

## Deus (G\*d) trabalha em meio a nós. De uma Política de Identidade para uma Política de Luta

*Elisabeth Schüssler-Fiorenza [elisabeth\_schussler@harvard.edu]*

Tradução por *Neusa Steiner\*\**

As teorias feministas são discursos opostos e alternativos às de natureza teológica. Como tais, elas nunca são independentes dos discursos dominantes de sua própria sociedade ou instituições. Ao contrário, acham-se inevitavelmente emaranhadas e entrelaçadas com o discurso acadêmico e religioso, uma vez que atuam sob a influência dos termos por ele colocados. Portanto, as teorias feministas e teológicas são melhor entendidas como intervenções retóricas e como luta em torno de significado, verdade, valores, e visões. Assim, a articulação de uma teologia feminista constitui não somente uma intervenção intelectual como política e religiosa.

### I. A Mudança do Paradigma teológico da Libertação

Como teórica feminista e teóloga admito uma mudança de paradigma teológico, articulada por diversas teologias da libertação e teologias políticas ao longo das três últimas décadas. Contudo, para organizar e distinguir meu trabalho dos discursos da teologia da libertação que emergiram pelo mundo nos anos setenta, caracterizei meu quadro teórico de referência como o de uma crítica da teologia da libertação<sup>1</sup>. Assim minhas observações aqui se concentrarão em pontos importantes para tal crítica da teoria da libertação.

Esta mudança de paradigma que foi inaugurada pelas teologias da libertação, acarretam inúmeras novas ênfases inter-relacionadas, assim como mudanças metodológicas. Desde

---

\* Eu introduzi esta grafia de G\*d (Deus), para indicar que a linguagem humana jamais é capaz de compreender e expressar o Divino. Portanto a teologia feminista precisa ser cuidadosa para não utilizar qualquer nome para G\*d(Deus).

\*\* Veja meu artigo "Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation" que apareceu em 1975 e foi reeditado em meu livro *Discipleship of Equals. A Feminist Ekklesia of Liberation* (New York: Crossroad, 1993)

<sup>1</sup> Veja meu artigo "Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation" que apareceu em 1975 e foi reeditado em meu livro *Discipleship of Equals. A Feminist Ekklesia of Liberation* (New York: Crossroad, 1993)

que ela representa uma mudança da corrente masculina ocidental e da moderna teologia euro-americana para uma de crítica aos quadros de referência das teologias da libertação, ela busca engendrar uma quadrupla mudança intelectual: uma mudança nas metas e na epistemologia, assim como uma mudança na consciência e nas questões teológicas centrais.

Esta mudança de paradigma teológico foi primeiramente articulada através de toda uma alteração nas intenções e metas da corrente masculina central da teologia. A tarefa da teologia não é somente entender e explicar a doutrina dos textos cristãos e suas tradições. Implica também uma mudança na estrutura hermenêutica idealista ocidental, nas práticas religiosas individualistas e nas relações socio-políticas de tipo exclusivistas. Por essa razão, as teologias da libertação, sejam de que tipo sejam, assumem a experiência e a voz dos oprimidos e marginalizados e das mulheres (wo/men)<sup>2</sup> que tradicionalmente são excluídas das articulações teológicas, moldando a vida comum como ponto de partida de suas reflexões epistemológicas e teológicas. No princípio de 1976, a Associação Ecumênica dos Teólogos do Terceiro Mundo (EATWOT, em inglês) afirmou:

*"Nós estamos preparados para uma ruptura radical na epistemologia, de modo a tornar o compromisso o primeiro ato teológico e a nos empenhar em uma reflexão crítica sobre a realidade do Terceiro Mundo."*<sup>3</sup>

Em segundo lugar, todas as teologias da libertação não somente reconhecem este prisma conatural ao conhecimento em geral e à teologia em particular, mas também afirmam que este conhecimento e esta teologia—conscientemente ou não—estão sempre engajados ou a favor ou contra a opressão. A neutralidade intelectual, eles argumentam, não é possível num mundo de exploração e opressão históricas. Em conseqüência, a tomada de posição da causa deve ficar explícito. Especialmente as teologias de libertação da América Latina especificaram a "opção pelos pobres" como um posicionamento de defesa de causa.

<sup>2</sup> Eu introduzi esta grafia não somente para indicar a ambigüidade e instabilidade do vocábulo mulher, mas também para indicar que, quando eu falo das mulheres marginalizadas e oprimidas, eu também incluo os homens.

<sup>3</sup> Sergio Torres and Virginia Fabella (eds.): *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History* (Maryknoll: Orbis Books, 1978), p.269.

Contudo, como o educador brasileiro Paulo Freire apontou os oprimidos estão divididos entre si.

*"Os oprimidos têm medo da liberdade, porque internalizaram a imagem do opressor e adotaram suas diretrizes. A liberdade requer deles que rejeitem esta imagem e a substituam por autonomia e responsabilidade. A liberdade... precisa ser perseguida constantemente e com responsabilidade."*<sup>4</sup>

Em terceiro lugar se ambos, o oprimido e o opressor são "manifestações da desumanidade"<sup>5</sup>, então o ponto de partida da metodologia das teologias da libertação não pode ser simplesmente uma experiência, mas precisa ser uma experiência sistematicamente refletida. Já que as mulheres (wo/men) internalizaram e foram moldadas pelo modo de pensar e pelos valores do "senso comum" patriarcal [essa palavra será melhor explicada adiante], o ponto de partida da teologia feminista não pode simplesmente ser a experiência feminina. É preciso antes que a experiência das mulheres no processo de "conscientização", seja criticamente explorada através de um processo de conscientização.

Este processo pressupõe uma análise sistemática que deve entender a realidade da opressão não como um "mundo fechado" ou "fato imutável", ou "vontade de Deus", nem como um processo individual ou disfunção pessoal, mas sim como uma situação desumana e enfraquecedora que pode ser transformada. É a experiência dos/as que se comprometem com as lutas de emancipação pela transformação das situações de desumanidade e exploração que deve ser o ponto de partida para uma crítica da teologia da libertação. Os já "conscientizados/as" são os "interlocutores" ou sujeitos teológicos que levantam as questões e propõem os problemas aos quais os teólogos precisam dar resposta. Nesta mesma linha, as mulheres(wo/men) feministas são os sujeitos primeiros das teologias da libertação.

Em quarto lugar, as teologias da libertação de todos os matizes não corrigem suas lentes pela moderna compreensão individualista da religião e da bíblia. Antes, elas prestam atenção é na política da articulação teológica e em seus contextos socio-políticos.

---

<sup>4</sup> Paulo Freire: *Pedagogy of the Oppressed* (New York: The Seabury Press, 1973), p.31.

<sup>5</sup> Freire, *ibid.*p.33.

Diferentemente das modernas teologias liberais que se interessam por questões das sociedades secularizadas e pelos questionamentos religiosos dos "não crentes", o que as teologias da libertação de todas as cores focalizam são as experiências e lutas pela sobrevivência e libertação dos "anônimos", dos que são marginalizados e tratados com desumanidade. Assim por ex., enquanto Schleiermacher, o "pai da hermenêutica", se voltou para a crítica culta da religião, Gustavo Gutierrez diz que teólogos da libertação devem se ocupar é das questões das "não pessoas"<sup>6</sup>.

