esse saber, por qualificação e pelo reconhecimento de si, como um sujeito feminino, que tem direito a um lugar na “geografia” socioeclesial. Um sujeito que se sente no direito de apropriar-se do saber teológico, até então, destinado quase exclusivamente aos sujeitos masculinos, mesmo que elas somente justifiquem que essa busca é pela necessidade de “dar a razão ou fundamentação a própria fé”.

³⁰⁹ Na Universidade em que essas professoras se inseriam, o Setor de Cultura Religiosa coordenava e organizava as disciplinas de caráter teológico, que eram ministradas em diversos cursos de graduação, cujo setor, atualmente, está vinculado ao Departamento de Teologia.

Tudo isso fez com que eu buscasse respaldo em nível de fé, para entender as novas questões da vida, que estava assumindo, para respaldar essa minhas opções, com esse meu jeito de viver. Comecei sentir a necessidade de ter realmente argumentos mais seguros, mais firmes né, para poder também fazer frente a questões que eu via que não eram por ali, né, seja na Igreja, na sociedade ou na Vida Religiosa, até para pensar uma Vida Religiosa diferente, uma Igreja diferente. (*Lídia*, 39 anos)

Sob a necessidade de possuir “argumentos mais firmes” para posicionar-se diante das questões já postas na Igreja e na Vida Religiosa, de que fala *Lídia*, está implícito a busca do saber/poder, o desejo de ser sujeito, de marcar o espaço, de ter autonomia na reflexão, de questionar práticas e discursos, que não correspondiam com a realidade da vida das mulheres. O desejo de uma nova invenção de si, de produção de outro modo de vida ou de *subjetivação ética*, no sentido foucaultiano, que também se traduz pela valorização da alteridade.

Para as docentes, que já possuíam um curso superior e uma profissão estável, a busca pela formação teológica não ocorreu somente em vista de uma qualificação para melhorar o desempenho nas atividades pastorais, que já haviam assumido por diferentes circunstâncias, mas também para dar um sentido à própria vida e buscar respostas às inquietações pessoais. Contudo, afirmam que o contato com a teologia despertou nelas uma “paixão”, que as fez continuar com a formação teológica no mestrado, doutorado e algumas até no pós-doutorado³¹⁰. Talvez, mais do que simplesmente uma “paixão” por um saber pouco acessado pelas mulheres, está o desejo por *devenir* sujeito “mulher”, em um lugar em que o masculino era a norma. Nesse sentido, Braidotti (2004) assegura que o desejo é uma força produtiva que mobiliza muitos vir a ser, o que também se pode identificar nessas mulheres que já tinham certa estabilidade profissional e que agora adentram ao campo do saber teológico.

Esse mesmo desejo do vir a ser sujeito, de poder/saber teológico, pode-se ler nas narrativas das mulheres que eram membros de congregações religiosas. Isso porque, duas delas disseram que na motivação que as levou para a teologia, além da capacitação pastoral, estava a necessidade de certa autonomia e independência em relação aos discursos teológicos masculinos. Essa formação, segundo elas, lhes permitiria uma inserção em assessorias a retiros ou cursos; maior liberdade e independência em relação à hierarquia eclesial; a capacitação para um diálogo teoricamente fundamentado e certa “posição de igualdade” com os que, até então, eram considerados detentores do saber teológico, em geral, padres. Entretanto, essa relação de igualdade não se resolve somente pela busca de ferramentas de poder – formação teológica – e da consciência reflexiva das mulheres, mas por meio de uma real inserção nas decisões, ou de uma redistribuição de poder que supere os preconceitos históricos e permita uma relação dialógica, o que pressupõe reconhecimentos mútuos.

³¹⁰ Confere **quadro 01** – perfil das interlocutoras, página 54.

Certamente, o fato de essas mulheres buscarem, no campo teológico, referenciais para produzir um sentido existencial e dar respostas às inquietações humanas é porque as “verdades religiosas” reproduzidas e que elas haviam internalizado nos processos de socialização não lhes faziam mais sentido. Essa busca de saber também se pauta pelo desejo de maior autonomia e independência em relação a quem havia se apropriado do poder/saber na Igreja. De modo que o acesso à teologia poderia produzir um novo estilo de vida, pautado em uma estética da existência e que lhes permitiria ressignificar relações, repensar sua identidade e criar novas formas de sociabilidade, sobretudo, quando está em questão a apropriação de um lugar de saber, que lhes havia sido interdito, pela lógica de gênero da ordem simbólica masculina. E, a busca por uma ética de si, uma estética da existência, segundo Miskolci (2006, p. 690), “só é possível como *devoir*, quando se desconstrói as representações sociais que criam e impõem identidades” e, ao mesmo tempo, desvela e enfraquece um poder normativo masculino.

Contudo, os movimentos realizados por essas mulheres na busca do saber teológico não aparecem isolados, mas se conectam com um tempo de mudanças socioculturais em um contexto que possibilitou as suas iniciativas, decisões, escolhas e à sua inserção em processos eclesiais, pressionando rupturas de certas convenções sociais estabelecidas. Situação que coloca em cena a consciência reflexiva e o despertar das mulheres que se sentem potencialmente capazes de ação e “comprometidas a redefinir o gênero que são”. (BRAIDOTTI, 2004, p. 47). Mobilizadas pelo desejo, mas também pelas novas condições sociais que lhes são favoráveis, elas ousam se apropriar de um saber, culturalmente, considerado exclusivo do sujeito masculino celibatário. Evidentemente, isso traz estratégias políticas, institucionais e de inserção espacial, que se conectam aos movimentos de libertação das mulheres, aos feminismos com suas diferentes propostas, que adentraram também no mundo teológico.

Nos conteúdos das narrativas das docentes, a busca pela formação teológica aparece como uma iniciativa pessoal, como uma decisão que é tomada no rol de concepções compartilhadas, mas que exige autonomia na construção do próprio caminho em um contexto em que algumas escolhas são possíveis e outras não, por estarem vinculadas às dinâmicas desse contexto cultural de saber. O coletivo não traz soluções prontas para os indivíduos. Esse espaço é de construção de um sujeito que se posiciona em sua busca, como indivíduo, de mulheres que se colocam em movimento e abrem seus próprios caminhos.

Apenas duas das docentes mencionaram que, ao sentirem a necessidade de um aprofundamento teológico, receberam o incentivo de agentes masculinos para ingressar ou

continuar seus estudos. *Maria* disse ser despertada pelo incentivo da coordenadora da instituição religiosa, a qual via a necessidade do aprofundamento teológico para os membros de sua congregação. Embora o caminho tenha sido aberto por sua instituição, ao ter contato com a teologia se “apaixonou” por ela e fez de sua inserção nesta área de saber uma busca própria, agora por uma decisão pessoal. Já, a docente *Ana*, também membro de uma congregação religiosa, precisou lutar e buscar apoio em outras instâncias de poder, dentro da estrutura institucional em que vivia, uma vez que, segundo ela, a tradição era a de graduar-se em cursos com foco no administrativo ou pedagógico. Na verdade, *Ana* joga com as relações de poder existentes para realizar o seu desejo de estudar teologia, estando em uma instituição em que isso não era uma prática normativa. O seu desejo, de certo modo, exerce poder ou se faz *agência*, no sentido de Judith Butler (2009b), uma vez que rompe com esquemas ou práticas institucionais, criando uma nova ordem. É uma postura de um sujeito que parece desafiar os padrões institucionais e se constituir como um *eu reflexivo*, nos termos de Giddens (2002), capaz de fazer as suas escolhas e de conduzir a sua própria existência. Trata-se igualmente, de uma *ética de si*, no sentido de Foucault (2007b), em que o sujeito se constitui a si mesmo como protagonista de suas próprias ações e escolhas, na relação criativa e resistente às normas instituídas, que limitam as suas possibilidades; de um sujeito capaz de criar estratégias que lhes assegurem a realização de seu desejo ou de sua escolha, fazendo de sua vida uma *estética da existência*, que pode ser vivida a partir de novos valores.

No conjunto dos fatos e circunstâncias que levaram essas mulheres a entrar no campo da formação teológica observam-se elementos compartilhados que conectavam essa mesma busca. Ou seja, as motivações foram construídas através da interação com o meio socioeclesial, no qual elas estavam inseridas e, de onde, eram influenciadas pelo momento histórico, pelas ideias que as mulheres já estavam construindo em vários espaços, sociais e políticos, como feministas ou não. Por outro lado, há também um processo de identificação e um desejo pessoal, do “sentir-se apaixonada”, do “sentir vocação para a teologia”, como muitas vezes essas mulheres expressaram. Entretanto, para que essas escolhas fossem possíveis elas precisaram construir seus próprios caminhos e suas estratégias, na relação com as práticas institucionais e com as dinâmicas e de gênero da norma masculina. A conduta dessas docentes, mesmo que no interior de estruturas tradicionais, ocorre dentro de um contexto de *modernidade avançada*, em termos de Giddens (1991), em que se torna possível a prática da liberdade nas escolhas e da autonomia que, nesse caso, se realiza por meio da reflexividade do sujeito e que desafia as condutas normativas de gênero, tecendo possibilidades de produção de si e de agência ética. (FOUCAULT, 2007b; BUTLER, 2009b).

A produção da “obra de arte”, ou o constituir-se sujeito feminino na teologia, começa a se projetar, por meio do desejo pela apropriação do saber teológico, cuja formação se torna uma ferramenta de poder que permite esculpir a própria “arte” e a superar limites que foram colocados, ao longo da história, por práticas discursivas, institucionais, hierárquicas e sexistas. São “escolhas pessoais”, que emergem dentro de um processo de interação socioeclesial e são possibilitadas pelos novos contextos culturais, sobretudo das lutas e mobilizações feministas.

5.2 PRODUZINDO AS FERRAMENTAS PARA ESCULPIR A “ARTE”: RELAÇÕES DE GÊNERO NA FORMAÇÃO ACADÊMICA

Esculpir a arte de tornar-se professora, um sujeito feminino de saber teológico, requer estratégias ou ferramentas de poder, e uma dessas é a apropriação do saber acadêmico profissional, cuja formação pode ser pensada, no sentido de Foucault, como uma *técnica de si* moderna, porque por meio dela elas se produzem sujeitos de razão teológica. As experiências recordadas pelas mulheres entrevistadas sobre o vivido durante a produção dessa “ferramenta de poder”, são experiências contextuais, situadas no universo do saber teológico católico, na segunda metade da década de 1970 e na de 1980, quando praticamente estava se abrindo para elas o acesso à teologia. São também experiências distintas, por serem vivenciadas em instituições diferentes, as quais possuem sua própria lógica na organização das atividades, nos critérios utilizados para a distribuição de disciplinas e de conteúdos, entre outros. E, ainda, são diferentes porque cada uma interpreta as suas ações e acontecimentos a partir de uma subjetividade própria, mas que, de certo modo, são “simultâneas e atravessadas pelo mesmo desejo de transformação individual e coletiva” (RAGO, 2013, p.40).

Segundo Haraway (1993), uma experiência vivida em um contexto e em uma situação específica é dinâmica e histórica, uma vez que pode ser rearticulada e reconstruída em níveis diferentes de reflexão, que chega a se converter em outras experiências, por adquirir novos significados. Nesse sentido, tomamos a memória das experiências dessas docentes que foram vividas por elas em um tempo passado e, agora, articuladas no presente, certamente, são ressignificadas no ato da enunciação. Isso para compreender as dinâmicas que se estabelecem nas relações de gênero, na medida em que as mulheres se inserem nos cursos de teologia em instituições, em que a grande maioria dos alunos era do sexo masculino. Questão esta que é parte do processo do tornar-se professora, sujeitos femininos de saber teológico, que estamos buscando compreender neste estudo.

As docentes entrevistadas ingressaram na teologia com certa experiência de vida pessoal e profissional, pois muitas delas já possuíam outra graduação, como já mencionamos. Duas delas disseram sentir-se acolhidas pelos colegas e professores, que as valorizava pela diferença de identidade, como aparece nesse fragmento da narrativa de *Madalena* (55 anos): “Eu fui bem recebida e até como uma pessoa assim: ‘nossa uma leiga, casada com filhos da nossa idade’, tanto pelos seminaristas como pelos professores. Eu não tive problemas até aí, porque me tratavam com igualdade de condições, até aí”. Essa fala, de certa forma, parece mostrar que no imaginário desses homens há uma reessencialização da mãe e, assim sendo, nessa representação, mulheres casadas mais velhas e mães precisam ser respeitadas. De modo que o acolhimento não se dá numa relação de igualdade, ou seja, no sentido de que elas são pessoas que têm direito a esse saber. Em outras palavras, o fato de elas serem admiradas pelos seus pares por “ser mulher, casada com filhos”, não lhes dava uma condição de mérito e nem de igualdade nas relações, já que o sexo e a maternidade, como elementos diferenciadores, não desestabilizam as relações políticas de poder e de gênero, que estavam postas nesse lugar. Essa admiração, mais do que uma possibilidade de mudanças nas relações hierárquicas, parece operar na dimensão do simbólico, do que isso poderia significar para a instituição, ou seja, essa diferença poderia trazer novos ares para o interior das instituições, ou certa visibilidade a elas. Da parte dos sujeitos masculinos, pode-se entender que o elogio da diferença, dentro desse contexto, poderia estar mascarando as desigualdades ou os interesses androcêntricos. Nesse sentido, Rita Felski (1999), já havia mencionado que centrar-se exclusivamente na categoria de diferença sexual, inevitavelmente, encobre as hierarquias entre homens e mulheres, sobretudo quando não se leva em conta o discurso da política de identidade do pós-estruturalismo. Nesse caso, da parte de seus pares, essa valorização da diferença não parece ser uma postura política, mas um reforço da alteridade pela alteridade, como um símbolo exemplar, que acaba reforçando uma essência feminina, colocando as mulheres no lugar de sempre. Que vantagens ou que ganhos elas teriam ao manter esse discurso de marcar o espaço pela alteridade, quando se perderiam outras possibilidades de reconhecimento de si, como um sujeito que está aí, não para reforçar uma diferença sexual pejorativa, mas para afirmá-la a partir do desejo do vir a ser um sujeito, por ter o mesmo direito de apropriar-se da razão de um saber que lhes foi negado?

Contudo, enquanto os seus pares valorizam o seu ingresso pela diferença identitária, para essas mulheres o espaço da formação teológica parece se voltar para a construção de outra ordem, ou seja, o lugar de si, da busca de ferramentas necessárias para esculpir e dar forma à sua obra de arte, a própria existência, o fazer-se visível, o tornar-se sujeito feminino

de um saber, até pouco tempo reservado aos homens. Elas parecem, de maneira ambígua, aproveitar dessa representação como estratégia de busca por uma emancipação social, isto é, por acesso ao saber e ao poder, afirmando-se sujeito pensante. De modo que se pode dizer que estar aí, se afirmando como sujeito “mulher”, é uma posição política, quando se trata de um lugar de saber em que elas “não existiam”. Aqui, o que parece estar em questão não é a negação da diferença (que poderia confirmá-las na lógica de gênero da ordem simbólica masculina do ser o “outro”), mas “restabelecer o feminino dentro da diferença sexual e gerar um imaginário feminino autônomo e alternativo, para ir além dos estereótipos de mulher existentes”. (FELSKI, 1999, p.36).

Nesse sentido, observa-se que, em um primeiro momento, algumas delas assumem o discurso de seus pares, ou seja, não reforçam a experiência profissional ou a formação acadêmica anterior, o que poderia ser fator de autoafirmação de uma posição de sujeito, mas justamente a experiência que lhes vem da diferença sexual, que havia sido desqualificada para as atividades intelectuais e produzido o feminino como negatividade. Essa ênfase pelos elementos diferenciadores da identidade feminina, em um lugar de saber masculino, seria uma postura ética e política ou estaria simplesmente reforçando uma imagem essencializadora do feminino? Aparentemente, elas parecem lutar por uma positivação do feminino que ocorre dentro dessa contradição, ou seja, ao mesmo tempo em que assumem uma posição política também acabam reforçando os atributos que essencializam um feminino, produzido pelo sistema simbólico masculino. Segundo os argumentos de Lauretis (1994), é dentro desse paradoxo que se encontra a possibilidade da existência do sujeito feminino feminista.

Irigaray (2010) acredita ser possível uma ética da diferença sexual, que não deriva de uma diferença sexual essencializadora, mas da questão que é colocada por essa diferença. Essa ética, em primeiro lugar, seria uma forma crítica ao *status quo* e à transformação das estruturas construídas sob a ideia de um sujeito único, da ordem discursivo-normativa masculina (BELTRAN, 2010), que é tão evidente dentro das estruturas teológicas. Para Irigaray, a ética como uma positivação do feminino tem o sentido de respeito, de fazer justiça, de deixar ao outro a sua liberdade e o seu sexo. Nesse caso, de deixar as mulheres serem aquilo que elas não puderam ser, porque haviam sido condenadas ao silêncio e à não participação, na ordem religiosa, política e ética, justamente porque se considerava que elas tinham um “corpo inferior”, cuja função primeira era a maternidade. E, agora, nesse lugar acadêmico, as docentes estão justamente reivindicando o direito do seu sexo, o direito ser sujeito feminino, com igual capacidade de saber e de poder enunciativo.

No período de sua formação teológica essas docentes, praticamente, se deparavam com um universo em que havia um número significativo de colegas do sexo masculino o que para três delas essa realidade não provocava nenhum estranhamento. Certamente isso tinha a ver com o lugar de onde elas vieram, seja pela profissão de bancária ou do ambiente acadêmico de sua primeira formação (medicina e economia), cujos espaços também eram masculinos e competitivos, nos quais as mulheres precisavam mostrar-se capazes suficientemente para estar nesses cursos ou trabalho. Por evidente, essa trajetória, no momento de sua inserção na teologia, fazia a diferença sobre um *capital simbólico* que elas traziam que era a sua experiência de vida e de inserção profissional, mas também a dimensão afetiva – mulheres, mães, esposas, com sua vida emocional resolvida. Parece que para elas, tal experiência dava-lhes autonomia em suas escolhas, ideias, bem como condições físicas, afetivas e financeiras para investir em um novo campo de formação, situação que, em geral, os seminaristas não tinham vivido e sequer os teólogos celibatários que, desde cedo, viveram muito mais do *capital simbólico* da Igreja do que da luta pela sua própria sobrevivência. Assim, esse tipo de *capital simbólico* dava a essas mulheres certa credibilidade, cuja experiência social de trajetória de vida e de profissão compartilhada entre seminaristas trazia proveito também para a instituição.

Embora esses conteúdos fossem trazidos para dentro do espaço teológico, as narrativas revelam que os sujeitos hegemônicos da teologia, em situações específicas, avaliavam a presença das mulheres, com discursos pejorativos e sexistas, como se sua presença fosse um fator de desqualificação da capacidade reflexiva e intelectual, necessária ao acompanhamento da teologia. Nesses momentos, reativava-se um imaginário social em torno de um modelo de feminino, produzido pelos discursos teológicos tradicionais, fundados em concepções dualistas, como relatamos no segundo capítulo desta tese. A partir desse imaginário, julgava-se que a presença das mulheres “abaixava o nível” da teologia. Lugar de onde a racionalidade, como capacidade intelectual de reflexão era considerada, *a priori*, um atributo masculino e de onde as experiências das mulheres, vinda de outras dinâmicas da vida, trazia para o seio de uma instituição de jovens seminaristas o medo da perda do capital que eles poderiam vir a ter, como espaço, inclusive do exercício do poder.

Quando nós entramos aqui, os seminaristas, na época tiveram uma reação muito forte. Diziam que o nível iria abaixar, porque essas mulheres vêm pra cá estudar, então o nível vai abaixar. Os professores perceberam que nós estávamos aqui para estudar, não estávamos aqui para fazer brincadeira, para passar o tempo. Isso acirrou mais ainda a raiva de alguns seminaristas. Então, o primeiro ano foi bastante difícil, mas depois eles chegaram a conclusão de que o nível não abaixou. Muito pelo contrário, porque a gente já tinha outros cursos, sabia línguas e lia tudo.

Então a gente conseguiu superar, mas no princípio foi duro. O primeiro ano foi mesmo porque a gente tinha muita vontade e se sentia chamada realmente. Era uma vocação mesmo, a gente buscar aprofundar para trabalhar melhor, mas foi difícil no início. (*Rute*, 67 anos).

Esse discurso de desqualificação das mulheres, que aparece no conteúdo dessa narrativa, evidentemente, sustentava a imagem de uma suposta virtuosidade masculina, dada *a priori* pelo sexo. Trata-se de uma violência simbólica, porque sutilmente tende a limitar o acesso ao saber teológico para as mulheres, legitimando a hegemonia de poder e uma suposta defesa da racionalidade teológica como virtude masculina. Na verdade, o que parece estar em jogo, e que não está dito nas narrativas dessas mulheres, é que a simples presença delas poderia ser uma ameaça à ordem de poder/saber, até então, privilégio do universo masculino. Nesse sentido, o argumento da desqualificação do feminino parece ser um dispositivo de poder usado para ocultar essas tensões.

Na década de 1970, quando essas mulheres começaram a ingressar na teologia elas eram, ainda, uma minoria, questão hoje não tão evidente, apesar das “interdições” discursivas e simbólicas e da pouca perspectiva profissional para as mulheres. A resistência e o sexismo parecem bem evidentes. De modo que esse mesmo conteúdo aparece na narrativa de outra docente, que estudou na mesma instituição. Segundo ela, naquele ano haviam ingressado três mulheres leigas e uma religiosa. Na sua visão, a presença das mulheres contribuiu para ir desconstruindo a imagem de que a capacidade intelectual, para produzir teologia, seria exclusivamente atributo masculino. Entretanto, essa tentativa de desnaturalização não parece ocorrer de maneira passiva, por ser um universo de saber marcado por complexas relações de poder. O fato de elas afirmarem que podiam contar com uma rede de apoio de professores, que eram seus amigos, não parece resolver as tensões que são geradas quando há uma luta simbólica pelo controle do campo do saber teológico. Contudo, elas reforçam a experiência vivida e a capacidade intelectual como dispositivos de poder que permitem produzir um efeito de contramemória sobre o modelo de feminino presente no imaginário de seus colegas.

No conteúdo da narrativa de *Priscila* (60 anos), que estudou em outra instituição teológica, também se evidencia a existência de controle discursivo e sexista que vem dos representantes do poder hierárquico da Igreja, que chegam a propor a segregação entre as turmas de leigos (mulheres e homens) e de seminaristas, na aparente intenção de garantir “certo nível” acadêmico.

Quando a gente estava fazendo o curso de teologia teve um visitador do Vaticano que visitou todos os cursos e seminários de teologia, naquela época. Depois disso veio uma deliberação, que nós só fomos saber depois, que pedia que os leigos devessem fazer o curso de cultura religiosa. Isso para separar os seminaristas dos

leigos. Mas o bispo da minha cidade, que era o reitor do seminário, na época, achou que deviam questionar, porque considerava que a presença dos leigos aí não tinha problema. E foram perguntar o porquê dessa deliberação e eles falaram que os leigos baixavam o nível do curso. Então o reitor mostrou os nossos históricos e disseram: aqui os nossos leigos elevam o nível do curso, porque tinha um juiz de direito e todos estavam fazendo uma segunda graduação. Então concordaram dizendo: ‘então esses leigos notáveis podem ficar’ (risos) e, os outros deveriam fazer um curso a parte, na época. Depois todo mundo ficava falando: ‘olha você é a notável’, e tal. Foi assim a experiência de ter que enfrentar essas dificuldades para conseguir estar lá junto estudando teologia. Mas foi uma experiência que deu certo. Por outro lado, tivemos o apoio da hierarquia. Tanto o reitor do seminário quanto o bispo apoiaram a presença das mulheres dos leigos.

O discurso infundado de que a presença das mulheres “abaixaria” o nível da teologia, mesmo não compartilhado por todos os agentes do ensino e da hierarquia da Igreja, é um dispositivo de poder e de controle, que visa assegurar a ordem simbólica androcêntrica, em que se reproduz um imaginário de superioridade do masculino. Por outro lado, o acesso de mulheres a um conhecimento, que era privilégio dos homens clérigos, colocava em questão a lógica de gênero e de poder que parecia “estável”. Nesse sentido, pode-se considerar que a presença das mulheres em um lugar de saber, do qual elas estiveram ausentes por um longo período, por si só é um fator de “subversão crítica” no sentido butleriano, porque essa presença desestabiliza uma ordem social que parecia ser intocável.

A segregação simbólica de cursos para leigos e mulheres, em cuja classificação se sobrevaloriza, *a priori*, a “racionalidade” dos seminaristas, é um fenômeno que ocorria em diferentes instituições, no período de formação dessas mulheres, isso porque esse mesmo conteúdo aparece na narrativa de uma docente de outra instituição. De modo que esse sistema que classifica e separa pessoas é compartilhado no universo do saber teológico e visa assegurar um determinado ordenamento social. Observa-se que a hierarquia masculina da Igreja, sutilmente, continua reproduzindo dispositivos de classificação, discriminação e desqualificação das mulheres. Em geral, a teologia seminarística é apresentada como a que tem um nível de maior excelência, o que nem sempre isso significa qualidade, mas retrata, de maneira implícita, dispositivos de poder de uma ordem simbólica de segregação do “sagrado/profano”, do “superior/inferior”. Tal classificação parece garantir o acesso a certas disciplinas que asseguram o “poder simbólico” àqueles que serão os “representantes do sagrado” e farão parte da hierarquia eclesial, como se pode ler na narrativa que segue.

Na minha turma eu era a única mulher, tanto é que durante o estudo, no final o meu curso dos quatro anos, o *Studium* se afiliou a Lateranense de Roma e, uma das condições para se filiar, era de que nem as mulheres e nem os leigos deveriam estudar com os seminaristas. Assim, foi criado um curso de teologia à noite para as mulheres e leigos. A teologia seminarística continuou com seu ritmo normal e a teologia para

os leigos/as era de uma filosofia mais simplificada. É como se os leigos e as mulheres não precisassem de uma formação mais sólida. Como eu continuei na turma dos seminaristas, por estar terminando o curso, foi muito difícil. Eu me dedicava muito, porque eu achava assim, que estava competindo um espaço com os homens. (*Raquel*, 49 anos)

Raquel faz a memória de sua experiência vivida como estudante e do desafio que enfrentava por estar em um espaço marcadamente masculino, um lugar “sagrado” e simbólico dos que viriam a ser os “representantes da divindade”. O fato de as mulheres serem consideradas “inferiores”, nessa ordem simbólica, como evidenciamos no capítulo segundo deste estudo, parece impor sobre elas o dever de um empenho maior para devir sujeito de saber. Nesse sentido, *Raquel* ainda falou sobre noites “passadas em claro” para estudar e aprofundar conceitos teológicos no intuito de poder estabelecer uma relação dialógica com os professores. É evidente, que *Raquel* havia internalizado um determinado modelo de gênero e precisava lutar contra o mesmo poder que a subjetivou como um “ser inferior”. Isso, não só para estabelecer uma relação dialógica com os professores, mas também para se constituir sujeito de saber teológico, em um espaço que pouco escutava as mulheres. Assim, a exigência de uma eficiência intelectual superior para as mulheres e a segregação de alunos em cursos distintos de teologia opera como dispositivos de poder que tendem a limitar a democratização desse saber. Aparentemente, não se nega o acesso ao saber teológico, porque para isso se estruturam cursos de teologia “paralelos e simplificados” para mulheres e homens leigos. Por trás do “simplificado” pode estar o controle de conteúdos e de disciplinas que podem ser ensinados para essa outra demanda (mulheres e leigos), de modo que se assegure determinada estrutura de saber e de poder. Essa segregação também parece reproduzir dinâmicas do sistema simbólico de gênero da tradição judaico-cristã, no qual se legitima o homem clérigo como “sagrado”, “puro”, “superior”, em contraposição ao “profano”, “impuro”, “inferior” que, neste caso, seriam as mulheres e os homens não ordenados. Desse modo, a ordem social pautada no sistema binário que demarca a diferença e desqualifica as mulheres para qualquer atividade intelectual (HÉRETIER, 1996),³¹¹ parece continuar operando no imaginário e na percepção dos sujeitos, e tende a se tornar autoevidente nas práticas de quem detém o poder hegemônico, no universo das instituições de saber teológico.

É de nosso conhecimento que cultura estabelece fronteiras e demarca a diferença dos seres humanos por meio dinâmicas de gênero inscritas nos mandatos sociais (instituições, discursos, práticas) e o gênero internalizado marca a percepção dos sujeitos em todos os níveis, tanto no social, no político, no religioso como nas relações que se estabelecem no

³¹¹ Sobre isso já o descrevemos de forma mais aprofundada no capítulo II.

cotidiano. (LAMAS, 2002). Pode-se dizer que essa ordem binária de gênero “naturalizada” e compartilhada pelos membros da hierarquia da Igreja parece se tornar a norma cultural que materializa as práticas para cada sexo. É uma lógica de poder e de dominação, de modo que se acaba tendo dificuldade de perceber as dinâmicas de gênero imersa na ordem social, já que, no sentido de Bourdieu, trata-se de uma instituição que foi inscrita por milênios de anos na objetividade das estruturas sociais e na subjetividade das estruturas mentais dos indivíduos e, essas categorias de percepção e do pensamento se constituem em instrumentos do conhecimento. (BOURDIEU; WACQUANT, 2005, p.171). A ordem social masculina, na visão de Bourdieu, está tão profundamente arraigada que não requer nenhuma justificação. Ela se impõe a si mesmo como autoevidente e passa a ser tomada como “natural”, graças ao acordo “quase perfeito e imediato, que se obtém, por um lado, de estruturas sociais como a organização social do espaço e do tempo e a divisão sexual do trabalho, por outro, das estruturas cognitivas inscritas nos corpos e nas mentes, mediante o mecanismo básico e universal da oposição binária.” (BOURDIEU; WACQUANT, 2005, p.171).

Essa lógica de gênero da ordem social masculina parece se desestabilizar e gerar tensões nas relações, sobretudo, quando as mulheres se inserem em um lugar de saber/poder com característica seminarística, naturalizado como o lugar do sujeito masculino, como podemos notar na narrativa de *Esther*. Assim, quando as mulheres desejam pisar neste mundo do “sagrado e do simbólico”, que é a formação teológica, significa que elas precisam estar dispostas a enfrentar os desafios e preconceitos de gênero, já que a sua presença pode gerar ruídos na representação social daqueles que são considerados os “ícones” desse lugar. Situação que leva as mulheres a se submeterem a uma lógica desigual e de duplo esforço para manter-se no curso, sobretudo quando elas ingressam na teologia em nível desigual, em termos de estudos com base filosófica.

A minha turma de primeiro ano de teologia era uma turma de 64 alunos, dos quais éramos apenas três mulheres e dessas três mulheres, duas religiosas. Todas terminamos o curso como muita luta, com muita dificuldade, porque a tendência não era deixar a gente permanecer no curso não. Já tinha tido outras mulheres que fizeram teologia, raras, raríssimas, é, mas pra nós foi assim um enfrentamento bem, bem grande de permanecer no curso, pelo perfil do mesmo. Para começar, curso seminarístico, um modelo sistemático de teologia totalmente androcêntrica. Uma teologia acadêmica seminarística que tinha muito pouco espaço ainda pra uma discussão pastoral, dentro dos impulsos do momento, que era a Teologia da Libertação. [...] Então, essa coisa da construção da própria identidade também de mulher nesse espaço era uma coisa muito complicada e ao mesmo tempo a minha experiência foi de um constante encorajamento. Até os próprios desafios encorajavam a gente, a própria necessidade de estudar fundamentar bem o pensamento se equipar de ferramentas teóricas teológicas davam vigor pra gente, porque estávamos num espaço que não era considerado como nosso. Vinham os

rapazes tendo feito curso de filosofia e a gente ficava meio que se encolhendo, com uma autoestima um pouco diminuída, porque não tínhamos essas possibilidades preparatórias para teologia. Depois de certo momento me dei conta que isso não era defasagem não, porque a rapaziada que tinha filosofia, não tinha as vivências pastorais, vivências humanas que eu já tinha e outras de nós tínhamos. No caso eu tinha a experiência de postulado e noviciado, numa congregação que a gente fazia todo um estudo teológico próprio de vida religiosa, estando ligada ao engajamento pastoral, a engajamentos eclesiais, que essa menina toda aí não tinha. Enquanto eles estavam no seminário fazendo filosofia, nós estávamos lá nas periferias e nas pastorais. No momento em que me dei conta que isso também era um processo preparatório que dava sentido pra teologia, aí deu pra abrir as asas, o que não significou ser dispensada do desafio de todo um estudo também filosófico, pra ter ferramentas teóricas para uma teologia que dialogava o tempo todo com a filosofia. Só que os meus estudos filosóficos, eu fiz mais frequentando como ouvinte, algumas aulas de introdução à filosofia, algumas aulas de antropologia filosófica e de resto bibliotecas e leituras para tentar suprir essa demanda de alguns embasamentos. Então, na medida em que a teologia ia apresentando alguns diálogos, alguns desafios teóricos que dependiam da filosofia a gente corria pesquisar por conta própria. Então, esse esforço foi bem importante e deu ferramentas que ajudam, ainda hoje, a continuar esse processo de estudo. Eis algumas referências do primeiro enfrentamento com a teologia, entre as dificuldades de permanecer lá dentro, né. Muitos professores nos tratavam de igual para igual. Olhavam se a gente produzisse estudo. Se produzisse resultados em termos de conhecimento teológico. Com alguns professores, não tinha problema, não. Tinha professores que favoreciam muito essa perspectiva de horizonte pastoral que a gente tinha. Mas teve algumas dificuldades com aqueles professores, especialmente da área da sistemática, que não admitiam ver a gente em sala de aula. Só o fato de a gente abrir a boca pra levantar questões próprias, questões pastorais ou ocasionalmente algum diálogo sobre a Teologia Feminista isso sempre gerava muita tensão, muita irritação. A gente caminhava, entre a timidez e a ousadia, tinha que ir achando formas de se manter e levar adiante o estudo. (*Ester*, 51 anos).

O relato de *Ester* traz em cena a própria experiência e a de suas colegas, mas também indica situações similares narradas por professoras que estudaram em outras instituições. Quase todas as docentes, quando estudantes, não tinham bolsa de estudos e precisavam trabalhar. Isso não só durante o curso de graduação, mas, muitas delas, também quando estavam na pós-graduação em teologia. Elas assumiam atividades pastorais ou na sua área profissional na medicina, na educação básica, no jornalismo, na área de economia bancária e em empresa industrial. Em geral, os discentes masculinos que se preparam para assumir a vida clerical estavam, praticamente, liberados durante todo o processo acadêmico. Isso revela que também para dentro das instituições eclesiais se reproduz a divisão sexual de papéis, numa clara hierarquia de poder. As mulheres, além de trabalharem, precisavam ter bons resultados acadêmicos e, às vezes, melhores do que os dos homens. E isso mostra que a presença feminina na teologia está em constante tensão com um universo que lhes fora negado por dispositivos de poder e de sexualidade, historicamente, reproduzidos pelos discursos teológicos tradicionais.

De maneira contraditória elas incorporam essas dinâmicas de poder assumindo uma “ética” do dever ser eficiente em tudo o que fazem, cuja conduta parece ser uma estratégia política para o seu devir sujeito feminino de saber, ou para esculpir a própria arte e ganhar legitimidade nesse lugar acadêmico, em que o normativo é o masculino. As exigências não são as mesmas para seus pares, porque o sexo parece garantir *a priori* a racionalidade, sem que estes necessitem de “bons resultados” para se legitimarem no espaço teológico.

Verifica-se, na narrativa de *Ester*, a estratégia da valorização das experiências que vêm das práticas pastorais, consideradas de menor valor diante da “superioridade” da racionalidade acadêmica. O que parece ser desqualificado no universo acadêmico se torna um lugar da possibilidade, da potência, de um vir a ser; um capital simbólico reconhecido, por elas, e que não aparece nas experiências daqueles que, supostamente, se pensam superiores por terem o curso de filosofia. Essas estratégias permitem que elas superem limites, produzindo uma subjetivação ética, no sentido de Foucault (2004; 2007b), cujo devir é sempre incompleto, porque se lança como uma esperança imaginativa. (BRAIDOTTI, 2004)

Ester parece não só remeter-se a si mesma, mas ao coletivo das experiências das mulheres, que pode ter relevância nos processos do conhecimento, como aparece neste enunciado: “Depois de certo momento, me dei conta que isso não era defasagem não, porque a rapaziada que tinha filosofia, não tinha as vivências pastorais, *as vivências humanas que eu já tinha e outras de nós tínhamos*. Grifo da autora”. Essa valorização das experiências das mulheres, nas práticas pastorais, pode exercer uma função política para um coletivo de mulheres, no sentido descrito por Braidotti (2004, p.45).

A meta é por em prática, aqui e agora um modo de representação onde o fato de ser mulher tenha a conotação de uma força política positiva e autoafirmante. Trata-se de um ato de legitimação em virtude do qual o “si mesmo-mulher” misture o seu desejo ontológico de ser com o *devir* – consciente e desejado – de um movimento coletivo.

O não dito na fala de *Esther*, mas que pode ser percebido de maneira sutil é a memória de uma história em que o feminino era desqualificado para a intelectualidade. No desejo de vir a ser, apela-se para uma força imaginativa capaz de potencializar e positivar experiências e ações compartilhadas pelas mulheres como a possibilidade da autoafirmação do sujeito feminino. Braidotti (2004) já havia dito que a memória necessita da imaginação para que ocorra a potencialização e a atualização das positivities do sujeito, permitindo que ela se defina e, ao mesmo tempo, permaneça fiel a si mesmo e a sua história.

Entretanto, essa luta pela positivação e resignificação do feminino que, sutilmente, aparece na forma de um discurso coerente, também coloca em cena, mesmo que não bem

expressa, a existência de dinâmicas que reproduzem desigualdades de gênero nas práticas das instituições católicas de teologia. De forma que o simples processo de positivação da diferença, politicamente, pode afirmar o sujeito feminino, em termos de reconhecimento, mas não resolve problemas estruturais que geram desigualdade, sobretudo, quando se consideram as dinâmicas culturalmente postas para os distintos gêneros e as possibilidades que disso se geram.

Em geral, para as mulheres, a sobrecarga fica maior quando, além de trabalharem e estudarem, precisam se dedicar à família e aos filhos pequenos, como é evidente na fala de uma das interlocutoras: “no meu doutorado foi difícil conciliar tudo, porque você é mulher, mãe, dona de casa, professora no mesmo local em que estuda, fazendo pastoral. Isso tudo misturado, se torna muito difícil fazer uma tese, mas acabei conseguindo” (*Rute*, 67 anos). Nessa memória da experiência vivida por *Rute*, na fase de estudante é possível notar que uma mulher, na posição de sujeito de saber teológico agrega em si mesmo múltiplas identidades. Assim, estando na posição de estudante, sente que precisa ainda cumprir as funções sociais que cada posição de sujeito lhe exige. Questão essa, que parece não pesar para os homens celibatários, que, em geral, não acumulam uma grande diversidade de funções quando assumem a posição de estudantes. Assim, essas discentes que não são apenas mulheres e estudantes, mas perpassadas por uma multiplicidade de posições identitárias que se intersectam, o “ter que” conciliar todas as funções, ao mesmo tempo, torna o cotidiano das mulheres mais difícil. Isso, de certa maneira, nos remete a Butler, pois, segundo ela, uma mulher não é só marcada pela identidade de gênero.

se alguém é mulher, isso não é tudo que tal sujeito é; [...], porque o gênero é intersectado por modalidades raciais, étnicas, sexuais, regionais e de classe e das identidades discursivamente constituídas. Como resultado, torna-se impossível separar o ‘gênero’ das intersecções políticas e culturais, através das quais ele é invariavelmente produzido e mantido. (BUTLER, 2003, p.3).

O conteúdo da narrativa de outras docentes assinala, ainda, os desafios vinculados à posição de sexo, que são colocados para elas na fase de estudante. Ou seja, os que dizem respeito às razões reprodutivas e à maternidade, que as fazem estender a graduação, tardar a pós-graduação ou interromper o curso, como é o caso da narrativa que segue³¹².

Entrei na teologia em 1976 e em 1977 tranquei o curso porque estava grávida da minha terceira filha. Tinha sono nas aulas, que eram as aulas com o Padre Garcia,

³¹² Essa constatação confirma a leitura feita em relação aos dados da tabela 17, cujos dados evidenciam que as mulheres docentes aparecem em número consideravelmente maior a partir dos 40 anos de idade. Isso porque quase todas ingressaram na docência em torno dos 40 anos.

inclusive eram as melhores. Todo mundo gostava e eu tinha um sono, aquele sono de começo de gravidez. Bom, tranquei por um ano e estava até meio desanimada de voltar. Quando as minhas colegas me disseram ‘volta que tem um professor maravilhoso de Cristologia [...]. Voltei e fui fazendo devagar, entendeu, por causa das crianças, que eram pequenas, uma criança recém-nascida, outro filho de cinco anos, outra filha de sete, então bom, eles eram pequenos. Eu morava com a minha mãe. Ela morava com a gente e sempre ajudou muito. Se não fosse isso eu acho que não teria conseguido, né, mas fui fazendo devagar, e em 1982 eu terminei a graduação. Em 1985 defendi o mestrado e em 1989 o doutorado, né, com 40 anos eu era doutora. (*Débora*, 60 anos).

Certamente, essas docentes só conseguiram dar conta das exigências acadêmicas porque contavam com uma rede solidária de mulheres, que eram suas mães, irmãs ou empregadas domésticas. Essa situação se repetiu quando elas assumiram a docência em tempo integral, nas universidades. Para uma delas, o desafio foi maior, porque além de ter filho pequeno ainda necessitava se locomover até uma cidade de outro Estado para fazer o mestrado. Ou seja, ela tinha que conciliar funções de diferentes posições de sujeito: estudante, mãe e professora com quarenta horas aula.

Assim que comecei a estudar o mestrado no Rio, o meu filho nasceu. Daí eu tirei licença maternidade e continuei estudando. Depois do segundo semestre eu ia e pousava lá, e minha irmã ficava com ele, para que eu pudesse aproveitar bem o tempo lá. Se não estaria ainda fazendo o mestrado, ainda. Foi uma dificuldade muito grande. Mais, eu acho que vale a pena, porque quando você faz com dificuldade parece que dá um gostinho, um prazer é maior na hora que você termina, puxa vida, mas uma luta constante. (*Isabel*, 49 anos)

Observa-se que elas não querem limitar-se à subjetividade de mãe e de esposa o que as leva a criar estratégias para levar a cabo o desejo de ser uma profissional e de acessar níveis mais elevados de formação acadêmica, assumindo, ao mesmo tempo, as exigências próprias da fase da experiência reprodutiva. Em geral, elas assumem desafios maiores que os homens, uma vez que as responsabilidades da reprodução, na sociedade atual, ainda, se colocam com maior peso sobre a vida das mulheres. Essas mesmas dinâmicas têm sido apontadas por estudos de outras áreas de saber. E, tanto aqui como em outros casos, é somente a existência de uma rede de solidariedade entre mulheres que lhes permitem estar na academia estudando ou atuando como profissionais.

A experiência de “esculpir a própria arte”, ou de produzir-se profissional da teologia aparece impregnada de microrrelações de poder, no sentido foucaultiano, sobretudo no interior de um sistema acadêmico que reproduziu culturalmente uma lógica de gênero e que beneficiou o sujeito masculino e clérigo. Indubitavelmente, em um campo de saber em que os

valores são hierarquizados a partir da ordem simbólica androcêntrica³¹³ se colocam exigências maiores para a entrada e permanência das mulheres nos cursos de teologia. Nessa ordem social, elas sentem que precisam se submeter a certas convenções normativas como a condição de se manter nessas instituições e produzir novos sentidos, para si mesmas e para as outras mulheres.

Essa relativa submissão às práticas institucionais regidas pela norma masculina, paradoxalmente, produz processos de desconstrução dos significados e dos conteúdos de gênero, que haviam sido produzidos por uma determinada leitura dos corpos e legitimados por discursos, impregnados de representações simbólicas, que estruturaram práticas, definiram e determinaram os lugares para cada sexo. Como já dizia Lauretis (1994), a construção de outro modelo de gênero também se realiza por meio da desconstrução. Na teologia isso se evidencia quando as mulheres aproveitam oportunidades para entrar em um lugar simbolicamente “proibido”, criando as suas possibilidades para permanecer e produzir-se subjetivamente. No desejo imaginado de um devir sujeito feminino de saber, no sentido de Braidotti (2004), elas acabam superando os desafios e as dificuldades que se interpõem a sua presença no ambiente acadêmico teológico, assumindo, de forma ambígua, uma relativa submissão aos mandatos sociais para produzir uma subjetividade feminina alternativa à lógica de gênero do sistema simbólico masculino. A partir das concepções de Butler (2009), podemos compreender isso em termos de *agência ética*, porque, de certa maneira, estando no universo da teologia, essas docentes desestabilizam os códigos normativos de gênero, para fazer valer o seu desejo de saber, de vir a ser profissional, e desde aí podem reiterar novas possibilidades de subjetivação feminina. Assim sendo, é entre a conduta de submissão e de resistência que elas produzem a ferramenta de poder necessária para o projeto de esculpir a própria “arte”, num universo masculino. Estratégias também permeadas de ambiguidades e de uma luta que parece se afirmar na posição do feminismo da Diferença Sexual, como um lugar de resistência política às visões dominantes, que produziram uma identidade feminina que parecia estável. (BRAIDOTTI, 2004).

³¹³ Essa ordem simbólica androcêntrica, no espaço teológico, definiu historicamente, conteúdos, disciplinas e reproduziu um imaginário preconceituoso em relação às mulheres.

5.3 PELAS BRECHAS “ESCULPIR A ARTE”: DINÂMICAS DE INSERÇÃO NA DOCÊNCIA.

A docência na teologia, inicialmente, não era a meta profissional de muitas das teólogas entrevistadas, quando essas foram estudar teologia, como já foi mencionado. Contudo, a sua inserção na docência foi ocorrendo a partir de brechas ou espaços que foram sendo percebidos em diferentes circunstâncias, tais como: necessidade de professores/as, substituição, entre outras. A condição de entrada, em quase todos os casos, não ocorreu por meio de concurso, com exceção em uma situação. Desse modo, o quadro abaixo coloca em evidência as dinâmicas envolvidas no processo de inserção dessas mulheres na docência, considerando as questões antecedentes que influenciaram as condições de entrada e os aspectos que possibilitaram ou não a sua entrada.

QUADRO 2 - DINÂMICAS ENVOLVIDAS NO PROCESSO DE INSERÇÃO DAS MULHERES NA DOCÊNCIA EM TEOLOGIA³¹⁴.

Docentes	Questões antecedentes que influenciaram	Condições de entrada no curso de graduação	Aspectos que possibilitaram ou dificultaram o acesso
Maria	Durante o mestrado foi convidada a dar seminários sobre sua dissertação, como atividade paralela.	Foi convidada pelos professores por ser conhecida na região e na instituição de Teologia em que dava seminários. Depois foi contratada na Universidade Católica da mesma cidade	Membro de congregação religiosa. (<i>status eclesial</i>)
Ester	Era conhecida na região. Fez teologia numa Universidade da mesma cidade	Foi convidada como professora horista com apenas algumas aulas na instituição, sem contrato. Em outra foi contratada por concurso e depois foi convidada para coordenar um programa de diálogo inter-religioso	Teve dificuldade de ficar na primeira Instituição, porque além de ser uma instituição pequena, tinha outros professores formados em sua área. Apenas dava aulas avulsas e sem contrato. (Situação de Precariedade)
Lidia	Estava fazendo o mestrado em teologia e era convidada para dar pequenos cursos de teologia em casas religiosas	Ainda durante o Mestrado foi convidada pelo diretor para coordenar o curso de Teologia Popular e assumiu uma disciplina. Fez a graduação na instituição. Era conhecida	Foi indicada por uma professora que já trabalhava na instituição (contatos).
Débora	Dava aula na cultura religiosa em outra faculdade e cursava o mestrado na Instituição	Foi convidada pelo diretor do departamento de teologia para dar aula no Setor de Cultura Religiosa e depois na graduação. Era conhecida no seu desempenho acadêmico, por ter sido aluna da graduação e frequentava o mestrado nessa universidade.	Departamento desfalcado com a saída dos professores Jesuítas. (Falta de professores homens)
Miriam	Dava aula no Setor de Cultura Religiosa em outra faculdade e cursava o mestrado na Instituição.	Foi convidada pelo diretor do Departamento de Teologia para dar aula na cultura religiosa. Para a graduação foi convidada por uma professora para substituí-la enquanto fazia doutorado.	Substituição de disciplina bíblica. Depois assumiu a cadeira. (circunstância)
Rute	Dava aula no Setor de Cultura Religiosa em outra faculdade e cursava o mestrado na Instituição	Foi convidada pelo diretor do Departamento de Teologia para dar aula no Setor de Cultura Religiosa e depois na graduação. Era conhecida no seu desempenho acadêmico, pois havia sido aluna na graduação e frequentava o mestrado.	Departamento desfalcado com a saída dos professores Jesuítas. (Falta de professores homens)

³¹⁴ Nesse quadro, não consta a docente *Hulda*, uma vez que, no período da pesquisa, ela não atuava na docência, cuja entrevista foi direcionada somente para alguns pontos, em vista de esclarecimento sobre aspectos que diziam respeito à Teologia Feminista.

Noemi	Fez mestrado e doutorado na Instituição e trabalhava no CERIS	Foi convidada pelo diretor do Departamento de Teologia para dar aula na graduação, em disciplina da área de espiritualidade, que tinha a ver com o tema de sua tese.	Considera que sua entrada na Universidade como professora teologia foi facilitada pelo tema de sua tese. (estratégia de tema de estudo)
Ana	Religiosa e irmã de dois professores e teólogos reconhecidos no campo.	Foi indicada por professores que a conheciam e por teólogos da CRB. Iniciou no Setor de Cultura Religiosa e depois na graduação.	Havia a necessidade de professores colaboradores. (circunstância)
Priscila	Durante a graduação de teologia atuava na medicina e dava algumas aulas no curso de teologia pastoral	Foi convidada assim que concluiu a teologia, pelo diretor, porque seu trabalho era conhecido.	Tinha também uma relação de amizade com o diretor com quem trabalhou nos cursos de noivos. (Afinidade/amizade).
Madalena	Tinha graduação de teologia e fazia assessorias em cursos de Pastoral Paroquial. Cursava o mestrado.	Foi convidada pelo padre com quem estudou junto durante o mestrado para dar aula na graduação de um Instituto Diocesano. Em seguida, para dar aula de Cultura Religiosa e graduação de teologia da Universidade.	Relação de amizade com o Padre, afinidade no pensamento teológico, por este perceber a importância das mulheres num instituto teológico. (Afinidade/amizade).
Isabel	Era conhecida do diretor. Fez graduação na instituição. Seu marido trabalhava na instituição.	Foi convidada pelo diretor do Departamento de Teologia para dar aula no Setor de Cultura Religiosa e depois na graduação, com o falecimento de um professor	Assumiu uma disciplina no curso de Teologia substituindo um professor que faleceu. (Circunstância)
Raquel *	O projeto de abertura de Mestrado a necessidade de contratar doutoras.	Indicada pelo diretor da Faculdade Batista num diálogo com o diretor do Departamento de Teologia da Universidade Católica.	Pertence a Igreja luterana, precisou da permissão pública do arcebispo diocesano que foi favorável ao aval do diretor, que é considerado aberto às mulheres e ao diálogo ecumênico. (Contatos)
Agar	Atuava na Instituição no Departamento de Educação.	Indicada por uma professora do Departamento de Educação entrou no Setor de Cultura Religiosa através de uma prova de notório saber . Depois assumiu disciplinas na graduação, conforme foram se abrindo espaços.	Necessidade de professores para o <i>Setor de Cultura Religiosa</i> . (circunstância)

FONTE: Entrevistas com as interlocutoras - maio a agosto de 2009.

De acordo com o quadro acima, verifica-se que a inserção das mulheres na docência, em todas as situações, teve antecedentes que as tornavam conhecidas no universo teológico. De modo que a condição de entrada, da maioria delas, ocorreu por meio de um convite vindo da direção do curso de Teologia, cuja entrada foi facilitada por diferentes fatores, como: desfalque de professores do sexo masculino, substituição, status eclesial, circunstâncias emergenciais, amizade/afinidade, entre outras. Foram “brechas” que se abriram em contextos específicos, situação em que, de modo geral, se resolve com o contrato de professores do sexo masculino e clérigos. Nesse caso, o quadro acima revela a influência de fatores que foram favoráveis às mulheres, porque muitas delas eram próximas e conhecidas de professores, seja pelo seu desempenho acadêmico, seja por compartilhar de uma mesma linha de pensamento teológico. Contudo, é evidente que a porta de entrada, para muitas dessas mulheres, tenha se dado pelo masculino, ou seja, por meio do convite feito daqueles que eram os gestores das instituições teológicas.

As docentes da Universidade do Rio de Janeiro, onde ocorreu a inserção de mais mulheres no ensino de teologia, no final da década de 1980 e início da década de 1990, apenas assinalaram que o diretor que as convidou era um homem de “mentalidade aberta”. Entretanto, existe um não dito nesse enunciado que elas não revelaram. Possivelmente a sua

inserção foi facilitada porque estavam afinadas com a linha de pensamento da Teologia da Libertação, que era a mesma dos que dirigiam a instituição, nesse período. Na verdade, elas eram detentoras de um *capital simbólico* reconhecido, que seria importante para a instituição, e isso funcionou como dispositivo de poder que pesou no ato do convite feito a essas mulheres.

Na visão de *Rute*, esse convite foi orientado por critérios de qualificação e competência profissional. “Essa questão da profissionalização foi muito importante. A grande vantagem que eu vejo aqui na (*nome da instituição*) é que a orientação dos nossos colegas está voltada para a excelência. Não interessa se é homem ou mulher, mas se é boa profissional. Interessa se você sabe dar aula e fazer pesquisa [...]”. (*Rute, 67 anos*). Por certo que a profissionalização é um critério fundamental, entretanto esse discurso é um tanto contraditório, porque nas entrelinhas de outras narrativas fica evidente que, na maioria das instituições eclesiais, quando esse profissional é homem ou mulher se colocam pesos distintos no momento da contratação. Isso porque, de maneira paradoxal aos discursos públicos das instituições que valorizam a qualificação do profissional, para além do seu sexo, as práticas eclesiais seguem sendo orientadas por dinâmicas de gênero e de poder da ordem social masculina.

No quadro 02, observa-se que foi diante de circunstâncias pontuais, em geral, falta de professores, que algumas mulheres receberam o convite do responsável do curso, a quem é delegada a função de resolver os problemas do ensino na instituição. Outras três foram indicadas por colegas mulheres. Esse convite não pode ser visto como um privilégio ou um favor recebido de um “bom diretor”, porque se vincula a uma trajetória que elas mesmas foram construindo. Considerando essas dinâmicas, o processo de inserção das mulheres foi ocorrendo gradativamente e, mesmo que elas atribuam aos homens esse poder, que em parte tem sua verdade, elas mesmas foram construindo as possibilidades ou as ferramentas de poder para que essa inserção fosse possível que, em parte, se evidencia na narrativa que segue.

