



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
CENTRO DE HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**JONAS SANTOS CRUZ**

**“ABRINDO BRECHAS NA IGREJA”:  
DISPUTAS E CONSENSOS EM TORNO DA LEITURA FEMINISTA DA BÍBLIA**

**FORTALEZA**

**2017**

JONAS SANTOS CRUZ

“ABRINDO BRECHAS NA IGREJA”: DISPUTAS E CONSENSOS EM TORNO DA  
LEITURA FEMINISTA DA BÍBLIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Antonio George Lopes Paulino.

FORTALEZA

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária  
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

C962“ Cruz, Jonas Santos.  
“Abrindo brechas na Igreja” : Disputas e consensos em torno da leitura feminista da bíblia / Jonas Santos  
Cruz. – 2017.  
103 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza, 2017.  
Orientação: Prof. Dr. Antonio George Lopes Paulino..

1. Teologia. 2. Libertação. 3. Gênero. 4. Feminismo. 5. Engajamento. I. Título.

CDD 301

---

JONAS SANTOS CRUZ

“ABRINDO BRECHAS NA IGREJA”: DISPUTAS E CONSENSOS EM TORNO DA  
LEITURA FEMINISTA DA BÍBLIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-  
Graduação em Sociologia da Universidade  
Federal do Ceará, como requisito parcial à  
obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Aprovada em: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Antonio George Lopes Paulino – Presidente/Orientador  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Julia Maria Pereira de Miranda Henriques  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Maria da Conceição da Silva Cordeiro  
Faculdade de Tecnologia do Amapá (META)

Dedico esta dissertação às mulheres que lutam nos mais variados espaços pela igualdade de gênero.

## AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Geni, e a meu pai, Deassis, por todo o apoio dado durante minha trajetória acadêmica.

À minha irmã e minha sobrinha Beatriz, que trouxeram às nossas vidas mais alegria durante esse período do mestrado.

À minha esposa Josileine, por ter contribuído durante a maior parte do mestrado com seu olhar atento à escrita acadêmica. E também por ter me ajudado nos momentos mais difíceis pelos quais passei, sendo uma grande companheira.

Ao Prof. Dr. Antonio George Lopes Paulino, que desde a graduação tem sido um grande professor e amigo, tendo colaborado bastante com a minha formação. Agradeço por sua compreensão e paciência, que nos momentos mais difíceis permitiu que a escrita deste texto pudesse acontecer.

Ao CNPq, pela bolsa de estudo concedida.

À Prof. Dr. Julia Miranda, que tive o prazer de conhecer durante o mestrado, logo estabelecendo uma grande afinidade. A partir de nossas conversas durante os cursos de leitura, pude ter acesso a uma literatura que foi fundamental para esta dissertação.

À Prof. Dr. Maria da Conceição da Silva Cordeiro, pelo tempo dedicado a uma leitura atenta desta dissertação.

Aos colegas da turma de mestrado, pelas reflexões, críticas e sugestões recebidas.

Às minhas amigas Neivânia, Saruanna, Daniele e Fernanda Moraes, por todos os momentos em que debates sobre assuntos acadêmicos e não acadêmicos fizeram o mestrado se tornar mais instigante.

À Prof. Dr. Ana Rita, do Departamento de História da UFC, com a qual cursei uma disciplina sobre memória e temporalidade, agregando conhecimentos aos quais não tive acesso no curso de Ciências Sociais.

Agradeço especialmente às mulheres que fazem parte do Agar, que me acolheram e com as quais pude aprender bastante sobre vários assuntos, além da teologia feminista. Esta dissertação só foi possível por toda a colaboração e disponibilidade que elas me ofereceram.

“Não é a religião enquanto conservação e permanência que deve interessar à sociologia, mas sim a religião em mudança, a religião como possibilidade de ruptura e inovação, a mudança religiosa e, portanto, a mudança cultural”

Antônio Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi

## RESUMO

O objetivo desta pesquisa é investigar a articulação entre feminismo e religião no contexto do grupo de teologia feminista Agar. Utilizou-se uma metodologia qualitativa ancorada na observação de reuniões e eventos empreendidos pelo grupo, assim como na realização de entrevistas com mulheres que compõem o grupo. O conceito de secularização é utilizado para compreender as mudanças provocadas no campo das religiões, que levaram ao surgimento de um pluralismo religioso. Foi através da secularização que surgiram mudanças na Igreja Católica aproximando a busca dos fiéis por justiça social e o discurso oficial da instituição. Criou-se, assim, um terreno fértil para o surgimento de movimentos religiosos engajados politicamente, como o cristianismo da libertação, que possibilitou o surgimento da teologia feminista no Brasil. As mulheres que compõem o Agar atuaram no cristianismo da libertação, mas perceberam inúmeros aspectos que levaram ao seu enfraquecimento, como a desvalorização das pautas ligadas aos movimentos de mulheres. O Centro de Estudos Bíblicos (CEBI) se destaca por ser uma organização que está inserida no cristianismo da libertação, mas que passou a aderir a uma leitura feminista da Bíblia, o que foi um elemento fundamental para que o Agar pudesse surgir e se desenvolver. Ao aderir às reflexões realizadas por outras teólogas feministas brasileiras, o Agar utiliza o termo desconstrução, originário das discussões sobre gênero e que, no contexto da teologia feminista, é utilizado para questionar epistemologicamente o saber teológico, assim como a Bíblia e suas interpretações. Esses questionamentos produzidos pelas mulheres do Agar têm criado tensões entre o grupo e o CEBI, envolvendo disputas por classificações acerca do conhecimento bíblico e teológico, e a criação de um espaço específico para mulheres feministas.

**Palavras-chave:** Teologia. Libertação. Gênero. Feminismo. Engajamento.

## ABSTRACT

The aim of this research is to investigate the articulation between feminism and religion in the context of the feminist group Hagar theology. It was used a qualitative methodology anchored in the observation of meetings and events carried out by the group, as well as in interviews with women who make up the group. The concept of secularization is used to understand the changes brought about in the field of religions, which led to the emergence of a religious pluralism. It was through secularization that changes arose in the Catholic Church, bringing the faithful's search for social justice and the institution's official discourse closer. This created a fertile ground for the emergence of politically engaged religious movements, such as the Christianity of liberation, which enabled the emergence of feminist theology in Brazil. The women who make up the Hagar worked in the Christianity of liberation, but they perceived innumerable aspects that led to its weakening, as the devaluation of the guidelines linked to the movements of women. The Center for Biblical Studies (CEBI) stands out as an organization that is embedded in liberation Christianity but has embraced a feminist reading of the Bible, which was a key element for Hagar to emerge and develop. In adhering to the reflections made by other Brazilian feminist theologians, Hagar uses the term deconstruction, originated from the discussions about gender and, in the context of feminist theology, is used to question epistemologically theological knowledge, as well as the Bible and its interpretations. These questions produced by the Hagar women have created tensions between the group and the CEBI, involving disputes over classifications about biblical and theological knowledge, and the creation of a specific space for feminist women.

Keywords: Theology. Release. Genre. Feminism. Engagement.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Triângulo hermenêutico.....	56
--	----

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADITAL	Agência de Informação Frei Tito de Alencar para a América Latina
CDD	Católicas Pelo Direito de Decidir
CEBI	Centro de Estudos Bíblicos
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CEHILA	Comissão de Estudos de História da Igreja
CELAM	Conferência Episcopal Latino-Americana
CESEP	Centro Ecumênico de Serviço à Evangelização Popular
CNBB	Conferência Nacional de Bispos do Brasil
COMIN	Conselho de Missão entre os Índios
CPMMI	Centro de Pastoral Maria, Mãe da Igreja
CPT	Comissão Pastoral da Terra
ESPAC	Escola de Pastoral Catequética
FAFIFOR	Faculdade de Filosofia de Fortaleza
ICRE	Instituto de Ciências da Religião
IECLB	Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil
ITEP	Instituto Teológico-Pastoral
JEC	Juventude Estudantil Católica
JOC	Juventude Operária Católica
JUC	Juventude Universitária Católica
LEPEC	Laboratório de Estudos em Política e Cultura
MEB	Movimento de Educação de Base
NAWSA	National American Woman Suffrage Association
PJMP	Pastoral da Juventude do Meio Popular
PT	Partido dos Trabalhadores
RCC	Renovação Carismática Católica

## SUMÁRIO

1	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
2	<b>ENTRE O FEMINISMO E O CRISTIANISMO</b> .....	21
2.1	<b>Precursoras da teologia feminista</b> .....	23
2.2	<b>Teologia feminista no Brasil</b> .....	32
2.2.1.	<i>Militância cristã</i> .....	35
2.2.2	<i>Do cristianismo da libertação à crítica feminista</i> .....	40
3	<b>CONSTRUINDO A LEITURA FEMINISTA DA BÍBLIA NO AGAR</b> .....	46
3.1	<b>Engajamento no cristianismo da libertação</b> .....	46
3.1.1	<i>Engajamento no CEBI</i> .....	53
3.2	<b>Surgimento do Agar</b> .....	59
3.3	<b>Desconstruindo e reconstruindo a Bíblia</b> .....	67
4	<b>COMO FUNCIONA O AGAR</b> .....	76
4.1	<b>Grupo de estudos e grupo de vivência</b> .....	85
5	<b>CONCLUSÃO</b> .....	96
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	100

## 1 INTRODUÇÃO

O primeiro contato que fiz com o grupo Agar ocorreu em 2011, no final do segundo semestre. Na época eu fazia parte da coordenação da Pastoral da Juventude do Meio Popular (PJMP)<sup>1</sup> de Fortaleza e também atuava nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Iríamos realizar um evento sobre o protagonismo feminino na sociedade e na Igreja. Embora nenhuma das integrantes do grupo Agar tivesse disponibilidade para comparecer a esse evento, continuei curioso, pois pouco sabia sobre esse grupo feminista e católico.

É necessário destacar que nesse mesmo período eu também era bolsista do Laboratório de Estudos em Política e Cultura (LEPEC) da UFC, e integrava a equipe que pesquisava a participação das mulheres na política. Foi um período no qual eu estava imerso em várias leituras sobre gênero e participação política, logo me chamava a atenção o debate acerca do feminismo. Dessa maneira, meu interesse pelo grupo Agar se dava em função do meu envolvimento eclesial com organizações que contestavam o tradicionalismo da Igreja Católica, e pelos estudos acadêmicos que eu estava realizando.

Pude me aproximar das mulheres que fazem parte do Agar através de uma religiosa que acompanhava a pastoral na qual eu atuava e também recebi a indicação de um teólogo que era assessor das CEBs. Insisti por meio de e-mails para que pudesse entrar em contato com o grupo, pois até aquele momento não conhecia a presença da teologia feminista nas CEBs ou em outras pastorais; até então eu conhecia apenas a teóloga Ivone Gebara, por meio de artigos publicados na Agência de Informação Frei Tito de Alencar para a América Latina (ADITAL). Essa agência, com presidente e diretor executivo teólogos e vinculados à teologia da libertação<sup>2</sup>, publicava periodicamente textos de teólogos famosos (Leonardo Boff, Frei Betto, José Comblin), além de textos de assessores de movimentos sociais e informações sobre problemas sociais na América Latina.

E foi mediado por Vitória que recebi o convite, em fevereiro de 2012, para participar das reuniões que ocorriam semanalmente, que elas chamavam de grupo de teologia feminista. Vitória havia me antecipado que se tratava de um grupo de estudo e que se reunia no Centro de Pastoral Maria, Mãe da Igreja (CPMMI)<sup>3</sup>, localizado no bairro Centro, na

---

<sup>1</sup> A Pastoral da Juventude do Meio Popular é uma organização católica que surge em 1978, inspirada pela Teologia da Libertação, voltada para o protagonismo político da juventude em situação de pobreza.

<sup>2</sup> O presidente da ADITAL é o professor de filosofia e teólogo Manoel Oliveira. E o diretor executivo é o teólogo Ermanno Allegri.

<sup>3</sup> O CPMMI é um local em que várias organizações eclesiais fazem suas reuniões e demais atividades. Nesse espaço há várias salas, auditórios, refeitório e capela. Lá também se recebe todo ano a abertura da Campanha da Fraternidade, com grande repercussão na mídia.

avenida Dom Manuel. Mas no período em que acompanhei as reuniões, os encontros logo passaram a acontecer na casa de outra participante, e posteriormente, até o atual momento, as reuniões ocorrem na sede do Centro de Estudos Bíblicos (CEBI), que fica próximo ao CPMMI.

O livro que elas estudavam na época em que comecei a acompanhá-las era o *Eu, Terra do Meio. Corpo de mulher e leitura popular da Bíblia*, de Maria Soave Buscemi, uma teóloga feminista que é uma grande referência para elas, por já ter ministrado vários cursos para o Agar, e pela contribuição que dava ao CEBI, em âmbito nacional, sobre a questão feminista. Estranhei bastante a forma como acontecia o grupo de estudo e o texto para leitura. Em virtude da prática habitual com os estudos acadêmicos, nos quais vários textos eram utilizados no decorrer de um semestre, estranhei a metodologia com a qual elas realizavam a leitura do texto. Não estavam muito preocupadas com conceitos, mas em relacionar aquele texto às suas vidas. A leitura poderia ser rápida ou demorar semanas. Isso variava conforme a dinâmica de leitura do grupo, e se aquele texto se aproximava de algo que alguma delas tinha vivido.

Após esse estranhamento inicial, pude perceber que não se tratava de um grupo acadêmico, até mesmo porque observei que elas não possuem tal rigor; a maior preocupação era com a partilha de vida das mulheres. Elas também vivenciam momentos de reflexão com um tom mais acadêmico no campo da teologia, da teologia feminista ou dos direitos humanos, mas isso ocorre nos cursos e formações organizadas pelo CEBI com a parceria do Agar, ou na parceria do Agar com outras organizações de mulheres. Uma característica importante é a idade das mulheres: pude perceber que nenhuma tinha menos de cinquenta anos, havendo algumas com mais de oitenta anos.

Posteriormente, no ano 2014, elas me convidaram para apresentar o texto da minha monografia sobre a participação das mulheres no Partido dos Trabalhadores (PT) de Fortaleza. Foi o primeiro momento em que estive presente nas reuniões do grupo Agar que ocorrem bimestralmente e que são exclusivas para mulheres. Nesse momento, pude conhecer outras mulheres. Algumas, pela vestimenta, demonstravam que eram freiras. Havia, pelo menos, duas congregações distintas de religiosas, mas a maioria tinha o mesmo perfil daquelas que eu já havia conhecido: mulheres acima de cinquenta anos.

Ao planejar desenvolver um projeto de pesquisa para o mestrado em sociologia sobre a organização Católicas Pelo Direito de Decidir (CDD), no ano 2014, contei com a contribuição das integrantes do grupo Agar no que se refere às indicações de leituras e por elas já terem formado parceria com a CDD e conhecerem suas coordenadoras. Iniciei a

pesquisa de mestrado tendo como objeto de análise a atuação da CDD, e contando com a contribuição das mulheres do Agar para poder compreender como se deu o relacionamento delas com a CDD, além de tentar conseguir o contato direto com as coordenadoras da CDD.

Mas durante a pesquisa encontrei algumas dificuldades com relação à viabilidade de entrevistas e ao acompanhamento das atividades dessa organização, por sua sede estar localizada em São Paulo. Busquei entrar em contato com elas, mas não obtive muito sucesso. Então, em 2016, a partir de uma entrevista que realizei com uma componente do grupo Agar que já participou de reuniões na CDD, pude perceber que a dificuldade de pesquisa que eu estava encontrando poderia ser solucionada se eu deslocasse a discussão sobre feminismo e religião para o Agar, por ser este um grupo do qual eu já conhecia as integrantes.

Portanto, este trabalho tem como intuito analisar a relação entre religião e feminismo a partir desse grupo de teologia feminista chamado Agar. O gênero tem se constituído como uma variável de grande importância no estudo das religiões no Brasil, haja vista as mulheres estarem em maioria nas organizações religiosas. De acordo com Maria das Dores Machado e Cecília Mariz (1997), tanto nas religiões afro-brasileiras quanto no protestantismo pentecostal, como na Igreja Católica, a presença feminina é sempre maior do que a masculina. Percebe-se que tal fenômeno decorre da relação entre o sistema de gênero hegemônico e as práticas religiosas, em que o espaço religioso é um dos poucos onde a dominação masculina aceita a presença das mulheres como algo legítimo.

Com o surgimento do feminismo na segunda metade do século XX, as religiões têm manifestado várias posições acerca desse movimento: vai desde a rejeição total até a existência de movimentos feministas no interior das religiões, como é o caso do cristianismo, do judaísmo e do islamismo. Conforme a historiadora Schmitt-Pantel (2003), dessa teologia feminista surge uma corrente de análise das escrituras bíblicas, que é a hermenêutica feminista da Bíblia, principal corrente a exercer influência sobre o Agar.

Maria José Rosado-Nunes (2001) afirma que as ciências humanas foram muito lentas no que concerne a uma análise das religiões que levasse em conta o feminismo e as diferentes relações entre os sexos, assim como a variedade das representações e discursos. Em 1985, quando esta autora pesquisava sobre mulheres e religião, encontrou um problema, pois havia um vazio no quadro de análise das ciências sociais no Brasil. Nem as teóricas feministas tratavam mais sobre religião e nem a sociologia possuía uma abordagem sobre religião que incluísse o feminismo. Então a socióloga recorreu às pesquisas realizadas por teólogas cristãs da Europa e dos Estados Unidos da América (EUA).

Hoje já é possível encontrar vários trabalhos que tratam da relação do feminismo

com o catolicismo. Destaco aqui as pesquisas de Fabíola Rohden (1996), Maria José Rosado-Nunes (1992, 2001), Maristela Carvalho (2008), Thaís Camargo (2012) e Francine Brites (2014). A tese de doutorado de Maristela Moreira de Carvalho, cujo título é *Da rebelião nas fronteiras à conquista do campo: a teologia feminista da Concilium, Revista Internacional de teologia (1985 – 1996)*, por historicizar o surgimento do campo da teologia feminista no Brasil, é a referência que mais tem contribuído com o trabalho desenvolvido neste texto, por trazer inúmeras questões e indicações para estudar a teologia feminista gestada nas décadas de 1980 e 1990. Explorarei as pesquisas realizadas por essas autoras no capítulo 1, em que me debruçarei sobre a história do surgimento da teologia feminista.

É a partir desse contexto que pretendo observar as práticas de uma organização religiosa que une elementos do feminismo e do cristianismo. Tal organização tem como objetivo fazer uma leitura feminista da Bíblia, além de defender os direitos das mulheres e conscientizá-las sobre a opressão que sofrem tanto no meio eclesial como em outros espaços. Assim, o objetivo deste estudo é analisar as estratégias que as mulheres do grupo Agar manejam para articular uma militância feminista associada ao discurso religioso. Para isso, analisarei o que elas compreendem por ser feminista, a partir desse olhar que é ao mesmo tempo feminista e cristão.

Feminismo e religião possuem uma história de afastamento por serem muitas vezes antagônicos, fato que suscita algumas indagações: como essas duas expressões puderam se articular? Que condições proporcionaram o surgimento de uma militância feminista cristã? Como se configura a relação entre o Agar e outros movimentos feministas? E como é seu relacionamento com outras organizações religiosas?

O Agar é um grupo de teologia feminista ligado ao Centro de Estudos Bíblicos (CEBI), organização ecumênica que, no entanto, no Ceará tem a predominância de pessoas pertencentes ao catolicismo. O Agar foi criado em 1999, em Fortaleza – Ceará, por mulheres que já integravam o CEBI e também por estudantes de teologia da Faculdade Católica de Fortaleza – Seminário da Prainha. O grupo reúne-se bimestralmente para realizar debates sobre questões relacionadas às mulheres, aprofundar a reflexão teológica feminista e planejar eventos próprios ou em parceria com outras organizações feministas, além de organizar um grupo de estudo semanal sobre teologia feminista.

Através do trabalho de campo, compreendo que há uma maior proximidade entre o pesquisador e os questionamentos feitos sobre determinada realidade. Existem diversas formas de realizar o trabalho de campo, mas na pesquisa qualitativa há dois métodos principais: a observação e a entrevista (MINAYO, 2011). A importância dessas duas técnicas

na interação entre o pesquisador e as pessoas pesquisadas se dá devido à fala revelar “condições de vida”, além de apresentar valores e crenças e indicar o que um determinado grupo pensa.

Conforme Teresa Haguette (1987), o método qualitativo não se reduz ao método etnográfico. Expressões como “trabalho de campo”, “pesquisa de campo”, “estudo de campo” foram utilizados tanto por antropólogos como por sociólogos, no início do século XX, na busca por técnicas em que o pesquisador estivesse participando do fenômeno estudado, compreendendo-o a partir da ótica dos pesquisados. A autora destaca que o termo “trabalho de campo” não ficou limitado apenas à observação participante, abrangendo também a entrevista e a história de vida como métodos.

A metodologia empregada nesta pesquisa tem caráter qualitativo, em que foi realizada observação sistemática registrada em diário de campo, acrescida de conversas informais com as mulheres do grupo. Além da observação sistemática, a entrevista semiestruturada foi utilizada para facilitar o acesso à compreensão que elas possuem acerca da relação entre feminismo e religião, possibilitando o registro de narrativas sobre a origem do Agar e de como ingressaram no grupo. Também foram coletadas informações sobre o CEBI no portal eletrônico da instituição.

Entendo que a entrevista é um processo de interação entre um entrevistador e um entrevistado, que visa coletar informações através dessa relação. A realização da entrevista ocorre mediada por um roteiro que agrupa pontos ou tópicos elaborados anteriormente com base em uma questão central. Dessa forma, utilizo a entrevista como método associado à observação sistemática para obter dados sobre como as mulheres do grupo Agar compreendem o feminismo elaborado por elas, explorando as temáticas abordadas e a gênese de seu grupo.

Baseando-me em Portelli (2010), compreendo que a relação vivenciada entre pesquisador e narrador não se dá necessariamente de maneira fácil e harmônica, pois há conflitos e muitas vezes aquilo que é narrado está distante daquilo que se procura. Conforme Teresa Haguette (1987), os elementos que interferem no curso da entrevista podem ser agrupados em dois tipos: externos e internos. Os primeiros podem surgir do entrevistado a partir de reações inesperadas, ou do local onde ocorre a entrevista. Já os elementos internos podem vir do próprio pesquisador, por falta de maturidade com o método.

Conflitos e outros problemas que surgem durante a entrevista podem constituir empecilhos para o alcance dos dados coletados, pois a interferência do entrevistador e até

mesmo a produção de respostas não ligadas às perguntas realizadas poderiam ser compreendidas como falhas, ou falta de objetividade científica.

No que diz respeito a essa questão, Haguette (1987) considera que embora não haja neutralidade científica, este não é o motivo para não se buscar a objetividade. Ainda que objetividade não possa ser atingida, cabe ao cientista buscar aproximar-se dela. É através da consciência da existência dos limites do método científico que o cientista social poderá em suas análises ter conhecimento dos limites dos dados coletados.

No total, foram sete mulheres entrevistadas. A seleção das interlocutoras ocorreu inicialmente a partir de duas com as quais consegui estabelecer uma relação de maior proximidade, por estarem sempre presentes no grupo de estudo semanal e também pelo papel de liderança que desempenham no grupo, no caso, Vitória e Bárbara. As outras cinco eu pude conhecê-las em uma reunião do grupo bimestral em que expliquei os objetivos da pesquisa que pretendia realizar. E pude obter o contato com as doze mulheres que estavam presentes naquele encontro, mas devido às dificuldades em encontrar horários disponíveis para elas e para mim, não consegui entrevistar todas. As entrevistas foram marcadas por meio de telefonemas e, nas datas agendadas, desloquei-me até as casas das entrevistadas.

Os nomes das entrevistadas, os locais e as pessoas citadas por elas receberam nomes fictícios para preservar as interlocutoras diante da resistência que o espaço religioso oferece à reflexão feminista. Os nomes fictícios adotados foram sugeridos individualmente por cada uma no local da entrevista.

A análise das entrevistas foi realizada a partir da fragmentação das transcrições para que fossem reordenadas a partir de eixos temáticos ligados aos objetivos da pesquisa (DUARTE, 2004). Com essa divisão foram construídos subeixos temáticos específicos relacionados ao objeto da pesquisa, pelos quais os fragmentos das entrevistas foram ordenados.

Para refletir acerca do fato de que as entrevistas evocam discursos, empreguei as noções apontadas por Bourdieu no livro *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer* (1996). Nesse texto, Bourdieu discorre sobre as operações sociais de nomeação, os ritos de instituição e a contribuição das palavras na construção das coisas sociais e na luta entre classificações. Considerando que esta pesquisa trata de discursos diferentes e antagônicos sobre o papel da mulher com base no cristianismo, percebo que este autor contribuiu para levarem-se em consideração as visões de mundo presentes nos discursos, assim como a posição desses agentes dentro dessa disputa.

Vitória e Bárbara, além de terem sido as primeiras entrevistadas, são as pessoas que contribuíram desde o início desta pesquisa quando se pretendia estudar outra organização vinculada à teologia feminista, que é a Organização Não Governamental (ONG) Católicas Pelo Direito de Decidir. Através dessas interlocutoras, pude ter acesso a livros de teólogas feministas e a informações sobre o funcionamento do Agar e do CEBI.

Embora essa proximidade com as mulheres do Agar tenha facilitado minha presença no grupo, algumas questões surgiram durante a pesquisa. Durante esses cinco anos em que acompanhei as atividades desse grupo de teologia feminista, a relação inicial era a de um pesquisador com relativa distância dos sujeitos estudados; mas aos poucos já não era a mesma. Apesar da pouca regularidade com a qual eu estava presente no grupo em função das atividades acadêmicas e pastorais que realizava, já tinha criado uma relação de amizade com elas e durante os encontros já não ficava calado em suas reuniões; dava minha opinião sobre o assunto que debatiam. Era comum encontrá-las em eventos realizados por grupos alinhados ao cristianismo da libertação.

Surgiu, então, a problemática, discutida por Bourdieu (1989), de cair na armadilha do objeto pré-construído, pois esse objeto de meu interesse que articula militância feminista com religião decorre do engajamento que possuo com o cristianismo da libertação. Possuo um conhecimento prévio do objeto que estudo em virtude da minha trajetória, mas é um conhecimento do senso comum. Em outro texto, Bourdieu (1990) questiona se uma sociologia da religião praticada por pessoas que têm alguma atuação no campo religioso pode ser cientificamente uma sociologia. O autor reforça que se trata de algo difícil, haja vista os participantes do campo religioso também possuem a crença associada à situação de pertencimento a esse campo.

Essa reflexão trazida por Bourdieu fez com que eu mudasse minha postura, pois inicialmente me posicionava como um pesquisador que estava iniciando uma investigação sobre algo distante e desconhecido, mas diante da observação das reuniões, e dada a proximidade que tinha com as interlocutoras, percebi que não se tratava apenas de uma relação de pesquisa. Devido à relação de amizade que havia construído com as interlocutoras e graças à minha trajetória no cristianismo da libertação, eu conseguia transitar facilmente em suas reuniões semanais, assim como minha presença já era esperada.

Por um lado, essa proximidade social e a familiaridade são dois elementos que permitiram aquilo que Bourdieu (2010) chama de uma “não violência” na comunicação, situação em que a proximidade social entre um interlocutor e um pesquisador faz com que este sinta que seus motivos subjetivos não se restringem a causas objetivas. Mas por outro

lado, o autor demonstra que ao objetivar o interlocutor, o pesquisador acaba realizando uma objetivação de si mesmo, principalmente nas situações em que há uma proximidade social com o interlocutor, quando muitos pesquisadores sentem um mal-estar, pois os questionamentos realizados pelo pesquisador se transformam em uma socioanálise dos dois.

Fez-se necessário que durante a realização desta pesquisa eu sempre buscasse um distanciamento daquilo que já conhecia previamente, para que pudesse pôr em questão elementos que para mim estavam naturalizados. Para Bourdieu (1990), saber-se pertencendo ao campo religioso torna possível ter o controle das consequências dessa presença no campo e extrair experiências e informações para se produzir uma objetivação que não se reduza nem à visão do participante nem à do não participante do campo religioso. Mas para alcançar essa superação é necessário objetivar qualquer forma de vínculo ou participação.

A sociologia dos sociólogos não se inspira numa intenção polêmica, ou jurídica; ela visa somente tornar visíveis alguns dos mais poderosos obstáculos sociais à produção científica. Recusar a objetivação das adesões, e a dolorosa amputação que ela implica, significa condenar-se a jogar o jogo duplo social e psicologicamente vantajoso que permite acumular as vantagens das científicidades (aparente) e da religiosidade (BOURDIEU, 1990, p. 112).

Como afirma o autor ao definir o real como relacional, “pode acontecer que eu nada saiba de uma instituição acerca da qual eu julgo saber tudo, porque ela nada é fora das suas relações com o todo” (BOURDIEU, 1989, p. 31). Dessa forma, estou diante do desafio de romper com o senso comum, ou seja, com as representações que compartilho com as pessoas do grupo no qual estudo. Busco, de início, a partir dessa reflexão produzida por esse sociólogo francês, fazer uma história social do objeto recorrendo à história da relação entre feminismo e religião. Trata-se de algo incipiente, que necessita de maior aprofundamento, mas é algo que tem contribuído para a compreensão do que é a teologia feminista e de como ela foi constituída.

Mas ao mesmo tempo em que essa proximidade possibilitava chegar a dados que provavelmente outro pesquisador não obteria, a situação de pesquisa evocava outras problemáticas, diante do acesso que tive a diversas informações. Ao saber que o grupo muitas vezes tinha passado por problemas no CEBI e com a Igreja Católica, precisei sondar as integrantes acerca de que informações não poderiam ser divulgadas. E temas polêmicos como aborto e o embate que algumas pessoas travaram com o grupo tiveram que ser descartados.

Percebi que essa proximidade com as interlocutoras poderia trazer um outro problema acerca da forma como elas gostariam que o grupo ou suas trajetórias fossem mencionados na dissertação. Para solucionar isso, tenho recorrido à crítica que Bourdieu

(1998) direciona à forma como pesquisadores têm elaborado suas concepções acerca da biografia. O autor reflete sobre como o sujeito pesquisado elabora uma narrativa coerente e linear.

O sociólogo não está desprovido de uma posição nem está acima dos demais, a ponto de que somente ele possa dizer onde está a verdade. Apesar disso, ele é aquele que tenta mostrar a verdade das lutas pela verdade, sendo que os próprios critérios de classificação com os quais o sociólogo deve operar são produzidos pela história das lutas simbólicas. O sociólogo busca relacionar atos ou discursos mais puros, às condições sociais de produção e aos interesses específicos de seus produtores.

Assim, a partir da contribuição de Bourdieu acerca da necessidade de uma sociologia dos sociólogos que leve em conta seus interesses e suas adesões ao objeto de estudo, tento tornar clara minha relação com o grupo estudado, bem como ressalto o esforço de produzir uma análise das lutas simbólicas travadas entre os sujeitos estudados e não uma defesa ou um ataque a seus posicionamentos.

## 2 ENTRE O FEMINISMO E O CRISTIANISMO

O grupo Agar atua a partir da realização de uma leitura feminista da Bíblia. Esta forma de interpretar o texto bíblico integra uma corrente religiosa chamada teologia feminista, que surge na segunda metade do século XX. Diante dessa articulação pouco encontrada é necessário compreender como se tornou possível que cristianismo e feminismo possam estar associados enquanto uma forma de saber que posteriormente tenha influenciado diversos grupos de mulheres, assim como o pensamento teológico e as igrejas.

Geralmente, religião e feminismo são concebidos como esferas que se contrapõem, pois o feminismo, desde o seu surgimento nos EUA, teve entre suas principais características a ruptura com a religião patriarcal. Tal ruptura proposta pelo feminismo se dá a partir da compreensão de que a Igreja Católica é a principal instituição de manutenção da dominação masculina. Mas durante o século XX é desenvolvida uma articulação entre feminismo e religião que promoveu uma situação diferente daquela encontrada anteriormente.