Afastando-se das modernas teologias fundamentalistas e liberais, os teólogos da libertação encaram como o grande problema para a fé hoje não a ameaça da secularização e sim, muito mais, o fato de que a vida humana está sendo colocada em risco pela desumanização, exploração e extinção. Eles mudam a questão de "*como nós podemos acreditar em Deus?*", para a esta outra: "*que espécie de Deus os cristãos proclamam?*" ou "*a fé dos cristãos traz alguma diferença à luta pelo bem estar de todos?*". Como a bíblia ou a religião funcionam na luta contra a desumanidade e pela libertação? Qual sistema de crença legitima o *status quo* e qual promove a intenção de Deus que visa o bem estar de todos. Resumindo, as teologias de libertação insistem que a salvação não é possível fora do mundo. A visão de Deus de uma criação renovada proclama não apenas um "novo" céu mas também uma "nova" terra qualitativamente diferente.

Tais articulações teológicas de uma posição social vista desde a perspectiva religiosa do oprimido, não são confessionalmente restritas e doutrinariamente exclusivistas. São ecumênicas e libertadoras. Elas buscam capacitar e defender a vida que está sendo ameaçada ou destruída pela fome, desemprego, violência sexual, tortura e desumanidade. Teologias liberacionistas buscam dar dignidade e valor para a vida das "não pessoas" como sendo a presença e a imagem de Deus em meio a nós. Portanto elas não se restringem à salvação da alma, mas visam promover o bem estar e uma radical igualdade de todos, sem exceção. Sua meta é inspirar os fiéis a engajar-se na luta pela transformação de estruturas desumanas de dominação.

---

<sup>6</sup> Veja também Sharon Welch, *Communities of Resistance e Solidarity* (MaryKnoll: Orbis), 7: A referência da frase 'libertando G\*d (Deus)', não é primordialmente G\*d (Deus) mas a libertação. A linguagem aqui é verdadeira não porque ela assemelha-se com alguma coisa na natureza divina, mas porque conduz à verdadeira libertação na história. A verdade da linguagem de G\*d (Deus), e de todas as reivindicações teológicas, é medida...pelo preenchimento de suas reivindicações na história.

Contudo, como indica mesmo uma leitura apressada das teologias de libertação da corrente masculina, e como as teologias feministas de 2/3 do mundo demonstram exaustivamente, as teologias de libertação ainda conceituam e imaginam seus sujeitos e interlocutores como sendo os homens. Por ex., supõe-se que tanto o leitor "comum" quanto o especialista da bíblia seja homem, assim como se supões que os fiéis das comunidades cristãs sejam também do sexo masculino. Os "não crentes" cultos da moderna apologética e das teologias liberais são analogamente vistos como sujeitos masculinos. O mesmo se diga dos pobres e "anônimos" das teologias da libertação. Encontram-se, por exemplo, muito pouca discussão sobre sexualidade e direitos de reprodução nos trabalhos de tipo padrão da teologia da libertação, embora a maioria dos pobres ao redor do mundo sejam mulheres em geral e mães solteiras em particular.

Em suma: as correntes masculinas da teologia de libertação não explicaram claramente, a opção pelos pobres como opção por mulheres pobres e crianças dependentes delas. Por esta razão, torna-se importante deixar bem claro este, "mais" que a teologia feminista crítica de libertação, introduz nas teorias teológicas masculinas liberais ou liberacionistas e nos discursos teológicos. Para melhor elaborar este "mais teológico" é necessário colocar a crítica que a teologia feminista faz à teologia da libertação no contexto dos discursos e debates teóricos feministas.

## II. O sistema ocidental de sexo-gênero

Enquanto as teologias de libertação permanecerem atreladas nos discursos hegemônicos ocidentais (inadvertidamente?), continuando a construir o homem/masculino como o paradigma do ser humano, teorias feministas de gênero e o feminino também permanecem implicados pela valorização do construto ocidental de gênero, Este construto "naturaliza" e "normaliza" diferenças biológicas heterogêneas dentro do conceito de diferença sexual, que postula diferença sexual como universal e ao mesmo tempo para todas as mulheres. Tal oposição de discursos sobre o feminino, postula que como a raça e a etnia, sexo/gênero é uma categoria "natural". Assim, as diferenças de gênero e raça tornam-se "senso comum". Para a maioria das pessoas, eles são "sentidos como verdadeiros" e "dados por Deus (G\*d)". Mais que buscar "desnaturalizar" e "desmistificar" diferenças

sexuais ou raciais como construtos socio-políticos feministas de gênero, teorias e teologias conspiram com o androcentrismo hegemônico e o racismo, tomando diferenças biológicas e infundindo-as com "profundo significado simbólico".

A história da teoria feminista foi contada de várias maneiras. Frequentemente a história intelectual feminista dos últimos 30 anos é construída como um contraste entre as feministas dos anos 60 e 70, que foram comprometidas com a luta pelo acesso aos direitos iguais em instituições hegemônicas, e as feministas pós-modernas dos anos 80 e 90 que problematizaram o sistema ocidental de sexo-gênero e valorizaram o feminino<sup>7</sup>. A teoria feminista das últimas décadas—assim diz a história—moveu-se além de ambas, a crítica liberal feminista do sexismo e a crítica estrutural das teorias patriarcais que prevaleceram nos anos 70. As teorias feministas pós-modernas nos anos 90 focaram na crítica da linguagem e do falocentrismo, os quais afirmavam a confiabilidade nos modelos universais para representar ambos os sexos nos termos que eram apropriados para os homens.

O feminismo "radical" saiu de uma teoria que tomava o sexismo e as mulheres como seus objetos de análise, em direção a uma investigação crítica da teoria feminista por ocultar sua masculinidade. Um reconhecimento aberto de que a "masculinidade do conhecimento é necessária para abrir um espaço dentro do universal", para as mulheres como mulheres, um espaço onde a especificidade da mulher possa ser articulada.

Ao explorar a linguagem da feminilidade e a autonomia, a teoria feminista introduziu a possibilidade do diálogo entre conhecimentos agora aceitos como masculinos, e o "alien", a "outra" voz das mulheres<sup>8</sup>.

A narração histórica acima feita da redescoberta ideológica do feminino não sublinha que desde o seu início, a teologia feminista problematizou a linguagem androcêntrica e o sistema de símbolos. Ainda mais importante, ela negligencia que o maior desenvolvimento na teoria feminista crítica durante os anos 80, consistiu na emergência de muitas vozes

---

<sup>7</sup> Elizabeth Grozs, "Conclusion: What is Feminist Theory?" in *Feminist Challenges: Social and Political Theory*, ed. Carol Pateman and Elizabeth Gross (Boston: Northeastern University Press, 1986), 195.

<sup>8</sup> E. A. Grozs, "The In(Ter)vention of Feminist Knowledges", in *Crossing Boundaries: Feminisms and the Critique of Knowledges*, ed. Barbara Caine, E. A. Grosz and Mary de Lepervanche (Sydney: Allen & Unwin, 1988), 97-103.

femininas ao redor do mundo, vozes que vieram questionar e rejeitar a compreensão particularizada da mulher e do feminino da teoria feminista euro-americana. Portanto é bastante perturbador que em anos recentes, a teologia feminista euro-americana tenha se deixado fascinar mais pela linguagem e o texto, do que pelo contexto socio-político-religioso e mais com a articulação das diferenças sexuais do que com as diferenças socio-político-religiosas. Ela tornou a valorizar outra vez o "eterno feminino" precisamente no momento em que um trabalho teórico importante, especialmente pelas feministas afro-americanas, está emergindo. Um trabalho que não somente desafia a primazia das opressões de gênero, como também teoriza sobre as mesmas de maneira diferente<sup>9</sup>.