Na verdade os homens foram os nossos professores, já nos conheciam, já valorizavam a gente. Então não houve um desafio maior, eu não fui para outra instância; eu não ocupei outro espaço. Foi uma decorrência “natural”. Isso foi uma coisa muito boa. Então não houve problemas. Aqui na (*nome da Instituição*) a gente tem muitas mulheres, todas entraram pelo mesmo prisma, por causa da competência. Eram alunas e todo mundo as conhecia. Acharam que davam conta do recado, uma vez que aqui na (*nome da Instituição*), em geral as pessoas entram pelo seu currículo. (*Rute, 67 anos*).

Segundo algumas narrativas, a qualificação e o nível da formação profissional são critérios de contratação de professores/as, utilizados por algumas instituições nos últimos

anos, critério que para elas parece pesar muito mais e, que se diga, nem sempre é levado em conta, como outras narrativas vem indicando.

A mulher precisa se capacitar mais e com isso ela é legitimada enquanto profissional. Outra coisa é você dar aula de teologia no curso seminarístico para futuros padres, que é o meu caso. É bem desafiador, porque você tem que mostrar competência em tudo que você pensa, além da sua capacitação acadêmica, como formadora de futuro pastores, você tem que se formar, tem que aprender com eles e eles com a gente, isso eu acho desafiador. (Madalena, 55 anos).

O critério da “competência” e da capacitação profissional é apontado como uma mudança estrutural, nos processos de inserção no mercado de trabalho em geral e, conseqüentemente, também na teologia. Porém, há que se ter em mente que estar inserida em certos campos não elimina, automaticamente, um imaginário masculino que continua reproduzindo relações desiguais de gênero. De modo que, para além da capacitação profissional, há outras dinâmicas que atravessam os processos de contratação de professores para a teologia, nos dias atuais e que não aparecem assim tão evidentes, tais como: o jogo de interesses relacionado à empatia e à linha de pensamento afinada com quem está na direção; a existência de estratégias políticas presentes no ensino que pode não levar em consideração a definição de sexo, mas que se remetem ao benefício que tal pessoa pode dar à instituição, por meio de sua área e nível de formação; a legitimidade que pode dar ao curso; a importância dos contatos que essa pessoa tem com autoridades eclesiais ou não.

A questão profissional nem sempre é um critério que garante a inserção no universo da teologia. Isso porque, apesar de todas as exigências de pontuação do MEC, nos processos avaliativos, que fazem com que também nas instituições teológicas se contratem doutores, visando garantir a qualidade e a produção acadêmica, há um documento do Vaticano chamado *missio canônica*³¹⁵, que tem influência, sobretudo, nos cursos com característica seminarística. Esse é um *dispositivo de poder*, no sentido foucaultiano, que exerce controle impedindo o contrato de pessoas com determinadas “ideologias”, que não condizem com a doutrina católica, ou com os discursos oficiais da Igreja. No entanto, essa verificação depende, em últimas instâncias, do aval da pessoa responsável pela instituição eclesial. Certamente, tais critérios estão implícitos também quando se convidam ou se contratam mulheres, mesmo que a evidência seja puramente por critérios de qualificação profissional.

³¹⁵ É um atestado de idoneidade que libera determinada pessoa a lecionar teologia em nome da Igreja, mediante a promessa de fidelidade aos ensinamentos da Sagrada Escritura e da Igreja.

Na teologia, a possibilidade de inserção é também facilitada por redes de relações sociais, como em qualquer campo profissional³¹⁶, em que se torna mais fácil conhecer o perfil da pessoa em questão, como está dito nas entrelinhas da narrativa que segue.

A (*nome*) era assessora da CNBB, uma pessoa absolutamente brilhante, a (*nome*) que também tinha um bom relacionamento, reconhecida por bispos, padres e era do movimento familiar cristão, e também uma pessoa brilhante, então teve certa facilidade, ao lado de algumas freiras, a (*nome*) que era Cônego de Santo Agostinho, uma congregação que assim tem um nível intelectual considerado e a irmã (*nome*) que era irmã do padre (*nome*), exegeta reconhecido. (*Miriam*, 66 anos).

Nesse sentido, estar conectada com uma rede de relações sociais agrega certo *capital simbólico* que é valorizado no campo, seja pelos bons contatos com autoridades da hierarquia da Igreja, seja pelo “brilhantismo” intelectual ou pelo pertencimento a uma determinada congregação religiosa. No universo da teologia, apesar do apoio de membros da hierarquia eclesial e das redes de sociabilidade, o processo de abertura para as mulheres nem sempre foi tão pacífico. A presença feminina tende a gerar sinais de tensões dentro de uma estrutura institucional que se rege pela norma masculina, como se pode observar na fala dessa docente: “Então nós fomos chamadas e entramos, né. Ocupamos esse espaço com dificuldades. Evidentemente, a gente sentia que havia ciúmes, que havia bloqueios, mas não de todos né, mas sim de alguns” (*Débora*, 60 anos).

Esses conteúdos, narrados pelas docentes, revelam que existem muitas dinâmicas de poder que estão em jogo no campo teológico. Há instituições que, discursivamente, dizem valorizar e fazer questão da presença da docência feminina, mas nas práticas concretas continuam reproduzindo a ordem simbólica masculina e clerical. Ou seja, as mulheres são bem-vindas, desde que não ocupem determinados lugares e não desestabilizem a ordem institucional, que vigora no campo. Tal realidade pode ser notada no conteúdo de uma narrativa em que a docente diz ter iniciado sua carreira como professora em umas das instituições³¹⁷ que tinha todo um discurso a favor da presença de mulheres no corpo docente. No entanto, para a disciplina do curso de graduação, para a qual estava capacitada, a preferência foi dada ao docente masculino, que era membro da instituição mantenedora. Para ela sobraram apenas algumas disciplinas no curso básico. Fato, segundo a docente, que a levou a procurar outros espaços. Nesse caso, observa-se que ela assume a posição de um sujeito reflexivo e autoconsciente em relação às dinâmicas de gênero e de poder, porque narra

³¹⁶ Diga-se, dos que não estão vinculados a concursos públicos.

³¹⁷ Nessa instituição havia somente o curso de graduação de Teologia e o curso básico, destinado às mulheres e leigos.

reflexivamente acerca da diferença dos conteúdos institucionais, quando os processos de inserção ocorrem por meio de concurso.

Aqui na (*instituição que atua*) no caso de eu ter doutorado, pesou bastante. Na (*instituição vizinha*), posso ir lá com doutorado, mas quem vai ganhar lugar é o homem, mesmo que seja somente mestre, isso é outro quadro. Aqui não, aqui conta o nível de formação. O processo seletivo é outro. Lá tinha um processo de seleção por questão de gênero muito mais marcado do que aqui. Aqui eu disputei espaço com homens e pesou o meu título. Enquanto na (*instituição em que coordena um programa*) o título de doutora contou muito bem, como o perfil dessa capacitação também contou muito (*Ester*, 51 anos).

É possível constatar a diversidade das dinâmicas de poder que operam em diferentes espaços institucionais no processo de contratação de docentes. Alguns, ainda, são demarcados por conteúdos de gênero e por práticas culturais androcêntricas e, por isso, a condição de sexo e de identidade clerical ainda determinam posições de poder, mais do que o nível de formação profissional. Apesar dessa tendência, existem também organizações que valorizam mais a posição profissional do/a docente a ser contratado/a. A narrativa de *Ester* deixa a entender que a possibilidade de igualdade nas condições de inserção poderia se dar por outras formas de recrutamento, que levam em conta a qualificação profissional. Outra questão, que se pode ler no conteúdo dessa narrativa, é o fato de que quando as mulheres tomam consciência da existência de dinâmicas de poder sexistas e discriminatórias, que limitam as suas possibilidades de ação, elas ousam fazer outras escolhas, ou seja, procuram novos espaços em que podem viver de outro modo, fazendo de sua autonomia uma *arte do existir* que, em termos de foucaultianos, só é possível na posição de resistência crítica ao poder. Assim, é interagindo com a realidade e com as dinâmicas de poder de um contexto estrutural específico limitador que *Ester* encontra as condições para outras formas de inserção e de ação. Ou seja, dessa relação ela produz as possibilidades para esculpir a sua própria arte, a produção de si como sujeito feminino em processo de devir, capaz de ações éticas e morais (BRAIDOTTI, 2004). A conduta dessa docente pode, ainda, ser interpretada no sentido de Butler (2003), em que o próprio sujeito é quem dá o poder autorizado de sua posição de sujeito, na medida em que este, por meio de uma reiteração de si, confere sentido à sua posição.

Apesar de considerarmos que a inserção de mulheres, no ensino em instituições teológicas católicas, representa certo avanço, diante das condições históricas que se colocaram nesse lugar de saber, observam-se, ainda, focos de resistências a sua entrada, que vêm dos conteúdos masculinos fundados em uma ordem simbólica hierárquica. Isto é, continua existindo certa preferência pelo docente que é homem clérigo. A inexistência de concursos

nos Departamentos de Teologia³¹⁸, para a seleção de professores acaba produzindo critérios seletivos, nem sempre justos, embora tidos como legítimos dentro da dinâmica de uma cultura androcêntrica, que reproduz a desigualdade de gênero. “É indicação porque é padre, porque estudou em Roma, porque é jovem, ou porque é Jesuíta” (*Miriam*, 66 anos). Em algumas instituições, além do sexo, da identidade, do local de formação, a pertença a uma determinada instituição, que possui um reconhecimento histórico, como é caso dos Jesuítas, agrega *capital simbólico* e determina uma posição privilegiada nos processos de inserção na teologia. Já, para as mulheres entram os critérios de mérito profissional ou outras dinâmicas vinculadas à sua inserção pastoral ou possíveis ganhos que a instituição poderá ter com a sua entrada, como contatos, nível de produção, visibilidade intelectual, entre outros.

Embora exista um discurso que enfatiza a qualificação intelectual e profissional como condição de inserção, a narrativa de *Miriam*, que segue, mostra as contradições desse discurso. Em certas situações, parece existir um grande controle ou um dispositivo de poder que é acionado, sobretudo, quando se trata de mulheres dotadas por certas *performances* físicas, tais como: tipo de corpo, modo de vestir-se e “estilo de linguagem”. Esses atributos se tornam motivos de interdição, especificamente para o curso de graduação em Teologia, lugar em que predomina a presença de professores clérigos.³¹⁹ Isso mostra o quanto a sexualidade e o corpo feminino continuam sendo problemas para a instituição eclesial, especificamente quando essas mulheres trabalham no mesmo local de docentes que são clérigos. Nesse sentido, o conteúdo da narrativa de *Miriam* acena para essas questões, apontando outras dinâmicas relacionadas ao recrutamento de professores/as:

A primeira condição, que se dá preferência, é o clero mesmo, depois, eu não posso dizer se entra os homens antes das mulheres, mas eu diria o seguinte: entra muito a questão, se a pessoa tem publicações, se ela tem certas influências ou referências eclesiais, entende? Então, a gente percebe muito claramente que algumas mulheres que nós formamos aqui e que fizeram teses brilhantes, houve resistências na entrada delas ao departamento. A gente teve a (*nome*), ela estudou a questão da sexualidade. A tese dela orientada pelo Padre (*nome*) foi sobre sexualidade. Então, poderia ter sido chamada para área de moral sexual, mas não foi. Tivemos outra mulher de tese brilhante defendida, que até o bispo Dom (*nome*) fez parte da banca que é a (*nome*). Ela é uma pessoa extremamente inteligente. Mas o tipo físico dela e, aqui precisa se dizer, se tem resistência ao tipo físico, a maneira como a pessoa se veste, a maneira como a pessoa se expressa, entende? Pode colocar uma grande dama, não tem problema, mas se você colocar uma freira, mesmo que não seja mais popular, tudo bem. Mas se você colocar uma mulher exuberante, do ponto de vista

³¹⁸ Segundo uma docente, na PUC do Rio, todos os departamentos realizam concursos internos para selecionar seus profissionais, com exceção do Departamento de Teologia. Essa mesma dinâmica se repete em outras Universidades Católicas.

³¹⁹ No entanto, esse “padrão de mulher” não tem interdição quando se trata de contrato para o *Setor de Cultura Religiosa*, da mesma instituição, segundo a docente *Miriam*. Aqui, já é um lugar em que os clérigos quase não estão.

físico, do ponto de vista do modo de se vestir e que tenha uma linguagem, mais do gênero literário popular, tipo assim, de fazer brincadeiras, ou que seja um pouco mais ousada na expressão, cria uma resistência impressionante, impressionante! Impressionante!. Isso é pra ser registrado. Eu acho que não é só opinião minha, pois outras já tentaram colocar o nome dela e eles dizem, não, ‘mas tem fulana’, mesmo que seja mulher tem que ser mais padrão: freira padrão, grande dama, padrão de mulher recomendada por padres, pelo clero e ou por outras damas. (*Miriam, 66 anos*)

O conteúdo dessa narrativa traz à tona outras dinâmicas que, explicitamente, pouco aparece quando se trata de preencher os quadros da docência. O critério da capacitação profissional fica em segundo plano ou é anulado em algumas circunstâncias. Há dinâmicas, claramente, hierarquizadas, uma vez que os homens e padres (diocesano ou de congregação religiosa) continuam tendo preferência em relação aos homens leigos e às mulheres. A questão de currículo, no sentido da produção acadêmica, aparece como uma categoria com valor secundário. Entretanto, conforme o conteúdo da narrativa de *Miriam*, entre as mulheres que podem ser contratadas há critérios bem demarcados, no nível do corpo e da sexualidade. Se exige uma “feminilidade padrão”. Pergunta-se qual seria essa “mulher padrão” e “grande dama” presente no imaginário masculino, que aparece no enunciado de *Miriam*? Seria a que tem menos poder de sedução? Por que determinado corpo e determinadas expressões corporais, vestes e linguagens são interditas e geram resistência diante da possibilidade de contratar certas mulheres, quando existe um discurso de que para isso “não é o sexo que conta, mas a capacitação profissional”, como algumas narrativas enfatizaram? A *performance* corporal e o modo de vestir-se constituem-se uma ameaça a quem e a que? Os discursos dos antigos padres da Igreja de que a “mulher é fonte de pecado para homem” estaria ainda operando no imaginário masculino? O que não está dito? São questões difíceis de serem respondidas. Entretanto, o que aparece é um discurso moral e machista, de forte controle sobre o corpo, a sexualidade, o comportamento e sobre a linguagem das mulheres, cuja postura parece revelar o medo do poder da sedução feminina. Um discurso que nega o direito de as mulheres serem o sexo que são, de usarem seus códigos linguísticos, de maneira autônoma. Um discurso que funciona como dispositivo de poder que pretende impor um “padrão” de feminilidade para as mulheres, segundo um imaginário masculino, que parece sobrepor-se ao critério de qualificação profissional, exigências, essas, que não são colocadas para os homens, em situação de contrato para a docência.

O que está em jogo, aqui, não é a capacitação profissional e nem a possibilidade de uma mulher assumir a disciplina de Teologia Moral ³²⁰, já que esta cadeira foi preenchida com outra mulher, que era doutoranda na mesma instituição e, também, com tese na área da sexualidade. O que, de fato, parece estar em jogo é a expressão de certo *habitus* ou de uma *hexis corporal* feminina, em termos bourdieusiano ³²¹, que se torna ameaçadora e que precisa ser controlada, porque pode desestabilizar certas lógicas de um campo simbólico e “sagrado”. Isto é, a *performance* deste corpo transgride a ordem da “mulher padrão”, que está no imaginário masculino e que se espera para o universo “sagrado” da teologia. Assim, quem não obedece aos padrões de gênero da ordem simbólica masculina parece não encontrar lugar nesse lugar de saber. Desse modo, as dinâmicas implícitas nessa resistência parecem operar no plano do simbólico, em cuja ordem se neutraliza a qualificação profissional e a qualidade da produção acadêmica de mulheres que estariam no direito de serem contratadas. De certo modo, parece se reconhecer o saber e a capacidade intelectual das mulheres, porém se continua excluindo o seu corpo e a sua sexualidade.

Em geral, pode-se ler nos conteúdos das narrativas que as dinâmicas envolvidas na inserção da docência feminina estão perpassadas por microrrelações de poder e de gênero, que garantem a continuidade majoritária do sujeito que é homem e que possui identidade clerical, nos processos do ensino e da produção do saber. Evidencia-se, ainda, a existência de experiências situadas e distintas em relação à inserção na docência, que se traduzem dentro do contexto, das práticas e das lógicas de cada instituição. Embora as docentes não façam muita referência aos novos contextos sociais, a sua inserção no ensino teológico insere-se, ainda, na lógica das mudanças socioculturais ³²² de ampliação da escolarização feminina e do crescente processo de inserção de mulheres em diferentes áreas profissionais e acadêmicas, nas quais, até então, a sua presença era inexpressiva ou inexistente. Essa mesma conjuntura era favorável às mulheres também dentro dos espaços eclesiais, que deixaram de mencionar. Isto é, nos anos de 1990, havia todo um discurso de democratização do poder da estrutura eclesial, trazida pela Teologia da Libertação, de valorização discursiva do feminino e da presença das mulheres nas pastorais e na liderança nas comunidades eclesiais de base. Pode-se dizer que

³²⁰ A vaga para a Teologia Moral foi aberta por conta da transferência de um padre religioso, especialista na área da moral, que ministrava tal disciplina.

³²¹ Bourdieu (2003) diferencia os esquemas de percepção e de ação interiorizadas pelos indivíduos em dois elementos: o *ethos* que se refere aos princípios ou valores na sua forma prática, e a *hexis corporal* como posturas, disposições do corpo, relações interiorizadas pelo indivíduo ao longo de sua história. Enquanto o *ethos* se vincula às regras morais e à ética, o *hexis* se vincula mais ao que pode ser percebido no próprio corpo, como modo de vestir-se, expressões...

³²² Apenas uma das interlocutoras mencionou que a entrada de mulheres e leigos na teologia tinha relação com um contexto de abertura da igreja e da sociedade.

existia uma conexão e uma interlocução com o momento histórico e com o discurso temporal, político e cultural da sociedade. No entanto, essa conjuntura favorável, no contexto eclesial, está permeada de contradições e ambiguidades, porque as mulheres não tiveram acesso às instâncias de decisão e, muitas vezes, a sua presença foi mais simbólica do que efetiva, em termos de mudanças nas estruturas. Entretanto, foram brechas de possibilidades que se abriram para as mulheres, favorecendo a sua inserção nas universidades como estudantes e também como professoras, em um lugar em que elas estiveram, por muito tempo, ausentes.

Por outro lado, as relações que as mulheres construíram por meio de referências, contatos, engajamento socioeclesial e pela capacitação profissional, têm favorecido a sua inserção nesse espaço. Contudo, esse processo se realizou com a presença de tensões e dinâmicas ocultas, sobretudo quando, em algumas situações, esteve em jogo a posição de *status* e os ganhos que a instituição poderia obter com determinado/a profissional. Ainda que a existência de uma afinidade compartilhada na linha de pensamento teológico, com alguns diretores de Departamentos de Teologia, tenha sido um elemento facilitador para a inserção de mulheres, como se constatou nos conteúdos das narrativas, convém enfatizar que os processos seletivos realizados por concursos acadêmicos e, neste caso confessional, se colocam como um desafio e também como uma possibilidade de inserção mais justa, pautada pelo mérito profissional e não mais pelo sexo ou identidade clerical. Mesmo que isso, por si só, não garanta a construção de relações igualitárias de gênero, neste universo de saber, ao menos confere condições mais justas e igualitárias para os processos de inserção acadêmica.

Ao concluir este ponto de discussão é possível dizer que, na esfera do saber teológico, as dinâmicas culturais e institucionais, marcadamente *generizadas* pelo masculino, ainda dão supremacia aos sujeitos masculinos que são clérigos, conferindo-lhes privilégios nos processos de contratação. Contudo, o fato de as mulheres “penetrarem” um campo masculino, mostra que elas podem enfraquecer os limites e as fronteiras de uma ordem social masculina. Ao ocupar as “brechas que se abrem” ou as oportunidades que surgem, elas podem esculpir a sua “obra de arte”, em um lugar de saber que lhes havia sido interdito, por uma lógica simbólica de gênero. E, segundo a concepção de Butler (2009b), ocupar um espaço de ausência histórica das mulheres é por si só um ato transgressor e político.

5.4 (RE)MODELANDO A “ARTE”: RELAÇÕES DE GÊNERO E SUBJETIVAÇÃO ÉTICA

Neste ponto analisamos os fragmentos das narrativas que dizem respeito às relações que se estabelecem no cotidiano da profissão da docência, visando perceber como as mulheres (re)modelam a sua “obra de arte”, isto é como se posicionam e produzem uma *ética de si* diante das tensões de gênero, deste universo de saber. Em geral, nos conteúdos das narrativas, identifica-se que viver a experiência da docência, em um lugar onde, estruturalmente, o inteligível sempre foi o sujeito masculino, exige-se das mulheres um processo contínuo de negociação, de afirmação positiva de si e dos espaços ou das posições conquistadas. É um constante (re)modelar a própria arte, cuja construção atravessa as relações que se estabelecem com os alunos, colegas de trabalho e com as estruturas de ensino e ocorrem, em geral, no confronto com um imaginário masculino sobre o feminino e que, de forma ambígua, elas, muitas vezes, se fazem cúmplices.

No discurso das docentes é perceptível a valorização de um reconhecimento que vem da parte dos/as discentes em relação ao seu desempenho profissional. Esse discurso, de certa maneira, exerce poder no processo de dar legitimidade à posição de um sujeito que é professora e mulher. Praticamente todas afirmam sentir-se aceitas pelos alunos e alunas e alegam que isso tem a ver com o reconhecimento de sua qualificação e eficiência profissional. Outras, entretanto, indicam que este reconhecimento está vinculado à contribuição específica que elas podem dar, ou seja, que elas “fazem a diferença” pela experiência que têm como “mulheres, casadas e com filhos”. Isso já havia sido indicado como um dos aspectos que era valorizado nas relações delas com seus colegas, quando ainda eram estudantes. Agora, já na posição de docentes, elas assumem esse conteúdo em seu próprio discurso, de que na posição de um sujeito que é mulher podem trazer uma experiência e uma contribuição importante e diferente para a teologia.

Se na produção da Teologia Feminista, conforme descrevemos no capítulo terceiro desta tese, há teólogas que se aproximam dos referenciais teóricos do Feminismo da Diferença e do Ecofeminismo, essa mesma postura pode ser percebida nas narrativas das entrevistadas. Elas parecem falar a partir deste lugar político. Assumem a diferença, valorizando as experiências que consideram singulares do universo feminino, que vêm das diferentes posições que elas ocupam no espaço privado: mãe, mulher e esposa; experiências estas, que têm a ver com o cuidado da vida, com o afeto, com o cotidiano, com as relações dialógicas, que ao longo da história eram desqualificadas para atividades intelectuais. Assim, elas se consideram portadoras de outras experiências e, conseqüentemente, de novos valores para a

teologia. Nesse sentido, para Braidotti (2004), o reforço pela diferença sexual, como uma “práxis”, também se fundamenta em um número considerável de paradoxos que se conectam com as contradições históricas que o próprio feminismo enfrenta. Entretanto, a consciência desse caráter paradoxal e contraditório da Diferença Sexual possibilita pensá-la como uma prática política que persegue a produção da diferença, explorando as margens de resistência em relação às visões dominantes de feminidade. Talvez isso não esteja presente na consciência das docentes quando reforçam a diferença. Contudo, pensar tais questões partindo da Diferença Sexual, “não como uma filosofia, mas como uma estratégia intelectual/analítica, política e utópica” (BRAIDOTTI, 2004, p.11), pode ser frutífero em um campo que se orienta pela norma masculina. Para Braidotti, a Diferença Sexual, em seu efeito *diagnóstico/analítico*, se constitui em uma denúncia ao falso universalismo que coloca o masculino como agente racional autorregulativo e o feminino como o “outro” e o lugar da desordem. E a resistência a essas identidades fixas se torna possível no seu efeito *estratégico político*. De modo que, para Braidotti, o “potencial subversivo está na relativa ‘não pertença’ ou da não centralidade das mulheres ao sistema falocêntrico, o que lhes brinda a liberdade e a autoridade de negociar as posições alternativas de sujeito” (BRAIDOTTI, 2004, p.11).

Assim sendo, a posição das docentes em reafirmar a diferença que fazem como um sujeito feminino que traz experiências singulares para o universo teológico, não rompe com a estrutura androcêntrica, mas do ponto de vista das concepções de Braidotti, das quais nos apropriamos, funciona como uma estratégia política que pretende dar visibilidade e legitimidade às mulheres, na posição de sujeitos do ensino. De um feminino alternativo, que não é desqualificado e nem irrepresentável. Paradoxalmente, essa posição parece ressencializar um feminino produzido pelo sistema simbólico masculino, que justificou e legitimou processos desiguais. Entretanto, se as mulheres não estão no centro do poder dessa ordem simbólica, então, segundo Braidotti (2004), é a partir das margens que elas podem experimentar formas alternativas de legitimação e isso começa pela desconstrução dos significados produzidos pelo discurso hegemônico, reconhecendo o paradoxo de estarem presas ao código simbólico ao qual pretendem se opor. Nesse processo, Braidotti aceita que é preciso ter presente a relativa pertença das mulheres ao mesmo código que as inferioriza, ou a sua cumplicidade com aquilo que elas mesmas internalizaram e querem desconstruir. A consciência de estarem implicadas nesse jogo de poder seria o ponto de partida para uma política de resistência livre de exigências de pureza ou de culpa. Nesse caso, a subjetividade alternativa ou a positivação da diferença sexual é uma forma de resistência ao próprio poder que as constituiu. Tal concepção se aproxima da noção de subjetividade ética de Michel de

Foucault e de agência de Judith Butler³²³. Assim, Braidotti sugere que as mulheres feministas podem tornar positiva a diferença sexual, na medida em que se opõem à contra afirmação automática das identidades opostas do sistema simbólico masculino.

Os discursos da teologia tradicional haviam construído o feminino como negativo, inferior, enfim o “outro”. Agora elas entram nesse espaço posicionando-se como “mulher”, e como sujeito de enunciação do saber teológico, o que, de certo modo, produz o efeito *diagnóstico/analítico*, isto é, acaba denunciando o falso universalismo que coloca o sujeito masculino como único agente racional, cuja questão é parte da agenda política das teólogas docentes. Poder-se-ia também interpretar essa postura como uma espécie de “essencialismo estratégico” defendido por Spivak (1989)³²⁴ apud Costa (2002), a qual, consciente da necessidade da vigilância para não cair na armadilha do essencialismo, adverte que seu interesse agora “como professora e, de certa forma, como ativista é pela 'construção para a diferença' (*build for difference*), em outras palavras, significa pensar sobre o que se poderia estar fazendo ou dizendo estrategicamente, às vezes taticamente, dentro de uma estrutura institucional bastante poderosa”. (SPIVAK, 1989, p.127 apud COSTA 2002, p.73). Essa mesma realidade parece nos remeter à posição das teólogas que se nomeiam professoras e mulheres em um lugar acadêmico, historicamente, configurado para o sujeito masculino “vocacionado” à vida clerical.

A partir dessa perspectiva, pode-se dizer que as docentes, que participam deste estudo, constroem estratégias políticas que legitimam a sua ação de ensinar e produzir saber, partindo das experiências das mulheres, uma experiência que não é abstrata, mas corporificada, cuja categoria tem sido reivindicada e reafirmada por muitos estudos feministas³²⁵, também para os processos de produção da subjetividade e de conhecimentos situados e narrativos, em uma contraposição crítica a um saber, em geral, universal e abstrato.

Muitas vezes as experiências que elas fazem, em diferentes circunstâncias da vida, são apresentadas como se fosse de uma singularidade universal, colocada pela diferença sexual, como podemos verificar na narrativa de *Priscila*, que segue abaixo. Entretanto, consideramos que essas experiências resultam das condições socioculturais que foram colocadas para as mulheres. Ou seja, são experiências que se produziram por meio de um processo interativo do eu com a realidade social, que acabam produzindo uma série de significados e valores e que passam a ser compreendidos como uma experiência de sujeitos

³²³ Essa é uma herança do pós-estruturalismo que aponta que os sujeitos criam as suas possibilidades de resistência e de subjetivação dentro das próprias dinâmicas de poder em que foram constituídos.

³²⁴ SPIVAK Gatary. “In a Word”. Interview. *Differences* 1(1), 1989.

³²⁵ Uma boa síntese desses estudos se encontra na obra de Ana Bach (2010).

específicos. (LAURETIS, 1994). Essa subjetividade produzida por processos de incorporação de significados e de experiências acabam orientando a percepção de mundo e as ações dos sujeitos. Então, essa diferença de percepção “de viver e de sentir a vida, de ter um olhar diferenciado na produção da teologia” resulta de uma construção sociocultural que produziu subjetividades femininas e masculinas e não, de uma singularidade *a priori* feminina ou masculina, dada pela diferença de sexo, como parece insinuar alguns aspectos da narrativa de *Priscila*.

[...] Quer dizer, tem muito a ver com a experiência que a gente tem de vida. Assim, acho que faz muita diferença, porque o homem e a mulher são muito diferentes... As mulheres devem ser iguais na dignidade, mas são muito diferentes no modo de ver a vida, de viver, de sentir, experimentar. O olhar feminino de quem faz teologia é diferente. As mulheres ensinam de outro modo. É muito diferente. Eu acho que as mulheres fazem a diferença e, a gente tem essa fala dos alunos. (*Priscila*, 60 anos).

Essa narrativa ilustra substratos também presentes nas estruturas de outras narrativas, sobre o sentido de “marcar a diferença” no universo teológico, vindos do olhar e de uma subjetividade feminina, que faz com que se levantem aspectos não pensados pelos homens, tanto na organização das disciplinas como na produção do saber. A posição das docentes, de certa forma, demarca as lutas do feminismo da diferença, em que se considera ser necessário afirmar a diferença, de modo que possam ser criados valores positivos em torno dela, a partir de uma repolitização dos aspectos que eram negados pela corrente da igualdade, que apagava o sujeito mulher, ficando na posição do “outro”. Essa corrente, embora reconheça a igualdade na dignidade de direitos, afirma que mulheres e homens são diferentes por natureza e que esta diferença implica formas diversas de sentir, ver, comportar-se e pensar o mundo, defendendo uma essência do feminino. Em nome disso, as mulheres reivindicam a diferença como uma categoria central e fundamental na elaboração de suas estratégias de ação. (HITA, 2002, p. 326). Ao enfatizar a importância desses atributos de gênero específicos para o universo do pensamento teológico, elas parecem valorizar e dar visibilidade a um sujeito que é “mulher”, cujo efeito é a criação de um simbólico alternativo do feminino (BRAIDOTTI, 2004). Judith Butler (2003) e outras feministas têm criticado essa vertente por considerar que facilmente ela tende postular uma “mulher universal”. Entretanto, em muitos espaços, como é o caso do universo da teologia, parece ser necessário viabilizar a demarcação da positividade da diferença, mesmo que, para as relações contemporâneas, tal posição seja criticada pela sua dicotomização. Em muitos grupos sociais, essa se tornou a única estratégia política de luta pelo reconhecimento e visibilidade de condições, habilidades, competência marcada no

feminino, como é o caso das docentes, diante dos dualismos de gênero e das marcas das desigualdades construídas nas relações, que se estabelecem no campo teológico-ecclesial. Nesse sentido, Scott (1999a) tem ressaltado que a igualdade também reside na diferença, porque considera que as diferenças, que são inerentes à subjetividade das mulheres e de sua própria condição feminina, precisam ser levadas em conta, quando entra em jogo as lutas políticas por igualdade social entre os gêneros.

Considerando as dinâmicas de gênero inscritas nas representações simbólicas da teologia tradicional, como situamos no capítulo segundo, o constituir-se sujeito de saber, nesse universo acadêmico, passa pela reivindicação da identidade de um sujeito que tem uma identidade feminina múltipla (mulher, mãe ou religiosa, professora e teóloga) e que, na diferença sexual, abarca em si mesmo uma multiplicidade de experiências, como Braidotti (1999) aponta em sua teoria da *Diferença Sexual*³²⁶. Pode-se dizer que a reivindicação pela identidade feminina, nesse caso, não é isenta de poder, porque existe uma disputa por recursos simbólicos e posições sociais reconhecidas dentro do universo teológico. Nesse sentido, Tomaz Tadeu da Silva (2013, p.81-82) considera que,

a afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com as relações de poder. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações de poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes. [...] A afirmação da identidade e a marcação da diferença implicam, sempre, as operações de incluir e de excluir.

Historicamente as práticas discursivas teológicas marcaram a diferença com poder de excluir, agora essas docentes, afirmam o feminino, com base a valores que vêm das experiências do universo da vida cotidiana das mulheres, como um dispositivo de poder que assegura um processo de inclusão, em um lugar de saber que lhes havia sido negado. Contudo, ao reivindicarem a identidade feminina, como uma estratégia política que legitima a sua ação no ensino e na produção de saber, em geral, as docentes falam de uma experiência diferente, no singular, como se existisse uma experiência única e universal de ser mulher. No entanto, na posição de sujeito – mulher, professora e teóloga – além das diferentes experiências que vêm de sua posição profissional, sua subjetividade abarca, ainda, as diversas camadas de experiências que resultam de sua posição de classe, das condições sociais, da posição geracional; da posição de sexo (mulher, mãe e esposa), que fazem delas sujeitos de

³²⁶ Segundo Braidotti (1999, p.8), a teoria da Diferença Sexual “considera tanto as diferenças dentro de cada sujeito como as diferenças entre os sujeitos e seus outros/as”.

identidades múltiplas. Essa tem sido uma compreensão contemporânea do feminismo, uma vez que não é mais possível afirmar a existência de uma mulher ou de uma essência feminina universal. Nesse sentido, Braidotti (2004) menciona que cada mulher é uma multiplicidade em si mesma por estar marcada por um conjunto de diferenças que se fragmentam, ou seja, uma entidade cheia de “nós” construídas sobre intercessões de diferentes níveis de experiência. Por isso, não se pode pensar em uma subjetividade feminina fixa, e nem constituída só no gênero, como às vezes aparece reforçado no discurso das docentes. Partindo das concepções teóricas acima, a “mulher professora e teóloga”, que é como as docentes, em geral, se autodenominam pela função profissional que exercem, não pode ser pensada constituída só no gênero, porque além de agregar diferenças entre as outras mulheres docentes, cada uma é marcada por muitas experiências diferentes em si mesmas, enquanto indivíduos. Desse modo, pode-se considerar que elas participam de um processo contínuo do *devenir*, porque certamente novas e futuras experiências poderão ser vivenciadas em outras posições de sujeito, para o além do “teóloga, mulher, professora”.

No contexto da estrutura acadêmica da teologia, normatizada pelo masculino, a ênfase na “diferença feminina”, ainda que, contraditoriamente, expressada no singular, pode ser entendida como uma estratégia usada para legitimar a ação e a presença de um coletivo³²⁷ de mulheres, que ficaram, por muito tempo, ausentes desse lugar acadêmico, com estruturas “poderosas”, no sentido referido por Spivak (1989), por serem instituídas dentro dos pressupostos de uma cultura patriarcal hierárquica, que privilegia a visão masculina de mundo. Considerando esse contexto, e o reforço da diferença, por parte das docentes entrevistadas, retomo o pensamento de Braidotti (2004), a qual alerta que a categoria de Diferença Sexual não deve ser compreendida como uma categoria problemática e nem ser separada radicalmente da revisão de outras categorias, tais como: raça, etnia e outras diferenças sociais codificadas. Contudo, a autora enfatiza que se deve seguir privilegiando a identidade sexual, isto é, o fato de se ter um *corpo* de mulher³²⁸, como o primeiro lugar de resistência. Esse lugar se define como um processo de constituição múltipla, complexa e de

³²⁷ Observa-se que essas docentes, em geral, não falam só de si, mas do sujeito “mulher” como um coletivo. Embora não estejam organizadas em um movimento coletivo, elas se conectam por estarem situadas em um mesmo contexto de ação, por compartilharem da mesma memória de discriminação sexista, por produzirem estratégias políticas de uma afirmação positiva do feminino e, sobretudo, por imaginar possibilidades de uma vida melhor para as mulheres, apesar dos limites institucionais.

³²⁸ Convém lembrar que, em Braidotti, o corpo não é só biológico, mas é um ponto de superposição entre o físico, o simbólico e o sociológico. Ela toma o simbólico no sentido pós-laciano, isto é, como referência à uma estrutura estratificada de significação da linguagem, em que a linguagem encapsula as estruturas fundamentais de uma determinada cultura. (BRAIDOTTI, 2004, p. 42).

facetar potencialmente contraditórias das posições de sujeito, como sugere Tereza de Lauretis (1994).

Assim, no universo do saber teológico, a ênfase em um sujeito que age diferente, por possuir uma “experiência diferente”, que vem do cotidiano da vida, de ações corporificadas e, portanto, não abstratas, parece indicar que essas mulheres compartilham de uma visão de mundo e assumem essa posição como uma estratégia política para ocuparem um lugar que de direito também é seu. Contudo, para elas a docência na teologia, mais do que marcar o lugar com uma disciplina ou estar aí por causa de uma capacitação profissional, aparece como o lugar da possibilidade de si e do seu agenciamento, que emerge do desejo de construir um “mundo novo”, marcado por novas relações e novos valores, segundo a visão que vem da “experiência” feminina. Mesmo que na contradição do risco de certa inversão hierárquica, por causa da supervalorização do feminino, que mantém a dicotomia de gênero, tal postura pode ser interpretada como uma *ética de si*, no sentido foucaultiano, que se traduz pela afirmação positiva de si. Nesse contexto, a *ética de si* se expressa pela valorização e positivação do gênero feminino e isso não deixa de ser um fator de emancipação política, já que busca visibilizar a ação de um novo sujeito do saber teológico.

Em geral, as docentes afirmaram não sentir preconceitos por parte de alunos, por causa da presença de mulheres nos quadros da docência, inclusive nos espaços mais seminarísticos. Contudo, as narrativas apontam que as tensões surgem não porque elas são professoras, mas quando está em debate o tema da Teologia Feminista ou de gênero. Nesse sentido, as docentes mencionaram que, em um primeiro contato com tais discussões, percebem certa resistência e preconceito por parte de alguns alunos; tensões que aos poucos vão sendo amenizadas. Isso porque elas, em geral, buscam os argumentos científicos para convencer sobre a importância e a validade dessa teologia.

[...] teve um tempo atrás, em uma semana teológica que o tema era a nova leitura da Teologia da Criação. Tem até um livro que saiu que o (*nome do professor*) organizou e, eu escrevi até mais do que ele. Nesse livro tem o meu artigo que se chama “*Macho e Fêmea os criou: criação e gênero*”. Um aluno meu chegou e disse: ‘Mas professora você está muito feminista, *macho e fêmea os criou e criação de gênero*. Que maneira de falar!’. Eu olhei para a cara dele e disse: ‘você está brincando comigo?’. Ele disse ‘não, eu acho que a professora está muito feminista’. Então eu disse: ‘Lê aqui na bíblia para você entender, o que está escrito aí?’ Quer dizer, isso é puro preconceito. Mas de uma maneira as pessoas fazem algumas brincadeiras, ‘Ah, chegou a feminista’, mas eles aceitam legal. Eu acho que isso tem sido mais propositivo do que negativo. Nisso, eles também olham muito a competência do professor/a. (*Rute*, 67 anos).

Evidentemente, que nessas tensões que ocorrem na relação com uma teologia produzida em perspectiva dos estudos de gênero ou das teorias feministas, sobretudo quando vêm da parte de alunos do sexo masculino, pode ser compreendida como uma resistência deles em desconstruir os modelos de gênero incorporados, que resultaram de uma interpretação masculina e que assegura os seus privilégios. De modo que, para esses alunos, parece mais seguro reproduzir visões e pensamentos fixos, elaborados e reiterados, historicamente, por uma ordem socioestrutural claramente masculina, cujo poder continua sendo reiterado por meio das práticas e discursos nesse universo acadêmico. Daí essa resistência em pensar de um modo diferente. Isso, porque, a Teologia Feminista ou em abordagens de gênero é um pensamento que assume uma posição crítica às dinâmicas de poder dos discursos e das práticas sociais, e tende a criar a possibilidade de variar a cadeia das repetições discursivas implicadas nos modelos de gênero que, segundo Butler (2009b), é o que permite ressignificar os conteúdos, as relações e as ações dos sujeitos.

Independentemente das tensões, preconceitos e resistências que essa teologia elaborada pelas mulheres tem gerando, a reiteração desse discurso se torna importante para que os/as discentes percebam a existência de outras propostas metodológicas de interpretação bíblica, que orientam o fazer teológico, cujas perspectivas permitem problematizar o poder das representações simbólicas e dos discursos hegemônicos, que reproduzem modelos hierárquicos, abstratos e fixos. Contudo, convém lembrar que essas discussões têm sido feitas somente em instituições onde existem professoras mulheres que aderiram às contribuições das teorias feministas, mesmo que sejam, em geral, posições feministas que não provocam grandes rupturas, conforme mostramos no terceiro capítulo. Entretanto, em meio a essas ambiguidades as docentes dão direção as suas ações e fazem suas escolhas teóricas na produção de um pensamento alternativo, que assume uma perspectiva crítica aos discursos e às práticas normativas, e produz novos significados de gênero, ainda que essa ação ocorra em meio a processos de tensões e resistências.

A narrativa de *Rute*, citada acima, é a memória de uma experiência vivida em um contexto específico de sua trajetória de docente. Uma experiência que agora é recordada e articulada em sua narrativa e que pode produzir novos significados, em termos de gênero e de subjetivação. Isso no sentido da teorização que Haraway (1993) faz sobre os processos de significação de uma mesma experiência. Rute traz para o presente um diálogo que ela trava com seu aluno em que assume a posição de mulher e de profissional. Observa-se uma autoafirmação de si como um sujeito de saber, em que ela assume uma posição ética/moral consigo mesma, na medida em que se posiciona diante dos preconceitos e mecanismos de

poder que pretendem desqualificar o conteúdo de sua produção e a sua posição de sujeito pensante.

Convém retomar ao leitor/a, que estamos procurando perceber as dinâmicas de poder e de gênero que perpassam o re(modelar) a arte de si, ou o produzir-se eticamente como sujeito “mulher” no cotidiano da profissão de docente. Até aqui analisamos as narrativas que dizem respeito às relações que se estabelecem com os seus discentes. Contudo, essa conduta de certa resistência e de uma afirmação positiva de si, ou da produção *ética de si* na relação com os micropoderes que atravessam as relações de gênero, no interior das instituições de ensino teológico, também se pode observar nas relações que as docentes estabelecem com seus colegas de trabalho (homens, em geral, celibatários) que, até há pouco tempo, eram os únicos sujeitos considerados *inteligíveis* para ocupar esse lugar.

Como já temos referido, a entrada de mulheres em instituições teológicas, sobretudo quando elas se capacitam em áreas que foram exclusivamente masculinas, a simples presença delas parece exercer certo poder que desestabiliza uma “ordem” posta no campo desse saber, o que tende a provocar tensão e resistência. E, isso, pode vir manifestado também por posturas de preconceito ou de desqualificação do pensamento e da produção acadêmica feminina, já que na ordem social androcêntrica essa ação era exclusiva do universo masculino. Tal realidade pode ser observada no conteúdo da narrativa de *Priscila* (60 anos).

Quando eu participei pela primeira vez do *Congresso da Sociedade Brasileira da Teologia Moral*, que foi em Curitiba, eu tinha terminado minha dissertação de mestrado. No grupo que eu fui fazer a minha comunicação tinha uns trinta e poucos homens da moral. Eu cheguei na hora em que tinha que fazer a comunicação sobre o meu mestrado. Então comecei a fazer a comunicação. Aí, havia dois professores que davam moral por lá, e eles começaram a fazer perguntas: ‘Quem foi seu orientador?’ Eu falei, aí, ele disse assim: ‘esse trabalho seu tem bibliografia?’ Eu disse: ‘olha eu fiz uma dissertação de mestrado, eu nunca ouvi dizer que alguém tenha feito uma dissertação de mestrado que não tenha bibliografia, que não pesquisou, eu não sei o que você está me perguntando’. Começou a perguntar outra coisa, aí eu falei assim: ‘olha aqui, antes de eu continuar eu quero saber uma coisa, eu estou fazendo uma comunicação ou eu estou passando por uma outra banca?’ (risos) ‘Porque se eu tiver passando por outra banca eu não vou fazer mais nada, porque eu já defendi a minha dissertação e tirei nota dez e não vou responder mais nada. Se eu puder fazer a comunicação, farei, caso contrário vou parar de falar’. Então eles disseram: ‘não, pode falar’. Quando terminou tudo, eu disse que queria falar mais uma coisa. Eles disseram que o meu tempo havia terminado. Eu disse, ‘vou falar mais um minuto’. Vou falar, porque eu preciso dizer isso. Estou vindo da área da medicina e lá e eu ficava muito impressionada, na área acadêmica, no espaço em que eu também trabalhei, porque havia muitos ‘pavões de asas abertas’. E isso era muito constrangedor, essa coisa, né, da vaidade do poder e, tal. Mas sendo medicina e na academia eu até “achava normal”, mas aqui na teologia eu não achei que fosse encontrar a mesma coisa. Estou profundamente incomodada (risos). Essa foi a minha primeira experiência em encontro de Teologia Moral. O padre que tinha ido comigo, arregalava os olhos e me disse: ‘maluca o que você está falando? Dizer para os teólogos que eles são pavões de asas abertas’. Este foi meu primeiro

contato que acabou impondo algum respeito. Sabe, porque a primeira vez que eles começaram a me tratar assim, como se eu fosse nada, porque era mulher, eu reagi imediatamente. Então, daí para frente, eles trataram de me respeitar, sabe. Assim, *acho que a gente tem que ir abrindo espaço e construindo e não deixar que as pessoas façam de você uma coisa qualquer*. Eu acho que a gente tem que agir na hora certa, sem agressões maiores, dizer que a gente também da conta e sabe.

Nessa narrativa identificam-se formas de expressão, de esclarecimento, de posição, explicitação do lugar de fala e da consciência de si. Priscila deixa claro que estava somando nos processos da produção de saber e de que não necessitava de um aval de permissão para o ato enunciativo. É a coerência com a própria trajetória, diante do posicionamento de conflito e de confronto com alguns teólogos, que se reservam o direito exclusivo do conhecimento da *Teologia Moral*. Poucas vezes aparece uma intenção de subverter a ordem colocada com esses termos, no conjunto deste trabalho, mas aqui encontramos o poder de uma linguagem que marca uma posição de sujeito reflexivo e resistente, situação que necessariamente é assumida por mulheres, quando necessitam marcar um lugar no discurso e no seu saber, num espaço simbólico que havia sido proibido para elas. Ela impõe uma ética discursiva da diferença sexual, que fragmenta as imposições e a estrutura unitária masculina, ou seja, sua atitude desconstrói um contrato simbólico que se sustenta sobre a inferioridade intelectual e a ausência feminina em lugares da produção de saber, produzindo uma afirmação de si, como um sujeito feminino, no sentido de Irigaray (2010) e de Braidotti (2004).

Certamente, a consciência dos limites que era imposto às mulheres faz com que *Priscila*, agora portadora de um saber legitimado academicamente, tenha a coragem de resistir e de romper os tabus, as prescrições e proscricções que se encerram na feminilidade tradicional. (CASTELLANOS, 2010). Esses limites se convertem em estímulo e potência que a leva a produzir certa transgressão aos códigos normativos e tradicionais de gênero, colocando a possibilidade de novos significados de subjetivação feminina. A postura de *Priscila* não é somente de resistência ao preconceito claramente exposto, mas coloca em cena sua experiência situada, sua autonomia profissional e seu lugar de fala como merecido, porque já avaliado, dentro de critérios acadêmicos, que os pares já não podiam negar.

Ao fazer a memória de como ela se posicionou diante de preconceitos de um imaginário masculino em relação ao feminino, ela produz uma narrativa de si e delimita formas políticas de ação. Isto é, ela mostra que as mulheres podem ressignificar os conteúdos das relações de gênero do sistema simbólico masculino, assumindo estratégias de enfrentamento que, para ela, precisam ser assumidas na “hora certa”, cuja ferramenta é o saber apropriado. Ao afirmar-se como um sujeito racional, *Priscila* realiza uma espécie de *mimese*, no sentido de Braidotti (2004), que ressignifica o feminino tomando como base a

experiência encarnada no universo do saber teológico. Por meio da *mimese*, segundo Braidotti, se torna possível revisitar os lugares discursivos e materiais de onde “a mulher” foi essencializada, desqualificada ou simplesmente excluída. E, desde aí, reelaborar as redes de definições discursivas da “mulher”, que seja útil tanto para a desconstrução de um modelo de subjetividade feminina, quanto para colocar em prática, na história presente, um modo de representação, em que o fato de ser “mulher” tenha a conotação de uma força política positiva e autoafirmante, como se observa no relato de *Priscila*.

O não dito, no conteúdo da narrativa de Priscila que, de certa maneira, está por trás das tensões é que a sua presença tende a desestabilizar os códigos normativos de gênero em dois aspectos: primeiro por ser uma mulher que tem um potencial intelectual e, segundo, por ter se apropriado do saber da *Teologia Moral*, a qual sempre foi uma área masculina, em que tal discurso, no decorrer da história, se constituiu em um dispositivo de poder usado para legitimar a inferioridade das mulheres. Ao desestabilizar essa ordem, ela exerce um modo de afirmação de si, de liberdade e de ação criativa, numa espécie de *contragenealogia* ou *contramemória* (BRAIDOTTI, 2004), que se traduz em uma *estética da existência* que, nesse caso, implica na produção de valores e formas de vida criativos, solidários, generosos e ousados, que também geram efeitos coletivos para a vida das mulheres. A estética da existência, no sentido foucaultiano, enquanto atitude pela qual tornamo-nos artífices da beleza de nossa própria vida, é um estilo de vida de alcance comunitário. Segundo Guilherme Castelo Branco (2009), essa postura em Foucault é também chamada de modo de vida “artista”, realizável por todo aquele que é capaz de questionamento ético e que seja realizador, de algum modo, da atitude reflexiva da modernidade.

No ato de narrar, de maneira reflexiva, a memória de suas experiências, de suas percepções e de suas estratégias de ação na relação com as convenções normativas, essa e outras docentes entrevistadas, produziam novos significados de gênero, afirmando-se como um sujeito mulher, capaz de pensamento intelectual, em uma estrutura simbólica que ao longo da história lhes privou dessa possibilidade. No sentido de Lauretis (1994), pode-se dizer que a narrativa dessa experiência, como parte das relações e dos sentidos produzidos, atua na forma de *tecnologia*, por produzir uma subjetividade gênero de alternativa, ou uma nova forma de se pensar a identidade feminina, para além dos processos de assujeitamento. Isso é evidente na fala de *Priscila*, pois ela parece reconhecer os efeitos de sua ação, a capacidade de impor respeito à sua posição de mulher e sujeito de saber, num lugar em que a subjetividade considerada inteligível era a masculina. Ou, no sentido de Butler (2010), é uma agência que excede ao próprio poder normatizador que a produziu, em um determinado modelo de

subjetividade feminina. Nota-se que *Priscila* usa de ferramentas de poder no ato de ser *artesã de si mesma*, produzindo um agenciamento que, desestabiliza a norma de gênero da ordem simbólica masculina e constrói possibilidades, para sujeitos, até então subalternos, mostrando ser possível uma mulher se apropriar e produzir *Teologia Moral*.

Algumas narrativas, em geral, revelam existir boas relações profissionais com seus pares do sexo masculino. Contudo, se analisarmos outros conteúdos é possível perceber tensões de gênero e de poder, que funcionam de maneira sutil. As docentes que acumularam certo *capital simbólico* e conquistaram posições de maior visibilidade e de poder, podem até sentir-se “respeitadas” e ouvidas pelos novos professores que ingressam no departamento. Entretanto, essa mesma relação de poder não se sustenta com os que estão há mais tempo no campo, sobretudo quando estes têm a seu favor um *capital simbólico* distinto, que é a questão do sexo masculino e a identidade clerical, como se pode ler na narrativa de *Miriam* (66 anos, grifo da autora).

Aqui no departamento tem bastante tranquilidade quando é na questão profissional, a gente se entende muito bem com os homens. Nas questões de espaço de participação, a mulher dificilmente vai representar uma ameaça para um homem aqui no departamento. Isso porque as que poderiam representar já estão estabelecidas. A (*nome*) e a (*nome*) são duas mulheres que os homens novos que entram, principalmente se eles vão assumir um cargo de coordenação ou direção, eles escutam muito. Elas têm uma voz ativa no departamento, a opinião delas vale, pesa. *Agora se colocar a opinião delas aqui, a opinião de um padre mais antigo, especialmente se esse padre já foi diretor, a opinião que vai prevalecer é desse padre mesmo.*

No conteúdo dessa narrativa se constata uma clara hierarquização de poder, fundada numa ordem simbólica binária de sexo, que justifica a supremacia masculina, neutralizando, muitas vezes, os níveis de formação profissional e de capital simbólico já conquistado pelas mulheres. Por mais que as relações pareçam ser pacíficas, nesse lugar de saber, o homem “padre” é sempre o “simbólico”, o que tem posições privilegiadas de poder deliberativo, como também se evidencia no relato *Isabel* (49 anos): “Existem dificuldades na relação entre os homens e mulheres, talvez não assim expressas, mas isso existe. A gente percebe que por mais que gente fale e expresse as nossas opiniões, o pensamento de um teólogo sempre prevalece.” São relações constituídas segundo uma ordem simbólica de gênero, que estabelecem formas hierárquicas de exercício do poder (SCOTT, 1990), em que a voz das mulheres quase nunca é ouvida e o masculino segue sendo o normativo, o que direciona a organização do universo acadêmico.

Outras narrativas apontam dinâmicas de poder que se manifestam por relações sutis de ciúmes, sobretudo quando as mulheres são mais aceitas ou procuradas para demandas que representa certo *status* para o campo, que dá visibilidade acadêmica ou que agrega certo poder simbólico.

Tem época que você tem mais alunos orientandos de teses e, aí é um problema. O diretor chama diz: ‘você não pode acampar todos os alunos’, eu disse: ‘não acampo os alunos, são eles que me procuram. Estou dentro do meu tema de pesquisa, não sei por que não posso aceitar. Aí ele diz: ‘não, porque você não pode, porque os outros ficam sem’. Bom se é isso, eles precisam colocar algumas questões mais determinadas [...] Há também muita disputa das teses. Os bons alunos, quando fazem teses, te procuram para orientar e isso aí, mas isso aí, acho que em todas as faculdades tem isso, ciúmeiras. Isso aí tem, né (risos) [...]. Eu recebo muito convite para viagem e assessorias e, por isso tem um diretor aí, que nossa, quase me matava. Cada convite que eu tinha ele não queria me deixar ir, não sei por quê. Então eu ia falar com o diretor acadêmico e o vice-reitor dava força e dizia ‘não, eu acho que ela é adulta se ela acha que deve ir, deixa que vá’. (*Débora*, 60 anos).