Algumas autoras como Fabíola Rohden (1997) e Maria José Rosado-Nunes (2001) mencionam que as religiões foram pressionadas pelo movimento feminista laico e pelas próprias fiéis, para que modificassem as relações entre homens e mulheres. Mas além das mudanças proporcionadas pela mobilização feminista, cabe verificar que mudanças ocorreram no próprio cristianismo para que fosse possível o surgimento da teologia feminista.

Um elemento que esteve presente na gestação da teologia feminista foram as mudanças que ocorreram no cristianismo com o desenvolvimento da modernidade. É comum afirmar que as igrejas cristãs estiveram fechadas para valores e movimentos modernos. Na verdade, diversos movimentos de origem laica acabaram encontrando espaço de atuação no meio religioso, situação que, conforme Fabíola Rohden (1997), criou um paradoxo para a Igreja Católica, pelo fato de pretender-se universal e ao mesmo tempo ter que lidar com as diferenças contidas no campo religioso que têm se tornado mais explícitas através dos movimentos operário, negro, de indígenas e de mulheres.

Frente a essa configuração que emerge, é necessário fazer uso de alguns conceitos como o de secularização. De acordo com Peter Berger (1985), o fenômeno da secularização trouxe consigo uma nova situação para o ser humano moderno, pois para um grande número de pessoas os aspectos religiosos do mundo que eram considerados legítimos perderam a sua plausibilidade, proporcionando uma crise nas instituições sociais e nas biografias dos indivíduos. Posteriormente, o próprio Berger (2000) reconheceu que a teoria da secularização proposta por ele possuía limites acerca da compreensão dessas transformações, pois

anunciava o declínio da religião, quando na verdade houve um crescimento no mundo todo, como no caso do islamismo e do pentecostalismo evangélico.

Esse novo entendimento está em concordância com o de alguns sociólogos, como o espanhol José Casanova (2007). Para este autor, o paradigma da secularização se constitui em três proposições: do declínio do religioso, da diferenciação das esferas e da privatização da religião. Com uma maior atuação das religiões na esfera pública, o paradigma da secularização tem se fragilizado. Nesse sentido, este sociólogo entende que a tese da decadência e privatização da religião tem sido amplamente criticada e revista, mas a secularização enquanto processo de diferenciação das esferas é algo que tem se mantido.

Para ele, o próprio conceito de “religião” é construído pela modernidade secular ocidental, e a formação da ideia de secularização possui uma relação de grande proximidade com as transformações na cristandade europeia. É necessário fazer novas reflexões acerca dessa relação entre religião e secularismo a partir das demais religiões existentes em outras partes do mundo. O autor considera que os sociólogos da religião deveriam se importar menos com o declínio da religião e se voltarem mais para as novas configurações religiosas em caráter individual, grupal e social.

Analisando a religião dentro dessa nova perspectiva, Peter Berger (1985) reconhece seu equívoco com relação ao declínio da religião em escala mundial, mas assim como Casanova, não descarta completamente outras manifestações provocadas pela secularização e que, no caso de Berger, estão presentes no que ele chama de pluralismo. O sociólogo entende que em grande parte da história, os estabelecimentos religiosos possuíam monopólios de legitimação última tanto da vida individual quanto da coletiva.

As instituições religiosas eram, de fato, instituições propriamente ditas, isto é, agências reguladoras do pensamento e da ação. O mundo, tal qual definido pela instituição religiosa em questão era o mundo, mantido não apenas pelos pobres da sociedade e por seus instrumentos de controle social, mas, e mais fundamentalmente, pelo “senso comum” dos membros daquela sociedade. Sair do mundo, tal qual a religião o definia, era entrar numa escuridão caótica, na anomia, possivelmente na loucura (BERGER, 1985, p. 145).

Mas a secularização conduziu ao término dos monopólios das tradições religiosas quando criou uma situação em que diversos grupos religiosos passaram a ser aceitos pelo Estado e a competirem entre si. É a partir desses casos que o autor utiliza o termo pluralismo. Berger (1985) acrescenta que o pluralismo opera em âmbito individual, em relação às negociações que cada um realiza com as crenças disponíveis e que por vezes são conflitantes; como também há um pluralismo institucional em que o Estado possui relações com diversas confissões religiosas.

O autor ressalta que nessa situação pluralista os grupos religiosos passaram a competir não apenas entre si, mas também com rivais não-religiosos nesse objetivo de definição do mundo, sendo alguns desses concorrentes altamente organizados e centrados em valores modernos como o “individualismo” e a emancipação social. É nesse contexto que o movimento operário e os demais movimentos sociais surgidos entre os séculos XIX e XX tornaram-se concorrentes dos grupos religiosos impulsionando uma maior concorrência por fiéis.

Para Berger (1985), é possível falar em pluralismo em qualquer lugar em que não haja mais monopólios religiosos acerca da definição de realidade e onde se observa o surgimento de concorrentes poderosos e legitimados socialmente. Diante dessa situação de perda do monopólio religioso do cristianismo, entendo a possibilidade da articulação entre religião e feminismo, num contexto em que os indivíduos estão submetidos a uma multiplicidade de crenças e valores que podem ser acessados pelos fiéis. Em vista desse pluralismo, os cristãos têm a possibilidade de construir novas formas de crer associando a antiga tradição com valores modernos, o que pode ser encontrado em movimentos como a Ação Católica, no cristianismo da libertação e na teologia feminista, fenômenos que apresentarei a seguir.

## **2.1 Precursoras da teologia feminista**

A teologia feminista nasceu dentro do processo de construção do feminismo moderno e o seu desenvolvimento não é encontrado apenas no cristianismo, mas também no judaísmo e no islamismo. A socióloga Maria José Rosado-Nunes (2001) entende que a partir da crítica desenvolvida pela teologia feminista direcionada às instituições religiosas, muitas teólogas passaram a propor mudanças significativas em suas próprias religiões, ou a criação de novas comunidades religiosas que valorizassem deusas, bruxas e rituais pagãos que foram silenciados nas religiões.

Essa articulação entre feminismo e religião ganhou concretude em inúmeras experiências que variam desde expressões que disputam o espaço religioso a partir de uma reelaboração da tradição religiosa, até organizações que se distanciaram das religiões tradicionais para produzirem práticas e discursos mais coerentes com o feminismo defendido por elas.

Percebo que essa diversidade de expressões da teologia feminista carrega tensões vivenciadas por coletivos entre ser um grupo do tipo que se encontra ligado a uma instituição

religiosa e ter que aderir a aspectos da doutrina oficial, ou afastar-se das igrejas para que os grupos possam ter autonomia frente à hierarquia católica. No próprio Agar – como será apresentado no próximo capítulo –, percebo que apesar de todas as participantes terem passado por alguma vinculação religiosa, há uma variedade de experiências que vão desde aquelas que regularmente participam de ritos no templo religioso, passando por aquelas que participam com menor frequência e aquelas que se afastaram completamente das práticas desenvolvidas em igrejas.

Há um evento considerado significativo para as teólogas feministas, mesmo que nesse período esse termo ainda não existisse. Aconteceu na época de forte atuação do movimento feminino sufragista nos EUA e na Europa no século XIX. Maristela Carvalho (2008) e Rosado-Nunes (2001) encontraram esse ponto em comum entre os relatos sobre a origem da teologia feminista, que foi a publicação da obra *A bíblia das mulheres*, em 1895, por Elizabeth Cady Stanton. Este foi o produto de um projeto coletivo em que várias mulheres contribuíram para reescrever e reinterpretar a Bíblia.

Elizabeth Stanton era uma militante sufragista que criticava a forma como os textos bíblicos eram utilizados para a defesa da escravidão, para a pena de morte e nos argumentos contrários à obtenção dos direitos das mulheres. Para Tarducci (2001), em *The Woman's Bible*, Stanton pretendeu realizar uma crítica aos conteúdos sexistas da Bíblia e apontar a ausência de mulheres em narrativas de grande importância.

Rosado-Nunes (1992) afirma que o que antecedeu a publicação de *The Woman's Bible* foi a revisão da Bíblia realizada pela Igreja da Inglaterra em 1870, quando nenhuma mulher foi convidada para compor a equipe de revisores, mesmo havendo mulheres capacitadas para tal empreendimento. Então Elizabeth Stanton planejou produzir diversos comentários e ensaios que relacionassem especificamente os textos da Bíblia em que mulheres eram citadas. Assim, *The Woman's Bible* é uma obra produzida por 30 mulheres oriundas da Europa e dos EUA. Várias delas foram convidadas, mas não aceitaram a proposta, fosse pela reputação acadêmica, ou pelo fato de que o projeto colocaria em risco sua fé diante do questionamento da divindade dos textos sagrados. Outras entendiam que a publicação dividiria o movimento de mulheres, haja vista os assuntos religiosos serem polêmicos, como observado no caso da *National American Woman Suffrage Association* (NAWSA)<sup>4</sup>, que afirmou não ter ligações com a obra.

---

<sup>4</sup> Associação Americana pelo Sufrágio Feminino. Organização criada em 1869 nos EUA, cujo objetivo era atuar pelo direito ao voto feminino. Ver: ABREU, Zina. Luta das mulheres pelo direito de voto: movimentos sufragistas na Grã-Bretanha e dos Estados Unidos. Arquipélago, Vol. 6, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2002. pp. 443 – 469.

Essa ruptura na forma de compreender o texto sagrado e os símbolos religiosos está fortemente associada ao surgimento do movimento sufragista do século XIX, que é considerado como a primeira manifestação do feminismo. O movimento sufragista tem sua origem nos EUA, em 1848. Iniciou-se através da mobilização contra a escravatura, contando com a presença de diversas mulheres as quais compreenderam, a partir da sujeição do negro, que elas também estavam em uma situação de submissão.<sup>5</sup>

Conforme Alves e Pitanguy (2007), há dúvidas acerca do movimento sufragista ter se reconhecido como movimento feminista, mas para essas autoras, mesmo que não tenha havido essa identificação, as sufragistas atuaram enquanto movimento feminista, a partir da denúncia da submissão feminina e pela reivindicação da presença de mulheres nas decisões políticas. A publicação da *Bíblia das Mulheres* surge no mesmo período em que há fortes reivindicações por uma cidadania que contemplasse o sujeito mulher. Apesar de a teologia feminista ter se desenvolvido décadas depois, a militância de Stanton demonstra no final do século XIX que a religião não ficaria de fora das mudanças trazidas pela mobilização feminista.

Um aspecto significativo, como salienta Raquetat Junior (2013), é que os EUA, em comparação ao Brasil, passaram por um processo rápido e pioneiro da separação entre Estado e religião, que culminou em 1791. Essa separação não provocou o declínio de adeptos religiosos no país. Na verdade sempre houve uma grande participação religiosa nas discussões políticas.

Vale ressaltar que, para Peter Berger (1985), o principal portador da secularização foi a sociedade industrial, sendo que as diversas ideologias secularizadoras funcionaram apenas como reformas no movimento mais amplo de secularização. Dessa forma, o contexto

---

<sup>5</sup> Conforme Alves e Pitanguy (2007), um marco inicial da mobilização feminina nos EUA pelo voto foi a Convenção dos Direitos da Mulher, ocorrida em Seneca Falls, em 1848. Nessa convenção, a Declaração de Independência dos Estados Unidos foi retificada acrescentando-se a palavra mulheres no trecho em que afirma que “todos os homens foram criados iguais”. Também foi aprovada a luta pelo sufrágio como algo que toda mulher estadunidense deveria reivindicar. Em seguida, outras manifestações ocorreram visando a alteração na legislação para que o voto feminino fosse aceito. No fim do século XIX, o movimento adquiriu uma postura mais violenta, o que levou várias sufragistas a serem presas. E em setembro de 1920 o voto feminino foi incluído nos EUA. Na Inglaterra o movimento sufragista teve característica semelhante, com uma atuação mais violenta no final das mobilizações. Enquanto marco inicial há o projeto de lei possibilitando o voto feminino apresentado em 1865, por John Stuart Mill e a criação do Comitê para o Sufrágio Feminino, em 1866. O movimento sufragista buscava sensibilizar os parlamentares por diversas práticas como: passeatas, abaixo-assinados e mobilização da opinião pública, mas os legisladores pouco se importavam com o sufrágio feminino. Em 1903 é fundada a *Women's Social and Political Union*, que aos poucos deixa de utilizar os métodos tradicionais para ter uma prática de maior agressividade. Diante dessa postura, mulheres eram presas na condição de presas comuns acusadas de “desordem pública”. Na segunda década do século XIX há uma divisão no movimento sufragista na Inglaterra: de um lado, aquelas que adotavam táticas “pacifistas”, e de outro, as suffragettes, que radicalizavam sua atuação para poder dar maior visibilidade à sua causa. Somente em 1928, o direito ao voto é conquistado, depois de mais de seis décadas.

vivido pelos EUA contribuiu para que a secularização se desenvolvesse e criasse um terreno favorável, possibilitando que a articulação entre feministas e cristianismo ocorresse no final do século XIX, precedendo um movimento que seria desenvolvido realmente na segunda metade do século XX.

Após esse marco inicial no século XIX, em que é dado o primeiro passo da teologia feminista, houve um grande espaço temporal até que somente na década de 1960 surgisse uma outra referência com a obra *The Church and the second sex (A Igreja e o segundo sexo)*, da teóloga Mary Dale, publicada em 1968, fazendo uma clara referência ao livro *O Segundo Sexo* (1949), de Simone de Beauvoir.

Para Scavone (2008), a famosa ideia de que não se nasce mulher, mas se torna mulher, foi a base para os estudos de gênero ao separar aquilo que é social daquilo que é biológico; essa ideia marcou o início dos estudos de gênero. As proposições apresentadas por Beauvoir sobre sexualidade e reprodução feminina foram um elemento que caracterizou a mudança do feminismo sufragista para um feminismo em que a mulher-sujeito estava no centro. A base para esse feminismo foi a sociedade urbano-industrial moderna, a qual teve sua configuração modificada, contando com a inserção da mulher no mercado de trabalho e seu progressivo crescimento numérico nesse espaço durante o século XX. É nesse período que surge a contracepção medicalizada, permitindo que as mulheres tivessem a opção de escolher a quantidade de filhos que gostariam de ter.

A partir da década de 1960 em diante, o feminismo passa a atuar por outras demandas denunciando a desigualdade de direitos políticos, sociais e civis, assim como foi um momento de grande problematização das origens culturais dessas desigualdades. Conforme Alves e Pitanguy (2007), nesse período o feminismo passa a se opor à ideia de um “eterno feminino”, segundo o qual a desigualdade entre homens e mulheres seria decorrente de fatores biológicos, e assim problematiza as concepções de predeterminação de homens e mulheres para cumprir papéis sociais.

Tanto o “masculino” quanto o “feminino” passam a ser entendidos como produções da cultura que decorrem da socialização diferenciada recebida por homens e mulheres para que assumam papéis estabelecidos arbitrariamente, como se existisse uma “natureza” feminina que justificasse sua posição de inferioridade. Para o feminismo que se desenvolveu a partir da década de 1960, a hierarquia social não é produto do condicionamento biológico, mas do processo histórico, que pode ser modificado.

E será esse feminismo da década de 1960 que influenciará o desenvolvimento da teologia feminista, que tem sua primeira manifestação atribuída aos textos de Mary Daly. A

socióloga Rosado-Nunes (2001) afirma que diante das transformações propostas pelo Concílio Vaticano II, Daly fez várias críticas à Igreja Católica, mas também expressou seu desejo por mudanças no ambiente eclesial. Mary Daly continuou produzindo textos críticos à Igreja, principalmente em função das promessas que o Concílio fez e não cumpriu, acerca de uma maior igualdade entre homens e mulheres. A partir desse momento, suas críticas foram orientadas para a necessidade de saída de instituições religiosas patriarcais, retirada que ela mesma realizou.

Essa postura de Mary Dale, de rompimento institucional com a Igreja Católica, retoma a problemática acerca da possibilidade de articulação entre uma atuação religiosa e um engajamento político contrário à submissão feminina no espaço religioso. No caso de Daly, a dificuldade em conquistar mudanças na instituição surge como elemento motivador para a quebra do vínculo institucional, embora não abandone os aspectos emancipadores encontrados no cristianismo.

Maristela Carvalho (2008) afirma que as narrativas históricas da teologia feminista fazem referência ao movimento feminista, mas também às mudanças trazidas pelo Concílio Vaticano II. Este evento teve grande relevância por ser considerado um acontecimento que fez a Igreja refletir sobre suas práticas e mudar algumas delas para se adequar ao “mundo moderno”. Após o Concílio Vaticano II, a teologia católica ganhou uma maior liberdade, surgindo elaborações teológicas menos tradicionais. É a partir desse período que começa a serem gestadas novas teologias por todos os continentes, que se articulam às demandas de movimentos sociais, como é o caso da teologia da libertação e da teologia feminista.

Para essa historiadora, a encíclica *Pacem in Terris* (1963), de João XXIII, publicada durante o Concílio, apontou a busca pela emancipação da mulher como parte dos “sinais dos tempos” e foi um texto de grande influência sobre os padres conciliares. Assim, o Concílio manifestou ser contrário a qualquer forma de discriminação direcionada às mulheres, modificando o discurso de “estado de subordinação das mulheres”, que esteve presente na Encíclica *Casti Connubi*, de 1930, do papa Pio XII<sup>6</sup>. Nesse documento foi deixado claro que o marido é superior à esposa e aos filhos, e ela deve ser obediente e será sujeita a ele. Tais

---

<sup>6</sup> “26. Ligada, enfim, com o vínculo desta caridade a sociedade doméstica, florescerá necessariamente aquilo que Santo Agostinho chama a ordem do amor. Essa ordem implica de um lado a superioridade do marido sobre a mulher e os filhos, e de outro a pronta sujeição e obediência da mulher, não pela violência, mas como a recomenda o Apóstolo com estas palavras: ‘Sujeitem-se as mulheres aos seus maridos como ao Senhor; porque o homem é cabeça da mulher, como Cristo é cabeça da Igreja’ (Ef. 5, 22-23)”. Acerca do matrimônio cristão (*Casti connubii*), PAPA PIO XI, 1930. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19301231\\_casti-connubii.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html)>. Acesso em 24 out. 2016.

afirmações não permaneceram após o Concílio, apesar de ser mantida a hierarquia entre os gêneros dentro da Igreja. Algumas teólogas como Mary Hunt caracterizaram o Concílio como um momento de “mentalidade geral de abertura e experimentação”.

Com essas mudanças ocorridas na Igreja Católica, pode-se perceber que as transformações decorrentes da mobilização do movimento feminista desde o século XIX fizeram com que organizações religiosas reconhecessem a importância que as mulheres ganhavam com sua maior inserção no mercado de trabalho e com a conquista de direitos garantidos pelo Estado. Mas como considera Neiva Furlin (2011), apesar de associar-se o Concílio Vaticano II a um momento de grande relevância para o diálogo entre a Igreja e a modernidade, assim como a incorporação de certas reivindicações de organizações de mulheres e organizações feministas, o próprio Vaticano II ratificou o diaconato permanente e a ordenação sacerdotal apenas para homens.

Essa autora identifica que o Concílio teve, no entanto, grande importância para a América Latina, pois influenciou fortemente a Conferência Episcopal de Medellín, em 1968, cujo peso consistiu em exigir uma postura mais atuante da Igreja contra as injustiças, principalmente aquelas que afetavam a população pobre. Medellín deu grande força para a consolidação da teologia da libertação e esta foi o espaço em que as mulheres latino-americanas iniciaram sua atuação enquanto teólogas.

Outro marco de grande relevância foi a Conferência Episcopal de Puebla, em 1979, que tratou da condição feminina fazendo denúncias da situação de marginalização e reconhecendo a importância das organizações e reivindicações das mulheres, além de defender uma maior presença feminina nos espaços eclesiais.

Os documentos tanto de Medellín quanto de Puebla foram marcos decisivos para emergência de um novo sujeito teológico. Neles, as mulheres retomaram e reformularam as principais opções, contribuindo para que a Igreja descobrisse o seu rosto humano, que foi obscurecido historicamente por uma visão clerical masculina (FURLIN, 2011, p. 149).

O posicionamento que a Igreja Católica toma a partir do Concílio Vaticano II constituiu-se uma novidade por contrastar com a postura que até então tal Igreja tomava perante a modernidade. Peter Berger (2000) afirma que, diante do Iluminismo, a postura a que Igreja havia aderido era a rejeição a movimentos e a valores modernos, de uma forma militante, como foi manifestado no Concílio Vaticano I, em que entre os principais pontos estava a infalibilidade papal, que reforçava o poder do pontífice, contrariando as demandas da época por maior participação política da população.

O campo religioso ficou dividido, diante de tais questões, entre aqueles que eram

adeptos de crenças bastante tradicionais e passaram a compreender a modernidade como algo a ser combatido por quererem eliminar a religião; e os grupos que compreenderam que as crenças e as práticas religiosas deveriam se adaptar à modernidade, dada a sua inevitabilidade. Com isso, percebe-se que um dos efeitos da secularização foi o surgimento de, pelo menos, duas estratégias a serem utilizadas pelas comunidades religiosas: a rejeição ou a adaptação.

Com o Concílio Vaticano II foi produzida uma mudança na estratégia de rejeição, por haver uma orientação de atualizar a Igreja Católica em relação à modernidade. Segundo Berger (2000), o Concílio veio para abrir janelas, mas tal abertura não pôde ser totalmente controlada. Assim, muito da cultura moderna se inseriu no catolicismo como é o caso da teologia feminista, que incorporou a emancipação feminina ao discurso católico reivindicando uma mudança na forma como a Igreja concebia a atuação das mulheres, e uma mudança no próprio pensamento teológico que foi produzido a partir da lógica que favorece o homem.

A hierarquia católica também considera que o Concílio Vaticano II se posicionou na direção de uma maior valorização da mulher. Na exortação *Mulieris Dignitatem*, que trata da vocação da mulher na Igreja, o Papa João Paulo II afirma que a mulher cristã tem recebido um maior destaque no que se refere à sua dignidade e vocação, e o magistério da Igreja e seus documentos do Concílio Vaticano II refletiram sobre a importância que a mulher tem na igreja, principalmente na *Constituição Pastoral Gaudium et Spes* e no Decreto sobre o apostolado dos leigos, *Apostolicam Actuositatem* (JOÃO PAULO II, 1988).

João Paulo II afirma que antes do Concílio, os papas Pio XII e João XXIII já tinham se posicionado de uma forma a valorizar a mulher. Após o Concílio, o Papa Paulo VI instituiu em 1971, na Assembleia do Sínodo dos Bispos, uma comissão especial para que estudasse as questões relativas à “promoção efetiva da dignidade e da responsabilidade das mulheres”. O pontífice faz um discurso de inclusão da mulher pela instituição religiosa e não menciona a situação de submissão da mulher na história da igreja.

Percebo que, conforme o discurso do Papa João Paulo II (1988), a Igreja concebe que a mulher tem grande valor para a tradição cristã, desde as pregações de Jesus nas quais elas estavam presentes, na sua morte e ressurreição, e também posteriormente, na ação evangelizadora. Apesar disso, o que mais é ressaltado é o papel da mulher enquanto mãe e a necessidade da preservação da virgindade, conforme o exemplo de Maria. O discurso institucional afirma existir uma essência feminina que deve ser buscada por toda mulher para que elas se realizem plenamente, pois do contrário, elas correm o risco de assumir funções próprias dos homens, que não cabe a elas. Busca-se impor uma visão oficial sobre qual é o papel legítimo de uma fiel católica. Tais classificações se opõem radicalmente à crítica da

teologia feminista, que busca questionar o princípio moral da maternidade e do casamento como inerentes à vida da mulher.

Esse contexto possibilitou que a teologia feminista se desenvolvesse a partir da década de 1960, e proporcionou o surgimento de outras teólogas que deram continuidade ao desenvolvimento da teologia feminista. Como exemplo dessa nova fase, destacam-se as teólogas Elisabeth Schüssler Fiorenza e Rosemary Ruether, que na década de 1980 escreveram obras sobre o caráter patriarcal da Igreja e da teologia, apresentando um novo momento para a produção teológica feminista, incorporando elementos trazidos pelo feminismo que se desenvolveu desde a década de 1960 (CARVALHO, 2008).

Conforme Isabel Felix (2010), a teóloga Elisabeth Schüssler-Fiorenza, que atuou nos EUA, localiza sua obra dentro do paradigma surgido com a teologia da libertação entre os anos 1960 e 1970, haja vista essa corrente teológica ter valorizado o potencial transformador de homens e mulheres marginalizados, embora ela manifeste discordâncias com a teologia da libertação, movimento que colocou o homem como principal sujeito e pela reduzida reflexão acerca da sexualidade e dos direitos reprodutivos.

Frente a essas várias expressões da teologia feminista, a teóloga Maria Carmelita Freiras (2003) atribui a esse campo três fases de seu desenvolvimento: a primeira vai dos meados do século XIX ao início do século XX (1840 – 1920), momento em que se destacou Elizabeth Cady Stanton, a qual participou da Primeira Convenção Americana pelos Direitos da Mulher, em 1854, na Califórnia.

A segunda fase é caracterizada em torno do problema da presença feminina no Ministério Ordenado (1956 – 1965), quando várias igrejas cristãs admitiram que as mulheres pudessem assumir o ministério ordenado, produzindo uma repercussão sobre o tema, inclusive na igreja católica. Nesse intervalo, um grupo de mulheres feministas católicas enviou um manifesto aos padres que participaram do Concílio Vaticano II, com o título: *Não estamos mais dispostas a calar*.

E a terceira fase, de 1960 a 1980, é chamada de neofeminismo; é o momento em que surge uma teologia feminista que passa a ter visibilidade internacional. Nessa terceira fase, de acordo com Freitas (2003), a teologia feminista não se reduz a uma teologia da mulher. A análise de gênero na teologia feminista surge para questionar a maneira como o próprio pensamento teológico está estruturado. O gênero carrega uma importância epistemológica, demonstrando como o discurso teológico se pretende “universal” e é androcêntrico.

Pode-se inferir que essa demarcação em três fases da teologia feminista tenta

acompanhar a demarcação temporal de desenvolvimento do movimento feminista do qual esse discurso teológico pretende fazer parte. Conforme Gonçalves e Pinto (2011), é recorrente o entendimento de que o feminismo esteja dividido em três ondas ou “gerações”. A primeira é demarcada entre o fim do século XIX até o fim da Segunda Guerra Mundial. É o período de conquista do direito ao voto. A segunda onda se dá a partir da década de 1960, diante dos movimentos de contracultura em que se buscou teorizar a opressão sofrida pelas mulheres.

Na década de 1980 surgiram teorias que desenvolveram uma crítica à segunda onda. É o momento em que a categoria “mulher” é deixada de lado e no seu lugar emerge a categoria gênero, acompanhada das categorias de classe, raça, sexualidade e localidade. Então a “terceira onda” seria essa fase em que surgem as teorias de gênero e também o “pós-feminismo” (GONÇALVES; PINTO, 2011). A periodização da teologia feminista também associa seu terceiro momento à inserção das teorias de gênero e à intersecção com outras categorias que revelam outras formas de exclusão.

Gonçalves e Pinto (2011) criticam essa periodização pelo seu caráter “etnocêntrico”, que ignora a diversidade do feminismo. Nesse sentido, a periodização em ondas acaba sendo problemática por trazer consigo tensões e hierarquias. Como consequência, é necessário ter a compreensão de que embora seja utilizada essa demarcação temporal, ela não é colocada de maneira infalível, dado o desenvolvimento de diversas correntes do feminismo.

Essa mesma reflexão serve para compreender que a teologia feminista, em função dessa origem e desse desenvolvimento no hemisfério norte, mas com sua difusão em outros continentes, passa a apresentar diversas correntes com perspectivas variadas. De acordo com Carvalho (2008), a origem da teologia feminista nos EUA e na Europa possui marcos e eventos locais não fazendo uma relação com a situação da teologia feminista de maneira abrangente.

Na América Latina existiram teólogas que não aceitaram o termo feminismo, por considerá-lo próprio de um movimento oriundo da burguesia e do hemisfério norte. Isso ocorreu em consequência da teologia feminista na América Latina ter surgido dando grande ênfase à mulher pobre e à sua atuação política. Para Furlin (2011), a teologia feminista católica é um movimento de grande extensão que se desdobrou em vários outros, apresentando inclusive discordâncias entre as correntes, o que leva a autora ressaltar a necessidade de falar em teologias feministas.

Percebo que a teologia feminista está envolvida no que Pierre Bourdieu (1994) chama de luta de classificações, que está presente na disputa pelo domínio da representação

oficial da realidade, escondida nas classificações oficiais produzidas pela instituição religiosa. A teologia feminista recusa o princípio de classificação que atribui à mulher o papel de submissão ao homem nos espaços eclesiais. Diante desse monopólio do julgamento e da classificação, as teólogas feministas esquivam-se da tipologia dominante e produzem sua visão de mundo, que foge dos limites impostos.

Mas além da fuga das classificações oficiais da doutrina religiosa, no movimento feminista e na teologia feminista há lutas entre classificações acerca de outras especificidades do sujeito mulher, que surgem a partir da crítica ao feminismo vindo do hemisfério norte. No contexto brasileiro também há diversas teologias feministas que recusam classificações e produzem outras que se adequam às lutas em que estão inseridas.

A teologia feminista está situada em um contexto mais amplo de mudanças ocorridas, como o aumento do número de mulheres que trabalham; o que modifica a divisão de tarefas domésticas e refletem modelos tradicionais masculinos e femininos. Conforme Bourdieu (1999), a ampliação do acesso das mulheres ao ensino secundário e superior e a relação desse fenômeno com as transformações produtivas, são mudanças associadas ao surgimento de novas configurações familiares e aos novos modelos de sexualidade, que contribuem para modificar a forma naturalizada de pensar a situação de exclusão das mulheres.

De modo geral, percebo que a teologia feminista surge diante da dominação masculina como um movimento significativo, considerando-se suas análises e propostas de mudança de importantes instituições responsáveis pela reprodução da subordinação feminina, que são as instituições religiosas. Para Bourdieu (1999), além dessas instituições, o Estado e a escola, são os principais responsáveis pela reprodução da dominação masculina. Elas são encarregadas pela des-historicização e “eternização” dos princípios de divisões sexuais, ou seja, constroem uma essência para o masculino e o feminino, como se tal essência fosse um aspecto da natureza humana.

A teologia feminista latino-americana construiu sua particularidade em virtude de surgir a partir da teologia da libertação e das Comunidades Eclesiais de Base, e da orientação do episcopado católico para uma “opção preferencial pelos pobres” (CARVALHO, 2008). Com base nisso, é necessário compreender como se deu a relação entre feminismo e cristianismo no Brasil para entender as particularidades da teologia feminista nesse contexto.

## **2.2 Teologia feminista no Brasil**

Entre 1960 e 1980 houve uma grande mobilização feminina na América Latina por direitos civis e contra a situação de pobreza, assim como também em oposição aos regimes militares, que em grande parte se dava através de movimentos sociais urbanos e rurais. De acordo com Rosado-Nunes (1992), na igreja católica esse período é marcado pela criação e expansão das CEBs e da teologia da libertação. Essas experiências levaram muitas mulheres a integrar esse projeto de uma igreja dos pobres. A partir desse engajamento religioso essas mulheres deram início à teologia feminista no Brasil.