Uma teologia da libertação realmente crítica, ao invés de universalizar e particularizar a elite branca feminina como categoria natural de gênero e de continuar a afirmar que os discursos sobre a "Senhora Branca" valem também para todas as demais mulheres, deveria tentar abrir um espaço discursivo onde as mulheres enquanto coletividade socio-política, possam definir a si mesmas sem ter que suprimir as divisões estruturais que nos dividem. Mais do que hipotizar o patriarcado capitalista como uma totalidade que tudo abrange e da qual ninguém pode escapar, uma teologia da libertação feminina crítica deveria buscar conceituar-se em termos socio-políticos e não simplesmente em termos de uma dualística antropológica, propondo-se como uma alternativa de espaço teórico no qual se possa olhar para as formas desumanas e opressivas e assim mudá-las.

Em virtude de tudo isto, feministas de todas as cores desafiaram as feministas brancas a juntar-se a elas de modo a remodelar o feminismo como uma teoria e prática capaz de conceituar os laços que ligam entre si as opressões de classe, raça, etnia e gênero, todas elas determinantes para a identidade e a vida da mulher. Elas também redefinem "*a luta pela libertação da mulher, como parte de uma luta contra todas as formas de opressão*"<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Compare e.g., bell hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center* (Boston: South End Press, 1984), *Talking Back: Thinking Feminist/Thinking Black* (Boston: South End Press, 1989) and *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics* (Boston: South End Press, 1990); Paula Giddings, *When and Where I Enter: The Impact of Black Women on Race and Sex in America* (New York: W. Morrow, 1984); Cheryl A. Wall, ed., *Changing Our Words: Essays on Criticism, Theory and Writing by Black Women* (New Brunswick: Rutgers, 1989); Henry Louis Gates, ed., *Reading Black: Reading Feminist* (New York: Meridian, 1990); Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge Consciousness and the Politics of Empowerment* (Boston: Unwin Hyman, 1990); Joanne M. Braxton and Andree Nicola McLaughlin, eds., *Wild Women in the Whirlwind: Afro American Culture and the Contemporary Literary Renaissance* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1990).

<sup>10</sup> Caroline Ramazanoglu, *Feminism and the Contradictions of Oppression* (New York: Routledge, 1989), 128.

Tal reconceituação da teoria e prática feministas, busca fazer com que as diferentes experiências das mulheres(wo/men) quanto a uma opressão de múltiplas faces em crescimento, se tornem o eixo central de todos os discursos feministas. Busca mover-se de uma rejeição a uma "política de identidade" para uma política de luta global.

Em geral as feministas têm entendido o patriarcado como a dominação do homem sobre a mulher. Contudo, a teoria feminista usualmente não restringe o significado do termo ao poder do pai sobre seu grupo familiar, como é o caso da teoria social. Ao invés disso, o conceito é desenvolvido como um método para identificar e desafiar as estruturas sociais e ideologias que permitiram aos homens dominar e explorar as mulheres, ao longo de toda a história registrada. Enquanto hoje algumas teóricas feministas rejeitam o patriarcado como não histórico, e como um conceito universal e totalizante, muitas outras o utilizam como chave teórica para explicar a criação e manutenção do poder masculino sexual, social, político e ideológico sobre as mulheres.

Pelo fato da noção do patriarcado ser costumeiramente definida em termos da dualidade do construto de gênero macho/fêmea, a exploração e a vitimização sobre a base do gênero e sexo tornam-se a opressão primária. Conseqüentemente teorias feministas de gênero sustentam que a diferença entre homem/mulher é a mais básica e essencial diferença da humanidade. Nesta visão a diferença entre homens e mulheres é a origem e a base de todas as outras divisões—sejam elas econômicas, culturais, de raça, religião, nacionalidade ou idade. O sistema patriarcal é definido como dominação do homem e exclusão da mulher da política, cultura, história e religião. A dominação patriarcal tem sido onipresente, atravessando totalmente o tempo e o espaço. As mulheres não são somente os objetos e vítimas das regras masculinas, mas também agentes complacentes na medida em que elas têm sacrificado seu próprio interesse em prol do desejo de viver pelo bem estar dos homens.

Enquanto as feministas geralmente concordam com o movimento desconstrutivista na análise socio-cultural de gênero, elas compartilham com a articulação de uma posição alternativa, ou situação que permitiria uma compreensão diferente da ordem socio-simbólica. Feministas norte-americanas "radicais" ou "culturais" argumentam que as

mulheres são, em essência, melhores seres humanos desde que sua natureza não seja corrompida pelos direcionamentos do poder patriarcal. Portanto a fêmea e não o macho, a Deusa e não o Deus representam a libertação divina. Enquanto o self masculino é impessoal, violento, abstrato, sedento por conflito e domínio, a verdadeira essência das mulheres é nutridora, intuitiva, receptiva, orgânica e sensual.

Esta posição tão particularizada, se modifica de maneira construtiva quando argumenta que o binário de gênero não é biologicamente inato ou divinamente ordenado, mas, antes, socialmente construído. De acordo com este entendimento, o construto ideológico de gênero mantém o domínio patriarcal e faz com que ele pareça "senso comum" e "natural" tanto para as mulheres quanto para os homens. Muitas feministas hoje aceitam tal construtivismo teórico de análise de gênero. Contudo existem outras que reafirmam alguma forma de determinismo biológico no ser mulher, ou defendem alguma particularidade filosófica do feminino, ou ambas as coisas<sup>11</sup>. Resumindo, elas asseveram que existem dois sexos: mulheres são mulheres, e homens são homens.

Particularmente, as "teorias do feminino euro-latinas" buscam constituir uma "alteridade" que não é só epistemológica, mas também social pelo deslocamento e re-valorização da natureza e essência feminina. Por exemplo, a feminista italiana Cavarero expressa sua posição teórica sucintamente: "... *pela diferença original e essencial quero dizer que, para as mulheres, estar engendrada na diferença é algo não negociável; para cada uma que nasceu fêmea, já é sempre assim e não de outra forma, enraizar-se em seu ser não como algo supérfluo ou algo mais, mas como aquilo que ela necessariamente é: fêmea*"<sup>12</sup>.

Citando Cavarero, a teórica americana Teresa de Laurentis adverte: se não partirmos da suposição básica de uma essencial e originária diferença sexual, "*a ainda necessária articulação de todas as outras diferenças entre e dentro das mulheres, continuará*

<sup>11</sup> Para a problematização e discussão da oposição essencialista/ construtivista cf. Diana Fuss, *Essentially Speaking: Feminism, Nature & Difference* (New York: Routledge, 1989).