Observa-se a existência de microrrelações de poder que se exercem e funcionam no cotidiano das relações sociais de gênero, como campos de lutas. Assim, à medida que as mulheres se fazem existir e se tornam visíveis por sua qualificação e eficiência profissional, por sua produção, pelas relações que estabelecem, elas se apropriam de dispositivos de poder que provocam tensões no campo teológico. Esse poder passa a ser visivelmente legitimado nas inúmeras orientações de teses, dissertações ou monografias, como também por meio de convites para conferências, que vêm de outras instituições acadêmicas ou não. O deslocamento de um poder que não é fixo, em uma posição de gênero, do qual as mulheres também se apropriam, acaba gerando “ruídos” dentro de uma ordem hierárquica e masculina. Nesse sentido, pode ser compreendida a conduta de quem tem o *status* legal do poder que, em nome de sua posição institucional, precisa conter a emergência da legitimidade do poder das mulheres. O extrato da narrativa acima revela, ainda, que embora *Débora* estando sob as condições de um departamento que tem o poder de liberar ou não, ao constatar os limites que pareciam impedir as possibilidades que se colocavam para ela na afirmação e visibilidade de sua posição de sujeito feminino de saber, no campo acadêmico, foi capaz de acionar outras forças políticas da instituição. Assim, dentro das dinâmicas do poder legal institucional, ela realiza atos de liberdade, de reflexividade e assume uma postura resistência criativa, que lhes permite concretizar o seu desejo de ação, produzindo, com isso, um agenciamento de si, no sentido de Judith Butler (2009b). Isso porque, ela tece caminhos estratégicos, em um contexto que tende a limitar as possibilidades de agenciamento para as mulheres.

Nas relações que elas estabelecem com os pares masculinos, algumas docentes mencionaram que um dos aprendizados foi o de não se confrontarem diretamente com os seus

pares, porque acreditam que isso não traz resultados positivos na luta por espaços de participação e de visibilidade acadêmica. Por trás dessa expressão “evitar o confronto direto” pode-se entender que essas mulheres compartilham de dinâmicas de gênero e de uma visão de mundo internalizada, onde lhes foi dito de que elas não devem gerar conflitos, mas buscar meios mais pacíficos e estratégicos para conseguir realizar os seus projetos. Evidentemente, que elas compartilham da mesma conduta de muitas das teólogas latino-americanas que optaram por não romper com a instituição, mas marcar esse lugar pela possibilidade de si e de agenciamento para o sujeito feminino, priorizando outras dinâmicas como aparecem, frequentemente, nos conteúdos de suas narrativas.

Descartando uma postura mais radical, as docentes preferem conquistar espaços de visibilidade acadêmica, como sujeitos femininos, aproveitando as brechas que aparecem ou por meio de estratégias que elas consideram ser mais “produtivas”. Isto é, participando e produzindo artigos para congressos, tomando a palavra nas tribunas de fala aberta e aceitando convites para atuar em lugares políticos e estratégicos. Entre esses, a participação em conselhos editoriais de revistas acadêmicas, da área de teologia, que são espaços em que elas podem garantir a publicação de sua produção ou, mesmo, ocupando “bem alguns espaços vazios” que surgem no universo acadêmico, como elas têm se referido várias vezes. Essas estratégias de ação política fazem parte de uma experiência que é compartilhada entre as docentes e, com isso, elas certamente assumem modos de vida e de agência, mesmo que, de maneira ambígua, optam por uma relativa submissão as dinâmicas institucionais, que estruturadas em bases androcêntricas, tendem a criar certas barreiras para a ação das mulheres.

Nesse sentido, convém registrar um extrato da narrativa de uma docente, que afirmou ter se posicionado diante da intenção de um grupo de mulheres teólogas, por ocasião de um dos Congressos da SOTER. Elas pretendiam fazer um manifesto exigindo maior espaço nas mesas e conferências. Entretanto, essa docente afirma ter convencido o coletivo de que a luta poderia se dar por outros meios, porque o “bater de frente” não seria a melhor estratégia.

Eu acho que a gente deve antes aproveitar os espaços para dizer uma palavra, produzir um texto, porque isso vai mostrando que a gente também tem capacidade. A gente vai entrando meio devagar. Bater de frente, romper, brigar ou fazer manifesto, eu acho que já passou essa época de um feminismo assim beligerante sabe. Acabou que não fizeram mais um manifesto. Penso que foi melhor, porque agora há mais espaço para as mulheres. São convidadas, claro que têm algumas que sempre são mais chamadas mais reconhecidas, mas eu acho que já conseguimos alguma coisa, longe do ideal, mais acho que conseguimos um pouco. (*Priscila*, 60 anos)

Essa narrativa deixa evidente o lugar político de fala dessas docentes, que é de um feminismo não “agressivo”, no sentido de não romper com a estrutura acadêmica e nem ter entrar conflito com seus pares masculinos. Elas acreditam que é permanecendo e atuando a partir das “brechas”, dos interstícios dessa estrutura masculina que podem ir construindo as suas possibilidades de agenciamento e de reconhecimento acadêmico, o que nem sempre gera mudanças significativas.

Nessa postura, relativamente submetida à ordem institucional masculina, elas parecem compartilhar de algumas conquistas, como se observa na narrativa a acima e também na fala de *Débora*, (60 anos), que é um relato no plural: “A gente sente que hoje esse caminho foi feito, né. Tivemos várias fases, várias etapas. Uma coisa que a gente aprendeu é que na Igreja não adianta fazer confronto direto, não se consegue nada. O que tem que fazer é isso: tem um espaço vazio, ocupa e ocupa bem”.

Contudo, essa postura parece não demarcar mudanças significativas nas estruturas acadêmicas, como por vezes elas pretendem. Isso porque, as suas narrativas não apontam para essa possibilidade. Na expressão de *Priscila*, “a gente deve antes aproveitar os espaços para dizer uma palavra, produzir um texto, *porque isso vai mostrando que a gente também tem capacidade*. Grifo da autora”, nos permite acenar que o objetivo dessas docentes, mais de que propor mudanças nas estruturas, é demarcar a existência e a autoafirmação positiva de um sujeito que é mulher, que se sente no direito de estar nesse lugar de saber, porque, por mérito profissional, também é seu. O que parece estar em jogo é que elas fazem desse lugar a possibilidade de se produzirem a si mesmas, como uma “obra de arte”, cujo motor dessa ação é desejo de contribuir com valores não contemplados pelo olhar masculino, de reconhecimento e do *devoir* professoras, no sentido de Braidotti (2004). Ou seja, um sujeito feminino capaz de falar, pensar, ensinar e produzir saber, que não é nada desqualificado. Essa insistência do *devoir* sujeito “mulher” se conecta com a memória de um passado, em que ser mulher já se constituía um pressuposto que as desqualificava para a prática intelectual e, sobretudo, no universo do saber teológico. Essa memória (recordação), no sentido de contramemória, segundo Braidotti (2004), provoca deslocamentos ou desestabiliza noções fixas, abrindo novas possibilidades para o feminino, não pensadas pelo sistema simbólico dominante, que se atualiza e se concretiza no presente, com potencial afirmativo. Essa perspectiva nos faz compreender a conduta das teólogas docentes que, assumindo o mesmo signo que as subjugaram, buscam agora uma autoafirmação positiva, uma nova visão da subjetividade feminina ou um deslocamento subjetivo, o que parece colocá-las na posição de um *sujeito nômade*. Isto é, um sujeito incorporado de memória consciente, que tem vínculo

com o seu passado histórico e que está em processo, mas que também perdura por meio de conjuntos de variações descontínua, mesmo que permaneça fiel a si mesmo. (BRAIDOTTI, 2004)³²⁹. Convém lembrar que, em Braidotti (2004), a noção de *subjetividade nômade* tem um sentido de *devir*, isto é, como um processo histórico, inacabado, instável, complexo e aberto, em que o espaço do *devir* é sempre marginal e dinâmico.

Assim, pode-se dizer que é esse devir utópico e imaginado que faz com que as docentes permaneçam vinculadas a esta estrutura de saber, celebrando as pequenas conquistas coletivas por espaços de ação, de visibilidade e de reconhecimento acadêmico do sujeito “mulher.”³³⁰ Trata-se de um esforço estratégico e contínuo e, por que não dizer, quase desumano em termos de energia e de investimento cotidiano. Por outro lado, parece existir, da parte delas, a consciência de que essas conquistas não são eternas e que esse processo faz parte de um constante modelar e remodelar a “arte de si”, isto é, o devir sujeito feminino de saber, porque as estruturas e as dinâmicas de poder continuam pautadas em uma cultura patriarcal, que limita as possibilidades de agenciamento para as mulheres.

Não adianta querer dizer que nós agora temos um espaço e somos estrelas nesse lugar. Não é assim. Neste momento nós temos um espaço que precisamos continuar cultivando. É uma constante. É igual ao amor, você tem que cultivar, porque se não, não se consegue manter. Isso aí, é mais para nós mulheres, porque na verdade, para os homens o espaço está dado e o nosso é conquistado. Não adianta ficar chateada, chorar, brigar se irritar com isso. Essa é a nossa realidade. A cultura patriarcal, ela machucou de uma maneira terrível. (*Rute*, 67 anos).

Isto é, ao optarem por não romper com as instituições em que estão vinculadas, em cuja estrutura ainda se reproduz a mentalidade do *kyriarcado*³³¹, na expressão da teóloga feminista Fiorenza (2009), as docentes entrevistadas parecem estar conscientes de que tal realidade exige delas, como mulheres, uma busca contínua por espaços de ação, de afirmação positiva do feminino e de visibilidade, porque este lugar de saber, de certa maneira, continua sendo considerado “não delas”. Nesse sentido, a narrativa de *Rute*, no plural, parece sinalizar que, embora seja uma luta individual, ela é também coletiva, porque elas compartilham do mesmo imaginário de um devir possível e que, para isso, precisam sempre de novo acreditar, produzir estratégias de poder e de negociação, em um contexto institucional que facilita, mas que também normatiza condutas e limita as possibilidades de ação, sobretudo para as mulheres, como veremos no ponto seguinte.

³²⁹ Braidotti entende essa ‘fidelidade a si mesmo’ como fidelidade de duração enquanto expressão de contínua adesão à certas coordenadas e dinâmicas temporais e espaciais.

³³⁰ Sobre os espaços de poder e de participação que, concretamente, as mulheres têm assumido nas instituições de ensino teológico, se discute no último capítulo desta tese.

³³¹ Ver nota de rodapé de número 177.

5.4.1 Ser mulher ou homem na docência: Pesos e medidas diferentes.

Na seção anterior já mostramos que ser um sujeito de saber no universo teológico tem exigências e hierarquias de poder claramente definidas, se esse sujeito for homem ou mulher. Tais diferenciações resultam das representações simbólicas, discursos normativos e práticas institucionais e, segundo Scott (1990), exercem poder na construção das relações de gênero. Contudo, na estrutura dessas relações existem diferentes posições de poder também intragênero no universo masculino que atua nas instituições católicas, sobretudo na relação entre quem possui a identidade de clérigo e quem não a possui. Essas diferentes posições que hierarquizam o masculino têm sido problematizadas pelos estudos contemporâneos de masculinidades³³². Nessa perspectiva, algumas narrativas têm trazido essas tensões, apontando que em certas instituições de ensino teológico somente os homens, que são padres, é quem ascende à direção do curso e, por causa dessa identidade, eles já têm garantido o poder de ensinar, mesmo que nem todos sejam bons profissionais. Isso evidencia, de certo modo, quem tem o poder de *cátedra* na teologia³³³. Por outro lado, nesses lugares, parece se reproduzir um imaginário de que um homem que é “pai”, automaticamente, é portador, *a priori*, de uma virtude superior. Trata-se de um sistema que classifica e hierarquiza os homens, de modo que a identidade de clero se reveste do “sagrado” e passa a exercer um *poder simbólico*, que garante certos lugares de ação e de privilégios à um indivíduo que é clero, marcando fronteiras e limites para àqueles que são “leigos”. Já, na relação desses “indivíduos sagrados” com as mulheres, os desafios parecem ser ainda maiores, porque, no sistema simbólico elas estão na terceira escala da pirâmide hierárquica e “precisam” constantemente comprovar que são portadoras de racionalidade, se querem modelar arte de ser sujeito feminino da docência teológica, como se nota no conteúdo da narrativa que segue:

Ser mulher ou homem não é a mesma coisa no campo da teologia. Também não basta só ser homem, tem que ser padre. Há uma diferença, a teologia no seminário é o lugar do professor padre. A gente sabe que tem muitos padres na teologia que são bons professores, mas têm alguns que chegam a ser medíocres, mas ficam por serem padres. Ser mulher e estar nesse lugar, a gente precisa ser muito mais competente do que eles, mas muito mesmo. Você tem que aparecer na sua competência, tem que estudar, você tem que produzir e tal. Você tem que mostrar que os alunos gostam de

³³² Nesse sentido, Robert Connell (1995, p.188) define masculinidades como sendo “uma configuração de prática em torno da posição dos homens na estrutura das relações de gênero”, e salienta que existem “mais de uma configuração desse tipo em qualquer ordem de gênero de uma sociedade”. Dada esta pluralidade, não deveríamos falar em “masculinidade”, mas em “masculinidades”.

³³³ No cristianismo, a cátedra se refere ao símbolo do magistério dos bispos e da mais alta autoridade eclesiástica. Aqui, usamos esse termo para nos referir a principal autoridade de poder, dentro do universo acadêmico da teologia e de controle de sua *episteme*.

você. Agora o padre não, ele pode dar uma aula qualquer, dar de qualquer jeito, os alunos reclamam e reclamam, mas ele continua lá, porque é o lugar dele, entendeu. Eu acho que para a gente ficar como professora precisa fazer um esforço enorme. Você tem que ser muito competente, tem que fazer um esforço de estudar e tal e, estar em dia com as coisas. Mostrar que você sabe. Assim quando tem uma palestra, uma semana de teologia, você tem que fazer trabalho e mostrar que é competente para você poder ficar no seu lugar. (*Priscila*, 60 anos).

Subjacente à narrativa de *Priscila*, que revela uma ordem simbólica, na qual as mulheres se submentem à um duplo esforço para comprovar a sua capacidade intelectual e a sua legitimidade como sujeito “mulher”, está a vigência dos significados produzidos pelas representações simbólicas de gênero, inscritas no discurso teológico tradicional, que teve influência sobre as subjetividades femininas e as relações que se estabelecem numa estrutura de saber androcêntrica. Para além de uma verdade científica, o conhecimento da moral teológica, no terreno da sexualidade produziu a inferioridade das mulheres (mental, intelectual, moral ou espiritual), cujo discurso continua tendo vigência política na organização das estruturas eclesiais. De modo que “o feminino, enquanto sinônimo de pejorativo, funcionou como formador de significados e organizador das diferenças sexuais e simbólicas, que era importante para o funcionamento dessas estruturas” (BRAIDOTTI, 2004, p.61). Criase, assim, dentro dessa representação, um sentido de hierarquia de posição e de reconhecimento, que não é dado sempre pela formação, mas que opera no nível do simbólico. Assim, o grau de dificuldade que se coloca para o homem que não é padre, não está no mesmo nível quando se trata de uma mulher. Esse homem leigo, culturalmente, tem um *a priori* do mundo masculino, o que lhe facilita a inserção na condição de “um ser com capacidade intelectual”, aspecto que para o feminino vem subsumido no seu sexo, mais definido por sua condição biológica do que pela sua capacidade de raciocínio. Como já mencionamos no capítulo dois desta tese, a leitura sobre a diferença dos corpos colocou as mulheres numa posição de inferioridade intelectual (HÉRITIER, 1996). Assim, “o silêncio era visto como uma qualidade feminina por causa de sua irracionalidade, atributo que era imposto por imagens sustentadas por um imaginário, cujos argumentos legitimavam valores, mitos e crenças em torno do feminino.” (VELAZQUEZ, 2006, p.396. Tradução da autora).

O resquíio desse imaginário, ainda, permanece no universo teológico, já que na escala hierárquica se tem o padre, o teólogo leigo, depois a mulher. Sendo a última na cadeia da ordem simbólica, que funda as percepções sobre capacidades, igualdades, desigualdades, condições e habilidades, essas mulheres precisam ser muito melhores do que os homens em todos os sentidos, e estarem constantemente provando a sua eficiência profissional na docência. Isso, não só no sentido de ressignificarem o feminino como positivo, mas também

para garantirem a sua presença neste lugar considerado “não seu”, na ordem simbólica que estrutura, organiza e reproduz o campo. Mesmo que elas já tenham conquistados alguns espaços de ação, estes não lhes estão dados. Precisam constantemente negociar, reafirmar ou reconquistar o lugar que ocupam, sem o direito de “errar”, porque isso acabaria fortalecendo os antigos discursos de gênero que as inferiorizaram³³⁴, como se observa na narrativa que segue.

Eu diria que a mulher tem que trabalhar duplamente, triplamente. Por quê? Primeiro que ela não pode errar. Um erro feminino corresponde a dez erros masculinos. (Risos) [...] Depois, não basta fazer, tem que aparecer, né. Não só fazer, porque se você faz bem, que bom, está tudo muito bem, mas não necessariamente há um reconhecimento. Se você faz mal, aí há um reconhecimento ao contrário. Mas o “fazer bem” ele não quer dizer que vá ser reconhecido, não. Tem que fazer muito bem, com pouco erro. O julgamento dentro do campo teológico é bem implacável. (Noemi, 46 anos)

Esse duplo esforço que se requer das mulheres, no processo de se produzirem e se legitimarem como professoras de teologia é um dito sempre presente nas narrativas, como referido a uma constante, que se inicia desde os primeiros anos da formação acadêmica, quando precisam ser “super mulheres” para dar conta dos estudos acadêmicos, sendo tão “boas” ou melhores, que seus colegas homens, sem que para isso estejam totalmente liberadas, enquanto, em geral, os homens seminaristas só estudam. Nota-se que há uma atitude reflexiva e crítica diante dos códigos normativos de gênero, por parte das interlocutoras no ato de narrar, o que revela que elas têm consciência dos dispositivos de poder que se inscrevem no interior das relações de gênero (SCOTT, 1990) e que impõem pesos e medidas diferentes para os distintos sujeitos do ensino.

Paradoxalmente, essas docentes também são cúmplices dessas relações instituídas e instituintes de poder, que exigem delas mais e mais. Elas se submetem a isso, fazem tudo para corresponder as expectativas dessas convenções de gênero e querem permanecer nesse lugar, certamente, não por necessidade de sobrevivência, porque muitas delas já tinham uma profissão, mas porque, supostamente, estão motivadas por uma espiritualidade, que faz com que elas acreditem e alimentem um imaginário ético, de que apesar de tudo, elas podem contribuir com a construção de um mundo melhor. Ou seja, elas produzem uma *ética de si*, como um indivíduo-sujeito que tem consciência de sua responsabilidade, ou do seu dever moral consigo mesmo e com os outros e, para isso, se pré-dispõem a ultrapassar limites e

³³⁴ Essa questão de conquista constante, que exige das mulheres resultados melhores que dos homens para permanecer em alguma posição profissional, não é algo que ocorre especificamente nas instituições de ensino teológico, mas é uma situação recorrente no mercado de trabalho, em diferentes espaços sociais que, historicamente, foram atribuídos ou considerados como lugar de ação do sujeito masculino.

barreiras, mesmo que isso lhes exija “um duplo esforço” de trabalho. Também, de certa maneira, permanecendo nesse lugar, as suas práticas acadêmicas, situadas no campo da ação intelectual, permitem desnaturalizar certas representações de gênero, que inferiorizavam e desqualificam as mulheres, em favor da posituação da diferença. Sem dúvida, essas estratégias produzem novos significados para suas vidas ou deslocamentos subjetivos, como parte de um projeto de reinvenção de si e, conseqüentemente, contribuem para ressignificar o sistema simbólico de gênero (BRAIDOTTI, 2004).

Acredita-se que a atitude reflexiva, evidente nas narrativas das docentes, se estabelece por meio de uma relação consciente com os códigos normativos de gênero. No sentido de Foucault, isso não pode ser entendido como uma simples oposição ao poder, mas como uma capacidade de identificar os “jogos de verdade” inscritos nas práticas institucionais que limitam as mulheres na sua possibilidade de ação e no seu *devoir* sujeitos femininos de saber. Por meio dessa consciência e, desde dentro dos “jogos de poderes”, elas podem construir as suas possibilidades do vir a ser, a partir de uma *ética de si*, como se pode ler na seguinte narrativa.

Ser homem e ser mulher na área do saber teológico não é a mesma coisa, porque para o homem é como que se já fosse uma coisa certa, como se ele estivesse num lugar determinado e certo pra ele e, a mulher está ali numa *constante conquista de espaço, de aprovação. Não de aprovação, por aprovação, mais enfim, de mostrar que se é capaz, de mostrar que se pensa, que a razão não é território masculino*, enfim né, dessa troca. Essa é a diferença né, de que a gente estar ali, nessa constante conquista de espaço e de reafirmação desse espaço. É quase escatológico, ‘já e ainda não’ (risos), como aquelas coisas bem assim, sabe, é uma coisa bem escatológica porque já se tem o espaço mais ainda não. Sabe, é uma constante, dia a dia. Porque é no dia a dia que você tem que mostrar que é capaz, que é competente, que tem que garantir confiança, essas coisas assim, na relação com os homens e com as mulheres também. (*Lidia*, 39 anos, grifo da autora).

No desejo do *devoir* sujeito mulher no universo teológico, o conteúdo da narrativa de *Lidia* deixa a entender que as docentes interagem com as dinâmicas institucionais e, de forma ambígua, se fazem cúmplices da mesma ordem instituída que lhes impõe um peso maior no processo de tornarem-se professoras de teologia. Essa cumplicidade, mais do que uma postura de submissão à ordem simbólica masculina, é uma posição de resistência política, em que muitas vezes um indivíduo necessita se adequar a certas convenções sociais, como estratégia de subjetivação ética. Nesse sentido, pode-se pensar que esse esforço de construção contínua de espaços, a que elas se submetem, esteja sustentado pelo desejo consciente de ser um sujeito feminino pensante e, portanto, não se trata de uma submissão passiva, mas ativa. Essa posição aparece expressa na frase de *Lidia* (39 anos): “Não é buscar aprovação por aprovação, mas

enfim, de mostrar que se é capaz, de mostrar que se pensa e, que a razão não é território masculino, [...]”. Observa-se expressamente a existência do desejo de marcar o lugar do saber teológico por uma afirmação positiva da alteridade.

Essa estratégia política de afirmação de si aparece como uma constante e se realiza por meio de práticas e experiências cotidianas, como *Lídia* (39 anos) acena: “porque é no dia a dia que você tem que mostrar que é capaz, que é competente, que tem que garantir confiança, na relação...” De certa forma, essa é uma posição política porque, sutilmente, vai questionando a legitimidade do sujeito masculino, como o único detentor de razão e de saber teológico e produz nas mulheres uma *ética de si*, no processo do vir a ser sujeito feminino. Isto é, na relativa submissão à norma social masculina, que as produziu seres desqualificados para o pensamento, elas desconstróem um imaginário fixo sobre o feminino, por meio de uma *contramemória* e afirmação de si, que ocorre concretamente pelas suas experiências incorporadas em situações concretas, no sentido do argumento de Braidotti (2004). Assim, nessas experiências, e no sentido que elas dão para suas práticas, podemos dizer que ocorre a genealogia do sujeito mulher no aqui e no agora da história, para além da linguagem dos homens, como afirma Lauretis (2000a). Mas, também, como algo que permanece sempre como um projeto utópico de um devir, que se traduz nessa expressão: “uma coisa bem escatológica porque já se tem o espaço mais ainda não” (*Lidia, 39 anos*). Isto é, um processo de ressignificação que já começou e, no entanto, está sempre se produzindo (BRAIDOTTI, 2004), tanto em relação à própria subjetividade como na construção de espaços de agenciamento.

Assim sendo, a construção do “artesanato” de si, ou do sujeito feminino da docência na teologia, não é algo passivo, mas uma questão tensa, porque se produz na relação com a norma hegemônica (masculina e celibatária), que sempre foi legítima no universo do saber teológico. Essas tensões também são evidentes nas dinâmicas de poder, que desqualificam o saber produzido por perspectivas feministas, como abordaremos no ponto que segue.

5.4.2 A teologia produzida pelas docentes: perspectivas, relações e reações.

Além das dinâmicas de poder e de gênero, apontadas até aqui, que atravessam as relações no processo do tornar-se ou do devir sujeito feminino de saber teológico, há, ainda, outras questões implicadas, sobretudo quando uma mulher docente é também alguém que

produz teologia por abordagens dos estudos de gênero ou das teorias feministas³³⁵. Os conteúdos das narrativas mostram que essa escolha tem sido marcada por reações de preconceito e de discriminação ou, mesmo, de advertência por parte de alguns professores e alunos/as que, ao desconhecerem as teorias relacionadas a esses estudos, interpretam tais conteúdos como algo desnecessário ou algo que “provoca tensões”. Nesse sentido, *Isabel* (49 anos) relatou que a sua decisão em fazer uma pesquisa de doutorado na área de *gênero e teologia* nem sempre era compreendida pelos seus alunos e alunas, os quais julgavam que isso levava a “acirrar conflitos” entre homens e mulheres. Diante disso, ela precisava estar explicando que a categoria de gênero, como campo analítico, permite compreender que os significados sobre o masculino e o feminino são construções socioculturais e que essa categoria tem valor científico nos processos de produção de saber. Ela afirmou, em situação de entrevista, que a escolha por esta temática é porque, como teóloga, sente-se desafiada a contribuir na desnaturalização de certos modelos de gênero que, ao longo da história, oprimiram e discriminaram as mulheres. No seu estudo de tese, *Isabel* se propõe a fazer uma releitura dos discursos teológicos masculinos que invisibilizaram as mulheres na ação evangelizadora da Igreja, visando, com isso, contribuir na crítica e na construção de novas relações no espaço socioeclesial. Essa docente também relatou que ao propor a constituição de um grupo de estudos sobre teologia e gênero, para aprofundar e refletir teologicamente essas questões, um professor a chamou e disse: “Óh, tem que tomar cuidado para não ser assim, um revanchismo; as mulheres buscando se impor sobre os homens. Tem que realmente buscar aquilo que harmoniza as relações” (*Isabel*, 49 anos).

A narrativa de *Isabel* evidencia as tensões que os conteúdos de gênero e do feminismo geram no universo das instituições católicas, porque se trata de uma reflexão teológica crítica aos discursos universais. Certamente, isso retrata o medo de uma possível desestabilização da estrutura de poder da ordem simbólica masculina, que colocou o homem na posição sujeito privilegiado. Nesse sentido, as tensões que são geradas no universo da teologia em relação a esse pensamento é algo que se conecta com questões que são colocadas pela teoria feminista, em outras áreas acadêmicas que, não raramente, geram tensões e posturas de resistência por parte de centros acadêmicos ou de sujeitos do conhecimento. E isso nos remete a Braidotti (2004, p.39), pois, segundo essa pensadora, o feminismo é uma crítica ao poder no discurso e como discurso é um esforço ativo por criar outras formas de

³³⁵ Convém mencionar que a produção das docentes entrevistadas não ocorre somente por meio da abordagem feminista e de gênero, uma vez que elas produzem teologia e lecionam conteúdos, também a partir de outras abordagens teóricas.

pensamento, isto é, o compromisso com o processo de aprender a pensar de modo diferente. Assim, ela considera que a feminista é uma pensadora crítica que desvela e submete a juízo as modalidades do poder e da dominação implícitas em todo o discurso teórico, inclusive o seu. Sem dúvida, a posição feminista é algo que gera tensões, mas é a condição para novos ares também no pensamento teológico.

No conteúdo da narrativa de *Maria* (61 anos) também é possível observar focos de tensão e de resistência em relação à perspectiva feminista, na produção acadêmica. Essa professora, na época, lecionava a disciplina de *Teologia Feminista*, obrigatória na grade curricular da graduação. Ela afirmou que sentia certo preconceito em relação à sua ação. Isso porque, ao assumir outra disciplina na área bíblica, que é a sua área de formação, um dos professores a alertou para não priorizar somente as chaves feministas de leitura bíblica, “em detrimento do que seria específico da disciplina”. Ela teve que posicionar-se dizendo que, como profissional, “sabia muito bem quando era possível ou não trabalhar com chaves de leitura feminista”. Isso, de certa maneira aponta, que nem sempre as docentes abordam certas temáticas tomando como base as perspectivas feministas, mesmo que as considerem significativas nos processos de subjetivação feminina.

Eles não me podem ver sempre como alguém que só sabe trabalhar na linha da Teologia Feminista. *Essa teologia, para mim, é uma questão de cidadania teológica das mulheres. É uma forma de dizer não a tudo que nos colocaram como verdade na história da teologia.* Então, por exemplo, para próximo semestre vamos continuar tendo a disciplina Teologia Feminista aqui na graduação e no básico e eu pedi para um homem dar na graduação [...] Ele vai dar, porque isso é questão de quebrar preconceitos que vão se criando de que Teologia Feminista é para mulher, né. Não é! *A Teologia Feminista é uma área teológica para homens e para mulheres, em vista da construção de relações de igualdade.* (Maria, 61 anos, grifo da autora).

Observa-se, no conteúdo das duas narrativas, a existência de tensões entre sujeitos que querem manter a ordem estabelecida e quem luta pela ressignificação de discursos e de relações de gênero que, nesse caso, são as mulheres. Essas tensões e preconceitos tendem a desqualificar ou conter a emergência dos saberes alternativos, talvez porque a Teologia Feminista busca visibilizar as dinâmicas de poder de um discurso que se produziu como “verdadeiro” e que sustentou, historicamente, uma ordem hierárquica de gênero e de poder. Uma ordem que foi reproduzida graças ao poder exercido por discursos científicos, políticos, culturais, religiosos e por práticas institucionais, como nos têm mostrado muitos estudos do campo da crítica feminista e dos estudos de gênero e ciência³³⁶.

³³⁶ BEAUVOIR, 1949; FELSKI 1995; FIORENZA, 1995; HARDING, 1996; GEBARA, 2008; CHASSOT, 2009; ADELMAN, 2009; GRAF 2010; entre outros.

A atitude em defesa da Teologia Feminista mostra que *Maria* está compartilhando da posição de muitas teóricas feministas. Isto é, ela tem consciência de que esse saber é uma ferramenta política importante no processo de desconstrução e desnaturalização dos significados de gênero, produzidos pelo discurso hegemônico e masculino, que já não diz mais nada para a vida das mulheres. E, ao mesmo tempo, aponta que tal saber é uma ferramenta que possibilita uma reivenção de si, ou da subjetividade feminina e sustenta um processo coletivo de emancipação eclesial para as mulheres. De modo que a indicação de um professor homem, integrante do *Grupo Reflexão sobre Teologia Feminista*, parece ser uma estratégia política que ela usa para diminuir as tensões e manter a disciplina obrigatória de *Teologia Feminista*, na grade curricular do curso. Sem dúvida, a inserção de um homem em uma disciplina, que propõe novos conteúdos e perspectivas para o campo teológico tende a produzir o efeito de enfraquecer o poder desqualificador e o preconceito dos pares masculinos, em relação a essa teologia. A estratégia de Maria pode ser lida como um ato de liberdade, no sentido de Foucault e de Butler, em que a resistência se torna poder de agência, e atua sobre a mesma lógica que produz os preconceitos e a desqualificação de sujeitos e saberes.

Outras docentes mencionam existir professores homens que, aparentemente, valorizam e até apoiam as iniciativas das mulheres no universo da teologia, tais como: grupo de estudos de gênero, disciplinas inseridas na grade curricular com abordagem de gênero. Entretanto, em suas práticas acadêmicas revelam resquícios de uma cultura androcêntrica internalizada. Essas contradições podem ser identificadas em diferentes situações, conforme nos apontam as narrativas que seguem:

Na hora de tomar decisões, têm algumas pessoas que são favorecidas, por exemplo, em aceitar qualquer decisão do curso, sobre o perfil do curso, no que se trata de conteúdos e reflexões, projetos, ele vai discutir em primeiro lugar com o professor (*nome*) e com o (*nome*). Quando é coisa para resolver, como práticas e andamentos ele pede para mim e justifica que é porque eu sou mais pragmática e sei articular melhor as coisas da prática e tal. Eu puxo o tapete: ‘não, espera aí’ e isso funciona! É subliminar e eu acho que eles não se dão conta viu. Eles não se dão conta, mesmo que já se tem avançado muito no que diz respeito às relações gênero, se comparado há um tempo atrás. É, eles conscientemente trabalham, como são professores envolvidos, todos eles, são bastante envolvidos com as questões de gênero, de uma Teologia Feminista. Eles mesmos dialogam, participam e apoiam. Tem essa coisa de estarem comprometidos também na proposta recriar essas relações, desde que existe isso, não é assim uma coisa tão..., mas tem esse dado subliminar, que sempre de novo se cai nas armadilhas (*Ester*, 51 anos).

O relato de *Ester* evidencia as contradições entre discursos e práticas concretas no cotidiano acadêmico, o que revela que a cultura androcêntrica está tão impregnada não só nas

estruturas organizacionais, mas também na mentalidade dos indivíduos. De modo que se observa a tendência, por parte dos agentes masculinos, de reproduzir as dinâmicas do poder hierárquico, no que tange aos papéis tradicionais de gênero, que também pode não ser tão inconsciente assim, como relata *Ester*. Poderia se perguntar, até que ponto dizer que se está compartilhando de perspectivas teóricas e da produção de novas relações de gênero é de fato uma convicção desses professores homens ou é uma estratégia que dá certo *status* para a instituição, desde que não se mudem as velhas práticas? Eles parecem não se deixar tocar pelas perspectivas que dizem apoiar. Talvez, esses homens estejam, sim, mais preocupados com o *status* da instituição do que convictos em contribuir para possíveis mudanças nas relações e nas estruturas que geram desigualdade de gênero. Por outro lado, a problematização que *Ester* faz em relação as práticas que ocorrem no cotidiano da academia, aponta que essa postura, em geral, é recorrente em docentes que tiveram algum contato com as teorias e as reflexões em torno dos estudos de gênero ou feministas. Assim, as dinâmicas subliminares e aparentemente “naturais” de reprodução das relações, que definem lugares e papéis de gênero, são facilmente percebidas e, de certo modo, essa postura crítica também se reforça na construção da narrativa, em situação de entrevista. De modo que é possível afirmar que a consciência sobre a existência das dinâmicas de poder, que colocam as mulheres no “lugar de sempre”, faz com *Ester* tome uma posição resistente aos mandatos sociais de gênero. Em outras palavras, é a consciência reflexiva sobre a existência de uma norma androcêntrica, que define lugares sociais para as mulheres, que faz com que essa professora tenha uma posição resistente diante desse poder, produzindo um agenciamento ético de si, no sentido descrito por Foucault e Butler.

A consciência reflexiva sobre a reprodução de relações desiguais de gênero, no universo das instituições de teologia, também pode ser constatada na narrativa de *Lídia*, a qual integra a mesma instituição. Ela faz uma espécie de análise crítica, reflexiva e articulada sobre as práticas que são experienciadas, vividas e compartilhadas entre as professoras nas relações com seus pares e coloca em evidência algumas dinâmicas que aparecem na organização de um encontro ou conferência teológica.

Tem coisas que acaba sempre ficando para as mulheres, por exemplo, sempre que tem a organização de um encontro, como um painel ou outra coisa, a gente já cuida, dependendo do espaço. Quando só tem homem na mesa, então vamos cuidar para colocar uma mulher para não fazer uma mesa só masculina, mas a gente vai se dar conta de outras coisas quando termina o seminário. Tem que ir lá tirar a mesa, ajeitar as coisas, sabe (risos)... ainda são as mulheres que se dão conta desses detalhes, né. Os homens não percebem e nem sentem que podem fazer. A gente fala: ‘todo mundo vai pegar junto’, mas tem coisas que ainda parece que está preestabelecido para as

mulheres e, para os homens, não é comum. Então, acho que tem que se fazer meio que um rompimento, né. Se ninguém se deu conta, vamos deixar desarrumado. Porque se não sobra sempre pra nós irmos lá e desarrumar a mesa. Não é que seja um problema, porque às vezes tem coisas que é bobagem, né. Mas se a gente não colaborar para mudar pequenas coisas, pequenas práticas, coisas que são bem sutis, mas que marcam o jeito. Então, é por isso que eu acho que tem que ter certos rompimentos, ou fazemos juntos ali, ou não fazemos. (*Lídia*, 39 anos).

Um primeiro aspecto para o qual essa narrativa acena é que no universo acadêmico também se reproduz a divisão sexual do trabalho. Mesmo que as docentes criem estratégias políticas para visibilizar as mulheres, como sujeitos de saber teológico, os pequenos detalhes da organização de ambiente, acabam sendo, “naturalmente”, uma atribuição feminina. Isso revela que a lógica de gênero da ordem social masculina está internalizada nos docentes de ambos os sexos e marca a percepção desses sujeitos nas relações que se estabelecem no cotidiano, na organização dos espaços e papéis sexuais. Essa ordem está profundamente arraigada nas estruturas e nos indivíduos e não requer nenhuma justificção porque se impõe “naturalmente”, no sentido descrito por Bourdieu e Wacquant (2005), se autoevidenciando nas ações concretas desses sujeitos. Assim, contraditoriamente, as mulheres propõem novas ações, mas caem na armadilha dos mandatos sociais de gênero, nas práticas do cotidiano acadêmico. Ao construir reflexivamente a memória dessas experiências, *Lídia* parece tomar consciência de tais ambiguidades e de que a mudança dessa lógica de gênero depende do protagonismo das mulheres, que podem começar a partir de pequenos “rompimentos” nas práticas cotidianas. Entretanto, convém assinalar que estando dentro das estruturas acadêmicas elas, praticamente, não realizam rompimentos, antes podem potencializar estratégias que possibilitem a construção ou a ressignificação das atribuições e tarefas sociais. Ou, no sentido de Braidotti (2004) por não estarem, de certa forma, no centro do poder, mas nas margens da ordem social masculina, as mulheres podem experimentar formas alternativas de legitimação, que começam com a desconstrução dos significados produzidos pelo discurso hegemônico, reconhecendo o paradoxo de estarem sempre presas ao código que querem se opor.

Num outro substrato da narrativa de *Lídia*, observa-se uma posição reflexiva e crítica diante das contradições que existe no universo acadêmico teológico, sobretudo, quando os próprios sujeitos masculinos dizem compartilhar com o projeto da construção de novas relações de gênero.

Tem coisas que no pensamento se diz assim, né..., mas na sua prática não passa aquilo que a pessoa está expressando no seu discurso, né. Fala-se de uma Teologia Feminista. Fala-se do lugar da mulher e, aparentemente se apoia isso, mas depois não há uma cumplicidade, mesmo daqueles homens que se dizem companheiros de

caminhada, Hoje no final do dia do Congresso temos a mesa sobre a Teologia Feminista. Pode ser bobagem né, mas enfim, eles marcaram um futebol bem na hora. E também na hora de dar o aviso sobre a mesa queria que alguém de nós, mulheres, fosse lá avisar. Eu fiquei pensando: ‘escuta por que tem que ser diferente? Por que o coordenador do encontro não dá esse aviso como está dando todos os outros? Por que de repente faz questão de dizer que o seminário é uma coisa meio a parte do congresso? E por que está sendo a parte do congresso? Aí, até os próprios companheiros, pessoas colegas nossos daqui que poderiam estar apoiando, nessa hora falta cumplicidade de pegar junto, de levar a coisa, de colocar como uma programação normal, como acontecimento. Então, na hora de colocar a mesa sobre a Teologia Feminista falamos: ‘é importante partilhar isso ali, isso é bom’. Porque de repente é bom para escola, é bom para não sei o que, mas na hora da gente assumir isso como proposta, como algo nosso, a gente sente que falta a cumplicidade. Eu tenho medo desse aproveitamento de certos temas, de certas coisas de divulgação para que se passe uma postura diferenciada, ou seja, de dizer: ‘a nossa instituição diante dos outros institutos de teologia, é tida como um instituto que leva em conta a prática junto com a teoria e que está atenta a essa coisa da fé e vida, que tem uns princípios pedagógicos que orientam isso ali. Mas de fato é fascinante! Eu sou fã da (*Nome da instituição*). Eu devo muito a (*Nome da instituição*) a minha formação pessoal, enfim, muitas coisas que eu reafirmei na minha vida e minhas intuições, eu devo a esta instituição. *A gente tem um caminho longo lá dentro e as coisas não são tão fáceis, assim, como de fora aparenta ser. Lá também se tem conflitos. Quando uma mulher vai dar uma disciplina, se questiona se ela vai dar ou não na ótica feminista. Agora ninguém questiona se o homem vai dar A ou B, se vai dar na ótica androcêntrica.* A instituição ter colocado a cadeira de Teologia Feminista, foi algo bom, mas tem gerado algumas tensões. No curso básico é bem aceita, mas na graduação onde tem o maior número de homens parece que tem sido conflitiva. (*Lídia*, 39 anos. Grifo da autora).

A percepção e o sentimento de indignação diante da conduta do coordenador do congresso, em relação à mesa sobre a *Teologia Feminista*, foram compartilhados e mencionados por outras professoras, inclusive de outras instituições³³⁷. Nota-se claramente a distância entre o discurso e a ação, entre o politicamente correto e o comprometimento em mudar certas práticas. Para os que dirigem a instituição, parece que o importante é somente evidenciar, em termos discursivos, a existência de uma novidade na instituição, como um troféu simbólico, mas sem o necessário enfrentamento das tensões que operariam mudanças significativas, já que isso poderia representar “perda de espaço e de poder”. Contudo, apesar dessas ambiguidades, na instituição da qual essa professora e o referido professor fazem parte existem iniciativas significativas, que foram constatadas na visita *in loco*, como é o caso do grupo de reflexão sobre a Teologia Feminista e a inserção de uma disciplina específica na grade curricular obrigatória. Essas novas práticas resultaram de um longo processo, construído pelas professoras mulheres, e para os homens continuam sendo um foco de tensão,

³³⁷ Esse relato sobre o congresso eu pude presenciar pessoalmente, por estar participando do mesmo, e compartilhei dessa mesma indignação em relação à conduta pública deste professor, sobre programação do seminário de Teologia Feminista.

valorizadas enquanto algo simbólico que dá certa relevância social à instituição de ensino. Essas tensões, apontadas por *Lídia*, evidenciam que os processos de mudança continuam lentos e que tais práticas não são assumidas como parte de um programa da instituição. Apenas funcionam porque as mulheres continuam lá e, politicamente, assumem isso como parte de um projeto utópico de mudanças nas relações e do seu devir sujeito feminino de saber teológico.

Pode-se observar, nos conteúdos das narrativas das docentes que integram esta instituição, uma consciência crítica e reflexiva diante das relações de poder e de gênero que se estabelecem com os que são os sujeitos “natos” deste lugar, sobretudo quando elas mesmas são as protagonistas de *práticas inovadoras*³³⁸. Os conflitos e as tensões gerados diante de tais iniciativas parecem não as paralisar, uma vez que elas continuam apostando em estratégias coletivas, conectadas por um imaginário utópico que as faz acreditar que são possíveis novas relações de gênero, bem como a possibilidade de marcar esse espaço por uma afirmação positiva de sua posição como sujeito feminino de saber teológico. Trata-se de uma produção de si, que também é coletiva, e se objetiva materialmente pelas ações protagonizadas por elas. É um sujeito que vai modelando e remodelando a sua “obra de arte” e o significado de ser agente de *práticas inovadoras*, interagindo com as dinâmicas da ordem simbólica masculina, que continua controlando a ação das mulheres no interior das instituições de ensino teológico.

Hoje, no universo acadêmico, sobretudo, em Universidades que possuem uma história de luta construída, pelas primeiras mulheres a se inserirem na docência, as professoras mais jovens acabam recebendo um legado histórico que produziu processos de resignificação em algumas práticas acadêmicas. Isso parece reativar a consciência de que elas precisam continuar a história, como se pode observar na narrativa, vinda de uma docente mais jovem, recentemente ingressa na docência em teologia.

Eu vejo que hoje existe maior reconhecimento de nosso trabalho por parte dos colegas, sim. Ou uma busca de valorização. (Risos) Sim, sim, há, há... Mas isso eu devo muito... Eu não estou abrindo um caminho, eu sou uma terceira geração... Com a primeira geração de teólogas eu praticamente não tive contato com essas mulheres, eu apenas li a sua produção. A (*nome*) tem aquele livro sobre a dimensão política da mulher que foi muito interessante pra mim. Agora tem a segunda geração, a (*nome*), (*nome*), (*nome*), (*nome*) que também têm uma história interessante e trabalham aqui. Então, eu não faço parte dessa primeira geração de desbravadoras e tampouco faço parte da segunda, né. Eu faço parte de uma terceira geração. E, então, eu tenho um caminho e sou devedora dessas mulheres que brigaram, que lutaram, que sofreram a

³³⁸ É uma ideia da Filósofa francesa Júlia Kristeva, em que Butler se inspira para construir o termo de subversão, no intuito de explicar as possibilidades culturais que estão excluídas em um determinado contexto social. Segundo Femenías (2000, p. 182), “as *práticas inovadoras* podem, eventualmente, normalizar-se como novas formas discursivas ou modificações que renovam as práticas sociais e culturais”.

primeira barreira, que tiveram as primeiras dificuldades e que enfrentaram os primeiros estranhamentos, questionamentos. (*Noemi*, 46 anos).

O relato de *Noemi* é uma reflexão sobre a própria trajetória, em que ela parece reconhecer que sua presença aí é parte dos novos ares que entrou na academia e que resultou de uma construção coletiva e histórica de mulheres que compartilhavam dos mesmos desafios e sonhos. Entretanto, esse “maior reconhecimento ou valorização” das mulheres na academia não vem da parte dos homens, mas se deve as estratégias que elas criaram na produção de si como sujeitos da docência e da produção de saber, sempre em processo de um devir. Um caminho que em que elas mesmas foram construindo a sua própria legitimidade, a partir de espaços que se abriram ou que foram concedidos, mas que não estão garantidos. Essa consciência de estarem inseridas em uma trajetória coletiva, construída pelas pioneiras, faz com que as novas docentes se sintam comprometidas com a continuidade desse processo, junto com as novas gerações de mulheres teólogas que vão se inserindo no ensino e na produção teológica. Ou, parafraseando Braidotti (2004), elas se sentem parte de uma história de opressão, mas também de resistência e, mesmo que não a tenham vivido, ela se vincula sempre pela memória e pela imaginação utópica de novas possibilidades para as mulheres, ou do seu contínuo devir sujeito feminino, em um lugar de saber masculino.

Contudo, a continuidade desse projeto só é possível quando existem relações de cumplicidade e visão teológica compartilhada entre as docentes que integram um mesmo universo de saber. Isso porque, a proposta da construção de si e de novas relações de gênero continua sendo um desafio dentro de uma cultura patriarcal, cujos resquícios ainda estão impregnados nas relações cotidianas e nas estruturas do universo acadêmico da teologia. Assim, o processo de (re)modelar a própria “arte”, o sujeito feminino da docência, é sempre parte de um devir, uma genealogia do aqui e agora, no tempo presente, no sentido de Lauretis (2000a), mas também de uma esperança utópica, de algo que se iniciou, mas que não se concluiu definitivamente. (BRAIDOTTI, 2004).

5.5 SENTIDO DA “ARTE” (DOCÊNCIA) COMO PROCESSO DE SUBJETIVAÇÃO

Neste estudo, como já mencionamos, damos destaque ao dispositivo da narrativa em que mulheres professoras fazem a memória de suas experiências e de sua agência, na produção de uma *ética de si* e do *devir* sujeito, que aparece como um projeto individual, mas também para um coletivo de mulheres que atuam em uma estrutura acadêmica em que o

masculino é a norma. Elas se tornam atoras de narrativas reflexivas sobre suas trajetórias, suas experiências, seus esforços, suas contradições e suas estratégias de resistência às convenções sociais do universo teológico, cujo objetivo parece ser o desejo de marcar este lugar modelando individualmente e também coletivamente a própria “obra de arte”, ou seja, a produção de si como sujeito feminino de um saber que lhes foi privado ao longo da história.

É, nesse contexto, que essas docentes, como artesãs de si mesmas, narram reflexivamente e de forma coerente o sentido existencial de suas escolhas, muitas vezes omitindo suas contradições. Essa narrativa inclui a luta subjetiva pelo controle da própria vida, de um caminho que vai sendo traçado por meio de um processo de interação ativa com o mundo social, e não somente a partir de uma recepção passiva de pressões sociais e institucionais. Tal postura as torna um sujeito ativo, no sentido proposto pela socióloga inglesa Margaret S. Archer (2009).

Entretanto, a partir das concepções teóricas de Braidotti (2004), considera-se que as docentes, como sujeitos ativos de suas vidas, de suas ações e narrativas, falam como mulheres, ainda que o sujeito “mulher” não se constitua em uma essência monolítica, definida de uma vez e para sempre, mas o lugar de conjuntos múltiplos, complexos e potencialmente contraditórios de experiências, definidos e variáveis justapostas. Braidotti, inspirada em Adrienne Rich, afirma que “falar como” se refere à “política de localização”, isto é, à encarnação como posicionalidade, cujo objetivo consiste em estabelecer as fronteiras e os parâmetros epistemológicos de uma comunidade de sujeitos femininos do conhecimento.

Tomando como porta de entrada essas ideias e a partir da voz de sujeitos ativos (mulheres docentes) deste estudo, neste ponto discutiremos sobre o sentido da docência na experiência de mulheres que estão encarnadas em um contexto específico. Praticamente todas as narrativas apontam que a teologia, também como campo profissional, tem sido um caminho de redescoberta de si mesmas, da condição de pessoa e de sujeito dotado de valores e de potencial intelectual, capazes de interagir socialmente e de realizarem-se como pessoas e como profissionais.

Eu gosto muito de dar aula, me sinto hoje realizadíssima com a teologia, pelo fato de poder ensinar, discutir, refletir, de poder puxar essa possibilidade com os outros, de poder aprender. Fico pensando, não sei exatamente bem por que eu fui parar na teologia, quer dizer, sei que foi por causa do convite, mas não sei por que eu continuei. Fico pensando, é um caminho, talvez de Deus mesmo. É um caminho que a gente não traçou, eu nunca tive essa expectativa. Eu tinha outra profissão. Quando eu deixei a medicina e comecei a dar aula de teologia me disseram: ‘mas você está louca parar o trabalho na medicina para dar aulas de teologia, o que é isso? Para que serve isso? Acho que as pessoas ficaram muito assustadas na época, mas eu vejo um sentido muito grande. Acho que a teologia responde a muitas perguntas. [...] Acho que estou dando uma contribuição importante. Assim como que eu já dei na

medicina, agora estou dando minha contribuição social em outra direção, baseada também na experiência de fé. (*Priscila*, 60 anos)

Priscila encontra na teologia uma oportunidade de produção de si, de responder às inquietações de sua existência, mas também um lugar profissional de onde pode interagir socialmente e dar a sua contribuição histórica, como sujeito feminino que pode falar, refletir e ensinar. Nesse sentido, ela mencionou, ainda, que nas suas experiências da antiga profissão – a medicina – quando trabalhava diretamente na maternidade, tinha a oportunidade de dar notícias boas, sobre o nascimento de crianças. Com a mudança de atividade, ou seja, quando passou a trabalhar no *Programa de Prevenção ao Câncer Ginecológico* do SUS teve que dar muitas notícias não tão boas: “Olha você esta doente; é grave; vai morrer; não tem tratamento; é inalterável”. Foi nessa época que ela iniciou a graduação em teologia e optou por continuar aprofundando-se nessa área, justamente por ter encontrado ali um espaço que lhe permitiu refletir humanamente e teologicamente as questões sobre a existência humana.

Observa-se que, essa docente, por meio da memória rearticulada e refletida de sua experiência profissional, de um sujeito que foi conduzindo a sua vida, fazendo escolhas nas circunstâncias que lhe foram colocadas por contextos específicos, ela também se produz subjetivamente como um sujeito capaz de dar respostas a si mesmo e de, ao mesmo tempo, realizar uma ação útil à sociedade. Isso nos reporta a Foucault (2007, p. 95), segundo o qual, o ato de conduzir-se por si mesmo, ou de ter a soberania sobre si e suas ações, implica também uma relação político-social, ou seja, “é sabendo se conduzir bem, que ele saberá conduzir, como convém, aos outros”.

Outras narrativas apontam que as docentes atribuem, primeiramente, um sentido de existencial, ao fato de serem professoras e produtoras de saber. Contudo, a ação na docência também produz sentidos políticos e sociais, por interferir na vida dos discentes. Em outras palavras, para elas, mais do que um trabalho que simplesmente garante a sobrevivência, é algo que “envolve paixão, realização pessoal, ou mesmo, uma vocação para uma missão”, que interage socialmente no mundo. Isso pode ser interpretado como uma *estética da existência* que se produz não de forma individualista, mas como uma moral compartilhada com uma comunidade social, que inclui processos de tensões com a norma masculina e implica valores vinculados ao ato de poder liderar processos de ensino e de reflexão com os/as discentes, que também podem ser processos de trocas, como é possível observar na narrativa de *Priscila*. Ao perceber que a teologia e a docência produzem significado para sua vida e existência no mundo, *Priscila* chega a abandonar a medicina e o *status* social que essa profissão tinha, para

conduzir a sua vida e ação profissional em outro lugar. É uma decisão que requer dela a coragem de superação dos limites e desafios, que o campo profissional da teologia coloca para o processo do “vir a ser” sujeito “mulher”.

O estar no campo profissional da teologia, como abordamos no início deste capítulo, não foi precisamente uma escolha pessoal autônoma, mas construída dentro de um processo de interação social, que influenciou a opção profissional dessas docentes. No entanto, nota-se que, em geral, elas compreendem essa “missão” educacional dentro de uma perspectiva religiosa, de uma vocação humana.

Ser teóloga e professora é a minha vida. Eu acho que isso não é propriamente um emprego. Acho que é uma vocação e, eu procuro assumir isso como uma vocação. Claro que é também um trabalho que me dá sustento. Agora eu acho que é o que dá sentido a minha vida. Ao dar uma aula, eu sinto que eu vivo profundamente, eu vibro com aquilo que eu ensino. Faço teologia com as entranhas também, né. (risos) (*Débora*, 60 anos).

A área da teologia é algo que eu gosto, tanto de pesquisar, quanto de ter essa relação direta com os alunos, porque se tem interação. Então, eu acho que é um compromisso. [...] Eu acho que nós mulheres precisamos colaborar para promover a vida. Eu vejo assim, o sentido principal é promover a vida e libertação. A teologia que eu faço está ancorada na teologia da libertação (*Maria*, 61 anos).