No contexto latino-americano a teologia feminista possui conexão com a teologia feminista do primeiro mundo, mas trazendo aspectos próprios da América Latina, tendo suas primeiras produções nas décadas de 1970 e 1980. Conforme Furlin (2011), além das mudanças institucionais que ocorreram nesse período com as Conferências Episcopais de Medellín (1968) e Puebla (1979), é necessário levar em conta que houve uma grande participação feminina nas CEBs e nas pastorais, proporcionando que as mulheres tivessem consciência de que eram sujeitos no processo de evangelização, modificando a compreensão que possuíam acerca do seu “papel” e do seu “lugar” na esfera eclesial.

Diante disso, é possível afirmar que mais do que a iniciativa de um poder hierárquico e masculino, as mudanças sociais, as organizações pressionaram a igreja Católica, como instituição, para que esta fosse aos poucos se abrindo e se sensibilizando às lutas das mulheres. Por outro lado, as próprias mulheres tomaram consciência de seu protagonismo, como sujeitos históricos, ocupando espaços de liderança nas pastorais (FURLIN, 2011, p. 150).

É necessário explicitar que ao mesmo tempo em que o cristianismo da libertação era gestado, o feminismo brasileiro também estava surgindo nas camadas médias, em virtude do acesso à educação universitária e de um estilo de vida desenvolvido com a modernização iniciada nos anos 1950. Cinthya Sarti (2001) atribui a esse feminismo originário o termo “movimento de mulheres”, haja vista ter sido um movimento plural que estabeleceu uma articulação com as camadas populares e com organizações de bairro, expandindo-se e se tornando um movimento presente em várias classes.

Os diversos grupos que compunham o “movimento de mulheres” tinham demandas variadas e até mesmo desentendimentos, mas apesar da existência desses conflitos, até o começo da década de 1980 prevaleceu a unicidade do movimento de mulheres. Apenas uma parte desse movimento colocava o feminismo como algo prioritário. Várias tendências priorizavam a luta contra o autoritarismo e as desigualdades, enquanto as demandas feministas ficavam em segundo plano.

Por mais que outros fatores estejam envolvidos na construção do feminismo no

Brasil, como o desenvolvimento do feminismo internacional e as transformações na condição feminina desde a década de 1960, será na resistência à ditadura militar que o feminismo militante surgirá no contexto brasileiro. A atuação das mulheres na luta armada durante a ditadura militar significou, além do combate à ditadura, uma ruptura dos papéis tradicionais atribuídos a elas. As militantes negavam a submissão ao papel tradicional da mulher e problematizavam a virgindade e o casamento.

Nesse período a igreja demonstrou ter limites claros com relação ao feminismo, estabelecendo uma rigidez moral, mesmo que nas comunidades de base houvesse uma atuação mais flexível. O predomínio da presença da Igreja nas lutas populares incentivou a atuação feminina nas comunidades, mas não abandonou a defesa do papel tradicional das mulheres na família. Conforme Scavone (2008), nos anos 1970 os grupos feministas tiveram que omitir a palavra “aborto” diante da aliança com grupos de esquerda e com a igreja católica, em oposição ao regime militar.

Com o processo de abertura política no final da década 1970 e início de 1980, as questões feministas passaram a ganhar maior espaço. De acordo com Cinthya Sarti (2001), nesse período diversos grupos passaram a se declarar feministas e o contexto político possibilitava que se fizessem reivindicações de políticas públicas para a mulher. Na mesma proporção em que o feminismo ficava mais explícito, os embates com a Igreja, com setores da esquerda e com grupos conservadores se tornavam mais evidentes.

Na década de 1980 as demandas dos movimentos feministas começaram a ser incorporadas pelo Estado. As feministas que passaram a integrar a militância partidária conseguiram que os governos criassem órgãos específicos de políticas públicas para mulheres. Conforme Vera Soares (1994), aos poucos as próprias feministas passaram a coordenar ações estatais para uma maior igualdade entre homens e mulheres, assim como foram criados os Conselhos dos Direitos da Mulher em âmbito municipal, estadual e nacional.

Segundo Sarti (2001), na década de 1980 o movimento de mulheres no Brasil se tornou uma força consolidada tanto no aspecto político quanto no social. Ficou mais evidente o discurso feminista que problematizava as relações de gênero e houve a difusão das ideias feministas no país, haja vista a ação de suas militantes e o clima receptivo da sociedade brasileira, que estava se modernizando. As organizações feministas conseguiram se inserir “em associações profissionais, partidos, sindicatos, legitimando a mulher como sujeito social particular” (p.41).

Com o fim da ditadura militar, as demandas dos movimentos feministas e suas lutas a elas relacionadas alcançaram legitimidade, estando em cena outros movimentos sociais

que ganharam força nessa década. A partir dessa maior visibilidade das mulheres pelo Estado produziu-se um ambiente propício para que novas organizações de mulheres surgissem em várias esferas sociais, inclusive na igreja católica, como foi o caso da teologia feminista.

### **2.2.1 Militância cristã**

Na teologia feminista encontramos a combinação entre crença religiosa e engajamento político, mas que tem origem no caso brasileiro com o cristianismo da libertação. Essa militância cristã nas CEBs e pastorais resulta de um processo iniciado com a Ação Católica, em especial com a Juventude Universitária Católica (JUC) nas décadas de 1950 e 1960. Foi por meio dessa experiência que se desenvolveu uma corrente cristã de solidariedade com os pobres, que atuou em movimentos populares como sindicatos e com movimentos de inspiração marxista (LÖWY, 1989).

Para Edvaldo Soares (2014), inicialmente a Ação Católica foi criada e organizada por Pio X em 1903, com o intuito de produzir uma maior harmonia entre as classes, para que o direito de propriedade privada não fosse violado com o crescimento do movimento operário e das correntes de pensamento inspiradas no marxismo. A Ação Católica deveria orientar a população para uma vida pautada pela fé e pela moral católica. Outro propósito da Ação Católica era a restauração da civilização cristã que perdia espaço com a separação entre Estado e igreja em vários países.

No Brasil, a Ação Católica foi fundada por Dom Sebastião Leme, com o intuito de recristianizar a sociedade brasileira, fundação que foi aprovada em 1935 pelo Vaticano. Soares (2014) compreende que não se pode dizer que a Ação Católica tenha surgido somente em 1935. A Ação Católica brasileira anunciava em seu estatuto de fundação a criação da Juventude Estudantil Católica (JEC), da Juventude Universitária Católica (JUC) e da Juventude Operária Católica (JOC), mas essa divisão da Ação Católica em várias organizações<sup>7</sup> só ocorreu posteriormente, quando foi adotado o modelo franco-belga da Ação Católica Especializada. A primeira fase da Ação Católica é demarcada até 1950, quando surge a Ação Católica Especializada.

Podemos definir de forma geral, como Ação Católica Especializada, o movimento que se divide segundo critérios de idade e função, e que se utilizam do método Ver, Julgar e Agir. Este método foi criado pelo sacerdote belga, Joseph Cardijn, o qual foi fundador da JOC, e depois utilizado pelo Papa João XXIII, na sua Carta Encíclica *Mater et Magistra* publicada em 1961 (SOARES, 2014, p.117).

<sup>7</sup> Juventude Agrária Católica (JAC), Juventude Estudantil Católica (JEC), Juventude Independente Católica (JIC), Juventude Operária Católica (JOC) e Juventude Universitária Católica (JUC).

Esse autor compreende que a Ação Católica implantada no Brasil não atuou da maneira esperada, principalmente no que se refere à busca por uma “restauração” do cristianismo em toda a sociedade. Em determinados lugares a Ação Católica adotava ideias e práticas modernas que contrariavam as determinações do Magistério da Igreja Católica e, por efeito, foi acusada pelos grupos “conservadores” de estar envolvida com o “progressismo” e o “esquerdismo”. O referido historiador entende que essa mudança ideológica e política na Ação Católica, principalmente na JUC, resultou da influência maritanista oriunda do Centro Dom Vital, que teve como propagadores o Frei Romeu Dale e o Padre Hélder Câmara.

As principais obras do filósofo francês Jacques Maritain (1882 – 1973) foram produzidas no começo do século XX. Esse filósofo era contrário ao totalitarismo e afirmava que o cristianismo possuía elementos para contribuir com a construção da democracia. Maritain discordava das ideias difundidas na igreja sobre o comunismo, embora não fosse adepto desse pensamento. Ele entendia que era necessária a colaboração entre católicos e comunistas, por defender que a fé deveria ser acompanhada de um pensamento crítico acerca da política.

As dimensões da influência de Maritain somente foram sentidas pela hierarquia católica a partir do surgimento de movimentos contestatórios no seio da Igreja Católica, como a Ação Popular, no caso brasileiro e mais tarde, com a Teologia da Libertação, fundamentada não só na leitura marxista da realidade, mas também no “ideal histórico” de Maritain, o qual reforçava a dimensão histórica do homem (SOARES, 2014, p. 89).

Com essa influência do pensamento de Maritain, a JUC deu início ao desenvolvimento de um pensamento cristão que fazia uso de elementos marxistas. Foi a partir desse momento que o cristianismo da libertação latino-americano começou a se erguer. Tratava-se de um novo discurso e de uma nova prática que envolveu o movimento estudantil e a educação popular (com o Movimento de Educação de Base – MEB), e também de uma ação política com a Ação Popular, que era uma organização autônoma e extra-religiosa. Apesar de ser um movimento que divergia das diretrizes evocadas pela hierarquia católica, a Ação Popular foi apoiada por padres progressistas e por Dom Hélder Câmara.

Por outro lado, é certo que a doutrina da JUC não tinha caráter teológico, mas representava uma elaboração de leigos sobre a realidade histórica do país. Não era um discurso sobre temas religiosos (cristologia, exegese bíblica, ecclesiologia) mas sim uma análise – de inspiração religiosa (católica) – dos problemas econômicos, sociais e políticos do Brasil (LÖWY, 1989, p.12).

Essa atuação militante da Ação Católica, que provocou a reação de grupos conservadores, criou uma divisão na Igreja católica que permanece até as primeiras décadas do século XXI, entre aqueles que compreendem que a igreja deve se preocupar e atuar pela justiça social; e aqueles que compreendem que a igreja deve se preocupar apenas com problemas referentes à fé e à moral. Deve-se ressaltar que entre essas duas posições também há vários grupos que não se encaixam radicalmente nem de um lado nem de outro.

Nesse contexto, em que há formas diversas de compreender os objetivos a serem seguidos pela igreja, é possível constatar a presença do pluralismo religioso (BERGER, 1985). Trata-se de um processo lento que no Brasil teve como um dos principais eventos a separação entre igreja e Estado, em 1890, pela República que se iniciava. Outras medidas tomadas foram: a liberdade religiosa, o ensino público laico, a liberdade de culto, a validade jurídica apenas do casamento civil e a secularização dos cemitérios.

Frente à perda do monopólio religioso que a Igreja católica possuía acerca da definição de realidade e com o crescimento de outras denominações religiosas no decorrer do século XX, a antiga autoridade exercida por essa igreja passou a estar inserida em um “mercado religioso”. Para Berger (1985), nesse mercado religioso os fiéis não são mais obrigados a “comprar” apenas a tradição religiosa à qual eles tinham acesso, haja vista a variedade de possibilidades que são abertas.

No passado, a organização dos grupos religiosos se dava a partir da instituição que era a única controladora de uma população. E na situação atual, os grupos religiosos precisam se organizar em busca de uma população de consumidores que são disputados por outros grupos. Mas essa situação pluralista cria a tensão entre uma prática religiosa que busca ter acesso a seus consumidores a partir da manutenção da tradição e outros grupos que se comprometem com o combate às injustiças sociais, atuando junto a grupos não-cristãos.

Por mais que a Igreja Católica tenha a pretensão de utilizar, como entende Bourdieu (2008), uma linguagem neutralizada que busca estabelecer um consensus prático entre agentes ou grupos de agentes que portam em alguma medida interesses diferentes, com o surgimento do cristianismo da libertação tornou-se evidente a existência dessa luta simbólica, a qual se evidencia no confronto entre visões que pretendem ter reconhecido o poder de impor uma determinada visão do mundo social e de suas divisões.

Esse processo na cultura católica latino-americana que culminou no cristianismo da libertação não se originou nem da hierarquia católica, nem dos leigos. Conforme Löwy (2000), surgiu da periferia para o centro, pois os agentes envolvidos nesse processo eram periféricos ou marginais na instituição, envolvendo leigos, padres e ordens religiosas, assim

como bispos próximos a esses grupos. Houve ocasiões de esse movimento chegar ao “centro”, influenciando as conferências episcopais, mas em outros lugares ficou limitado à periferia.

De acordo com Prandi e Souza (1996), junto com as mudanças trazidas pela Ação Católica, a Igreja Católica no Brasil passou por significativas mudanças nas décadas de 1950 e 1960. Uma dessas mudanças foi a criação da CNBB em 1952, a partir da iniciativa de Dom Hélder Câmara, o qual contava com o apoio do movimento reformista que havia no Vaticano e que buscava mudanças no catolicismo. Esses reformistas que atuavam na igreja estiveram à frente de um processo de valorização dos leigos, tornando-se referências para os jovens que queriam uma atuação mais independente em relação ao clero.

Percebo, assim como afirmam Löwy (2000) e Soares (2014), que a convergência das mudanças ocorridas no clero, na teologia, no laicato e as mudanças sociais que se davam no Brasil tornaram possível o surgimento do cristianismo da libertação. Antes mesmo do Concílio Vaticano II, as primeiras expressões desse novo movimento social surgiram dessas mudanças, com os movimentos laicos que se desenvolveram principalmente entre a juventude e as comunidades pobres.

Conforme Löwy (2000), é comum que esse amplo movimento social e religioso seja chamado de “teologia da libertação”, mas na verdade a origem desse movimento é anterior à teologia da libertação e a maior parte das pessoas engajadas não é formada em teologia. Outro termo utilizado é “igreja dos pobres”, mas não se trata de uma manifestação limitada à instituição eclesial. A partir disso o autor propõe chamar esse movimento de “cristianismo da libertação”, por ser maior que “teologia” ou “igreja” e envolver outros elementos que estão além das circunscrições teológicas ou institucionais.

Dizer que se trata de um movimento social não significa necessariamente dizer que ele é um órgão “integrado” e “bem coordenado”, mas apenas que tem, como outros movimentos semelhantes (feminismo, ecologia, etc), uma certa capacidade de mobilizar as pessoas ao redor de objetivos comuns (LÖWY, 2000, p. 57).

A teologia da libertação é a expressão intelectual desse movimento social, mas seu desenvolvimento possibilitou-lhe consistência e legitimidade, além de dar visibilidade e fortalecer o movimento. A teologia da libertação não é apenas um discurso social e político, ela é por excelência uma reflexão religiosa e espiritual e essa nova teologia se diferencia da doutrina tradicional da igreja, principalmente em relação aos pobres, pois para esta, os pobres merecem apenas a caridade, enquanto que para a teologia da libertação, eles são os agentes da libertação de sua própria situação de opressão.

Esse fenômeno, também é chamado de “teologia da libertação”, é muito mais profundo e amplo que uma mera corrente teológica: na verdade, ele é um vasto movimento social – que propomos chamar de “cristianismo da libertação” – com consequências políticas de grande alcance (LÖWY, 2000, p. 8).

Para esse autor, é necessário ressaltar que o movimento transborda os limites institucionais da religião, pois a partir do cristianismo da libertação outros movimentos laicos se desenvolveram.

As CEBs contribuem extraordinariamente para a criação e o desenvolvimento de movimentos sociais tais como (no caso brasileiro) o Movimento contra o Custo de Vida Alto, o Movimento contra o Desemprego, o Movimento pelo Transporte Público, O Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, e muitos outros (LÖWY, 2000, p. 84).

Com o surgimento das CEBs na década de 1960, houve uma grande mudança na estrutura institucional da igreja com uma maior atuação de leigos, além de que as comunidades eclesiais foram formadas em sua maior parte por mulheres. Em virtude dessa atuação, muitas mulheres passaram a integrar partidos políticos e movimentos sociais. Grande parte das mulheres que estavam organizadas nas CEBs integrava ordens religiosas.

Para Carvalho (2008), o cristianismo da libertação possibilitou às mulheres produzirem sua própria teologia. Dessa forma, as teólogas feministas conseguiram ter suas primeiras publicações naquelas obras que eram coordenadas por membros da teologia da libertação. No final dos anos 70, as teólogas começaram a realizar eventos voltados para mulheres cristãs na América Latina. A partir desses eventos elas desenvolveram uma reflexão crítica sobre a importância da teologia da libertação para a luta das mulheres.

Essa articulação do cristianismo da libertação com movimentos não-religiosos desde a sua origem, leva a perceber a confluência entre referências religiosas com ideologias laicas que, segundo Júlia Miranda (1995), integra um processo de modernização e secularização que ganhou contornos diversos, conforme o contexto sociocultural e a tradição religiosa envolvida. A própria doutrina cristã realizou inúmeras adaptações ao mundo moderno, em virtude de uma secularização interna que levou a aproximar o político do religioso.

De acordo com essa autora, o cristianismo da libertação atua da mesma forma que os movimentos religiosos tradicionais ao pensar a sociedade a partir da mensagem religiosa, mas seu diferencial apresenta-se no envolvimento em lutas políticas e sociais, por meio das quais se compreende o funcionamento do religioso e a interpretação bíblica. Ainda consoante Miranda (1995), a teologia da libertação além de ser um discurso sistematizado acerca da participação dos cristãos nos movimentos de libertação, é também uma reflexão sobre a fé e

uma forma de compreender a salvação, na qual a ação política ganha centralidade e não a vontade divina.

A teologia da libertação produz um aprofundamento da secularização, porque nessa corrente teológica a vontade de Deus perde força como elemento elucidativo da realidade, enquanto as ciências humanas ganham maior espaço. Outro aspecto que contribui para essa secularização é que o agir de um cristão adepto da teologia da libertação não separa o plano espiritual do temporal. Esses elementos também foram incorporados pela teologia feminista, tendo-se em mente que o cristianismo da libertação possibilitou seu surgimento no Brasil. Mas percebo que a teologia feminista produzirá uma maior radicalização da secularização, pois a teologia da libertação evitou questionar temas relacionados à sexualidade e ao machismo presente no clero.

### ***2.2.2 Do cristianismo da libertação à crítica feminista***

As teólogas feministas brasileiras eram em grande parte leigas que, através do trabalho pastoral nas CEBs, conseguiram incorporar reivindicações para a libertação da mulher, assim como problematizar a misoginia presente na igreja e na tradição cristã. Conforme Rohden (1997), as teólogas realizaram assessorias em trabalhos comunitários, além da produção de artigos, dissertações e teses em teologia. Para essa antropóloga, a teologia feminista que surge no Brasil na década de 1980 é uma inovação teológica dedicada a vincular religião com preceitos feministas, tendo por base a mobilização feminina no interior da Igreja Católica.

O debate acerca da teologia feminista no Brasil veio surgir tardiamente, se compararmos com seu desenvolvimento na Europa e nos EUA, e um dos principais motivos foi a dificuldade no acesso à literatura teológica feminista. Para Rosado-Nunes (1992), apesar da demora em chegarem os textos publicados em outros países, as teólogas latino-americanas conseguiram se apropriar desses textos e com o passar dos anos observou-se um maior número de teólogas, assim como cresceu seu grau de formação.

Esse desenvolvimento acadêmico da teologia feminista e de uma maior aceitação dos temas relativos às mulheres na reflexão teológica envolve o momento em que havia uma abertura por parte da esfera religiosa, quando também o movimento feminista no Brasil passava por transformações. De acordo com Sarti (2001), durante a década de 1980 a pesquisa acadêmica sobre a mulher foi ampliada, acompanhada por uma grande aceitação por parte do

mercado editorial, por ter sido um momento em que se desenvolveu por parte do movimento feminista uma atuação específica de caráter técnico e profissional.

A produção teológica feminina que surgiu, principalmente no Brasil, apresentou elementos específicos diante de um contexto social e religioso próprio; foi uma produção que seguiu o discurso católico predominante na época, voltado para os “excluídos da sociedade”. Essas teólogas reafirmaram a necessidade de engajamento com os pobres, inserindo sua produção teológica nos marcos teóricos da teologia da libertação e utilizando inicialmente a opção pelos pobres como seu referencial.

Com o cristianismo da libertação, a teologia feminista encontrou seu núcleo de origem. E foi por meio da teologia da libertação que elas iniciaram a reflexão e o questionamento da teologia oficial. Mas segundo Rohden (1997), apesar da grande proximidade com o cristianismo da libertação, a teologia feminista constatou que esse movimento religioso não deu o espaço necessário para as mulheres. Isso ocorreu pela grande centralidade dada às questões políticas e econômicas, deixando de lado a “opressão” e o “silêncio” sobre a “condição feminina”.

Segundo essa autora, as teólogas feministas reconheceram a contribuição que as igrejas ofereceram para as questões dos direitos humanos e da justiça social, e a importância da teologia da libertação ao demonstrar as situações de injustiça, assim como a capacidade que os pobres possuem para modificar a sociedade. Apesar disso, elas criticaram o fato de o cristianismo da libertação não ter valorizado a opressão sofrida pela mulher, sendo necessária para elas a criação de uma teologia feminista.

Conforme Carvalho (2008), as exclusões sofridas pelas mulheres não tiveram tanta visibilidade em razão de o cristianismo da libertação ter uma forte influência marxista, que era comum aos movimentos políticos das décadas de 1970 e 1980. A partir desse referencial teórico, dava-se maior visibilidade às questões econômicas macroestruturais, deixando de lado categorias como gênero e etnia. Não se trata da teologia da libertação ter negado essas outras exclusões, pois é bem evidente em seu discurso a emancipação em face de todas as formas de opressão, mas a referida teologia deu maior ênfase à exclusão do pobre no contexto do capitalismo e às maneiras de superá-la.

De acordo com Sarti (2001), a origem do feminismo brasileiro enquanto movimento de esquerda ocorreu através da articulação que tinha com organizações orientadas pelo marxismo e que faziam oposição à ditadura militar. Mas a igualdade entre homens e mulheres nos movimentos de resistência à ditadura não era algo posto em prática e isso

provocou uma crítica por parte das feministas, principalmente daquelas que tiveram contato com o feminismo europeu.

“Como a teologia na ótica das mulheres” no país tem como ponto de partida a sua relação com a Teologia da Libertação, esta é mais uma questão a ser pensada. Afinal, a metodologia de análise da Teologia da Libertação era o marxismo, portanto, suas preocupações eram as lutas gerais. Como já visto anteriormente, as lutas específicas das mulheres não eram levadas em conta. Daí a necessidade delas constituírem um outro discurso, um discurso que as incluísse como objetos de reflexão e, mais, como sujeitos deflagradores dessa reflexão (CARVALHO, 2008, p. 111).

O cristianismo da libertação possibilitou uma ruptura com a teologia tradicional, dada sua proximidade com movimentos marxistas e com a utilização do aporte marxista das ciências humanas. Assim, desenvolveu uma análise da sociedade e da igreja a partir do conceito de classe, produzindo uma discordância com a teologia tradicional que era universalista e não levava em consideração os condicionamentos econômicos dos indivíduos.

Aos poucos o foco dessas teólogas voltou-se para a especificidade das mulheres pobres e houve uma transição de uma “opção pelos pobres” para uma “opção pela mulher pobre”. Elas distinguiram seu discurso da retórica dos teólogos que se voltavam somente para “os pobres” e não levavam em conta as especificidades de sexo ou de raça/etnia. Essa mudança proporcionada pelas teólogas latino-americanas foi uma novidade surpreendente em que as mulheres passaram a ser sujeitos da teologia.

Para Rosado-Nunes (1992), a teologia da libertação acabou reduzindo a categorias biológicas as categorias de sexo que as feministas entendiam como socialmente construídas. Isso foi realizado no ato de associar as mulheres a uma essência feminina em que estaria presente o “diferente”, o “misterioso”, como se elas fizessem parte de uma esfera que não é humana. E diante do questionamento realizado pelas teólogas frente a essas concepções essencialistas, tanto os movimentos de esquerda quanto os movimentos cristãos classificaram o feminismo como “mau” ou “bom”.

Foi considerado que o “mau feminismo” é contra o homem e possui uma “teologia radical” que questiona as igrejas em relação a temas como sexualidade, reprodução ou violência contra a mulher. Esse feminismo levanta questões que não interessariam às mulheres pobres, por elas estarem mais interessadas em questões do dia a dia e por verem na igreja um local de participação. Já o “bom feminismo” seria aquele que pouco critica instituições eclesiais e pode ser assimilado pela teologia tradicional e pela teologia da libertação, mas apenas como um tema. E essa temática só pode ser incorporada se não for contrária àquilo que a teologia tradicional ou da libertação tiver construído. Os homens ao

escreverem teologia o fazem sob uma ótica universal, enquanto as mulheres fariam somente de assuntos de mulheres.

Assim, além do reducionismo econômico, de que, se tratou antes, um certo essencialismo biológico pervade boa parte da produção teológica latino-americana. As referências constantes às qualidades excepcionais das mulheres não fazem senão confirmar uma suposta natureza feminina (ROSADO-NUNES, 1992, p. 23).

Ao recorrer ao essencialismo biológico, a teologia da libertação está se valendo da força da dominação masculina, investindo em uma relação de dominação de natureza biológica que, na verdade, é uma construção social naturalizada. Trata-se do que Bourdieu (2004) denomina como ritos de instituição que fazem de maneira insidiosa uma série de operações de diferenciação em cada agente, estimulando o que convém a seu sexo e proibindo o que seria impróprio.

Essa compartimentalização das mulheres a uma especificidade é o oposto da proposta defendida pelas teólogas feministas de desconstruir e reconstruir o discurso teológico. Assim, as teólogas feministas problematizam a universalidade do discurso teológico hegemônico pelo fato de este ser uma visão particular masculina.

As teólogas propõem uma re-elaboração que permitia a inclusão, não só das mulheres, mas também dos não-brancos, dos não-ocidentais. A quebra das estruturas patriarcais exige, segundo elas, uma mudança radical de paradigmas. [...] Não se trata, pois, de integrar a mulher numa sociedade e numa Igreja onde prevalece o masculino como norma, mas de transformar radicalmente as estruturas patriarcais, que necessitam de uma legitimação misógina e de um conhecimento androcêntrico do real (ROSADO-NUNES, 1992, p. 24).

A teologia feminista coloca-se enquanto conhecimento que busca romper com a imposição que as mulheres recebem no ambiente religioso para participar desse jogo de dominação no qual elas são educadas para assumirem uma posição exterior ou subordinada. E essa postura da teologia feminista busca romper com as próprias categorias de pensamento que se sustentavam pelo desconhecimento das mulheres dessa relação de dominação, mas com a conquista de espaço pelo sujeito mulher na esfera religiosa há uma busca pela construção de uma nova forma de compreender o pensamento teológico e a prática religiosa que privilegia determinados grupos em detrimento de outros.

O marxismo exerceu influência economicista sobre o cristianismo da libertação, considerando a luta política feminina, assim como as relações entre os sexos, de forma secundária. De acordo com Margareth Rago (1998), devido à sexualidade ser entendida de maneira instintiva e biológica, não merecendo, sob tal viés, ser historicizada, o marxismo corroborou a forma de pensar do imaginário ocidental. Mas a incorporação de temas

feministas desestabilizou o campo epistemológico diante da limitação dos conceitos para pensar a diferença e com isso era necessário transformá-los ou abandoná-los.

As mulheres entram no espaço público e nos espaços do saber transformando inevitavelmente estes campos, recolocando as questões, questionando, colocando novas questões, transformando radicalmente. Sem dúvida alguma há um aporte feminino/ista específico, diferenciador, energizante, libertário, que rompe com um enquadramento conceitual normativo (RAGO, 1998, p. 10).

É a partir da mobilização por emancipação social realizada pelas próprias mulheres que surgem as problematizações acerca da maneira como as relações sociais e a atuação da mulher são compreendidas. Conforme Margareth Rago (1998), é por meio dessa visibilidade das demandas femininas e posteriormente com a ampliação de seus direitos e pela legitimação da identidade feminina que o contradiscurso feminista é produzido. Assim, através da luta política é constituída uma linguagem feminista.

É um conhecimento que não busca uma verdade pura e essencial, pois reconhece sua particularidade e não pretende ser a única interpretação da realidade. Essa epistemologia feminista dá grande importância à historicidade dos conceitos e da existência de várias temporalidades. A autora demonstra que as mulheres têm proporcionado a entrada de temas que falam sobre elas mesmas e o surgimento de crenças e valores, assim como das práticas opressivas e das formas de desclassificação e estigmatização.

A teologia feminista faz parte de uma rede de saberes que questionam os discursos hegemônicos e androcêntricos, saberes que são construídos a partir da situação de submissão da qual as mulheres vão tomando conhecimento. Atualmente, há inúmeros textos teológicos produzidos com base nos estudos feministas e de gênero que colaboram para reinterpretar os discursos simbólicos e as representações que permitem a sustentação do pensamento androcêntrico.

Assim, o surgimento da teologia feminista por um lado segue uma série de mudanças ocorridas na Igreja Católica desde o começo do século XX com um engajamento em favor da justiça social e que ganha maior força com o cristianismo da libertação e com as mudanças institucionais promovidas pela igreja. Por outro lado, as mudanças que ocorreram no decorrer do século XX, com uma maior conquista de direitos para as mulheres associada ao desenvolvimento do movimento feminista e à legitimidade que as pautas desse movimento foram conquistando, possibilitaram que a teologia feminista emergisse no Brasil. E seguindo os passos que as teólogas feministas davam em outros países, mas a partir da especificidade brasileira, elas desenvolveram uma crítica à hierarquia católica e ao formato do pensamento teológico de uma forma mais profunda do que aquela realizada por alguns teólogos da

libertação.

Sabendo-se que há uma pluralidade de teologias feministas, cabe verificar que outros elementos podem estar presentes no processo de criação de outros grupos ligados à teologia feminista, como é o caso do grupo Agar, que já realiza uma leitura feminista da Bíblia. Portanto, no capítulo seguinte discorrerei sobre o grupo Agar, caracterizando seu formato e sinalizando a evidência de como ele se diferencia ou se aproxima dos elementos históricos e conceituais abordados acima. Assim, é possível verificar se esse grupo relaciona a tradição católica com o feminismo ou se nega tal relação.

### **3 CONSTRUINDO A LEITURA FEMINISTA DA BÍBLIA NO AGAR**

A história de Agar está no livro de Gênesis. Trata-se de uma personagem pouco lembrada. Geralmente são as figuras masculinas da tradição judaico-cristã que são mais conhecidas entre fiéis e não fiéis: homens como Adão, Noé, Abraão, Moisés e Jesus, para citar alguns. Há mulheres que também comumente são lembradas, como Eva e Maria, mas Agar, quem foi?

Conforme a narrativa bíblica do livro de Gênesis, Abraão e Sara, mesmo sendo fiéis a Deus e este tendo prometido que eles teriam filhos apesar da idade avançada dos dois, não esperaram e decidiram que Abraão faria um filho com Agar, que era escrava de Sara. Enquanto Agar estava grávida ela teve uma relação conflituosa com Sara, tanto que Agar foge para o deserto, mas ao ter um encontro com Deus este a orienta que volte para o convívio de Abraão e Sara, o que ela acaba fazendo. Em seguida nasce seu filho Ismael.

Alguns anos depois nasce o segundo filho de Abraão, Isaque, mas dessa vez que dá a luz é Sara, e os conflitos retornam, haja vista os dois meninos serem filhos de Abraão e naquela tradição o mais velho, Ismael, seria o herdeiro. Sara pede para Abraão rejeitar a escrava e seu filho e ele acaba abandonando os dois no deserto. Ao se ver sem água e sozinha com seu filho, Agar chora e Deus vai ao seu encontro e a anima, mostrando um poço de água e anunciando que fará de seu filho uma grande nação.

Diante dessa narrativa bíblica, questiono: o que leva mulheres a tomarem Agar para representar o nome de seu grupo? Quem são essas mulheres? E qual o interesse delas ao fazerem uma leitura feminista da Bíblia?