<sup>12</sup> Adriana Cavarero, "L'elaborazione filosofica della differenza sessuale." em *La ricerca delle donne. Studi femministi in Italia*, ed. Maria Cristina Marcuzzo e Anna Rossi-Doris (Turin: Rosenberg, 1987), 173-87. Veja também sua "Die Perspektive der Geschlechterdifferenz," em *Differenz und Gleichheit: Menschenrechte haben {k}ein Geschlecht*, ed. Ute Gerhard, et al. (Frankfurt: Ulrike Helmer Verlag, 1990), 95-111. Para o trabalho feminista italiano veja também Giovanna Miceli Jeffries, ed. *Feminine Feminist. Cultural Practices in Italy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994).

*permanecendo moldada no macho dominante, em ideologias hetero-sexistas do pluralismo liberal, no humanismo conservador, na proibição da Deusa ou no fundamentalismo religioso*"<sup>13</sup>.

O discurso feminista das euro-americanas têm desenvolvido três posições estratégicas com respeito ao feminino como alternativa teórica: a primeira estratégia envolve uma apropriação feminista e uma reformulação crítica da teoria psicanalítica junguiana, que revaloriza o arquétipo do feminino reprimido<sup>14</sup>. A segunda e mais brilhante posição, articulada por Mary Daly, usa uma estratégia linguística-ontológica para articular tal alteridade, vendendo-a como um processo de "vir-a-ser", mediado pela "*mulher selvagem, original, auto-realizada*", que fez o "*salto da falocracia para a liberdade, para o outro mundo do Ser*". Esta estratégia é realizada pela "*mulher metamorfozada*", pela anciã e a bruxa original, pelo "arcaico elementar que move metapatriarcalmente a mulher". Ela é a única que representa uma nova espécie, uma raça original"<sup>15</sup>.

A terceira estratégia de revalorização da mulher e do feminino, ganhou recentemente ampla aceitação nas discussões acadêmicas das feministas nos Estados Unidos. A teoria do feminino-maternal é importada do usualmente chamado "feminismo Francês"<sup>16</sup>. Embora o trabalho americano sobre o "maternal" tenha se concentrado na crítica sócio-histórica da maternidade enquanto instituição, mais recentemente estudos multi-disciplinares sobre o pensamento maternal<sup>17</sup>, têm repetidamente exaltado o descontrole pré-edípico, o

<sup>13</sup> Tereza de Laurentis, "The Essence of the Triangle or, Taking the Risk of Essencialist Seriously: Feminist Theory un Italy, the U.S., and Britain", *Difference* 1/2(1989): 32.

<sup>14</sup> Nos Estados Unidos veja especialmente livros de Anne Ulanov, e na Alemanha o trabalho de Christa Mulack e a discussão de seu trabalho por Cornelia Giese, *Gleichheit und Differenz: Vom dualistischen Denken zur polaren Weltsicht* (München: Verlag Frauenoffensive, 1990).

<sup>15</sup> Cf. Mary Daly, *Gynecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Boston: Beacon Press, 1978) e *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy* (Boston: Beacon Press, 1984). Para uma crítica taxativa do trabalho de M. Daly, veja Hester Eisenstein, *Contemporary Feminist Thought* (Boston: G. K. Hall, 1983), especialmente 107-115; Ruth Großmaß, "Von der Verführungskraft der Bilder: Mary Daly's Elementare feministische Philosophie", em *Feministischer Kompaß, patriarchales Gepäck: Kritik konservativer Anteile in neueren feministischen Theorien*, eds. R. Großmaß and C. Schmerl (Frankfurt: Campus Verlag, 1989). 56-116.

<sup>16</sup> Para uma discussão cf. Domna Stanton, "Language and Revolutio: The Franco-American Dis-Connection, em "*The future of Difference*, eds. H. Eisenstein and <sup>a</sup> Jardine (Boston: G.K. Hall, 1980), 73-87; Gayatri Chakravorty Spivak, "French Feminism in an International Frame, em "*In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (New York: Methuen, 1987), 134-153, Alexandra Busch, "Der metaphorische Schleier des ewig Weiblichen-Zu Luce Irigaray's Ethik der sexuellen Differenz, em *Feministischer Kompaß*, ed. R. Grossmaß and C. Schamerl, 117-171.

<sup>17</sup> Para uma discussão cf. Domna Stanton, "Language and Revolutio: The Franco-American Dis-Connection, em "*The future of Difference*, eds. H. Eisenstein and <sup>a</sup> Jardine (Boston: G.K. Hall, 1980), 73-87; Gayatri

relacionar-se, a pluralidade, a fecundidade, a ternura e o ato de nutrir, em nome da diferença da identidade feminina<sup>18</sup>.

Feministas eruditas são cuidadosas ao enfatizar que a teoria do feminino maternal, tem a intenção de subverter a consentida neutralidade dos princípios logocêntricos e falocêntricos presentes nas representações e conhecimentos, desestabilizando as formas de escrever e saber de uma maneira jamais sonhada antes. Entretanto, a recepção americana da assim chamada teoria feminista francesa, e sua preocupação com o feminino enquanto metáfora e construto, tende a reintroduzir elementos do "eterno feminino" da cultura e da religião, especialmente em sua aceção popular: fluidez, suavidade, pluralidade, mar, natureza, paz, nutrição, corpo, vida, Deusa-Mãe, como antitéticos da solidão, dureza, rigidez, agressividade, razão, controle, morte, Deus-Pai. Como resultado, a teoria do feminino-maternal, fica às vezes perigosamente perto de reproduzir na forma de uma desconstrução da linguagem tradicional cultural-religiosa, certas atribuições da feminilidade e maternidade — que nos são muito familiares em pronunciamentos recentes do Papa—e que tendem agora a se tornarem normas feministas.

Os dados conservadores subjacentes ao assim chamado feminismo francês, se revelam, por exemplo, na demanda por direitos civis específicos para mulheres<sup>19</sup> a qual faz lembrar a exigência pelo protecionismo legal, e a posição "separada mas igualitária" das mulheres no último século, algo que o movimento pelos direitos iguais dos anos 70 buscou mudar. Ela também se mostra no alinhamento do masculino com a racionalidade e do feminismo com a linguagem poética, misticismo, mágica, e religião, dentro da lógica da identidade. É precisamente esta lógica que produziu não somente teorias e teologias ocidentais do feminino, mas também construções colonialistas como "o nativo", "o bom selvagem", e "o oriental"<sup>20</sup>.

---

Chakravorty Spivak, "French Feminism in an International Frame, em " *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (New York: Methuen, 1987), 134-153, Alexandra Busch, "Der metaphorische Schleier des ewig Weiblichen-Zu Luce Irigaray's Ethik der sexuellen Differenz, em *Feministischer Kompaß*, ed. R. Grossmaß and C. Schamerl, 117-171.

<sup>18</sup> Donna C. Stanton, "Difference on Trial: a Critical of the Maternal Metaphor in Cixious, Irigaray, and Kristeva, em *The Poetics of Gender*, ed. Nancy K. Miller (New York: Columbia University Press, 1986), 176.

<sup>19</sup> Veja por ex. Luce Irigaray, *Thinking the difference. For a Peaceful Revolution*, New York: Routledge, 1994, pp 65-88 e *Sexes and Genealogies*, New York : Columbia University press, 1993.