Como se observa, as narrativas praticamente não acenam que a escolha pela docência na teologia tem a ver com uma construção social. O sentido de ser teóloga e professora é quase sempre atribuído à dimensão da existência humana, de um “destino”, do sentirem-se “vocacionadas” para uma missão no mundo, em que elas podem fazer de “si mesmas a matéria de sua conduta moral”. (FOUCAULT, 2004, p.306). A partir desse sentido, elas parecem engendrar a sua subjetividade, cuja produção de si desemboca na relação social com os outros (interação com os alunos) e na ação política (promover vida e libertação), que é o desejo de contribuir com a transformação e a humanização das relações sociais, como também se pode ler, a seguir, nas narrativas de professoras de diferentes faixas etárias:

Eu sinto que eu nasci para ser professora. Isso me marca mais do que ser doutora em teologia. Acho que o doutorado foi uma caminhada dentro dessa primeira vocação de ser professora. [...] Esse trabalho me traz um desafio existencial, de sempre procurar estar me aprofundando, de sempre procurar dar o melhor de mim, de me deixar desafiar pela realidade. Então eu não me considero assim ‘ah eu sou doutora em teologia, docente na PUC-RJ’. Não, o que eu faço dá sentido a minha vida, também porque me coloca desafios que eu preciso tentar responder. (*Rute*, 67 anos, grifo da autora.)

Eu penso que a teologia, efetivamente, faz parte da minha vida, me dá a direção. Eu me vejo, sim, como uma educadora da fé. Desde o início, eu sempre fui uma educadora da fé, em cursos de teologia nas comunidades, em aulas de ensino religioso [...] Então, eu sinto essa missão de ser uma educadora na fé, que agora

passa pela docência. Sinto-me educadora da fé, uma colaboradora na construção de sentidos e novos sentidos [...] (Noemi, 46 anos, grifo da autora)

O sentido de eu ser professora de teologia está no desafio de contribuir para que as mulheres sejam mais reconhecidas. De contribuir com o novo jeito de ser Igreja. [...] De ajudar a igreja ser mais humana, mais fraterna mais servidora, enfim, de responder um pouco mais às questões que a humanidade levanta, ou seja, mais atenta aos sofrimentos, das pessoas, das mulheres. Porque a teologia é um espaço de formação de pessoas que vão intervir depois. Se a gente consegue ajudar, embora nunca se sabe do alcance que vai ter ou não. Se a gente consegue fazer com que essas pessoas depois intervenham de forma diferenciada nas comunidades. Esse é o desafio, né, de uma teologia assim, que nos ajude a sermos melhores como pessoas, depois como agentes de pastorais, como religiosas, como leigo, ou como leiga enfim, ser melhores na vida. (Lidia, 39 anos, grifo da autora).

As docentes parecem, também, atribuir um sentido moral à ação da docência, que é a de contribuir com a construção de um mundo melhor e de ajudar os/as discentes a tornarem-se pessoas abertas para as questões sociais e humanitárias³³⁹. Esse sentido, que as docentes atribuem a sua ação, pode ser compreendido como Weber (1992) o entende, isto é, como um sentido imaginado e subjetivo dos sujeitos da ação, que existe de fato ou que existe na construção ideal-típica. Assim, na concepção weberiana, o sentido dessa ação social pode ser compreendido no que ele chama de ação *com relação a valores*, em cuja base aparece uma fé racionalizada em relação aos fins que o sujeito atribuiu e deseja objetivar por meio de sua ação. E um desses desejos de objetivação parece ser o de contribuir com o devir sujeito mulher, no sentido coletivo, como se inscreve neste fragmento da narrativa acima: “O sentido de eu ser professora de teologia está no desafio de contribuir para que as mulheres sejam mais reconhecidas”.

Esse sentido moral de uma ação, que se objetiva na relação social, nesse caso, com os discentes, cuja ação produz efeitos na conduta dos mesmos, também se observa na narrativa que segue:

Olha, eu gosto muito de ensinar, eu gosto de dar aula, gosto de oferecer aos alunos um conhecimento novo, perspectivas novas, de ajudar a abrir os olhos. Então me sinto muito bem nesse papel. Sinto-me muito bem na medida em que eu tenho também muita familiaridade com os alunos, em que posso sair da sala e tomar um cafezinho junto. Tenho o maior prazer quando os alunos descobrem coisas novas, ou quando eu sinto que formei alguém. Ontem, numa aula na pós-graduação, foi surpresa pra mim o aluno que me apresentou o seu trabalho no seminário, antes de ontem, ele disse que mora numa favela do Vidigal. Ele disse, ‘ah quando eu fiz o seminário que você deu na graduação (agora ele já está na pós), quando eu fiz o seminário com você na graduação eu resolvi começar um grupo de jovens pra ler a Bíblia. Descobri que seria legal e que podia fazer isso. Foi a partir do seminário que eu tomei essa iniciativa e já faz dois anos que tem um grupo no Vidigal e um grupo no complexo do Alemão. Eu estou trabalhando com esses jovens’. Ele disse: ‘eu

³³⁹ Para Weber (1992) uma ação é social quando o sentido sugerido pelo sujeito ou pelos sujeitos se refere ao comportamento de outros e se orienta nela no que diz respeito ao seu desenvolvimento.

acho que descobri o Gutiérrez'. Ele fez um trabalho para mim sobre um livro do Gutierrez. Foi assim que ele descobriu e conheceu esse autor. Ele já estava no final dos quatro anos de teologia e não tinha descoberto nem o Gutiérrez, nem a Teologia da Libertação, nada disso. Ele descobriu isso por meu intermédio. Eu me senti ótima, realizada, pronto. Agora estou levando ele para o intereclesial. Corri contra o tempo para inscrever ele e, vou levar ele. Consegui dinheiro para pagar a passagem e, agora vou conseguir hospedagem lá, pra ele ir dialogar com os jovens da Amazônia, com os jovens da CEBs, do Brasil todo. Então essas coisas para mim faz sentir o sabor de que meu trabalho deu fruto (*Miriam*, 66 anos).

Miriam expressa sua alegria e satisfação pessoal com o trabalho que realiza. No sentido de Dubar (2009), a narrativa dessa docente pode ser compreendida como uma reflexão sobre acontecimentos e experiências de sua biografia de vida, em que ela encontra a unidade de si, por meio da lógica de sua ação. Ou na perspectiva de Minayo (2003), de um sujeito que se objetiva pela experiência de suas ações, na qual decorre a sua subjetivação. Desse modo, a construção do sujeito feminino da docência é também um processo contínuo que se objetiva na ação e nos processos interativos com os próprios discentes.

Miriam esta falando do impacto moral e social de sua ação na vida dos discentes, cuja ação aparece vinculada com o ensino da Teologia da Libertação. Ao fazer a memória do diálogo que ela estabelece com seu aluno, ao mesmo tempo, ela enfatiza os efeitos e de sua ação no comportamento do discente, o qual passou a assumir práticas comprometidas com a sua comunidade de fé. Mas essa ação, também gera um efeito em favor de si, porque ela pode se reafirmar na posição de sujeito feminino da docência, capaz de ações significativas, que conferem um sentido existencial e social à sua agência. Em outras palavras, *Miriam* se constitui sujeito de saber teológico por meio de suas escolhas teóricas e da ação que realiza, as quais não só agem em favor de si mesmas, mas também produzem efeitos sociais e existenciais na vida de outras pessoas, ou, no sentido foucaultiano, se constitui uma ação moral sobre outros sujeitos.

É importante ressaltar que, para além dos sentidos que essas mulheres conferem à ação da docência, o acesso à teologia aparece como um lugar da produção de si e da autoafirmação do sujeito feminino, em um espaço que fora produzido como não seu. É partindo desse lugar social de poder que elas produzem novos significados para os discursos tradicionais e masculinos, que elas mesmas haviam internalizado nos processos de socialização, como veremos no ponto seguinte.

5.5.1 A teologia como lugar de ressignificação de discursos e de reinvenção de si

Este estudo está apontando que o espaço acadêmico da teologia, para as docentes, não aparece somente como um lugar de ação profissional, mas, sobretudo, como um lugar de reinvenção e de produção de si, que passa também pela ressignificação do sistema simbólico de gênero do discurso tradicional, questão esta que parece ter sido possível para essas docentes, por meio do acesso ao saber teológico. Esse mesmo saber, que historicamente teve um impacto negativo na subjetividade das mulheres, agora se torna uma ferramenta de poder importante, na reinvenção da subjetividade feminina, como podemos constatar no conteúdo das narrativas, que aqui iremos aprofundar.

Nessa perspectiva, Hita (2002) menciona que a diferença de gênero nunca foi fixa ou de alguma forma já determinada, mas resultado de efeitos de discursos e práticas relacionais que se estabelecem entre os indivíduos de ambos os sexos, em cada contexto e conjuntura histórico-social. Desse modo, a autora alerta ser necessário estarmos sempre abertos/as a todas as definições, sob a condição de que elas sejam articuladas histórica, geográfica, social e culturalmente, ou seja, as mulheres, os homens e os gêneros são apenas uma construção social em constante mutação. Não são essências predefinidas ou fixas, como os estudos de Butler (2003), Haraway (1995), Friedman (1995), entre outros, têm evidenciado. Isto porque, as identidades de gênero são construídas dentro e não fora dos discursos e, segundo Stuart Hall (2013, p.109), “nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e de práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas”, o que permite que elas estejam sempre sendo constituídas.

Nesse sentido, algumas docentes disseram que foram socializadas em famílias oriundas do catolicismo tradicional e, outras, em famílias com fortes características da cultura patriarcal. Na verdade, o discurso teológico tradicional tem sido um canal político de reprodução da cultura patriarcal, em cuja ordem simbólica as pessoas aprenderam a identificar-se com uma concepção de mundo e de vida, com modelos e papéis de gênero, até crer que esta visão de mundo e esses modelos poderiam ser universais (LAGARDE, 2011). De modo que os discursos religiosos e tradicionais, provenientes da cultura patriarcal e reproduzidos no ambiente familiar e eclesial (catequese), foram assimilados como um “discurso de verdade”. Esse discurso, que na ordem moral exercia um poder normativo, sem dúvida, funcionou como uma tecnologia cultural de gênero, produzindo, no sentido, de Foucault (1999c), subjetividades dóceis, conformadas com o status social de gênero. Nessa

direção, segundo a antropóloga mexicana, Marcela Lagarde (2011), a subjetividade se estrutura a partir do lugar que o sujeito ocupa na sociedade e se organiza em torno de formas específicas de perceber, sentir, socializar, abstrair e agir sobre a realidade. Os comportamentos, as atitudes e as ações dos sujeitos são a expressão de sua subjetividade, como ser social no marco histórico de sua cultura e, portanto, essa é a elaboração única que o sujeito faz de sua experiência de vida. No caso das mulheres, a sua subjetividade tem a ver, também, com construção de significados, que inclui a condição de gênero, as pertencas socioculturais e as suas próprias concepções de mundo. (LAGARDE, 2011, p. 302). No entanto, essa subjetividade nunca é determinada ou fixa, ela é nômade no sentido de sempre estar se deslocando ou se transformando a partir de novos processos de interação social. Contudo, no modelo nômade, a recordação de um passado é o que permite a “reinvenção ativa de um eu jubilosamente descontínuo, em oposição ao ser melancolicamente consistente, programado pela cultura falocêntrica” (BRAIDOTTI, 2004, p.173). Trata-se de uma subjetividade que se distancia da feminilidade tradicional, potencializando novas formas de subjetividade.

Assim, considera-se que o processo de formação acadêmica das docentes, aqui diga-se, o contato com uma teologia mais renovada (Teologia da Libertação), certamente foi um espaço em que elas encontraram as ferramentas de poder para ressignificar o discurso religioso tradicional, que era reproduzido no interior das instituições de socialização e, ao mesmo tempo, produzirem-se subjetivamente por meio de novas experiências e novos sentidos, que vinham dessa interação social, como se pode ler na narrativa que segue:

Eu fui criada em uma família católica, família mineira, católica tradicional. Toda uma série de coisas já estava no meu imaginário, muito antes de eu fazer teologia, já estava fazendo parte da minha subjetividade. Quando eu fiz teologia, eu tive alguns, muitos professores interessantes e muito abertos, com uma visão de mundo e de igreja muito boa. Eu me surpreendi com uma teologia mais aberta da que eu tinha recebido na catequese, na escola, quando estudei no colégio de irmãs. Toda a minha formação foi muito tradicional e a teologia abriu para mim outros horizontes, nesse sentido. O curso de Teologia, na verdade, foi uma abertura e permitiu ressignificar outras coisas na minha vida. É uma teologia com muita liberdade crítica. [...] Para mim a teologia teve uma conotação muito positiva, ressignificou a minha vida e abriu outros horizontes. Acho que foi por isso que eu fiquei apaixonada pela teologia. (*Priscila*, 60 anos).

É possível interpretar que “no ficar apaixonada pela teologia” está subentendido este lugar em que lhe tornou possível um processo de reconstrução ou de reinvenção de si mesma, de sua subjetividade feminina. Lugar que lhes possibilitou uma *contragenealogia* ou uma nova genealogia de sua subjetividade e, conseqüentemente, outra visão de mundo que, sem

dúvida, passa a conduzir suas ações como sujeito feminino. Essa reinvenção de si possibilita uma conduta de liberdade diante dos efeitos do poder dos discursos que foram internalizados e que assujeitou as mulheres, segundo determinados modelos de conduta e de feminilidade. O processo de “libertar-se”, certamente, tem a ver com a desconstrução ou a ressignificação de modelos que estavam no seu imaginário e que resultaram dos efeitos do poder da linguagem de um discurso religioso tradicional. Assim, considerando as concepções teóricas de Braidotti (2004), Butler (2009b; 2010) e Foucault (2007a), podemos compreender que é na parcela do pertencimento aos códigos linguísticos do poder discursivo religioso, que subjetivou as mulheres, que elas encontram a potência ou a possibilidade para ressignificar os conteúdos da teologia e, conseqüentemente, a própria subjetividade.

Igualmente, em narrativas de docentes mais jovens pode-se constatar que o contato com uma teologia “mais aberta”, ou que já tinha incluído em sua reflexão os valores da modernidade e as ideias de emancipação social, se tornou um canal que permitiu repensar os significados que elas haviam incorporado como parte de sua subjetividade. Isso, evidentemente, reafirma a ideia de que, para as mulheres, historicamente assujeitadas, o acesso aos processos educativos se torna uma ferramenta política para uma nova produção de si ou para um nomadismo subjetivo, que se desloca e se opõe aos modelos do sistema simbólico masculino. De certa maneira, é um canal para conquistar a autonomia subjetiva, que pode ter um alcance coletivo, na medida em que elas se transformam em sujeitos e interlocutoras do discurso teológico que produzem, como observamos no relato que segue.

Eu venho de uma formação católica bastante rígida na formação, do que as mulheres podiam e o que não podiam, até um ambiente machista, que vem da cultura. Vim de comunidade católica, isso é engraçado porque minha família nem é muito religiosa, de religião nenhuma, assim. Mas comecei muito cedo a participar da comunidade, da catequese e depois de grupo de jovem. Fui me inserindo, fui gostando da coisa e tal, mas na minha formação eu tinha uma catequista que era uma pessoa maravilhosa, mas era muito moralista, do ‘pode e não pode’, com fechamento ecumênico muito grande, né. Então eu tive que fazer uma reviravolta na minha vida também para me libertar de certos preconceitos, de me dar conta de tudo o que fui internalizando. Então, foi muito legal ter começado fazer teologia nesse período, porque então eu comecei a encontrar um pouco com tudo isso e, através da teologia, refazer esse caminho, aquele jeito de viver a minha fé, porque não era aquilo que eu estava buscando. Eu tinha outras intuições que, até eu desconhecia de repente, porque a gente estava condicionada a um esquema, mas que eu sabia também que era possível né. Enfim, tinha intuições. O estudo de teologia me ajudou muito a confirmar minhas intuições, sentimentos, coisas que eu sabia que podiam ser diferentes, mas que eu não sabia importar isso teologicamente. Foi muito legal ter feito teologia no momento em que na (*nome da instituição onde se graduou*) se começava refletir a sobre questão da mulher na sociedade, na Igreja e que todos os Institutos estavam se movimentando para os Encontros Estaduais da Teologia na perspectiva da mulher e, isso ajudou a ressignificar o discurso teológico na minha vida. (*Lidia*, 39 anos).

O conteúdo dessa narrativa nos coloca diante das dinâmicas da modernidade, em que os indivíduos, aqui, mulheres, passam a ter acesso à formação, o que lhes permite uma apropriação reflexiva do conhecimento³⁴⁰, que neste caso é o de perspectiva teológica. Esse conhecimento passa a ser reinterpretado a partir das experiências das mulheres e se torna uma ferramenta de poder que potencializa a produção de um novo sentido para a subjetividade e a identidade feminina, colocando-as em uma posição ativa de quem busca conduzir a sua vida e as suas práticas sociais, segundo os novos significados produzidos e não mais seguindo as convenções sociais e normativas do discurso teológico tradicional. Essa perspectiva nos aproxima do que Giddens nomeia de “projeto reflexivo do eu”, que se sustenta pela narrativa da identidade e que se torna “passível de revisão, por meio de uma reorganização psíquica”. De acordo com esse autor, o eu alterado no contexto de modernidade é “parte de um processo reflexivo que busca conectar mudança pessoal e social”. (GIDDENS, 2002, p. 37).

Observamos, ainda, que no processo formativo de *Lídia*, o contato com a teologia refletida na perspectiva das experiências das mulheres tornou-se significativo para o engendramento de sua subjetividade. De igual maneira, para outras docentes, o contato com a Teologia Feminista tornou-se uma ferramenta crítica para desnaturalizar as ideologias de gênero dos discursos tradicionais e androcentricos³⁴¹ e para a produção de si, no sentido de uma afirmação positiva da diferença que desqualificava as mulheres. Isto é, trata-se de um novo modo de vida, fundado em novos valores, em que a própria vida, no sentido foucaultiano, se torna o ponto de partida para o exercício da *estética da existência*, em oposição aos poderes hegemônicos que as constituiu; um exercício de resistência que é lugar de confluência da ética, da política e da estética. (BRANCO, 2008). Ou seja, é um discurso que produz um efeito contragenealógico de ressignificação da subjetividade feminina.

Por fim, pode-se dizer que o contato, dessas docentes, com a Teologia da Libertação e com as ideias feministas, incorporadas na produção das mulheres, gera o efeito de uma nova compreensão de si, ou uma reinvenção de si, que produz rupturas e deslocamentos no imaginário pessoal e social, especialmente no que tange às questões da moral, da sexualidade

³⁴⁰ Em Giddens (2002) *a apropriação reflexiva do conhecimento*, junto com outros elementos como: *a separação entre tempo e espaço, o desenvolvimento do mecanismo de desencanaixe são os elementos que dinamizam a sociedade moderna e visibilizam o processo de transformação social e a mudança do comportamento humano, diante das instituições.*

³⁴¹ As docentes revelaram que, diante dos discursos tradicionais, elas assumem a metodologia feminista do “estranhamento” ou “suspeita” e procuram ver em que experiência humana e de fé tal discurso se sustenta. Se for algo puramente abstrato, sem fundamento explicativo e sem base na experiência humana, acabam ignorando.

e dos modelos de condutas, de feminilidade e corporeidades, que antes eram os referenciais normativos para suas vidas. (RAGO, 2013).

Neste momento da discussão, voltamos ao relato da artesã Louise Gusmão (2009), com que iniciamos este capítulo, em que ela fala sobre a dinâmica que envolve a construção de um artesanato. Essa narrativa também iluminou, metaforicamente, a discussão presente neste capítulo, amparada pelas teorias foucaultiana e feminista, em que procuramos mostrar como as “artesãs” - mulheres professoras - foram “esculpindo” ou “re(modelando)” a sua própria subjetividade e a legitimidade, como sujeito feminino de saber teológico, em instituições católicas. Em outras palavras, como elas foram “esculpindo a sua obra de arte” ou o tornar-se professoras, em um espaço de monopólio masculino, atravessado por estruturas androcêntricas (práticas, discursos, representações).

Essa “obra de arte” aparece como uma produção nunca acabada, sempre em processo de um vir a ser, que é, ao mesmo tempo, real, imaginativo e utópico e que necessita de ferramentas de poder, tais como formação profissional, acesso ao conhecimento, “paixão a missão”, processos de resistência, consciência reflexiva, atos de liberdade, estratégias políticas, superação de desafios e perseverança. Uma produção de si que também carrega as contradições da cumplicidade com o próprio poder que as produziu. Creio que a narrativa de *Hulda* (64 anos), que segue abaixo, nos remete à fala da artesã, com a qual iniciamos esse capítulo, e faz como que uma síntese do percurso de reflexão e da análise que aqui fizemos. Essa narrativa retoma, sinteticamente, os conteúdos de muitas outras narrativas acerca das dinâmicas que envolvem o processo do constituir-se professora de teologia ou sujeito de feminino de saber, em um espaço considerado, ao longo da história, um “não lugar” para as mulheres. É possível considerar que elas assumem uma ética de si mesmas, que passa pela positivação da diferença sexual, na forma de *contramemória*, e pela produção de estratégias políticas que são compartilhadas, as quais potencializam as possibilidades para superar os limites postos pelos mandatos normativos, que circulam no campo do saber teológico católico.

Desse modo, nas entrelinhas do fragmento da narrativa de *Hulda* pode-se ler que a teologia, como campo de ação profissional, é para essas mulheres uma possibilidade de si e de agenciamento feminino; um processo, cujas escolhas se concretizam por meio da interação com as circunstâncias socioeclesiais; uma obra que é moldada em meio às contradições, tensões e conflitos com os códigos normativos de gênero; um projeto que está sempre em processo e que requer paixão, estratégias políticas e esperança utópica, porque sempre se faz

necessário superar dinâmicas de poder que limitam as possibilidades de agência para as mulheres.

Bom eu acho que a teologia faz parte das minhas escolhas de vida e do que a vida escolheu de mim. Quer dizer, uma parte escolheu e outra parte me levou a escolher, me colocou em situação que eu não tinha outra saída se não entrar por ai. Eu acho que é uma questão de não trair a mim mesma, de não trair o amor que vive em mim, de não trair o espírito que me habita. Agora, se isso vai ter repercussão não sei, mas pra mim... Eu tenho prazer de fazer o que eu faço. Então, não é uma dureza, tem bordoadas sim, mas tem prazeres também. De repente eu escuto alguém aqui que diz assim: ‘ah que bom! Você põe palavras no que a gente sente’. Um e-mail: ‘ai que maravilha, obrigada’; ou alguém... Não estou esperando que muita gente leia o meu livro, mas alguém leu, e disse: ‘adorei o teu livro!’ Então, são pontinhos de luz que diz pra você: ‘vai adiante’... Faz escuro mais eu canto ta! (*Hulda*, 64 anos)

A experiência de *Hulda* sintetiza os processos da produção do artesanato de si de outras docentes, no universo da teologia. É uma agência que já tem uma história presente, mas que continua sendo (re)modelada e que requer uma imaginação criativa, porque é sempre um devir, um “ir adiante, mesmo que esteja escuro”.

Assim, concluímos este capítulo, no qual, por meio das narrativas das docentes, buscamos evidenciar algumas dinâmicas que perpassam as experiências de ser artesãs de si mesmas, ou do constituírem-se professoras de teologia, (sujeitos femininos de saber). E, essa experiência, como vimos, inclui as motivações que as levam para a teologia; as relações de gênero que se estabelecem nos processos de formação acadêmica; as dinâmicas e as condições de inserção na docência e de permanência no universo de saber teológico; os desafios que se interpõem nas relações que elas estabelecem com seus pares masculinos, as reações e resistências diante da produção com perspectiva feminista; o sentido existencial e social da docência e o lugar do saber teológico, como um lugar de ressignificação e de produção de si.

São experiências vividas em meio às dinâmicas de gênero e de poder do universo teológico e que, agora, recordadas e rearticuladas, em situação de entrevista, adquirem novos significados e apontam novas possibilidades (HARAWAY, 1993). Ou seja, elas também potencializam uma reflexão e uma avaliação da própria trajetória acadêmica e das relações que estabeleciam com seus pares, produzindo uma nova consciência de gênero³⁴². Tais narrativas, no sentido de Laretis (1994), se constituem em uma *tecnologia*, porque produzem sujeitos reflexivos e autoconscientes de sua posição situada de gênero, que não ocorre em uma história do passado, mas do presente em direção ao futuro. Por isso, ao analisar os fragmentos das narrativas das experiências das mulheres, artesãs de si mesmas, em sua trajetória na

³⁴² Isso nos foi dito por muitas delas depois que concediam a entrevista, as quais retomavam algumas questões que me haviam falado em situação de entrevista, com uma nova consciência de si e das relações de gênero, no espaço da teologia.

teologia, pode-se afirmar que a genealogia do produzirem-se professoras de teologia, sujeitos femininos de saber teológico, é uma genealogia da história do presente, aqui e agora (LAURETIS, 2000a), em meio às contradições e às dinâmicas de gênero de uma ordem social masculina. Um aqui e agora nunca completo, que sempre requer ferramentas de poder para continuar produzindo criativamente, eticamente e politicamente a “arte de si”. Isso se pode observar também nos lugares de ação que as docentes ocupam e nas *práticas inovadoras* que elas dizem produzir dentro das instituições teológicas, conforme as discussões que se colocam no próximo capítulo.

VI – AS PRÁTICAS ACADÊMICAS DAS DOCENTES: UM PROCESSO DO *DEVIR* SUJEITO FEMININO?

A ausência das mulheres em alguns espaços foi vinculada, tradicionalmente, com a incapacidade, a inferioridade, a imaturidade, o defeito, a carência ou a impotência e, portanto, esse lugar ficou marcado como aquele em que as mulheres não devem estar e esse tem sido o mandato histórico, visto como justo. Então, de forma paradoxal, não será acaso a maior transgressão ocupar o lugar proibido, o lugar do sujeito, o ponto de inflexão que faz da resistência o espaço do qual emergirá o reconhecimento de um sujeito (mulher) político, ético, filosófico, legal, de direito e de necessidade? (FEMENÍAS, 2000, p.90. Tradução da autora).

Esse fragmento do pensamento de Maria Luisa Femenías nos remete concretamente ao universo das instituições católicas de saber teológico, uma vez que as mulheres foram ausentadas desse lugar com base em práticas discursivas pautadas em uma ordem simbólica masculina, que produziu a mulher como o outro, o inferior... Paradoxalmente, a inserção e a ação da docência feminina em um lugar historicamente proibido, segundo Femenías podem, sim, ser pensadas como um ato de transgressão e de resistência. Esse espaço limitador e de hegemonia masculina se torna, agora, o lugar da emergência de sujeitos “subalternos”, ou seja, de mulheres que buscam se produzir eticamente e politicamente também pela estratégia de positivar o feminino, partindo de sua ação incorporada em situações e contextos concretos. Assim, as docentes parecem buscar o direito de igualdade acadêmica e de uma distribuição justa de poder, marcando esse lugar também por uma afirmação da alteridade, não simplesmente por serem diferentes na forma anatômica, mas de uma alteridade que se produz na *contramemória* dos discursos tradicionais, ou seja, de um sujeito feminino que não é inferior e nem incapaz de ações racionais. Isso é evidenciado nas práticas e nos discursos dessas mulheres que a todo o momento reforçam o quanto produzem, o quanto são profissionais, como estaremos analisando neste capítulo.

Essas questões nos remetem a Nancy Fraser (1997), a qual faz menção de que as lutas das mulheres precisam levar em conta, ao mesmo tempo, as *exigências de redistribuição* e *exigências de reconhecimento*³⁴³. No primeiro termo, ela se refere às injustiças distributivas como o salário diferencial, o desempenho feminino, a feminização da pobreza e, em última instância, a mesma divisão sexual do trabalho. Ao segundo, se refere à dominação cultural, à invisibilidade e ao não respeito, incluindo fenômenos como o desconhecimento da liderança

³⁴³ Ela assume esta nomenclatura ao invés de *feminismo da igualdade* e *feminismo da diferença* para reafirmar que essas lutas não se opõem, mas antes se complementam na luta por emancipação social.

feminina, a banalização, a degradação e exploração da sexualidade feminina, no uso de estereótipos sexistas contra as mulheres. Llanos (2006) reafirma que essas posições continuam vigentes, já que ainda hoje se necessita tanto de reivindicações de igualdade de oportunidades ou de justiça redistributiva, como de um reconhecimento e de uma valorização positiva de nossas diferenças como mulheres. Tais reivindicações aparecem no relato e nas práticas das docentes, no universo acadêmico da teologia.

Assim, considerando as evidências de que as docentes falam do lugar político do feminismo da diferença, como estratégia para conquistar o reconhecimento e a afirmação de si, como sujeito feminino e reivindicam o direito de igualdade de poder, em um contexto masculino, automaticamente, elas se opõem e questionam a lógica de gênero que subsumiu as mulheres dentro das normas definidas pelo homem (FELSKI, 1999). Com isso, elas participam da tarefa feminista da desconstrução do discurso masculinista sobre a “mulher” e a desconstrução do discurso sobre o “homem” como sujeito racional universal. (ADELMAN, 2009).

Entretanto, nesse processo do vir a ser sujeito feminino de saber, dentro de estruturas poderosas como o são as instituições teológicas, as narrativas das docentes parecem mostrar que, para além de uma posicionalidade estratégica da valorização da categoria “mulher”, elas também incorporam e reproduzem às normas e às regras do campo de saber que, na concepção de Bourdieu (2003), é entendida como *hábitus* acadêmico. De forma que essa conformação consciente ou inconsciente pode ser compreendida como uma estratégia política que objetiva afirmar positivamente a ação das mulheres como um sujeito de saber, capaz de trazer para esse lugar novos valores e de produzir *práticas inovadoras*, no sentido de Femenías (2000). Então, seria na contradição entre certa resistência política, no sentido da afirmação positiva e valorização da diferença sexual e a adequação à lógica do campo acadêmico que as docentes produzem uma ética de si, na busca pessoal e coletiva do reconhecimento do sujeito feminino? Essa parece ser a estratégia que as docentes assumem no processo de produzirem-se eticamente e politicamente, movidas pela força produtiva do desejo por *devir* sujeito “mulher” (BRAIDOTTI, 2004), em um lugar em que o masculino é a norma hegemônica. Seria uma ética de si, que se torna possível como devir, na medida em que se desconstroem e se ressignificam as representações sociais e simbólicas que criaram identidades fixas, (MISKOLCI, 2006) e que, apesar de incorporar novos significados, permanece ancorada a lógica de gênero da ordem simbólica masculina. Dito em outras palavras, é um devir que vem de uma histórica e que sai dessa história com a produção de

novos significados. Isto é, uma subjetividade que está sempre em processo e se constitui em termos de paradoxo, dentro e fora da lógica hegemônica, no sentido de Lauretis (1994).

Assim, quando elas dão ênfase as suas práticas acadêmicas, como experiências situadas, elas estão produzindo estratégias políticas que desnaturalizam a ideia de uma identidade feminina, em que o simples fato de ser mulher já era um elemento desqualificador para atividades do pensamento e, automaticamente, constroem novos significados para o feminino, que as protagonizam como sujeitos capazes de pensar, ensinar e produzir saber. Com tal conduta, essas docentes não estariam assumindo uma consciência nômade? A consciência nômade, segundo Braidotti (2004, p.222) representa a desconstrução da ideia *falocêntrica* e eurocêntrica de uma consciência triunfante, cuja tarefa consiste, supostamente, na supervisão da agência (ação) humana em todos os seus aspectos.

Um sujeito nômade tem uma base de ancoragem incorporada que, no nosso caso, pode ser o modelo de gênero do poder normativo, internalizado nos processos de socialização. Segundo Braidotti, o sujeito nômade é um aparato complexo, um sujeito “Mulher”, que na diferença sexual é atravessado por diferentes camadas de experiências, dotado de memória e capaz de funcionar em meio a estruturas coletivamente negociadas. Ele funciona dentro de repetições ou da *mimese*, no sentido da *contramemória*, e nunca tem um destino final. É uma forma intransitiva de devir que marca um conjunto de transformações sem um produto final. (BRAIDOTTI, 2004, p 223).

Essas ideias parecem inspirar a análise e a compreensão das práticas acadêmicas que as docentes realizam no processo do devir sujeito feminino de saber teológico. Práticas que reforçam uma ética de si e uma afirmação positiva do feminino, que vai desde as disciplinas ministradas, a produção acadêmica (orientações e publicações), os espaços de poder e de liderança que ocupam, as iniciativas que inauguram e os significados produzidos. Tais práticas mostram como elas tecem seus lugares e possibilidades de ação por meio de um processo que envolve estratégias de poder, afirmação positiva de si, autoconsciência, reflexividade e desejo de equidade e igualdade, num lugar em que a lógica de gênero é masculina.

Partindo da concepção butleriana poder-se-ia considerar que a reivindicação pelo reconhecimento identitário ou de uma autoafirmação positiva do feminino e de uma justa redistribuição de poder, como expressão do desejo do devir sujeito feminino de saber teológico, é o que gera a consciência reflexiva sobre os limites normativos institucionais e, conseqüentemente, potencializa a criação de estratégias políticas de ação/agência. Isto é, os limites historicamente impostos às mulheres, na área do ensino e da produção do saber

teológico, também geram as condições de potência, como capacidade de ação, de produção de novos efeitos no interior de uma instituição androcêntrica. De forma que esses novos efeitos se vinculam com o que se define como práticas transgressoras ou “inovadoras”. (BUTLER, 2009b). É o poder que se desloca e se torna potência, capacidade de ação das mulheres. Elas, agora, fazem a experiência de ser um sujeito racional capaz de ensinar, produzir e “distribuir” conhecimento teológico. Partindo desta perspectiva, neste capítulo, procuramos compreender as narrativas das mulheres que dizem respeito às diferentes práticas acadêmicas que elas realizam nas instituições católicas.

6.1 O LUGAR DA DOCÊNCIA FEMININA NAS DISCIPLINAS TEOLÓGICAS

A tabela 18³⁴⁴, que se encontra no quarto capítulo desta tese, evidencia que as mulheres contratadas para a docência nos cursos de Teologia, com formação na área ou não, até 2005, representavam 25,9 pontos percentuais do total do corpo docente, enquanto os homens chegavam a 74,1%. Já, do total que informaram ter formação teológica, cuja formação se constitui em um critério fundamental para a inserção nas disciplinas centrais na graduação em Teologia, os homens representavam 82,7% e as mulheres 17,3%. Esses dados mostram a presença majoritária da docência masculina nas disciplinas eixos do ensino teológico. Essa mesma tabela revela, ainda, a existência expressiva de homens oriundos de outras áreas de formação. Entretanto, quando se trata das mulheres contratadas há uma presença mais representativa, em termos quantitativos, das que vêm de outras áreas de formação, o que revela, num quadro geral, que as mulheres são mais contratadas para disciplinas periféricas. Questão que se torna óbvia dentro de um espaço acadêmico em que o normativo é o masculino e clérigo.

Neste estudo, conforme já mencionamos, se prioriza compreender as relações de gênero que se estabelecem entre os sujeitos da docência com formação teológica e que, por direito, podem assumir disciplinas centrais nos cursos de Teologia. Das 14 docentes que participaram desta pesquisa, apenas duas não possuíam a graduação em teologia³⁴⁵ e, praticamente, todas afirmaram que estavam ministrando disciplinas que correspondiam a sua área de formação de mestrado e doutorado. Somente as duas que ainda estavam cursando o doutorado disseram ter ministrado disciplinas que sobravam, em geral, as mais “periféricas”,

³⁴⁴ Confere página 207

³⁴⁵ Confere quadro 01. Convém dizer que das duas com graduação em outra área, uma estava concluindo a graduação e o doutorado em Teologia e a outra, tinha mestrado e doutorado na área de Teologia Pastoral.

embora outras vezes também assumissem as que eram da área da formação de seu mestrado ou doutorado, em andamento. Essas professoras tinham vínculos com uma instituição que, na ocasião da pesquisa, havia, recentemente, criado o curso de mestrado em teologia e, por causa disso, necessitou contratar um professor doutor para uma das linhas de pesquisa. Este acabou assumindo, também, as disciplinas da graduação que elas ministravam e, que, por direito, agora ele tinha prioridade.

Nessa perspectiva, o quadro 03 evidencia as disciplinas que eram ministradas pelas docentes que participaram desta pesquisa.

QUADRO 03 - ÁREA DE FORMAÇÃO DO DOUTORADO E DISCIPLINAS MINISTRADAS NA GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

DOCENTE IDADE	ÁREA DE FORMAÇÃO NA TEOLOGIA (DOUTORADO)	DISCIPLINAS QUE MINISTRA NA GRADUAÇÃO/ PÓS-GRADUAÇÃO
Maria 61 anos	Teologia Bíblica	- Evangelhos sinóticos - Evangelho de João - Teologia Feminista
Ester 51 anos	Teologia Sistemática Pastoral	- Escatologia - Espiritualidade - Liturgia
Lidia 39 anos	Teologia Sistemática	- Teologia Pastoral - Estágio Pastoral
Débora 60 anos	Teologia Sistemática Pastoral	- Teologia Fundamental - Trindade - Teologia e literatura
Miriam 66 anos	Teologia Sistemática Pastoral	- Introdução à Sagrada Escritura - Teologia e Gênero
Rute 67 anos	Teologia Sistemática Pastoral	- Eclesiologia - Teologia e ministérios (Laicato e Matrimônio) - Pneumatologia
Noemi* 46 anos	Teologia Sistemática Pastoral	- Teologia e Espiritualidade
Ana 70 anos	Teologia Sistemática Pastoral	- Escatologia - Mariologia - Pneumatologia
Hulda 64 anos	Filosofia e teologia Feminista	- Ex-professora
Priscila 60 anos	Teologia Moral	- Teologia moral, sexual e familiar. - Bioética
Madalena* 55 anos	Teologia Sistemática Pastoral	- Metodologia teológica - Epistemologia teológica - Pastoral de conjunto - Pastoral catequética
Isabel* 49 anos	Doutoranda - Teologia Sistemática Pastoral	- Metodologia do ensino e pesquisa em teologia - Liturgia - TCCs – de reconhecimento de curso.
Raquel* 49 anos	Psicologia Teologia Pastoral	- Psicologia da Religião - Sociologia da Religião - Aconselhamento Pastoral - Psicologia e Teologia - Teologia e gênero

Agar* 46 anos	Pedagogia Doutoranda - Teologia pastoral	- História da Igreja e do Brasil - Teologia da Comunicação - História da Igreja da América Latina, teologia pastoral
-------------------------	--	---

FONTE: Pesquisa de campo - maio a agosto de 2009

* Lecionam também disciplinas de cultura religiosa, tais como: ética, fenômeno religioso, antropologia teológica e cultura religiosa, em diferentes cursos de graduação das Universidades Católicas em que estão inseridas.

Observa-se no quadro acima que, praticamente, todas as docentes entrevistadas possuíam doutorado em linhas de concentração em que se situam as disciplinas consideradas eixos na grade curricular do curso que são, em geral, da área da Teologia Sistemática³⁴⁶, Teologia Fundamental, Teologia Bíblica, Teologia Moral e Teologia Pastoral. No estudo de Souza (2003), essas disciplinas são identificadas como “disciplinas de poder” e, em geral, eram ministradas pelos homens. No caso desta pesquisa, tais lugares também são ocupados pelas docentes, que estavam devidamente qualificadas nessas áreas, como se observa a seguir:

A minha tese de doutorado é na área de Teologia Moral. Então, eu trabalho na teologia moral, bioética e, sobretudo moral sexual, conjugal e familiar, porque vindo da medicina eu sempre trabalhei com ginecologia que é a área da sexualidade das mulheres. [...] Então, além de fazer teologia, fiz especialização na área de Teologia Moral. Mulher fazer Teologia Moral é uma questão rara. Eu participo da *Sociedade Brasileira de Teologia Moral* e, acho que no Brasil hoje nós somos duas ou três mulheres, num grupo 50 homens. São poucas as mulheres que fazem Teologia Moral, que é um campo que não tem mulheres, é um campo muito masculino. Penso que a mulher, atuando na Teologia Moral é importante diante de toda essa história em que essa teologia serviu para subjugar historicamente as mulheres. Estou abrindo campo. (risos). (*Priscila*, 60 anos).

Evidentemente, a área da teologia em que *Priscila* atua é ainda um campo de ação majoritariamente masculino. Um lugar em que, ao logo da história, reproduziu-se o discurso da moral sexual católica, que controlou o corpo e a sexualidade das mulheres, produzindo subjetividades disciplinadas e a justificação simbólica da inferioridade das mulheres, como descrevemos no segundo capítulo. Assim, a simples presença de um sujeito que é mulher, nesta disciplina, cujo conteúdo era um dispositivo de poder para subjogação feminina, pode ser compreendida como uma “prática inovadora” ou transgressora, no sentido de Butler e de Femenías. Isto porque, até há pouco tempo atrás, essa era uma prática acadêmica impensável para as mulheres. Contudo, hoje esses espaços são facilmente concedidos para mulheres qualificadas, sob certa vigilância de que a reprodução do pensamento, aprovado dentro dos

³⁴⁶ As disciplinas da área da sistemática, em termos de hierarquia são as mais importantes, ou seja, as que dizem respeito a fé, em cuja áreas se incluem e as seguintes disciplinas (eclesiologia, cristologia, escatologia, mariologia, trindade, pneumatologia, sacramentos, teologia da graça, antropologia teológica).

cânones da “reta ortodoxia”, seja garantida. Para *Priscila*, a sua presença aí possibilita “abrir um novo campo”. Dentro do atual contexto eclesial, o “abrir novo campo” não parece se situar no poder de mudar os conteúdos de gênero da moral sexual católica e das crenças fixas da moralidade cristã³⁴⁷. Talvez ela até encontre espaço, durante suas aulas, para refletir e ressignificar alguns conteúdos, considerando a realidade contemporânea das subjetividades femininas, já que ela se apropriou de um lugar do discurso, ou de uma ferramenta de poder, que sempre subjugou e limitou as possibilidades para as mulheres, baseada em uma determinada leitura da sexualidade feminina. Pode ser que ela até consiga, pela ação da docência, influenciar o processo formativo, sobretudo, daqueles que irão reproduzir os discursos eclesiais, com a inserção de valores que positivem o feminino. Contudo, parece que o “abrir um novo campo” se situa mais na possibilidade da “transgressão” de um lugar “proibido”, que agora pode ser marcado também pela alteridade, pelo devir de um sujeito (mulher) político e ético, capaz de ação intelectual.

Conforme se observa no quadro 03, as docentes, que são sujeitos deste estudo, em geral, estão ministrando disciplinas centrais da grade curricular do curso de Teologia, isto é, disciplinas vinculadas à área da sistemática. Entretanto, o estar nessas disciplinas não veio de “graça”, mas resultou das estratégias de poder que elas foram construindo motivadas pelo desejo do devir sujeito feminino de saber. Ou seja, por meio da qualificação profissional adquirida e pela forma como foram interagindo com as estruturas institucionais, seja negociando possibilidades, aproveitando brechas ou oportunidades que surgiam ou assumindo as concessões advindas de relações que elas foram estabelecendo no meio acadêmico. Contudo, algumas puderam ministrar disciplinas na graduação em teologia na sua área de formação, desde a conclusão do seu doutorado. Outras, porém, antes disso e, por um longo período, permaneceram vinculadas ao *Setor Cultura Religiosa*, lecionando as disciplinas que eram oferecidas aos diferentes cursos da instituição, como se observa na narrativa a seguir.

Bom eu dava aula na Cultura Religiosa e fiquei esperando que um dia abrisse a oportunidade na Faculdade de Teologia. A oportunidade veio através do padre (*nome*). Ele dividiu o curso comigo e depois quando ele voltou pra França eu fiquei com o curso de Teologia Fundamental. *Meu desejo mesmo era pegar a disciplina Trindade, pois era o campo que aprofundei no doutorado.* Quem dava essa disciplina era um jesuíta que foi embora e ficou o padre (*nome*) no seu lugar. Esse padre só vinha dois meses por ano, então ficava muito apertado para ele. Quando o padre (*nome*) que era reitor da PUC assumiu como diretor ele me ofereceu para partilhar a disciplina com esse padre. Então ele dava dois meses e eu dava os outros dois meses e, começou assim. Aí ele parou de dar aula e eu fiquei com a disciplina e estou até hoje. (*Débora*, 60 anos, grifo meu).

³⁴⁷ Isso porque, analisando o seu programa de disciplina ela ainda utiliza, praticamente, toda a bibliografia de autoria masculina, como veremos mais adiante.

Aqui, também, é possível observar que em uma estrutura masculina, o professor homem e padre, sempre tem a prioridade quando se disputam as mesmas disciplinas. Nessa lógica de poder e de gênero, as docentes precisam esperar, assumir disciplinas que sobram, negociar as possibilidades e aproveitar as brechas que se abrem, quando querem lecionar na área em que estão preparadas. Essa mesma lógica parece não se aplicar quando um professor padre chega depois em uma instituição de ensino. Se a disciplina que é de sua linha de formação estiver nas mãos de uma mulher, que possui a mesma especialização, a tendência é que a instituição a ofereça a esse professor. Essas dinâmicas mostram, claramente, como as relações sociais estão sempre perpassadas por representações simbólicas de gênero e de poder (SCOTT, 1990). São relações que produzem hierarquias sexistas e discriminatórias, como se pode ler na narrativa que segue:

[...] Outra questão é quando você tem uma disciplina e aí você escuta: ‘ah nós temos um padre que veio, não sei da onde... Ele precisa dar aula, então vamos dividir essa disciplina sua com ele’. E eu disse não: ‘essa disciplina é minha, eu sempre dei essa disciplina. Ela é minha. Ele vai ter que buscar o lugar dele, aqui não, essa aqui é minha disciplina. Então algumas vezes tem que lutar, pois se deixar a gente acaba ficando um pouco de fora. (Priscila, 60 anos).

Apesar das mudanças contemporâneas e do acesso das mulheres em diferentes espaços da sociedade, parece que no imaginário masculino ainda se compartilha a ideia de que a teologia é um “não lugar para as mulheres”, sobretudo quando se tem disponível um “indivíduo superior” que na posição de sujeito é homem, padre, teólogo, formado fora do Brasil. Isto é, trata-se de um sujeito que retém um *capital simbólico* reconhecido dentro do campo, que lhe garante uma posição privilegiada: “ele precisa dar aula”. No sentido de Bourdieu (2003), isso pode ser entendido como relações e jogos sutis de força que ocorrem no interior do campo teológico, sobretudo quando se disputam disciplinas que podem garantir uma posição privilegiada para o sujeito masculino, cuja posição passa a ser legitimada pela ordem simbólica de gênero, que circula no campo.

Em outras palavras, são dinâmicas de gênero e de poder incorporadas nas relações e nas subjetividades de quem tem a hegemonia no campo. Isso faz com que se compartilhe uma percepção de que é “natural” que os homens sejam privilegiados, ainda que as mulheres possuam o mesmo nível de qualificação profissional. Nessa lógica normativa, não parece ser a formação o que conta, mas o *a priori* de ser do sexo masculino. Nessas condições, o relato de Priscila revela como as mulheres precisam produzir estratégias políticas diante das práticas

normativas de gênero da ordem masculina, tão naturalizada neste campo de saber. Ou seja, ela se posiciona como um sujeito que tem consciência de sua capacidade de ação, adquirida pela formação e pela experiência profissional e, por isso, usa de ferramentas de poder para resistir diante de um imaginário do feminino como negativo ou de normativas que circulam no universo de saber teológico, baseadas na diferença de sexo. A sua conduta indica que ela assume a posicionalidade de sujeito mulher e produz uma *ética de si*, jogando com as regras acadêmicas, para fazer valer o seu desejo de continuar aí, os seus direitos, a sua trajetória e a sua formação, como critérios de luta por igualdade e por uma justa distribuição de poder.

Essa necessidade de as docentes terem de usar suas estratégias de poder na conquista de seu lugar, ou no sentido de Fraser (1997), de lutar por uma justa redistribuição de poder, como um sujeito de direito, pode-se ler no substrato da narrativa de outra docente, quando está em jogo a contratação de um professor com formação na mesma área que a sua.

Estou lecionando na minha área de formação. Só que demorou também. Eu já tive um desafio, por exemplo, de eu falar em conselho: ‘Vocês estão admitindo um professor para teologia pastoral’. Disseram: “Ah, parece que ele vai entrar a pedido de alguém e tal”. Perguntei, “mas por quê?” “Ah, porque aqui nós não temos professores formados na área e vamos precisar contratar um”. Eu falei: “Esqueceram que eu tenho formação na área e que eu estou fazendo doutorado. Tenho mais capacitação do que ele e fiz esse curso na mesma universidade que ele está fazendo”. Disseram: “Ai, me desculpa, eu não tinha pensado”. Entendeu? Daí, fui contratada, peguei a disciplina e tal. A mulher tem que se mostrar também e se adequar às situações, na hora certa. O problema é a capacitação, então, se o problema é esse, você tem que analisar até que ponto é verdade a justificativa que eles dão a uma situação. (Madalena, 55 anos)

Tanto a narrativa de Priscila como a de Madalena evidencia a lógica de poder e de gênero que normatizam as práticas no universo da teologia. As narrativas parecem sugerir que, aqui, a discriminação é sutil e não vem por causa da formação, já que ambas são profissionais qualificadas, mas pela diferença, cujo marcador é o sexo. Nesse caso, se pode compreender a ênfase que elas dão à sua qualificação profissional como critério de igualdade. Boaventura de Souza Santos (2000) já dizia que as pessoas e os grupos sociais têm o direito a serem iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito de serem diferentes quando a igualdade as descaracteriza³⁴⁸. Nesse sentido, elas interagem com as regras do campo acadêmico, ou seja, se apropriam do discurso da formação específica, que é válida para os sujeitos masculinos, como a possibilidade do vir a ser sujeito feminino de saber teológico, com igual direito de assumir a docência em disciplinas pontuais. É uma postura de resistência, de reflexividade e de liberdade diante das práticas institucionais, marcadamente *generizadas*

³⁴⁸ Com isso, Boaventura Santos considera que o dilema “diferença x igualdade” é um falso “dilema”.

pelo masculino, o que, de certa maneira, produz uma crítica à lógica de gênero que rege esse universo teológico.

Pode-se considerar que essas docentes tomam uma posição em favor de si mesmas, sobretudo quando está em jogo a condução de sua vida profissional. Elas criam suas estratégias e agem livremente e “na hora certa”, porque parecem identificar os jogos de poder dos discursos e das práticas que tendem a subjetivá-las. Nessa relação consigo mesmo, elas se produzem subjetivamente a partir de uma “ética do eu” que, na visão de Foucault (2007b), é fundamental para a resistência diante das relações do poder, em suas diferentes expressões. Entretanto, essa *ética do eu* parece ocorrer, também, por meio da adequação às regras acadêmicas (experiência e formação profissional), como uma estratégia de empoderamento, que possibilita resistir à ordem simbólica de gênero, que discrimina e coloca barreiras para as mulheres, na posição de sujeito de saber e de poder. Desse modo, ao mesmo tempo em que elas se afirmam na posição de um sujeito que é mulher com capacidade para tal função, por que são qualificadas profissionalmente, elas desnaturalizam alguns significados de gênero, como o da imagem da “mulher desqualificada e não racional” do sistema simbólico da teologia tradicional. Nota-se uma política de afirmação da identidade feminina que ocorre dentro do paradoxo da “necessidade simultânea de afirmá-la e de desconstruí-la” (BRAIDOTTI, 2004, p. 95).

Diante dessas constatações pode-se afirmar que, por mais que alguns discursos eclesiais apontem certa “abertura para as mulheres” e a necessidade da valorização de suas ações em espaços sociais e eclesiais, nas práticas concretas, esse processo de construção de relações mais igualitárias são contraditórios. São as próprias mulheres que se capacitam e abrem seus caminhos, criam suas possibilidades de ação, movidas por um mesmo desejo que é pessoal, mas também compartilhado. Isto é, trata-se do desejo de serem reconhecidas como sujeitos de saber, ou na expressão de Braidotti, do devir sujeito Mulher no universo do saber teológico. Em outras palavras, são projetos coletivos e intersubjetivos, porque entre as docentes a luta individual também é conectada por *afinidades* ou pontos nodais comuns, que é o desejo de igual poder, de reconhecimento e de ser sujeito de saber feminino, e de demarcar este lugar de saber pela diferença sexual positivada. (BRAIDOTTI, 2004).

Como se verifica no quadro 03, hoje não se pode negar que algumas mulheres lecionam disciplinas que são centrais, na grade curricular do curso superior de teologia, mesmo que, quantitativamente, ainda em um número reduzido, como evidenciamos no

capítulo quarto deste estudo³⁴⁹. Contudo, as narrativas revelam que essa presença não é garantida somente pela formação profissional, mas resulta de uma “luta” contínua, de espera, de negociações, de estratégias políticas diante das oportunidades que se abrem ou de ameaças que pode interditar espaços ou direitos já conquistados. A presença e a agência das mulheres no conjunto das disciplinas, que constituem o “eixo” central do curso de teologia, até podem garantir a ressignificação de alguns conteúdos de gênero e a inserção de valores distintos, na relação com os alunos/as. Entretanto, nem sempre essa presença permite mudanças significativas ou possibilita a enunciação de uma nova *episteme*³⁵⁰, sobretudo em um lugar em que a tradição e a “*ortodoxia católica*”³⁵¹ são fortes dispositivos de poder, que orientam o que se deve ou não ser ensinado. Foucault (1999a) já mencionava que não existe verdade fora do poder ou sem o poder, pois toda verdade gera efeitos de poder e todo poder se ampara e se justifica em saberes considerado “verdadeiro”, dentro de uma lógica do discurso.

5.2 A PRODUÇÃO ACADÊMICA DAS DOCENTES

Convém recordar que um dos objetivos específicos de nosso estudo é identificar as práticas acadêmicas e os lugares de poder assumidos pelas mulheres, no interior das instituições teológicas, e as relações de gênero e de poder que se estabelecem nos processos de agenciamento de si e para o conjunto das mulheres docentes. Isso é importante porque, de certa forma, são práticas situadas e que parecem funcionar como *contramemórias*, no sentido de desconstruir a imagem desqualificada de “mulher” do sistema simbólico masculino, para produzir uma imagem positiva e legítima, como sujeito de saber. Dito em outras palavras, produz um deslocamento subjetivo. Desse modo, no segundo ponto, deste capítulo, estamos abordando as práticas de produção acadêmica das docentes, no que diz respeito às orientações de monografias, de dissertações, de teses e à produção teológica publicada. Sobre a orientação de trabalhos de conclusão da graduação e da pós-graduação³⁵², as docentes disseram que os/as

³⁴⁹ Pela configuração das instituições, como já evidenciamos, poder-se-ia pensar que a presença de mulheres professoras lecionando tais disciplinas é mais recorrente nas Universidades e Faculdades, mantidas por Congregações Religiosas, enquanto nos Institutos de Teologia, a presença de mulheres em disciplinas centrais da teologia pode, praticamente, não existir.