A seguir, apresentarei as características das mulheres entrevistadas e elementos que proporcionaram o surgimento do grupo.

#### **3.1 Engajamento no cristianismo da libertação**

Nas reuniões bimestrais do Agar é comum comparecerem em média de 12 a 15 mulheres, embora elas mencionem que a quantidade de mulheres que se identificam com o grupo, mas que não estão regularmente nas reuniões, chega a cerca de 20. No caso do grupo semanal, a quantidade de pessoas é menor; geralmente há cerca de quatro ou cinco, mas em algumas reuniões chegou a ter cerca de dez mulheres.

Um aspecto que pude observar desde que estive presente nas reuniões semanais do Agar e posteriormente também nas reuniões bimestrais, é que suas integrantes têm uma

média de idade superior aos sessenta anos. Entre as interlocutoras, a mais jovem tinha 46 anos e a mais velha 83 anos. Nenhuma havia participado de organizações feministas antes de conhecer o Agar, duas já conheciam o feminismo e a teologia feminista, mas o engajamento feminista é algo novo que surge apenas com o Agar.

Em relação ao estado civil, há uma variedade, pois três eram solteiras<sup>8</sup>, uma era separada, uma era viúva e uma casada. E três delas tiveram filhos. Essas características das entrevistadas revelam que elas fogem ao padrão estabelecido pelas igrejas cristãs, principalmente a católica, da necessidade das mulheres casarem, permanecer no casamento e ter filhos. Sobre as duas coordenadoras do grupo, uma é solteira e não teve filhos e a outra é viúva e teve quatro filhos.

Quatro possuem nível superior e através do campo de formação frequentado desempenharam ou desempenham suas atividades profissionais; os cursos são: economia, serviço social, pedagogia e sociologia. Dessas quatro, três possuem outro curso superior voltado para o conhecimento religioso; no caso, são formadas em teologia, ciências da religião e catequese. Esta é uma exigência da Igreja Luterana para quem vai assumir o cargo de catequista, que se distingue do catequista da Igreja Católica, pois na Igreja Luterana o detentor desse cargo assume maiores funções.

Com relação à vinculação a igrejas, a maioria delas é católica, o que também pude observar nas reuniões em que estive presente. Das entrevistadas, apenas duas não eram católicas; uma integrava a Igreja Luterana e a outra à Igreja Batista. Essa maior presença de mulheres ligadas ao catolicismo pode estar vinculada à própria maneira como o grupo foi constituído, o que veremos a seguir neste capítulo.

No capítulo anterior descrevi como a teologia feminista no Brasil foi gestada a partir de mulheres que estavam inseridas no cristianismo da libertação e que desde essa experiência articularam a crença religiosa com a mobilização contra injustiças sociais e construíram um espaço de atuação feminista. A atuação em grupos ligados ao cristianismo da libertação é um elemento que também é encontrado no Agar, principalmente em função da presença dessas mulheres no CEBI, organização que faz parte do cristianismo da libertação e que será apresentada neste capítulo. Mas além da atuação no CEBI, apenas duas das entrevistadas não tiveram participação ou proximidade com as CEBs e pastorais populares.

Nós morávamos em Palmácia, no forte (sic) da ditadura militar. A gente foi perseguida lá. Nós saíamos para as comunidades, quando chegava, muitas vezes... Nós chegamos em casa e encontramos tudo tirado do guarda-roupa. Livro tirado dos

---

<sup>8</sup> Excluindo dessa contagem a integrante que está vinculada à ordem religiosa.

armários. Tudo no chão, porque havia vizinho à nossa casa. Havia um casal. E depois nós soubemos que ele fazia parte do SNI. Ele com gente da política militar fazia isso. E depois nós soubemos que ele estava fazendo parte. Abriam as portas, quebravam as portas e entravam.

Jonas – Mas por que você acha que eles faziam isso?

Irmã Margarida – Porque nós chegamos em Palmácia em 71. E havia a polícia militar que comandava a frente de serviço. E lá a polícia militar dizia nas comunidades em que nós íamos, dizia que não era para receber a gente. Porque éramos comunistas, porque nós fomos levadas pelo bispo Dom Frágoso. E Dom Frágoso era tido como comunista na época.

(Entrevista realizada com irmã Margarida, gravada em 19/05/2016)

Eu militei nas CEBs na época que eu estive no convento. Foi uma das épocas áureas das CEBs, só que depois foi uma coisa que passou, ficou lá. E eu fui viver outro mundo, mas essa minha experiência de CEBs, e posteriormente. Naquela época eu não sabia se era teologia da libertação, apesar de eu ter convivido com um homem que fazia parte da teologia da libertação, que era Dom Frágoso. Que era da área que eu trabalhava. Mas só depois eu fui tomar conhecimento do que realmente era a teologia da libertação.

(Entrevista realizada com Mercedes, gravada em 26/04/2016)

Irmã Margarida e Mercedes – que na época era freira – tiveram um contato direto com o cristianismo da libertação na diocese de Crateús durante o período da ditadura militar (1964 – 1985). Conforme Luiz Alberto Gomes de Souza (2014), embora um segmento de cristãos e membros da hierarquia católica tenha apoiado o golpe de Estado em 1964, outro segmento do catolicismo no Brasil, em que bispos também faziam parte, teve outra orientação denunciando a repressão militar e convocando os cristãos para exigirem reformas de base.

Entre esses bispos estava Dom Antônio Frágoso, que foi responsável pela diocese de Crateús – Ceará, de 1964 a 1998. De acordo com Souza (2014), era um bispo voltado para a justiça social e por isso, era explicitamente contrário à perseguição de pessoas tidas por subversivas em sua diocese, pois muitos dos considerados subversivos exerciam trabalhos pastorais junto aos movimentos sociais. Mas ao final do seu episcopado, a política adotada pelo Papa João Paulo II de substituir bispos progressistas por bispos conservadores chegou à diocese de Crateús. Irmã Margarida vivenciou a saída de Dom Frágoso e a chegada de um bispo que não apoiava o trabalho pastoral ligado ao cristianismo da libertação.

Jonas – Nessa época você sentia maior apoio da igreja?

Irmã Margarida – Nessa época, sim. Nessa época com Dom Frágoso. Depois que Dom Frágoso saiu as coisas mudaram muito. Depois entrou o Jacinto. E eu saí de lá era com o José ainda. E fez tudo ao contrário lá. Não apoiava as comunidades. Não apoiava os agricultores. Não apoiava o movimento da CPT. Pra ele isso não... E deu mais valor a ordenar padres que nem merecia e nem merece.

(Entrevista realizada com irmã Margarida, gravada em 19/05/2016)

Já Mercedes deixou de lado o trabalho pastoral e a vida como freira em 1979, ficou alguns anos sem engajar-se em nenhum grupo específico, até que em 1995 passou a atuar em um novo movimento.

Na época, em 1995, eu conheci a Renovação Carismática. E me enamorei da Renovação Carismática, e fiquei bem um ano e tudo. Fiz aquele Seminário de Vida no Espírito Santo. E pra mim foi uma experiência muito boa. Não fiquei porque tinha muitas coisas com as quais eu não concordava. Depois eu fui nesse mesmo período, que eu estava na Renovação, eu conheci as oficinas de oração e vida de Ignacio Larrañaga, um frade capuchino.

(Entrevista realizada com Mercedes, gravada em 26/04/2016)

Essa experiência de Mercedes com a Renovação Carismática Católica (RCC), associada à troca de bispos progressistas, integra um processo maior de declínio do cristianismo da libertação. Para Prandi e Souza (1996), a Renovação Carismática Católica propõe uma maneira de viver a religião a partir dos carismas do Espírito Santo, centrando-se na intimidade dos fiéis e pouco valorizando problemas sociais e o engajamento político proposto pelo cristianismo da libertação. É um movimento que se espalhou rapidamente entre as décadas de 1980 e 1990 e como pode ser verificado no relato de Mercedes, que se envolveu com esse movimento, a RCC emerge disputando os fiéis que eram adeptos das CEBs.

A RCC é um movimento que reage contra a religiosidade presente nas CEBs, em que a prática religiosa deve estar voltada para a busca de uma sociedade mais justa. E também é uma reação frente ao evangelismo pentecostal a partir do próprio pentecostalismo, mas com uma forte identidade católica em que o culto a Maria, a obediência ao papa e o cumprimento dos sacramentos são deveres a serem cumpridos por seus membros.

No caso de Rute, sua atuação foi realizada na Pastoral da Juventude do Meio Popular (PJMP), contribuindo com o surgimento dessa pastoral no Ceará ao participar da equipe que articulava essa pastoral no estado, que era formada por jovens e padres. Assim como irmã Margarida e Mercedes, Rute relata a força que as CEBs e a Pastoral da Terra possuíam em sua diocese.

O clima na PJMP era ótimo, a gente trabalhava muito a questão política, afetiva, sexual. A gente criou laços. Ainda hoje eu considero assim grandes amigas minhas, minhas colegas que foram da PJMP. Mas a relação com a hierarquia da igreja era muito conflitiva, porque eles não aceitavam uma coisa diferente. A PJMP para eles era meio aberração. Era a forma da gente tirar os jovens da igreja, porque na minha época os jovens eram muito usados para ser mão de obra, para ser catequista. Era ótimo que o grupo de jovens ia preparar os catequistas para ensinar as crianças. Só que quando veio a PJMP, a gente tinha outra proposta. Que era o sindicato, o movimento estudantil. Meninos que entraram de cheio no movimento estudantil, que morava na cidade, quem era do campo foi pro sindicato. E foi surgindo o PT e a gente se engajou no PT. Então, cadê a mão de obra gratuita para a igreja para dar seus catecismos em sua liturgia, entende? Não é que isso tivesse seu valor, até tinha. Só que a gente tinha outras opções que era mais desafiadora para a gente.

(Entrevista realizada com Rute, gravada em 31/01/2017)

A PJMP, assim como as demais pastorais ligadas ao cristianismo da libertação e as CEBs, atuava na mesma perspectiva criada pela Ação Católica no Brasil de levar os fiéis a um engajamento político através da própria igreja, mas também ao lado de movimentos sociais, sindicatos e partidos políticos, visando a luta contra as injustiças sociais. Mas como revela Rute, a hierarquia católica e parte dos fiéis queriam uma atuação dos leigos voltada apenas para o aprendizado e o cumprimento da doutrina católica.

Após essa atuação com a PJMP na década de 1980, Rute passou a morar em Fortaleza, e no bairro em que habitava havia uma proposta de formação de CEBs a partir do método dos Círculos Bíblicos. Mas com o decorrer do tempo esse grupo foi distanciando-se da proposta original e passou a preparar os fiéis para o batismo, primeira eucaristia, crisma e casamento, práticas com as quais Rute não tinha afinidade e que a fizeram se afastar do engajamento com organizações da igreja.

Ester é uma pastora luterana. Sua experiência de cristianismo da libertação teve início após ter feito um curso superior em sociologia e o curso de catequese para que pudesse exercer a atividade de pastora. Em seguida, foi atuar com um padre que montou uma equipe para trabalhar com indígenas na Amazônia. Ela articulava as equipes com profissionais de diferentes áreas que trabalhavam nesse projeto em que ficou por seis anos. Morou alguns anos em Fortaleza, mas em seguida tornou a realizar esse trabalho missionário, em Rondônia.

E a gente ficou três anos aqui, aí nós fomos para Rondônia, para um projeto que apoia a questão indígena. Era um projeto da igreja pra Rondônia que ele era administrado pelo COMIN, que é o Conselho Missionário Indígena, que é um conselho, órgão da nossa igreja. O CIMI é da Igreja Católica e o nosso é o COMIN. A gente foi por intermédio desse conselho, ficamos três anos.  
(Entrevista realizada com Ester, gravada em 01/02/2017)

O Conselho de Missão entre os Índios (COMIN) foi criado em 1982 pela Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB). De acordo com Rogério Link (2015), o COMIN está inserido em uma nova tradição de atuação com os povos indígenas, que surge na década de 1970 a partir do cristianismo da libertação. Deixa-se de lado o projeto de conversão religiosa e busca-se o reconhecimento dos direitos e das demandas dos povos indígenas, o que na Igreja Católica é representado pelo Conselho Missionário Indigenista, criado em 1972.

Vitória também teve uma proximidade com o cristianismo da libertação, mas através da academia, quando cursava serviço social durante o regime militar. Entre os textos que ela estudava, figuras como Dom Hélder Câmara, Frei Betto e Paulo Freire atraíram sua atenção.

E a teologia da libertação, quando eu tenho contato com a teologia da libertação, que

me fez ter vontade de conhecer e me envolver com esses grupos, mas não no sentido religioso propriamente dito. No sentido do que eles estavam analisando a sociedade. É aí que eu entendo o que é o cristianismo e eu começo a fazer a comparação de que a preparação de fazer primeira eucaristia, fazer crisma não tinha nada a ver com aquilo que você vai depois ver naquela ideia de que esse Cristo, esse Jesus que eu quero abraçar e que eu gostaria de ver as práticas dos seguidores e das seguidoras dele na transformação da sociedade, sociedade pelo menos injusta.  
(Entrevista realizada com Vitória, gravada em 26/05/2016)

Ela buscou contato com as CEBs, mas sentiu-se rejeitada por ter um perfil diferenciado das demais pessoas, realçado em sua vestimenta, e por sua cor de pele (branca), que dava a impressão de que ela não era pobre e, portanto, não se adequava ao perfil de militante das CEBs. Vitória afirma não ter entendido essa rejeição, pois seus pais eram pobres e ela também, mas tendo alcançado o cargo de funcionária pública através de concurso, sua condição financeira havia sido modificada, assim como seu padrão de consumo e ela não abdicaria do que havia conquistado para ingressar em um grupo.

Você tem que representar um papel? Você tem que fingir que o seu modo de vestir é igual ao de todo mundo ali? Se não é o meu modo de vestir? É o meu modo de vestir que vai dizer quem eu sou, o que eu penso, o que eu não penso? A minha história também não vale de nada? De eu trabalhar, de eu ter um salário razoável e poder usufruir de uma roupa melhor, isso é motivo para eu ser discriminada? E a gente tá buscando uma coisa de igualdade. Então eu nunca me senti aceita nas CEBs.  
(Entrevista realizada com Vitória, gravada em 27/12/2016)

Esse aspecto narrado por Vitória está coadunado com os relatos das outras entrevistadas acerca do processo de enfraquecimento do cristianismo da libertação a partir da década de 1980. Reginaldo Prandi e André Souza (1996) expõem que um dos elementos desse processo de desgaste foi a construção de uma oposição radical à burguesia. Assim, havia uma rejeição a padrões de consumo que fossem distintos daqueles encontrados entre os mais pobres. Essa postura radical das CEBs era o resultado da sua forma de compreender seu principal inimigo, que era o capitalismo. Mas diante da grande dificuldade em superar esse sistema, muitos dos integrantes acabaram se desiludindo e se frustrando. A Comunidade Eclesial de Base colocou em seu objetivo algo muito pretensioso, que só seria alcançado por uma transformação na sociedade; assim, o que era ao mesmo tempo a força se tornou a fraqueza do cristianismo da libertação.

Essa frustração diante da impossibilidade de superação do capitalismo foi reforçada com o enfraquecimento dos movimentos sociais, principalmente com o fim do socialismo no leste europeu, produzindo uma crise no pensamento de esquerda e a falta de um projeto alternativo ao sistema econômico vigente. Soma-se a esse fato o que foi mencionado anteriormente por Irmã Margarida, no que diz respeito à chamada política de “restauração

conservadora” realizada pela hierarquia da igreja, que se deu pela escolha de bispos que não estivessem alinhados com a teologia da libertação. E os conflitos com a hierarquia católica, decorrentes do fato de os leigos serem convidados pelas CEBs e pastorais para realizar um trabalho de mobilização política junto a movimentos, sindicatos e partidos.

Além desse aspecto de declínio do cristianismo da libertação, as mulheres do Agar que tiveram proximidade com essa vertente do cristianismo ou atuaram em seus movimentos perceberam a partir da perspectiva feminista que não havia espaço para as mulheres naquele período.

Jonas – Na sua própria trajetória nas CEBs, você viu se a questão das mulheres era tratada? E o feminismo?

Mercedez – Na época, eu falei anteriormente, não havia essa... Havia mais na questão das CEBs, na época. A defesa do homem do campo, do pobre. E toda essa coisa aí, a questão da mulher não era muito... Eu nem via essa questão da mulher. Hoje que eu vejo que está bem relacionada com essa questão de CEBs e teologia da libertação. Ela está relacionada. Mas naquela época, eu não tinha essa visão disso aí. Não pra mim. Foi tudo coisa nova. Que eu vi que tem a relação, mas é uma coisa nova pra mim. Mas você via que também não era muito trabalhado isso, não era muito trabalhado.

(Entrevista realizada com Mercedez, gravada em 26/04/2016)

Irmã Margarida – A gente sabe que o machismo é muito grande na Igreja. É muito grande, quem manda é o padre.

Jonas – E na sua trajetória, você sempre percebeu essa questão do machismo dentro da igreja?

Irmã Margarida – Sempre percebi. Mesmo na diocese de Crateús, com Dom Frágoso, as celebrações importantes, a gente percebia que havia... Os homens, os padres eram que davam o tom das coisas.

(Entrevista realizada com Irmã Margarida, gravada em 19/05/2016)

A experiência que Mercedez e Irmã Margarida tiveram em uma diocese cujo bispo era ligado ao cristianismo da libertação foi favorável para que as mulheres, principalmente as religiosas, como era o caso delas, atuassem com as pastorais e os movimentos populares na luta pelos direitos da população pobre. Mas as questões relativas aos problemas enfrentados pelas mulheres não eram trabalhadas e nem havia uma valorização do sujeito mulher naquele período. Havia uma grande valorização do clero, mesmo sendo as religiosas as responsáveis pela maior parte da realização do trabalho pastoral nas comunidades.

Como pôde ser visto no capítulo anterior, para Rosado-Nunes (1992), Rohden (1997) e Carvalho (2008), o cristianismo da libertação contribuiu para que as mulheres tivessem um papel significativo na igreja, possibilitando que surgisse a teologia feminista no Brasil. Ao mesmo tempo invisibilizou as pautas que essas mulheres elaboravam para evitar conflitos com a hierarquia católica e consideravam que essas demandas tinham pouca importância frente aos outros problemas sociais que são produzidos pela desigualdade

econômica. À vista disso, as teólogas feministas procuram produzir um discurso feminista e autônomo ao cristianismo da libertação, mas reconhecendo suas contribuições.

Vitória afirmou que o cristianismo da libertação não deu visibilidade aos problemas sofridos pelas mulheres, por ter colocado a desigualdade econômica como superior a todas as demais.

Vitória – A classe é mais importante, o oprimido. Esse é que é o mote, o horizonte e fazer outras coisas está fragilizando. E o entendimento da gente, a partir das nossas teóricas como a Ivone, e outras, é de que, pelo contrário, quanto mais a gente aprofunda a questão da mulher, e vai vendo as contradições dentro do próprio movimento popular, movimento de esquerda, de reprodução dos esquemas de exploração, a gente vai tomando consciência, se libertando e contribuindo para que o movimento maior como um todo se liberte também, mas enquanto não contemplar isso... E essa é uma crítica que a Ivone faz à teologia da libertação, de não contemplar a questão específica da luta das mulheres.

Jonas – A gente poderia dizer, de certa forma, que a teologia da libertação ela carrega um machismo?

Vitória – Carrega, isso aí eu digo sem medo. Não por maldade, que não é bem a palavra, mas por essa compreensão de que a luta maior é que resolve todas as questões. E não resolve. Como não resolve a questão específica do negro. Como não resolve a questão das comunidades LGBT, ela tem que contemplar todas essas, reconhecidas e respeitadas.

(Entrevista realizada com Vitória, gravada em 27/12/2016)

Por isso que eu digo, a gente está num mundo em que a gente precisa se libertar de muitas coisas. Se libertar dessa política que não favorece, que não constrói o bem comum. Mas também a gente precisa ir se libertando de todas as formas de opressão, que eu acho essa a crítica que as mulheres fazem, a crítica à teologia da libertação. Pobre... É muito diferente você ser pobre homem e ser pobre mulher, entre ser pobre branco e ser pobre negro, entende? Entre ser pobre hétero e ser pobre homossexual. Então, essas diferenças que a teologia da libertação não via.

(Entrevista realizada com Rute, gravada em 31/01/2017)

A partir dos relatos supracitados, percebo que as mulheres do Agar constataram que as questões relativas às mulheres não eram valorizadas nas CEBs e pastorais populares. Essa crítica ganha maior robustez entre elas ao estudarem teólogas feministas que desvelam as contradições existentes no cristianismo da libertação. Apesar dessas críticas a esse movimento, somadas ao declínio pelo qual passou pelos motivos evidenciados anteriormente, as mulheres do Agar encontraram em outro grupo do cristianismo da libertação um espaço de atuação onde puderam desenvolver a leitura feminista da Bíblia.

### ***3.1.1 Engajamento no CEBI***

Para a maioria das interlocutoras, a entrada no Agar foi mediada pelo CEBI. Dentre as entrevistadas, somente Ester foi chamada para participar do Agar pelo convite de Irmã Sara, a quem conheceu em eventos sobre tráfico humano. Mas ela ressalta que após

ingressar no Agar passou a atuar no CEBI. Percebo que há uma profunda relação entre essas duas organizações, o que será aprofundado no decorrer deste capítulo.

Irmã Margarida começou a fazer parte do CEBI na década de 2000, após sair de Crateús e ter vindo morar em Fortaleza, e por volta de 2007 recebeu o convite de Vitória para fazer parte do Agar. Ao iniciar seu engajamento nesse grupo, ela pôde saber mais sobre o contexto patriarcal em que foi escrito o texto bíblico, algo que ela já havia conhecido em cursos com Ivone Gebara desde a década de 1980.

Bárbara e Vitória ingressaram no CEBI (Vitória no final dos anos 1990 e Bárbara no começo dos anos 2000) através do convite de professores do ICRE, quando cursavam teologia e ciências da religião, respectivamente. Após a entrada de Vitória no CEBI, ainda não havia o grupo Agar. Ela foi uma das fundadoras do grupo. No caso de Bárbara, logo após sua inserção no CEBI ela tomou conhecimento da existência do Agar e logo se associou ao grupo. Bárbara e Vitória exercem liderança no grupo. Para algumas das entrevistadas, elas coordenam o grupo, embora não se considerem coordenadoras.

Mercedez chegou ao CEBI no início dos anos 2000 através do convite de pessoas que estavam no curso de catequese da Escola de Pastoral Catequética (ESPAC)<sup>9</sup>. Após ingressar no CEBI, recebeu o convite de Bárbara e Vitória, e entrou no Agar. De início, ela recusou por ter receio de que tivesse de fazer parte de um grupo feminista, mas em seguida foi conhecer melhor a proposta do grupo.

Débora também teve receio de entrar no Agar por ser este um grupo feminista, e as referências que ela tinha do feminismo até então eram apenas negativas. Sua entrada no CEBI ocorreu por volta de 2012 por meio do convite de seu marido, que já fazia parte da instituição. Em seguida, com o aceno de Vitória para conhecer o grupo de teologia feminista, ela ingressa no Agar.

Rute conheceu o CEBI na primeira década do ano 2000, a partir dos livros publicados por essa organização, aos quais ela teve acesso quando estava em São Paulo. Participou da celebração dos 30 anos do CEBI, que ocorreu no Ceará e fez um curso de Bíblia realizado pela livraria Paulinas. Com o término do curso, buscou algum grupo quando ouviu falar da realização de um seminário pelo grupo Agar. Durante a realização desse seminário, Rute participou da oficina sobre Bíblia e mulher, e nessa oficina recebeu o convite para ingressar no Agar.

Um aspecto que fez com que elas se aproximassem do CEBI foi o surgimento

---

<sup>9</sup> É uma instituição vinculada à Arquidiocese de Fortaleza, tendo iniciado suas atividades em 1970. Oferece uma preparação sistemática para os fiéis que atuam em pastorais, comunidades e movimentos.

deste enquanto movimento do cristianismo da libertação, fazendo oposição ao regime militar.

Jonas – E o que foi assim que ficou, as impressões que você teve no começo com relação ao CEBI? O que foi que marcou você? Por que você não conhecia até então? Vitória – Marcou a origem dele de surgir num período de resistência, num período de ditadura e ele ser um dos espaços de resistência. Todos os partidos políticos de esquerda havia sido eliminados de funcionar. Os sindicatos e todos esses organismos estavam sufocados, abafados. E vendo a história do CEBI, ele surge nesse contexto e um espaço que se abre. Tem muita gente da caminhada do CEBI mais antigo que sempre foram atuantes nos movimentos de ditadura. Aí depois que veio a curiosidade: "O que é que estuda? O que é a forma diferente de ler a Bíblia?". A Bíblia pra mim então era muito estranha. Que forma diferente é essa? Ela não é uma somente. Então, essa leitura popular da Bíblia. Aí eu volto ao lado religioso nesse sentido. Hoje às vezes eu digo assim, se existe um espaço religioso para mim, institucional, esse espaço é o CEBI, apesar de eu ter críticas, claro, toda instituição tem.

(Entrevista realizada com Vitória, gravada em 26/05/2016)

O CEBI foi criado em 1978, a partir de uma equipe ecumênica liderada pelo Frei Carlos Mesters, e emerge como uma organização que buscava desenvolver uma leitura popular da Bíblia, que já era realizada nas CEBs e por comunidades cristãs. Com o passar dos anos, o CEBI dedicou-se a oferecer cursos de extensão e de especialização em Bíblia, eventos, e publicações específicas que utilizam esse método de leitura.

O método de ler a Bíblia que segue a tradição existente no cristianismo da libertação atraiu aquelas que não possuíam muito conhecimento bíblico.

Jonas – Sabe mais ou menos quando foi?

Rute – Muito tempo, acho que eu ainda tava... Numa época que eu fui para São Paulo e eu conheci o CEBI por lá. Aí eu lia os livros do CEBI. Eu tinha o maior receio de ler coisa de Bíblia, entende? Porque é muito mais para te oprimir do que para te libertar e quando eu comecei a ler umas publicações do CEBI, eu me sentia segura. Porque eu achava que ali era uma leitura que ajudava nesse processo de libertação. Conheci o CEBI, aí comecei a paquerar com o CEBI.

(Entrevista realizada com Rute, gravada em 31/01/2017)

O CEBI, junto à Comissão de Estudos de História da Igreja (CEHILA) e ao Centro Ecumênico de Serviço à Evangelização Popular (CESEP), faz parte das organizações que contribuíram diretamente com as práticas e reflexões da teologia da libertação (BOFF, 1986). Entre os fundadores do CEBI destaca-se frei Carlos Mesters<sup>10</sup>, teólogo especialista em Bíblia, que é considerado um dos responsáveis pela edificação da teologia da libertação na América Latina. Carlos Mesters incumbe-se da divulgação do método que está ligado diretamente à identidade dessa organização, o triângulo hermenêutico, que se baseia em três

<sup>10</sup> Carlos Mesters nasceu na Holanda em 1931, chegou ao Brasil em 1949 e passou a fazer parte da Ordem dos Frades Carmelitas, em 1951. É formado em filosofia e teologia, tendo feito pós-graduação em estudos bíblicos na *École Biblique*, em Jerusalém, apresentando sua tese de doutorado em 1963. Conforme a teóloga Tereza Cavalcanti (2007), desde 1969, Carlos Mesters tem publicado diversos livros, inclusive em outros idiomas. Seus textos variam desde aqueles de caráter metodológico até reflexões e roteiros para interpretação da Bíblia.

aspectos: realidade da pessoa, realidade da Bíblia e realidade da comunidade; o que pode ser verificado na figura 1, encontrada em uma publicação do CEBI.

Figura 1 – Triângulo hermenêutico.



Fonte: GASS (2007)

Conforme Tereza Cavalcanti (2007), o criador da metodologia desenvolvida pelo CEBI, Carlos Mesters, construiu outros dois triângulos em sua trajetória que serviram como modelo de compreensão de como funciona a leitura popular da Bíblia. Um dos triângulos é formado pelos termos comunidade, realidade e Bíblia; e o outro triângulo pelos vocábulos texto, pré-texto e contexto. Em ambos, o pré-texto (realidade) e o contexto (comunidade) determinam o lugar em que o texto será interpretado e é desse lugar que é produzido um “novo olhar”.

O novo sujeito hermenêutico são as pequenas comunidades de fé, que leem a Bíblia buscando uma resposta para sua vida onde o sofrimento é cotidiano. Elas constituem o que ele chama de “contexto” onde a Bíblia é lida de tal maneira que faz soar a mensagem do Espírito para a Igreja de hoje (CAVACANTI, 2007, p. 92).

A leitura popular da Bíblia desenvolvida pelo CEBI a partir de Carlos Mesters desloca o sujeito hermenêutico dos sacerdotes e teólogos, para as comunidades pobres. O método de leitura do texto bíblico se relaciona com o método “ver-julgar-agir”, pois na leitura do texto bíblico além de ser levado em conta o contexto histórico do livro, também são mencionados os problemas vividos pela comunidade que lê. E elabora-se a partir daí uma forma de engajamento para solucionar tais problemas. A organização segue os passos do vasto movimento social e religioso que é o cristianismo da libertação, por compreender que os pobres são os agentes da libertação de sua própria situação de opressão.

De acordo com Leonardo Boff (1985), a teologia da libertação desenvolveu suas reflexões a partir da Bíblia para compreender a relação de opressão e libertação através da fé. O teólogo da libertação deve procurar nas escrituras respostas para a situação dos oprimidos, e assim realizar uma nova maneira de ler a Bíblia, chamada de hermenêutica da libertação. Essa hermenêutica consiste em questionar a Bíblia a partir da ótica dos oprimidos.

O teólogo afirma que a releitura da Bíblia com base na situação dos pobres e em seu projeto de libertação trata-se de uma hermenêutica que coloca o momento da aplicação como mais importante que o da explicação. Assim, a teologia da libertação descobriu uma vocação para a leitura bíblica que foi deixada de lado por muito tempo, haja vista a predominância de uma exegese racionalista. A hermenêutica libertadora busca uma interpretação que modifique a pessoa e a história, e essa releitura teológico-política dos textos sagrados evidencia o contexto social da mensagem. Assim, o CEBI segue a hermenêutica da libertação ao relacionar a leitura da Bíblia à superação dos problemas enfrentados pela população pobre. E para isso desenvolve uma metodologia em que as pessoas com pouca instrução possam ter seu conhecimento valorizado.

Para o CEBI, é necessário que seus membros estejam engajados em outras organizações que defendam a promoção da vida. Nesse contexto, os principais grupos citados são comunidades eclesiais e organizações populares. Entre os objetivos da organização está a realização da leitura orante da Bíblia, que deve aludir aos problemas pelos quais cada comunidade passa, tentando-se encontrar uma forma de responder a esses problemas. A Bíblia para o CEBI é um instrumento que deve propiciar maior dignidade, justiça e sustentabilidade.<sup>11</sup>

Conforme seu estatuto, o CEBI é uma associação religiosa, ecumênica e sem fins lucrativos. Sua sede localiza-se na cidade de São Leopoldo, Rio Grande do Sul, mas também possui 26 filiais nos estados e uma no Distrito Federal. Entre as finalidades da organização destacam-se: o estímulo ao estudo da Bíblia; propiciar condições para a formação bíblica a pessoas que possam atuar em outros grupos; organizar e sistematizar material para o estudo bíblico; divulgação de estudos, análises e ensaios bíblicos; busca pela solidariedade e cooperação para a resolução de problemas sociais; atuação entre pessoas, grupos ou comunidades para que busquem seus direitos; criação de uma espiritualidade que defenda todas as formas de vida; e a criação ou colaboração com atividades educativas que se relacionam com a finalidade do CEBI.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Disponível em: <<http://www.cebi.org.br/noticias.php?tipo=institucional&secaoId=49>>. Acesso em 18 ago. 2016.

