



A vida religiosa feminina e os movimentos feministas

Ana Livia Vieira Rodrigues¹

RESUMO

No presente artigo busco a influência dos movimentos feministas na vida religiosa feminina. Inicialmente, descrevo um panorama sobre a vida religiosa; na sequência, comento sobre a vida religiosa feminina desde o início da dominação portuguesa no Brasil; findo abordando sobre a influência dos movimentos feministas na prática religiosa das católicas, que contribuiu para, dentre outras coisas, o surgimento das Teologias Feministas e da ONG Católicas pelo Direito de Decidir. Neste texto de abordagem histórica, gênero está sendo usado como uma categoria de análise para entender as relações entre mulheres e homens, principalmente freiras e padres, e como estas são construídas pela instituição católica, entendendo que tal construção é processo, que sofreu mudanças no decorrer de sua história. O poder ainda é majoritariamente masculino em nossas estruturas sociais e o conceito de patriarcado é aqui entendido como um sistema de organização, onde existe distribuição desigual de poder, caso específico do sistema religioso católico, no qual as posições superiores, ou seja, na hierarquia, somente homens celibatários podem atuar.

Palavras-chave: Movimentos feministas. Freiras. Poder.

Female religious life and feminist movements

ABSTRACT

In this article I look for the influence of feminist movements on female religious life, initially I describe an overview of religious life; in the sequence I comment on the female religious life since the beginning of Portuguese domination in Brazil; finally addressing the influence of feminist movements in the religious practice of Catholics, which contributed, among other things, to the emergence of Feminist Theologies and the Catholic NGO for the Right to Decide. In this text of historical approach, gender is being used as a category of analysis to understand the relationships between women and men, mainly nuns and priests and how they are built by the Catholic institution, understanding that such construction is a process, which has undergone changes in the course of your story. Power is still mostly male in our social structures and the concept of patriarchy is understood here as an organization system, where there is an unequal distribution of power, a specific case of the Catholic religious system, in which the top positions, that is, in the hierarchy, only celibate men can act.

Keywords: Feminist movements. Nuns. Power.

¹ Doutora pelo Programa de Pós-Graduação sobre Mulheres, Gênero e Feminismo da Universidade Federal da Bahia, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7222827100429130>, E-mail: alvrodrigues6866@gmail.com.



1 INTRODUÇÃO

A partir, principalmente, da experiência de vida religiosa feminina, busco uma discussão em torno das possibilidades de diálogo e desafios na relação com os movimentos feministas, como bem articulou Heleieth Saffioti (2001, p.129), “Não há, portanto, um modelo feminista, há uma perspectiva feminista que se traduz por diversos modelos. Ignorar as diferentes vertentes do feminismo é grave, pois torna hegemônica uma realidade bastante diferenciada”. O termo movimentos feministas será bastante utilizado, primeiro para dar a ideia de ação, de algo que está em constante construção e desconstrução; segundo, no plural, pois abrange diferentes expectativas e significados, dilemas vividos por mulheres na relação com os homens e entre as mulheres, inscritos em processos de longa duração histórica e não como algo que irrompe num dado momento. Não busco uma definição precisa, se quisesse não conseguiria diante da grandeza dos objetos e sujeitas participantes dele.

Lembrando que na história não existem departamentos estanques, sendo assim, não há possibilidade de os feminismos não interferirem numa instituição conservadora, patriarcal como a Igreja Católica; mutuamente, o entrelaçamento vai acontecendo, quer as pessoas queiram ou não. Como consequência de tal processo se deu a formação das Teologias Feministas, a criação das Católicas pelo Direito de Decidir analisadas nesta pesquisa.

2 A VIDA RELIGIOSA FEMININA

No geral, existe uma visão de que as mulheres foram atuantes no movimento de Jesus, sendo o Novo Testamento, parte da Bíblia, considerada aqui como um documento escrito por homens, dentro de um mundo entrelaçado principalmente pelas culturas judaica e greco-romana, então, pode se dizer que a presença das mulheres como lideranças é significativa em tais livros. Para elas não houve negação do batismo, desde o início dos primeiros grupos dos seguidores de Jesus, elas tinham direito de participar ativamente servindo como diaconisas, um trabalho que envolvia serviço, orientação e assistência às comunidades, do mesmo modo que exerciam os homens.