³⁵⁰ Tem a ver com as condições de legitimidade e positividade que tornam um enunciado possível em cada época ou contexto. No sentido foucaultiano, *episteme* é o paradigma comum aos diversos saberes humanos em uma determinada época que, por se embasarem numa mesma estrutura, compartilham as mesmas características gerais, independentemente de suas diferenças específicas.

³⁵¹ A *ortodoxia católica* se refere à interpretação, à doutrina ou sistema teológico implantado como único e verdadeiro pela Igreja; dogmatismo religioso.

³⁵² Quando nos referimos aos dados empíricos sobre a orientação de trabalhos na pós-graduação, estes se referem somente a cinco docentes, em cuja instituição, na época da pesquisa existia o mestrado e doutorado.

discentes as têm procurado muito e que chegam a orientar mais trabalhos acadêmicos do que seus pares masculinos. Evidentemente, que, em geral, elas não são procuradas por serem mulheres, mas porque são boas professoras capazes de despertar interesse dos alunos/as para os temas que elas aprofundaram ou porque eles/as têm interesse em estudar conteúdos da linha de pesquisa em que elas estão vinculadas, como se pode ler no fragmento que segue:

Os alunos e alunas me procuram muito para a orientação de trabalho acadêmico. Oriente na área de moral, também na sistemática, porque eu trabalho com disciplinas de Antropologia Teológica, Escatologia e Tratado da Graça. Então os alunos me procuram também nessas áreas. Olha que eu tenho orientado, quase mais que os homens, se não mais. (*Priscila*, 60 anos).

Essa constância aparece no relato de docentes de diferentes instituições. “Os alunos pedem muito. Eu estou com o maior grupo de orientação de trabalhos interdisciplinares. As orientações vão desde as linhas bíblicas até da Teologia Feminista.” (*Maria*, 61 anos). Considerando as dinâmicas de gênero, que circulam neste espaço acadêmico, a procura maciça de alunos, sejam quais forem os seus interesses, acaba conferindo afirmação profissional, legitimidade e poder para as mulheres, que é o que elas procuram, como um sujeito que tem qualificação profissional, mas que também ocupa a posição de Mulher, cujo signo no imaginário deste lugar ainda está atravessado por noções pejorativas.

Por outro lado, as narrativas evidenciam que, em algumas instituições, o fato de as docentes serem as mais buscadas para orientações tem sido motivo de disputa de poder, por parte daqueles que veem “o seu lugar” sendo “ocupado” por outro sujeito, que é mulher e que, até então, não era considerado inteligível nesta configuração social. Nesse sentido, das docentes que tinham um contrato de 40 horas semanais, apenas duas disseram ter poucas orientações. Uma delas, porque, embora veterana na teologia, recentemente tinha sido contratada por tempo integral e somente agora poderia assumir mais orientações, e a outra, por ter se inserido na docência apenas há um ano. Sabe-se que orientar trabalhos é uma prática acadêmica, parte do exercício da docência, que exige tempo e energia. Entretanto, para elas o “orientar mais” parece funcionar como uma estratégia de produção de sua legitimidade acadêmica, como um sujeito profissional que, politicamente, precisa produzir outra imagem da “mulher”, por meio de sua ação incorporada em um contexto de supremacia masculina. Pensando a partir de Braidotti (2004), seria uma forma de fazer valer a positividade da diferença sexual e de tirar as mulheres do armário da alteridade desvalorizada, no qual elas foram confinadas historicamente.

A **tabela 20** ilustra a participação das docentes na orientação de trabalhos de conclusão de curso, neste caso, especificamente no programa da pós-graduação em teologia da PUC-RIO³⁵³. Nesse olhar, é necessário considerar que até a década de 1980 o número de mulheres docentes dessa universidade era em média de três para 18 homens³⁵⁴. Somente no final da década 1980, quando o grupo da segunda geração de mulheres foi concluindo o doutorado e se inserindo na docência é que esse número aumentou de 6 a 7 mulheres para 17 a 19 homens, cuja média se manteve desde o início dos anos noventa até hoje. Considerando a presença reduzida de mulheres na docência em teologia, a sua participação na orientação de trabalhos acadêmicos é relevante, pois de 344 dissertações e teses defendidas até setembro de 2013, 104 foram orientadas por mulheres e 240 por homens, o que corresponde, respectivamente, a 30,2% para 69,8%. Esses números equivalem, de forma aproximada, à porcentagem da presença das mulheres nessa instituição. E, se consideramos a participação da docência feminina e masculina na teologia, de modo mais amplo, conforme evidenciamos na **tabela 11**, que está inserida no quarto capítulo, verificamos que a presença feminina era de 26,3% e a masculina de 73,7%. Desse modo, levando em conta esses números e olhando para **tabela 20**, que segue, podemos evidenciar que essas mulheres têm participação igual ou superior aos homens, quando se trata de orientações de teses e dissertações.

TABELA 20 - NÚMERO DE ORIENTAÇÕES DE DISSERTAÇÕES E TESES DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA, POR PERÍODO, SEGUNDO O SEXO DO DOCENTE.

TIPO DE TRABALHO Ano / Orientador(a)	DISSERTAÇÕES		TESES		TOTAL de orientações
	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	
1971 - 1980	00	15	0	00	15
1981 - 1990	01	40	02	04	47
1991 - 2000	30	50	07	25	112
2001 - 2010	34	50	18	34	136
2011 - 2013	10	18	02	04	34
TOTAL	75	173	29	67	344
% total de cada categoria	30,2%	69,8%	30,2%	69,8%	

FONTE: FURLIN, Neiva. Pesquisa biblioteca online - PUC-RIO, out. 2013.

A tabela acima apresenta, em separado, números e porcentagens referentes a cada categoria, ou seja, teses e dissertações. Se olharmos para a porcentagem das orientações feitas

³⁵³ Como já descrevemos, a primeira turma de mestrado dessa universidade iniciou no primeiro semestre de 1972 e, no mesmo ano, o Conselho de Ensino e Pesquisa da PUC aprovou o curso de Doutorado em Teologia. No entanto, durante esta década se tem o registro de 15 defesas de dissertações, todas sob orientação de professores homens. As mulheres começam orientar na década de 1980, quando, muitas delas, estavam fazendo seus doutorados, conforme quadro 01 – perfil das interlocutoras.

³⁵⁴ Informações coletadas nos catálogos anuais do Curso de Teologia da PUC-RIO.

por mulheres, verifica-se que elas têm orientado, de maneira equilibrada, o mesmo número de teses e dissertações (30,2%), assim como os homens (69,8%). Essa porcentagem, sem dúvida, é significativa considerando que elas são uma presença minoritária na docência e que iniciaram o trabalho de orientação uma década mais tarde que os homens. É, praticamente, a partir da década de 1990 que elas vão ter uma atuação mais significativa na atividade de orientação de trabalhos acadêmicos na pós-graduação, cuja contribuição se torna importante, sobretudo, quando essas orientações tendem a ser dentro das grandes áreas da teologia, como: da Sistemática, Bíblica e Moral.

Se direcionarmos, por exemplo, o olhar para a década de 2001-2010, nota-se uma congruência com as narrativas das docentes, as quais diziam ter mais orientações que seus colegas homens. Isso porque, levando em conta o número reduzido de mulheres professoras em relação aos homens que atuam na PUC-RIO, o fato de essas terem orientado 34 dissertações enquanto os homens orientaram 50 e de terem orientado 18 teses enquanto eles orientaram 34 evidencia que, embora esse trabalho lhes confira certo reconhecimento e legitimidade acadêmica, na posição de sujeitos de saber, elas também aparecem sobrecarregadas, porque orientam mais da metade dos trabalhos. Se o nível de produtividade é um dispositivo de poder que dá legitimidade para as mulheres, dentro dos cursos de teologia, de maneira contraditória, tende a ocultar dinâmicas desiguais de gênero, sobretudo porque além de um trabalho supra-humano na academia, muitas delas precisam dar conta de outras responsabilidades, que vêm do cotidiano de suas vidas, das outras posições de sujeito ou de identidade em que estão implicadas, como a de: mãe, esposa, religiosa, ou agente de pastoral³⁵⁵. Contudo, elas parecem ser cúmplices de tais dinâmicas, porque se submentem a isso, cuja ação tende a se justificar quando está em jogo o devir sujeito feminino e a necessidade de marcar esse lugar de saber por uma posição identitária que é positiva. Em outras palavras, o desejo de vir a ser sujeito feminino de saber se encaixa com o desejo de cumprir as normas acadêmicas, para além de suas forças. Isso, também, pode trazer um efeito contrário, que é a reprodução de relações desiguais de gênero, ou seja, naturaliza-se a ideia de que as mulheres precisam fazer tudo mais e melhor, para ter o mesmo direito de reconhecimento acadêmico, ou do seu devir sujeito. Essa questão parece se repetir em outros departamentos ou áreas do conhecimento, que foram considerados, ao longo da história, lugares de ação do sujeito masculino.

³⁵⁵ Tal questão foi abordada nas narrativas, contudo, como essas mulheres conciliam o seu cotidiano de vida com a profissão docente é uma janela que se abre para um possível estudo, que parece não caber aqui, devido a complexidade e à proporção que essa pesquisa tomou.

Desse modo, se em algumas situações a grande procura de alunos/as pelas professoras mulheres, para orientações de teses e dissertações pode ter sido motivo de disputa de poder por *status* e visibilidade acadêmica³⁵⁶, a sobrecarga de trabalhos monográficos pode estar relacionada à exigência de uma “eficiência profissional” para as mulheres, como também evidenciar o pouco interesse por parte de professores homens, quando se trata de orientar monografias. Isso porque, nessa fase, em geral, os alunos necessitam de um acompanhamento direto e, talvez, por essa razão estes preferiram outras atividades que lhes dê maior *status* acadêmico³⁵⁷. A sobrecarga de orientações, que se observa na tabela 20, só foi apontada por apenas uma das interlocutoras, conforme se observa na narrativa que segue:

Pode-se se pegar várias orientações por ano. Os alunos que se identificam com a gente acabam procurando orientação, mais do que com outros. Mas tem também o lado institucional, pois o professor pode ter umas cinco ou seis orientações de monografias e mais as aulas. Tem professor que pode orientar mais, mas não pega porque dá trabalho e acaba pegando um ou dois alunos e, assim muitos ficam sobrando, ficam sem orientador. Então há toda uma estratégia que se tem que fazer. Antigamente eu até pegava mais para ajudá-los. Atualmente eu pego só o que devo pegar. Eu não fico mais quebrando o galho dos outros. Eu cheguei num certo patamar, que se eu perceber que a coisa está sendo uma forma de explorar a mulher na teologia, eu não vou. Atualmente, eu não tenho medo, eu ganhei o meu espaço, eu digo não vou fazer isso, eu não aceito. Eu falo isso claramente nas reuniões. Eu estou lá há mais tempo que eles. Eu tenho um espaço garantido, não tenho medo de ser demitida. Na orientação de monografias eu não aceito quebrar galho de padre. Eles não podem, eu também não posso. (*Madalena*, 55 anos).

Madalena diz ter aceitado mais alunos do que deveria, no sentido moral de uma boa ação diante da omissão de seus colegas. Entretanto, mais do que uma boa ação, o orientar mais alunos no início da carreira de docente, em um lugar que havia sido interdito para as mulheres, é, certamente, uma estratégia de poder político que dá visibilidade ao potencial feminino e certa legitimidade no processo do “tornar-se professora”, sujeito feminino de saber teológico. Outro aspecto que a narrativa de *Madalena* coloca em cena é a possibilidade da autonomia que pode ser assumida pelas docentes. Ou seja, quando elas encontram certa legitimidade, que lhes advém do acúmulo do *capital simbólico* – anos de trabalho, reconhecimento, experiência –, também adquirem maior liberdade para orientar suas escolhas e assumir a posição de um *sujeito ético*, capaz de refletir, jogar o mesmo jogo de seus pares e de resistir diante de dinâmicas que as querem subjetivar. É um produzir-se que ocorre entre a

³⁵⁶ Diferentes professoras disseram perceber relações de ciúmes e competição por parte de seus pares, quando elas eram muito procuradas pelos alunos/as.

³⁵⁷ Como os dados da tabela 20 foram coletados depois da realização das entrevistas, não tive como verificar concretamente os motivos dessa sobrecarga das mulheres nos processos de orientações de trabalho, que aparece nesta última década, uma vez que a preocupação primeira era saber se essas mulheres tinham ou não uma participação significativa na orientação de trabalhos de conclusão de curso.

contradição do assujeitamento às convenções sociais do universo acadêmico e a produção de atos de liberdade, de reflexividade que, na concepção de Foucault (2007b), nunca ocorrem de forma autônoma, mas vinculada às relações de poder. Poder-se-ia se ler essa atitude em termos de *agência ética*, no sentido de Butler (2009), porque a ação de *Madalena* ocorre no contexto das relações sociais do universo teológico. É uma ação autoafirmativa e reflexiva em que, movida pelo desejo de justiça, ela toma consciência das dinâmicas institucionais de poder, das quais tinha sido cúmplice por causa dos ganhos que poderia ter, mas que agora pode assumir uma postura política que se opõe a um imaginário de mulher submissa, cumpridora de tarefas, para uma mulher autônoma, que sabe ter direitos iguais, adquiridos pelo processo de formação profissional, sem a necessidade de continuar conquistando esse direito por meio da sobrecarga de trabalho. O devir sujeito é, assim, sempre um processo de mudança, uma passagem de um estado para o outro, cuja possibilidade ocorre por meio da reflexividade e da consciência crítica, que são acionadas na interação com os dispositivos de poder que se exercem dentro de um contexto específico.

Nesse sentido, parece relevante a concepção de Butler (2009b) de que o poder da agência emerge da resistência e surge quando se dá uma descontinuidade entre o poder que constitui o sujeito (mulher inferior) e o poder que o próprio sujeito assume (mulher autônoma, com direitos iguais, possuidora de potencial intelectual). Em Braidotti (2004), isso poderia ser lido no sentido de *contramemória* ou *contragenealogia*, em que se desconstrói o sistema simbólico masculino por meio da produção de um simbólico alternativo, que é de autoafirmação e a positivação do signo “Mulher”. Essa positivação não parece se constituir em uma nova essencialização, porque parte do presente, da ação de mulheres incorporadas em um contexto distinto. Ou seja, é um sujeito Mulher não mais somente produto simbólico e abstrato de um olhar masculino, mas de um sujeito real, que é capaz de ação, de escolhas e de produzir-se.

No que se refere à produção teológica publicada, praticamente, todas as docentes mencionaram ter escrito e publicado livros e artigos. No entanto, o nível de produção e de publicação tem muito a ver com o tempo de docência, a forma de contrato institucional³⁵⁸, o seu reconhecimento no universo teológico e, sobretudo, com a sua inserção ou não em uma instituição de maior prestígio acadêmico, que tem certa referência em pesquisa científica. Isso faz com que o número quantitativo de publicações seja diversificado, como se observa no relato de algumas docentes. “[...] Artigos, tenho mais de 100. Tenho uns 20 livros publicados.

³⁵⁸ Quando a docente possui um contrato de 40 horas, a produção tende a ser maior, uma vez que isso lhe permite mais tempo dedicado à pesquisa.

Nos últimos anos, coincidentemente, saíram vários livros, inclusive alguns em mais de uma língua: em português, espanhol e italiano. Tenho também muitos capítulos de livros”. (*Débora*, 60 anos). Essa docente é a que mais tem publicações e orientações, das que foram entrevistadas, seguidas por outras, como é o caso da professora *Rute* (67 anos): “[...] Eu só escrevi um livro, organizei três livros e escrevi um em conjunto com outro teólogo. Tenho ainda mais de 70 artigos”.

As que recentemente se inseriram no ensino da teologia, com contrato de 40 horas e as que trabalhavam 20 horas semanais, conciliando a docência com outros trabalhos profissionais, disseram ter pouca publicação, em torno de um livro e meia dúzia de artigos. Outras dizem ter somente dois a três artigos e um ou dois capítulos de livro³⁵⁹. As professoras, ainda, alegam que seus colegas do sexo masculino geralmente estão mais liberados para a vida acadêmica e, por isso, têm mais tempo e disponibilidade para a pesquisa. Isso porque, nas instituições maiores, quase todos são contratados com tempo integral e as mulheres, dependendo da instituição, muitas vezes são contratadas como “horistas”³⁶⁰ ou por 20 horas. Por evidente, esse tipo de contrato, como também se poderia visibilizar em outros contextos acadêmicos, não potencializa um processo sistemático de pesquisa teológica, por mais que haja esforço. E tratando-se de um contrato reduzido, em geral, essas mulheres acabam se envolvendo com outros trabalhos fora da academia³⁶¹. Também, quando se foca o olhar para a produção acadêmica, pode-se perceber a existência de dinâmicas que constroem desigualdades de gênero nas relações que se estabelecem no interior desse campo de saber. Nesse sentido, Schienbinger (2001) aponta que um dos grandes fatores da menor produtividade das mulheres nas ciências é a questão da maternidade, que as envolve mais que os homens e, também, porque elas ocupam posições mais baixas, em universidades importantes e estão, geralmente, em maior número nas universidades de menor prestígio e, por isso, movimentam menos recursos. Isso parece fazer sentido, também para o universo da teologia, já que as que produzem menos estão inseridas em pequenas faculdades, com contrato mais reduzido e sem recursos para a pesquisa.

Se, por um lado, ainda se constata processos de discriminação e de desigualdade quando está em jogo a questão da produtividade, por outro, não se pode negar que algumas dessas docentes têm marcado este lugar de saber, por meio da produção de uma teologia

³⁵⁹ Na categoria das que menos publicaram se encaixam, sobretudo, as que ainda estão cursando o seu doutorado.

³⁶⁰ Contrato por número de horas semanais.

³⁶¹ Chamou-nos atenção a sobrecarga de responsabilidades por parte de uma professora que, além do contrato de 20 horas aulas, coordena, uma das outras modalidades de formação teológica oferecida pela instituição e, ainda tem a coordenação de um projeto social e mais as atividades próprias da instituição religiosa a que pertence.

alternativa³⁶², partindo de referenciais teóricos dos estudos feministas e de gênero, mesmo que esta produção seja minimamente lida ou indicada como referência bibliográfica pelos seus colegas do sexo masculino³⁶³. Parece que essa produção acadêmica, mais do que se constituir em uma grande contribuição para o universo do saber teológico e para processos de mudança nas estruturas acadêmicas, tenha sido uma ferramenta que possibilitou a produção de novos significados de gênero e, conseqüentemente, uma nova reinvenção de si. Uma forma de resistência ao poder da ordem simbólica masculina que, historicamente, invisibilizou as mulheres ou as produziu como seres inferiores e desqualificados para as atividades intelectuais. É possível perceber, no conteúdo das narrativas das docentes, que a reflexão teológica que elas produzem, por perspectivas feministas ou de gênero, tem exercido mais influência, no sentido de uma *tecnologia de gênero*, para o conjunto das mulheres, no processo de uma afirmação de si, como sujeito de saber e como uma ferramenta para processos de ressignificação das subjetividades femininas, junto às *Comunidades Eclesiais de Base*.

Mesmo que essas docentes dizem ou tenham, de fato, tomado como mediação as abordagens analíticas de gênero ou os pressupostos teóricos do feminismo, muitas vezes, a produção acadêmica de algumas delas parece se afinar mais com a linha da *Teologia da Libertação*³⁶⁴. Assim, por meio dessa perspectiva, elas inserem uma linguagem mais inclusiva e questões específicas que dizem respeito às mulheres, cuja produção não parece ser “subversiva” e, ainda, se mostra resistente a uma ideia de feminismo “mais radical”. Certamente, essa posição, tem mais aceitação dentro da ordem que rege este sistema de saber, como se pode ler nas entrelinhas da narrativa que segue.

Eu publiquei um livro e 60 artigos, mais ou menos, sobre CEBs, sobre temas de leituras bíblicas, interpretação de textos bíblicos ou algo que sempre tem haver com a Bíblia e a nossa realidade. [...] Eu não produzo sempre na perspectiva das mulheres, trabalho feminista propriamente dito. Eu pego textos bíblicos ou realidades mesmo que sejam realidades de mulheres e faço um estudo onde entra todos os aspectos. Então o aspecto da mulher vai ser um entre outros, mas em geral é o mais picante. Eu não separo da análise o ponto de vista do pobre, o ponto de vista das outras discriminações, de sofrimento e de dor, que não é só feminina, então. Eu sempre falo das mulheres, mas também integrada às outras diferenças. Agora, quando eu pego um artigo, especificamente sobre as mulheres, inclusive foi um trabalho de iniciação científica, então o foco foi a questão feminina na abordagem feminista. Eu acho que quando estou fazendo isso, estou fazendo um trabalho de informação e de formação das consciências. Eu acho isso um trabalho muito útil. (*Miriam*, 66 anos).

³⁶² Porque se situa no campo da produção de novos significados que possibilitam a reinvenção da subjetividade feminina.

³⁶³ Isso foi recorrente nas narrativas das mulheres.

³⁶⁴ Praticamente quase todas, além de se definirem feministas dizem se afinar com a linha da Teologia da libertação.

Outras docentes disseram que nem sempre utilizam as abordagens feministas, mas buscam escrever partindo de sua própria experiência religiosa e das experiências que as mulheres fazem em suas comunidades cristãs, o que possibilita colocar em cena outros aspectos e valores que, em geral, não foram abordados pela teologia tradicional. Entretanto, de maneira paradoxal, nota-se certo cuidado para não fugir do rigor epistemológico, produzido pela *intelligentsia* masculina, considerado válido para este campo de saber, mesmo que para, além disso, elas busquem dialogar com os saberes mais narrativos ou literários, que tornam a “teologia mais próxima da vida” como, às vezes, elas se referem ao saber que produzem. Nesse sentido, a narrativa que segue contempla a fala de outras professoras.

Procuro sempre escrever teologicamente, lógico. Procuro o rigor e o aparato crítico, mas procuro, também, algo estritamente ligado à experiência e à espiritualidade. Não o teológico seco né, mas um discurso teológico, perpassado pela experiência das mulheres. Eu procuro sempre ressaltar isso, além disso, procuro trazer algum texto de fora da teologia, algum texto literário, poético, que abra o leitor para a leitura. (*Débora*, 60 anos).

Os substratos das narrativas de *Miriam* e *Débora* permitem dizer que as docentes, como um sujeito sempre em devir e ainda marginal no universo teológico, não produzem um saber totalmente novo, mas um saber alternativo e acoplado ao saber “erudito” ou hegemônico no campo. Seguindo o pensamento de Foucault (1999a), essa é uma estratégia que ativa saberes situados, desqualificados e não legitimados, contra uma estrutura teórica unitária que hierarquiza saberes em nome do “discurso verdadeiro” e como uma forma de eliminar a tirania dos discursos englobantes. Isto é, trata-se da insurreição de saberes, não contra os conteúdos, os métodos e os conceitos da teologia, mas de uma insurreição dos saberes contra os efeitos do poder que este saber gera sobre a vida das mulheres, como um “discurso verdadeiro”.

Certamente é contra esses efeitos universalizantes que as docentes ativam a importância da categoria de experiência ou as “dores da vida cotidiana” das mulheres, que lhes permite produzir, não mais um saber abstrato e universal, mas um saber entrelaçado com o cotidiano das mulheres e, portanto, um saber que nasce de uma experiência situada. Segundo Braidotti (2004), a experiência das mulheres na vida real é central para sustentar o projeto de positivar a diferença sexual, no sentido da *contragenealogia*, que Adrienne Rich expressa na ideia de “política de localização”. A política de localização significa que o pensamento, o processo teórico não é abstrato, universal, objetivo nem indiferente, mas está

situado na contingência da própria experiência, e por isso, é um exercício necessariamente parcial. Em outras palavras, a própria visão intelectual não é uma atividade mental desencarnada, antes se encontra estreitamente vinculada ao lugar da própria enunciação, ou seja, do lugar de onde alguém está falando. Isso, evidentemente, se coloca como uma crítica ao falso universalismo de um conhecimento abstrato produzido do ponto de vista masculino.

Neste caso, a agência que as mulheres exercem dentro dos processos de produção teológica, mesmo que nem sempre seja reconhecida, interage com as dinâmicas de poder e visa trazer novos valores e significados e a possibilidade de neutralizar os efeitos de um saber globalizante. Nesse processo, a incorporação das abordagens de gênero e a categoria de experiência das mulheres parecem dar “cor” a este saber, produzido pelas docentes, como discutiremos mais adiante³⁶⁵.

6.3 LUGARES DE LIDERANÇA: A POSSIBILIDADE DO SUJEITO “MULHER”

As narrativas das docentes indicam que elas têm ocupados alguns lugares de liderança no universo acadêmico teológico. Esses lugares resultaram de concessões, de reconhecimentos ou de conquistas pautadas no mérito profissional, ou mesmo, da apropriação de poder e de relações de forças que se exercem e se efetua no interior das instituições teológicas. (FOUCAULT, 1999a).

Talvez, poder-se-ia dizer que em um lugar de ausência histórica uma das primeiras “conquistas”³⁶⁶ ou práticas inovadoras das mulheres é o fato de estarem atuando em disciplinas significativas da grade curricular do curso de teologia e a trajetória que fizeram em relação à produção acadêmica, como já mencionamos. Além desses espaços, elas assumiram outros lugares de liderança, tanto no interior das instituições de teologia como em setores e instâncias vinculadas a esse saber, sobre os quais discutimos neste ponto.

Segundo a teoria foucaultiana, o saber confere poder de modo que quando as mulheres se apropriam do saber teológico, que era monopólio masculino, elas também se apropriam do poder e das condições de ministrar disciplinas teológicas, de produzir

³⁶⁵ Convém lembrar que neste capítulo, o saber produzido pelas mulheres docentes, nomeado como Teologia Feminista, aparece três vezes: a) quando falamos sobre a produção acadêmica; b) quando se discute sobre o modo diferente de produzir; c) quando se fala sobre as práticas inovadoras que as docentes inauguram no universo da teologia. Esse era um conteúdo que aparecia frequentemente nas narrativas das docentes, quando interpretadas em diferentes direções. Apesar de parecer um tanto repetitivo, o objetivo é colocar este tema, nessas diferentes situações, já que essa teologia parece produzir outros significados que são importantes para o processo de tornarem-se professoras, sujeitos femininos de saber.

³⁶⁶ Utilizo aspas, uma vez que os espaços ocupados pelas mulheres no meio acadêmico teológico são concessões ou conquistas não definitivas e nem garantidas, mas construídas continuamente.

conhecimento e de ganhar legitimidade como sujeitos femininos capazes de ação/agência, no mesmo universo que, historicamente, construiu discursos e sistemas de representação que as destituíram da posição de sujeito de poder/saber. De modo que essa agência, como poder de ação, emerge em um contexto que não só produziu a interdição, mas também as condições de sua emergência, com bem acentua Butler (2009b). Assim, a presença das mulheres neste “não lugar” constrói novos significados e novos efeitos no interior das dinâmicas de poder. Suas experiências acadêmicas na docência e na produção de saber agregam *capital simbólico* que cria a possibilidade de ação em outros espaços de liderança. De certa maneira, elas passam a jogar com as “mesmas possibilidades” dos professores homens por posições de poder, mesmo que, em determinadas instâncias, o seu sexo continue sendo critério de interdição.

Nesse sentido, vamos olhar mais de perto para os lugares de liderança que algumas docentes assumiram no interior das instituições de ensino teológico e que aparecem no **quadro 01**, do primeiro capítulo desta tese³⁶⁷. Para as mulheres, ocupar lugares de poder, em geral, é resultado de um longo processo de forças em disputas, de estratégias políticas e de posições conquistadas pelo acúmulo de um *capital simbólico* que é reconhecido no interior do campo. Isto se pode observar na narrativa que segue.

Os espaços de poder e de participação não são conferidos às mulheres, na verdade são conquistados. Eu acho que se tiver que conferir espaço de poder para as mulheres, essas teriam que esperar muito e, talvez, nunca lhes fossem conferidos. Acho que nós mulheres vamos entrando devagar, entrando e conquistando nossos espaços e conseguindo nos manter nesses espaços. Os espaços não são dados facilmente, somente em casos excepcionais, por pessoas excepcionais que são mais sensíveis e dão importância à participação das mulheres, mas em geral é conquistado pela competência. (*Priscila*, 60 anos).

Certamente, esse processo lento de conquista por espaços de liderança para as mulheres, narrado por *Priscila*, tem a ver com as estruturas e significados de gênero da ordem simbólica masculina que continuam operando nesse universo de saber, cujas dinâmicas podem perder força quando elas jogam com as ferramentas de poder que produzem, como já o mencionamos no decorrer deste estudo. Outras vezes, alguns lugares podem ser facilmente negociados ou concedidos, sobretudo quando há interesses, não expressos, que estão vinculados ao *status* externo que a instituição pode obter ou pela necessidade de certa organização – “trabalho braçal” – em algumas das instâncias acadêmicas.

Algumas docentes chegaram a assumir a coordenação, ou a vice-coordenação do curso de Teologia. Convém mencionar que em uma instituição menor, onde existe somente a graduação em Teologia, a coordenação do curso é a maior instância de poder e de tomada de

³⁶⁷ Cf. página 54.

decisão em relação às atividades acadêmicas. Nessas instituições, as mulheres entrevistadas chegaram assumir a vice-coordenação, que é o caso de duas docentes. A coordenação, em geral, é reservada sempre para um homem que é padre, como está dito na narrativa de *Priscila*.

Eu consegui muitas coisas que eu nem aspirava sabe, porque não faz tanto tempo assim que fiz teologia e já consegui tantas coisas e tantos lugares. Além de dar aula, eu já coordenei o curso de Teologia. Imagine uma mulher coordenando o curso de Teologia, quer dizer, eu sou vice-coordenadora do curso. Claro que é um padre quem coordena, mas eu sou vice-coordenadora. Quando ele ficou dois anos em Roma para o doutorado, eu fiquei coordenando o curso. Então, assim acho que é uma exceção uma mulher coordenar um curso de Teologia. [...]. (*Priscila*, 60 anos)

Embora *Priscila* esteja assumindo um lugar de poder, outrora impensável para as mulheres, o fato de surpreender-se com essa posição, mostra que, de maneira ambígua, no seu imaginário ainda opera os significados de gênero reproduzidos pela ordem social masculina, de que algumas instâncias eclesiais não podem ser ocupadas pelas mulheres. Por outro lado, o fato de substituir o coordenador do curso, quando este precisou se ausentar para o doutorado, mais do que um lugar de poder e de *status* e, que era de direito seu, como vice-coordenadora, também representa certo acúmulo de trabalho para essa docente. Isso porque, em outro momento, ela narrou que enquanto substituí a o referido padre na coordenação do curso, ela também fazia doutorado, dava aula e ainda tinha responsabilidades de ordem familiar. Talvez, seja o desejo de ocupar as “brechas que surgem”, como parte de um imaginário que é compartilhado entre elas, no processo do *devir* sujeito feminino de saber teológico, que faz com que se sujeitem a essas negociações de espaços de poder temporários, acumulando funções, enquanto seus pares podem gozar do privilégio de se liberarem para os estudos, sabendo que as atividades acadêmicas vão ser exercidas com certa competência.

Em outra Faculdade, que possuía somente o curso de Teologia, as mulheres estavam na vice-coordenação da graduação e na coordenação de duas modalidades de cursos de formação teológica destinados aos agentes de pastoral, que eram instâncias de poder, ainda que de um “poder menor”³⁶⁸. Esses espaços tinham certo peso, em termos de liderança, devido à sua abrangência e significado, como aparece no relato de *Lídia* (39 anos): “Eu tenho

³⁶⁸ Ao todo eram três as outras modalidades de formação teológica que a instituição oferecia como possibilidade para agentes de pastorais e pessoas que pretendiam aprofundar a sua fé, impossibilitadas de fazer um curso mais alongado e mais dispendioso. As coordenadas por professoras docentes era a do *Curso Básico de Teologia*, que era um curso de regime presencial com dois anos de duração, destinado para os leigos/as, para religiosas ou para as jovens que estavam se preparando para assumir a Vida Religiosa e a do *Curso de Teologia Pastoral*, que tinha uma perspectiva mais popular. A terceira modalidade *Curso de Teologia à Distância* era coordenada por um professor e se realizava em parceria com o jornal Correio Rio-grandense. Este curso publicava no jornal lições semanais, durante todo o ano.

a coordenação do *Curso de Teologia Popular*, que acontece em ciclo. É um curso de extensão realizado em cinco dioceses. Quase mil leigos estão fazendo o Curso Teologia Popular e acontece em vários lugares do Estado, ou seja, em onze cidades”. Além dessas modalidades de cursos, a instituição ainda oferecia três cursos de especialização na área teológica, sendo que dois eram coordenados por uma docente. Por estarem na coordenação desses cursos, automaticamente, elas participavam da Equipe de Coordenação da Instituição³⁶⁹, que era o lugar das decisões da política institucional, ainda que nem todas as decisões passassem por este canal, já que a instituição tinha uma mantenedora, que acabava intervindo ou tomando outras decisões³⁷⁰. Isso parece evidenciar que, por mais que as mulheres estejam representadas em lugares significativos de poder, nem sempre têm de fato o poder legal de contribuir nas decisões, o que em última instância se reserva aos que mantêm a instituição acadêmica, que nesse caso era uma congregação religiosa masculina.

No caso de a instituição ser uma Universidade, a principal instância de decisão, no que se refere ao ensino de teologia, é a direção do Departamento de Teologia que, geralmente, é assumida por um padre. Isso, não porque as mulheres não estejam capacitadas para tal atividade, mas porque as portas de determinadas instâncias de poder são fechadas por práticas sexistas, como se pode ler na narrativa que segue.

Aqui na Universidade, por exemplo, uma mulher não pode ser uma diretora do Departamento de Teologia, até o momento. Não que não possa ser, mas não há precedentes. Não há impedimentos, mas não há precedentes. [...]. Não é por falta de pessoas capazes para realizar esse trabalho. Um precedente já bastaria (risos), que ele fosse aberto... Porque, claro, isso também vai depender não apenas da Universidade. O Departamento de Teologia está sempre ligado também à Arquidiocese e à Santa Fé. Então os condicionamentos são outros. [...] Agora, a mulher tem os seus espaços de poder que são menores ou menos visíveis, mesmo que sejam grandes, são menos visíveis. (*Noemi*, 46 anos).

A narrativa de *Noemi* deixa a entender que essas práticas sexistas que interdita determinados “lugares de poder” para as mulheres se acentuam, ainda mais, quando uma instituição de ensino não tem total autonomia e está vinculada à hierarquia eclesial, seja de uma Diocese, Arquidiocese ou Santa Sé. São dinâmicas hierárquicas e androcêntricas de poder que continuam se reproduzindo com ou sem a presença das mulheres. Isso concretamente evidencia as contradições de uma Igreja que produz discursos que defendem a participação maior das mulheres no ambiente eclesial, como se verifica no Documento

³⁶⁹ Funciona como uma espécie de colegiado.

³⁷⁰ Segundo *Lídia*, a mantenedora dessa instituição é uma congregação religiosa masculina, que além de indicar um de seus membros para a coordenação do curso de Teologia, em geral, sentia-se no direito de tomar outras decisões ou mesmo de fazer certas intervenções.

Aparecida (2007, p. 204, n. 454), que diz o seguinte: “é urgente que todas as mulheres possam *participar plenamente na vida eclesial*, familiar, cultural, social e econômica, criando espaços e estruturas que favoreçam a maior inclusão, grifo nosso”. No entanto, essa mesma instituição impõe limites para essa participação ao não abrir precedentes para algumas instâncias de poder, como é o caso, também, da ordenação de mulheres³⁷¹. Isso mostra o paradoxo que existe entre o discurso e as práticas institucionais que, mais do que oferecer as condições para o direito de “participação plena das mulheres”, limitam ou fecham essa possibilidade, sobretudo quando está em jogo a sua participação na hierarquia de poder ordenado. Contudo, no que diz respeito ao universo da academia, elas estão em alguns espaços de liderança, em geral menores e pouco visíveis, como relatou *Noemi*. Espaços que podem ser significativos e simbólicos, quando se leva em conta um passado de invisibilidade e de interdição nos processos históricos do catolicismo, mas não suficientes para os tempos contemporâneos, em que as mulheres já têm assumido estâncias significativas de poder na sociedade.

Nessa universidade, algumas docentes mencionaram ter assumido a coordenação da graduação de Teologia por várias gestões e, de forma mais rara, a coordenação da pós-graduação³⁷². Em geral, a coordenação da graduação, além de requerer um trabalho intenso, tem menos *status* e reconhecimento acadêmico. Outro lugar que as mulheres têm assumido liderança é a coordenação do *Setor de Cultura Religiosa*, o qual está vinculado ao Departamento de Teologia³⁷³ e tem certa relevância por atingir, praticamente, todos os alunos da universidade. Na época da pesquisa, estavam vinculados a este setor, aproximadamente, 40 professores/as da área de teologia. Além desse espaço, uma das docentes disse ter assumido

³⁷¹ Nesse sentido, convém mencionar a recente entrevista do Papa Francisco, concedida aos jornalistas depois de sua visita ao Brasil, durante o voo de volta à Roma. Ele falou sobre a importância da participação das mulheres na Igreja, a qual não pode ser limitada ao fato de já poder ser coroinha, catequista ou presidente da Cáritas... Que o papel das mulheres na Igreja não é só a maternidade, a mãe de família, mas é mais forte... Porque a Igreja é Mãe e a Figura de Maria é mais importante do que os apóstolos. Falava ainda da importância de se fazer uma teologia mais profunda da mulher que, segundo ele, ainda não foi feita. (Na verdade ele desconhece o que já se produziu). Mas quanto à ordenação das mulheres assim expressou: “a Igreja falou e disse: ‘Não’. Disse isso João Paulo II, mas com uma formulação definitiva. Aquela porta está fechada”. Cf. < <http://a12.com/santopadre/integra-da-entrevista-do-papa-francisco-no-voe-de-volta-a-roma/>>. Acesso em: 06 agos. 2013. Ele ressalta algumas questões que cria certa empatia, mas não muda a doutrina da Igreja. Trata-se de um discurso paradoxal porque se afirma que as mulheres são importantes para a Igreja, mas desde que não sejam ordenadas e não participem da hierarquia do poder, ou seja, que fiquem no lugar de sempre. Esses discursos, pautados em estruturas enrijecidas e fixas, dificultam processos de mudanças significativas, sobretudo para as mulheres em um contexto pós-moderno que em que as estruturas precisam ser mais flexíveis, para responder aos desafios da emergência das subjetividades e garantir seus direitos.

³⁷² Segundo uma das interlocutoras, até o momento da presente pesquisa somente duas mulheres tinham assumido a coordenação da pós-graduação nesta instituição.

³⁷³ Segundo *Noemi* (46 anos), o *Setor de Cultura Religiosa* é responsável pela inter-relação entre a fé cristã, a ética, as culturas e as religiões em geral. Considera que o pensamento que costura essa inter-relação é função da Cultura Religiosa. Por isso, mais que um conteúdo que favorece a inter-relação entre fé cristã, religião, cultura e ética, o Setor contribui também para criar novas atitudes nos alunos, daí a sua importância para a formação acadêmica.

por 10 anos a coordenação do *Centro Loyola de Fé e Cultura*, também vinculado à Universidade, que tem como objetivo formar leigos/as para ao diálogo com a fé e a cultura. Na ocasião da entrevista, ela era Decana do *Centro de Teologia e de Ciências Humanas*, cujo centro integra seis faculdades. Ou, seja, ela estava em uma posição de poder que ultrapassava as fronteiras do Departamento da Teologia. Embora dissesse não gostar da dimensão administrativa, reconhecia que este era um lugar importante de poder, porque lhes permitiu propor iniciativas significativas para a instituição. Entre essas, disse ter inaugurado algumas parcerias e criado Cátedras³⁷⁴, as quais, também, tinham vínculo com o Departamento de Teologia. Segundo essa interlocutora, o maior desafio de estar em espaços administrativos é o fato de não poder avançar nos processos de pesquisa, que é uma exigência acadêmica para quem exerce a docência. Ciente disso, durante o período da direção do Decanato desejou manter o nível de sua produção acadêmica, o que lhes acarretou problemas de saúde, por sobrecarga intelectual. Outra docente, que foi coordenadora da graduação em Teologia, também relatou que o serviço na área da administração envolve muito tempo e, em geral, não se consegue avançar na pesquisa e tampouco publicar. “Eu, fui coordenadora da graduação em teologia nos anos 1992 a 1994 [...]. Gostei de exercer esse cargo. Acho que consegui atender bem os alunos. Só que você fica muito ocupada e, assim, não tem publicação e não tem tempo para outras atividades.” (*Miriam*, 66 anos).

Certamente, esses espaços foram concessões por méritos obtidos na trajetória profissional dessas mulheres ou porque nem todos os querem assumir. Contudo, estando nesses lugares elas parecem desejar corresponder com as regras do campo acadêmico, fazer tudo mais e melhor, manter o nível de produção, mesmo estando em cargos administrativos, o que lhes confere certa visibilidade e reconhecimento profissional. Além do dever moral, vinculado ao fato de “sentirem vocacionadas para uma missão na teologia”, isso se explica, também, pelo desejo de autoafirmação e de visibilização de um sujeito feminino, em processo de devir. Um sujeito que também é capaz de liderança e de realizar ações significativas em um espaço que, até pouco tempo atrás, lhes era privado. Ou seja, trata-se de um agenciamento de si, que é coletivo, na medida em que se conecta ao projeto de produzir novos significados para a diferença sexual, por meio de práticas situadas, em um contexto masculino. Trata-se de uma das maneiras de potencializar politicamente o sujeito “mulher” que, na história desse lugar, ficou na condição de não sujeito, “o outro do outro”. (BRAIDOTTI, 2004).

³⁷⁴ Na sua gestão foi criada a *Cátedra Carlos Maria Martini*, por meio da qual, entre tantas atividades, elaborou um vídeo conferência sobre as mulheres do norte e do sul; a *Cátedra UNESCO de Leituras* e o *Instituto de Estudos Avançados em Humanidades*. Além disso, criou algumas parcerias, na área de formação teológico-religiosa, com a UNISINOS, por meio do Instituto HUMANITAS.

Desse modo, as memórias articuladas sobre os lugares de liderança e de poder assumidos pelas docentes e o que significa estar nestes espaços aparecem, também, como uma narrativa da superação de si, ou de um imaginário que as via como um “ser inferior” e que, sutilmente, continua circulando nas estruturas e na mentalidade deste lugar de saber. Essa narrativa, de superação de si, se justifica pelas práticas contextualizadas de liderança, que são notadas por elas, em um contexto que se rege pela norma masculina. São experiências de ações vividas e que ocorrem no movimento da vida, em situações sociais em que há concessões e dispositivos de poder, concretamente situados.

Estar participando das *Comissões de Avaliação dos Cursos de Graduação em Teologia* do MEC e dos *Programas de Pós-graduação em Teologia* da CAPES, foi outro lugar de poder, mencionado por duas docentes. Claro que isso só é possível mediante uma inscrição prévia da professora interessada, mas, aqui, aparece como um dispositivo que produz significado e as confirma como sujeitos femininos no campo da teologia. Outras duas docentes disseram ser membros de conselhos editoriais em revistas teológicas significativas, como a *Revista Concilium*, que é uma revista internacional de teologia, a *Revista Eclesiástica Brasileira*, a *Perspectiva Teológica*, entre outras. Esses lugares parecem ser importantes e estratégicos quando, desde aí, elas têm certo poder para possibilitar a publicação da produção de outras mulheres. Ou seja, se trata de uma afirmação de si, como um sujeito com poder de ação, mas que se volta para as outras, na medida em que elas, conscientemente, podem exercer influência sobre processos decisórios, favorecendo que artigos de outras teólogas sejam publicados e circulados no universo acadêmico da teologia. Nas palavras de Braidotti, isso poderia ser compreendido como um “si mesmo para todas as mulheres”, já que

é na linguagem como poder, vale dizer, na política de localização, onde o eu como o “si mesmo-mulher” me faço responsável de minhas colegas sujeitos da fala, de vocês, minhas companheiras feministas, as outras mulheres prisioneiras na rede de enunciação discursiva, em que vou dando volta na medida em que tenho o poder de fala. (BRAIDOTTI, 2004, p. 47).

No que se refere, ainda, aos espaços de poder que ocupam, duas das docentes disseram participar de comissões teológicas da CNBB, que assessoravam os bispos em áreas específicas, conforme relato que segue.

Eu e a (*nome*) somos peritas da Comissão da Doutrina para a Fé da CNBB. Então acho que foi uma exceção a gente ter sido chamada para ser peritas, quer dizer, ser conselheiras na CNBB, numa comissão com 5 bispos e um cardeal. Lá a gente pode dizer alguma coisa. Acho que isso é exceção, eu não sei nem porque que eu estou lá. Eu acho que é porque eu conheço algumas pessoas e eles me conhecem, eu não sei

bem o porquê, mas foi um caminho que eu fiz. Acho exceção, mas eu acho que há ainda muitos preconceitos, muitas dificuldades para as mulheres. (*Miriam*, 60 anos).

Indubitavelmente que até algumas décadas atrás a ação de assessorar bispos ou de uma mulher falar em temas específicos da teologia para a hierarquia da Igreja era algo que parecia ser impensável para elas. Isso, considerando uma trajetória eclesial em que as práticas discursivas e os sistemas simbólicos produziam a “mulher” como um ser inferior e desqualificado para práticas intelectuais. Não só por isso, mas também porque não tinham acesso ao saber teológico, como é o caso de outras áreas acadêmicas em que as mulheres, em geral, eram privadas, mas que hoje já ocupam espaços importantes. Entretanto, são ainda espaços minimamente concedidos que, no caso de *Miriam*, não foi algo que veio de graça. Certamente, o caminho foi feito, sim, por ela; um sujeito feminino que produziu boas relações com a hierarquia da Igreja, que era qualificada em uma área específica e importante na teologia, que tinha um bom desempenho profissional - *capital simbólico* reconhecido no universo teológico.

Por outro lado, haveria que se perguntar qual é a qualidade de sua participação? O que de fato ela pode falar estando neste lugar de poder? A sua narrativa não mencionou isso, mas certamente uma mulher só é convidada para essas comissões quando é especialista e tem algo a contribuir, dentro dos referenciais que regem o pensamento oficial da Igreja. Assim, estar num lugar como este, em que as mulheres sempre estiveram ausentes, já é um fator significativo, mas, paradoxalmente, isso não lhe dá a garantia de promover mudanças nos conteúdos teológicos. Contudo, para ela, esse lugar parece ser significativo no sentido de produzir uma ética de si, ou uma afirmação positiva de si, como sujeito feminino com poder/saber em um lugar em que, até algumas décadas atrás, elas não tinham direito de falar.

Enfim, o conteúdo das narrativas das docentes, acerca dos espaços de liderança que ocupam no interior das instituições católicas, revela que elas possuem um grau limitado de poder. Entretanto, a sua presença nesses espaços tem um valor simbólico ou representa certa transgressão, no sentido da análise de Femenías (2000), porque elas estão ocupando um lugar que era proibido, cuja ausência histórica estava vinculada à incapacidade, à inferioridade, ao defeito... Assim, paradoxalmente, é nesse espaço “proibido” que elas fazem o lugar da emergência e da resistência do sujeito (mulher), político, racional e de direito. Contudo, ao ocuparem esses lugares, de onde exercem uma parcela de poder, elas até podem influenciar a produção de algumas práticas inovadoras. Porém, sem uma mudança profunda nas estruturas, que produzem as hierarquias de gênero, tais práticas podem existir enquanto elas ocupam esses lugares.

São lugares facilmente concedidos por méritos acadêmicos dentro do jogo do poder e das possibilidades que se abrem em uma instituição hierárquica e masculina. Essa “conquista” de “lugares de poder” parece se produzir de maneira paradoxal, pois ao mesmo tempo em que as mulheres se submetem a uma lógica desigual de trabalho e de condições, elas também produzem uma afirmação do agenciamento de si, de um sujeito (mulher) capaz de exercer liderança, produzindo novos significados na lógica de gênero da ordem simbólica masculina. Se, antes os discursos e as práticas institucionais produziam significados de gênero que exerciam o poder de excluir as mulheres dos processos de produção de saber e de espaços de liderança, no universo religioso, agora as suas práticas nesse mesmo contexto produzem novos significados que dão poder de legitimidade à sua posição de sujeito de saber teológico. Nesse sentido, Woodward (2013, p. 19) já havia afirmado que “todas as práticas de significação que produzem significados envolvem relações de poder, incluindo o poder para definir quem é excluído e quem é incluído.” Assim, tais práticas mostram que essas docentes estão produzindo novos significados de gênero. Elas se “apropriaram” do poder de ação no interior de uma instituição, que embora reserve “certos lugares” para sujeitos masculinos, não pode conter a emergência das mulheres, como sujeitos, capazes de exercer a ação do poder. (FOUCAULT, 1999). Nessa produção ética de si, elas podem alimentar uma esperança imaginativa da possibilidade de outros devires para o conjunto das mulheres, mesmo que, paradoxalmente, este campo de saber continue produzindo dispositivos de poder que buscam conter a sua própria emergência.

6.3.1 A reflexividade das docentes sobre as suas ações: uma prática de si

Avaliar as próprias ações e relações partindo do seu lugar de enunciação é, certamente, uma *prática de si*, no sentido de Foucault (2007b), ou atitude reflexiva que permite a autocrítica e a autoconsciência em relação aos alcances e retrocessos, o que é fundamental para gerar uma nova consciência de si e do coletivo. Para Foucault, a reflexividade surge na relação com códigos morais de um lugar social e como resposta à indagação do outro com quem o sujeito fala. Nesse caso, as docentes se tornam reflexivas no contexto da geração de um relato narrativo sobre si mesmo, sobre o poder que detêm e sobre as ações que realizam no universo da teologia. Trata-se de uma *técnica de si* que, emerge da interpelação que vem do outro, em situação de entrevista, e exerce influência sobre a própria conduta social. Além disso, provoca um processo reflexivo sobre as relações e ações que são compartilhadas com outras mulheres, na sua relação com estruturas regidas pela lógica

masculina. Assim, essa prática de si, como ato reflexivo sobre as suas ações são também práticas sociais, na medida em que se volta para uma nova consciência de si e sobre as possibilidades ou não que esse sujeito coletivo “Mulher” pode realizar dentro de um contexto específico, como é o caso do universo da teologia católica. É uma forma de repensar a própria trajetória, de avaliar suas ações e de se perguntar se valeu apenas este investimento de energias, suscitando a necessidade da revisão, o desejo de justificação ou de novas proposições. (RAGO, 2013).

Partindo desse ponto de vista, poderíamos nos perguntar como as docentes refletem ou avaliam as suas “conquistas”, ou as suas possibilidades de ação desde o universo do saber teológico? No conteúdo de suas narrativas, produzidas pelo ato interpelativo da pesquisadora, essa questão aparece de maneira plural. Algumas consideram a teologia como um lugar ainda muito machista, mas admitem que apesar dos limites colocados para as mulheres, elas já conseguiram transgredir alguns espaços importantes, inclusive eleger uma mulher presidente da *Sociedade de Teologia e Ciência da Religião* (SOTER), algo que, de acordo com um dos relatos, não é considerado “normal”, diante da existência do forte corporativismo de teólogos clérigos. Entretanto, o fato de uma mulher ser eleita como presidente desta identidade certamente precisava ser reconhecida como muito capaz e eficiente, ou no sentido de Bourdieu (2003), possuir um *capital intelectual e simbólico* reconhecido na comunidade científica³⁷⁵. Sem dúvida que a ação pessoal dessa mulher, em um lugar significativo de liderança no universo teológico contribuía, coletivamente, no sentido de produzir uma imagem positiva do sujeito (Mulher). Ou compreendido segundo Braidotti (2004), uma mulher em um lugar significativo de poder produz o efeito de *contramemória* a uma história de discriminação sexista, que as impedia de estarem nesses lugares. Ou seja, faz com se transcenda de um imaginário em que ser mulher tinha um significado pejorativo, para uma imagem ressignificada e positivada, um sujeito “Mulher” capaz de ações intelectuais significativas em lugares de poder. Trata-se de um empoderamento que se refere a uma afirmação positiva (teórica) como a promulgação concreta (social, jurídica, política) (BRAIDOTTI, 2004). Desse modo, certamente, as docentes sentiam-se representadas na ação/poder dessa docente e, por isso, ao avaliarem a ação das mulheres no universo teológico, elas a citam como um poder já conquistado coletivamente, mesmo que isso seja um lugar

³⁷⁵ A teóloga Carmelita Freitas, que foi presidente da SOTER, recentemente falecida, não integrou o grupo das entrevistadas. De fato, ela tinha certo destaque no universo teológico e da Vida Religiosa. Lecionava em uma importante faculdade de teologia Jesuíta. Tem escrito sobre Teologia Feminista, mas não se assumia publicamente feminista. Isso, talvez, poderia ser uma convicção pessoal que permitia ganhos nesse universo de saber. Um de seus artigos se intitula: *Gênero/Teologia Feminista: interpelações e perspectivas para a teologia*. (FREITAS, 2003).

provisório e ocupado apenas por uma teóloga. É como se o individual cedesse lugar ao coletivo das mulheres.

Algumas docentes deram ênfase à importância da presença e da ação de mulheres docentes em lugares de liderança e de poder, porque consideram que isso tem possibilitado inaugurar algumas práticas inovadoras no meio acadêmico³⁷⁶. Talvez mais do que as ações que podem realizar, o que está em jogo é a produção de uma nova imagem do sujeito “mulher” na teologia. Elas avaliam que o fato de hoje estarem participando do quadro da docência na teologia já é um lugar significativo de poder, mesmo que seja em pequena parcela, porque é desde aí que decorrem outras mudanças. Ou seja, acreditam que a presença das mulheres é indispensável para que a teologia seja produzida, não só do ponto de vista das experiências masculinas, mas que incorpore valores e categorias da visão feminina, porque isso enriquece e amplia as possibilidades de interpretação e produção. Apesar de elas produzirem um relato reflexivo e coerente sobre a ação coletiva das mulheres, em que cada uma se sente parte, há também algumas contradições evidentes, como a que segue.

A entrada da mulher na teologia é igual a um casamento. Quando uma mulher entra na vida de um homem, ela muda a sua história. Então eu comparo a teologia como um casamento, a partir do momento em que a mulher entra, ela consegue ajudar o perceber outras dimensões que o homem não poderia perceber. [...] Hoje *alguns homens já acolhem a Teologia Feminista e até valorizam esse saber, embora ainda tenham um discurso androcêntrico*. Eles até falam da Teologia Feminista e começam a pensar de outro modo. A entrada das mulheres ajuda a pensar a teologia de outro modo. Até a construção do saber a partir de outros conceitos. [...] Acho que a entrada das mulheres na teologia humanizou a teologia. (Agar, 46 anos. Grifo da autora).