<sup>12</sup> Disponível em: <<https://cebi.org.br/2017/05/11/21a-assembleia-nacional-do-cebi-informes-gerais/>>. Acesso

Para se associar ao CEBI, a pessoa precisa ter identificação com a sua forma de atuação e ser indicada pelas filiais estaduais. Ao se tornar associada, a pessoa poderá participar da Assembleia Geral, podendo votar e ser votada para cargos eletivos. Além das coordenações estaduais, o CEBI possui Conselho Fiscal, Direção Nacional, Conselho Nacional, Conselho de Representantes e Assembleia Geral. Esta última é o órgão máximo de representação e decisão do CEBI, ocorrendo a cada três anos. A direção do CEBI também é eleita a cada três anos na Assembleia Geral. Os membros da Direção não serão remunerados pelo exercício da função.<sup>13</sup>

Um aspecto que pode ser um diferenciador das CEBs e demais pastorais populares é o fato de o CEBI ser uma organização ecumênica em que as decisões são tomadas por um grupo de pessoas eleitas entre seus membros. Essa característica tem garantido certa autonomia frente às igrejas. Diante de um contexto desfavorável para o cristianismo da libertação, o CEBI além de conseguir manter suas atividades sem necessitar de autorização do clero, trouxe aspectos inovadores ao reconhecer a luta feminista e incorporar sua forma de ler a Bíblia.

De acordo com Carlos Mesters e Francisco Orofino<sup>14</sup> (2007), um dos novos caminhos que surgiram a partir da leitura popular da Bíblia foi a leitura feminista ou leitura de gênero, que questiona e relativiza a leitura masculinizada realizada pela igreja para sustentar o sistema patriarcal.

Ela não pode ser destacada como um fenômeno passageiro nem como uma das muitas curiosidades exegéticas sem maiores consequências. Ela é uma das características mais importantes que vem surgindo de dentro da leitura popular da Bíblia. O seu alcance é muito maior do que poderia parecer a primeira vista. No Brasil ela adquire uma importância maior ainda por causa da esmagadora maioria de mulheres que participam ativamente nos grupos bíblicos e sustentam a luta do povo em muitos lugares. No CEBI é grande o número de assessoras que se formaram nos últimos anos e que estão aprofundando a leitura de gênero não como um novo setor, mas como uma característica que deve marcar toda a leitura popular que fazemos (MESTERS; OROFINO, 2007, p. 2).

Apesar do reconhecimento da presença do grande número de mulheres nos grupos bíblicos, esses autores falam de leitura feminista ou de gênero como sinônimos. Veremos posteriormente os conflitos existentes entre essas duas leituras no CEBI e no Agar, assim como o aspecto trazido por eles de que o alcance dessas leituras pode ser maior do que aparenta, por também trazer uma modificação na forma de produzir o conhecimento

---

em 18 ago. 2016.

<sup>13</sup> Disponível em: <<https://cebi.org.br/2017/05/11/21a-assembleia-nacional-do-cebi-informes-gerais/>>. Acesso em 18 ago. 2016.

<sup>14</sup> Teólogo especialista em Bíblia e ex-coordenador do CEBI.

teológico.

Na América Latina essa nova reflexão feminista a partir da Bíblia teve início nos meados da década de 1970. De acordo com a antropóloga Neiva Furlin (2011), nesse período surge a necessidade de constituir uma nova hermenêutica bíblica, que contemplasse a “libertação” feminina tanto nas igrejas quanto na sociedade como um todo. Esse primeiro momento se caracteriza pela visibilidade do sujeito mulher por meio de uma nova interpretação bíblica. Nessa primeira fase, a categoria “mulher” foi entendida enquanto um sujeito universal, pois a maior preocupação era dar visibilidade à mulher e valorizar sua presença na igreja.

A segunda fase se dá na década de 1980, com uma visão mais aprofundada da Bíblia. Pode-se constatar o caráter androcêntrico dos textos bíblicos e de suas interpretações. A autora verifica que nesse segundo período as teólogas não conseguiram promover uma ruptura com a estrutura “patriarcal e hierárquica” presente no cristianismo, mas projetaram uma “feminização” dos conceitos teológicos e a valorização da memória das mulheres a partir de imagens femininas de Deus.

Já a terceira fase é marcada pela ruptura com o patriarcalismo, pois as teólogas adotaram novas perspectivas baseadas nas teorias pós-estruturalistas da desconstrução e reconstrução. Nesse momento há uma maior proximidade entre feministas e teólogas e a categoria gênero se torna uma nova mediação analítica para a teologia feminista, levando-as a compreenderem ser necessário reconstruir a teologia.

O CEBI incorporou a leitura feminista da Bíblia inicialmente através da dimensão de gênero, que tem sido responsável por produzir artigos e assessorar encontros acerca da Leitura Popular da Bíblia sob a perspectiva de gênero, além de realizar o Encontro Nacional de Assessoras para a discussão da metodologia de leitura popular e feminista. Com isso, essa organização tem um papel fundamental para o surgimento do Agar, mas é necessário verificar que outros elementos estiveram presentes no surgimento desse grupo de mulheres.

### **3.2 Surgimento do Agar**

Das mulheres entrevistadas, apenas Vitória se deteve sobre o processo de surgimento do Agar. As outras mulheres citadas por ela e que estiveram presentes no início do grupo não participaram mais das reuniões do Agar, seja por terem se mudado de cidade ou por se dedicarem a outras atividades, o que dificultou a realização das entrevistas.

Um evento marcante para a criação do grupo Agar, relatado por Vitória, foi a realização da assembleia estadual do CEBI – CE em 1999, em Fortaleza. Um dos pontos deliberados nessa assembleia foi a reformulação da estrutura do CEBI, decidida pela Direção Nacional, em que foram criadas dimensões temáticas, e em todas as sede da organização nos estados, os membros se dividiriam entre essas novas dimensões. Conforme o *site* da entidade, no CEBI há oito áreas de atuação: estudo, cidadania, gênero, ecumenismo, espiritualidade, ecologia, intercâmbio e educação popular<sup>15</sup>.

Nessa assembleia realizada em 1999, quatro mulheres assumiram a dimensão de gênero: as leigas Roberta e Vitória, e as freiras Joana e Inês. Essas duas religiosas tiveram um papel fundamental no início do grupo por conhecerem outras mulheres que já faziam parte do CEBI em outros estados, e por já terem contato com a leitura feminista da Bíblia em cursos realizados por essa organização.

No ano 2000, foi dado início às reuniões desse grupo na sede do CEBI. Nesse momento, outras mulheres se aproximam do grupo de gênero; entre elas estavam outras religiosas e uma pastora luterana. Vitória afirmou que ao iniciarem o trabalho com o grupo de gênero não sabiam como trabalhar com tal perspectiva ou com a leitura feminista da Bíblia. Foi somente quando uma assessora do CEBI veio a Fortaleza que puderam saber como se deu a construção da “dimensão de gênero” e receberam a proposta de aderir à leitura feminista da Bíblia.

O outro coletivo que deu corpo ao Agar foi o grupo de mulheres estudantes do Instituto de Ciências da Religião (ICRE) e do Instituto Teológico-Pastoral (ITEP). O Instituto de Ciências da Religião (ICRE) foi criado em 1967 por Dom Delgado e funcionava no Seminário da Prainha, que existe desde 1864, fundado pelo bispo Dom Luís Antônio dos Santos. Também funcionou no Seminário da Prainha a Faculdade de Filosofia de Fortaleza (FAFIFOR), criada em 1972, mas extinta alguns anos depois. Em 1987 foi criado o Instituto Teológico-Pastoral do Ceará. Em 2009 o ICRE e o ITEP são extintos e foi criada a Faculdade Católica de Fortaleza<sup>16</sup>.

Conforme o relato de Vitória, um grupo de mulheres que estavam terminando o curso de ciências da religião e teologia no ICRE e no ITEP<sup>17</sup> decidiu continuar se reunindo.

---

<sup>15</sup> Disponível em: <<https://www.cebi.org.br/relatorios/>>. Acesso em 18 ago. 2016.

<sup>16</sup> Disponível em: <<http://www.arquidiocesedefortaleza.org.br/atualidades/destaques/seminario-da-prainha-completa-148-anos/http://www.caticadefortaleza.edu.br/wp-content/uploads/2013/12/HistC3%B3rico.pdf>>. Acesso em 18 ago. 2016.

<sup>17</sup> De acordo com a entrevistada, o que diferenciava o ensino do ICRE e o do ITEP, é que o primeiro era voltado para leigos e o segundo para seminaristas, religiosos e religiosas.

E nós tínhamos terminado. A minha turma tinha terminado o curso na faculdade no mesmo final de ano. E quando terminamos a faculdade, um grupo de mulheres disse assim, “nós vamos terminar. E o que nós vamos fazer depois? Não vamos nos dissipar. Vamos arrumar alguma coisa para ficarmos unidas, para esse estudo ter servido de alguma coisa. Então vamos fazer um grupo de estudo em teologia feminista”. Aí era a Amanda, que depois casou e é mulher do Leonardo, era três meninas do Seita de Jesus.

(Entrevista realizada com Vitória, gravada em 23/05/2016)

Ela lembra que participavam do grupo três religiosas e ainda havia Antônia e Vera, que eram leigas. As primeiras reuniões ocorreram na sede da congregação de uma das religiosas que participava do grupo. De acordo com Vitória, havia mulheres no grupo interessadas em estudar teologia feminista, tema que estava se tornando mais conhecido a partir da divulgação da obra de Ivone Gebara. Mesmo não tendo o contato com a teologia feminista através das disciplinas, elas já escutavam falar de teologia feminista por meio de seus professores.

Quando essas alunas começaram a se reunir não se tratava propriamente de um grupo de teologia feminista, mas era um coletivo interessado em questões relativas às mulheres e à Bíblia. Havia um professor da faculdade que tinha muita proximidade com elas e conhecia várias teólogas feministas e incentivava o grupo.

Jonas – Mas como foi que vocês tiveram contato dessa questão da teologia feminista? Teve alguém que...

Vitória – Teve essa... O Leonardo, ele foi um grande incentivador, porque ele lá fora, ele já tinha ligação com teólogas feministas e... Mas aí o grupo também ficou, se organizou. Mas ficou autônomo, não ficou ligado a ele. E a gente se reunia lá na casa das meninas, sempre pegava um texto bíblico para ler, refletir à luz da teologia feminista. Algumas pessoas nos ajudaram, entre elas a Tércia.

Jonas – A Tércia, ela é daqui?

Vitória – A Tércia é daqui de Fortaleza. Ela é professora do ICRE.

Jonas – Aí ajudou, ela...

Vitória – O Celso. Lembro que o Celso foi falar uma vez com a gente com aquele livro *Eunucos para o reino de Deus*. A Luizianne Lins e a Edite foram também nesse tempo. A Luizianne foi falar nesse tempo do feminismo na política partidária.

(Entrevista realizada com Vitória, gravada em 23/05/2016)

Algumas vezes elas mencionaram que esse professor que já tinha contato com teólogas feministas tinha a pretensão de desenvolver um grupo acadêmico de teologia feminista no ICRE/ITEP, provavelmente para trazer a Fortaleza o que já ocorria em outras regiões do país. Desde a década de 1980 já havia a construção de espaços acadêmicos onde a teologia feminista podia ser discutida. O primeiro encontro nacional sobre a produção teológica de mulheres cristãs ocorreu em 1985 e foi seguido por vários outros encontros.

Além disso espaços institucionais são conquistados e os centros de estudos, núcleos e outros, multiplicam-se nas faculdades de Teologia e nas Universidades. Uma cátedra feminista é instituída no IMES (Instituto Metodista de Ensino Superior), em

S. Bernardo do Campo, como resultado das gestões de um grupo organizado de teólogos (ROSADO-NUNES, 1992, p. 19).

A contribuição de professores do ICRE e do ITEP para a mobilização de alunas do curso para o estudo de uma nova perspectiva bíblica e teológica pode estar relacionada à forma como os cursos eram orientados durante o episcopado de Dom Aloísio Lorscheider (1973 – 1995) na Arquidiocese de Fortaleza. Por ser ele o responsável pelos dois institutos teológicos e por ser um bispo ligado ao cristianismo da libertação, nessa época os teólogos “progressistas” tinham liberdade para ministrar suas disciplinas.

Vitória afirma que logo quando ela entrou no ICRE em 1995, Dom Aloísio ainda estava na Arquidiocese de Fortaleza, mas no ano seguinte foi substituído por um bispo de postura conservadora.

Quando eu entrei, a aula inaugural era ele [Dom Aloísio] que dava. Dom Cláudio [bispo que sucedeu Dom Aloísio], raramente a gente via. Dom Aloísio, quando a gente menos esperava, ele passava naquele salão, mexia com um, mexia com outro. Ele não escutava muito as coisas de dizerem que tem professor deturpando a doutrina, ele não estava nem aí pra isso. Aí a gente sentiu com Dom Cláudio, e depois se soube que ele disse categoricamente que ele veio para fechar as portas que Dom Aloísio tinha escancarado. O que chocou, porque ele no começo, ele era um dos expoentes da teologia da libertação, inclusive abrindo igreja para sindicalista entrar. E foi pouco tempo, ele. Ele veio mesmo com essa missão e realmente ele fez e foram demitidos. Já na época do ITEP. Os primeiros saíram, o Lima foi um deles. Porque veio a ordem para que toda a bibliografia utilizada pelos professores era para passar por ele e ia para Roma, ainda hoje vai para Roma, lá pra Roma e muita coisa ele cortou. Aí o Lima disse: “Eu não sou moleque!”, e saiu. Aí começou o movimento de demitir os professores que eram padres casados. Aí teve um movimento grande para que não acontecesse isso. Aí está lá eu nesse movimento, de vigília. Então teve essa transição, porque o que me encantou foi a teologia da libertação. Quando eu chego no ICRE, aí já era João Paulo II.  
(Entrevista realizada com Vitória, gravada em 27/12/2016)

Dom Aloísio Lorscheider foi um bispo de destaque na Igreja Católica, graças à sua postura contrária à violência produzida pelo regime militar e porque apoiava a luta dos movimentos por terra, os direitos dos indígenas e os movimentos populares. De acordo com Luiz Alberto Gomes de Souza (2014), Dom Aloísio esteve à frente da CNBB e da Conferência Episcopal Latino-Americana (CELAM) durante a década de 1970, além de ter sido nomeado cardeal nessa mesma década, o que permitia que tivesse maior liberdade para tomar medidas mais progressistas na Arquidiocese de Fortaleza.

Diante dessa postura menos tradicional da formação teológica atribuída à presença desse bispo, como foi dito, no período em que Vitória cursava ciências da religião houve a sua substituição por outro bispo, que tinha uma postura conservadora. Conforme Prandi e Souza (1996), durante o pontificado de João Paulo II houve uma mudança de relação entre a hierarquia católica e o cristianismo da libertação. O papa passou a afirmar que a igreja não

deveria estar envolvida em questões sociais, defendendo que a missão da instituição seria apenas religiosa. Além de promover um discurso conservador, o pontificado de João Paulo II passou a vigiar os seminários, desautorizar os teólogos, censurar os livros, trocar bispos que fossem ligados ao cristianismo da libertação e dividir dioceses e paróquias progressistas.

Assim, no momento em que Vitória e suas colegas estão cursando teologia e ciências da religião e decidem criar um grupo específico para mulheres, o contexto na Arquidiocese de Fortaleza era de um maior conservadorismo no âmbito institucional da Igreja Católica, provocando uma situação desfavorável para grupos religiosos que tinham uma perspectiva de engajamento político.

A contribuição de uma parlamentar do Partido dos Trabalhadores no processo inicial do grupo evidencia algo que está presente nos relatos das entrevistadas: um posicionamento político voltado para partidos de esquerda. Essa característica ficou mais visível quando passei a acompanhar as reuniões semanais do grupo, principalmente com o início do segundo mandato da presidente Dilma Rousseff em 2015, quando o conflito entre o PT e grupos que se opunham ao governo se acirrou. Uma prática comum do grupo de estudo semanal era o debate sobre o contexto político, em que elas não escondiam sua afinidade com o Partido dos Trabalhadores. Em vários encontros, a figura de Dilma Rousseff era lembrada em alusão aos ataques que ela sofria por ser mulher.

Em relação a seus ex-professores, Vitória citou dois professores e duas professoras que contribuíram diretamente na formação do grupo, sendo que uma dessas professoras, que era religiosa, passou a integrar o grupo. Vitória não mencionou o número exato de participantes do início, mas informou que havia tanto mulheres leigas quanto religiosas. Vitória destaca a importância das religiosas para que esse grupo e o grupo de gênero do CEBI se desenvolvessem.

Então foi com o CEBI mesmo é que veio fazer com que as coisas se definissem, por conta dessas mulheres. A Joana [que esteve na criação do grupo de gênero] e as outras, a irmã Tamiris [que participou da criação do grupo das ex-estudantes], tinham uma congregação libertária, nesse sentido daquela abertura que tinham as congregações religiosas. Sair dos conventos, fundarem uma comunidade, elas tinham no Nordeste quase todos, a congregação da Joana.  
(Entrevista realizada com Vitória, gravada em 27/12/2016)

Essa forte atuação de religiosas é algo também verificado nas CEBs e demais pastorais ligadas ao cristianismo da libertação. Conforme Löwy (2000), as ordens religiosas femininas e masculinas foram as que mais contribuíram com o cristianismo da libertação, haja vista a relativa autonomia dessas ordens em termos hierárquicos, já que cada uma delas possui uma hierarquia específica à qual deve obedecer. Mas esse também foi um aspecto desigual no

cristianismo da libertação, pois os homens obtiveram maior destaque pelo acesso à teologia e ao sacerdócio, enquanto as religiosas ficaram invisibilizadas.

O nome Agar surgiu desse grupo de mulheres que eram ex-alunas do ICRE/ITEP. Em uma reunião elas fizeram uma votação para decidir qual seria o nome do grupo. Cada uma apresentou uma proposta de nome e fez a defesa de sua proposição. Por unanimidade, Agar foi escolhido como nome. Em virtude dessa escolha, elas organizaram um estudo bíblico com uma professora do ICRE sobre a história de Agar.

Conforme Vitória, no ano 2001 o grupo de gênero do CEBI – CE organizou um evento com o intuito de divulgar esse novo grupo que estava surgindo e planejou realizar um seminário com uma mulher de grande visibilidade dentro do CEBI, que tivesse ligação com a dimensão de gênero. A partir da rede de contatos das duas freiras que estiveram na fundação do grupo, Inês e Joana, conseguiu-se trazer a teóloga Nancy Cardoso Pereira.

O seminário teve presença de mais de 150 pessoas, contando com a participação das mulheres do grupo de ex-alunas do ICRE/ITEP. Além de Vitória, outras duas mulheres faziam parte dos dois grupos, mas foi somente com esse seminário que os grupos se encontraram e propuseram a união.

Já se convida Nancy, ela topou. E eu estava nos dois grupos. Eu estava no grupo do CEBI e no grupo da teologia feminista. E então nós organizamos esse seminário, que foi mais o CEBI. Mas as meninas se organizaram. Aí se mobilizou para chamar gente e a gente realizou lá no Antônio Bezerra, naquela... um seminário que tem lá. Acho que é propedêutico. Aí a gente conseguiu reunir umas 150 pessoas. E as meninas, essas do grupo de teologia feminista estavam lá. E na hora de se apresentar, aí vai contar a história do grupo. E falou resumidamente a história do grupo de teologia feminista, e que o nome do grupo era Agar. E o porquê de ter escolhido o nome Agar. E então foi a proposta, que foi eu que fiz a proposta, de que a gente unificasse os dois grupos, já que os objetivos eram os mesmos. E nessa unificação adotasse o nome de Agar. Assim foi nesse encontro com a Nancy Pereira, que foi decidido, isso em agosto de 2001. Mas aí esse outro grupo se diluiu, muitas das meninas saíram.

(Entrevista realizada com Vitória, gravada em 23/05/2016)

É fundamental enfatizar que, de acordo com o relato de Vitória, nesse processo conduzido pela mobilização das mulheres com formação em nível superior em uma organização de ensino católica havia professores com uma orientação menos tradicional e mais próxima do cristianismo da libertação e da teologia feminista.

Mas no caso do grupo de gênero do CEBI, pode-se perceber que a iniciativa maior foi dada pela instituição CEBI ao criar essa área específica, demonstrando que há pessoas que realizam esse tipo de leitura na organização. Verifico que devido ao CEBI possuir um trabalho voltado para a metodologia da leitura popular da Bíblia e contar com assessores e assessoras atuantes na leitura feminista da Bíblia, a conciliação entre Agar e CEBI se tornou mais fácil.

Jonas – Você acha que o CEBI ajudou ou ajuda no próprio Agar?

Bárbara – Porque aqui no CEBI foi que nós tivemos muita capacitação. Para não dizer como a Soave orientou no início. Dentro do CEBI também teve muita dificuldade. Então não se falava em leitura feminista da Bíblia. Falava em capacitação de gênero. E com isso foi que nós fomos entrando. O CEBI teve muita contribuição, muita, porque a gente tinha esse desejo. Mas o CEBI deu muita ferramenta, muita ferramenta. Agora é aquela história, nós batemos as asas e voamos. Mas o CEBI nacional deu muita gasolina, muito combustível. Tem pessoas maravilhosas no CEBI nacional.

(Entrevista realizada com Bárbara, gravada em 25/05/2017)

Como podemos observar no relato de uma das coordenadoras do Agar, o CEBI foi fundamental para o desenvolvimento do grupo, através da equipe de assessoras existente na instituição, assim como por suas publicações e cursos voltados para a hermenêutica feminista da Bíblia ou leitura de gênero. Percebo que essa maior quantidade de recursos disponibilizada pelo CEBI pode ter sido um fato determinante para que ocorresse a união entre os grupos e a adoção do nome Agar, e para que a metodologia de leitura popular da Bíblia tenha predominado, até mesmo porque o grupo de alunas do ICRE/ITEP não dispunha de apoio institucional como o do CEBI.

No contexto de um conservadorismo da hierarquia católica, somado ao enfraquecimento das CEBs e demais pastorais populares, surge o CEBI, que mesmo sendo uma organização ligada ao cristianismo da libertação, e por ser uma organização ecumênica e autônoma frente às igrejas cristãs, torna-se o espaço favorável para que as mulheres do grupo Agar pudessem desenvolver sua leitura feminista da Bíblia.

Na análise das entrevistas, pude perceber que a reflexão acerca dos limites dos movimentos religiosos se tornou mais clara para as mulheres do Agar, a partir do conhecimento da literatura feminista e das críticas desenvolvidas por teólogas acerca das dificuldades encontradas para ganharem autonomia no espaço religioso. Essa mudança na forma de compreender aquilo que vivenciaram ocorre, conforme Peter Berger (1976), porque os fragmentos de uma vida estão sujeitos a diversas interpretações, sendo que a lembrança sobre o passado é reconstruída a partir das compreensões contemporâneas que possuímos e daquilo que consideramos como mais importante.

De acordo com esse autor, compreendemos o passado desde o nosso ponto de vista, sendo que este pode mudar, possibilitando reinterpretações sobre os fragmentos de uma vida. Nesse sentido, percebo que as entrevistadas teceram suas narrativas a partir de seu posicionamento atual enquanto mulheres feministas, que questionam as classificações dominantes no cristianismo acerca das práticas e da posição que a mulher deve assumir na Igreja. Elas também passaram a perceber a situação contraditória que vivenciaram no

cristianismo da libertação, o que possibilitou o engajamento feminino, mas colocou em segundo plano as pautas e os questionamentos produzidos a partir das experiências das mulheres.

Assim como propõe Bourdieu (1998) ao analisar as posições ocupadas pelos agentes num dado campo como um *devoir*, apoiado na noção de trajetória identifico que os relatos biográficos das mulheres do Agar revelam as diversas transformações pelas quais elas passaram na esfera religiosa. E compreendo que, para a maioria delas, a experiência que desenvolveram enquanto integrantes de um grupo de teologia feminista teve como precedente um engajamento religioso associado a uma militância política por justiça social.

De acordo com Suely Kofes (2015), as ciências sociais têm produzido nas últimas décadas problematizações acerca de dicotomias como indivíduo e sociedade, subjetividade e estrutura, subjetividade e objetividade, ressignificando a concepção de sociedade vista como uma soma de suas partes, em que o indivíduo é percebido como uma entidade definida a partir de um ideal coletivo. Tais problematizações também se aplicam às narrativas biográficas tomadas como objeto de estudo, instigando a antropologia, dentre outros saberes, a repensar o tratamento da narrativa como material centrado na vida de um indivíduo. A autora utiliza a noção de experiência ao considerar que a expressão do que é ou foi vivido por determinado sujeito abrange relações, conexões, movimentos de vida. Portanto, a experiência narrada supera a oposição entre a estrutura e o vivido. Assim, a antropóloga compreende o material biográfico como uma experiência narrada e não apenas como mero depoimento oral.

Dessa maneira, não se trata aqui de valorizar nesta pesquisa apenas as experiências individuais como se o contexto histórico pouco interferisse nesse processo, e nem de tratar as biografias de cada uma dessas mulheres como relatos de eventos para corroborar fatos históricos, como adverte Giovanni Levi (1998). O surgimento desse grupo de mulheres que busca uma organização coletiva feminista não teve o intuito inicial de ser uma organização feminista. Vários sujeitos e instituições estiveram presentes na construção do grupo. Por mais que os indivíduos possuam uma liberdade de escolha, tal liberdade não é absoluta, pois ela é determinada cultural e socialmente. Ao mesmo tempo, os sistemas normativos não são estruturados de modo a pôr fim à possibilidade da escolha consciente, da utilização das regras e da capacidade de negociação.

Pode-se perceber que mesmo em um contexto de declínio do cristianismo da libertação e no qual se afirma uma postura mais conservadora do clero católico, as mulheres encontraram meios de organizarem-se coletivamente para refletir sobre sua condição na Igreja, e posteriormente se associaram a uma instituição em que a leitura feminista da Bíblia é

incentivada. Embora limitadas pela desigualdade de poder entre homens e mulheres na esfera religiosa, as integrantes do Agar buscaram encontrar formas de contornar essa situação desfavorável à sua emancipação.

### 3.3 Desconstruindo e reconstruindo a Bíblia

A partir do surgimento da dimensão de gênero no CEBI, essa organização passou a incorporar a compreensão de que o texto bíblico é caracterizado por uma cultura patriarcalista, além de compreender que as igrejas propagam uma visão patriarcal da Bíblia. Para a organização, a leitura feminista da Bíblia busca “desconstruir, renomear e reconstruir a memória esquecida das mulheres”<sup>18</sup>. Mas em que se constitui essa desconstrução, renomeação e reconstrução produzida pela leitura feminista da Bíblia?

Através da pesquisa realizada pela cientista da religião e ex-assessora do CEBI, Isabel Felix (2010), pode-se perceber que há no CEBI uma compreensão de que a Bíblia é a “palavra de Deus”. Tal percepção demonstra uma atitude de aceitação do texto sagrado, deixando de lado o questionamento acerca do contexto patriarcal em que esse texto foi escrito. A autora tensiona essa compreensão a partir da assessora e teóloga feminista Nancy Cardoso, para quem tanto os textos bíblicos quanto a linguagem, as traduções, as interpretações e o cânon precisam passar pela ferramenta de desconstrução. Assim, a autora sugere que a leitura feminista utilize o conceito de desconstrução para questionar a produção do texto sagrado e suas interpretações.

Esse aspecto inovador de reinterpretar a Bíblia em favor da luta pelos direitos das mulheres teve sua primeira expressão com *The Woman's Bible*, em 1895. Mas houve uma rejeição desse paradigma por parte de organizações religiosas e pelas próprias organizações de mulheres. Essa mudança na forma de compreender o texto bíblico e as rejeições decorrentes dessa prática também são encontradas no caso do Agar sob o argumento de que uma leitura feminista leva a perder a fé.

Jonas – Essas duas coisas [feminismo e religião], tem muita gente que vê essas duas coisas como coisas que não se combinam, teologia, igreja e feminismo. A senhora acha que combinam ou não se combinam?

Irmã Margarida – Bem, não é tão comum essa combinação. Não é tão comum. Algumas pessoas não aceitam que a gente, mesmo na questão religiosa, as pessoas não aceitam o que a gente vai colocando, o que a gente vai inculcando. Tem gente que diz assim: “me deixe com a minha fé”. Acha que é perder a fé.

Jonas – Mas o que elas acham que é perder a fé?

<sup>18</sup> Disponível em: <<http://www.cebi.org.br/noticias.php?tipo=institucional&secaoId=49>>. Acesso em 18 ago. 2016.

Irmã Margarida – Porque elas acreditaram num deus que age diferente. Num deus que, por exemplo, um exemplo bem simples. A chuva, acha que é deus que manda. É deus que... Então, meu deus não é assim não, meu deus é libertador. Deus não castiga uns e protege outros. Ele está aqui para ajudar e acompanha todas as pessoas. E quer libertar todas as pessoas. Se deus manda castigar uns, se os mais castigados são os pobres lascados mesmo.

(Entrevista realizada com Irmã Margarida, gravada em 19/05/2016)

A produção de uma interpretação da Bíblia que é articulada com um movimento emancipador da mulher desnaturalizando as concepções dominantes acerca da fé, e sobre a concepção de Deus, produz um mal-estar entre os fiéis, inclusive nas próprias mulheres que são os sujeitos que ganham visibilidade com essa nova interpretação. Compreender que essa ruptura encontra dificuldade em ser aceita, provavelmente está no aspecto ligado à dessacralização que a teologia feminista promove ao questionar o texto bíblico, que é considerado a “palavra de Deus” por grande parte dos fiéis. Como consequência, a concepção de divindade é questionada por legitimar a dominação da mulher na esfera religiosa.

Tanto no caso da autora de *The Woman's Bible*, como no caso do grupo Agar, há uma problematização da principal mediação entre o fiel e deus, que é a Bíblia colocando em dúvida as certezas que foram comuns para diversas pessoas durante um grande período de tempo e aproximando essas pessoas de uma visão de mundo em que deus não está presente da forma como concebiam anteriormente. Para Berger (2000), a ruptura das antigas certezas que por um longo período de tempo foram compartilhadas pelos fiéis, na maioria dos casos não os faz aproximarem-se de experiências religiosas que estão mais adaptadas a valores modernos, mas daquelas que conservam os valores tradicionais.

A leitura feminista da Bíblia apresenta uma discordância da compreensão oficial ao questionar as condições de produção do texto bíblico e de suas interpretações. Consequentemente, não considera a Bíblia integralmente como uma revelação divina. Não se trata de desconsiderar o texto bíblico. Para as mulheres do Agar, a Bíblia tem importância tanto para elas quanto para outros grupos e pessoas, enquanto texto que promove um encontro com Deus.

Jonas – Já que você está falando de Bíblia, aí eu até pergunto, qual a importância que a Bíblia tem para o grupo Agar?

Rute – É luz. Porque tem as coisas que não servem que... Eu tô dizendo que eu não sou teóloga. Mas tem as coisas que servem, que anima, entende? E por exemplo, nos grupos o povo gosta do círculo bíblico. O povo acolhe a Bíblia, o povo tem a Bíblia como alimento espiritual, como luz pra sua caminhada. E isso dá um certo respaldo, "tá na Bíblia esse texto!". Agar é mulher da Bíblia. Ajuda na espiritualidade, nas orações. Não é porque a gente descobre que esse texto não presta, mas tem outros que são bons. Eu costumo estudar os da Maria Soave. Ela pega esse texto, diz isso, aí manda a gente procurar outro texto, aí diz o contrário. Ela faz esse jogo e é muito bom. Ela tem um texto que diz que o homem deve ser escravo. E outro texto diz ninguém é mais escravo. Ela faz esse trabalho, acho fantástico. Ela mesma diz que

nunca existiu um cristianismo. Desde o início existiam cristianismos e eles fizeram sempre leituras diferentes. A gente quer ler como se fosse tudo a mesma coisa, escrita numa mesma época, por uma mesma comunidade, por uma mesma pessoa, e não foi.