<sup>20</sup> Cf. R. JanMohamed, "The economy of Manichean allegory: The Function of racial Difference in colonialist Literature, em *Race, Writing and Difference*, ed. Henry Louis Gates, Jr. (Chicago: University press, 1986), 78-

Também as teorias feministas pós-estruturalistas definem o "patriarcado" em termos de gênero, referindo-se à subordinação da mulher ao homem. Contudo, elas entendem as relações de poder entre mulheres e homens como "estruturais" isto é, como pré-construídas pelas instituições e práticas sociais da sociedade. Estruturas patriarcais pré-existem aos indivíduos homens e mulheres. Desde que todo significado é constituído pela linguagem e desde que sistemas discursivos de significado nos precedem, nossa subjetividade, o sentido de quem nós somos e as maneiras pelas quais nos relacionamos com o mundo, não são algo único, fixo, uma essência coerente, mas o produto de nossa sociedade, cultura e religião. Assim, o sujeito é sempre o lugar do discurso conflitivo. Diferenças sexuais biológicas não têm um significado "inerente"; são negociadas e produzidas dentro de uma série de conflitos legais, médicos, religiosos e de discursos culturais que *"representam interesse políticos e em consequência estão constantemente competindo por status e poder. O local desta batalha por poder, é a subjetividade do indivíduo e é uma batalha na qual o indivíduo é um protagonista ativo, embora não soberano."*<sup>21</sup>

### **III. Uma crítica da Estrutura Feminista: quiriarquia: pirâmide de opressões multiplicadas**

Uma crítica da teoria feminista da libertação, segundo penso, traz à mesa de discussões da corrente masculina e feminista de gênero, levantando um "mais" teórico que não é apenas uma diferença de método. Não é simplesmente uma diferença de local social estratificado de acordo com a raça, classe, religião ou sexo. Mais do que isto, concedo, é primeiramente uma diferença na análise sistemática socio-política e de horizonte teológico<sup>22</sup>. Em meu próprio trabalho tenho buscado articular esta análise socio-política sistemática que difere não somente do capitalismo como da análise de classe das

---

106.

<sup>21</sup> Chris Weedon, *Feminist Practice and Poststructuralist Theory* (New York: B. Biscskwell, 1987), 41.

<sup>22</sup> Em sua introdução Michelle Barrets e Anne Philips, *Destabilizing Theory. Contemporary Feminist Debates* (Stanford University Press, 1992) distinguem a discussão teórica feminista e estratégias políticas dos anos 70, preocupadas com estruturas sociais, daquelas dos anos 90, envolvidas com questões de significado, identidade, representação e diferenças. Em contraste, eu argumentaria que, estudos teológicos feministas têm sempre estado envolvidos com significado, autoridade, e representação, mas não colocam suficiente atenção na análise da situação socio-política.

teologias da libertação, na medida em que as análises marxistas de classe não teorizam explicitamente a desumanidade e opressão contra as mulheres enquanto mulheres. Ela também faz exceção à análise de gênero defendida pelas teóricas feministas liberais e radicais<sup>23</sup>, porque essas análises feministas de gênero hegemônicas não são capazes de teorizar sobre as diferenças entre as mulheres e dentro dela, nem de articular teoricamente a opressão e a desumanidade da subordinação dos homens aos termos feministas<sup>24</sup>.

Desafiada por feministas negras na religião, busquei por mais de quinze anos elaborar uma teologia feminista de libertação crítica que não compreendesse o patriarcado em termos do sistema binário de gênero<sup>25</sup>. Meu entendimento do patriarcado não toma a opressão de gênero como o quadro primeiro de referência no qual "*as diferenças sexuais constituem o horizonte*" [Irigaray] de nossa teorização. Ao contrário, busquei re-conceituar o patriarcado como uma categoria heurística chave da teologia feminista, de tal maneira que ele possa articular e tornar visível o complexo imbricamento estrutural dos conflitos opressivos de diferentes grupos de mulheres mistificadas pela ideologia do patriarcado como um sistema binário de sexo-gênero.

Mais que identificar o patriarcado com o binário de dominação macho-fêmea é preciso entendê-lo no sentido clássico do mundo como um sistema político piramidal complexo, de dominação e de submissão, estratificado por gênero, raça, classe, religião e taxonomia cultural além de outras formações discursivas históricas de dominação<sup>26</sup>. Esta análise sistemática crítica não constrói o patriarcado como um conceito substancial essencial. Pelo contrário, busca tornar o patriarcado, enquanto conceito heurístico e enquanto diagnóstico,

<sup>23</sup> Embora teóricas feministas debatam ardentemente se Irigaray é uma essencialista metafísica, ela não deixa dúvida de que endossa uma análise dualística de gênero-sexo. "Negar que as mulheres e os homens são diferentes, em nome de uma hipotética igualdade social, é uma ilusão, um viés em favor da divisão—uma impossível divisão—entre a vida privada e a identidade social. Fora da cama ou distante do lar, de alguma forma misteriosa nos tornamos unissexuados ou assexuados". (Thinking the Difference, p.viii.)

<sup>24</sup> Sylvia Walby caracteriza tal teoria como pós-moderna. Contudo, numa distinção com meu próprio trabalho teórico, ela continua a usar o patriarcado como conotação de sexismo e opressão de gênero. Veja seu "Post-Post-Modernism? Theorizing social Complexity, em Michelle e Anne Phillips. *Destabilizing Theory*, 31-52 e seu livro *Theorizing Patriarchy* (Cambridge: Blackwell, 1970).

<sup>25</sup> Veja meu livro *Discipleship of Equals. A Critical Ekklesia-logy of Liberation*. New York. Continuum, 1993, para o desenvolvimento do meu argumento.

<sup>26</sup> Sylvia Walby, *Patriarchy at Work: Patriarchal and Capitalism Relations in Employment* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), 5-69 compreende o patriarcado de maneira similar, como uma *sistema complexo de estruturas sociais inter-relacionadas*. Estas diferentes formas das relações patriarcais mudam historicamente e produzem uma constelação diferente do patriarcado nas diferentes épocas e culturas.

um instrumento analítico que nos permite investigar a inter-dependência múltipla dos eixos estruturais de gênero, raça, colonialismo e classe, bem como suas inscrições discursivas e reproduções ideológicas.

Embora não seja mais de moda agir assim, continuo falando do sistema de opressão patriarcal e do androcentrismo linguístico-ideológico. Mais que simplesmente adotar uma análise de gênero, penso ser preciso investigar o entrelaçamento das estruturas de opressão sistemática. Desde que nem uma análise feita exclusivamente em termos de classe e colonialismo, nem uma exclusivamente em termos de gênero e heterossexualidade podem ser teoricamente articuladas com as estruturas múltiplas de opressão que desumanizam as mulheres (wo/men), desenvolvi um histórico sistemático, uma análise contemporânea do complexo entrelaçamento estrutural das opressões que operam dentro e em volta da quiriarquia patriarcal. (Herr-schaft)

Peo fato de as categorias patriarcais e o androcentrismo continuarem sendo entendidos simplesmente em termos de gênero, como a dominação de todos os homens sobre todas as mulheres, cunhei em "But She Said"<sup>27</sup> os neologismos Kiriarquia (kyriarchy) e kiriocentrismo (da palavra grega para "regra/domínio do mestre/mestre-centrismo"), para assim nomear as estruturas múltiplas socio-políticas e religiosas da opressão e desumanidade sistemáticas. O ponto focal de tal análise sistemática é a multiplicidade de mulheres oprimidas, que lutam por sobrevivência, dignidade humana, auto-determinação, e bem estar. Elas são interlocutoras de uma crítica à teologia feminista de libertação.