É certo que a presença das mulheres na docência pode marcar o campo acadêmico da teologia, sobretudo no que diz respeito à produção de um saber alternativo, que se pauta pela categoria da experiência das mulheres e pela inserção da abordagem de gênero ou de temas não trabalhados pelos homens, como já se mencionou nesta tese. Entretanto, apesar dessa sobrevalorização do feminino, que aparece na narrativa acima, a entrada das mulheres na teologia não parece conseguir mudar muito a vida “deste homem” (estrutura hierárquica), como Agar afirma. Isso porque, os dados que temos discutido não apontam mudanças profundas, mas processos de ressignificação do sistema simbólico e a criação de práticas pontuais. O relato avaliativo de Agar se apresenta um tanto contraditório, pois se muitos dos

³⁷⁶ Nesse sentido, apontam como exemplo o fato de uma mulher ter assumido a direção do *Decanato de Teologia e Ciências Humanas*, o que favoreceu a criação de Cátedras específicas e a elaboração do *site teológicas*, bem como o envolvimento de mais alunos/as nas discussões da teologia, produzida pela perspectiva feminista e de gênero.

seus pares masculinos continuam com um discurso androcêntrico é porque não reconhecem e nem valorizam o saber produzido pelas mulheres. Se assim o fizessem, a Teologia Feminista não encontraria tanta resistência; as publicações das mulheres seriam indicadas como referências nos programas de suas disciplinas, o que raramente acontece, segundo as evidências que se colocam neste estudo.

Ao ser interpelada sobre os lugares e a ação das mulheres no universo da Teologia, a avaliação reflexiva da docente *Maria* parece ser mais realista e crítica. Para ela não é suficiente que as mulheres estejam atuando no universo do ensino teológico, mesmo que isso já tenha permitido ressignificar algumas lógicas de poder. Mais do que isso, considera ser necessário um comprometimento maior, tanto dos sujeitos masculinos como femininos, sobretudo quando se pretende produzir novas relações de gênero.

Nós também nos colocamos muito numa posição de submissão, numa posição muito ingênua, às vezes muito dependente. Eu não gosto quando vejo isso em mulheres colegas ou em alunas e, vejo isso muito. Nós ainda não assumimos a posição de cidadãs, sujeitos, capazes de decisão, capazes de mostrar o que sabemos. Não podemos ficar esperando autorização e nem confirmação de alguém. Mas também há sinais de caminhada interessante. Aqui nós temos uma boa caminhada. (*Maria*, 61 anos).

No conteúdo dessa narrativa, como uma ação reflexiva sobre a ação das docentes no universo teológico, parece existir consciência que o protagonismo para a mudança nas relações provém, em geral, da luta e da resistência das próprias mulheres, que assumem coletivamente o mesmo projeto. Por outro lado, esse processo parece não avançar porque muitas professoras ou mesmo discentes mulheres ainda se submentem à lógica de gênero da ordem simbólica masculina que, certamente, estão vinculados aos possíveis ganhos que elas poderão vir a ter, seja de maneira inconsciente ou mesmo consciente. Nesse sentido, parece existir, da parte de algumas docentes, uma percepção crítica de que nem todas comungam com as ideias feministas, que circulam na teologia, em relação ao maior protagonismo das mulheres, como sujeitos de saber/poder. De modo que sem cumplicidade e sem uma luta coletiva, mais abrangente, as práticas acabam sendo personalizadas e perdem força no coletivo. Trata-se de uma crítica consciente que se remete ao coletivo, sobre os retrocessos que podem ocorrer quando não há um comprometimento maior dos sujeitos (Mulher), que se relacionam e atuam nesse campo de saber.

Já, para outras docentes, o fato de estarem assumindo alguns espaços de exercício do poder tem sido fundamental, porque permitiu dar uma contribuição significativa para o pensamento teológico. Paradoxalmente, elas parecem constatar que a trajetória feita é

insuficiente, porque as suas ações não possuem grande visibilidade no universo eclesial e, também, porque espaços mais estratégicos de poder ainda são interditados às mulheres, como é o caso da direção de um Departamento de Teologia³⁷⁷ e da ordenação de mulheres. Nesse sentido, selecionamos um estrato da narrativa de *Lídia*, cujo conteúdo parece ser algo compartilhado na percepção de outras docentes.

Acho significativo o espaço que temos na teologia. Nós temos grandes mulheres, grandes nomes, com grandes contribuições para a teologia, mas precisaria ser mais incisivo esse espaço, porque é como se isso, de certa forma, não tivesse muito reflexo na vida concreta da Igreja. Por outro lado, aquilo que não se faz por amor, se faz por força, no sentido de que a Igreja vai ter que abrir mais por necessidade. Agora, no Brasil são 70 ou 80% das comunidades, falando da questão ministerial, está sem a celebração da eucaristia no domingo por falta de ministros ordenados. Mesmo assim, a Igreja insiste em não ordenar mulheres. A Igreja Católica é a única instituição que ainda mantém isso. Não que o Espírito Santo não fala e não chama as mulheres para isso. Vai chegar uma hora em que a Igreja vai ter que repensar isso mesmo e, aquilo que não se pensou até agora, vai ter que se fazer pela necessidade mesmo. (*Lídia*, 39 anos).

Nessa narrativa, há uma crítica incisiva à Igreja Católica como uma instituição que se mantém machista, patriarcal e fechada à ordenação de mulheres, apesar das estatísticas que revelam a necessidade da ampliação de lideranças para exercício de algumas funções que, no interior desta instituição, somente são exercidas mediante um ritual litúrgico de ordenação. Esse ministério (serviço) ordenado, hierarquicamente, segue uma escala de valoração - diácono, sacerdote, bispo, cardeal e Papa -, que continua restrito ao sexo masculino. Tais instâncias de ação e de exercício de poder se colocam para as mulheres como uma espécie de “teto de vidro”, no sentido de Fanny Tabak (2003)³⁷⁸, que não pode ser ultrapassado. Embora as mulheres já tenham o acesso à formação teológica, que é um critério importante para o ministério ordenado, a lógica de gênero reproduzida no interior dessa instituição é quem demarca o seu acesso ou não, a determinados lugares de ação e de poder. Isso mostra claramente que a hierarquia sexista continua sendo legitimada por meio de práticas discursivas, representações simbólicas e códigos normativos que se materializam como

³⁷⁷ Às vezes elas até assumem esses lugares, mas em geral, é para resolver problemas ou colocar a casa em ordem, como se fosse uma especialidade das mulheres resolver problemas de relações. Nesse sentido, pude conversar, não em situação de pesquisa de campo, mas num encontro ocasional com uma teóloga religiosa que foi indicada pelo arcebispo para assumir a Direção do Departamento de Teologia de uma Universidade Católica do Estado da Bahia. Ela sabia que isso era um fato raro e que ocorreu em um momento de dificuldades nas relações internas do corpo docente com a instituição. Estava consciente, de que sua indicação era para resolver uma problemática interna, caso contrário, essa função não lhe seria concedida. Mencionou o quanto teve que agir estrategicamente, sobretudo, com professores padres, que passavam por uma situação de tensão com a instituição e tinham dificuldade em aceitá-la como Diretora do Departamento.

³⁷⁸ Segundo Fanny Tabak (2003) a expressão “teto de vidro”, já é consagrada nos estudos de gênero, diz respeito aos postos-chaves na hierarquia superior de empresas e instituições, considerado, ainda, não ultrapassável e inatingível para as mulheres.

cultura e tradição, determinando lugares de excelência para o sujeito que é homem e, inatingíveis ou não inteligíveis para o sexo feminino. Se considerarmos o cenário eclesial atual e o fato de que as docentes, que se dizem feministas e, paradoxalmente, não assumem publicamente uma luta aberta por esta causa em favor das mulheres, seja por convicção ou por medo de uma possível demissão³⁷⁹, talvez a esperança imaginativa e utópica que *Lídia* parece alimentar, de que as dinâmicas dos acontecimentos históricos forçarão possíveis mudanças, pode ser algo distante.

Por outro lado, é interessante considerar que certas mudanças, como a abertura para o acesso das mulheres à teologia, não foi uma iniciativa da hierarquia da igreja, embora esta tenha deixado brechas para essa possibilidade. Antes, vincula-se com a tomada de consciência das próprias mulheres de sua situação de discriminação e a influência de processos históricos e culturais, que forçaram essa abertura, como já mencionamos neste estudo. De modo que as pequenas conquistas e os lugares de poder que elas conseguiram “transgredir” são resultado de dinâmicas históricas, na quais as mulheres são as principais protagonistas dessa novidade cultural. Touraine (2006; 2007) já havia afirmado que, em contexto de uma sociedade pós-social, as mulheres são as principais atrizes das mudanças culturais. Nessa perspectiva, a esperança de *Lídia* que os fatos históricos forçarão a abertura para ordenação de mulheres nos ministérios da Igreja pode fazer algum sentido, desde que elas sejam as protagonistas desse processo, mesmo que inseridas em uma conjuntura socioeclesial, que parece andar na contramão da história contemporânea.

Contudo, no universo do saber teológico, o protagonismo das docentes ocorre de maneira ambígua. Elas atuam “desde dentro” do sistema simbólico e das estruturas masculinas, mas simultaneamente “desde fora” ou nas “margens” do centro de poder, considerando a lógica estrutural e simbólica de gênero dessas instituições. Assim, estando na estrutura eclesial e na academia as docentes ocupam um lugar marginal, em termos de poder. Segundo Bach (2010), é partindo de uma posição marginal que as mulheres podem inaugurar práticas inovadoras e articular as possibilidades criativas de agenciamento. Nesse sentido, no ponto que segue, discutimos sobre as práticas que as docentes dizem inaugurar no universo da teologia, para constatar que sentido isso pode ter no processo da produção de si, como sujeitos femininos de saber.

³⁷⁹ Nesse lugar de saber subverter a ordem em relação a certos conteúdos de gênero ou que se opõe a doutrina católica oficial, é um fator que leva a demissão ou a repreensão de um professor/a.

6.4 AS PRÁTICAS INOVADORAS DAS DOCENTES: UM PROJETO POLÍTICO DE AFIRMAÇÃO POSITIVA DO FEMININO?

As narrativas das docentes sobre as práticas que inauguram no universo acadêmico da teologia, em geral, cedem lugar ao coletivo, de modo que se pode dizer que elas se conectam pela mesma luta ou desejo por uma legitimação positiva do feminino, como estratégia para o *devir* sujeito de saber, em uma estrutura masculina. Nessa busca compartilhada, segundo as teorias feministas contemporâneas, não importam as diferenças entre elas, que são provenientes das distintas experiências que as produziram subjetivamente e que, na visão de Braidotti (2004), estão todas contidas na Diferença Sexual. Isso porque, o que está em jogo é a existência de uma mesma afinidade política comum, que é a emancipação do sujeito “mulher”.

Braidotti (2004) considera que o processo de emancipação das mulheres também se realiza por meio de uma reafirmação positiva da diferença sexual, a qual permite libertar-se de um sistema simbólico de gênero, que durante séculos desqualificou o feminino. Essa reafirmação positiva da diferença, em um lugar onde ela foi considerada pejorativa, pode ser considerada uma postura ética e uma forma de agência que se produz na interação com as dinâmicas do poder, que circulam em contextos situados. Nesse sentido, para Braidotti, o ponto de partida do projeto político da diferença sexual consiste na vontade política de afirmar a experiência corporal vivida da mulher. Isso implica rejeitar a diferença sexual desencarnada e negativa mediante a valorização de um novo sujeito supostamente ‘antiessencialista’. Em outras palavras, o projeto da diferença sexual leva a vontade de reconectar todo o debate sobre a diferença com a existência corporal das mulheres e de suas ações, por meio da *mimese*. Isso torna possível revisitar os discursos que essencializaram a “mulher” como desqualificada e reescrever novas definições discursivas que produz o efeito de desconstrução e, ao mesmo tempo, de legitimação de “uma comunidade feminina generizada”. (BRAIDOTTI, 2004, p.45). Esse reelaborar, partindo do instituído, segundo a autora, possibilita trazer para o presente uma nova representação que tem força política de uma autoafirmação positiva do feminino. De modo que, neste caso, as ações que levam a positivar o feminino tem um papel político significativo que sustenta a emergência ou o *devir* sujeito Mulher (docente) em um contexto onde a norma é masculina.

Essas ideias iluminam a compreensão das narrativas das docentes quando estas alegam dar uma contribuição à teologia que faz a “diferença”, o que na verdade parece se vincular mais a um projeto do *devir* sujeito feminino e de marcar o universo da teologia pela

alteridade. Braidotti, (2004) já dizia que não basta incorporar mulheres para ocupar lugares sobranes, mas é preciso assumir o processo de que estando nesses lugares se possa redefinir as regras do jogo, a fim de estabelecer uma “diferença” e fazer com que essa diferença seja valorizada.

As docentes, em geral dizem fazer a diferença pelas práticas que inauguram neste campo de saber e, segundo Femenías (2000, p. 182), “as *práticas inovadoras* podem, eventualmente, normalizar-se como novas formas discursivas ou modificações que renovam as práticas sociais e culturais” Desse modo, pode-se perguntar se de fato as *práticas inovadoras* inauguradas pelas mulheres docentes no universo do saber teológico fazem a “diferença”? São práticas que mudam as estruturas ou objetivam mais ressignificar o sistema simbólico de gênero da ordem social masculina para a afirmação positiva do sujeito feminino? No intuito de entender isso, a seguir trataremos de aspectos sobre a contribuição específica que elas afirmam trazer para dentro das instituições teológicas, seja no campo da produção do saber, seja no ensino ou mesmo em outras ações específicas.

6.4.1 Um “modo diferente” de produzir e ensinar teologia: A “diferença” como um projeto do devir sujeito “mulher”

As professoras entrevistadas afirmam que a presença e a ação das mulheres na docência e na produção teológica têm trazido uma contribuição específica para o campo teológico. Primeiramente essa contribuição tem a ver com um “modo diferente”³⁸⁰ de produzir teologia que, praticamente, nos remete ao que já se discutiu no capítulo terceiro desta tese, quando, por meio da literatura da Teologia Feminista, buscamos mostrar a trajetória desse pensamento, como ele se configura epistemologicamente e qual é a sua tarefa política. De modo que agora, nas narrativas, é dada ênfase à releitura crítica que elas fazem da teologia tradicional masculina, partindo da *metodologia da suspeita*, que tem como critério de discernimento crítico as experiências concretas das mulheres. Essa metodologia é indicada como parte do que diferencia a produção feminina da teologia tradicional. Segundo Flax (1992), a *metodologia da suspeita* tem sido uma postura do feminismo de um olhar crítico diante das estruturas da sociedade e das formas redutivas do pensamento masculino. Por meio dessa metodologia elas tomam como base as experiências contextualizadas das mulheres, o

³⁸⁰ Conforme o terceiro capítulo deste estudo, isso tem a ver com o método utilizado, que é o da desconstrução e reconstrução a partir da hermenêutica feminista, da incorporação das categorias de gênero e de experiência e da abordagem de novos temas, como corporeidade, violência contra as mulheres.

que permite assumir uma postura de suspeita e de crítica ao pensamento produzido sob o ponto de vista masculino, que passa a ser considerado um saber limitado, insuficiente, hierárquico, binário, polarizante e linear. Nesse sentido, têm-se algumas expressões das docentes como: “Eu acho que a produção das mulheres tem sido importante para uma releitura da teologia nas diferentes dimensões, bíblica, eclesiológica...” (*Lídia*, 39 anos); “Estamos fazendo uma releitura crítica do saber teológico androcêntrico” (*Hulda*, 64 anos). “Considero que a nossa produção esta contribuindo para uma nova releitura do saber teológico, porque produzimos diferente e somos diferentes na forma de ver e sentir o mundo”. (*Rute*, 67 anos). “As mulheres não fazem teologia sem trazer as suas experiências de vida e de fé [...]. Elas trazem o cotidiano como categoria teológica importante” (*Ester*, 51 anos).

Nos conteúdos das narrativas dessas docentes, observa-se que é recorrente a afirmação de que elas produzem teologia, fundamentas nas experiências femininas, que são vivenciadas nos seus próprios corpos e no cotidiano da vida. Isso passa a ser um dispositivo de poder que lhes permite fazer uma releitura crítica a um conhecimento abstrato e desencarnado que, ao longo da história, produziu significados nada reais com consequências negativas para a subjetividade das mulheres. Com isso, elas assumem um lugar de fala, não como seres desencarnados, mas como seres corpóreos e, portanto, sexuados. De certo modo, essa posição de valorizar as raízes corporais da subjetividade, revela que elas rejeitam uma visão tradicional de quem é o sujeito do conhecimento. Isto é, elas se distanciam de uma concepção de sujeito universal, neutro e, conseqüentemente, desprovido de gênero. Essa maneira “posicional” ou situada de sujeito, como as mulheres docentes se compreendem, “determina que a localização ou situação mais importante do sujeito tem a ver com as suas raízes na estrutura espacial do corpo”. (BRAIDOTTI, 2004, p. 40).

Nessa posição, as professoras entrevistadas compartilham da concepção de que estão produzindo uma teologia que é diferente, porque partindo das suas experiências corporais e do seu cotidiano, elaboram uma crítica ao pensamento teológico tradicional universal. As categorias de experiência e de cotidiano tem sido recorrentes nas produções feministas, como bem evidenciam os estudos de Ana Bach (2010) e de Carme Adán (2006). Desse modo, ao se apropriarem das mesmas ferramentas metodológicas, elas compartilham dessa rede de estudos das ciências e das humanidades, que mostram que o saber universal e masculino é parcial por não dar conta das experiências e da subjetividade das mulheres. Entretanto, ao enfatizar que elas produzem de modo diferente, porque também possuem experiências que lhes são singulares, no que se refere à percepção da vida, do mundo e de Deus, elas reforçam sempre o seu vínculo político com a corrente do *Feminismo Diferença*. De modo que aqui, como em

outros momentos de suas narrativas, é possível afirmar que elas assumem a posição de “mulher” como lugar político de fala, de ação e de reivindicação do seu devir sujeito, em um contexto masculino³⁸¹, cuja posição pode, também, ser interpretada como uma espécie de *essencialismo estratégico*, na expressão de Spivak (1989)³⁸² apud Costa (2002). Na visão de Costa, faz-se necessária a construção de pontos nodais e fixações parciais que permitem certa identificação em torno de uma categoria política “mulher”.

Considera-se, assim, que é partindo dessa posição política que as docentes produzem o que nomeiam Teologia Feminista e afirmam que essa reflexão é uma nova proposta de produção de conhecimento, porque se contrapõe ao saber racional, universal e parcial, produzido do ponto da subjetividade masculina. Nesse sentido, a narrativa de *Miriam* (66 anos) ilustra essa concepção, que é compartilhada entre as docentes entrevistadas.

A Teologia Feminista se constrói a partir de outra metodologia. Com certeza ela pode ser considerada uma *nova proposta epistemológica dentro do campo da teologia*, porque ela diz respeito ao conhecimento. Então, você vai caminhando por trilhas novas na produção desse conhecimento, onde se critica o conhecimento que foi feito e a forma como esse conhecimento foi feito até aqui. Por exemplo, a Teologia Feminista propõe outros aspectos, não entra só a racionalidade fria, entram dados empíricos, dados mais emocionas aonde a pessoa vem inteira e não coloca só a razão quando escreve e, isso enriquece epistemologicamente. Eu acho que é um ganho, é um ganho epistemológico. Você pode admitir que outras leituras podem ser feitas a partir de outro ponto de vista e a partir de um sentir diferente, que vem da experiência das mulheres.

Todos esses fragmentos das narrativas enfatizam uma metodologia do ponto de vista das experiências das mulheres, que é tomada como base para a crítica da teologia tradicional, fundada na razão e na abstração. Elas afirmam que a sua metodologia incorpora o “cotidiano da vida, a emoção, a pessoa inteira (corporeidade)”. De modo que o incorporar a pessoa inteira tem a ver com o todo da vida e do cotidiano de um sujeito que tem uma corporalidade de “mulher” e, isso, de acordo com os estudos mais contemporâneos do feminismo, é um primeiro lugar de resistência política, dada a construção negativa em relação ao feminino. Segundo Gayatri Spivak (1985), o corpo encarnado não é uma essência nem um destino biológico, mas antes é a própria localização primária no mundo, a própria situação na realidade. A ênfase colocada na encarnação ou incorporação, ou seja, na natureza situada da subjetividade permite as feministas elaborarem estratégias destinadas a subverter os códigos

³⁸¹ Sobre isso, também, temos problematizado no capítulo anterior, quando as docentes valorizam a diferença de sua experiência, que aparece como um aspecto importante que lhes garante a legitimidade nos processos de inserção e na ação da docência.

³⁸² Tem a ver com a produção de uma identidade de gênero fixa "o essencialismo estratégico" ou uma "idealização mínima", segundo Gayatri Spivak, de um projeto feminista mais amplo, mesmo que insuficiente, problemático e contestado.

culturais. Assim, aspectos que eram desqualificados para a produção do conhecimento, do ponto de vista masculino, agora se tornam argumentos políticos para a afirmação dos valores femininos, que parecem não só permitir a produção de um conhecimento situado, a partir de uma experiência corporificada e encarnada, mas também de uma autoafirmação positiva de si como sujeito (Mulher), em contínuo processo de devir. E, nessa luta por emancipação, elas não só se referem às experiências individuais, mas falam de um conjunto das mulheres que fazem as mesmas experiências. Nesse sentido, Bach (2010) tem afirmado que as mulheres não só devem conhecer as suas próprias experiências, mas também as das outras mulheres em suas circunstâncias de vida, porque isso se configura como um dos caminhos para explicar criticamente a ausência das mulheres dentro dos processos de construção do conhecimento.

Apesar das contradições que o tema das diferenças³⁸³ carrega, nos debates acadêmicos, no universo do saber teológico marcar a diferença parece se tornar “um projeto político no processo do devir sujeito feminino, mesmo que dentro do pensamento feminista, essa perspectiva ocupa um lugar de tensão conceitual”. (BRAIDOTTI, 2004, p. 89). Contudo, uma das formas de sair dessas contradições e dos processos essencializadores, segundo Braidotti, é a corporificação ou a encarnação radical e a *mimese* estratégica, ou seja, a reelaboração das contradições como um “*reelaborar desde atrás*, uma estratégia de desconstrução que também permite redefinições temporárias, combinando a fluidez e os perigos de um processo de mudança que possuiu o mínimo de estabilidade ou de ancoragem” (BRAIDOTTI, 2004, p. 86), cuja ancoragem está no significado tradicional do signo “mulher”. A partir dessas concepções, pode-se pensar que a reiteração constante de um discurso que dá ênfase aos valores femininos, em suas experiências incorporadas, como elementos significativos, na produção de uma teologia alternativa, funciona na forma de uma repetição mimética que possibilita a desconstrução de um simbólico feminino pejorativo, ainda vigente nas estruturas acadêmicas do saber teológico, para um “tornar-se” sujeito de saber e de poder. Ou nas palavras de Braidotti, trata-se de um projeto político que “busca reivindicar e se apropriar da noção de diferença para libertá-la de seus vínculos com o poder da dominação e da exclusão, mediante a estratégia de repetição mimética e criativa, a partir da

³⁸³ Segundo Rosi Braidotti, o conceito de diferença tem suas raízes no facismo europeu, colonizado e adotado por modos de pensamentos hierárquicos e excludentes. Levando em conta que na história a “diferença” se fundamentou sempre em relações de dominação e exclusão, “ser diferente de” chegou a significar “ser menos que”, “valer menos que”. Em consequência, a diferença adquiriu historicamente conotações essencialistas e letais, o que por sua vez construiu categorias inteiras de seres descartáveis, isto é, igualmente humanos, mas levemente mais mortais que aqueles que não estão estigmatizados como “diferentes” (BRAIDOTTI, 2004, p.89). De modo que, para a autora, a diferença precisa ser repensada para não deixar nas mãos de interpretações facistas, sobretudo quando essa categoria volta ser central nos discursos da globalização, em cujo contexto se produzem muitas “diferenças”.

experiência de ações encarnadas em um contexto específico”. (BRAIDOTTI, 2004, p. 89). E essa ação, indubitavelmente, pode ser traduzida como a produção de uma *ética de si*, no sentido de Foucault (2007b), ou uma *agência ética*, na concepção de Butler (2009b), porque se institui na interação com o normativo da ordem simbólica masculina, que produziu a “mulher”, como um ser não inteligível e desqualificado.

Mesmo que as docentes, discursivamente, consideram a Teologia Feminista como “um novo paradigma”, ou uma contribuição inovadora e importante para o universo desse saber, de maneira paradoxal, na prática ela continua sendo marginal, porque não é assumida oficialmente pelas estruturas acadêmicas, como se pode ler na narrativa de *Hulda* (64 anos).

Eu pessoalmente considero a Teologia Feminista como parte de um novo paradigma, porém a instituição que mantém o saber teológico, ou seja, faculdades de teologia, institutos de teologia, seminários, estes consideram a Teologia Feminista um apêndice ou um surto de moda das mulheres. No Brasil, em geral, eles pouco valorizam. Não é a mesma coisa como nos EUA, por exemplo. No Brasil, eu não vejo, do ponto de vista das instituições, do ponto de vista teológico nenhum grande interesse em incrementar o aprofundamento e a pesquisa em Teologia Feminista, não vejo. O que existe é esforço das próprias mulheres, por exemplo, na Faculdade Metodista, há o esforço das mulheres que tem a Revista Mandrágora, em São Leopoldo, na EST, também há um grande esforço das mulheres luteranas que é admirável, mas é porque elas querem, porque as instituições em si não garantem.

Sem dúvidas, a reflexão de *Hulda* é contundente. Entretanto, todo o esforço que elas fazem para que a Teologia Feminista seja reconhecida e saia da marginalidade, inclusive por meio da publicação e circulação em revistas próprias, nos permite afirmar que, para além da contribuição metodológica que ela traz para o campo do saber teológico, ela é, para essas mulheres, a experiência de um agenciamento de si. Isto é, de um sujeito que na posição de “Mulher” pode falar, pode escrever, pode pensar e tem algo a dizer para a teologia, mesmo que esse saber encontre resistência de seus pares.

Além de elas darem ênfase à importância das “experiências das mulheres”³⁸⁴ como parte da metodologia que usam para produzir teologia, as docentes também afirmam ter uma didática diferente dos homens na ação de ensinar, fato que, na visão delas, também as torna valorizadas como profissionais do saber, como se lê no relato de *Lídia* (39 anos): “As mulheres conseguem tornar a teoria mais vivencial, mais experiencial, conseguem tocar mais na vida”. *Lídia* coordena os *Cursos de Teologia Popular* em diferentes cidades do seu estado.

³⁸⁴ Apesar de, às vezes, essa afirmação aparentar ter uma conotação universal convém dizer que compartilhamos da concepção de que não existe uma experiência das mulheres que é universal, porque além de as mulheres serem diferentes entre elas, uma única mulher agrega em si mesmo múltiplas experiências que vem do seu cotidiano e das diferentes posições identitárias que assume. Em Braidotti (2004) essas diferenças múltiplas estão contidas na Diferença Sexual, de modo que não apagam a identidade sexual. Ela reivindica essa posição identitária como um fator importante na política de afirmação do sujeito individual e coletivo “Mulher”.

Na sua experiência interativa com os alunos, ela mencionou que estes avaliam positivamente as aulas ministradas pelas mulheres e até pedem a presença delas na docência desses cursos. Para ela, isso se justifica porque as mulheres, em geral, ouvem mais, e utilizam uma metodologia mais participativa e articulada com a vida, enquanto os homens centram a sua preocupação no dar conta das teorias, ou nas palavras de nossa interlocutora, “de despejar teorias”, em um curso que foi construído dentro de uma metodologia popular.

Então essa articulação assim, sabe, com a vivência, com a experiência, acho que isso é um jeito nosso de fazer as coisas, né. Então, nosso jeito certamente vem ajudando a trazer mudanças no espaço da teologia. A diferença aparece na questão metodológica, didática, no jeito de fazer o processo e, eu acho que é isso que as pessoas querem dizer quando avaliam bem o trabalho das mulheres e, gostam da presença delas nas disciplinas. (*Lidia*, 39 anos).

No seu discurso, *Lidia* parece apontar um jeito especificamente feminino e universal de ensinar, como se fosse um privilégio da “diferença”, quando, na verdade, trata-se de um aprendizado, ou seja, esse “jeito feminino” foi internalizado e naturalizado nas mulheres por convenções culturais de gênero. Entretanto, no processo de vir a ser, ou mesmo, de legitimarem-se como profissionais do saber teológico, essa constante reiteração de si e da importância “do jeito feminino de ensinar”, que se contrapõe a um “jeito masculino”, aparece como uma estratégia política que produz um significado positivo para a diferença. Ou seja, trata-se de afirmação do feminino e do seu agenciamento, uma genealogia como *contramemória*, porque politicamente reafirma a posição de um novo sujeito que é “mulher”, até então “subalterno”, mas que permanece em processo de devir.

Nos conteúdos das narrativas das interlocutoras é possível identificar, ainda, que esse “jeito diferente no ensinar e produzir saber” não é entendido como uma questão ontológica de uma suposta natureza feminina, mas se vincula à experiência como vivência e aprendizado, ou seja, uma experiência que é também uma construção social e cultural. “As mulheres trazem tanto as experiências quanto as habilidades aprendidas ao longo de suas vidas, construídas ao longo de suas histórias” (*Noemi*, 46 anos). Como já temos mencionado, segundo Lauretis (1994), essa experiência é social porque se trata de um complexo de hábitos, de disposições e percepções que se engendram a por meio de uma interação de sentido do mundo subjetivo com a realidade social, que faz com que elas assumam como experiências específicas do universo feminino.

A noção de experiência das mulheres, como disposições e percepções internalizadas por meio da interação com os mandatos sociais, pode ser evidenciada, de maneira mais clara, no conteúdo da narrativa de *Ester*. Nessa narrativa, ela também assinala que a categoria de

experiência não é algo específico da Teologia Feminista³⁸⁵. Contudo, assegura que foram as mulheres que melhor souberam traduzi-la para os processos de construção do saber, por terem-na potencializado em suas práticas cotidianas, cuja percepção também é compartilhada no conjunto dos estudos feministas³⁸⁶.

[...] Temos que reconhecer que essa coisa da experiência não veio só da Teologia Feminista, vem do fazer teológico que se desdobrou nos últimos tempos, mas ninguém como as mulheres conseguiu fazer isso. Os homens falam da experiência, mas falam ainda academicamente das experiências. Já as mulheres falam dessas coisas, das suas vivências, ou do seu sentir, do modo de viver a espiritualidade, do seu sentir Deus, o seu modo de sentir as outras pessoas, as dores os sofrimentos, os sonhos os projetos, isto é, as mulheres têm um trato com essa questão da experiência bem diferente. Elas possuem outra sensibilidade e que, acho que não é uma questão ontológica, mas cultural, no sentido de que é a própria vivência. Nós somos constituídas desse jeito, no ter que nos desdobrar de múltiplas formas para lidar com a vida. *E, essa situação que nos oprime, nos coloca em determinados espaços na condição de mulher, também nos enriquece em capacidade, nos potencializa para outro trato com o cotidiano, com as experiências com que traz chaves de leituras para o dia a dia.* A gente enxerga coisas que os homens não enxergam, a gente sente coisas que os homens não sentem. A nossa corporeidade, a trajetória de vida, tudo vai junto. A gente integra tudo isso para fazer teologia. (*Ester*, 51 anos, grifo da autora).

A fala de *Ester*, narrada no plural, deixa bem evidente o vínculo político das docentes com Feminismo da Diferença Sexual, fundado em uma concepção binária de gênero. Há uma sobrevalorização das experiências das mulheres, como um elemento importante para a ação de ensinar e produzir teologia, que parece inverter a hierarquia de gênero. Entretanto, trata-se de invocação pública em favor do sujeito “Mulher”, na forma de um “essencialismo positivo”, no sentido de Spivak (1989) apud Costa (2002). Segundo essa feminista, dependendo do contexto social, sobretudo se este for marcado por uma poderosa estrutura masculina, “o essencialismo positivo ou estratégico é uma posição que as feministas devem arriscar, embora ‘conscientes quanto aos limites do (auto)posicionamento – individual e coletivo’ – de forma que este posicionamento possa ser estrategicamente efetivo” (COSTA, 2002, p. 72)³⁸⁷ para a vida e ação das mulheres.

Outra questão que se pode ler na narrativa de *Ester*, é que as docentes compartilham e se *conectam* em experiências históricas de submissão e opressão, ditadas por práticas discursivas e convenções sociais normativas. Paradoxalmente, essas experiências, agora,

³⁸⁵ Na teologia ela é parte dos desdobramentos mais contemporâneos desse saber, entre eles o da *Teologia da Libertação*, que privilegiava as experiências dos pobres, de um modo universal, sem contemplar as diferenças dentro da categoria pobre.

³⁸⁶ O estudo de Bach (2010) tem mostrado claramente esta questão que estamos pontuando aqui.

³⁸⁷ Para Spivak (1989), esse posicionamento “oferece uma percepção mais prática do pós-estruturalismo do que aquele tipo de metafísica negativa, sempre nervosa, com a possibilidade do essencialismo estar de tocaia pelos cantos”. (COSTA, 2002, p.73).

tornam-se um dispositivo de poder a seu favor, no sentido de marcar o lugar de saber por um modo diferente de percepção e de ação, que elas reiteram como importante para esse universo de saber. Ou compreendendo no sentido de Judith Butler (2009b), observa-se que nas mesmas dinâmicas de poder que produzem a submissão e limitam as possibilidades da subjetividade das mulheres, também se encontram a condição de sua potência/agência. Na mesma perspectiva, em Braidotti essa produção positiva de si e de seu potencial de sujeito aparece ancorada em um imaginário normativo que produziu a diferença sexual ou a identidade feminina como negativa e inferior. Os mesmos significados de gênero que assujeitaram as mulheres são transcendidos e positivados por elas mesmas, isto é, a diferença sexual é tomada como projeto político que potencializa simbolicamente o feminino (definido como “o outro do outro”) e se converte em uma plataforma de ação política para e pelas mulheres (BRAIDOTTI, 2004). Isso parece apontar que a produção *ética de si*, ou da subjetividade das mulheres docentes, ocorre por meio desse paradoxo ou tensão de estar dentro e ao mesmo tempo fora das dinâmicas de gênero da ordem simbólica masculina. É um sujeito “Mulher” em um processo permanente de constituição, que se situa em uma posição autocrítica, distanciada da ideologia de gênero, mas não imune a ela. (LAURETIS, 1994)³⁸⁸.

Não se pode negar que a produção teológica das mulheres tem trazido uma contribuição importante para o universo da teologia, como foi discutido no capítulo terceiro. Isso, por ressignificar conteúdos e representações simbólicas, colocar a corporeidade e outros valores para o centro das discussões teológicas, que os discursos tradicionais e masculinos não o fizeram. As docentes parecem compartilhar desse valor e registram os efeitos dessa agência também na vida dos/as discentes, situação essa que se observa em quase todas as narrativas e pode ser representada na fala de *Miriam* (66 anos).

Eu acho que o meu trabalho, a minha reflexão e produção contribuíram para ajudar a pensar diferente. Às vezes os alunos ou aqueles que escutam minhas palestras ou aulas se espantam, né. Espantam-se, no sentido, digamos que eles ganham uma consciência mais ampla e diferente sobre essas questões bíblicas e teológicas, com novas perspectivas.

Tais práticas parecem, sim, influenciar muito mais as relações que elas estabelecem com seus alunos/as do que com seus pares ou com a estrutura acadêmica. Contudo, como já o dissemos, funcionam muito mais como um dispositivo de poder do devir sujeito “mulher”, que está colocado num lugar de futuro, mas que move as ações do presente dessas docentes. De modo que a reiteração de uma autopercepção positiva de si e de sua ação, que é

³⁸⁸ Lauretis denomina esse sujeito de excêntrico.

compartilhada entre elas, tende a materializar ou construir um imaginário positivo sobre a importância de sua ação e da contribuição que podem dar para o universo acadêmico da teologia.

A presença de mulheres nesse universo de saber tende a gerar tensões com os sujeitos que possuem uma posição garantida e legitimada. Tratando-se de um lugar em que elas estiveram, por muito, tempo ausentes, certamente a sua emergência, como sujeito feminino de saber teológico, assume um caráter político, por ressignificar práticas acadêmicas e deslocar dinâmicas históricas de poder, como podemos ler na narrativa de *Hulda*. Ela assume a posição de sujeito reflexivo, que faz a memória de um passado e dos significados de gênero que elas agora estão produzindo, a partir de sua inserção em um campo de saber masculino.

A presença das mulheres trouxe algumas tensões que provocam a teologia. Eu acho que as tensões são salutares, né! Eu acho que a primeira coisa positiva é que passamos a ser incomodativas. Antes a gente colocava panos quentes nas situações, mas agora a gente passou a incomodar e, pelo menos, eles estão mais cuidadosos e atentos, porque nós existimos publicamente, né. Acredito que isso já é uma mudança significativa. (*Hulda*, 64 anos).

Por outro lado, o “existir publicamente”, de que fala *Hulda*, nem sempre pode significar reconhecimento e nem sempre “incomoda”, porque depende da posição que essa docente assume. De modo que uma luta pela inserção de mais mulheres, em termos de uma participação equitativa nos quadros da docência, nem sempre provoca mudanças nas relações de gênero e a inserção de *práticas inovadoras*. Isto é, mais do que números se faz necessária uma presença qualitativa de sujeitos “mulheres” que tenham consciência das dinâmicas de gênero e das estruturas de poder operantes em uma estrutura acadêmica masculina e hierárquica e a coragem para efetuar certos rompimentos ou mudanças, cuja questão já vem sendo percebida entre essas docentes.

Eu considero que a entrada da mulher por si só não traz mudanças nas relações de gênero, ou seja, depende da visão dessa mulher, dessa profissional e não só o fato dela ser mulher. Isso porque ela pode ser mulher e ter uma postura masculina no jeito, no modo de pensar e agir pra poder garantir um espaço ou para galgar em determinados lugares, que do contrário não conseguiria. Então, não é o fato ser mulher que vai fazer essa diferença [...]. Para mim depende muito da visão dessa mulher, do modo como ela se posiciona aí. [...] Já, quando essa mulher tem uma consciência de gênero faz toda a diferença aí, porque ela vai lutar por relações melhores para todas, mas essa é uma diferença interessante [...]. *Raquel* (49 anos).

Se, por um lado, as docentes entrevistadas afirmam fazer a diferença, pelas práticas que inauguram no universo do saber teológico, paradoxalmente, mesmo que *Raquel* não expresse de maneira direta, ela deixa a entender que neste lugar há, também, muitas docentes

que reproduzem as práticas e os discursos masculinos, como estratégia de vir a ser sujeito reconhecido ou de ocupar lugares de visibilidade com maior facilidade. Talvez, isso nos remeta a outros espaços, tradicionalmente masculinos, que hoje são ocupados pelas mulheres. Certamente só a sua inserção não significa processos de mudanças, mas a condição de possibilidade, desde que elas problematizem as relações de gênero e sejam capazes de assumir uma consciência crítica na relação com os dispositivos de poder que, sutilmente, circulam nesses espaços, nas relações e na própria subjetividade e uma vontade política para propor novas práticas. Porque, do contrário, a tendência é a reprodução da ordem social masculina que foi incorporada, como efeito dos discursos e práticas hegemônicas e que, orientam a percepção de mundo e a ação, e isso, na concepção de Bourdieu (2003), trata-se de um *habitus* internalizado. Ao agir em conformidade com a lógica masculina de gênero, as mulheres tendem mais facilmente a garantir um lugar ou uma posição de poder no campo em que atuam. Tal postura, no caso do universo da teologia, não gera as mudanças necessárias para a emancipação e o empoderamento do sujeito “mulher”, mas antes reproduz as mesmas dinâmicas de poder, que os efeitos dos discursos, práticas e representações simbólicas de gênero, historicamente, produziram no imaginário das pessoas e nas práticas institucionais. Parece que é nesse sentido que *Raquel* enfatiza a importância de certa sensibilidade e consciência em relação às dinâmicas de gênero para que a ação das docentes faça a “diferença”, nesse lugar de saber. Desse modo, concordamos com Braidotti (2004), para quem não basta incorporar mulheres em alguns lugares, mas que ao assumir tais lugares se possa ajudar a redefinir as regras do jogo, a fim de estabelecer uma “diferença” e fazer com que essa diferença seja valorizada.

Das quatorze docentes entrevistadas treze tinham um discurso crítico e pareciam assumir uma postura consciente de que as identidades e as relações de gênero são construções socioculturais, resultado das representações simbólicas e das práticas discursivas e institucionais de uma ordem social masculina. Em perspectiva bourdieusina poder-se-ia dizer que essas docentes conheciam as regras do jogo que operavam no campo em que optaram “jogar”. Contudo, pareciam estar dispostas a não manter a mesma ordem do “jogo”, mas usar de certas “regras” existentes para jogar em outra “direção”. No sentido das teorias butleriana e foucaultiana, pode-se compreender que essas docentes são sujeitos instituídos pelo poder, mas também instituintes, na medida em que jogam com esse poder no desejo de potencializar outras relações de gênero e produzir novos significados, que dão um caráter de positividade à identidade feminina. Butler (2009b) já afirmava que a possibilidade da *agência*, entendida como capacidade de ação, se encontra na sujeição e na subordinação, ou seja, a mudança se dá

dentro das dinâmicas do poder, por meio da reiteração de novos significados que vão produzir novos efeitos. Nessa compreensão, pode-se pensar que as docentes, ao interagir com os poderes normatizadores, criam as suas próprias condições e possibilidades de agência e de afirmação positiva de si, seja por um “novo modo de produzir e ensinar teologia”³⁸⁹, seja por outras práticas e iniciativas, sobre as quais abordaremos no ponto que segue.

6.4.2 Práticas inauguradas pelas docentes no universo teológico.

Este estudo tem evidenciado que a estrutura acadêmica do ensino teológico é um lugar que, ao longo da história, produziu limites para a ação das mulheres, mas também possibilidades que, indubitavelmente, foram construídas pela força do *desejo* das mulheres. O desejo, em Butler (2009b), é considerado o motor da ação e, em Braidotti (2004), uma força que impulsiona mudanças, no sentido da capacidade de ação. É nesse sentido que, para essa autora, o desejo das mulheres por *devenir* é o que sustenta o projeto político de uma subjetividade alternativa, assentada na positividade da diferença sexual, como aparece de maneira marcada nas ações que as docentes realizam no universo do saber teológico.

Um dos objetivos deste estudo consiste em compreender até que ponto as práticas ou as iniciativas de ação das mulheres produzem novos significados ou interferem em uma estrutura acadêmica que é hierárquica e masculina. A compreensão hermenêutica das narrativas vem apontando que, mais do que mudanças nas estruturas, elas apenas inauguram algumas ações pontuais e ressignificam saberes. Tais ações parecem funcionar, muito mais, como estratégias ou dispositivos de poder que mobilizam a possibilidade de um agenciamento de si e para o conjunto das mulheres que estão inseridas nesse lugar. Isto é, uma forma de marcar esse espaço, de ausência histórica, pelo *devenir* da “Mulher”, como sujeito de saber teológico.

Contudo, ao mesmo tempo em que as docentes valorizam as suas práticas como “um fazer a diferença”, elas, também, parecem estar conscientes do limite, porque suas práticas não mudam a estrutura das instituições teológicas, uma vez que o núcleo teórico da teologia e a própria organização acadêmica continuam operando segundo as convenções de gênero da

³⁸⁹ O “novo modo de produzir”, como já descrevemos, diz respeito à crítica e a ressignificação do sistema simbólico dos discursos masculinos e hegemônicos, por meio da inserção de metodologia e categorias distintas. O “novo modo de ensinar” parece ocorrer por meio da valorização de atributos considerados femininos, como algo que permite uma didática mais participativa e próxima da “vida” do cotidiano. O que, na verdade, como já enfatizamos, são estratégias políticas de positividade da identidade feminina e da afirmação do sujeito “mulher”, em um universo de que produziu a sua negatividade e, conseqüentemente, a sua ausência histórica.

ordem social masculina. E, isso pode ser subentendido na fala de *Débora* (60 anos): “Vejo que as mulheres não conseguiram mudar as estruturas, mas têm introduzido novidades na estrutura existente”.

Assim, além da produção de uma teologia alternativa, que apresenta uma contribuição metodológica para este universo de saber, e uma intervenção política e religiosa no campo dos significados, as docentes falaram, ainda, de outras iniciativas que foram realizadas por causa da presença delas nas instituições católicas. Algumas, dessas, estão vinculadas aos espaços de poder e de liderança que elas ocupavam dentro das instituições, como já o mostramos. Outras resultaram de atos de liberdade e de reflexividade que, como profissionais da teologia, podem garantir as condições para criar iniciativas acadêmicas, ou mesmo, para ressignificar atividades já existentes em seu campo de ação.

Essas iniciativas, segundo as docentes, estão desde as que se constituem em modalidades diferentes de formação como, por exemplo: Curso de Teologia à distância oferecido pela Universidade³⁹⁰, grupos de leitura popular da bíblia, curso de extensão para leigos; iniciativas litúrgicas centradas mais no simbólico. Outras se referiam à produção de eventos universitários que, depois, se tornaram práticas assumidas pelas instituições.

O Primeiro Simpósio Internacional da Teologia foi uma iniciativa da (*nome*) e não surgiu por iniciativa do Departamento de Teologia. Foi um desejo de comunicação e de instauração de algo novo. O assunto em si não era a Teologia Feminista. O assunto era uma relação entre Ciência e Teologia, mas você vê que é uma iniciativa interdisciplinar, que nasceu mesmo do interesse de uma mulher e continua até hoje. Tanto que houve já um Segundo Simpósio Internacional e, certamente haverá um terceiro. (*Noemi*, 46 anos).

Certamente, essa é uma iniciativa significativa que dá visibilidade e reconhecimento acadêmico para instituição. No entanto, essa e as outras, vinculadas às novas modalidades de formação, são iniciativas que qualquer professor do sexo masculino poderia fazer. Portanto, não são *práticas inovadoras*, porque não intervêm na organização acadêmica, no sentido de produzir efeitos na estrutura das relações de gênero. Contudo, permitem produzir um efeito positivo no processo de afirmação do sujeito feminino, como um sujeito também capaz de pensar e de produzir ações significativas dentro do espaço acadêmico teológico.

As iniciativas consideradas mais importantes e mais ressaltadas nas narrativas das docentes são as que se vinculam à Teologia Feminista e às relações de gênero, tanto no nível de reflexão como no das práticas. As docentes consideram que essas ações são as que mais

³⁹⁰ Curso que desde a sua criação estava sob a responsabilidade de uma professora e, no período da pesquisa, já contava com mais de mil alunos.

podem contribuir com a produção de uma nova mentalidade, de novas práticas e de novas relações, mesmo que isso nem sempre seja possível, considerando as resistências que vêm das estruturas e dos seus pares, como já evidenciamos. Nesse conjunto de ações, elas citam a abertura de espaços estratégicos, tais como: a conquista da presença de ao menos uma mulher nas conferências e mesas de eventos e congressos; o espaço conquistado para a organização de mesas e grupos temáticos de trabalho acerca da Teologia Feminista ou de gênero, em quase todos os grandes eventos de teologia; o uso de uma linguagem mais inclusiva, também por parte de seus pares. “Uma das coisas novas que as mulheres introduziram na teologia foi o uso da linguagem inclusiva, que foi muito bom. Hoje todo mundo se policia pra não falar só: ‘o homem, o homem, o homem’, e começam a usar uma linguagem inclusiva”. (*Débora*, 60 anos). O simples uso de uma linguagem inclusiva nem sempre muda as práticas, mas permite criar uma nova consciência e, de certa forma, desconstrói uma imagem universal de ser humano. Essa insistência delas, também com os/as discentes, revela que elas estão convictas sobre o poder da linguagem na produção das subjetividades, como se observa no relato que segue.

Os alunos da graduação e do mestrado, nas minhas aulas, eles mexem muito comigo porque eu sempre pontuo essa questão da linguagem no feminino e masculino. Eles costumam falar sempre uma linguagem bem masculinizada, ‘o homem, o homem’. Eu não deixo passar despercebido. Eu sempre chamo a atenção de maneira humorada. E digo assim ‘ahahahah ainda bem que é só para o homem que isso acontece’. Ai eles já dão uma risada e dizem assim, ‘não professora, mas a mulher também está; é homem no sentido antropológico’. Eu digo: ‘olha que não é por ai que a gente vai é construir outra forma de pensar, porque a linguagem também produz a subjetividade’. Então a gente precisa mudar a linguagem pra produção de novas formas de subjetivação, por isso que eu pontuo isso sempre e faço isso sempre com os alunos na graduação e na pós. [...] Assim, nos textos que eles escrevem, eles procuram caprichar, porque sabem que eu vou olhar essa questão assim. [...] Eles já procuram colocar o ser humano, a pessoa, para ir colocando uma linguagem inclusiva né, a fim de construir novas formas de subjetivação, novas formas de relação. (*Raquel*, 49 anos).

Em geral, as docentes entrevistadas parecem compartilhar da consciência sobre a importância de uma nova linguagem, pelo seu vínculo com a produção da subjetividade, ou no sentido de Butler (2007), por possuir o poder reiterativo e performativo de materializar realidades, relações e subjetividades. Essa concepção compartilhada, também as aproxima das correntes pós-estruturalistas, em que a linguagem ocupa um lugar central. Assim, para Irigaray (2010), Braidotti (2004), a linguagem mais do que uma mera ferramenta de comunicação, é um lugar de onde a subjetividade se constitui. De igual maneira, Costa (2002,

p.62) considera que “o sujeito se constitui pelas suas relações dentro da linguagem, de forma que a subjetividade é percebida como uma construção social e linguística.”³⁹¹

Algumas narrativas das docentes deram destaque às conquistas que têm a ver com as mudanças na grade curricular, isto é, a inclusão de novas disciplinas, entre essas: a de *Teologia Feminista*, como disciplina obrigatória para a graduação em uma das instituições, e a disciplina de *Teologia e Gênero*, como optativa para curso de pós-graduação em duas universidades. Indubitavelmente, tais iniciativas são significativas e *inovadoras*, sobretudo, por ser um espaço de circulação de ideias das principais feministas católicas e luteranas dos EUA e da América Latina, conforme se verificou nas referências bibliográficas do programa dessas disciplinas. Elas permitem acessar novos conteúdos ou discursos produzidos por outras perspectivas, conforme se observa nas ementas abaixo, e parecem ser importantes para produzir outro olhar sobre os conteúdos tradicionais da teologia. Há que se considerar que são espaços, cuja interação ocorre somente com alunos/as, interessados/as na temática, quando a disciplina for optativa e, com todos, quando se trata de um conteúdo obrigatório, como é o caso da disciplina da *Teologia Feminista*. Desse modo, pode ser que tal discurso produza efeitos no processo de desconstrução de um imaginário de gênero e até mesmo leve algumas das futuras lideranças masculinas da Igreja a pensar de um modo diferente e a se comprometer com a construção de novas relações de gênero, como é o objetivo que aparece nas ementas das disciplinas³⁹². Entretanto, isso é um nada diante do grande universo das instituições teológicas, que nem sequer tocam nesses temas e continuam reproduzindo conceitos e representações do sistema simbólico masculino.

Teologia feminista na América Latina e a questão de gênero: origem, história, eixo epistemológico, metodologia (s). Questões emergentes e provocações para a teologia sob a perspectiva de gênero. As relações de gênero, constituição de subjetividade e mudanças nas relações sociais. A perspectiva de gênero como eixo transversal das práticas pastorais. (Disciplina *Teologia e Gênero* – Instituição A)

Apresentação da produção teológica na perspectiva de gênero e feminista na América Latina. Partindo de uma visão histórica dessa produção, delinea-se o perfil teológico desse pensamento, as diferentes linhas, sua evolução e as novas perspectivas que daí emergem, levando em conta as transformações socioculturais das últimas décadas. (Disciplina *Teologia e Gênero* – Instituição B)

Origens, histórico e evolução das teologias feministas; teologia feminista na América Latina e no Brasil. Questão de gênero, etnia e classe; releituras e hermenêuticas bíblicas feministas e de gênero; temas emergentes, novas metodologias e provocações para a teologia, sob a ótica feminista e de gênero; Teologia Feminista e suas implicações eclesiológicas e pastorais, para construir

³⁹¹ Em geral todas as feministas que bebem da filosofia pós-estruturalista assume essa posição.

³⁹² Contudo, em conversa informal com alunas que frequentavam essa disciplina, segundo elas, alguns discentes do sexo masculino tinham grande resistência e consideravam uma disciplina desnecessária.

novas relações igualitárias e libertadoras a caminho do Reino de Deus. (Disciplina *Teologia Feminista* – Instituição C)

Considera-se que, por mais significativas que sejam essas disciplinas e os conteúdos que elas oferecem, conforme se observa nas ementas descritas acima, tais práticas existem e funcionam enquanto as docentes mulheres estão nas instituições e defendem a importância desses conteúdos nos processos formativos contemporâneos, ou que discentes lutem pela sua sustentação, dada uma consciência produzida. Em geral, essas práticas não são assumidas pelas estruturas acadêmicas da teologia, porque tais conteúdos são vistos com certa desconfiança, sobretudo quando os discursos “oficiais” da hierarquia eclesial se posicionam contra. Outras vezes, essa aversão vem de discursos que assumem uma interpretação equivocada das teorias feministas e de gênero, como tem sido recorrente em alguns sites de dioceses, vídeos de *yotube* ou material produzido para distribuição popular³⁹³.

Além da inserção de disciplinas que discutem a teologia na perspectiva feminista e de gênero, praticamente todas as docentes dizem incluir alguma referência de produção feminista que favoreça o debate sobre a temática com abordagem de gênero, nas disciplinas “mais oficiais”, que elas ministram. Contudo, quando se analisam os programas das disciplinas, esse discurso parece ser um tanto contraditório, porque não são em todas as disciplinas que elas conseguem inserir bibliografia de autoria feminina, e tão pouco feminista. O que significa que elas tendem a reproduzir os discursos teológicos masculinos. Quando inserem referências, em geral, são muito reduzidas se comparada com as bibliografias de autoria masculina. De acordo com o **Quadro 04**, é possível verificar que dos 29 planos de ensino analisados, em 13 deles não aparecem nenhuma referência de autoria feminina. Das 16 disciplinas que elas inserem bibliografia feminina, 07 apresentam até duas indicações. Entretanto, restam 09 disciplinas com mais de 03 indicações. As que mais possuem referências femininas e feministas são as da área dos estudos bíblicos, que chegam a superar as referências masculinas³⁹⁴, e as específicas, isto é, as que abordam conteúdos sobre Teologia Feminista e gênero que, praticamente, não tem bibliografia masculina. Tal questão parece indicar que, de fato, as teólogas conseguiram avançar mais na releitura da teologia bíblica sob a ótica das teorias feministas e de gênero como, de alguma forma, se acenou no capítulo

³⁹³ Um exemplo disso é o *Manual de Bioética*, produzido pela *Comissão Nacional da Pastoral Familiar* da CNBB, e distribuído durante a *Jornada Mundial da Juventude*. Ele apresenta um anexo sobre a teoria de gênero, com aspectos tendenciosos e equivocados, que tendem a produzir rejeição, sem uma compreensão mais aprofundada.