(Entrevista realizada com Rute, gravada em 31/01/2017)

Jonas – E qual seria a importância da Bíblia pra o grupo Agar?

Ester – Profunda. A Bíblia é a importância maior, porque é na Bíblia que a gente vai resgatar os valores, é a base do estudo. Mas tem que ser aquela Bíblia aberta, não é aquela Bíblia... Tem que ser essa coisa muito atualizada com contextualização, com vivência.

(Entrevista realizada com Ester, gravada em 01/02/2017)

Embora a Bíblia possa ser um instrumento que possibilite o fiel a ter ligação com o sagrado, também é entendida como um texto que possui contradições e que pode haver diferentes formas de interpretá-lo. Por mais que as instituições religiosas afirmem a existência de uma única maneira de compreender os textos bíblicos, a leitura feminista da Bíblia, ao levar em consideração as condições em que o texto bíblico foi escrito, percebe que esse texto foi produzido a partir da lógica masculina e que suas interpretações têm reforçado essa mesma lógica.

E essa leitura feminista da Bíblia proporcionada pelo Agar demonstra a predominância de uma concepção masculina de Deus, todo poderoso e transcendente e que não pode ser questionado. Para essa concepção, o texto bíblico é considerado sagrado em sua totalidade, mesmo que possua textos opressores.

No Agar eu aprendi a sair das armadilhas que muitos textos colocam a mulher, ora de maneira mais sutil, ora de maneira mais agressiva, no imperialismo do poder do homem ou do masculino sobre o feminino, e com a força do patriarcalismo que se apresenta com a roupagem do sagrado intocável. Essa roupagem de sagrado intocável que me dava sempre o medo de não desconstruir e sair que o Agar me fez ver. Aí eu fui percebendo que o Agar não era aquilo que eu pensava antes, que a partir dali o homem passava a ser diferente, não era o homem opressor. Esse poder opressor que está em muitos homens, mas não é o gênero masculino que é assim.

(Entrevista realizada com Mercedes, gravada em 26/04/2016)

Estou mais atenta quando eu leio. Eu leio a Bíblia mais atenta. Leio muito não, mas quando eu leio, mesmo essas leituras que a gente escuta na igreja, a gente fica atenta. Ao que serve? E o que não ajuda a libertar? Eu acho que eu fico mais sensível a questões que envolvem outras mulheres. Mesmo que não seja um problema que diretamente eu tenha sofrido. Mas quando uma mulher conta essa situação, eu sei. Eu trabalho com mulheres. No meu trabalho mesmo a grande maioria é mulheres. Eu fico atenta às dores delas, aquilo que elas às vezes não dizem, mas que elas demonstram. Eu me sinto lá mesmo com muito mais... solidária com elas. Eu acho que o grupo Agar me ajuda nisso. Eu fico mais atenta às músicas, eu consigo descobrir mesmo nesses grupos quando aquilo tem uma conotação machista e de discriminação da mulher.

(Entrevista realizada com Rute, gravada em 31/01/2017)

A leitura feminista da Bíblia ensina as mulheres a perceberem a dominação patriarcal que existe sobre a mulher e que está envolta de sacralidade, e que por ser considerada sagrada não pode ser questionada. Esse novo olhar que o Agar oferece ao texto bíblico também produz uma nova forma de ver as relações cotidianas entre homens e mulheres, deixando as mulheres do Agar mais atentas à presença do machismo.

Percebo que o Agar tem seguido a mesma linha de pensamento de outras teólogas feministas, como é o caso da teóloga Ivone Gebara (2007), para quem a hermenêutica feminista da Bíblia é uma interpretação dos textos bíblicos a partir da situação de opressão vivenciada pelas mulheres. Não se trata de conhecer apenas os problemas de interpretação surgidos a partir do contexto em que a Bíblia foi escrita. É necessário também relacionar isso aos problemas atuais pelos quais as mulheres passam. Conforme essa teóloga, tal prática faz com que o texto bíblico deixe de ser “um absoluto revelado por Deus” e passe a ser o produto de uma construção cultural e de uma interpretação situada historicamente, que pode contribuir com perspectivas libertárias do cristianismo.

Nesse sentido, a teologia feminista está dentro de uma luta entre classificações com a concepção comum que sacraliza os textos bíblicos a partir da lógica masculina. Essas classificações são formas de nomear e construir o mundo social e constituem uma disputa pela visão desse mundo social (BOURDIEU, 2008). A teologia feminista compreende que historicamente houve um processo de perpetuação das “estruturas de divisão sexual”. Sua proposta é desnaturalizar essa forma de entender como os textos bíblicos têm funcionado enquanto uma forma de manter a dominação masculina.

A leitura feminista resgata mulheres que são invisibilizadas pela Bíblia e pela tradição cristã, como é o caso de Maria Madalena, que foi entendida como prostituta e no Agar se desconstroem essas imagens sobre as mulheres da Bíblia.

Jonas – Qual a importância que a Bíblia tem para o Agar?

Débora – Ela resgata mulheres que ficaram esquecidas dentro da Bíblia. A gente estudou muito Maria Madalena. Se achava que era uma prostituta. A gente estudou muito. A gente resgata muita coisa e a gente desconstrói, a gente tenta desconstruir a imagem de Madalena. Ela foi uma mulher guerreira, a gente tenta desconstruir. Então as mulheres que a gente resgata da Bíblia são de grande importância. A gente fala também da Maria, que o pessoal fala muito de Maria e Marta, daquela passagem que ele coloca ali como... A gente tenta dizer, principalmente... eu, quando eu vou em algumas pregações do evangelho que tem Maria e Marta, elas têm total importância, todas as duas. A mesma coisa que a outra. Uma porque estava querendo deixar tudo ali pronto para que viesse o salvador, porque viria Jesus. E Marta não, Marta foi para estar ali perto de Jesus. Mas as duas têm. Ela queria que a casa estivesse pronta. E marta não, ela foi para ouvir, para estar ali perto de Jesus na cruz. Mas as duas têm significados, a gente tenta resgatar isso daí. E com um viés que

elas... Porque que a gente diz, porque dentro da própria religião, os pastores, os padres dizem que Marta, Maria que fez a melhor parte... Como se Marta não tivesse importância, mas que as duas... a gente tenta resgatar essa importância, que todas as duas foram importantes e cada mulher. Sara. Aliás, Sara não, Agar que foi muito criticada, a gente tenta também resgatar. Essas mulheres que foram muito criticadas dentro da Bíblia. Se é aquela mulher que derramou o vaso de alabastro, a gente tenta resgatar isso daí.

(Entrevista realizada com Débora, gravada em 20/04/2017)

Sabe, Jonas, eu acho que Agar poderia ser Maria, poderia. Mas a Maria, distorceram tanto a história dela. Mas ela é falada, ela é lembrada, até Maria Madalena é lembrada. Agar é uma mulher esquecida, ninguém fala em Agar. Ninguém coloca o nome da filha de Agar. Bota de Sara, de Isabel, bota de Maria. Para mim, o que Agar representa, representa essa mulher pobre, representa essa mulher negra, representa essa mulher que é obrigada a servir sexualmente seu patrão, representa essa mulher que tem todas as dificuldades para criar seu filho. Mas também representa a mulher que cria sozinha seus filhos, representa uma mulher estrangeira, negra e que tem um encontro com Deus. E que ela e seu filho é salvo por esse Deus que vem ao encontro daquele mais rejeitado. Porque o pai da fé é Abraão. Sara tá e não tá, mesmo ela sendo mulher, ela era a esposa. Faz parte da linhagem de Jesus, é lembrada. Porque mesmo as duas sendo mulheres, uma está na condição inferior, em condições diferentes.

(Entrevista realizada com Rute, gravada em 31/01/2017)

Para a antropóloga Fabíola Rohden (1996), a “hermenêutica” realizada sobre os textos bíblicos a partir da ótica feminista está baseada na desconstrução da imagem da mulher na Bíblia e na “feminização” de conceitos teológicos. Essa desconstrução busca romper com a ocultação das mulheres e com a forma negativa como foram associadas ao pecado original. Por meio dessa nova ótica sobre os textos da Bíblia, elas mostram a importância das mulheres narradas no Antigo Testamento. Maria é vista não pelo aspecto da virgindade ou da submissão, mas por negar o pecado ou por ser o caminho entre Deus e os homens. Essa hermenêutica mostra como Jesus tratava homens e mulheres de forma equitativa e que, com a institucionalização da igreja, houve uma patriarcalização tanto nos conceitos como na tradição teológica e doutrinária.

É nessa lógica de recuperação dos relatos das mulheres que foram oprimidas e ocultadas na Bíblia que a nomeação do grupo de Agar ganha significado. Não se trata de uma mulher que tenha tido tanta visibilidade no cristianismo, como é o caso de Maria, por representar a mãe e a virgem que todas as mulheres devem seguir, mas de uma mulher escravizada, que teve relações sexuais e um filho com o seu senhor, e depois foi abandonada no deserto. Agar acaba representado para o grupo a situação de opressão sofrida pelas mulheres tanto na sociedade quanto na igreja, que têm suas históricas invisibilizadas para dar lugar ao predomínio dos homens.

A hermenêutica feminista demonstra as condições históricas em que os textos bíblicos foram produzidos e visa romper com o que Bourdieu (1999) definiu como trabalho histórico de produção da concepção arbitrária que essencializa os papéis atribuídos a homens e mulheres. A Igreja Católica, por ter sido uma das principais instituições que têm garantido a permanência da ordem masculina, possui predisposições hierárquicas que dão continuidade à exclusão feminina do acesso ao poder e que tem sido legitimada pelo texto sagrado.

Segundo Bourdieu (2008), a manutenção da ordem social se dá por meio da imposição de esquemas de classificação que levam a um reconhecimento da ordem. Desse modo, para que seja promovida uma subversão da ordem social é necessária também uma subversão da visão de mundo. Assim, pode-se perceber que a teologia feminista, ao revelar a exclusão das mulheres no cristianismo, produz um contradiscurso que visa romper com as representações da ordem estabelecida e engendrar uma postura herética que pretende transformar o mundo social ao modificar as representações sobre esse mundo. Ainda conforme Bourdieu, tal discurso herético contribui para produzir um novo senso comum em que as práticas e experiências reprimidas de um grupo passem a ser consideradas legítimas e reconhecidas coletivamente.

Aqui no Agar a gente começa a perceber, porque a gente está estudando mais voltada pra aquilo mesmo, pra essa desconstrução, mais específico. Porque até nas escolas bíblicas passou a ter uma maior preocupação com esse lado aí de gênero também. Que até então não havia essa grande preocupação, mesmo fazendo parte da metodologia. Mas no Agar a gente pensa de uma maneira mais cuidadosa. E aprendi a desconstruir e a reconstruir. Desconstruir e reconstruir. Porque, inclusive a Soave, ela dizia assim: “desconstruir não significa desfazer a coisa e jogar fora. Desconstruir e construir com o mesmo material de uma maneira diferente”. Ela usou inclusive a imagem do crochê, de uma blusa de crochê que se desgasta e chega um tempo que está tão desgastada que você pensa, "eu quero fazer de uma outra maneira. Então eu vou puxar o fio lá, e fica só o fio. E com aquele mesmo fio você reconstrói uma nova peça. Você não jogou fora nada, mas você reconstruiu de uma maneira diferente”. Então eu aprendi a desconstruir e a reconstruir à luz da palavra, e subsidiada por esclarecimento de mulheres conscientes e de literaturas feministas. Textos bíblicos que não me ajudavam a me ver como pessoa amada por Deus, mas usada pela naturalização do sagrado. Deu pra entender isso?  
(Entrevista realizada com Mercedes, gravada em 26/04/2016)

Jonas – Com relação à teologia feminista, porque o grupo Agar trabalha com a teologia feminista, então eu queria saber um pouco mais o que é essa hermenêutica feminista. O que ela representa?

Mercedes – Até falei aqui já alguma coisa, esse negócio da desconstrução desses textos, da desconstrução, do patriarcado, do kyriarcado, até falei aqui anteriormente.

Jonas – E quais foram as contribuições para vocês? Pelo menos para você?

Mercedes – Foi aquilo que eu falei dessa desconstrução dos textos do patriarcado, nós vemos essa pirâmide que há na qual o homem está lá em cima e chega a mulher, toda essa situação aí de ver os textos à luz dessa pirâmide.

(Entrevista realizada com Mercedes, gravada em 26/04/2016)

Mercedez entende que a hermenêutica feminista da Bíblia parte da desconstrução dos textos patriarcais e utiliza o conceito de *kyriarcado*<sup>19</sup> para orientar suas análises. Ela entende que o poder religioso é piramidal, no qual os homens estão no topo. Então não se pode deixar de considerar que esses textos geralmente são interpretados a partir dessa pirâmide. As palavras construção e desconstrução são recorrentemente utilizadas pelas entrevistadas, assim como por suas assessoras e pelas teólogas feministas.

A ótica da construção e desconstrução presente na teologia feminista decorre, como demonstra Neiva Furlin (2011), da adoção da categoria gênero. A partir da análise de gênero é questionada a própria estrutura do pensamento teológico. Com isso, gênero não se trata apenas de uma mediação hermenêutica, mas de uma mediação epistemológica. Leva a entender que além da teologia ter sido produzida por homens, foi desenvolvida em uma cultura que coloca o masculino como normativo e produziu um conhecimento filosófico a partir dessa lógica. Dessa maneira, pode-se constatar que o discurso teológico que se pretende “universal” é androcêntrico.

A incorporação do conceito de gênero na produção teológica evidencia que a discussão da 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. Isso tem evidenciado que, assim como o saber técnico e científico a Teologia também foi historicamente uma construção androcêntrica (FURLIN, 2011, p. 142).

Para Maria Izilda Matos (2002), a recepção da abordagem de gênero por diversos saberes disciplinares levou a difundir a desnaturalização biológica do homem e da mulher enquanto categorias.

O método único e racional do conhecimento foi questionado em suas concepções totalizadoras e impositivas, sendo substituído pela multiplicidade de abordagens. Nesse sentido, a contribuição mais significativa foi a da perspectiva relacional, que se generalizou enquanto referência metodológica: a incorporação do desconstrutivismo, da crítica dos poderes, da hermenêutica e da descrição densa produziu uma desnaturalização metodológica (p. 78).

Com a construção da abordagem de gênero foi evidenciado que determinadas categorias têm limites de utilização, sendo necessárias pesquisas específicas que evitem generalizações e prenoções, contribuindo com a ideia de que há uma construção processual dos conceitos. Busca-se a partir do gênero evitar conceitos abstratos e universais, assim como realizar o resgate de experiências de protagonistas que não foram levadas em conta,

<sup>19</sup> O termo vem da junção dos vocábulos gregos *kyrios*, que significa amo ou senhor, e *archo*, que se refere à liderança e governo. Seu uso traz a proposta de problematizar o conceito de patriarcado, que se tornou limitado para abarcar as diferentes estruturas ou sistemas de poder e dominação social que se entrelaçam, tais como sexismo, sexualismo, classismo, racismo, dentre outros. Para uma apreensão mais detalhada desse conceito, ver Isabel Felix (2010).

desconstruindo modelos no passado e no presente para que outras referências sejam redescobertas, porque estavam submersas.

Mas um dos problemas surgidos com a categoria gênero é que muitas de suas definições normatizam as identidades, e padrões comportamentais são impostos, recusando as diferenças dos sujeitos sociais. De acordo com Silvana Mariano (2012), a teórica feminista Judith Butler demonstra que as relações de gênero pressupõem uma heterossexualidade que oprime por produzir uma unidade sobre o que é ser mulher. Propõe-se a partir disso refutar tal unidade e desconstruir essa concepção de sujeito, promovendo uma subversão das identidades para que se estenda a abrangência explicativa da epistemologia e se radicalize a democracia.

Com a oposição binária, dois termos ficam contrapostos. Produz-se a igualdade dos opostos, mas se esconde a diversidade de identificações entre os lados opostos, ampliando a oposição e escondendo a multiplicidade existente nos lados que se opõem. A busca pela coerência e unidade da categoria mulher suprimiu os diversos cruzamentos que pode haver no âmbito da diversidade cultural, social e política, que estão presentes nas “mulheres”. A existência de uma categoria mulher que busca abarcar integralmente todas as mulheres acaba sendo normativa e exclui dimensões como as de classe e raça.

Uma grande contribuição do pós-estruturalismo foi o método de desconstrução criado por Derrida, que visa apresentar as limitações das categorias a partir de sua lógica interna. É através do método de desconstrução que os esquemas dicotômicos são questionados. A desconstrução analisa as operações da diferença e mostra a interdependência de termos que aparentam ser dicotômicos, mas que na verdade são oposições construídas por interesses específicos.

Essa contribuição da teoria pós-estruturalista tem sido alvo de intensos debates no feminismo. Várias autoras veem de forma positiva essa teoria, que possibilita problematizar o essencialismo da categoria sujeito para pensá-la de forma plural, heterogênea e contingente. Essas autoras se baseiam no estruturalismo para pensar em pluralidades e diversidades e não em unidades e universalidades, promovendo uma ruptura com a tradição que se assenta em esquemas binários de construção de hierarquias (MARIANO, 2012).

Embora os termos construção e desconstrução sejam utilizados tanto pelas teólogas feministas quanto pelas integrantes do Agar, percebo que nesse grupo tais noções são mais utilizadas numa nova leitura dos textos bíblicos a partir da ótica feminista. No entanto, a problematização da heteronormatividade não tem sido um tema central para as mulheres do Agar.

Essa lógica da desconstrução produz uma crítica às formas tradicionais de

pensamento religioso e elabora novas interpretações que não estão presentes apenas no estudo dos textos bíblicos e na apreensão de conceitos. Notei que o modo de organização do grupo não atende completamente às formas tradicionais do cristianismo da libertação; outros elementos são valorizados em suas reuniões.

#### 4 COMO FUNCIONA O AGAR

Para Vitória, que é uma das fundadoras do grupo e lá exerce a função de coordenadora, o Agar não está ligado apenas à esfera religiosa, mas também integra os movimentos feministas que lutam pelo fim da desigualdade entre homens e mulheres.

O grupo Agar é o espaço que mulheres se reúnem em torno das questões que dizem respeito às mulheres, e que fazem com que as mulheres ainda sejam consideradas cidadãs de segunda categoria, para descobrir as causas disso, lutar contra isso, visando um estabelecimento de outras relações que não são pautadas na violência, como é atualmente na estratificação patriarcal. Mas com relações de poder compartilhado e que tem como horizonte dessa luta, dessa caminhada, a Bíblia. E o seguimento de Jesus e das mulheres que caminharam com ele. E que nesse sentido se coloca querendo ser com outros grupos de mulheres. Somar para que haja o fortalecimento do movimento como um todo, não se colocando à parte, mas junto com esses movimentos.

(Entrevista realizada com Vitória, gravada em 27/12/2016)

O grupo Agar para mim é um grupo de mulheres guerreiras. De mulheres compromissadas, de mulheres lutadoras. E para que as pessoas tenham uma visão de mulheres diferente. E para mim, o grupo Agar tem sido uma benção mesmo. Não só para mim, mas para várias pessoas que estão lá no grupo Agar e necessitam aquele acolhimento, aquele aconchego, aquele... Que está ali junto com você, é igual a um casamento, pronto. O grupo Agar é igual a um casamento. Eu acho ali muito bonito essa união que a gente tem, aquela cumplicidade. E que luta no dia a dia pelos direitos das mulheres. E se chateia, ficar com raiva porque pelos preconceitos que nós convivemos na sociedade não é fácil. E que a gente tenta mudar a sociedade no nosso grupo, nossa realidade.

(Entrevista realizada com Débora, gravada em 20/04/2017)

O grupo não tem deixado de integrar a agenda dos movimentos feministas de Fortaleza. Pude observar a parceria que elas estabeleceram com o Fórum Cearense de Mulheres, especificamente a partir da Casa Chiquinha Gonzaga. Elas têm atuado juntas em passeatas como as que ocorrem no dia 8 de março, no Dia Internacional das Mulheres e no dia 25 de novembro, que é o dia Internacional da Não-Violência Contra a Mulher.

O Agar traz consigo um elemento pouco encontrado em organizações feministas, que é a articulação com a esfera religiosa. Essa distinção ocorre por compreenderem que as narrativas encontradas no texto sagrado podem ajudar a fortalecer a luta das mulheres contra o patriarcado. Não se colocam à parte da atuação realizada pelos movimentos feministas, mas buscam contribuir com esses movimentos a partir da perspectiva religiosa, refletindo sobre como o cristianismo trata a mulher de forma inferior ao homem.

Conforme Vera Soares (1994), uma característica comum desde o início do movimento de mulheres e do movimento feminista é a sua heterogeneidade. Desde a década de 1980, o movimento tem se tornado mais diverso e produzido inúmeras estratégias e táticas, além da sua articulação com outros movimentos. As mulheres das organizações vinculadas à

Igreja atuaram durante a ditadura militar com os movimentos de mulheres, mas havia uma relação conflituosa entre a Igreja Católica e as feministas. Porém, com o surgimento de organizações de mulheres com autonomia frente à Igreja, esses grupos passaram a ter uma maior independência política e uma atitude de exigência de suas pautas.

O Agar tem atuado de forma independente com relação à Igreja Católica e demais igrejas, mesmo estando inserido em uma organização religiosa, mas que é ecumênica e possui autonomia jurídica e financeira. Diante dessa autonomia que é gestada, a metodologia utilizada pelo grupo se diferencia de outras experiências religiosas, como é o caso das CEBs.

Por mais que o Agar, assim como as CEBs, valorize a autonomia do indivíduo e promova reflexões acerca da autoridade e da tradição católica, no caso das CEBs suas práticas ainda são reguladas a partir de paróquias, dioceses ou pela CNBB. A hierarquia católica possui influência sobre as decisões das comunidades, mesmo que, como mostram as pesquisadoras Machado e Mariz (1997), as mulheres nas CEBs não sigam à risca as determinações morais exigidas pela Igreja Católica, como a não utilização de métodos anticoncepcionais, e discordem do discurso religioso oficial da Igreja.

O Agar busca instigar as mulheres para que lutem pelos seus direitos, seja na esfera doméstica, na Igreja ou em outros espaços. Mas além dessa função, o Agar tem se mostrado como um grupo onde as mulheres são solidárias umas com as outras, criando um espaço em que elas se sintam bem. Esse grupo se dedica a refletir sobre a forma como as mulheres são dominadas nas igrejas cristãs, onde os homens predominam enquanto detentores do poder, mas elas não se limitam a pensar acerca da discriminação no espaço religioso.

Em seus encontros elas discutem sobre vários problemas que lhes afetam, como é o caso da política em que poucas mulheres conseguem assumir cargos no poder legislativo, haja vista a desigualdade entre homens e mulheres nessa esfera. Além desses temas, há o estudo sobre mulheres que são referência na história do movimento feminista e aquelas que hoje também produzem reflexões acerca do machismo na sociedade.

Para Bárbara (que também é considerada como coordenadora do grupo pelas demais), essa submissão das mulheres ao machismo é algo que precisa ser modificado, mas se trata de um trabalho difícil, pelo fato de que as próprias mulheres perpetuam tal modo de ver o mundo, por não quererem mudar a forma como as instituições têm sido feitas.

Então essa conscientização maior que a gente quer para ver se a mentalidade muda, porque na verdade as mulheres perpetuam isso, não têm consciência, não têm nada para mudar e continua tudo do jeito que está. Em time que está ganhando não pode mexer, se está bom desse jeito para alguns.

(Entrevista realizada com Bárbara, gravada em 25/05/2017)

Uma das formas de realizar essa mudança de pensamento ocorre através dos estudos e reflexões feministas que elas desenvolvem sobre a Bíblia, ao valorizarem personagens femininas que são marginalizadas nos textos bíblicos e realizando interpretações que levem em consideração a opressão sofrida pelas mulheres no cotidiano.

Dessa forma, Bárbara compreende que a teologia feminista serve para desnaturalizar a opressão à qual as mulheres estão submetidas, mas que por terem nascido em um mundo machista não conseguem perceber que poderiam viver de uma forma diferente. É algo que pode ser presenciado nas igrejas onde há uma grande presença de mulheres, inclusive atuando nas mais diversas funções, mas que possuem pouca visibilidade; apenas os padres recebem o mérito do trabalho realizado na Igreja. Bárbara entende que o objetivo do Agar é conscientizar as mulheres do poder que elas possuem e da capacidade de mudar essa situação. Trata-se de algo fundamental, pois muitas mulheres são exploradas, mas não percebem a exploração.

Por mais que elas desejem essa mudança na estrutura eclesial, a concepção de mudança feminista que elas possuem não é de uma mudança geral na estrutura da Igreja, por entenderem que não há força suficiente para fazer essa transformação, mas que é possível realizar mudanças dentro dessa estrutura.

Jonas – Já que estamos falando dessas coisas que acontecem dentro do espaço da Igreja, você acha que é possível mudar a Igreja?

Rute – Não tenho muita esperança. Eu realmente não tenho esperança, não mais. O que eu acho é que a gente vai criando, abrindo algumas brechas dentro dessa Igreja. Eu me lembro do curso da Isabel, que essa sociedade, essa Igreja, a gente vai continuar nessa pirâmide. Mas a gente vai formando alguns círculos dentro delas e que um dia vai mexer dentro das estruturas. Mas não vai ser na nossa geração não. Esperar quem sabe que seus netos e netas possam ter uma coisa mais diferente.  
(Entrevista realizada com Rute, gravada em 31/01/2017)

O curso de direitos humanos ministrado por Isabel Felix ocorreu em 2013. Foi realizado pelo Agar junto com a congregação feminina dominicana e com a Casa Chiquinha Gonzaga. O tema específico tratado pela assessora foi: reconstruir os discursos religiosos fundamentalistas em vista dos Direitos Humanos das Mulheres. Isabel Félix explicou o processo de surgimento dos direitos humanos e dedicou-se especificamente ao tema que aborda os direitos das mulheres. Em um determinado momento ela fez críticas ao cristianismo da libertação, por este ter criado a ideia de proximidade de uma revolução. Mas como esse projeto político não foi realizado, muitos integrantes se frustraram. A partir disso, ela falou de uma forma piramidal de poder sobre a qual a Igreja se organiza, em que os homens estão no topo, exercendo os principais cargos de poder. Para a palestrante, não seria possível pensar

concretamente a inversão dessa pirâmide, mas é possível criar círculos, grupos não hierárquicos, que valorizem a democracia e a igualdade.

Essa compreensão trazida pela assessora junto à experiência que algumas delas já tiveram com o cristianismo da libertação provavelmente levou o grupo a ter clareza de que uma mudança radical na Igreja e na sociedade não é possível. Mas isso não significa que elas não busquem ou apoiem mudanças na esfera eclesial.

Uma dessas mudanças apoiada por elas foi o caso de mulheres católicas nos EUA que foram ordenadas em segredo por um bispo. Bárbara exemplificou essa situação como a de mulheres que não precisaram sair da Igreja Católica para realizarem uma transformação.

Tem pessoas tão maravilhosas. A irmã Inês, que foi morar agora nos Estados Unidos por questão de saúde, mas ela já trouxe aqui umas duas vezes religiosas americanas que já tinham participado de ordenação de mulheres pelo lado mesmo católico. Tem um bispo que faz ordenação num barco, num mar, que não é jurisdição de ninguém, que está em sigilo o nome dele e só vão saber quando ele morrer. Porque muita gente deixa a Igreja Católica, mas tem uma turma que não. Então é nesse sentido de ficar, mas mudar o jogo. Não que agora a gente vá inverter, mas que seja um poder mais circular.

(Entrevista realizada com Bárbara, gravada em 09/03/2016)

Em Fortaleza, um exemplo de atuação das mulheres do Agar foi o Movimento Por uma Formação Cristã Libertadora, criado por ex-professores e estudantes do ICRE/ITEP que discordavam da saída dos professores ligados ao cristianismo da libertação e da imposição de um ensino teológico mais conservador. Além do Agar, havia membros de pastorais e CEBs que compunham o movimento. Suas atividades eram a realização de colóquios e simpósios com a presença de teólogos ligados ao cristianismo da libertação e à teologia feminista, jornalistas, agentes de pastorais e sociólogos.

Além dessa articulação com outras organizações feministas ou cristãs, a forma específica do Agar atuar se dá através de encontros que ocorrem na sede do CEBI – Ceará, onde buscam aprofundar a leitura feminista da Bíblia. Porém, o modo de atuação do Agar traz embates e disputas no CEBI. No capítulo anterior pode ser visto que o Agar surgiu a partir de um grupo de ex-alunas do ICRE/ITEP junto com o grupo de gênero criado pelo CEBI e que após a realização de um seminário com a assessora Nancy Cardoso Pereira, houve a união dos dois grupos em um só, que passou a se chamar Agar e a integrar o CEBI.

Nesse mesmo seminário, Nancy Cardoso Pereira afirmou que o surgimento da dimensão de gênero foi uma demanda que já havia por parte das mulheres que realizavam uma leitura feminista da Bíblia no CEBI. A adoção da dimensão de gênero foi uma estratégia

tomada por essas mulheres frente à resistência à leitura feminista da Bíblia. De acordo com Vitória, a teóloga afirmou que,

“Ser feminista é uma coisa muito forte, afasta, cria barreiras”. Ela disse: “se é para criar é pra criar. Aqui estou falando como mulher e como direção nacional do CEBI, que se juntou com outras para criar essa dimensão de gênero”. Foi quando ela abriu mesmo uma estratégia, “porque nunca queremos criar a dimensão de gênero. Nós sempre quisemos criar foi a leitura feminista da Bíblia, para mostrar para as mulheres que a Bíblia também pode servir. Não a leitura popular, mas a leitura popular libertadora das mulheres, de todos os grupos oprimidos”. E “você têm que se definir! O que é que vocês querem ser? Se vocês querem ser teólogas feministas, biblistas feministas?”.

(Entrevista realizada com Vitória, gravada em 26/05/2016)

Ela foi dando dados sobre o mundo todo de violência contra a mulher. “Então não tem porque ter medo de dizer que é feminista. Pode dizer o que for, pode dizer que é sapatão. Não se incomode se disserem que você é sapatão, porque você é feminista. Porque se você é feminista e sapatão é uma questão sua. A pessoa que está se sentindo incomodada, que se sinta incomodada. Se você é feminista e heterossexual, ninguém tem nada a ver com isso”. É porque ela não tem meias palavras não. Então ela dizia: “Eu como feminista, como membro do CEBI, que lutei pra que existisse esse movimento aqui, eu digo que vocês podem ser um grupo feminista. Agora a decisão é de vocês”.

(Entrevista realizada com Vitória, gravada em 26/05/2016)

Uma problemática que esse relato de Vitória apresenta é que o ato de anunciar-se enquanto feminista acaba ganhando uma conotação pejorativa, desqualificando as mulheres que optam por esse envolvimento. A maneira como ela relata a fala da assessora do CEBI demonstra que a leitura feminista da Bíblia encontra uma rejeição na organização pela forma negativa segundo a qual o termo feminista é entendido. E que a leitura feminista da Bíblia traz uma proposta diferenciada da leitura popular da Bíblia.

Na análise de outras entrevistas, pude perceber que isso não se trata de um problema apenas entre a direção nacional e assessores do CEBI. Conforme as mulheres do Agar, no próprio CEBI – Ceará elas têm sofrido com a hostilidade que o termo feminista produz.

Jonas – Que há um preconceito com o fato de ser feminista?