Recomendo-vos Febe, nossa irmã, diaconisa da igreja de Cencreia, para que recebais no Senhor de modo digno, como convém os santos, e a assistais em tudo o que ela de vós precisar, porque também ela ajudou a muitos, a mim inclusive. (PAULO, Carta aos Romanos, capítulo 16, versos 1-2).

E até mesmo se tem referência a elas como apóstolas, uma liderança mais expressiva dentro do contexto cristão, “Saudai Andrônico e Júnia, meus parentes companheiros de prisão,



apóstolos exímios que me precederam na fé em Cristo” (PAULO, Carta aos Romanos, capítulo 16, versos 1-2), na atividade apostólica também se encontrava a prática da assistência. Para Mercedes Navarro (1994, p. 432), existiram mulheres, nos primeiros anos do cristianismo, que não casaram e se tornaram seguidoras de Jesus, atuando de certo modo independentes.

A vida das primeiras – virgens, por outro lado, foi um intento da parte das mulheres de conseguir juntas, o que em meio ao patriarcalismo sociopolítico religioso de seu tempo, não podiam; livres do matrimônio, dos filhos e da casa, podiam levar vida entregue às ideais que necessitavam de todo o seu tempo, suas capacidades e energias. Elas inventaram aquilo que agora institucionalmente conhecemos como “vida religiosa”.

Se nos textos bíblicos e de Navarro encontram-se esses exemplos de autonomia feminina, no início das primeiras comunidades cristãs, o que se percebe depois é que as mulheres religiosas, quando esse estilo de vida se oficializa junto à instituição católica, ficam restritas à clausura com o passar do tempo, ou seja, a vida religiosa ficou restrita aos muros do convento. Elas não podem ser mais diaconisas e são esquecidas como parte do grupo ampliado dos apóstolos para além dos 12 primeiros seguidores de Jesus.

Na Idade Média ocidental destacam-se em meio à clausura feminina obrigatória figuras de abadessas.

Observar-se-á que certas abadessas tinham jurisdição sobre o clero em virtude do direito de padroado feudal (como em Conversano, La Huelgas, Quedlinburg e Fontevrault, onde a abadessa também governava o mosteiro adjacente). Além dessa curiosidade canônica, a quantidade de místicas que influenciaram a vida profunda da Igreja é impressionante: Hildegarda de Bingen, Juliana de Norwich, Juliana do Mont-Cornillon, Brigitte da Suécia, Catarina de Sena, Teresa de Ávila e Teresa de Lisieux – estas últimas foram proclamadas doutoras da Igreja, respectivamente por Paulo VI, em 1970 e por João Paulo, II em 1997 – e uma grande quantidade de fundadores de congregações (LOADES, 2004, p. 1206).

Lembrando que as mulheres destacadas representam apenas brechas dentro de uma Igreja em que o poder está centrado nas mãos dos homens. Por místicos/as, o Novo Dicionário de Teologia explica que é “[...] o ser humano, em estado alterado de consciência e além da razão, dos sentidos, da linguagem e do espaço-tempo, percebe a unidade participante com o Amor infinito [...]” (BARALT, 2009, p. 372). A honraria de Doutora da Igreja, ou seja, título que a Santa Sé por tradição só concede a escritores eclesiásticos notáveis, tanto por sua santidade, assim como pela importância da sua obra doutrinal foi dado até 2004, apenas às três mulheres citadas, Teresa de Jesus (1515-1582), Catarina de Sena (1387-1380), Teresinha de Lisieux (1873-1897), e no ano de 2012, Bento XVI concedeu o título a Hildegarda de Bingen



(1098-1179). Existem dezenas de santos com o título de doutores da Igreja e apenas quatro doutoras.

Apesar de serem, as doutoras, figuras marcantes, a Igreja não modificou em nada a situação das mulheres, enquanto pessoas capazes de participar dos espaços de decisão da instituição. Mas elas sempre ousaram e na América Latina, Sor Juana (1651-1695), foi uma das mulheres que forçou os limites da sua condição dentro da instituição.

[...] religiosa mexicana, vítima da Inquisição no século XVII. Juana Inês não se conformava com a ignorância e a prisão doméstica à qual as mulheres de seu tempo eram submetidas sob a alegação de cumprirem a vontade de Deus e da natureza. Tornou-se literata, poetisa e astrônoma. Por seu atrevimento, muitos de seus textos e sua biblioteca foram queimados pela Inquisição e ela teve de, contrariamente à sua vontade, reconhecer diante de seus inquisidores a culpa de não seguir os caminhos que a Igreja lhe indicara, na fidelidade ao seu ser feminino (GEBARA, 2007, p. 16).