³⁹⁴ Nesse caso, são as disciplinas de Bíblia e Pastoral e Seminário de Sagrada Escritura.

terceiro desta tese. Entretanto, o eixo “duro” da teologia, tradicional, ainda, carece de uma profunda revisão sob a perspectiva dessas teorias.

QUADRO 04 - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS DAS DISCIPLINAS MINISTRADAS PELAS DOCENTES, SEGUNDO O SEXO DO AUTOR/A

DOCENTE IDADE	DISCIPLINAS MINISTRADAS	TOTAL BIBLIOGRAFIA FEMININA*	TOTAL BIBLIOGRAFIA MASCULINA	BIBLIOGRAFIA DE AUTORIA DA PROFESSORA
Maria 61 anos	- Evangelhos sinóticos	00	14	00
	- Evangelho de João	01	07	00
	- Teologia Feminista	07	01	00
Ester 51 anos	- Espiritualidade	00	16	00
	- Liturgia	02	06	00
Lidia 39 anos	- Teologia Pastoral	00	08	00
	- Eclesiologia	00	07	00
Débora 60 anos	- Teologia Fundamental	06	75	04
	- Trindade	09	34	08
Miriam 66 anos	- Introdução à Sagrada Escritura	01	12	00
	- Bíblia e Pastoral	18	17	04
	- Seminário de Sagrada Escritura	16	13	04
	- Teologia e Gênero	11	00	00
Rute 67 anos	- Eclesiologia		Pano de ensino não enviado	
	- Teologia e ministérios			
	- Pneumatologia			
Noemi* 46 anos	- Antropologia Teológica II	00	17	00
	- Mística Cristã	07	24	04
Ana 70 anos	- Escatologia	03	05	03
Hulda 64 anos	- Ex-professora		Ex-professora	
Priscila 60 anos	- Teol.Moral sexual e familiar.	02	09	00
	- Bioética	04	40	00
	- Antropologia Teológica	00	07	00
Madalena* 55 anos	- Teologia dos Sacramentos	02	21	00
	- Epistemologia e met. teológica	01	09	00
	- Pastoral de conjunto	00	22	00
	- Teologia catequética	00	19	00
Isabel* 49 anos	- Metod. da pesquisa em teologia	00	08	00
	- Historia da Igreja Moderna	00	08	00
	- História da Igreja Contemp.	00	08	00
Raquel* 49 anos	- Teologia e gênero	22	02	00
Agar* 46 anos	- Patrística	00	08	00
	- Teologia da Comunicação	01	07	00
	- História da Igreja da A. Latina	00	09	00

FONTE: Pesquisa de campo - Agosto 2013

* NOTA: Referências que foram possíveis ser identificadas como de autoria feminina, inclusive por meio de pesquisa na internet. De modo que pode haver outras que não foram possíveis identificá-las porque as bibliografias de alguns programas estavam registradas somente pelo sobrenome do autor/a.

Outra questão, que se pode observar no quadro acima, é que das professoras que inseriram bibliografia de autoria feminina, somente as que estão vinculadas à Universidade que tem maior visibilidade acadêmica na teologia católica, indicaram referências de autoria

própria, nas disciplinas que ministram. Isso parece reafirmar que as mulheres que estão inseridas em universidades de maior prestígio podem usufruir mais dos recursos destinados à pesquisa. Nesse sentido, Londa Schienbinger já havia mencionado que estar em uma instituição de prestígio é um fator que influencia os níveis da produção. “Assim mulheres e homens podem produzir mais do que outras mulheres e homens que estão em instituição de menos prestígio, uma vez que as condições são mais favoráveis tanto de reconhecimento como de financiamentos”. (SCHIENBINGER, 2001, p. 99).³⁹⁵

Se no quadro 04 verifica-se que, nas disciplinas consideradas mais “importantes” da grade curricular, as mulheres pouco inserem biografias de autoria feminina, isso também nos reporta à questão histórica desse saber. É um saber milenar, cujas bases conceituais e teóricas provêm de uma produção masculina que, em geral, é considerada importante para essa área. Nessa longa história, as mulheres estiveram ausentes dos processos de produção, por condicionamentos culturais de gênero. Seu acesso a esse saber é muito recente, ou seja, desde a década de 1970, o que significa que o pouco já produzido é importante, embora nem sempre valorizado para as bases curriculares das disciplinas. Além disso, os limites normativos que a “reta ortodoxia” impõe para esse campo de saber, fazem com que nem sempre seja possível ressignificar determinados discursos teológicos que estão fundados em uma tradição que não se renova e não se historiciza.

Outra “prática inovadora” que as docentes dizem ter inaugurado no universo teológico diz respeito à organização de congressos com a temática da *Teologia Feminista* e de *Gênero e Teologia*. Elas consideram que isso é iniciativa importante, porque permite colocar em evidência a produção teológica das mulheres e por agregar alunos/as e professores/as em torno de uma reflexão tão necessária, em uma estrutura, ainda, sexista. Em um evento de uma das universidades, elas conseguiram organizar uma conferência com teóloga norte-americana Elisabeth Schüssler Fiorenza, um dos grandes nomes da Teologia Feminista, na qual as teólogas brasileiras têm se inspirado. Já, em outra instituição, a criação do grupo de reflexão sobre *Teologia Feminista*³⁹⁶ foi mencionada como uma das ações mais significativas para a área da teologia. Segundo elas, foi por meio desse espaço de estudo, de reflexão, de partilha e de autoconsciência que outras ações foram possíveis, entre as quais a organização dos *Congressos Estaduais de Teologia Feminista*. Por outro lado, na visão de uma das docentes, dessa instituição, apesar da importância desses congressos pela perspectiva que se colocava

³⁹⁵ Entretanto, essa autora tem apontado que, em geral, são os homens que estão mais representados nas instituições de maior prestígio.

³⁹⁶ Este grupo manteve uma discussão permanente na instituição durante 12 anos, como já mencionamos.

no espaço acadêmico e pelo envolvimento de muitos alunos/as e professoras/es de diferentes instituições do Estado, eles sempre se realizaram às margens do *Congresso Estadual de Teólogos*³⁹⁷, como se fosse um congresso de “menor importância” acadêmica. Depois da trajetória de 12 anos de realização desses congressos, *Ester* fez uma avaliação crítica sobre os avanços e os limites deles, o que a coloca na posição de um sujeito reflexivo e autoconsciente em relação aos desafios e o sentido de suas iniciativas, em uma estrutura masculina.

[...] creio que esses congressos renderam pra muitas pessoas uma reflexão crítica. Mas eu não creio que isso tenha dado, pra dentro dos institutos, o resultado que se esperava que desse, isso com tantos anos de congressos estaduais, até porque esses congressos funcionaram e tiveram que funcionar assim, sempre a margem do *Congresso Estadual de Teologia*. [...] Os professores não mudaram muito. Acho que muitos, por outros caminhos também incorporaram algumas coisas. Com isso pelo menos a gente mantém essa memória, de uma teologia que precisa ser levada a sério, que é a questão da Teologia Feminista. Ela é incentivo para as mulheres a pensarem e refletirem sobre essa outra teologia. Eu acho que isso é coisa muito subliminar das iniciativas próprias das mulheres. (*Ester*, 51 anos).

Essa narrativa indica que, em geral, as práticas inovadoras que as mulheres inauguram no universo teológico e que demandam grandes energias e trabalho contínuo, não vêm trazendo mudanças significativas nas estruturas acadêmicas e no imaginário simbólico de seus pares masculinos, como talvez elas esperassem. Trata-se de um processo cultural muito lento³⁹⁸. Os efeitos mais significativos parecem estar voltados para o conjunto das mulheres (docentes e discentes). Isso porque, produzem uma crítica à teologia elaborada do ponto de vista masculino; tornam visível um discurso alternativo, que atua no campo da produção de novos significados, os quais possibilitam a autoafirmação e o agenciamento das mulheres no universo do saber teológico.

Entretanto, são iniciativas marginais às instituições ou às atividades consideradas oficiais no universo acadêmico teológico³⁹⁹ e, em geral, consideradas de “menor valor”, ou

³⁹⁷ Isso porque, anualmente aconteciam os dois congressos em datas diferentes: O *Congresso Estadual de Teologia*, do qual participavam todos os professores/as dos diferentes Institutos do Estado, e o *Congresso de Teologia Feminista*, cuja participação, normalmente, era de professoras e alunos/as interessadas/os na temática em questão. Desse modo, embora esta tenha sido uma iniciativa significativa e única no Brasil e no mundo, ela sempre foi realizada ao lado de um congresso que, no universo acadêmico teológico do Estado do RS, era tido como “o oficial”.

³⁹⁸ Convém, ainda, mencionar que em um evento de outra instituição, com o tema teologia e gênero, do qual participei em 2010, Ivone Gebara que era uma das principais conferencistas. No entanto, ela foi proibida de se fazer presente, não por parte do reitor, mas das autoridades eclesiais da arquidiocese. De modo que até se pode falar de teologia e gênero; a questão é quem deve ou não ser o sujeito enunciativo e o que pode ser enunciado nessas instituições, que são caracterizadas como Pontifícias Universidades Católicas. Há, claramente, discursos e sujeitos que “precisam” ser silenciados porque tendem a ameaçar a lógica do poder hierárquico e hegemônico.

³⁹⁹ Sobre esta constatação, refletimos no capítulo IV, quando abordamos sobre trajetória da Teologia Feminista no Brasil.

apenas um “apêndice”, do ponto de vista de seus pares. Mas, se for das margens do poder hegemônico e dos espaços institucionais oficiais que emergem processos de resistência e de potência, no sentido de ações criativas, conforme mencionam autoras feministas como Lauretis (1994) e Bach (2010), então, com base nessa concepção, pode-se dizer que é partindo desse lugar marginal e político que as mulheres docentes assumem uma parcela do poder e criam as suas possibilidades de agência no processo do tornarem-se sujeitos femininos de saber.

Por outro lado, da parte das docentes, parece haver uma autoconsciência de que mesmo estando vinculadas à instituição elas não estão no centro do poder e que as suas práticas têm produzido poucos efeitos nas relações institucionais. Paradoxalmente, optam por permanecer vinculadas a essa estrutura e continuar agindo pelas margens do poder, porque, certamente, compartilham da experiência de uma trajetória construída, de um espaço conquistado, mas ainda não completo. Dito em outras palavras, elas se conectam por um imaginário utópico, que é o desejo de marcar este lugar por uma alteridade que é positiva. Isto é, de um devir sujeito feminino que está sempre se constituindo, no sentido de Braidotti (2004), cujo devir também aparece vinculado a uma produção intelectual específica, como se pode ler no relato de *Isabel* (49 anos): “Outras teologias já foram marginais e a Teologia Feminista também é marginal, mas se tem que começar pelas margens, vamos lá. Temos que construir outro discurso e mostrar que existe outro discurso. Que existe outro sujeito que faz um discurso a partir de sua realidade e experiência.”. No sentido de Lauretis (1994), pode-se pensar que a emergência desse “outro sujeito” marginal (mulher), descentrado do poder, se produz na tensão contraditória de estar dentro e fora da lógica de gênero androcêntrica. Isto é, se produz num “outro lugar”, fora do centro do poder institucional e normativo do sistema simbólico masculino, mas nas práticas marginais e situadas das mulheres e, ao mesmo tempo, dentro das microrrelações de poder que se exercem nesse lugar de saber.

Desse modo, pode-se considerar que é assumindo uma posição tensa, interativa e contraditória que elas produzem as condições da sua própria agência, enquanto capacidade de ação e de ressignificação de si. Em Butler, a agência nunca é totalmente determinada e nem totalmente livre, mas imanente ao próprio poder, como articulação ou prática reiterativa e não como relação de oposição externa ao poder (BUTLER, 2007). Nesse sentido, praticamente todas as docentes mencionaram que a grande contribuição que elas trouxeram para o universo do pensamento teológico foi a produção de um pensamento alternativo, que elas consideram “diferente”, do masculino, pelas características que já apontamos no terceiro capítulo e que, também, aparece nas entrelinhas desta enunciação: “A Teologia Feminista marca sim, um

diferencial, uma mudança epistemológica e metodológica, marca tudo isso, já que traz também esse olhar para a cotidianidade, que a teologia patriarcal não teve.” (*Raquel*, 49 anos). Entretanto, esse pensamento e as demais ações de mulheres inseridas no universo da teologia ainda não produziram os efeitos esperados por elas. *Hulda* (64 anos) deixa a entender que ao menos serviu para desnaturalizar a ideia da existência de um sujeito universal e masculino. “Bom, a gente quebrou a homogeneidade masculina, não tem dúvida. Eu gostaria que essa quebra fosse muito maior, mas ela significou muito na década de 1990 a 2000”.

Contudo, tomando por base as concepções de poder de Foucault, considera-se que a Teologia Feminista não é um novo saber, porque surge acoplado ao saber/poder hegemônico. Isto é, as suas bases epistêmicas e os seus principais conceitos não são modificados, mas ressignificados desde a inserção de outras categorias, especialmente, das experiências corporificadas ou encarnadas das mulheres. De modo que ela pode ser considerada uma teologia “diferente” ou alternativa, uma *prática inovadora* pelos novos significados que produz. Há um processo de desconstrução significativo nesse pensamento, que tem favorecido às docentes uma nova reinvenção de si e para o conjunto das mulheres que acessam a este saber.

Por outro lado, o pensamento produzido pelas mulheres não desestabiliza as estruturas androcêntricas hierárquicas, mas produz processos que ressignifica o sistema simbólico masculino e sua lógica de gênero. Ao jogarem com as mesmas regras do jogo, paradoxalmente, elas produzem processos de resistência à um determinado significado simbólico do feminino. Isto é, ao entrarem na lógica da racionalidade do pensamento que as produziu sujeitos inferiores, elas se tornam um sujeito pensante, capaz de elaborar saberes. Colocam-se no lugar do reconhecido, da afirmação de um sujeito racional e, com base nas experiências “encarnadas”, elas produzem o efeito da *mimese*, que se ativa politicamente como *contramemória*. Ou seja, desnaturalizam e desconstroem a crença na inferioridade intelectual produzindo um sistema simbólico feminino alternativo ou a afirmação positiva da “mulher”, como sujeito enunciativo do saber teológico. (BRAIDOTTI, 2004). Nas palavras de *Hulda*, produz o efeito “da quebra da hegemonia masculina”.

Outra iniciativa importante, segundo as narrativas das docentes de uma instituição, refere-se à criação do *site* e *blog teológicas*, que era uma estratégia com o objetivo de visibilizar e de fortalecer a Teologia Feminista, por meio de uma rede interativa entre estudiosos/as de diferentes instituições.

Essa iniciativa do site *Teológicas* é muito boa, porque ela vai envolver muita gente [...]. Está aberto para publicações e à interação. É uma comunidade. Então eu acho

muito louvável essa iniciativa; ou seja, é uma forma de relação dentro desse Departamento, sobretudo de cumplicidade das mulheres. Então você vê, é uma forma de validar, né, publicamente um trabalho. (*Noemi*, 46, anos)

A produção de um site específico em um espaço acadêmico que ainda tem certa resistência à Teologia Feminista, na concepção foucaultiana, pode ser entendida como um ato estratégico de poder político, uma resistência ativa. Isso porque, tratava-se de uma estratégia para visibilizar uma produção acadêmica importante, mas paradoxalmente “marginal” no universo teológico. No sentido de Haraway (1995), pode-se dizer que essa ação foi possível pela iniciativa de grupo de docentes e alunas, nesse caso de um grupo intergeracional, com experiências e trajetórias múltiplas, mas que se *conectavam* ou se *afinavam* pelo o mesmo *desejo*, que era o de fortalecer publicamente a teologia produzida pelas mulheres que, além de garantir maior visibilidade, possibilitava o acesso a esse conhecimento por parte de um público maior. Haraway define a *afinidade* como uma operação que possibilita a conexão de diferentes pessoas em prol de uma necessidade comum ou de uma luta política. É uma conexão estabelecida a partir de uma posição parcial (situada/localizada) que cada um ocupa em uma estrutura social e que permite uma forma de agenciamento coletivo⁴⁰⁰.

Apesar desse empenho em torno de uma perspectiva de pensamento que, para essas docentes, parece ser uma ferramenta de emancipação e reinvenção de si e para o coletivo das mulheres, convém dizer que, praticamente, todas as interlocutoras desta pesquisa, disseram produzir Teologia Feminista e, em situação de entrevista, também se assumiram feministas, por que se afinam e compartilham dos ideais de emancipação das mulheres do movimento feminista. Entretanto, paradoxalmente, elas não tem se manifestado publicamente nas grandes causas feministas, sobretudo em relação aos temas polêmicos que se confrontam com a doutrina católica, que é a questão da descriminalização do aborto e da ordenação de mulheres⁴⁰¹. Pergunta-se, até que ponto essa postura seria uma estratégia política para manterem-se dentro das instituições de ensino teológico e marcarem esse lugar com outros valores, ou seria mesmo uma convicção pessoal? São questões que ficam sem uma resposta objetiva e que poderão, talvez, ser aprofundadas em futuros estudos, já que o objetivo desta investigação foi o de se focar nos processos de inserção na docência e nas relações de poder e de gênero, que se estabelecem no processo de tornarem-se professoras de teologia. Entretanto, poder-se-ia pensar que esse silêncio, diante de questões polêmicas e tensas da moral católica,

⁴⁰⁰ Para Haraway, estas conexões não emergem de apelos universalistas (anulação das diferenças) ou essencialistas (fundamentalismos fechados em si mesmos e adversos a qualquer coalizão), mas sim da união de ambos, baseados em uma “experiência” e necessidade comum.

⁴⁰¹ Excepcionalmente, essa postura tem sido assumida por apenas uma das teólogas entrevistadas, que hoje não atua mais na docência.

pode estar vinculado aos ganhos que elas pretendem ter no processo de tornarem-se sujeitos femininos de saber e de fazer valer o desejo de marcar esse lugar por uma diferença que é positiva. Do contrário, a sua presença aí ficaria comprometida, o que revela que esse constituir-se também aparece perpassado por contradições.

Iniciamos a discussão deste último ponto nos perguntando se de fato as práticas inovadoras que as docentes inauguram no universo da teologia faz a “diferença”? Ou seja, mudam as estruturas acadêmicas, ou antes, ressignificam o sistema simbólico de gênero da ordem social masculina, no sentido de uma afirmação positiva do sujeito feminino? Aparentemente, essas novas práticas não são incorporadas nas estruturas acadêmicas e tampouco assumidas pelos seus pares, de modo que se pode afirmar que, por mais inovadoras que sejam, pela contribuição que parecem trazer para a teologia, não provocam mudanças estruturais mais amplas. Elas só existem e funcionam pelo exercício do poder de ação das docentes, enquanto estão inseridas neste lugar de saber. Por outro lado, as suas práticas podem ser consideradas como parte de um projeto político de ressignificação do sistema simbólico de gênero, em favor de uma afirmação positiva da identidade feminina e da emergência do sujeito “mulher”, como alguém também capaz de pensar e de produzir saber. São práticas que ocorrem em um tecido social que limita e, ao mesmo tempo, cria as possibilidades de ação, inscrevendo novos significados na lógica do campo de saber teológico. No entanto, as possibilidades de ação, nessa estrutura limitadora, são potencializadas pelas próprias mulheres como parte de uma missão pela qual se sentem vocacionadas e pelo *desejo* por devir sujeito feminino de saber (BUTLER, 2009b; BRAIDOTTI, 2004), em um lugar em que sempre estiveram ausentes. Um devir imaginado que as lança para um futuro melhor e possível para si e para todas as mulheres, mobilizando suas energias e ações no presente.

Giddens (2003) também assinala que a estrutura possui sempre um caráter dual. Ela é sempre facilitadora quanto coerciva, em virtude da relação inerente entre estrutura e agência, ou seja, a estrutura, por meio dos sistemas sociais pode exercer influência limitando e padronizando a ação do sujeito/agente, no entanto, ela abre espaço para a autonomia e a criatividade. Para Giddens, nem no sentido metodológico a estrutura ganha a primazia sobre a ação e nem tem primado sobre a estrutura, uma vez que as sociedades humanas não podem existir sem a agência humana. “Não se trata de que os agentes criaram sistemas sociais: eles os reproduzem ou transformam, refazendo o que já estava feito na continuidade da práxis” (GIDDENS, 2003, p. 201)⁴⁰². Talvez isso faça sentido, considerando que a agência das

⁴⁰² Para Giddens (2002), o sujeito não é sujeitado às estruturas sociais, mas alguém que, pela sua reflexividade constrói suas ações e, mesmo que intencionalmente, contribui com as mudanças sociais. Assim sendo, a ação

mulheres tem produzido novos significados nos discursos, nas relações e em algumas práticas, mesmo que elas não tenham conseguido produzir efeitos mais profundos na estrutura das instituições teológicas. Assim, a inter-relação que ocorre entre a ação do sujeito e a estrutura de saber, no sentido da produção de novos significados, também pode ser algo provisório, isto é, enquanto os sujeitos estão e atuam dentro das instituições de saber. E, isso, parece ser um tanto consciente entre as docentes, como indica a narrativa de *Priscila* (60 anos): “O fato de a gente estar na instituição, muitas coisas são do modo como são, porque nos estamos lá. Isso influencia o dia a dia da faculdade, do curso. Eu acho que a instituição tem muito daquilo que a gente pensa, daquilo que a gente é, do modo que a gente organiza as coisas”.

Enfim, no conjunto deste capítulo procuramos passar por dentro das ações acadêmicas que as docentes realizam no universo da teologia, ou seja, as disciplinas que ministram, o nível de sua produção acadêmica (orientação e publicação), os lugares de poder e liderança que ocupam e as práticas que inauguram. São ações significativas, ou até inovadoras, quando se considera uma história de ausência. Entretanto, constata-se que esses espaços de ação, “conquistados” ou, até mesmo, concedidos para as mulheres, diante de seu mérito acadêmico, seguem sendo parciais e locais. Em muitos espaços aparecem mais como concessões feitas, por parte dos poderes existentes, e não como a possibilidade de introdução de novos valores, que podem ser assumidos pela estrutura acadêmica.

Contudo, os efeitos mais significativos das práticas acadêmicas que se efetuam no universo teológico ocorrem na relação docente/discente e na relação com o “si mesmo para todas as mulheres”, como temos evidenciado ao longo deste capítulo. Trata-se de um sujeito ético e coletivo (Mulher) que se conecta por uma experiência histórica de desqualificação e discriminação do feminino e pelo desejo do devir sujeito de saber, em lugar historicamente proibido para elas. De modo que as ações das docentes podem ser compreendidas como experiências sociais encarnadas, pautadas no projeto de uma afirmação positiva da diferença sexual, que se realiza por meio de estratégias políticas, no sentido da *mimese*. Isto é, um trabalho de desconstrução do sistema simbólico masculino e de ressignificação ou construção de um sistema simbólico alternativo e autoafirmativo, que produz o efeito de uma *contramemória*, como sugere Braidotti (2004), capaz de colocar em questão a universalidade do masculino, como único sujeito pensante. Nessa concepção, podemos considerar que as docentes realizam uma agência ética, ativada pela relação interativa com as convenções

humana é um elemento fundamental para compreender iniciativas de mudança social, sem desconsiderar os limites que são colocados na realização da ação, bem como os aspectos de ações não intencionais. A ação e a estrutura são mutuamente influentes e integradas.

sociais de gênero, cuja posituação do feminino é uma forma de emancipação do sujeito. Essa emancipação parece situar-se dentro de um processo contínuo do devir, no aqui e agora da história presente, mas nunca concluído, e que ocorre na contradição de estar “dentro” e “fora” da lógica e das estruturas de gênero, da ordem simbólica masculina. Esse movimento para dentro e para fora das representações/discurso não pode ser considerado negativo, mas sim algo positivo porque, na concepção de Costa (2002), ele também fala dos investimentos particulares do sujeito, seja materialmente, emocionalmente ou intelectualmente, como é possível observar nas práticas que as docentes realizam no universo do saber teológico.

O processo de “tornar-se” ou “do vir a ser”, embora vinculado pela memória do passado, de um simbólico negativo, é sempre uma história genealógica ou ativada na *contramemória* do presente, “aqui e agora”, no sentido de Lauretis (2000a). Porém é um devir contínuo que se conecta coletivamente pelo mesmo desejo imaginado e utópico de um processo de potencialização e de ressignificação que já iniciou, mas que ainda não tem um produto final. (BRAIDOTTI, 2004). E, isso parece brindar para as docentes a esperança da possibilidade e as energias para continuarem lutando, no presente, pelo seu devir sujeito Mulher e marcar o universo do saber teológico por uma alteridade positiva e pela inserção de novos valores, apesar dos limites que esse lugar de saber apresenta. Tal postura, seguindo as concepções teóricas de Braidotti, nos possibilita dizer que essas docentes podem ser pensadas na perspectiva do nomadismo, porque elas constantemente buscam desconstruir a identidade fixa de um feminino pejorativo por meio de práticas situadas, afirmando-se positivamente como sujeito “mulher”. As suas ações e seus posicionamentos críticos diante da estrutura simbólica masculina, que continua sendo reproduzida nas relações e nas práticas institucionais, como discutimos no todo desta tese, podem ser compreendidas como atos de liberdade, de reflexividade e de resistência política aos dispositivos de poder que têm discriminado e inferiorizado o feminino. Trata-se de uma postura crítica de um sujeito – Mulher – que resiste a se ajustar no modelo de uma feminilidade desqualificada e que se coloca sempre no processo do “tornar-se”, que tem a ver com uma transição nunca concluída. Talvez essa consciência nômade e a imaginação utópica de um devir sujeito “mulher” e de marcar um lugar de ausência histórica por uma alteridade positiva, que tem algo a contribuir no universo do saber teológico, poderiam explicar a razão de essas docentes continuarem atuando na marginalidade de um lugar de saber, em que poucas mudanças estruturais parecem ser possíveis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo dos capítulos desta tese, procuramos evidenciar as dinâmicas de gênero e de poder que perpassam os processos de inserção e construção da docência feminina, nas instituições católicas de ensino teológico. Nesse sentido, o estudo buscou compreender como as mulheres se constituem e se legitimam sujeitos femininos de saber teológico, em um lugar marcado pela lógica de gênero do sistema simbólico masculino que, na história milenar, produziu as mulheres como seres inferiores e desqualificados para atividades intelectuais. Evidenciamos, também, os níveis de participação feminina e masculina na docência, no ensino superior de teologia, os espaços de liderança e poder que as docentes ocupam e os processos de agenciamento que elas produzem, partindo de suas práticas e de experiências incorporadas, neste universo acadêmico.

Toda essa discussão foi possível à luz das teorias feministas e das contribuições de Michel de Foucault, em uma perspectiva sociológica, segundo as definições epistemológicas que envolvem as relações de poder e a produção de uma subjetividade ética e nômade, no sentido de estar constantemente se constituindo e se afirmando a partir da diferença sexual. Isto é, de um sujeito que se constitui nas experiências cotidianas, em relações interativas e contraditórias com o poder (submissão e resistência), porém em um processo nunca acabado e sempre em devir.

A definição de objetivos específicos foi fundamental para ordenar a exposição dos temas tratados nesta investigação, que se realizou orientada pelas hipóteses que construímos como resposta à problemática desta pesquisa, a qual se focou em dois pontos. Primeiro, consideramos que os níveis de assimetria entre docência feminina e masculina na teologia, têm conexão com a reprodução histórica das representações simbólicas de gênero, inscritas nos discursos masculinos e nas práticas institucionais do universo teológico. Segundo, afirmamos que, enquanto o processo de inserção de mulheres no universo acadêmico teológico se inscreve na lógica das mudanças da sociedade moderna, o tornar-se professora – sujeito feminino do ensino e da produção acadêmica – atravessa tensões e desafios de práticas discursivas e institucionais, vinculadas à lógica interna do campo que, ao longo da história, privilegiou a ação do sujeito masculino. E, por outro lado, consideramos que as mulheres professoras, por meio do seu engajamento social e de suas experiências corporificadas, nesse universo de saber, produzem uma ética de si, ressignificando o sistema simbólico de gênero e se afirmando politicamente na *diferença*, como estratégias do seu *devir* sujeitos femininos de saber teológico. Trata-se de uma subjetividade que se constitui, dentro e fora da lógica do

poder hegemônico, na experiência cotidiana da história presente, porém como um processo nunca completo, sempre em estado de devir, numa espécie de nomadismo subjetivo. E, mesmo que nem sempre reconhecidas e em meio a tensões e contradições, as docentes produzem suas ferramentas políticas de poder para ocuparem espaços de liderança, inaugurarem práticas inovadoras, produzirem saberes, criando as suas condições e possibilidades de *agência*, como mulheres.

Portanto, consideramos que essas hipóteses se confirmam ao longo das discussões realizadas nos diferentes capítulos desta tese e ante a complexidade das questões que foram abordadas e que respondem à tese central, retomamos alguns aspectos, que já foram enunciados no corpo deste trabalho. E, em seguida, fazemos algumas proposições práticas para o campo de saber teológico, como também, algumas considerações teórico-metodológicas, relacionadas à produção desta pesquisa.

Inicialmente, podemos dizer 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 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. Isso, em parte, explica a sua presença reduzida na docência e na produção da teologia, cuja inserção é, também, resultado dos processos de transformação sociocultural do mundo contemporâneo.

Em termos numéricos, a graduação de teologia, se comparada com as demais áreas que integram as humanidades e artes, é a que apresenta o índice mais alto de desigualdade entre a participação da docência masculina e feminina no ensino superior. Esses índices, de certa forma, estão vinculados às dinâmicas de poder e de gênero de uma instituição, cujas estruturas continuam impregnadas de práticas sexistas e de um sistema simbólico de gênero que ainda produzem barreiras para a subjetividade das mulheres e para a sua ação no ensino e na produção do conhecimento. Os dados revelam que este espaço segue sendo hierárquico e com forte tendência da permanência majoritária do sujeito que é homem clérigo. Por outro

lado, não se pode negar que a inserção de mulheres na docência, ainda que reduzida, desafia os códigos convencionais deste universo acadêmico. Ou seja, trata-se de uma presença que é, ao mesmo, tempo simbólica e política, porque transgride uma convenção social estabelecida, de um lugar estruturado, historicamente, como não inteligível para as mulheres. Essa presença transgressora, sem dúvida, se deve a um agenciamento ético e político de mulheres, que, também, se afirmam sujeitos dotados de capacidade intelectual.

Assim, o esforço deste trabalho, longe de permanecer focado nos dados quantitativos, sobre a presença de mulheres e homens no campo do saber teológico, está no fato de desvendar as dinâmicas de poder e de gênero, inscritas em representações simbólicas e práticas institucionais que, ao longo da história, produziu a diferença sexual ou o feminino como inferior. Sutilmente, tais dinâmicas continuam produzindo efeitos nos processos de inserção de mulheres na docência e nas relações que se estabelecem com os pares masculinos. Por outro lado, este estudo mostra que a interação autoconsciente e reflexiva, das docentes entrevistadas, com os códigos normativos de gênero, deste campo de saber, também produz as possibilidades e as estratégias políticas para uma constituição ética de si.

Nesse sentido, pode-se dizer que foi pelas “margens” do poder e interagindo com ele, que algumas teólogas criaram espaços estratégicos para partilharem as suas experiências e produzirem reflexão teológica. Esses “outros lugares” funcionaram como espaços de autoconsciência sobre a situação comum de discriminação e de invisibilidade eclesial e como lugares de produção de estratégias de resistência e de afirmação de si. A autoconsciência tornou-se uma experiência pessoal e social e um caminho para produção de um discurso alternativo, em cujo processo, essas teólogas foram se constituindo sujeitos éticos. Isso porque, este pensamento pode ser compreendido como resultado de processos de resistência, de reflexividade e de atos de liberdade. Ao incorporarem a perspectiva de gênero e as abordagens da crítica do Feminismo da Diferença e da Igualdade, na elaboração da teologia, essas teólogas trouxeram para dentro do pensamento teológico o foco das experiências situadas das mulheres, como um elemento metodológico importante para a produção de um conhecimento narrativo e situado. Isso as distanciou dos discursos que, em geral, eram produzidos em bases universalistas e abstratas, e a partir do olhar e da subjetividade masculina. De modo que a produção dessas teólogas, mesmo que um saber acoplado às bases epistemológicas e simbólicas do saber dominante aparece como um esforço de afastamento dos efeitos de um discurso que as havia constituído indivíduos inferiores e desqualificados para atividades intelectuais.

De certa maneira, essa teologia alternativa representa a “insurreição” das vozes femininas, historicamente, silenciadas que, em meio às tensões, começaram a ecoar no universo teológico. Vozes que, desde “as margens” do poder, questionam os padrões androcêntricos da produção do saber; ressignificam a dimensão simbólica deste pensamento; visibilizam o poder de ação das mulheres e as tornam protagonistas da reinvenção de si mesmas ou de uma subjetividade feminina não mais desqualificada, mas com capacidade racional de ação. Isto é, trata-se da afirmação positiva do sujeito “Mulher” que, agora, pode falar, pensar, escrever, porque tem algo a dizer para a teologia. Um sujeito feminino que produz um saber narrativo que, embora nem sempre reconhecido e assumido pelas estruturas acadêmicas, provoca tensões e desestabiliza a ordem simbólica de gênero. Isto é, promove deslocamentos subjetivos, numa espécie de nomadismo, na vida concreta dessas teólogas/docentes e para o conjunto das mulheres, que acessam este saber. Em outras palavras, trata-se de uma reinvenção de si, ou da produção de uma ética de si mesmas, que também se volta para as outras mulheres, ou uma forma de emancipação feminina, em relação aos códigos normativos e simbólicos do catolicismo tradicional, em que elas mesmas haviam se aprisionado.

Essa postura ética é percebida, ainda, nas relações que as mulheres estabelecem com as estruturas de poder e com seus pares masculinos, desde a sua entrada na formação acadêmica, perpassando toda a trajetória que elas fazem no processo de constituírem-se professoras de teologia (sujeitos femininos de saber). Desse modo, pode-se dizer que essa produção do “artesanato de si”, ou do seu devir sujeitos de saber, não ocorre de forma passiva, mas em meio a relações de tensões com uma estrutura regida pela norma masculina e celibatária. Uma estrutura que produz limites para as mulheres, mas também as possibilidades para iniciativas autônomas, que promovem um agenciamento de si. Assim, ao reivindicarem o direito de ensinar e de produzir, as docentes não só enfatizam o critério da formação profissional adquirida, mas também as experiências cotidianas, de um sujeito que é “mulher” e que tem uma contribuição a dar ao universo da teologia. De modo que existe uma reivindicação pelo reconhecimento positivo da alteridade e por igualdade de direitos. Nessa posição, elas se apropriam do poder e jogam com as mesmas regras do jogo, ou seja, usam do discurso de seus pares de que elas “fazem a diferença”, pelas experiências que antes as desqualificavam para as atividades intelectuais, como uma estratégia política de afirmação positiva de si. E, usam do critério da qualificação profissional para reivindicar o direito de igualdade e por uma justa distribuição de poder, no interior da instituição teológica. Assim, elas negociam ou ocupam espaços de liderança, assumem disciplinas de sua área de saber,

aproveitam brechas ou concessões advindas de méritos e das relações que estabelecem no meio acadêmico. Por meio dessas ações e experiências situadas, em um lugar masculino, as docentes se reafirmam sujeitos capazes de ações racionais e de poder. Ou seja, elas produzem um significado positivo para a diferença sexual, que fortalece o seu devir sujeito feminino de saber teológico, desconstruindo o sistema simbólico que produziu identidades femininas fixas e negativas.

Contudo, esse processo parece ocorrer sempre em meio à contradição de essas professoras estarem, ao mesmo tempo, dentro e fora da lógica de gênero do sistema simbólico masculino, no sentido de que, voluntariamente ou não, elas são cúmplices daquilo que buscam desconstruir. Isto é, de uma subjetividade feminina constituída por processos de assujeitamento, tanto pelas convenções sociais internalizadas ao longo da história como pela postura de uma relativa submissão às normas acadêmicas do campo de saber em que elas estão inseridas. Por outro lado, é uma subjetividade também constituída por processos de resistência, na medida em que as suas ações, movidas pelo desejo do vir a ser, por atos de reflexividade e de liberdade (autonomia), se contrapõem e se afastam de um modelo de subjetividade feminina, ditado pelas convenções sociais da tradição patriarcal e da moral católica. Nota-se, que essa produção de si aparece de uma maneira paradoxal e contraditória, pois ao mesmo tempo em que as mulheres se submetem à lógica masculina de gênero e a uma estrutura desigual de trabalho e de condições, elas também produzem uma afirmação positiva de si, de um sujeito (mulher) capaz de exercer liderança e, ao mesmo tempo, ressignificam o sistema simbólico masculino. É um desejo de vir a ser sujeito feminino de saber que parece se encaixar com o desejo de, também, cumprir as normas acadêmicas, ou seja, de fazer tudo e mais que seus pares e para além de suas forças. Essas questões, de certa maneira, confirmam a teoria de Judith Butler (2009b) de que a condição de potência ou da agência, compreendida como capacidade de produzir novos efeitos, emerge da própria condição de subordinação.

O estudo, ainda, permitiu compreender que o constituir-se sujeito feminino de saber resulta dos novos significados que elas produzem para a alteridade, não só por meio das práticas acadêmicas que elas assumem ou inauguram ou dos discursos que ressignificam. Ou seja, passa também pela autorrepresentação de si, quando ao contarem-se, elas constroem narrativas reflexivas, em que selecionam e interpretam, de forma coerente e crítica, as suas ações e experiências, na relação com os códigos normativos, com os seus pares masculinos e com as práticas das instituições onde atuam. Tais narrativas aparecem como memórias de experiências compartilhadas, que ocorrem no movimento da vida, encarnadas em situações sociais, onde há dispositivos de poder concretamente situados. Experiências que falam de suas

trajetórias, no universo do saber teológico, das tensões, das relações, das resistências, da percepção de si e do processo de constituírem-se sujeitos, assumindo uma posição de gênero. Isto é, são narrativas que refletem sobre as experiências vividas, recordadas e, agora, rearticuladas passam a ter um novo significado, em termos de produção e objetivação de si e de sua ação. Em outras palavras, elas se objetivam sujeitos femininos de saber, cuja alteridade passa a ser positiva, porque se sentem mulheres capazes de ação, em um lugar simbólico e masculino, até então, “proibido” e considerado não inteligível para elas.

Desse modo, ao se afastarem do modelo de subjetividade do sistema simbólico da moral católica tradicional, pode-se considerar que há processos de desconstrução e desnaturalização dos significados da cultura patriarcal, que elas mesmas haviam assimilado. Com isso, elas produzem deslocamentos subjetivos, ou uma produção ética de si, que se constitui pela experiência vivida, em contextos situados da história presente. Porém, é um processo nunca concluído, porque a luta contra os efeitos do poder é contínua. Trata-se de uma subjetividade nômade, no sentido de Braidotti (2004), que está sempre em devir e que, se reafirma pela diferença sexual positivada. Ou seja, é um sujeito que se constitui pelo uso estratégico de repetições na forma de contramemória dos significados simbólicos de gênero e das práticas institucionais históricas, possibilitando o aparecimento de novos significados, que são produzidos por saberes alternativos, por práticas sociais contextualizadas e corporizadas e por uma nova compreensão subjetiva de si. Nesse processo, o sujeito “mulher”, ou o sujeito feminino de saber também vai se constituindo ou se subjetivando, de modo que existe uma implicação mútua ou uma simbiose constante entre sujeito e subjetividade. Isso porque, os sujeitos, nesse caso as mulheres docentes, agem a partir dos seus valores, dos significados que constroem e da forma como interpretam e experienciam o mundo, ou seja, a partir de sua subjetividade constituída e em contínuo processo de subjetivação.

Por outro lado, não resta dúvida que, por meio de suas ações, em uma estrutura hierárquica e masculina, as docentes aparecem como sujeitos de enunciação e de produção de novos significados. Isso porque, ao se aproximarem ou, explicitamente, assumirem o feminismo da diferença, como uma posição política, elas rejeitam a lógica da identidade feminina negativa, do sistema simbólico masculino que subsumiu as mulheres. Porém, de forma alguma elas parecem rejeitar a igualdade, porque defendem igualdade na distribuição de poder e nas condições de reconhecimento profissional. Nesse caso, nota-se uma espécie de hibridez que faz a “diferença na igualdade e a igualdade na diferença”. De certa maneira, este estudo aponta que nem sempre a diferença sexual tende a desvalorizar as lutas políticas, uma vez que, em contextos fortemente marcados por uma estrutura poderosa, hierárquica e

masculina como o são as instituições católicas, ela continua sendo uma postura política estratégica. Segundo Braidotti (2004), esta posição possibilita desfazer os discursos éticos e políticos tradicionais sobre a alteridade, libertando nas mulheres o seu desejo pela liberdade, pela justiça e pelo direito de ser sujeito pensante. Trata-se de um projeto político que, em si, não glorifica e nem essencializa o feminino, mas que permite, a partir das experiências concretas ou das práticas das mulheres, ressignificar, atualizar e dar legitimidade a uma posição de sujeito, em cuja base está a reinvenção da subjetividade feminina. De modo que a constituição de um sujeito ético, que resulta da reflexividade crítica e resistente aos códigos normativos de gênero, também ocorre pelo processo de ressignificação do sistema simbólico masculino, inscrito nos discursos da moral cristã católica, que outrora produziu o feminino como pejorativo.

Assim sendo, defendemos a ideia de que em estruturas, perpassadas por representações simbólicas, que produzem hierarquias de gênero, ainda parece ser importante uma afirmação positiva da diferença sexual, que negue o conteúdo substantivo de um sistema simbólico negativo. Isto é, um feminino que resiste a uma determinada definição e encarna novas possibilidades de alteridade, que aparece também em sua forma múltipla. Para algumas feministas⁴⁰³, essa seria uma visão alternativa, para além do pensamento patriarcal, porque afirma o feminino sem a necessidade de essencializar ou de naturalizar as descrições de mulher. Um modelo que acomoda as complexas variáveis de raça, classe e cultura e inclui todas as mulheres, que ultrapassaria a estrutura binária do pensamento patriarcal, porém mantendo, de forma paradoxal, a distinção do masculino e feminino.

No caso da teologia, a postura assumida pelas docentes entrevistadas, em favor da diferença, aparece como uma luta, no sentido de esvaziar a feminilidade de um conteúdo essencialista e negativo. Contudo, não há um rompimento com a noção binária de gênero. Outras vezes, para além de uma postura de sujeito “mulher” universal, em contraposição a um sujeito masculino também universal, as narrativas apontam que elas se constituem por diferentes experiências situadas e contextuais, que fazem da “mulher” um sujeito múltiplo. Isto é, um sujeito atravessado por distintas experiências, que emergem de diferentes posições de sujeitos que elas assumem, no cotidiano de suas vidas (mãe, esposa, professora, religiosa, teóloga). Essa concepção se aproxima das posições das feministas contemporâneas pós-estruturalistas como, por exemplo, de Braidotti (2004), para qual a diferença sexual inclui todas as diferenças. Assim, para além das críticas que são feitas às correntes do feminismo da

⁴⁰³ Entre essas Rosi Braidotti e Brucila Cornell

diferença sexual de Irigaray e de Braidotti⁴⁰⁴ e, apesar de suas possíveis contradições teóricas, essas posições, assumidas, como estratégias políticas, ainda parecem ser necessárias para compreender a ação dos sujeitos em determinados contextos sociais, como é o caso das instituições católicas de teologia.

Desse modo, não se pode generalizar ou desprezar formas de ação política, mesmo que elas possam parecer contraditórias. Isso porque, o feminismo tem sido protagonista na posição de que se faz necessário pensar a partir de contextos distintos e situados. Nessa lógica, poderíamos nos perguntar se a postura das docentes na teologia estaria apelando para uma diferença essencializada, no sentido de demarcar um lugar social no universo religioso, ou elas estariam sobrevalorizando a diferença sexual, como uma forma de resistência política a um determinado modelo de feminino e, desde aí, fortalecer uma imagem positiva do feminino? Às vezes, essas duas posturas parecem estar justapostas, de modo que é fundamental, neste caso, considerar o contexto histórico deste lugar social e os dispositivos de gênero e de poder envolvidos na produção do feminino e do masculino, antes de tirar conclusões inadequadas.

Nesse sentido, a intensidade do trabalho acadêmico que as docentes assumem, “fazendo tudo mais e melhor que seus pares”, as práticas acadêmicas que inauguram, inclusive a da teologia que elas dizem “produzir de um modo diferente” e que a chamam de feminista, parece ter um propósito político, de representar-se por si mesmo, como “mulher”, marcando este lugar por uma identidade feminina que é positiva, mais do que propor mudanças estruturais. Isto é, elas parecem querer marcar este universo de saber como um lugar da produção de si (individual e coletiva), de um sujeito feminino que tem direito a este lugar social por uma trajetória, em parte pela formação profissional que possuem e, em parte, por causa de uma ausência histórica, de modo que a sua presença se torne visível e reafirme os valores que vêm do universo feminino. Isso nos remete ao sociólogo Vicente de Gaulejac (2004/2005), porque segundo ele na contemporaneidade a luta por um lugar ou por uma posição é uma luta individual, não para mudar a sociedade ou as estruturas, mas para nela ser admitido⁴⁰⁵. Nesse caso, parece pouco importar se essas docentes vão transformar as estruturas ou se vão se posicionar ou não, diante de questões ditadas pela hierarquia da Igreja, porque se trata de uma produção ética de si, na história presente, ou de um agenciamento de si que é individual, mas que também se remete ao coletivo das mulheres.

⁴⁰⁴ Dentre essas críticas encontramos as de Felski (1999), Butler (2003).

⁴⁰⁵ Para esse sociólogo a *luta des places* tende a substituir a *luta de classes*.

Talvez, esse pensamento compartilhado de fortalecer o direito das mulheres de falar e pensar, em um espaço historicamente proibido para elas, de mostrar que elas existem e não podem ficar de fora e que, também tem direito a este lugar, porque estão qualificadas para isso e produzem academicamente, seja uma das explicações do fato de elas não romperem e desejarem permanecer aí. Isso porque, muitas dessas professoras, pela sua formação profissional anterior à teologia, poderiam fazer a opção por outras carreiras profissionais. No entanto, apesar da consciência das condições desiguais que se colocam para as mulheres, em uma instituição regida pela lógica hierárquica de poder e de gênero, elas parecem dispostas a empreender energias e continuar neste lugar, porque, certamente, acreditam que estão construindo uma nova representação do feminino e um lugar de enunciação para o sujeito “mulher”, dentro da teologia.

Outra explicação para isso e que, de certa maneira, está vinculada ao desejo de devir sujeito feminino de saber, é o fato de essas docentes compreenderem a sua “missão” educacional, fundada em uma espiritualidade, ou dentro de uma perspectiva religiosa, de uma vocação, de um dever moral, de uma missão que interage socialmente no mundo. Uma missão que produz um novo sentido para as suas vidas, como uma “arte do existir”, ou uma nova compreensão de si e um novo modo de viver, capaz de superar tudo, porque elas têm um dever moral e uma responsabilidade ética, consigo mesmas e com os outros. Trata-se de uma ação com relação a valores, no sentido weberiano, em cuja base aparece uma fé racionalizada, em relação aos fins, que o sujeito atribuiu e deseja objetivar por meio de sua ação. Nesse sentido, é possível afirmar que, nesta conduta, elas também se conectam coletivamente, porque compartilham do imaginário utópico do devir sujeito “Mulher”, de uma diferença sexual positivada, porque as suas ações no universo da teologia contribuem com a construção de um mundo diferente, fundado em novos valores. Segundo Braidotti (1999), o devir utópico ainda não tem uma base, “está em nenhum lugar”, mas aponta um processo de ressignificação que já começou. De modo que esse imaginário mobiliza energias e ações no presente, na esperança de um futuro melhor. E, isso, nos permite afirmar que o constituir-se sujeito feminino de saber teológico dessas docentes é um processo genealógico situado em um contexto localizado, no “aqui e agora, mas ainda não”, e sempre em estado de devir.

Nessa perspectiva, considerando uma história de discriminação sexista e de ausência nos lugares da produção e do ensino da teologia, bem como os desafios que elas enfrentam no momento presente, pode-se dizer que as práticas de agenciamento que elas produzem, por menor que sejam, tornam-se importantes, porque estabelecem certa autonomia em relação a uma estrutura hierárquica e masculina. Isso nos leva a pensar que o “revolucionário” não se

encontra só nos grandes processos de transformação social que se concretizam no tempo e no espaço, mas também na produção de novos significados ou nas pequenas mudanças que ocorrem nas microrrelações sociais, que são tecidas no cotidiano da vida, como um modo novo de viver, de se produzir e de se reconhecer sujeito.

Contudo, para além do projeto político do devir sujeito feminino de saber, e do desejo de cumprir uma missão, pela qual se sentem chamadas, este estudo mostra que as práticas inovadoras que as mulheres docentes inauguram e, sobretudo, a teologia que elaboram, mesmo que resignifiquem conteúdos, práticas e tragam novos valores para o universo teológico, produzem pouco ou nenhum efeito na ordem institucional. Talvez, os efeitos mais significativos ocorram na relação docente/discente e na relação do “si mesmo para todas as mulheres”. Isto é, no sentido que os discentes atribuem à sua posição de sujeito de saber e no sentido que elas mesmas atribuem ao lugar que ocupam e as ações que realizam. Em uma estrutura que muito pouco se renova, o espaço que é concedido para as mulheres parece se vincular mais ao *status* simbólico que a instituição pode ter do que à possibilidade de construir processos de mudanças. De modo que as iniciativas dessas docentes, por mais importantes que possam ser, tendem a existir somente enquanto elas atuam dentro dessas estruturas. A sua continuidade poderá ser algo possível, quando assumido pela estrutura acadêmica, questão que parece ser muito rara. Assim, se as mulheres docentes ainda estão às margens das estruturas e do poder e, desde aí, produzem algumas práticas significativas como estratégias políticas da constituição de si, como sujeitos femininos de saber, essa marginalidade, por mais significativa que possa ser do ponto de vista da resistência criativa, não consegue mudar as estruturas das instituições católicas de teologia.

Ainda, não parece justo que as docentes precisem empreender mais energias e uma carga de trabalho supra-humano, para se afirmarem como sujeitos femininos de saber. Tal realidade mostra que, nas instituições de ensino teológico, se faz urgente um processo de mudanças estruturais para que sejam possíveis relações de gênero igualitárias. E, isso é uma ação que necessita ser abraçada pelos sujeitos masculinos e femininos, como uma luta coletiva. A pesquisa deixa evidente que as estruturas das instituições católicas de ensino continuam reproduzindo processos de discriminação sexista, tornando alguns lugares de poder inatingíveis ou não inteligíveis para um sujeito de sexo feminino, mesmo que este sujeito esteja em iguais condições de direito, pela sua formação profissional ou pelo capital simbólico acumulado. Em outras palavras, nessa estrutura continuam vigentes os códigos normativos de gênero de uma hierarquia sexista, que reproduz relações desiguais e demarca o acesso ou não a determinados espaços de poder para as mulheres.

Há que se considerar, ainda, que os números e as próprias narrativas das docentes têm mostrado uma tendência futura de poucas possibilidades, ou de uma redução na contratação de mulheres para os quadros da docência, dentro da atual configuração das instituições teológicas, sobretudo das que se enquadram na categoria de Institutos Diocesanos de Teologia. Em outras áreas acadêmicas, também consideradas masculinas, nota-se a tendência de crescimento da participação feminina, tanto nos quadros da docência como na produção do conhecimento, a teologia, porém, continua sendo o lugar da permanência de uma ordem simbólica que sacraliza as hierarquias de gênero e a supremacia do sujeito masculino de saber, impedindo processos de mudanças estruturais, mais amplos.

Convém reafirmar que este estudo foi possível com a interlocução das mulheres, as quais, por meio da memória narrada sobre suas trajetórias no universo acadêmico da teologia, foram sujeitos-agentes na produção do conhecimento. Suas narrativas objetivaram relações sociais e o sentido subjetivo de suas ações e experiências, em um lugar predominantemente masculino. Contudo, no papel de cientista social, nos apropriamos de ferramentas metodológicas e teóricas que tornou factível a compreensão das dinâmicas de gênero e de poder que perpassam o processo de tornar-se docente de teologia, ou sujeito feminino de saber. Nesse sentido, a hermenêutica como perspectiva metodológica foi importante para considerar a posição relacional entre os sujeitos, no ato de produzir conhecimento acadêmico. Assim, o resultado deste trabalho é parte de uma compreensão, entre tantas possíveis, uma vez que esta construção se deu a partir do lugar hermenêutico da pesquisadora, ou seja, de um lugar social e teórico, que tornou possível uma determinada compreensão e interpretação da realidade. Por isso, estamos conscientes de que este estudo é parcial e situado, e não se fecha aqui, cujos dados podem ser passíveis de questionamentos, já que a hermenêutica permite novas interpretações possíveis, por meio de outros olhares, de outras perguntas, ou mesmo, pela utilização de outros referenciais teórico-analíticos.

Considerando a relação intersubjetiva que se estabeleceu entre o sujeito do conhecimento e o sujeito da pesquisa pode-se afirmar que a produção desta tese não traz somente uma contribuição para o universo acadêmico, mas também para o próprio sujeito do conhecimento, no que diz respeito a uma autocompreensão de si e de seu contexto social. Trata-se, ainda, de um processo de autoconhecimento, no sentido de nos produzir sujeitos de saber sociológico, em uma proposta metodológica que rompe com a dicotomia sujeito/objeto, tão cara para a ciência moderna. Assim, esta tese é parte de tantos outros estudos que mostram ser possível, sim, produzir conhecimento, partindo da posição relacional entre sujeitos. Isso porque, hoje já se aceita o pressuposto de que não existe conhecimento que seja puramente

objetivo, uma vez que as escolhas dos objetos de pesquisa, em geral, estão ligadas, direta ou indiretamente, com as trajetórias profissionais e as experiências subjetivas dos próprios pesquisadores. Chega-se cada vez mais ao consenso que o saber é sempre situado e subjetivo e que não existe a pura objetividade e universalidade do conhecimento, como as teorias feministas também têm assinalado.

Nesse sentido, conseguir manter um distanciamento reflexivo e crítico e, ao mesmo tempo, praticar a sociologia das ausências, dando emergência ao tema abordado, na pesquisa de doutorado, se constituiu um desafio constante, devido a nossa proximidade com o objeto de pesquisa e por priorizarmos a intersubjetividade, como uma maneira de produzir conhecimento. Contudo, para além dos desafios enfrentados, foi possível trazer à tona um tema pouco estudado no universo da sociologia, e, de certa maneira, esta tese vem contribuir com os estudos feministas sobre ciência e gênero e carreiras profissionais majoritariamente masculinas.