Vitória – Por muito tempo, a gente sabe de gente que já fez escola bíblica que disse: “Eu tenho muita vontade. Eu acho bonito o trabalho de vocês. Eu acho bonito quando vocês dizem assim: leitura feminista da Bíblia, mas eu tenho medo”. Uma mulher e jovem: “Eu tenho medo”. E dentro do CEBI a gente luta, a gente luta para que seja uma realidade dentro do CEBI, a ação e não a leitura. Ao agir como feminista não significa que nós somos contra os homens. Uma coisa não elimina a outra, pelo contrário, eu acho que os dois se fortalecem quando o movimento...

(Entrevista realizada com Vitória, gravada em 23/05/2016)

Esse medo de fazer parte de uma organização feminista esteve presente em algumas das entrevistadas antes de ingressarem no Agar.

Jonas – De início você falava que recebia convites para o grupo Agar, mas tinha algum motivo que não fazia você se aproximar?

Mercedez – E por umas duas vezes antes de eu ficar definitivamente no grupo Agar, eu fui a umas duas reuniões e eu não gostei. Eu achei muito pesado no sentido das ideias ser... atacar muito. Essa questão. Eu via mais como um grupo que era contrário aos homens. Para mim, na minha cabeça era um grupo de mulheres que era contrário aos homens. Aí eu, "lá quero saber disso". Eu gosto muito de homem, sempre me dei muito bem com homens. Eu não quero isso pra mim não. Não quero atacar os homens assim não. Mas aí depois com o tempo eu fui vendo que havia uma filosofia de vida. Uma coisa assim em mim que eu tava vendo apenas a coisa superficialmente e que a coisa não era assim. Tinha toda uma programação, todo um conteúdo, como eu disse mesmo, uma teologia, uma filosofia e tudo.  
(Entrevista realizada com Mercedez, gravada em 26/04/2016)

Jonas – Quando você recebeu o convite, aí você ouviu falar de teologia feminista e ficou com certo medo?

Débora – Porque eu pensei: “Pronto! Daqui a pouco estou mandando no meu marido”. Mas é uma coisa totalmente diferente, é a luta das mulheres por um dia melhor. De mulheres que lutam pela igualdade, porque realmente nós temos os direitos iguais de estar ali. De mulheres que foram violentadas, mulheres que foram estupradas, que têm suas lutas no dia a dia e para mim foi maravilhoso, porque eu fiquei indignada com certas coisas. E não podia fazer nada, e eu pensando que o feminismo era outra coisa. Quebrou também meus paradigmas que eu tinha em relação ao feminismo.  
(Entrevista realizada com Débora, gravada em 20/04/2017)

A compreensão que elas tinham de feminismo era de um movimento contrário aos homens e de mulheres que queriam assumir a posição dos homens. Ao passo em que o feminismo ressignifica posturas e desnaturaliza aspectos considerados inalteráveis, é atribuída a imagem de “não femininas” ou de lésbicas às mulheres que aderem a esse movimento. Segundo Bourdieu (1999), a busca por uma autonomia feminina frente aos valores impostos pela dominação masculina, que questiona o direito do homem ao poder legítimo, é interpretada, no contexto dessa mesma lógica de dominação, como perda da feminilidade.

A mulher que se identifica enquanto feminista sofre preconceito por ser diferente das demais e por não naturalizar as relações de opressão. É comum atribuírem-se a elas problemas amorosos e a falta de sucesso para encontrar homens para casar. A mulher feminista é considerada aquela que, por ter se frustrado na busca pelo modelo de mulher estabelecido socialmente, tornou-se concorrente dos homens, querendo ser igual a eles.

Jonas – Na sua opinião, a mulher que se diz feminista ela sofre preconceito?

Rute – Sofre.

Jonas – Por quê?

Rute – Porque é diferente das outras. Sofre, e é umas coisas assim bem feias. As pessoas apelam logo para a questão moral. É porque você não casou. É porque você é mal amada. Que falta homem.

Jonas – Parte logo para o pessoal.

Rute – E assim, sempre naquela conotação assim moral: "Poxa, se tivesse bem casada não precisava disso". Acha que a gente quer ser igual ao homem, quer ser homem. "Você quer ser homem?". Eu não quero ser homem, eu quero ser mulher.

(Entrevista realizada com Rute, gravada em 31/01/2017)

Essa rejeição às mulheres que aderem ao feminismo é algo que ocorre em várias esferas sociais, inclusive nas organizações de esquerda. Para Cinthya Sarti (2001), não se trata de uma prática recente no Brasil. Durante a ditadura militar o feminismo era considerado pela direita como algo imoral, e para a esquerda uma tentativa de reforma burguesa. Muitas pessoas compreendiam o feminismo como algo antifeminino e essa compreensão produziu uma oposição entre feminismo e feminino no movimento de mulheres.

Segundo Saldanha, Scarparo e Srey (2013), algumas feministas perceberam que o preconceito sobre esse movimento se dava pela ameaça que ele representava para o sistema patriarcal; o pensamento machista não aceitava que as mulheres tivessem direito sobre suas vidas. É comum ver diversas atribuições às feministas, classificando-as como mulheres dessexualizadas, homossexuais ou que têm os homens como inimigos. Essas atribuições estão ligadas à ideia de que as mulheres se tornam feministas devido a problemas com relacionamentos amorosos.

Essas autoras afirmam que o uso de estereótipos para desqualificar as feministas funciona como uma forma de fragilizar os movimentos de mulheres e assim deslegitimar sua ação política. Suas propostas são compreendidas como algo que desestabilizará o equilíbrio e a ordem estabelecida. As palavras desqualificadoras usadas contras as mulheres feministas buscam apresentar características negativas, pelo fato de que elas se sustentam ao modelo de feminilidade socialmente aceito.

Outra problemática trazida pela assessora do CEBI está relacionada à disputa entre a chamada dimensão de gênero e a leitura feminista da Bíblia. O gênero surge nesse contexto como uma forma de substituir o termo feminismo ou mulher no CEBI, o que, conforme o relato de Vitória, foi algo a que as feministas do CEBI tiveram que aderir, haja vista a não aceitação do termo feminista.

A forma como o termo gênero é problematizado pelas mulheres do Agar e pela assessora está no mesmo sentido em que a socióloga Maria Lygia de Moraes (1998) analisa, ao constatar que um dos problemas surgidos com o uso dessa categoria é o modismo do “politicamente correto”. A partir desse uso, a categoria gênero foi colocada em muitos contextos de forma imprecisa para significar homem e mulher sem aprofundar o seu significado.

Para essa autora, as análises das relações de gênero tratam de uma abordagem culturalista que não reconhece a existência de uma essência masculina ou feminina das categorias diferenciais de sexo que seja abstrata e universal. As relações de gênero levam a

entender que aquilo que é compreendido por homem e mulher é o resultado de relações sociais constituídas por diferentes estruturas de poder.

Não é que a teologia feminista recuse o uso dessa categoria. Conforme várias autoras, como Rosado-Nunes (1992), Freitas (2003) e Furlin (2011), a análise de gênero na teologia feminista tem sido de grande relevância e passou a ser utilizada por volta da década de 1980, colaborando para questionar a maneira como o próprio pensamento teológico está estruturado. O gênero tem uma grande importância epistemológica ao demonstrar como o discurso teológico se pretende “universal” e é androcêntrico.

Essa disputa dentro do CEBI acerca da definição da nova forma de ler a Bíblia também envolve uma mudança de paradigmas, pois a teologia feminista, ao adotar a categoria gênero, questiona a universalidade que o discurso teológico tem pretendido. Além disso, há uma tendência a colocar a leitura feminista como uma dimensão da leitura popular da Bíblia, quando na verdade essas duas leituras retomam o conflito existente entre cristianismo da libertação e teologia feminista, em que no primeiro o conceito de classe e o protagonismo do pobre são colocados como prioridade. As outras exclusões são levadas em conta, mas apenas como uma temática específica, desconsiderando a crítica que a teologia feminista faz sobre o próprio paradigma no qual o cristianismo da libertação e a teologia tradicional estão assentados.

O problema trazido pelas entrevistadas é uma dificuldade em aceitar, por parte de membros do CEBI, a nomenclatura feminista atrelada à leitura bíblica, e as consequências que isso tem provocado, como o surgimento de espaços específicos para as mulheres. E após algumas mudanças institucionais que têm ocorrido no CEBI, a leitura feminista da Bíblia não é mais entendida como parte da dimensão de gênero.

A partir de 2011 houve uma mudança na organização do CEBI. Os Programas passaram a ser Secretarias e as Dimensões (gênero, espiritualidade, cidadania e ecumenismo) não possuem mais uma coordenação; são de responsabilidade da Direção Nacional do CEBI. Para o plano trienal de 2013 – 2015, a hermenêutica feminista e as relações de gênero passaram a compor o eixo prioritário do triênio ao lado de temas como juventudes, espiritualidade dos povos originários e justiça socioambiental.

Houve um incentivo nesse triênio para que fossem realizados seminários em cada estado sobre leitura feminista da Bíblia e relações de gênero, além de um maior número de publicações acerca dessas temáticas. É necessário destacar que a hermenêutica feminista ganha mais destaque a partir desse plano trienal, enquanto que anteriormente estava inserida na dimensão de gênero.

Mesmo com essas mudanças, Vitória menciona que no CEBI – Ceará ocorrem anualmente escolas bíblicas, onde pessoas interessadas podem conhecer o método do CEBI e aprofundar o conhecimento bíblico, mas a leitura feminista da Bíblia só tem estado presente por pressão das mulheres do Agar.

Então o grupo Agar começa do CEBI mesmo a fazer esse trabalho da questão feminista dentro do estudo bíblico. Que é uma luta grande nossa, que esteja sempre presente nas escolas. E que seja parte do CEBI, porque ela é uma das dimensões da leitura popular e libertadora da Bíblia, é a libertação da mulher.  
(Entrevista realizada com Vitória, gravada em 23/05/2016)

Por mais que o CEBI tenha inovado frente às outras organizações ligadas ao cristianismo da libertação que não conseguiram incorporar o feminismo em suas organizações, sua adesão à leitura feminista da Bíblia não ocorre de forma pacífica. Pelo que é demonstrado pelas entrevistadas, tanto o surgimento dessa leitura na organização quanto a sua permanência tem sido o resultado da mobilização das mulheres que se identificam com o feminismo.

Essa problemática não esteve limitada ao momento inicial do Agar. De acordo com Bárbara, recentemente houve um debate no CEBI em que propuseram que o grupo de teologia feminista deveria ser desfeito para se tornar um grupo de gênero.

Nós já tivemos vários embates de feminismo, porque queriam assim abafar, silenciar a gente. Nós sempre tivemos o grupo Agar, tem mais de quinze anos. Aí Jonas, teve uma turminha aqui que achava que o grupo... O CEBI nacional fez um encontro de homens e mulheres. Aí qual foi a noção que veio? Elas, não sei por que cargas d'água, acharam que um grupo de gênero seria um passo a mais que o grupo Agar. Então fizeram uma campanha aqui para que tivesse um grupo de gênero aberto para homens e mulheres, e que era um passo a mais no Agar. Porque passava na cabeça de alguns homens coordenadores que era como se a gente tivesse fechada e retrógrada, durona, chata. Quando na verdade teve uma reunião, chamaram a gente, porque agora seria o grupo de gênero. E nós dissemos, “tudo bem, vocês façam o grupo de homens”. Nós continuamos no grupo Agar e em alguns momentos nós refletimos com as duas turmas. Não foi pra frente o dos homens. Nós continuamos, mas dessa época teve um dos coordenadores que chegou para mim: “quando é que o Agar iria se unir com os homens?”. Eu disse: “quando eu morrer!”.  
(Entrevista realizada com Bárbara, gravada em 25/05/2017)

O relato de Bárbara demonstra a existência de uma disputa entre o Agar e membros do CEBI – Ceará acerca de qual seria a melhor forma de fazer uma leitura bíblica que levasse em conta as diferenças de gênero. Além do Agar, que é um grupo específico para mulheres, como demonstra o relato acima houve a proposta para a criação de um grupo misto de homens e mulheres, e também a proposta de criação de um grupo somente com homens, mas ambos não conseguiram prosperar.

Percebo que a prática feminista desenvolvida pelo Agar encontra entraves, dado o descrédito que o termo feminismo possui no senso comum e que está relacionado à proposta do feminismo de modificar a forma de compreender o mundo, revelando a existência de uma opressão sobre as mulheres, o que tende a provocar uma rejeição, com a projeção da dominação masculina existente. Trata-se de um processo de socialização do ambíguo e biologização do social, naturalizando corpos e mentes.

Essa naturalização da ordem masculina é reforçada por instituições religiosas como a Igreja Católica. Movimentos como o cristianismo da libertação proporcionaram que as mulheres pudessem emergir. Com uma maior atuação e com a produção de uma perspectiva teológica feminista de pensar a relação com o sagrado, elas desenvolveram críticas à forma como a Igreja, incluindo o cristianismo da libertação, deu continuidade à lógica da dominação masculina.

#### **4.1 Grupo de estudos e grupos de vivência**

Em uma das reuniões semanais do Agar, pude presenciar um diálogo entre Bárbara, Vitória e um homem que também participava do grupo. Nesse dia, ele indagou sobre o motivo pelo qual elas não estavam contribuindo com o grupo de homens que estavam tentando formar no CEBI – CE. Elas responderam que poderiam contribuir, mas que esse grupo deveria ser um espaço em que apenas os homens partilhassem suas vidas. Para elas, o grupo de homens estava tendo dificuldades, pois havia uma tendência a ser apenas um grupo de estudos, de reflexão acadêmica, mas que era necessário ser um grupo de vivência.

Ficou evidente durante as reuniões do grupo de estudos em teologia feminista a crítica que elas direcionam ao academicismo, afirmando que os grupos acadêmicos não estão voltados para a mudança das práticas das pessoas que os frequentam. Em alguns encontros, um dos livros estudados foi *Pedagogia da Autonomia*, de Paulo Freire. A importância de estudar esse autor estava na sua militância pela educação, na valorização dos saberes que cada pessoa possui, assim como na dimensão política que envolve o saber. A referência a Paulo Freire ocorria também porque seu método influenciou o modelo de leitura popular da Bíblia do CEBI, por valorizar o conhecimento da população pobre e pela necessidade de engajamento político.

Assim, parte da rejeição que as mulheres do Agar tinham com a criação de um grupo de gênero (composto por homens e mulheres) e a desconfiança com o grupo de homens estão relacionadas à metodologia que elas utilizam para articular o conhecimento de teorias e

conceitos que contribuam com a leitura feminista da Bíblia, mas também à preocupação com os problemas vividos pelas componentes do Agar.

De acordo com Mercedes e Vitória, o estudo de textos de teólogas feministas é algo que faz parte da rotina do Agar.

Jonas – Como é que funciona o cotidiano do grupo Agar, como é que o grupo funciona? O que é feito, o que vocês fazem?

Mercedes – Nós nos reunimos sempre duas vezes por mês, ou melhor de dois em dois meses. Nos reunimos e discutimos às vezes um tema, que muitas vezes a gente acha que seja importante, de crescimento, de amadurecimento para o grupo. E sempre também a coordenação procura pessoas que tenha uma caminhada na trajetória de teologia feminista, tipo Maria Soave, que está sempre com a gente, Mercedes Lopes.

(Entrevista realizada com Mercedes, gravada em 26/04/2016)

E a cada livro a gente vai vendo. São várias autoras e a gente vai conhecendo os conceitos e até o último que a gente estudou como livro de estudo que a gente pegou para estudar etapa por etapa, encontro por encontro, até estudar o livro todinho, que foi o da Fiorenza, o Caminhos da Sabedoria. Já estudamos da Soave, da Nancy, livro da Ivone e por aí vai. E às vezes a gente não estuda nada, só conversa, porque às vezes uma está sofrendo, está em alguma situação difícil e a gente vai procurar ajudar. Não tem essa rigidez acadêmica de grupo de estudo, porque não é só um grupo de estudo.

(Entrevista realizada com Vitória, gravada em 23/05/2016)

A leitura de textos de teólogas feministas é fundamental para que elas possam aprofundar e conhecer mais a corrente teológica da qual fazem parte, assim como reivindicarem sua abordagem da leitura da Bíblia dentro do CEBI – CE. Mas junto desse estudo surge uma outra característica, que é a solidariedade entre elas acerca dos problemas que enfrentam e a construção de um espaço onde elas se sintam bem.

Essa característica do Agar se tornou mais clara para elas quando organizaram uma atividade com a teóloga Ivone Gebara. Essa teóloga questionou a falta de uma definição no formato do grupo.

Um dos grandes momentos que a gente teve com essas mulheres que são referência nossa, uma foi com a Ivone na casa das Imaculadas, que elas têm uma casa aqui. Ela quis saber, antes ela queria saber como era o grupo, como tinha surgido. A gente fez uma síntese para ela, apresentou... E ela perguntou quais eram as ações. Aí ela disse que achava que o grupo estava sem uma identidade e precisava se definir, se era um grupo de estudo ou um grupo de vivência.

(Entrevista realizada com Vitória, gravada em 26/05/2016)

Embora elas tenham escutado essa indagação de Ivone Gebara, a problemática persistiu por elas não se encaixarem em nenhum dos dois modelos. Essa indefinição perdurou até a realização de outra atividade com uma assessora do CEBI, Maria Soave, que era responsável pela dimensão de gênero. Essa assessora orientou que elas não precisavam opor

esses dois formatos e poderiam ser um grupo de estudos e um grupo de vivência ao mesmo tempo.

Então isso foi fazendo com que o grupo tivesse a sua identidade. Pra mim a identidade do grupo é essa, um grupo de mulheres feministas, de leitura feminista da Bíblia. Mas que procura criar um vínculo para que seja um grupo de ajuda, de cuidado um com a outra, de sensibilidade com a outra. A dor de uma é a dor de todas, sem essa preocupação da linguagem acadêmica, sem essa preocupação...  
(Entrevista realizada com Vitória, gravada em 26/05/2016)

Conforme o relato de Vitória, elas puderam compreender que não era necessário fazer uma distinção rígida, pois quando houvesse a necessidade, o grupo poderia deixar o estudo de lado e tomar uma atitude para ajudar uma companheira que estivesse com problemas. Suponho que a criação de dois tipos de reunião tentou atender a essa demanda, pois o grupo bimestral é exclusivo para mulheres. Nas duas vezes em que pude participar, percebi a presença de músicas, dinâmicas, a partilha de problemas pelos quais passaram, assim como o debate sobre questões que atingem as mulheres. Já o grupo semanal, que também é chamado de grupo de estudo em teologia feminista, aceita a participação de homens, busca cumprir uma agenda de livros a serem lidos, mas não abandona a partilha dos problemas vividos por elas ao se identificarem com algo lido no texto. Algumas vezes no grupo semanal nenhum texto é lido, diante de algum problema pessoal que alguma delas esteja passando ou frente a algum tema que tenha tipo repercussão na mídia.

Dessa maneira, por mais que a apreensão de conceitos seja necessária, o cuidado mútuo se colocou como uma dimensão fundamental para os encontros e reuniões do Agar.

O grupo Agar é um grupo de mulheres do CEBI que estuda teologia feminista. Que mais do que estuda é um grupo de vivência. O estudo por estudo, poderia estudar outra coisa. Ali é muito próximo, é um grupo muito atuante dentro do CEBI. Acho que é isso. É um grupo de pessoas amigas que tá na vivência.  
(Entrevista realizada com Rute, gravada em 31/01/2017)

Jonas – Voltando um pouco mais para o Agar, já que você está desde a fundação. Em poucas palavras, como você resumiria o que é o grupo Agar?  
Ester – É o meu conforto, eu gosto muito. Não é sempre que eu posso participar, mas sempre eu priorizo o grupo Agar. Porque naquele sábado eu tenho que tirar, encontrar as mulheres guerreiras e partilhar a vida. É uma benção.  
(Entrevista realizada com Ester, gravada em 01/02/2017)

Essa característica atribuída ao que é chamado de vivência, que seria o compartilhamento de problemas enfrentados e o apoio daquelas que passam por esses problemas, surge como um diferencial do grupo, que se opõe à prática realizada pelo CEBI, assim como em outros espaços onde não há a possibilidade de expressão dos problemas vividos por elas. Além desse compartilhamento dos problemas enfrentados, para elas essa

metodologia propicia que possam se sentir melhor no seu cotidiano, porque no Agar elas têm acesso a alternativas de enfrentamento dos problemas.

O Agar tem seguido essa forma de agir, ao mesmo tempo em que há a preocupação com a análise feminista sobre a realidade social e as igrejas. Em suas reuniões, o aspecto terapêutico do grupo e a divulgação de terapias alternativas têm sido algo bastante enfatizado por suas integrantes.

Em vários momentos me chamou atenção o quanto elas mencionavam a prática de terapias alternativas como constelação familiar, reiki, biodança e outras. Em dezembro de 2016, Vitória me convidou para a confraternização de fim de ano do Agar, no local onde sempre se reúnem. Foi realizada uma dinâmica de troca de presentes entre elas e lembraram-se das mulheres que já fizeram parte do grupo e que foram acometidas por doenças. Também se lembraram do falecimento da irmã de Bárbara. Nesse momento a colocaram no centro do círculo, ergueram as mãos para ela e cantaram: “Ruah! Ruah! Força da mãe criadora”. No centro da roda Bárbara cantava o mantra e chorava. Em seguida ela agradeceu pelo apoio que estava recebendo e proferiu que o grupo a ajudava a superar a dor que passava. Nesse momento uma delas falou que o Agar funcionava como uma terapia para elas.

Nas entrevistas eu perguntei o que era essa função terapêutica do Agar.

Jonas – Na confraternização do Agar algumas falaram que o Agar tinha uma função terapêutica. Ai eu queria entender isso.

Bárbara – Jonas é assim, porque você nunca... Nós somos um todo e cada vez mais eu vejo de unidade. Não só de interior, eu. Uma toda, como eu e você. Estamos no mesmo barco, não tem essa separação. “Eu vou ficar bem. Se quiser você se lasque”. E assim, quando a gente trata desse lado feminino que tá machucado, não tem jeito da gente se tratar, se curar. E muitas vezes aqui, muitas mesmo, a pessoa chega com uma depressão, com uma doença, com um caso na família que está machucando, e a gente acolhe aquele sentimento, aquela dor. E na partilha e na conversa as coisas vão aparecendo. Porque parece que na hora que você vai partilhando aquilo, você vai processando e melhorando. Até mesmo de buscar ajuda, de ter luzes para sair do conflito, da doença, da desarmonia, de alguma coisa. Quantas pessoas aqui, amigas nossas, que a gente: "você está precisando da irmã Cruz! Do reiki! Você está precisando de um terapeuta de peso". "Você está precisando de dinheiro". E vamos atrás de dinheiro, assim nesse sentido, ele [o Agar] é de cura mesmo. E a gente se apoia muito umas às outras.

(Entrevista realizada com Bárbara, gravada em 25/05/2017)

Jonas – Naquela reunião foi falado da questão do Agar ter uma certa função terapêutica. Eu gostaria de saber o que seria essa função terapêutica do Agar.

Bárbara – Seria com essas terapias alternativas, reiki, constelação familiar, essas que não são da ortodoxia médica. Por quê? Porque a gente encontra muitas dores nas mulheres. Muitas dificuldades de ordem da saúde física, da saúde emocional e das dificuldades de tratamento caro. Nem todas terem plano de saúde. Das dores que a gente sente e que pode ser uma comunidade terapêutica, no sentido de estar tratando o físico, o psíquico, o emocional e também contribuindo para a libertação das pessoas. Porque a gente tem muitas dores da alma que são difíceis de serem verbalizadas, são difíceis de serem tratadas. Não é fácil você reconhecer fragilidades, é muito...

(Entrevista realizada com Vitória, gravada em 26/05/2016)

Elas compreendem que há problemas que precisam de um tratamento específico, como problemas de ordem psicológica ou familiares e a conversa entre elas é uma forma de aliviar o sofrimento, assim como a indicação de uma terapia alternativa, porque muitas delas não têm condição de pagar um tratamento médico convencional.

Assim como afirma Clifford Geertz (2008), percebo que no Agar os símbolos religiosos além de garantirem a capacidade de compreender o mundo, também contribuem para tornar o sofrimento tolerável e não para evitá-lo. Nesse ponto, o grupo se aproxima do cristianismo tradicional e de outras manifestações religiosas ao assegurar que o mundo seja compreensível e a dor suportável. Para elas o sofrimento enfrentado não é decorrente da vontade divina, mas de problemas que podem ser explicados à luz das ciências humanas ou médicas, assim como podem ser amenizados pela utilização de terapias alternativas e outras experiências de espiritualidade.

O surgimento dessas novas práticas terapêuticas e espirituais no Brasil foi estudado pela antropóloga Sônia Maluf (1999). Na década de 1990, a autora percebeu que se trata de uma nova cultura que faz a interseção entre diversos modelos de espiritualidade, experiência religiosa e práticas terapêuticas. As múltiplas práticas terapêuticas, assim como os inúmeros espaços de cura e de espiritualidade proporcionam para cada pessoa uma infinidade de escolhas dentre as quais cada um percorrerá conforme a sua vivência. Na análise das entrevistas, pude perceber que não há uma única prática terapêutica utilizada por elas; cada uma maneja aquela com que se identifica mais e que pode recomendar para as demais durante suas reuniões.

Suponho que a secularização presente na teologia feminista leva as integrantes do Agar a terem uma postura mais crítica acerca das formas tradicionais de compreensão do sagrado, possibilitando que, diante da pluralidade de referências religiosas e terapêuticas existentes no Brasil, elas possam experimentar e serem instigadas a conhecer essas outras práticas. Durante o período em que observei o grupo, recebi inúmeros convites para conhecer essas terapias alternativas em espaços que elas já costumavam frequentar.

A função terapêutica é porque muitas ali passaram por momentos muito difíceis. Por exemplo, Sara, que por exemplo não está aqui, ela teve um problema de saúde. E assim, ela está nos EUA, mas a gente está mandando energia para ela. A gente passava as orações, as vibrações para ela, mesmo ela longe. A gente tava ali em oração. A gente estava ali em comunhão, dando força para ela. A Bárbara, que perdeu a irmã e a gente ali abraçou, chorou junto com ela, entendeu? Pessoas ali que tiveram problemas de separação, que a gente ficou ali junto. Foi na época, foi a... esqueci o nome dela. Mas a gente também estava ali para ajudar, acolher. Quantas pessoas que passaram por momentos no trabalho, com pai. A gente é uma terapia de

grupo, porque a gente está unida, a gente está buscando solucionar de forma gostosa para que a pessoa se sinta acolhida. Quem entra no Agar, ela se sente acolhida. Então essa terapia que nos envolve, a gente sente essa terapia de grupo. Quando eu cheguei no Agar eu também estava assim, meia assim, porque eu vinha de outra religião. Eu achando que ia ficar, fiquei meio acanhada e elas ali me abraçaram. Eu tô morando aqui na Pacatuba, então faltei muita coisa ano passado no Agar, então elas ligam. A gente se preocupa uma com a outra. Então essa é a terapia, a preocupação uma com a outra. Se o corpo tá doente, todo mundo adocece. Se o corpo tá bem, então todo mundo está bem. Então a gente tem essa concepção.

(Entrevista realizada com Débora, gravada em 20/04/2017)

Há o entendimento de que se uma está passando por algum problema, todas as outras, de alguma forma, também estão; o que parece ser uma prática que contribui para que não haja um afastamento das mulheres devido aos problemas individuais que enfrentam. Busca-se produzir um ambiente de solidariedade em que elas se sintam bem, onde não haja disputas nem intrigas.

Essa coisa de você chorar. Você chora, tem dores que são colocadas. Houve uma vez, eu lembro que houve uma vez, teve um momento que duas pessoas choraram e chegou uma pessoa nova nesse grupo e criticou esse choro. E a gente depois foi conversar com a pessoa, e a gente colocou que tem sido uma prática da gente essa questão de externar os sentimentos. E pra mim é fundamental ter um grupo que você pode fazer você mesma ser acolhida, ser abraçada, ser amada. Partilhar uma comida, que é maravilhoso, alguém leva, divide, compra. Aquela cozinha maravilhosa, faz tudo parte, a casa é muito boa, o jardim lindo. Então, tudo assim é agradável.

(Entrevista realizada com Ester, gravada em 01/02/2017)

Rute – Porque você pode contar suas dores, sem censura. Quando você faz terapia, você não fala, aí não fala, às vezes eu chorava. E a gente acaba fazendo isso no Agar, quando você pode falar uma coisa bem feia de você, ou dolorida. Falar isso sem medo de ser condenada já é uma terapia. Uma coisa que você fez que você acha que é errado. "Poxa vida! Namorei um homem casado". Tu vai dizer isso em qualquer local? Estou dando um exemplo. E isso traz as angústias também. Aí você poder contar aquilo para pessoas que vão poder te ouvir, às vezes só te ouvir. Sem te condenar. E sem também te encher: "tu... de ter que fazer isso, fazer isso, fazer isso". Escuta e às vezes você se sente aliviada quando tem uma coisa que tá engasgada e você fala e você se liberta. Mas o Agar, ele também está ligado a outras práticas terapêuticas. A Bárbara, ela trabalha muito com a questão da constelação familiar. A Val trabalhava com reiki, massoterapia. Eu fui para biodança. São coisas diferentes? São. Mas acaba que se somam. São coisas que se somam.

(Entrevista realizada com Rute, gravada em 31/01/2017)

Desse modo, tal prática se aproxima daquilo que Sônia Maluf (1999) define como narrativa terapêutica e possui um significado amplo, abrangendo o fluxo narrativo que está conectado à prática terapêutica. Em tais experiências o foco das narrativas não está sobre a vivência das doenças, mas na vivência terapêutica.

Utilizo essa noção de narrativa terapêutica tendo consciência de que ela foi produzida a partir de uma situação onde há um paciente e um terapeuta. Mas entendo também que tal noção pode referir-se a cenas ou espaços coletivos nos quais os indivíduos devem falar sobre si, tecendo narrativas em que o *ethos* do grupo é definido. Essa fala sobre si e das

experiências pessoais é colocada pela autora como um momento de afirmação de si, assim como de delimitação da identidade do grupo e do indivíduo.

Nesse ponto o Agar congrega elementos que eram considerados opostos nas análises realizadas sobre as CEBs e a Renovação Carismática Católica, na década de 1990, pois enquanto o envolvimento na primeira supunha a necessidade de associar-se a um grupo para ter uma maior reflexão da fé e um engajamento político, a segunda tinha como principal motivo de adesão, a tentativa de solucionar doenças e problemas familiares (MACHADO; MARIZ, 1997).

O Agar produz uma ruptura em relação a práticas que havia nas CEBs, de não considerar legítimas as questões privadas, pois ao contrário das CEBs, no Agar há espaço para que as mulheres possam expor seus problemas pessoais. Mas ao mesmo tempo também há continuidades entre as CEBs e o Agar no que se refere ao incentivo para que as mulheres se engajem em movimentos sociais e partidos políticos, apesar de que nas CEBs os temas relacionados aos direitos sexuais e reprodutivos vinculados às mulheres eram considerados ilegítimos pela instituição católica, enquanto que no Agar existe esse incentivo.

Essa politização da esfera privada promovida pelo Agar surge como um elemento construído pelos movimentos feministas e trata-se de uma novidade incorporada pelo Agar e pela teologia feminista, que era recusada no cristianismo da libertação. Nas CEBs se colocavam em segundo plano os problemas relativos à opressão feminina, haja vista que os problemas da esfera privada deveriam ser interpretados como algo oriundo da esfera econômica. Essa centralidade no debate sobre a opressão material e política fez com que as CEBs não refletissem acerca de problemas conjugais, de saúde ou psicológicos.

Conforme Gonçalves e Pinto (2011), o feminismo de segunda geração popularizou a metodologia dos grupos de reflexão em que não existe uma organização hierárquica ou formal a exercer autoridade sobre as demais integrantes. Dessa maneira, as feministas, principalmente nos EUA, partiram dessa perspectiva de formação coletiva marcada pela horizontalidade, e tais práticas influenciaram as feministas brasileiras.