O poder kyriarcal opera não somente junto com o eixo de gênero, mas também com os de raça, classe, cultura, e religião. Estes eixos de poder estruturam os sistemas mais generalizados de dominação, numa matriz (ou melhor, "patriz") — numa espécie de modismo, ou numa tendência a acolher o que é mais badalado — entrelaçando os sistemas de opressão. *Esta "política de dominação, refere-se ao terreno ideológico que eles compartilham, que é uma crença nas noções de dominação e de superior e inferior... Para mim é como uma casa, onde os alicerces são compartilhados por todos , mas a*

---

<sup>27</sup> Elisabeth Schussler Fiorenza, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation* Boston: beacon Press, 1992.

*fundação são as crenças ideológicas em torno das quais as noções de dominação são construídas*"<sup>28</sup>.

Quando troca-se a análise pela investigação dos eixos de poder junto dos quais a matriz se estrutura, consegue-se mapear não somente como eles geram a pirâmide social kyriarcal de dominação, mas também como inter cruzam as posições que são oferecidas aos indivíduos pelas políticas de dominação. Para legitimar as relações kyriarcais de dominação e subordinação, a filosofia clássica articulou diferenças socio-políticas entre humano-animal, macho-fêmea e livre-escravo, como sendo uma "diferença natural" binária assimétrica. A moderna democracia torna concretas muitas das práticas ideológicas encontradas na antiga filosofia política, na medida em que ela proclama que seus cidadãos "são criados igualmente" e que são predestinados à liberdade e a perseguir a felicidade, enquanto legitima a hegemonia kyriarcal, a estratificação socio-política como sendo algo "natural". Este discurso clássico e moderno kyriocêntrico de submissão, já se achava inscrito nas Escrituras Cristãs<sup>29</sup> e foi rearticulado na teologia cristã, além de reproduzido nas ciências políticas modernas. O discurso kyriarcal emerge de várias maneiras: manifesta-se por si só na construção iluminista do "Homem da Razão"<sup>30</sup>. Também transparece nas falas euro-americanas racistas sobre a "Senhora Branca", e na descrição ocidental colonialista das "raças inferiores" e dos "selvagens civilizados. Na verdade, como a "Senhora Branca", e na consideração da religião cristã como sendo uma força civilizadora entre os selvagens.

A retórica política, filosófica e religiosa das diferenças "naturais" que justificam a dominação, serviram para afastar os "outros" da elite branca, do homem eurocêntrico, do governo democrático, da cidadania e dos direitos individuais. O cidadão é não somente macho como também branco. Ele é europeu ou norte-americano, proprietário, educado, privilegiado. Ele é o chefe da família e o "homem da razão" que proclama a universalidade

<sup>28</sup> Bell Hooks, *Talking Back*, 175.

<sup>29</sup> Cf. minha discussão de Hanstafel ou a tradução dos códigos domésticos como códigos patriarcais de submissão em *Bread Not Stone. Tenth Anniversary Edition* (Boston Press, 1995) Veja também a análise de Clarice Martin sobre estes textos.

<sup>30</sup> Para esta expressão veja Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: "Male and "Female" in Western Philosophy* (Mineapolis Press, 1984) Robin May Schon, *Cognition and Eros. A Critique of the Kantian Paradigm* (Boston: Bescon Press, 1988); Linda J. Nicholson, *Feminism/Postmodernism* (New York: Routledge, 1990).

e a verdade, por si mesmo. Branco, euro-americano, educado, o homem de elite definiu não somente a Mulher da elite branca como o seu "outro" inferior". Também colocou pessoas, classes, e raças como seus "outros" subordinados, explorando-os sob o disfarce da moderna democracia ocidental e civilização<sup>31</sup>. Foi o homem da elite educada euro-americana que produziu conhecimento e ciência, e insistiu que sua interpretação do mundo é verdadeira e objetiva. Resumindo, o conhecimento não é somente pautado pelo gênero (sexo), mas também pela raça, pela dominação de classes, o pelo colonialismo.

Portanto, os discursos feministas precisam reconhecer que as estruturas kyriocêntricas universalistas, e as retóricas dos homens de elite Euro-Americanos não apenas reforçam o domínio do sexo masculino, mas eles legitimam o "Pai Branco" ou, no idioma negro, o "Pai Patrão" como sujeito universal. Por implicação, e teoria feminista Euro-Americana e a teologia que articula com diferenças sexuais ou de gênero, como diferenças primárias e originais não somente mascaram a complexa interestrutura da dominação kyriarchal inscrita **dentro** da mulher e nos relacionamentos de domínio e subordinação **entre** as mulheres. Ela também mascara a colaboração das mulheres da elite branca e da religião cristã na desumanização kyriarchal, na medida em que ambas serviram como condutos civilizatórios do conhecimento kyriarchal, valores, religião, cultura e a exploração da terra.

#### IV. A Ekklesia das Mulheres (wo/men)

No coração de uma crítica da teologia feminista de libertação, está não a genérica "opção pelos oprimidos" das teologias de libertação da corrente masculina. Mais que isto está o reconhecimento que a desumanização daquelas mulheres(wo/men) que lutam contra opressões múltiplas "revela" o completo poder destrutivo da kyriarchia e que sua luta corajosa pela sobrevivência e o bem estar manifesta a presença de Deus(G\*d) trabalhando em nosso meio. Tal reconhecimento da Presença Divina em nosso meio, requer que as teólogas feminista conheçam seu próprio local socio-político como mulheres(wo/men) que são, ameaçadas pelos mesmos poderes destrutivos da desumanização que determina em vários graus a vida de todas as mulheres(wo/men). Tal prática teológica de "discernimento

<sup>31</sup> Em adição ao trabalho de Chakravorty Spivak veja também Tris T. Minh-ha, *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism* (Bloomington: Indiana University Press, 1989).

do Espírito" desafia e dá poder às mulheres(wo/men) para engajarem-se numa luta emancipatória pela libertação. Tal análise crítica sistemática e luta pela libertação, é capaz de nomear teologicamente os poderes da opressão como pecado estrutural, e revela o poder de Deus (G\*d) para a libertação e o bem estar nas situações socio-políticas concretas, provendo critério teológico para avaliação religiosa, proclamando a verdade ética.

Com uma visão socio-política e de horizonte religioso para tal crítica espiritual da libertação, eu articulei a noção da ekklesia de mulheres (ekklesai for wo/men). Eu elaborei em "But She Said", a expressão ekklesia de mulheres (wo/men) significando o congresso de decisões para fazer cidadãos. Ela está identificada não somente com o espaço religioso cristão, mas expressa uma alternativa de situação e visão à democracia socio-política radical. Ela busca transmitir a realidade "imaginada" da democracia radical que nunca foi amplamente compreendida na história<sup>32</sup> em função de que nas tradições ocidentais as mulheres (wo/men) não estavam em concordância com a ampla cidadania e autodeterminação civil<sup>33</sup>.