Ademais, finalizamos este trabalho com a sensação de não o ter concluído, pois haveria outros aspectos que poderiam ser analisados. Por exemplo, como as docentes conciliam o seu cotidiano da vida, ou seja, a sua posição de mãe, de esposa, religiosa com o universo da profissão, cujas narrativas ofereceram elementos possíveis de análise. Contudo, considerando a complexidade e proporção que este estudo tomou, optamos por não analisar esse fato, o qual poderá ser um problema de pesquisa para estudos futuros.

Considerado que esta tese se inscreve dentro da perspectiva sociológica, segundo as contribuições da epistemologia feminista e dos estudos de gênero, convém lembrar que uma das preocupações centrais que orientam o fazer sociológico é a relação entre indivíduo e sociedade. Há diferentes correntes explicativas que abordam essas relações. Uma priorizam as explicações que partem da estrutura, outras se focam mais na agência/atores e outras na relação de tensão entre agência e estrutura. Isso mostra que os processos de transformação sociocultural também geraram modelos teóricos distintos e plurais, dentro do campo sociológico, que sustentam a produção do conhecimento e a compreensão do indivíduo na trama das relações sociais. Contudo, este estudo tem dado destaque à ação do sujeito, mulheres docentes, que são instituídas, mas que também se instituem na sua relação crítica com as normas, discursos e práticas institucionais e, sem dúvida, a perspectiva centrada no sujeito permite outras possibilidades na compreensão da realidade social, como se verifica neste trabalho acadêmico. Nesse sentido, retomamos o pensamento de Patrícia Soley-Beltran, (2009), que se encontra na epígrafe da introdução desta tese, em que a autora afirma que a validade de uma teoria social precisa ser avaliada a partir dos objetivos do pesquisador. Isso

porque, na sua compreensão, todas as teorias apresentam limites e todas produzem um conhecimento contextualizado.

É nosso papel, como cientistas sociais, não reproduzir somente os paradigmas já consagrados, que deram conta de fenômenos sociais em contextos específicos e que hoje nem sempre podem traduzir a realidade sociocultural, mas assumir a ousadia em refletir a partir de novas perspectivas epistemológicas, que contribuem para o conhecimento social e para a compreensão da sociedade atual. Desse modo, ao darmos ênfase ao sujeito, nesse caso as mulheres docentes, que interpretam o sentido de suas ações e experiências, que produzem estratégias para ressignificar a subjetividade feminina, mesmo que perpassadas por contradições, nos faz compreender que estamos diante de um sujeito que não é somente produto das instituições sociais e das relações de poder, mas que também se constitui como um sujeito reflexivo, capaz de conhecer-se e de transformar-se subjetivamente e, conseqüentemente, provocar mudanças ou processos de ressignificação nos discursos, nas relações e práticas sociais, mesmo que não cheguem a mudar as estruturas androcêntricas do campo do saber teológico.

Neste estudo, as mulheres não são vistas como vítimas ou como resultado passivo dos códigos normativos e dos discursos simbólicos, mas sujeitos que, embora cúmplices com o poder, elas também constroem as suas possibilidades para um agenciamento de si, produzindo novos significados que, conseqüentemente, desestabilizam o sistema simbólico de gênero, da ordem social masculina. Para tanto, neste trabalho damos ênfase às concepções das teorias foucaultiana e feminista, que sugerem a constituição do sujeito na relação com o poder, inscrito no universo simbólico (representações, símbolos, discursos e práticas institucionais) e em contextos socioculturais específicos, atravessados por dinâmicas de gênero, de classe, etnia/raça e orientação sexual. Teorias que permitem pensar os processos de resistência política dos sujeitos, no interior de contextos normatizados por convenções sociais hegemônicas, o que representa uma ruptura com a visão de um sujeito totalmente construído e determinado. Trata-se de uma concepção de sujeito, que não resulta de uma construção totalmente livre e soberana e nem de uma determinação fixa, mas que está sempre se constituindo, em devir, numa espécie de nomadismo, cujo processo não se realiza separado ou independente das contingências sociais. Ao contrário, ocorre por meio da interação com essas estruturas, que tanto podem limitar como possibilitar estratégias de ação subversivas ou ressignificadoras. Tais ações podem ocorrer tanto numa dimensão individual como coletiva, sobretudo quando há uma consciência comum de processos discriminatórios e um desejo

compartilhado, seja por políticas de reconhecimento identitário, seja por distribuição justa de poder ou do devir sujeito de saber, como demonstramos no decorrer desta tese.

Um aspecto significativo na teoria de Judith Butler e de Rosi Braidotti é o de reconhecer o desejo como o motor da agência ou como a força que mobiliza o devir. Talvez, essa seja uma questão significativa deste trabalho, uma vez que o desejo é tomado como um aspecto-chave para ativar a consciência reflexiva. É essa consciência que leva alguém a assumir posturas relativamente submetidas ou a resistir e subverter uma ordem social, política, cultural ou religiosa, que impõe limites à ação e a subjetividade de determinada classe de indivíduos. Sem dúvida, esse pressuposto teórico parece trazer uma contribuição singular para problematizar a ação subversiva ou os processos de ressignificação de subjetividades, em contextos regulados por normas socioculturais hegemônicas. Esta concepção do desejo, como ativador da consciência reflexiva, também se torna significativa para o pensamento social contemporâneo, que tem colocado em destaque a reflexividade como algo que permeia todas as ações humanas na sociedade, como bem tem evidenciado o sociólogo Anthony Giddens (1991), em suas teorias sobre a modernidade. Entretanto, convém enfatizar que, em Butler, a consciência reflexiva tem um diferencial por estar pautada no desejo humano, que pode se manifestar dentro dos mais diferentes aspectos da ordem social, sempre que houver um poder normativo que limita a ação do sujeito. Essa ação pode estar localizada na ordem do desejo erótico, do desejo de reconhecimento social, do desejo de poder político, do desejo de inserção social, e assim poderíamos nomear tantos outros desejos que fazem com que se ative a consciência do limite. É, essa dinâmica, que vai gerar a reflexividade e a postura de resistência, que, por sua vez, produzem processos de agenciamento, que podem subverter e (ou) ressignificar a lógica de uma ordem social. De certa maneira, este estudo traz evidências de como o desejo de devir sujeito feminino de saber e de reconhecimento acadêmico, das docentes, ativa a consciência reflexiva sobre os limites que as convenções de gênero da ordem simbólica masculina trouxeram para dentro do campo teológico. Esta consciência viabiliza, ao mesmo tempo, a produção de estratégias políticas que ressignificam o sistema simbólico, possibilitando a afirmação positiva da diferença e um agenciamento ético de si.

Desse modo, podemos dizer que a contribuição de Butler se torna frutífera para o pensamento sociológico, sobretudo por permitir a compreensão de processos de resistência/agência, que emergem de sujeitos, historicamente, invisibilizados, considerados subalternos ou não inteligíveis dentro de uma dada ordem social. Sujeitos que podem estar relacionados tanto a certas identidades sociais, grupos como até mesmo na relação entre

nações “hegemônicas” e “emergentes”. Sem dúvida, é uma teoria que permite evidenciar os processos de resistência, na construção da subjetividade e do agenciamento de categorias sociais desconsideradas, por uma determinada ordem social hegemônica.

E isso mostra que são os processos de resistência a uma determinada hegemonia social, cultural, política que possibilitam a mudança na cadeia de repetições de normas de modelos socialmente inteligíveis, seja em relação ao gênero e aos demais marcadores sociais, seja em relação a outras dimensões da vida social. Por exemplo, a entrada de mulheres em certos espaços de trabalhos empresariais, acadêmicos ou de ação política, pode ser compreendida como um processo de subversão, que tende a romper com uma determinada lógica de gênero, que privilegia o masculino. Com isso, novas cadeias começam a ser reiteradas, performatizando outros modelos sociais de ação política, que acabam ressignificando espaços, lugares e práticas culturais. Desse modo, o desejo de um sujeito individual ou o desejo compartilhado, coletivamente, por um grupo social ou por uma nação, em termos de ações afirmativas ou de direitos humanos, gera a consciência reflexiva e, conseqüentemente, resistência/agência, que podem desestabilizar ou ressignificar práticas no interior de uma dada ordem social.

Nessa perspectiva, pode-se dizer que o sujeito das teorias do feminismo pós-estruturalista não é vazio ou fragmentado. Embora múltiplo, aparece integrado pela consciência reflexiva de si mesmo, pela afirmação de sua identidade de gênero, pelas conexões que se estabelecem em uma luta compartilhada, em que se busca resistir aos poderes que disciplinam e controlam a ação do sujeito, produzindo, ao mesmo tempo, estratégias políticas que geraram uma subjetivação alternativa, como se verificou neste estudo sobre a docência feminina na teologia. Nesse caso, as mulheres docentes produzem estratégias para ressignificar o sistema simbólico de gênero, por meio de uma afirmação positiva do feminino, não só como um sujeito individual, porque há o comprometimento do “si mesmo para todas as mulheres”, que ativa o imaginário comum do vir a ser sujeito feminino de saber teológico. Trata-se de uma luta comum, pautada no projeto político da Diferença Sexual, segundo as concepções de Braidotti (2004) e Irigaray (2010), que se conecta por um imaginário de que são possíveis relações igualitárias de gênero e novas possibilidades para o conjunto das mulheres que integram o mesmo contexto socioeclesial. Nesse sentido, essas docentes podem ser consideradas como os sujeitos, não dos grandes acontecimentos históricos, mas um sujeito individual e coletivo, ao mesmo tempo, por se conectar pela memória de uma experiência de discriminação no passado e por imaginário utópico que mobiliza as energias do presente, na esperança de um futuro melhor para o conjunto das mulheres. Um sujeito reflexivo e

consciente de si e de suas possibilidades, que se encontra nas experiências do cotidiano, na relação consigo mesmo e nas pequenas relações sociais e institucionais.

Considerando que o contexto em que as docentes se inserem é regido por convenções sociais e normativas de gênero, segundo uma estrutura simbólica, hierárquica, celibatária e masculina e levando em conta as perspectivas teóricas do feminismo pós-estruturalista, temos usado, no corpo deste trabalho, o termo *sujeito feminino de saber*, como uma categoria que engloba muitos conceitos teóricos, que atravessam a análise da tese. Isso porque, parece evidente que as docentes, que participaram desta pesquisa, assumem uma posição clara de gênero (mulher/diferença). Isto é, elas falam a partir dessa posição política e crítica, em termos de contramemória, de resistência, de práticas e saberes acadêmicos situados e de uma política de localização. Se o feminino foi construído, no imaginário masculino e celibatário, como inferior e desqualificado, agora ele sofre um deslocamento, em termos de afirmação positiva, não só porque os atributos femininos passam a ser considerados valores importantes para o universo de saber, mas porque, por meio de suas experiências e ações situadas, elas produzem novos significados para o feminino, subvertendo uma ordem de gênero fixa, que fora naturalizada, a partir de uma leitura masculina da diferença sexual. Isso nós o compreendemos a partir da experiência de pesquisa empírica e dos campos teóricos feministas, particularmente das concepções de Rosi Braidotti, para a qual o fato de o signo “mulher” ter sido construído, ao longo da história, com um sentido negativo, torná-lo positivo já é uma forma de transgressão. No campo teológico, existem estratégias, posições e conexões várias, que se interseccionam com um desejo de ser sujeito do saber teológico, ou de apropriar-se, de ensinar e de produzir saber, partindo de uma posição política de sujeito (mulher).

Na categoria *sujeito feminino de saber*, como uma posição política de afirmação positiva da diferença sexual, compreendemos que se trata de um *sujeito múltiplo*, porque as subjetividades dessas docentes estão atravessadas por diferentes experiências, que também as diferenciam umas das outras. É, ainda, um *sujeito ético*, na medida em que elas resistem ao sistema simbólico masculino de gênero, propondo um simbólico alternativo, por meio de práticas acadêmicas contextualizadas. É um *sujeito nômade*, porque os deslocamentos subjetivos já começaram no “aqui e agora” da história presente, mas é, ainda, um processo de *devenir*, não concluído, que envolve um constante empreendimento de energias, que se sustenta por um imaginário utópico de ser sujeito “Mulher”. É um *sujeito contraditório*, porque se constitui dentro da ideologia masculina de gênero, pela apropriação do simbólico, mas, ao mesmo tempo fora, porque elas imprimem significados novos, não

imaginados no sistema hegemônico. É um sujeito individual que se remete ao coletivo, um “si mesmo para todas as mulheres”, que se articula por *afinidades* ou *pontos nodais* que, neste caso, trata-se da consciência de uma história comum de desqualificação do feminino e de discriminação sexista; de ausência histórica nos processos de produção do saber, em um espaço em que o normativo é o masculino; de uma espiritualidade compartilhada no sentido de sentirem-se vocacionadas para uma missão na teologia, do desejo de marcar o universo da teologia por uma alteridade positiva e de um imaginário utópico do devir sujeito feminino de saber teológico com reconhecimento acadêmico, que mobiliza ações no presente na esperança de um futuro melhor.

E, para concluir, gostaria de acenar que essa luta situada e contextual das mulheres docentes, no processo de se constituírem *sujeitos femininos de saber* teológico, evidentemente, embora específico e distinto, pode se reportar também a outros tantos campos que foram considerados, ao longo da história, masculinos, uma vez que, apesar das grandes mudanças socioculturais, ainda convivemos em um sistema com fortes resquícios da cultura patriarcal, a qual parece continuar necessitando da desigualdade, da hierarquia e da violência simbólica para subsistir. Um sistema que produz mecanismos de poder e de gênero, que parece se perpetuar também para dentro das instituições teológicas. Talvez, a luta dessas mulheres pelo agenciamento ético de si, no sentido de uma afirmação positiva da subjetividade feminina, pelo reconhecimento profissional e pela produção de novas simbologias e significados, como uma maneira de modificar o imaginário coletivo, nos faça acreditar que “a transformação do mundo começa com a transformação de nossas mentes e a renovação de nossas mentes começa com a transformação das imagens que introduzimos nela, isto é, as imagens que penduramos em nossas paredes e as que levamos em nosso coração” (Ward L. Kaiser).

Oxalá, que a mudança de mentalidade também produza um processo de transformação nas estruturas hierárquicas e injustas, que ainda geram discriminação social de gênero, raça, classe, cultura..., em diferentes esferas da vida social.

REFERENCIAS

ADÁN, Carme. *Feminismo y conocimiento*. Acuruña- Galicia, España: Spiralia Ensayo, 2006.

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

ALCOFF, Linda. Cultural Feminism versus Poststructuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory. *Signs* 13(3), p. 405-436, 1988,

_____. Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia. *MORA - Revista del Instituto interdisciplinario de Estudios de Género*, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, n.5, p. 122-138, 1999.

AMADO, Ana; DOMÍNGUEZ, Nora. Rosi Braidotti. *MORA - Revista del Instituto interdisciplinario de Estudios de Género*, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, n.5, p. 04-06, 1999.

ANDRADE, Paulo Fernando C. de. O reconhecimento civil da teologia: ganhos, interrogantes e desafio In: FREITAS, Carmelita de M. (Org). *Teologia e Sociedade*. Relevância e Funções. São Paulo: SOTER/Paulinas, 2006, p.151-162.

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

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

ARCHER, Margaret S. *Reflexividade e tratamento em “primeira pessoa” em sociologia*. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA. 14., 2009. Rio de Janeiro - RJ. Disponível em: <<http://www.sbs2009.sbsociologia.com.br/>>. Acesso em: 16 ago. 2009.

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

AZCUY, Virginia R.; MAZZINI, M. Marcela.; RAIMOND, Nancy V. (Org) . *Antologia de Textos de Autoras en América Latina, Caribe y Estados Unidos*. Buenos Aires, Argentina: Ed. San Pablo, 2008. 624 p. (Coleção Mujeres haciendo teologias 2).

BACH, Ana María. *Las voces de la experiencia: el viraje de la filosofía feminista*. Buenos Aires: Editora Biblos, 2010.

BARNES. Barry. *La naturaleza del poder*. Barcelona: Pomarés-Corredor, 1990.

BARRET, Michele. As palavras e as coisas: materialismo e o método na análise feminista contemporânea. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, CFH/UFSC, v.7, n. 1/2, p. 109-126, 1999.

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

BELTRAN, Fina Birulés; PEIRÓ, Àngela L. Fuster. Prólogo. In: IRIGARAY. Luce. *Ética de la diferencia sexual*. Vilaboia Espanha: Ellago Ensayo, 2010, p. 13-28

BOFF, Clodovis. Teoria e prática: a teoria do político e suas mediações. Petrópolis: Editora Vozes, 1978.

BOURDIEU, Pierre. *Pierre Bourdieu: sociologia*. ORTIZ, Renato (org). São Paulo: Ática, 1983.

_____. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

_____. *Razões práticas*. Campinas: Papyrus, 2003.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loic. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, Argentino, 2005.

BRAIDOTTI, Rosi. 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, 1999.

_____. Um feminismo deleuziano: entrevista concedida à Ana Amado e Nora Domínguez. *MORA - Revista del Instituto interdisciplinario de Estudios de Género*, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, n.5, p. 20-32, 1999.

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

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

BRANCO, Guilherme Castelo. *Estética da existência, resistência ao poder*. Revista Exagium, v. 01, Abril, 2008. Disponível em:

<<http://www.revistaexagium.com.br/edicoes/edicao%201/gbranco.pdf>>. Acesso em: 07 jan. 2013.

BRICEÑO-LEÓN, Roberto. Quatro modelos de integração de técnicas qualitativas e quantitativas de investigação nas Ciências Sociais. In: GOLDENBERGER, Paulete; MARSIGLIA, Regina Maria Giffoni; GOMES, Maria Helena de Andréa. *O clássico e o novo: tendências, objetos e abordagens em ciências sociais e saúde*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2003. p. 157-183.

BRUNELLI, Delir. Teologia e Gênero. In: SUZIN, Luiz Carlos (Org). *Sarça ardente teologia na América Latina: Prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 209-221.

BRUSCHINI, Cristina; LOMBARDI, Maria Rosa. Instruídas e trabalhadeiras: trabalho feminino no final do século XX. *Cadernos Pagu*, Campinas-SP, n. 17/18, p. 157-196, 2001/02.

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

_____. *Lenguaje, poder y identidad*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004.

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

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

_____. *Dar cuenta de si mesmo: Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Mutaciones, 2009a.

_____. Cambio del sujeto: La política de la resignificación radical de Judith Butler. In: CASALE, Roland; CHIACHIO, Cecília (Orgs). *Máscaras del deseo: una lectura del deseo en Judith Butler*. 1 ed. Buenos Aires: Catálogos, 2009b. p. 65 -111. Entrevista concedida a Gary A. Olson e Lynn Worshan 2000.

_____. *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción*. 2 ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 2010.

CARO, Olga Consuelo Vélez. A mulher em documentos eclesiais. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, Fasc. 252, p. 883-896, out. 2003.

CASALE, Roland; FEMENÍAS, Maria Luisa. Breve recorrido por El pensamiento de Judith Butler, In: CASALE, Roland; CHIACHIO, Cecília (Orgs). *Máscaras del deseo: una lectura del deseo en Judith Butler*. 1 ed. Buenos Aires: Catálogos, 2009, p. 11-35.

CASTAÑEDA SALGADO, Martha Patrícia Etnografía Feminista. In: GRAF, Norma Blazquez; PALÁCIOS, Fátima, F.; EVERARDO, Maribel R. *Investigación Feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. México: UNAM, 2010. p. 217-238.

CAVALIERI, Edebrande. A teologia existencialista de Bultmann como expressão do pensamento moderno. In: HIGUET, Etienne A. (Org). *Teologia e Modernidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005. p. 102-136.

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

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

CONNELL, Robert W. Políticas da masculinidade. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, UFRG, v. 20 n.2, p.185-206. jul./dez., 1995

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 2., 1968.
Conclusões de Medellín. 4.ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 3., 1979. *A evangelização no presente e no futuro da Igreja: Puebla – conclusões*. São Paulo: Edições Loyola, 1980.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 5., 2007.
Documento de Aparecida: conclusões. São Paulo: Edições CNBB, PAULUS e Paulinas, 2007.

CORNELL Drucilla. THURSCHEWELL, Adan. Feminismo, negatividade, intersubjetividade. In: BENHABIS, Seyla; CORNELL Drucilla. *Feminismo como Crítica da modernidade: Releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos tempos, 1987, p. 155-174.

COSTA, Claudia Lima. O feminismo e o pós-modernismo/pós-estruturalismo: (in)determinações da identidade nas (entre)linhas do (com)texto. In: PEDRO, Joana Maria; GROSSI, Miriam Pillar. (orgs). *Masculino, Feminino, Plural: Gênero na interdisciplinaridade*. Ed. Mulheres, Florianópolis, 1998. p. 57-90.

_____. O sujeito do Feminismo: revisitando os debates. *Cadernos Pagu*. n.19, p.59-90, 2002.

COSTERA MEIJER, Irene; PRINS, Baukje. How Bodies come to Matter: an interview with Judith Butler, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 23, n. 2, p. 275-286, 1998.

DALY, Mary. *The Church and the second sex*. Londres: Harper Books, 1985.

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

DEIFELT, Wanda. Temas e metodologias da teologia feminista. In: SOTER (Org). *Gênero e teologia: interpretações e perspectivas*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 171-186.

DICCIONARIO DE PSICOANALISIS. *Falocentrismo*. Disponível in: <<http://www.tuanalista.com/Diccionario-Psicoanalisis/5115/Falocentrismo.htm>>. Acesso em: 12 jun.2013.

DUBAR, Claude. *Agente, ator, sujeito, autor: do semelhante ao mesmo*. CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO FRANCESA DE SOCIOLOGIA, 1., 2004, p. 56-69. Disponível em: <http://publique.rdc.puc-rio.br/desigualdadediversidade/media/Dubar_desdiv_n3.pdf>. Acesso em: 02 out. 2009.

DUBET, François. *Sociologia da Experiência*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

ELIAS, Norbert. *Introdução a sociologia*. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

ESCOLA DE TEOLOGIA E ESPIRITUALIDADE FRANCISCANA (ESTEF). *Catálogo acadêmico 2008*. Porto Alegre: ESTEF, 2008. Disponível em: <<http://www.estef.edu.br>>. Acesso em: 20 jun 2008a.

_____. *Teologia Feminista: tecendo fios de ternura e resistência*. Porto Alegre: ESTEF, 2008b.

ESPECIAL SANTO PADRE. *Íntegra da entrevista do Papa Francisco no voo de volta a Roma*. Encontro do santo padre com os jornalistas durante o voo de regresso, 28 jul. 2013. Disponível em: <<http://a12.com/santopadre/integra-da-entrevista-do-papa-francisco-no-vo-de-volta-a-roma/>>. Acesso em: 06 agos . 2013.

ESPERANDIO, Mary R. G. Cartografias do sagrado na contemporaneidade: o nascimento da biorreligiosidade. *INTERAÇÕES - Cultura e Comunidade*, Uberlândia, v. 6, n. 9, p. 121-136, jan./jun. 2011.

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

_____. 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, 1999.

FEMENÍAS, María Luisa. *Sobre sujeto y género: lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Buenos Aires: Catálogos, 2000.

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

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

_____. Deus (G*d)* trabalha em meio a nós. De uma Política de Identidade para uma Política de Luta. *REVER - Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, ano 2, n. 1, p. 56-77, 2002.

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

FLAX, Jane. Pós-modernismo e as relações de gênero na Teoria Feminista. In: Hollanda H. (org.) *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 217-250.

FOUCAULT, Michel. As técnicas de si. In: *WEB - Textos de Foucault em Português*. Paris: Gallimard. 1994. Vol. IV, p. 783-813. Disponível em: <<http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/biblio.html>>. Acesso em: 13 nov. 2008.

_____. *Dits et Écrits*. vol. IV. Paris: Gallimard, 1994b.

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

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

_____. *A ordem do discurso*. 5 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999c.

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

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

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

FRASER, Nancy. *Iustitia interrupta. Reflexiones sobre la posición "postsocialista"*. Bogotá: Universidad de los Andes/ Siglo del Hombre Editores, 1997.

FREITAS, Carmelita. Gênero/Teologia Feminista: interpelações e perspectivas para a teologia. In: SOTER (Org.). *Gênero e teologia – interpretações e perspectivas*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 13-33.

FRIEDMAN, Susan S. *Beyond white and other: Relationality and narratives of race in feminist discourse*. Signs: Journal of Women in Culture and Society, Chicago, The University of Chicago Press, 21 (1), p. 1-49. Autumn, 1995.

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

_____. Teologia Feminista: uma voz que emerge nas margens do discurso teológico hegemônico. *REVER - Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, ano 11, n.01, p.139-164, jan./jun. 2011b.

_____. É possível uma sociologia do sujeito? Uma abordagem sobre as teorias de Foucault e Touraine, *Sociologias* (UFRGS. Impresso), v.14, p. 274-311, 2012.

GADAMER, Hans-Georg . *Verdade e método*. Petrópolis, Vozes, 1999.

GASKELL, George. Entrevistas individuais e grupais. In: BAUER, Martin W; GASKELL, George (ed.). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 64-89.

GAULEJAC, Vicente de. O âmago da discussão: sociologia do indivíduo à sociologia do sujeito. *Cronos*, Natal-RN, v.5/6, n. 1/2, p. 59-77, jan./dez. 2004/2005.

GEBARA, Ivone. Mulheres femininas e feministas fazendo teologia. *Contexto Pastoral*, Rio de Janeiro, CEDI, ano 3, maio/jun., n. 1, p. 6-7, 1993.

_____. Os limites da teologia e da filosofia feminista. In: SOTER (Org). *Gênero e teologia: interpretações e perspectivas*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 153-170.

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

_____. 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, 2006a. (Entrevista concedida a Maria José Rosado-Nunes).

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

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

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

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

_____. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

_____. *A constituição da sociedade*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GILLIGAN, Carol. *La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

GRAF, Norma Blazquez. Epistemología Feminista: temas centrales. In: GRAF, Norma Blazquez; PALACIOS, Fátima Flores; EVERALDO, Maribel Ríos (Coord.) *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. Ciudad de México, DF: UNAM/CEIICH, 2010. p. 21-38.

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

GUSMÃO, Louise. *Artesanato com Louise Gusmão - 01/08/2009*. Disponível em: <<http://umtipodemagica.blogspot.com/search/label/artesanato/>>. Acesso em: 12 out.2009.

HARAWAY, Donna J. Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una perspectiva parcial. In: CANGIANO M.C.; BUBOIS, L. (Ogs) *De mujer a género: teoría y práctica feminista en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Centro Editor América Latina, 1993.

_____. *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra/Universidad de Valencia-Ins de la Mujer, 1995

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

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

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

- HIGUET, Etienne A. (Org). Teologia e modernidade: introdução geral. In: _____. *Teologia e modernidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005. p. 9-31.
- HITA, Maria Gabriela. Igualdade, identidade e diferença(s): Feminismo na reinvenção de sujeitos. In BUARQUE, Heloísa de Almeida et al (orgs) *Gênero em Matizes*. São Paulo: EDUSF, 2002. p. 319 -351
- HOORNAERT, Eduardo. *O movimento de Jesus*. São Paulo: Editora FTD, 1991.
- IBIAPINA, Maria L. de Melo. A trama: o significado de docência. In: IBIAPINA, Maria L. de Melo; RIBEIRO, Márcia M. Gurgel; FERREIRA, Maria S. *Pesquisa e educação: múltiplos olhares*. Brasília: Ed.UFRN, 2007. p. 29-50.
- IRIGARAY Luce. *Ética de la diferencia sexual*. Vilaboa Espanha: Ellago Ensayo, 2010.
- JESUS, Fátima Weiss de. *As “mulheres sem tranças” uma etnografia do ministério Pastoral Feminino na IECLB*. 2003.106f. . Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2003.
- JAPIASSU, Hilton. Porque a ciência já nasceu machista? In: _____. *Ciências questões interpretativas* . Aparecida SP: Editora Ideias e Letras, 2011. p.17-50.
- KLEIN, Carlos J. A Teologia liberal e a modernidade. In: HIGUET, Etienne A. (Org). *Teologia e modernidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005. p. 32-60.
- LACERDA, Inês Araujo. *Foucault a critica do Sujeito*. 2 ed. Curitiba: Editora UFPR, 2008.
- LAGARDE, Marcela. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. 5. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- LAMAS, Marta. *Cuerpo: diferencia y género*. México: Taurus Pensamiento, 2002.
- LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- LAURETIS, Teresa de. Semiótica y experiencia. In: _____. *Alicia ya no: feminismo, semiótica, cine*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1984. p. 251-294.
- _____. A tecnologia de gênero. In: HOLANDA, Eloísa Buarque de (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-242.
- _____.Genealogías feministas: un itinerario personal. In: _____.*Diferencias: Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: horas y Horas La Editorial, 2000a, p. 7-31.
- _____. La tecnología del género, In: _____.*Diferencias: Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: horas y Horas La Editorial, 2000b, p. 33-69.
- LEVÍTICO. In: *BÍBLIA sagrada*. Edição Pastoral. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1990. p. 110-140.

LIBANIO, João B. *Estudos teológicos: análise crítica, renovação, perspectivas*. São Paulo: Edições Loyola, 1969.

LIBANIO, João B.; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. 8. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011. (Edição revista e ampliada)

LINCOLN Yvonna S.; GUBA, Egon G. . Controvérsias paradigmáticas, contradições e confluências emergentes. In: DENZIN, Norman K. ; LINCOLN, Yvonna S. . *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*. 2 ed. São Paulo: Artmed/Bookman, 2006. p. 169 -192.

LLANOS, Gabriela Castellano. *Sexo, género y feminismos: tres categorías en Pugna*. Cali, Colombia: Universidad del Vale, 2006.

_____. *Decidimos, hacemos, somos: discurso identidades de género y sexualidades*. Cali, Colombia: Universidad del Vale, 2010.

LOMBARDI, Maria Rosa. *Perseverança e resistência: A engenharia como profissão feminina*. 278f. Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Educação da UNICAMP. Campinas, SP 2005.

LOURO, Guacira L. *Gênero, sexualidade e educação*. 3. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

_____. O “estranhamento” queer. In: STEVENS, Cristina M.T.; SWAIN, Tânia Navarro. *A construção dos corpos: perspectivas feministas*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2008. p.141-148.

MACEDO, Ana Gabriela e AMARAL, Ana Luísa. *Dicionário da Crítica Feminista*. Lisboa: Edições Afrontamento, 2005.

MACHADO, Lia Zanotto. Gênero, um novo Paradigma? *Cadernos Pagu*, Campinas-SP, n.11, p.107-125, 1998.

MAIA, Cláudia. Corpos que escapam: as celibatárias. In: STEVENS, Cristina M. T.; SWAIN, Tânia Navaro. *A construção dos corpos: Perspectivas feministas*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2008. p.51-83.

MANCORDA, Mário Alighiero. *História da educação: da antiguidade aos nossos dias*. 12 ed. São Paulo: Cortez Editora, 2006.

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

_____. O problema da “intelligentsia”: um estudo de seu papel no passado e no presente. In:

_____. *Sociologia da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 69-139.

MARIANO, Silvana Aparecida. O sujeito do feminismo e o pós-estruturalismo. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, CFH/UFSC, v.13, n.3, p. 483-506, set-dez., 2005.

_____. Modernidade e crítica da modernidade: a Sociologia e alguns desafios feministas às categorias de análise. *Cadernos. Pagu*, Campinas-SP, Unicamp. n.30, p. 345-372, jan.-jun.2008.

MARTINS, Jaziel Guerreiro. Teologia Feminista e modernidade. In: HIGUET, Etienne A. (Org). *Teologia e modernidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005. p. 201-251.

MATOS, Maria Izilda S. Da invisibilidade ao gênero: odisséias do pensamento – percurso e possibilidades nas ciências sociais contemporâneas. In: SOTER (org). *Gênero e Teologia: Interpelações e perspectivas*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 67-86.

MENDONÇA, Antonio Govêa de. Apresentação. In: GOMES, Antonio M. de Araujo; CAVALCANTE, Ronaldo; HACK, Osvaldo H. (Orgs). *Teologia: ciência e profissão*. São Paulo: Fonte Editorial, 2007.

MILLS, Wright C. Do artesanato intelectual. In: *A imaginação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965. p. 211-243.

MINAYO, Maria Cecília de Souza de. Hermenêutica-Dialética como caminho do pensamento social. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza de; DESLANDES, Suely FERREIRA (org). *Caminhos do pensamento epistemologia e método*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2003. p. 83-107.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Indicadores sobre a educação superior no país: Cadastro nacional de docentes 2005. *Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira - INEP / Sistema Nacional de Avaliação da Educação Superior - SINAES*. Disponível em: <<http://sinaes.inep.gov.br/sinaes/>>. Acesso em: 10 out. 2008.

_____. Sinopses Estatísticas da Educação Superior (2010, 2011). *Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira*. Disponível em: <<http://portal.inep.gov.br/superior-censosuperior-sinopse>>. Acesso em: 16 out. 2013.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO / CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO. Relatório do Parecer CNE/CES 241/99 - Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/1999/pces241_99.pdf>. Acesso em: 31 maio 2008.

_____. Relatório do Parecer CNE/CES 51/2010. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=15152:ces-2010&catid=323:orgaos-vinculados>. Acesso em: 9 nov. 2011.

_____. Diretrizes curriculares nacionais do curso de graduação em teologia, bacharelado. Minuta v. 1.4, mar. 2010. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br>>. Acesso em: 9 nov. 2011.

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

_____. Corpos elétricos: do assujeitamento à estética da existência. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v.14, n.3, p 681-693, set/dez, 2006.

MOUFFE, Chantal. "Feminismo, cidadania e política democrática radical". *Debate Feminista*. São Paulo: Cia. Melhoramentos, Edição Especial (Cidadania e Feminismo), p. 29-47, 1999.

MUSSKOPF, André Sidnei. Além do arco-íris: corpo e corporeidade a partir de 1 Co. 12.12-27 com acercamentos do ponto de vista da Teologia Gay. In: CEBI/ EST. *À flor da pele*. São Leopoldo RS: Sinodal, 2004. p. 139-167.

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

NETO, Otávio Cruz. O trabalho de campo como descoberta e criação. In: MINAYO, Maria Cecília de Sousa (org). *Pesquisa social: Teoria, método e criatividade*. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 51-66.

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

OLIVEIRA, Elizabete C. P. de. *Teologia feminista e poder*. In: ENCONTRO DE PADRES CASADOS DO BRASIL, 5., 2006, Salvador, 2006. p. 1-8. Disponível in:http://www.oraetlabora.com.br/mpc/teologia_feminista_e_poder.htm#_ftnref9. Acesso em: 10 jun.2013.

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

PESHKIN, Alan. The goodness of qualitative research. *Educational Researcher*, 22(2), p. 23-29, mar. 1993.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Ciladas da Diferença. *Tempo Social*, São Paulo, USP, v. 1, 2 sem., 7-33, 1990.

_____. *Ciladas da Diferença*. São Paulo: USP/Editora 34, 1999.

PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO. *Departamento de Teologia*. Disponível em: <<http://www.teo.puc-rio.br/graduacao.html>>. Acesso em: 08 jun. 2008.

_____. *Cursos de Pós-graduação: Catálogo 2008-2009*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008.

PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ. Escola de educação e humanidades. Disponível em: <<http://www.pucpr.br/graduacao/teologia/curitiba/>> e <<http://www.pucpr.br/posgraduacao/teologia/disciplinas.php>> . Acesso em: 08 jan. 2012.

RAGO, Margareth. Descobrimo historicamente o gênero. *Cadernos Pagu*. Campinas-SP, n.11, p. 89-98, 1998.

_____. *A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*. Campinas- SP: Editora Unicamp, 2013.

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

RESS, Mary Judith. Reflexiones sobre el ecofeminismo en América Latina. In: MARCOS, Sylvia. *Religión y género*. Madrid: Editora Trota, 2004, p.153-177.

REVEL, Judith. *Foucault: Conceitos essenciais*. São Carlos, SP: Claraluz Editora, 2005.

ROHDEN, Fabíola. *Feminismo do Sagrado: O dilema igualdade /diferença na perspectiva de teólogas católicas*. 1995. 199 f. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1995.

_____. Feminismo do sagrado: uma reencenação romântica da diferença. *Estudos Feministas*, n. 01 p. 96- 117, 1 semestre, 1996.

ROSADO, Maria José. De mulheres e de deuses. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, CIEC/ECO/UFRJ, v. 0, n. 0, p. 5-30, 1992.

_____. O Impacto do feminismo sobre o estudo das Religiões. *Cadernos Pagu*, Campinas-SP, Unicamp, n.16, p.79-96, 2001.

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

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

_____. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*. São Leopoldo: Sinodal, 1993.

SALLES, Walter F. Antropologia, lugar de toda a teologia. In: HIGUET, Etienne A. (Org). *Teologia e Modernidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005. p. 137-165.

SAMPAIO, Tânia M. V. Horizontes em discussão na arte de fazer teologia. In: SOTER (Org). *Gênero e teologia: interpretações e perspectivas*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 187-202.

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

_____. Ciência e senso comum. In: _____. Metodologia e hermenêutica I. São Paulo: Graal, 2003. p. 47-69.

_____. *Um discurso sobre as ciências*. 2ª ed. São Paulo: Cortez Editora, 2004.

SCHERZBERG, Lúcia. *Pecado e graça na Teologia Feminista*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

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

SCHWANDT, Thomas A. Três posturas epistemológicas para a investigação qualitativa; interpretativismo, hermenêutica e construcionismo social. In: DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. *O Planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*. 2ª edição. São Paulo: Artmed/ Bookman, 2006. p. 193 - 217.

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

_____. Igualdade versus diferença: os usos da teoria pós-estruturalista. *Debate feminista. Cidadania e feminismo* (edição especial) São Paulo: Cia melhoramentos, 1999a. p. 203-222.

_____. Experiência. In: SILVA, Alcione Leite da.; LAGO, Mara Coelho de Souza; RAMOS, Tania Regina Oliveira Ramos (Orgs). *Falas de Gênero*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999b. p. 21-55.

_____. *A cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos do homem*. Florianópolis: ed. Mulheres, 2002.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: _____. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, 13 ed. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 2013. p. 73-102.

SOBRINO, Jon. Entrevista concedida à Elza Tames. In: TAMEZ, Elza. *As mulheres tomam a palavra*. São Paulo: Edições Loyola, 1995. p. 55-72.

SOLEY-BELTRAN, Patrícia. *Transsexualidad y la matriz heterosexual: un estudio crítico de Judith Butler*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2009.

SOUZA, Adriana de. *Gênero e Poder: mulheres docentes em Instituições teológicas Protestantes da Grande São Paulo*. 2006.124 f. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2006.

SOUZA FILHO, Augusto Bello de. *A Teologia Feminista*. Disponível em: <<http://www.bibliapage.com/mulher1.html>>. Acesso em: 07 mar. 2009.

SPIVAK, Gayatri C. Interview with Angela McRobbie. *Block* (10), pp.5-9, 1985.

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

STRÖHER, Marga J. A História de uma história: O protagonismo das mulheres na teologia feminista. *História Unisinos*, v.9, n.2, 116-123, Maio/Agosto, 2005.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, 13 ed. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 2013. p. 103-133.

SUAIDEN, Silvana. Questões contemporâneas para a teologia: Provocações sob a ótica de gênero. In: SOTER (Org). *Gênero e Teologia: interpretações e perspectivas*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 143-15.

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

TABAK, Fanny. Gênero, conhecimento, ciência e poder. In: CARVALHO, Maria Eulina Pessoa; PEREIRA, Maria Zuleide da Costa (org). *Gênero e educação: Múltiplas faces*. João Pessoa Editora Universitária RFPB, 2003.

TAMEZ, Elza. *As mulheres tomam a palavra*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

TARDIF, Maurice; LESSARD, Claude. *O trabalho Docente: Elementos para uma teoria da docência como Profissão de interações humanas*. 5. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

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

_____. La Mujer y la Teologia en América Latina: Antecedentes históricos. In: TEPEDINO, Ana Maria; AQUINO, Maria Pilar. *Entre la indignación y la esperanza: Teología Feminista Latinoamericana*. Bogotá, Colombia: Indo-American Press Service Ltda, 1998. p. 13-40.

TOURAINÉ, Alain. *Um novo Paradigma para compreender o mundo hoje*. 3 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

_____. *O mundo das Mulheres*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

_____. *Pensar outramente: o discurso interpretativo dominante*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

VELAZQUEZ, Susana. El lenguaje del habla y del silencio de las mujeres. In: ADEUEM. *Relaciones de género y exclusión en Argentina de los 90: el orden del desorden y el desorden del orden?* Buenos Aires: Espacio Editorial, 2006, p. 394-402.

VELHO, Gilberto. O desafio da proximidade. In: VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina (Org.). *Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

VILLARMEA, Stella. Algunas bases hermenéuticas y epistémicas de la conciencia emancipatoria. *Revista de Filosofía*, 2001, n.26, p.213-240. Disponível em: <<http://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/10850>>.

WEBER, Max. Sobre algumas categorias da sociologia compreensiva In: Weber, M. In: *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo: Cortez Ed. da Unicamp, 1992, parte II.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, 13 ed. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 2013. p. 7-72.

YOUNG, Iris Marion. *Throwing like a girl and other essays in feminist philosophy and social theory*. Bloomington-Indianápolis: Indiana University Press, 1990.

APÊNDICES



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
 SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES.
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
 Rua General Carneiro, 460 - 9º andar-sala 906. Fone: (41) 3360-5173

**Pesquisa Nacional –
 Mapeamento das Instituições Católicas com Ensino Superior em Teologia e atuação
 dos/as Professores/as na área de teologia**

A presente pesquisa se insere nas discussões sobre a inserção de docentes no ensino superior. **Está vinculada ao Programa de Pós-graduação da UFPR e se realiza como o apoio da CNBB e CRB Nacional.** Um dos objetivos consiste em *mapear as Instituições Católicas que possuem o curso superior de Teologia no país, o número de discentes, bem como a participação – atuação e qualificação – dos/as docentes no ensino de teologia.* Em função disso, selecionaram-se alguns indicativos, tais como: tipo de mantenedora da instituição, número de discentes (estudantes) por sexo, número de docentes por sexo e faixa etária, formação e local de formação dos docentes, critérios de contratação.

Solicitamos a colaboração das instituições na resposta a este questionário, em vista de um mapeamento mais real possível. Favor respondê-lo até o dia **até dia 12 de fevereiro de 2009** e remeter à **Neiva Furlin, pelo e-mail nfurlin@yahoo.com.br** .

1. Sobre a Instituição

Nome da

Instituição _____

Cidade _____ Estado _____

1.2 Tipo de Mantenedora:

- Diocese
 Congregação Religiosa
 Universidade/ Centro Universitário/Faculdade independente

1.3 Há quanto tempo a instituição oferece o curso de teologia

- até 05 anos 26 a 30 anos
 06 a 10 anos 31 a 35 anos
 11 a 20 anos 36 a 40 anos
 21 a 25 anos mais de 40 anos

1.4 O curso de teologia da instituição é credenciado ou autorizado pelo MEC

- Sim

- Não
- Em processo de reconhecimento

1.5 O curso regular/graduação em Teologia é destinado:

- Somente para a formação de futuros sacerdotes
- Para formação de sacerdotes e agentes de pastorais, leigos/as e religiosos/as – Misto.
- Somente para a formação de agentes de pastorais,leigos/as e religiosos/as

1.6 Dos cursos superiores (Assinale as questões que se refere à Instituição)

A Instituição possui:

- Só o curso de Teologia
- Outros cursos de graduação de ensino superior.

Se possuir outros cursos, quantos são? _____

1.7 Na área de teologia, a Instituição possui:

- Mestrado em Teologia
- Doutorado em Teologia

1.8 A instituição possui outras modalidades de cursos básicos em teologia

- Especialização *latu sensu* na área teológico-pastoral
- Curso básico em teologia com duração de até 2 anos
- Curso de férias destinado a agentes de pastoral
- Curso à distância
- Outros.

2. Sobre os discentes/estudantes em teologia

2.1 Estudantes matriculados no ano 2008, em todos os períodos do Curso de teologia presencial (considerar aqui somente o curso regular ou graduação em Teologia)

Total de Discentes _____

Total Masculino _____ Total Feminino _____

2.2 Alunos da Pós-graduação (especialização, mestrado e doutorado) em teologia, se a instituição tiver.

Total de Discentes _____

Total Masculino _____ Total Feminino _____

3. Sobre os/as Docentes do curso de Teologia

Total de Docentes _____

3.1 Número de Docentes por sexo e faixa etária

Total Masculino _____

Total Feminino _____

_____ Menos de 30 anos

_____ Menos de 30 anos

_____ 31 a 40 anos

_____ 31 a 40 anos

_____ 41 a 50 anos

_____ 41 a 50 anos

_____ 51 a 60 anos _____ 51 a 60 anos

_____ Mais de 61 anos

_____ Mais de 61 anos

3.2 Nível de formação dos docentes, por sexo (indicar o número para cada sexo, tendo como critério a última titulação do/a docente)

Quantos do sexo Masculino

Quantas do sexo Feminino

_____ Graduação/superior completo

_____ Graduação/superior completo

_____ Especialização

_____ Especialização

_____ Mestrado

_____ Mestrado

_____ Doutorado

_____ Doutorado

3.3 Local de formação (instituição de titulação), por sexo

a) Mestrado (indicar o número dos que fizeram sua formação em instituições no Brasil ou fora do Brasil)

Sexo masculino

Sexo Feminino

_____ Brasil

_____ Brasil

_____ Roma

_____ Roma

_____ Outro país da Europa

_____ Outro país da Europa

_____ Outros locais

_____ Outros locais

b) Doutorado (indicar o número dos que fizeram sua formação em instituições no Brasil ou fora do Brasil)

Sexo masculino

Sexo Feminino

_____ Brasil

_____ Brasil

_____ Roma

_____ Roma

_____ Outro país da Europa

_____ Outro país da Europa

_____ Outros locais

_____ Outros locais

4. Critérios de contratação de docentes, adotado pela instituição. *(indicar somente uma alternativa – a mais praticada pela instituição)*

- Currículo
- Concurso
- Formação na área
- Indicação de pessoas/congregação ou de outra instituição



Neiva Furlin

Mestranda do Programa de Pós-graduação em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná.

Curitiba, 07 de Outubro de 2008.

Roteiro para entrevista aprofundada

A) Identificação e Formação

1. Nome, idade, estado civil.
2. Nível de formação e área de formação.
3. Motivo que a levou cursar teologia e não outro curso.
4. Instituição em que fez o curso de graduação em teologia.
5. Dificuldades e facilidades encontradas, como mulher, no processo dos estudos acadêmicos em teologia.
6. Cursos de Pós-graduação que possui e local onde cursou o mestrado e o doutorado.
7. Temas pesquisados na dissertação de Mestrado e na tese de Doutorado

B) Trajetória profissional, processo de inserção no ensino superior de teologia, atividades que realizam.

8. Trajetória profissional: Onde trabalhou e atividades que desenvolveu.
9. Fale sobre o processo de inserção na docência em teologia: como ingressou, desafios encontrados...
10. Como percebe as condições de inserção no campo da teologia, quando o docente é homem ou mulher?
11. Que atividade realiza na instituição? Disciplina que ministra no curso de Teologia.
12. Considera que hoje a mulher ocupa lugares estratégicos de poder no campo da teologia? Quais, por exemplo?

C) Relações que se estabelecem entre alunos e professores

13. Como percebe a posição dos alunos em relação a sua atuação como mulher no curso de teologia?
14. Como se dá convivência e as relações com os colegas professores do sexo masculino? Existem desafios? As mulheres são facilmente valorizadas e aceitas? Em que circunstância sentiu-se valorizada ou aceita?
15. Como acontecem as relações com outras mulheres professoras que atuam teologia? Há cumplicidade na perspectiva da elaboração da reflexão teológica?

D) Percepção sobre o campo do saber teológico e de sua atuação, como mulher.

16. Que espaços de participação e de poder as mulheres estão ocupando na instituição onde trabalha?
17. Como percebe a estrutura do campo da formação teológica? Ainda carrega marcas androcêntricas? Onde essas marcas aparecem?
18. Até que ponto o discurso teológico tradicional teve influência na construção de sua subjetividade? Como você se situa hoje diante desse discurso e como o ressignificou em sua trajetória acadêmica?
19. Como você avalia a presença das mulheres no campo do ensino superior em teologia? Trouxe mudanças nas relações de gênero? Em que aspectos a presença das mulheres faz a diferença nesse espaço?
20. A suas iniciativa como mulher e de suas colegas são facilmente aceitas?
21. Quais são as ações concretas existentes na instituição hoje, que se devem as iniciativas das mulheres? Produziram alguns efeitos no campo deste saber? Quais?
22. Na sua percepção o que dá legitimidade à sua ação e à sua presença no campo da formação teológica.
23. Em sua opinião, ser homem ou mulher numa instituição de ensino superior em teologia é a mesma coisa?

24. O fato de as mulheres adentrarem no campo do saber teológico têm provocado mudanças na organização dos cursos? Mudanças estruturais? Houve situações de tensões na relação entre os gêneros masculino e feminino?
25. Para a sua vida, que sentido tem o fato de ser docente, pesquisadora e produtora do saber, na área teológica?

E) Produção acadêmica

26. Orienta monografias, teses dissertações, em que áreas do conhecimento? Muitas? Quem orienta?
27. Você tem produzido saber teológico? Que temas vem desenvolvendo ou pesquisando? Que metodologia tem priorizado? Que tipo de publicação tem feito? Artigos, livros?
28. Você considera que a sua produção se diferencia saber teológico produzido pelos homens? Em que?
29. Que contribuição a produção das mulheres traz para o universo teológico?

F) Sobre a produção da teologia Feminista

30. Em sua opinião, qual é a importância da Teologia Feminista para o campo do saber teológico? Qual é o seu estatuto? Ela se constitui em um novo paradigma emergente? Ou ela é tida como uma reflexão que se enquadra num saber menor?
31. Ela pressiona mudanças no campo? Onde você percebe isso?
32. Que lugar ela ocupa nas discussões acadêmicas, no conjunto das disciplinas da grade curricular?
33. A Teologia Feminista trouxe mudanças para as mulheres na Igreja? Quais?
34. Ela contribuiu para a mudança das relações entre os diferentes sujeitos do saber. Em que aspecto?
35. A incorporação do conceito analítico de gênero é aceito por todas as feministas ou há resistências?

G) Questões para as pioneiras da teologia feminista

36. Como tem sido a experiência de ser uma das pioneiras a produzir teologia feminista?
37. Esse processo foi pacífico para as mulheres? Tiveram espaço na estrutura acadêmica ou precisaram buscar outros lugares de reconhecimento?

H) Profissão X vida Familiar

38. Como tem conseguido conciliar sua vida pessoal e familiar (casamento, filhos ou exigências e compromissos com a congregação na qual pertence) com a sua vida profissional? Encontra dificuldades? Quais?



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES.
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
Rua General Carneiro, 460 - 9º andar-sala 906. Fone: (41) 3360-5173

TERMO DE COMPROMISSO

Eu NEIVA FURLIN, residente em Curitiba PR, portadora do CPF nº 892.588.869-68, pesquisadora envolvida no projeto de pesquisa de dissertação de Mestrado, com o título: *Relações de gênero e docência: um estudo sobre a participação das mulheres no ensino superior de teologia em instituições católicas*,⁴⁰⁶ me comprometo em manter a confidencialidade sobre os dados coletados, bem como a privacidade de seus conteúdos e de dados que possam identificar o sujeito da pesquisa.

Curitiba, 05 de maio de 2009.

Neiva Furlin

Mestranda em Sociologia pela UFPR

⁴⁰⁶ Essa era a proposta para o título deste trabalho, no período em que cursava o mestrado,

TERMO DE CONSENTIMENTO

Eu,, brasileira, nascida na cidade deEstadoresidente à..... **docente em Teologia**, portadora de RG nº....., estou sendo convidada para participar de uma pesquisa de dissertação de Mestrado, do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Paraná, intitulada ***Relações de gênero e docência: um estudo sobre a participação das mulheres no ensino superior de teologia em instituições católicas,***⁴⁰⁷ cujo objetivo é: *analisar e compreender as dinâmicas que envolvem o processo do tornar-se professora de teologia, em um campo marcadamente masculino; os espaços que as mulheres ocupam nas instituições; as iniciativas que conseguem propor e se suas práticas e experiências produzem novos significados no campo da formação e da produção teológica.*

A minha participação, no referido estudo, será no sentido de contar a trajetória de inserção como docente no campo do saber teológico, em instituições de ensino superior em teologia; as dinâmicas envolvidas nesse processo; as atividades que realizo e outras questões de interesse da pesquisadora e de seus objetivos de pesquisa.

Fui alertada de que os dados serão analisados segundo o objetivo da pesquisa de dissertação de mestrado, a partir da perspectiva de gênero e que a mesma contribuirá para dar visibilidade à ação das mulheres num campo historicamente predominado pelo sujeito masculino.

Estou ciente de que minha privacidade será respeitada, ou seja, meu nome ou qualquer outro dado ou elemento que possa, de qualquer forma, me identificar, será mantido em sigilo.

A pesquisadora envolvida no referido projeto é a Mestranda **Neiva Furlin** e sua orientadora a Professora e Doutora **Marlene Tamanini**. Poderei manter contato com a pesquisadora pelo telefone **(41) 3356-2277**.

É assegurado o livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo e suas consequências, enfim, tudo o que eu queira saber antes, durante e depois da minha participação.

Enfim, tendo sido orientada quanto ao teor de todo o aqui mencionado e compreendido a natureza e o objetivo do já referido estudo, manifesto meu livre consentimento em participar, estando totalmente ciente de que não há nenhum valor econômico, a receber ou a pagar, por minha participação.

Local:, de de 2009

Sujeito da pesquisa

Neiva Furlin

Mestranda em Sociologia pela UFPR

⁴⁰⁷ Essa era a proposta para o título deste trabalho, no período em que cursava o mestrado,

Para finalizar, um poema à todas as mulheres que acreditam na possibilidade de um mundo mais justo e igualitário.

Mulheres que lutam e rompem fronteiras culturais e sociais.

Meu nome é MULHER!

Eu era a Eva
Criada para a felicidade de Adão
Mais tarde fui Maria
Dando à luz aquele
Que traria a salvação
Mas isso não bastaria
Para eu encontrar perdão.
Passei a ser Amélia
A mulher de verdade
Para a sociedade
Não tinha a menor vaidade
Mas sonhava com a igualdade.
Muito tempo depois decidi:
Não dá mais!
Quero minha dignidade
Tenho meus ideais!
Hoje não sou só esposa ou filha
Sou pai, mãe, arrimo de família
Sou caminhoneira, taxista,
Piloto de avião, policial feminina,
Operária em construção...
Ao mundo peço licença
Para atuar onde quiser
Meu sobrenome é **COMPETÊNCIA**
E meu nome é **MULHER..!!!!**

(Autora Desconhecida)