Dando ampla centralidade às discussões consideradas privadas, mulheres (descritas geralmente como brancas, intelectualizadas, de classe média) inventaram slogans ao mesmo tempo inovadores e desestabilizadores da ordem. Muitas de suas questões remetiam a situações que as outras formas de organização política não enfrentavam (GONÇALVES; PINTO, 2011, p. 32).

Em suas análises elas compreenderam que essa metodologia teve um caráter transformador e que não era apenas terapêutico. Os slogans: “nosso corpo nos pertence”, “o pessoal é político”, contribuíram para a disseminação do feminismo, principalmente entre as

mulheres de classe média que estavam no meio universitário. O movimento feminista inovou entre os movimentos sociais ao privilegiar uma metodologia que distribui tanto o saber quanto o poder de maneira horizontal. Ao romper com as práticas tradicionais de organização hierarquizada, a construção do feminismo se dá pela participação efetiva das mulheres que militam.

Assim, através dessa forma diferenciada de atuação construída entre mulheres, elas percebem que a criação de um grupo com homens e mulheres nessa mesma perspectiva não teria o mesmo resultado.

Jonas – Mas para você, tem um diferencial, dessa questão de você fazer grupos só para mulheres? Tem uma importância?

Ester – Porque a gente, a mulher é diferente. Nós temos o nosso jeito de falar, nosso jeito de ver, pensar. Então teria que pensar: como é que a gente iria trabalhar com os homens? Como se ia pensar teoricamente? Como é que seria essa relação? Eu não posso imaginar, teria que ter uma prática. Nós temos que ter uma convivência. Fazer umas experiência com os homens para ver.

(Entrevista realizada com Ester, gravada em 01/02/2017)

Jonas – E porque que as reuniões do Agar são apenas para mulheres?

Rute – Porque a gente fica mais à vontade. A gente se sente livre. Eu acho até que nem todas precisavam, mas há momentos que é tão importante você se sentir só com mulheres. Porque a gente discute coisas que provavelmente a gente não conversaria da mesma forma se tivesse homem, mesmo que fosse um homem companheiro. É preciso, acho que é preciso reuniões com mulheres. A problemática é muito das mulheres, é muito. Quem sabe um dia, Jonas, a gente pode ficar junto, mas ainda é necessário só as mulheres. Porque é mulher falando de mulher para mulher. Quando você não sente no seu corpo, na sua pela aquela dor, é mais difícil você buscar. Eu sei que você estuda, você sabe que você pode compreender a dor, mas é difícil. É diferente quando é com a gente. Eu lembro de uma mulher que ela trabalhava muito com grupo de mulheres e ela sabia muito dessa situação de conflitos. Mas um dia que a situação chegou nela, e foi tanta perseguição. E ex-marido queria até tocar fogo na casa dela. Eu achava que conhecia aquela situação que ela acompanhava, quando chegou nela. Porque uma coisa é aquilo que teoricamente a gente sabe, a gente analisa. Outra coisa é quando a gente sente que a dor vai invadindo pelo teu corpo inteiro. E o sonho de se libertar também te envolve teu corpo todo, porque as vezes o que tu sabe teoricamente nem ajuda tanto, porque é emoção. Mais emoção do que racional.

(Entrevista realizada com Rute, gravada em 31/01/2017)

Jonas – E com relação a essa questão das reuniões do Agar serem apenas para mulheres, o que você pensa disso?

Débora – Assim, eu para mim, acho que não que o homem não pudesse participar, até poderia. Mas eu acho que é um momento da gente, um momento nosso da gente estar ali. Eu acho que se estiver algum homem, a gente vai se sentir meio retraída, não sei. Mas assim na minha mente eu acho bom ser somente mulheres. Agora a gente faz o convite, quem quiser ir para ver como é, como meu marido um dia já foi. Você já foi, mas eu acho que...

Jonas – Você sente a diferença de estar em um grupo com homens e mulheres, você sente... fica mais à vontade? É uma coisa diferenciada?

Débora – A gente fica mais à vontade. A gente fala mais, a gente se indaga mais. Não porque seja... Por que quando a gente tá lá, a maioria do grupo é em peso do Agar, então a gente... Quando fala alguma coisa ali, está ali para ajudar e tudo. Mas eu me sinto melhor, sim. Só nós mesmos, eu acho que é um momento nosso. Agora

assim, claro que se um dia... A gente está aberta. O Agar vai estar aberto para receber quem quiser ir. Porque muitas vezes as pessoas criticam muito sem conhecer.

(Entrevista realizada com Débora, gravada em 20/04/2017)

A necessidade de reuniões específicas para mulheres justifica-se, pois mesmo que elas estejam em um espaço onde haja homens sensíveis a suas causas, somente elas mesmas conseguem compreender os problemas pelos quais têm passado. Não há uma recusa total entre elas de que haja um grupo que reúna homens e mulheres para debaterem sobre relações de gênero. É algo que elas enxergam como uma situação ideal que um dia pode acontecer, mas a experiência que elas têm experimentado no Agar são reuniões bimestrais apenas para mulheres, em que elas podem expressar seus problemas enfrentados enquanto mulheres. Elas se sentem à vontade para falar à maneira delas o que para elas provavelmente não aconteceria com a presença de algum homem.

Como afirma Débora, e pelo que pude perceber ao acompanhar as atividades do grupo, não há uma restrição total à participação masculina em suas reuniões bimestrais. Alguns homens já participaram dessas reuniões com a permissão delas. E além das reuniões bimestrais, há reuniões semanais que elas denominam de grupo de estudo em teologia feminista, nas quais a participação masculina é permitida.

Um dos motivos para que as mulheres do Agar recusem a proposta de um grupo de gênero formado por homens e mulheres é o fato de que, por se tratar de um grupo inserido em uma organização ecumênica, mas religiosa, a presença de teólogos, padres e pastores intimida as mulheres.

Num grupo, quer queira quer não, ligado a instituições religiosas, padres e pastores ainda têm um peso muito grande na cabeça das pessoas. E depois disso, homens. Então se já está num grupo só, a tendência é, por mais que vocês sejam corajosas, é vocês refluírem, porque o grupo todo não vai. E se uma, duas, três for, aí vai criar um clima ruim, porque as outras não vão dar o respaldo. Aí duas, três, quatro vão ficar como aquelas figuras que só quer fazer confusão [...]. Eu não vejo, não vislumbro, eu não visualizo o grupo (estou falando do grupo todo) não se encolher com a presença do Fulano. Sabe, não se encolher com chegar um Beltrano, um Cicrano, um Dicrano, eu não vejo isso. Eu vejo assim. Eu posso dizer o que Fulano disse de manhã, eu posso dizer umas coisas. De tarde Fulano disse as mesmas coisas. O que eu disse ninguém nem lembra mais, e Fulano vai ser exaltado e é ruim pra gente dizer isso, porque vai dar a impressão de que a gente vai estar com inveja e não é. Não é inveja, é no sentido de dizer que as pessoas ainda não se libertaram da figura que ele representa e que muitas vezes se sente incomodado com isso. Então, eu acho que o grupo é e vai continuar por algum tempo sendo de mulheres por conta disso. Por isso que também a ideia da teologia feminista, do grupo de teologia feminista ter sido criado, voltado mais para ser um grupo de estudo e aberto para quem queira, homens e mulheres. Mas ele como fruto, como filho do Agar.

(Entrevista realizada com Vitória, gravada em 26/05/2016)

Vitória compreende que no espaço religioso, mais importante do que é falado é por quem é falado e a legitimidade que essa pessoa possui naquele espaço. Ao mudar a configuração do grupo, onde somente mulheres estão presentes, elas passam a ter maior liberdade para expor aquilo que pensam. A posição social hierárquica que teólogos, padres e pastores ocupam nas esferas religiosas envolve um reconhecimento da autoridade que eles possuem para proferir discursos e representar o grupo, configurando assim um jogo de ações e representações que, segundo Bourdieu (2008), define-se como poder simbólico. Esse reconhecimento existe devido à forma como foi construído arbitrariamente o poder masculino nas instituições religiosas e por mais que o grupo tenha a proposta de modificar a dominação masculina no espaço religioso, nem todas conseguiriam se livrar dessa lógica incorporada, que não é uma lógica racional, mas uma lógica inscrita nos corpos e nas predisposições (BOURDIEU, 1999).

A busca por uma outra forma de organização dentro de um espaço religioso determina a não presença de homens, para que elas possam construir um espaço em que uma nova linguagem seja construída. Na dominação masculina existente no espaço religioso, os homens são os principais agentes dos jogos sociais e suas visões são impostas de forma objetiva e coletiva, necessitando que as mulheres abdicuem do seu poder para que gravitem em torno da lógica masculina.

A construção de grupos em que apenas mulheres estão reunidas visa produzir uma forma de organização sem a presença do sexo dominante, para que as mulheres consigam desenvolver sua própria forma de pensar o mundo e de agir sem submeterem-se a uma disputa com homens, o que levaria a práticas desclassificadoras das mulheres.

Para Branca Moreira Alves (2007), os chamados “grupos de reflexão” ou “grupos de autoconsciência” são grupos formados com poucas pessoas em que há apenas mulheres, partindo da ação para retirar as mulheres do isolamento de suas tarefas domésticas e possibilitar outras experiências individuais. O grupo de reflexão busca ser um espaço onde a mulher possa se expressar sem a gerência masculina. São grupos que buscam mostrar às mulheres que suas experiências não são isoladas e que seus problemas não são causados apenas por elas mesmas, mas que atingem a todas as mulheres.

A autora entende que essa forma de organização objetiva modifica o modo de pensar das mulheres e faz com que se engajem coletivamente. Essa atuação política questiona a ideia de que a esfera doméstica não é um espaço político, pois não há essa divisão entre o público e o privado. Percebo que no Agar é encontrada uma forma similar a essa produzida

pelos “grupos de reflexão”, embora elas denominem como vivência esse aspecto de levar em consideração os problemas pessoais enfrentados pelas mulheres.

Historicamente, houve uma luta das mulheres em várias frentes para que homens e mulheres tivessem os mesmos direitos garantidos. No caso do CEBI, dada a sua autonomia frente às igrejas e pela grande presença de mulheres, houve diversos avanços e inclusive a criação de uma área específica da leitura da Bíblia. Assim, essa organização valorizou a igualdade entre homens e mulheres. Mas podemos perceber que mesmo no CEBI, uma organização que almeja por uma igualdade na atuação das mulheres em seu espaço, a defesa de pautas feministas encontra barreiras.

Como mostra Raquel Krisch (2012), várias autoras feministas observam que a igualdade de direitos entre homens e mulheres para que tivessem as mesmas condições de competição não foi eficaz, porque esses espaços foram definidos a partir da compreensão masculina. Não há uma neutralidade na forma de tratar as pessoas de diferentes sexos, pois os papéis e posições sociais foram determinados pela lógica da dominação masculina. Supor a existência de neutralidade ou igualdade nesse sentido demandaria que as mulheres tivessem o mesmo poder para definir papéis sociais.

O que a autora constata das propostas sugeridas pelas feministas é que as mulheres necessitam adotar uma política de autonomia nos espaços em que estão inseridas, e não de igualdade, porque a igualdade significa a equivalência entre desiguais a partir de um modelo já estabelecido e a autonomia permite aceitar ou rejeitar normas e padrões conforme a autodefinição dos atores. Assim, o Agar é uma organização que busca autonomia, tanto pelo seguimento de uma corrente que reelabora o conhecimento teológico produzindo novos termos e conceitos, quanto pela criação de um espaço específico para mulheres, para que elas possam produzir práticas sem a presença do constrangimento masculino.

## 5 CONCLUSÃO

O surgimento de uma teologia a partir da ótica feminista se dá no contexto de transformações que ocorreram no próprio feminismo e com a conquista de direitos, também decorrente de mudanças nas configurações familiares. Embora já houvesse uma mobilização feminina por direitos desde o final do século XIX, promovendo a organização coletiva de mulheres que começava a produzir uma nova forma de entender o poder e o conhecimento, será somente em meados do século XX que o feminismo ganhará corpo.

Com a problematização das formas essencialistas de compreender as mulheres, junto a uma maior presença feminina no mercado de trabalho e nos cursos superiores, e com o reconhecimento de suas pautas pelo Estado, o feminismo e os movimentos de mulheres vão conquistando espaço e ganhando a adesão de uma maior quantidade de mulheres e de esferas sociais variadas.

No final do século XIX e no começo do século XX, grandes mudanças vão ocorrendo na esfera religiosa a partir do pluralismo religioso que decorre das transformações promovidas com a secularização. Com a separação entre Estado e religião, o monopólio de legitimação da vida individual e coletiva por meio da imposição de valores e crenças é modificado por uma situação em que há vários grupos religiosos disputando entre si, assim como os fiéis passaram ter uma maior liberdade para aderirem ou não às crenças disponíveis.

Frente a essas mudanças, as instituições religiosas não declinaram, mas modificaram sua forma de atuar, seja por uma adaptação às mudanças ocorridas ou através de uma rejeição realizada pela continuidade da tradição religiosa e o enfrentamento aberto contra grupos e valores modernos. Um acontecimento provocado nesse contexto foi o Concílio Vaticano II, na década de 1960, que impulsionou grupos católicos a realizarem adaptações ao mundo moderno para que não se perdessem os fiéis. Tal ambiente proporcionou o surgimento de elaborações teológicas menos tradicionais, assim como favoreceu os grupos engajados com as lutas por justiça social que estavam surgindo em vários países.

Na América Latina, essas mudanças trouxeram inovações institucionais e uma maior atuação dos leigos, possibilitando que as mulheres tivessem um maior espaço dentro da Igreja para realizar inúmeros trabalhos pastorais. Com o surgimento do cristianismo da libertação, essas mulheres passaram a ter uma atuação política nas CEBs, movimentos sociais, sindicatos e partidos políticos e então puderam perceber que são sujeitos com capacidade de atuação política e aos poucos foram criando pautas próprias das lutas das mulheres e uma forma diferenciada de compreender a condição que tinham na Igreja.

Assim, a teologia feminista surge enquanto um movimento amplo nos EUA, onde surgiram várias correntes mais próximas ou mais distantes da Igreja, e em vários países. Seguindo a trajetória do próprio movimento feminista, a teologia feminista vinha incorporando demandas e reflexões desenvolvidas pelas teóricas feministas. Assim, a categoria gênero surge como um dos principais conceitos utilizados pelas teólogas feministas na contemporaneidade, por ter contribuído para que promovessem uma ruptura com a forma de pensar da teologia tradicional. Com a categoria gênero, elas perceberam os limites que os conceitos produzidos pela ótica masculina haviam produzido, e criaram novos conceitos que pudessem dar conta da condição feminina.

A teologia feminista se envolve em uma luta entre classificações com a hierarquia católica, evidenciando que esta impõe uma visão essencialista das mulheres enquanto virgens, esposas e mães. Na visão das teólogas feministas essas classificações continuam a inferiorizar as mulheres, demonstrando o quanto elas são exploradas pela Igreja e o quanto assumem papéis secundários frente aos homens, que exercem as principais funções de poder.

Após seu surgimento na década de 1960, a teologia feminista produzirá especificidades em seu universo de atuação. Novas correntes passam a surgir e em cada país outros marcos aparecerão como referências. No caso do Brasil, essa teologia terá uma forte ligação com o cristianismo da libertação, pois será a partir dele que as teólogas feministas conquistarão espaço na Igreja e na teologia.

No Brasil, uma militância católica de esquerda surgirá com a Ação Católica nas décadas de 1950 e 1960 e ganhará maior destaque com o cristianismo da libertação. Ao mesmo tempo em que surgia esse movimento, outras mudanças ocorriam no país a partir do desenvolvimento do movimento feminista, com uma maior presença feminina nos mais diversos espaços, como o ambiente acadêmico. Nas CEBs as mulheres, em maioria, puderam ter acesso a uma atuação política em outras organizações e passaram a questionar a forma como a Igreja as tratava e encontraram no cristianismo da libertação a possibilidade de produzir reflexões sobre a mulher pobre.

Apesar do apoio do cristianismo da libertação às mulheres engajadas em seus movimentos, as temáticas que elas defendiam eram entendidas como de menor importância frente à desigualdade econômica e à necessidade de superação do capitalismo. Para o cristianismo da libertação, a opressão sobre a mulher era mais um tema específico diante do principal, que era a opressão de classe. Então as teólogas feministas passaram a produzir críticas direcionadas aos teólogos da libertação, ressaltando os limites de suas formas de compreender as desigualdades entre homens e mulheres. O cristianismo da libertação acabava

reproduzindo a mesma lógica produzida pela Igreja Católica, ao naturalizar as desigualdades entre homens e mulheres. A partir disso, as teólogas feministas ao integrarem um movimento maior em âmbito internacional, passaram a introduzir a categoria gênero e a perceber que a teologia da libertação não havia rompido com o pensamento patriarcal da teologia tradicional.

Nesse contexto, no estado do Ceará, mulheres cristãs que percorreram trajetórias diversas e se encontraram num objetivo comum – qual seja, o de ressignificar a leitura da Bíblia à luz de questões específicas que sinalizam a reprodução de mecanismos de opressão das mulheres situados na própria Igreja –, deram origem ao grupo Agar.

Como vimos no percurso de leitura desta dissertação, o grupo Agar atua num universo plural de relações e influências, no qual se destaca, por um lado, a figura institucional do CEBI e, por outro lado, a epistemologia de teólogas influentes nos movimentos de mulheres. Assim, sua atuação desenvolve-se em meio a um jogo de tensões, aproximações, rupturas e consensos possíveis.

Ao referir-me a essas tensões, aproximações, rupturas e consensos possíveis, sinto-me no dever de reconhecer que minha análise poderia ter sido aprofundada na dimensão da criticidade. Todavia, busquei evitar uma postura normativa diante de questões políticas que ocupam um espaço polêmico e em face das quais as mulheres entrevistadas muitas vezes assumem uma atitude de reserva.

Em alguns momentos da análise, vi-me instigado a repensar minha trajetória e meu envolvimento com o cristianismo da libertação, movendo-me, também a problematizar a leitura da minha experiência nesse campo. E então, percebi-me exercendo o pensamento crítico em relação a algumas pautas que materializam tensões e controvérsias públicas no contexto dos movimentos feministas, como por exemplo, a defesa da descriminalização do aborto, do reconhecimento da união homoafetiva como direito, dentre outros.

Trazer a discussão desses temas para esta pesquisa não pareceu, no entanto, uma demanda simples ou de fácil tratamento. As mulheres entrevistadas não estão alheias a questões dessa natureza. Porém, tendiam a evitar sua exposição no que concerne a essas pautas. A meu ver, isso confirma as tensões que se manifestam em suas aproximações aos movimentos feministas e à organização Católicas Pelo Direito de Decidir, que defendem, por exemplo, a descriminalização do aborto e o reconhecimento da diversidade de gênero; e ao mesmo tempo, em seu pertencimento ao CEBI, instituição que mantém reservas ou posições divergentes sobre esses temas.

A leitura analítica desse ambiente de múltiplas influências e disputas simbólicas na qual se insere o Agar realça a atualidade do pensamento de Pierre Bourdieu, especialmente

através dos conceitos de campo e poder simbólico, dentre outras referências e aportes teórico-conceituais que deram suporte a esta análise sociológica.

É, portanto, nesse cenário que o Agar segue no trabalho de, como diz o título desta dissertação, ir “abrindo brechas na Igreja”, construindo espaços próprios e autônomos para as mulheres dentro da religiosidade e na sociedade. Esta pesquisa esforçou-se por descrever e analisar essa história que segue inacabada e em pleno movimento, ficando aberta a outros estudos a possibilidade de propor outras questões acerca da teologia feminista, que possam ser trabalhadas tendo como referente empírico a historicidade do Agar.

## REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Verena. Manual de história oral. Rio de Janeiro: Editora FGV. 2004.
- ALVES, Branca Moreira; PITANGUY, Jacqueline. O que é feminismo. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- ARAÚJO, Clara. Feminismo e poder política, uma década depois. In: BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luis Felipe. Teoria política e feminismo: abordagens brasileiras. Vinhedo, Editora Horizonte, 2012.
- ARY, Zaira. Masculino e feminino no imaginário católico: da Ação Católica à Teologia da Libertação. São Paulo: Annablume: Fortaleza: Secult, 2000.
- AVELAR, Lúcia. Mulheres na elite política brasileira. São Paulo: Fundação Konrad Adenauer: Editora da UNESP, 2001.
- BADINTER, Elisabeth. Um amor conquistado: o mito do amor materno. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BARNES, John. Redes sociais e processo político. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). Antropologia das sociedades contemporânea: métodos. São Paulo: editora UNESP, 2010.
- BEOZZO, José Oscar. A igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santos Domingo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993 – (Coleção Igreja do Brasil).
- BERGER, Peter. Perspectivas sociológicas: uma visão humanista. Petrópolis, Vozes, 1976.
- \_\_\_\_\_. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo; Paulus, 1985.
- \_\_\_\_\_. A dessecularização do mundo: uma visão global. Tradução Henry Decoster. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 21 (1): 9-24, 2000.
- BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. Como fazer Teologia da Libertação. Vozes/IBASE, Petrópolis, 1986.
- BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Lisboa: Difel. 1989.
- \_\_\_\_\_. Lições da aula. 2. ed. São Paulo: Ática, 1994.
- \_\_\_\_\_. A dominação masculina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- \_\_\_\_\_. A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer. Prefácio Sérgio Miceli. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- \_\_\_\_\_. O campo político. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº5, Brasília, junho-julho de 2011, pp. 193 – 216.

\_\_\_\_\_. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina. Usos & abusos da história oral. 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

\_\_\_\_\_. Compreender. In: BOURDIEU, Pierre (coord.). A miséria do mundo. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BRITES, Francine Magalhães. Católicas Pelo Direito de Decidir: vozes dissonantes e discursos católicos sobre o aborto (1990 – 2010). Dissertação de Mestrado em História da UFSC, Florianópolis, 2014.

CAMARGO, Thais Medina Coeli Rachel de. “Aliadas no campo do inimigo”: o ativismo feminista das Católicas pelo Direito de Decidir. Dissertação de Mestrado em Sociologia e Antropologia pela UFRJ, Rio de Janeiro, 2012.

CARVALHO, Maristela Moreira de. Da rebelião nas fronteiras à conquista do campo: a teologia feminista na Concilium, Revista Internacional de Teologia (1985 - 1996). Florianópolis, 2008. 344 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História

CORRÊA, Mariza. O sexo da dominação. Novos Estudos, nº54, julho de 1999.

CRESCÊNCIO, Cíntia Lima. A maternidade como discurso: católicas pelo direito de decidir, revista Veja e as falas formadoras do ser mãe. In: Fazendo Gênero 9 - Diásporas, Diversidades, Deslocamentos, 2010, Florianópolis. Anais Eletrônicos do Fazendo Gênero 9, 2010.

DEIFELT, Wanda. Temas e metodologias da teologia feminista. In: SOTER (org). Gênero e Teologia: Interpelações e perspectivas. Paulinas/Edições Loyola/SOTER, 2003.

DOIMO, Ana Maria. A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-60. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ANPOCS, 1995.

DUARTE, Rosália. Entrevistas em pesquisas qualitativas. Educar em revista. 2004, n.24, pp.213-225.

FELIX, Isabel. Anseio por dançar diferente: leitura popular da Bíblia na ótica hermenêutica feminista crítica da libertação. São Bernardo do Campo, 2010, Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade I: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

FREITAS, Maria Carmelita. Gênero/Teologia feminista: interpelações e perspectivas para a teologia – relevância do tema. SOTERE – SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIA DA RELIGIÃO (ORG). Gênero e Teologia: Interpelação e perspectivas. Paulinas/Soter/ Edições Loyola, São Paulo, 2003.

FURLIN, Neiva. Teologia feminista: uma voz que emerge nas margens do discurso teológico hegemônico. Rever. Ano11. Nº 01. Jan/Jun, 2011.

GEBARA, Ivone. Entre os limites da filosofia e da teologia feminista. In: SOTER (org). *Gênero e Teologia: Interpelações e perspectivas*. Paulinas/Edições Loyola/SOTER, 2003.

\_\_\_\_\_. *O que é Teologia*. São Paulo: Brasiliense, 2006. (Coleção Primeiros Passos)

\_\_\_\_\_. *O que é Teologia Feminista*. São Paulo: Brasiliense, 2007. (Coleção Primeiros Passos)

GEERTZ, Clifford. A Religião como Sistema Cultural. In: **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 2008.

GONÇALVES, Eliane; PINTO, Joana Plaza. Reflexões e problemas da “transmissão” intergeracional no feminismo brasileiro. *Cedernos Pagu* (36), janeiro-junho de 2011, pp. 25 – 46.

GONDIM, Linda. (Org.). *Pesquisa em ciências sociais, o projeto da dissertação de mestrado*. Fortaleza: Edições UFC. 1999.

GOHN, Maria da Glória. *O protagonismo da sociedade civil: movimentos sociais, ONGs e redes solidárias*. São Paulo, Cortez, 2008.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

JOÃO PAULO II. *Mulieris Dignitatem*. Sobre a dignidade e a vocação da mulher por ocasião do ano mariano (15.08.1988). São Paulo: Paulinas. 1988.

KAUCHAKJE, Samira. 35 anos de pesquisa sobre movimentos sociais: permanências e diversidades nas teses e dissertações realizadas na USP e na UNICAMP. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº3 – Brasília, janeiro/julho de 2010.

KOFES, Suely. Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser?. In: KOFES, Suely; MANICA, Daniela. (org.). *Vidas & Grafas: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia*. Rio de Janeiro: Lamparina & FAPERJ, 2015.

KRITSCH, Raquel. O gênero do público. In: BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luis Felipe. *Teoria política e feminismo: abordagens brasileiras*. Vinhedo, Editora Horizonte, 2012.

LENOIR, Remi. Objeto sociológico e problema social. In: MERLLIÉ, Dominique .. I et al. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

LEVI, Gionvanni. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina. *Usos & abusos da história oral*. 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

LÖWY, Michael. Marxismo e cristianismo na América Latina. *Lua Nova*, São Paulo, novembro, 89, nº19.

\_\_\_\_\_. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Tradução de Vera

Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

MACHADO, Maria das Dores; MARIZ, Cecília L. Mulheres e práticas religiosas nas classes populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos, RBCS, vol. 12, n° 3, Junho, 1997.

\_\_\_\_\_. Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010. Revista Brasileira de Ciência Política, n°7. Brasília, janeiro -abril de 2012, pp. 25-54

MALUF, Sônia Weidner. Antropologia, narrativas e a busca de sentido. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 5, n. 12, pp.69 – 82, dez 1999.

\_\_\_\_\_. Além do templo e do texto: desafios e dilemas dos estudos de religião no Brasil. Antropologia em primeira mão – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, UFSC, Florianópolis, 2011.

MARIANO, Silvana Aparecida. O sujeito do feminismo e o pós-estruturalismo. In:BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luís Felipe. Teoria política e feminismo: abordagens brasileira. Vinhedo – SP, Editora horizonte, 2012.

MATOS, Maria Izilda. Da invisibilidade ao gênero: Odisséias do pensamento – Percursos e possibilidades nas ciências sociais contemporâneas.. In: SOTER (org). Gênero e Teologia: Interpelações e perspectivas. Paulinas/Edições Loyola/SOTER, 2003.

MATTOS, Marlise. O campo científico-crítico-emancipatório das diferenças como experiência da descolonização acadêmica. In: BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luís Felipe. Teoria política e feminismo: abordagens brasileiras. Vinhedo, Editora Horizonte, 2012.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

MIRANDA, Júlia. Horizontes de Bruma: os limites questionados do religioso e do político. São Paulo: Maltese, 1995.

\_\_\_\_\_. Os católicos e a construção do poder na cidade dos homens. Religião e espaço público em Fortaleza. In: HEREDIA, Beatriz Maria Alasia (org.). Fortaleza: Universidade Federal do Ceará/Funcap/CNPQ-Pronex; Campinas, SP: Pontes Editores, 2008.

MORAIS, Maria Lygia Quartin de. Usos e limites da categoria gênero. Caderno Pagu (11), 1998:pp. 99-105

PHILLIPS, Anne. Da desigualdade à diferença: um caso grave de deslocamento? Revista Brasileira de Ciência Política, n. 2, Brasília, Julho-Dezembro de 2009, pp. 223-240.

PORTELLI, Alessandro. Ensaios de história oral. Tradução: Fernando Luiz Cássio e Ricardo Santiago. São Paulo: Letras e Voz, 2010.

PRANDI, Reginaldo; SOUZA, André Ricardo de. A carismática despolitização da igreja católica. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. A realidade social das religiões no Brasil; religião, sociedade e política. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana; GROSSI, Miriam (Orgs.). Masculino, feminino, plural. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.

ROHDEN, Fabíola. Feminismo do sagrado: uma reencenação romântica da diferença. Revista Estudos Feministas, Rio de Janeiro, v. 4, n.1, p. 96-117, 1996.

\_\_\_\_\_. Catolicismo e protestantismo: o feminismo como uma questão emergente. Cadernos Pagu (8/9) 1997: pp. 51-97.

ROSADO-NUNES, Maria José. NUNES, Maria José Fontelas Rosado. De mulheres e de Deusas. Estudos feministas. N 0/92, pp. 5 a 30.

\_\_\_\_\_. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. Cadernos Pagu (16) 2001: pp. 79-96.

\_\_\_\_\_. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. Rev. Estud. Fem. [online]. 2006, vol.14, n.1, pp. 294-304. ISSN 0104-026X. <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2006000100016>>.

RUIBAL, Alba Maria. Feminismo frente a fundamentalismos religiosos: mobilização e contramobilização em torno dos direitos reprodutivos na América Latina. Revista Brasileira de Ciência Política, nº14. Brasília, maio - agosto de 2014, pp. 111-138.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Epistemologia y feminismo. Entrevista realizada por Gloria Comesaña Santelices. Entrevista com utopia y praxis latino-americana, Año: 2, nº 2. (1997), pp. 115-121.

\_\_\_\_\_. A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2000.

\_\_\_\_\_. A gramática do tempo: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

SARTI, Cynthia. Feminismo e contexto: lições do caso brasileiro. Cadernos Pagu, n.16, 2001, pp.31-48.

SCAVONE, Lucila. Estudos de gênero: uma sociologia feminista? Estudos feministas. Florianópolis, 10 (1): 288; janeiro-abril/2008.

\_\_\_\_\_. Política feministas do aborto. Estudos Feministas, Florianópolis, 16 (2):440, maio -agosto/2008.

SCHERER-WARREN, Ilse. Redes de movimentos sociais. 5 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

SILVA, Marcelo; RUSKOWSKI, Bianca. “Levante juventude, juventude é prá lutar”: redes interpessoais, esferas de vida e identidade na constituição do engajamento militante. Revista Brasileira de Ciência Política, nº 3, Brasília, janeiro-julho de 2010, pp.23 – 48.

SOARES, Edvaldo. *Pensamento católico brasileiro: influências e tendência*. Marília: Oficina universitária. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

SOARES, Vera. Movimento feminista: paradigmas e desafios. *Estudos feministas*, Ano 2, 2º semestre, 1994.

SOUZA, Luiz Alberto Gomes de. As várias faces da Igreja Católica. *Estudos avançados*, 18(52), 2004.

SUAIDEN, Silvana. Questões contemporâneas para a teologia – Provocações sob a ótica de gênero. In: SOTER (org). *Gênero e Teologia: Interpelações e perspectivas*. Paulinas/Edições Loyola/SOTER, 2003.

TARDUCCI, Mónica. Estudios feministas de religión: una mirada muy parcial. *Cadernos pagu*, (16) 2001:pp.77-114.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. Tradução Nélío Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

TELES, Maria Amélia de Almeida. *Breve história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1993.