A expressão ekklesia para mulheres (wo/men), busca articular uma tensão criativa entre o "já" e o "ainda não", entre as imagens e o centro, entre a pirâmide e o círculo, entre uma kyriarchia sistemática por um lado, e a noção democrática radical da ekklesia, como um discurso que vai na direção contrária do movimento feminista e da luta sobre o outro. Resumindo, o conceito da ekklesia para mulheres (wo/men) oferece um quadro teórico que permite às feministas, na religião bíblica, desconstruir o centro patri-kyriarchal das tradições bíblicas e culturais ocidentais, elaborando simultaneamente a ekklesia para mulheres, ambos como discursos democráticos radicais e de formação política, e o centro e o horizonte de uma crítica à retórica feminista de libertação.

---

<sup>32</sup> Para a luta entre estruturas dominantes kyriarchal e a visão e prática da ekklesia como uma disciplina de igualdade no princípio do cristianismo, veja meu artigo "A Discipleship of Equals: Ekklesia Democracy and Patriarchy in Biblical Perspective", em *A Democratic Catholic Church*, ed. Eugene C. Bianchi e R. Randfoord Ruether, 17-33. New York: Croosroad, 1992.

<sup>33</sup> Para uma discussão similar mas um pouco diferente, de tal visão democrática radical, veja a discussão em Chantal Moufflé (ed.), *Dimensions of Radical Democracy* (London: Verso, 1992).

Embora a teoria feminista tenha analisado e sempre criticado o dualismo androcêntrico, e a assimetria das construções binárias de gênero, seu próprio discurso contudo tende a permanecer somado à lógica kyriocêntrica de identidade. Seguindo esta lógica, as feministas continuaram a reproduzir taxonomias dualistas, as quais elas constróem como alternativas exclusivas: reformista ou radical, socialista ou liberal, privada ou pública, direitos iguais ou liberacionista, que pertence ou não, psicanalítico ou socio-político, essencialista ou construtivista, Europeu ou Americano, feministas de primeiro ou terceiro mundo.

Os estudos feministas em religião e a teologia feminista, igualmente desconstruíram e rejeitaram as estruturas androcêntricas dualistas. Contudo, eles também tenderam a reproduzir as classificações e oposições da lógica da identidade. Desde o último século, o movimento das mulheres na religião bíblica teologicamente simbolizou estas estratégias discursivas, pelo uso das imagens bíblicas da igreja, ou como "a casa de Deus"(G\*d), ou como casa, estar em casa, propriedade, ou como o êxodo do Egito, Heimat, afastando-se da fumaça de cigarro do patriarcado em direção à profética comunidade da libertação a qual por sua vez constitui um novo lar<sup>34</sup>.

A imagem da igreja como a "casa de Deus" (G\*d)<sup>35</sup>, como um refúgio, lar e lugar de segurança num mundo capitalista, cada vez mais desumano, inspirou não somente as defensoras da verdadeira feminilidade e a ala direitista dos movimentos políticos cristãos nos Estados Unidos, tais como Maioridade Moral, Direito a Vida, e a Colisão Cristã. Esta visão e experiência da religião bíblica como "lar", também motivou as "filhas do lar" a proclamar sua igualdade de direitos com os "filhos do lar" para a educação teológica e ordenação.

Inversamente, a imagem do êxodo inspirou estas feministas que afastaram-se da religião bíblica em direção à "Terra prometida" da comunidade feminista e para a espiritualidade da

---

<sup>34</sup> Em seu livro *Sexism and G\*d-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983) R. Radford fala da "Igreja como uma comunidade de libertação" e da "criação de comunidades de base feminista autônoma como veículo para o desenvolvimento da libertação do sexismo" cujo relacionamento com a Igreja institucional torna-se uma "dialética criativa mais do que um impasse cismático (205-6). Contudo ele ainda não usou o termo "igreja de mulheres".

<sup>35</sup> Cf. Letty Russell's tenta salvar esta imagem em *Household of Freedom* (Philadelphia: Westminster, 1987) em termos da teologia feminista da libertação.

Deusa, a fazer isto porque elas experienciaram o dano violento da religião patriarcal institucionalizada, e não querem mais negar ou tolerar isto. Elas partiram para criar comunidades de mulheres no "outro mundo", um espaço no qual aquelas que deram um "salto para a liberdade" (Mary Daly) possam experienciar seu próprio poder como o poder da Deusa (Carol Christ), celebrando seus próprios rituais, criando sua própria espiritualidade ginecêntrica, ou formulando um Deus à imagem da mulher, um Deus que junto com o Deus masculino possa ocupar o céu, no processo de "tornarem-se Deuses juntos" (Luce Irigaray).

Tal visão do feminino divino ou da comunidade feminina "liberada", situa-se, ou como pós-bíblica, ou como pagã, fora das religiões bíblicas, ou posiciona-se a si mesma como comunidade de base feminista num relacionamento dialético com a igreja kyriarchal (R. Radfort Ruether). Todavia, construções de uma espaço liberado, comunidades, ou religião de mulheres, tende a negligenciar a mistura de mulheres e mesmo das feministas, com estruturas e teorias kyriarchais. O reconhecimento explícito de tal implicação, deveria estar ciente de que reunião de feministas não constitui uma "comunidade liberada" ou "lar". Já que as mulheres vivem num mundo e religião kyriarchais, os discursos feministas não podem escapar da cumplicidade com as ideologias kyriarchais, estruturas e relacionamentos de poder de dentro dos quais eles falam.

Em meu trabalho, eu busco por uma diferente metáfora bíblica e imagem retórica que pudesse mediar entre alternativas dualistas feministas da "igreja como lar" ou "êxodo em direção ao novo, lar-espaço livre", enquanto é permitida uma discussão aberta das diferentes articulações teóricas feministas e estratégias práticas.. Em resposta às objeções das feministas de cor , contra a noção universalizante do patriarcado, entendido como opressão de gênero, opressão de todas as mulheres por todos os homens, como as opressões de casta ou classe, eu busquei articular uma imagem bíblica e espaço teórico diferente, porque nem a afirmação da igreja como lar, ou a chamada para um êxodo da igreja patriarcal em direção à comunidade liberada (lar), articulam com a religião bíblica como local público das lutas políticas feministas<sup>36</sup>. Desta forma, a tradução de ekklesia

<sup>36</sup> A crítica de Erin White entende mal esta tentativa de articular um conceito "político" que pudesse mediar entre a compreensão da igreja como um espaço do lar, e o êxodo da igreja patriarcal em direção à uma zona de libertação ou em direção a um espaço do lar feminino. Quando ela argumenta que eu construo dois

gynaikon como "igreja de mulheres" tende a perder o sentido político democrático radical da palavra grega ekklesia<sup>37</sup>, que significa a decisão política através de um congresso ou assembléia de todos os cidadãos. Por enquanto, a expressão igreja de mulheres, faz conexão entre as idéias a respeito das mulheres e da igreja, mas não é capaz de unir a idéia sobre ekklesia, como ambas, a assembléia democrática e uma comunidade amada por Deus (G\*d). Contudo, minha proposta em qualificar ekklesia com o termo "mulheres" (wo/men), foi precisamente trazer à consciência pública, o fato de que nem a religião cristã, nem a sociedade ocidental são aquelas que proclamam ser: ekklesia, o congresso democrático de todos os cidadãos. Mais do que tudo, a proclamação do neologismo ekklesia para mulheres (wo/men), tenciona conectar a luta das mulheres na religião bíblica com os movimentos religiosos e políticos pela liberdade e igualdade. Estes movimento emergiram outra e outra vez através dos séculos, por causa da disparidade entre uma visão democrática radical e sua verdadeira compreensão kyriarchal.

Contudo, a noção de ekklesia para mulheres (wo/men), pode somente congregar o poder político quando se problematiza a construção liberal da relação de gênero entre as esferas da política pública e da religião privada, enquanto simultaneamente nomeia ambas, a kyriarchia cívica e a religiosa como situações de luta político-ideológica. No ensaio intitulado "Equal to Whom", que declaradamente é uma revisão de "In Memory of Her"<sup>38</sup>, Luce Irigaray coloca a alternativa: ou igualdade, ou divindade. Ela interpreta erroneamente meu entendimento de igualdade, como se fosse paridade e igual acesso das mulheres à hierarquia oficial e às instituições da igreja. Questionado contra tal entendimento de igualdade, ela afirma que uma teologia de libertação feminina precisa buscar "divisão igualitária" no divino. Isto significa que "o que eu (Irigaray) vejo como libertação sexual é

---

movimentos, um envolvido numa luta contra as instituições patriarcais e outro fugindo delas, ela – não eu – constrói tal "totalitarismos ou estratégias". Tal equivoco ocorre porque ela continua a conceitualizar a igreja de mulheres em termos antropológicos, como uma mitologia feminina centrada como mutualidade masculino/feminino, mais do que em termos do conflito entre patriarcado e ekklesia. Cf. sua resposta para minha monografia "Daughters of vision and Struggle", em *Conference Proceedings of the Australian National Conference "Towards a Feminist Theology"*, Agosto 18-20, 1989.

<sup>37</sup> Mary Hunt, *Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship* (New York: Crossroad, 1991, 159 s) fala da igreja de mulheres como ekklesia de justiça, mas tende a identificá-la como uma comunidade de amigos buscadores de justiça. Contudo, tal identificação restringe o discurso da ekklesia para aqueles que são parecidos ou que simpatizam um com o outro.

<sup>38</sup> Elisabeth Schussler Fiorenza, *In Memory of her. A Feminist Reconstruction of Christian Origins* 10<sup>th</sup>. Anniversary Edition (New York: Crossroad, 1994).

Deus (G\*d) feito um casal: homem e mulher e não Deus (G\*d) como homem<sup>39</sup>. Portanto ela pergunta "o que a igualdade significa, no que tange a religião? Significa ser igual ao outro discípulo ou a Deus (G\*d)? E como pode a mulher ser igual a este outro quando ele é de outro sexo?"<sup>40</sup>

Por que eu não endosso e dou pouca atenção à divinização do sexo, ela imagina que a tendência para a "neutralização" e seu conseqüente desejo de tornar-se homem, estejam secretamente fazendo parte do meu trabalho.

Resumindo, Irigaray discorda da idéia de ekklesia para mulheres(wo/men), porque esta idéia não está articulada em termos da identidade feminina, divindade de gênero, e ontologia antropológica. Salientando que todas as análises sociológicas, modelos e técnicas falharam em fornecer acesso à identidade feminina, ela afirma terminantemente: "a sociologia me entedia rapidamente quando eu estou esperando o divino"<sup>41</sup>. Balizada nesta crítica, não é apenas que Irigaray e eu utilizamos dois discursos teóricos muito diferente. Nem é a falsa dicotomia da "igualdade versus divindade"<sup>42</sup>. Mais do que isto, a questão aqui é a mudança da teoria feminista da lógica da identidade feminina e diferenças sexuais, para uma democracia radical. Movimentos emancipatórios, incluindo o movimento de libertação feminina, não lutam por direitos iguais para tornar-se masculinos, e o mesmo que os homens. Mais que isto, eles lutam para alcançar os direitos, benefícios e privilégios de igual cidadania, os quais são legitimamente seus por direito de "nascimento".—para usar a expressão de Hanna Harendt—ou em termos teológicos, por direito de criação à Imagem de Deus, mas que lhes são negados pelos regimes kyriarchais das sociedades e religiões ocidentais.

As teóricas feministas do segundo e terceiro mundo contudo, não se posicionam dentro da lógica ocidental do sistema gênero-sexo, mas sim dentro do espaço ético-político do paradigma da democracia radical. Por ex., Chandra Talpade Mohanti sugeriu uma idéia similar à idéia de ekklesia para mulheres (wo/men). Para ela, a "imaginada ou "amada

<sup>39</sup> Luce Irigaray, "Equal to Whom?" in *Differences* (1989): 58-76. especialmente 69.

<sup>40</sup> Ibid. 73.

<sup>41</sup> Ibid. 74.

<sup>42</sup> Veja o discurso bastante perceptivo de Morny Joy da crítica de Irigaray: "Equality or Divinity—A Fate Dichotomy?", in *Journal of Feminism Studies in Religion* 6/1(1990), 9-24.

comunidade", criada pelas lutas de oposição, é uma espécie de espaço feminino que proporciona política, mais que bases biológicas ou culturais para uma aliança. Portanto, não é a cor ou o sexo que constrói o solo para estas lutas. Mais que isto, é a forma como pensamos sobre raça, classe e gênero—as ligações políticas que escolhemos para estar no meio e entre as lutas. Assim, potencialmente, as mulheres de todas as cores(incluindo as mulheres brancas), podem alinhar-se com, e participar destas comunidades imaginadas<sup>43</sup>.

Em suma, uma crítica da teologia feminista de libertação não se posiciona dentro da política de identidade, mas dentro de uma política de luta. Portanto, a ekklesia de mulheres (wo/men), não está conceitualizada e teorizada dentro de um discurso antropológico e psicanalítico, mas está ancorada teoricamente no discurso socio-político e teorias produzidas pelas lutas feministas em prol da sobrevivência e transformação. Está teologicamente posicionada dentro do horizonte político-religioso da **basileia**, i.é., um mundo projetado por Deus(G\*d) de bem estar para todos. Busca romper com o molde teórico pré-construído do sistema ocidental de sexo-gênero, para subvertê-lo. Nem a Mulher, nem o Casal macho-fêmea projetados no céu, eu argumento, anunciam o Shekhinah, a presença do Divino. Além disso, estão as mulheres (wo/men) "não-pessoas"—feitas à imagem e semelhança de Deus (G\*d)—que em suas lutas pela sobrevivência e libertação, manifestam a Divina Presença e Poder aqui e agora na terra. Esta manifestação de "Deus(G\*d) em nós mulheres (wo/men). A Sabedoria Divina revela-Se nas lutas democráticas radicais da ekklesia para mulheres (wo/men), que estão posicionadas dentro do horizonte da basileia, o mundo alternativo de Deus(G\*d), de bem estar e salvação para todos sem exceção. É uma visão sophialógica que está no coração da teologia Cristã feminista de libertação<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Chandra Talpade Mohanty, "Introduction: Cartographies of Struggle", in *Third World Women and the Politics of Feminism*, ed. Chandra Talpade Muhanti, ann Russo, Lourdes Torres, 1-47, especialmente 4.

<sup>44</sup> Veja também meu livro *Jesus. Miriam's Child and Sophia's Prophet Critical Issues in Feminist Christology*. (New York: continuum, 1994).