Sor Juana recebia intelectuais no convento, escreveu peças teatrais e comédias, decidiu ser religiosa por ser a única maneira de se dedicar àquilo que amava, o conhecimento. “[...] grande y verdadera novedad histórica y política, pídela educación letradas em las casas o em instituciones creadas com este fin. [...] Ni elobisponilos otros prelados comentaram jamás esta idea: lespareció soberbia y rebelión”² (PAZ, 1982, p. 628-629).

De una mujer se convencen
Todos los sábios do Egipto,
Para prueba de que el sexo
no es esencia em lo entendido³ (Sor Juana Inés da la Cruz, cantando o triunfo de Catarina de Alexandria sobre os filósofos. México, século XVI. PAZ, 1982, p. 620).

A religiosa mexicana aventurou-se ao ponto de precisar ser silenciada pela Igreja. Contudo, de forma sistemática, na Idade Moderna a questão feminina começou a ser questionada pelas mulheres. Os movimentos de mulheres “começam a se esboçar a partir do século XVII, com o raiar da modernidade” (COSTA; SARDENBERG, 2008, p. 23), como, por exemplo, entre as mulheres cristãs das Igrejas Protestantes, politicamente ativas e alfabetizadas, conforme aponta Maria Zina Abreu (2002, p. 446):

Foi a percepção da sua “igualdade cristã” que levou as mulheres a se consciencializarem da sua desigualdade civil: se como cristãs tinham ‘almas iguais’, como cidadãs deveriam ser, tal como os homens, também detentoras de direitos

² “[...] grande e verdadeira novidade histórica e política pede a educação letrada nas casas ou em instituições criadas com este fim. [...] Nem Bispo, nem os outros prelados – cargo superior na Igreja católica – comentaram jamais esta ideia: pareceu-lhes soberba e rebelião” (Tradução nossa).

³ De uma mulher se convencem todos os sábios do Egito. Para a prova de que o sexo não é essência naquilo que entendemos (Tradução nossa).



naturais e inalienáveis. Foi esse despertar de consciência cívica que dotou as mulheres dessa geração revolucionária do estímulo e coragem suficientes para intervirem no domínio público, desafiarem as autoridades civis e eclesiásticas, desobedecerem ao pai, irmão ou marido, escreverem, publicarem e expressarem publicamente e de viva voz as suas crenças e opiniões, de teor político, civil e teológico.

O fim do poder absoluto dos reis, com a limitação do poder da coroa, expressa na Declaração de Direitos de 1689 (Bill of Rights), sobre seus súditos, deveria levar ao fim do poder dos maridos sobre as esposas. O poder do homem, do patriarca foi questionado, bandeiras como a da educação universal, além do direito de voto feminino foram levantadas.

Após a Revolução Francesa (1789), a luta das mulheres foi se solidificando, se a sociedade era liberal, não se podia aceitar a subordinação das mulheres: “Para alguns pensadores liberais, como o filósofo inglês John Stuart Mill (1806 -73), a subordinação da mulher era uma aberração numa sociedade que se cria liberal, uma discrepância (...)” (ABREU, 2002, p. 456). Esse modo de ver o lugar das mulheres por Mill não era partilhado por todos os pensadores liberais e, em 1792, Mary Wollstonecraft (2016, p. 42) escreveu rebatendo os que pensavam o contrário:

Acusem-me de arrogância; ainda assim, declaro acreditar firmemente que todos os escritores que têm tratado do tema da educação e das maneiras femininas, desde Rousseau até o dr. Gregory, têm contribuído para tornar as mulheres mais artificiais e de caráter mais fraco do que elas realmente são; e, conseqüentemente, membros mais inúteis da sociedade

Se a natureza das mulheres determinava o seu destino de serem sujeitas à autoridade masculina, segundo a visão de muitos, como Rousseau, Wollstonecraft (2016, p. 45), via nas diferentes formas de educação para as mulheres e os homens, a desigualdade entre ambos.

Faço alusão agora, sobretudo, a Rousseau, cuja personagem Sofia é, sem dúvida, cativante, embora me pareça totalmente inatural. Seja como for, não pretendo atacar a estrutura superficial, mas o fundamento de sua personagem, os princípios sobre os quais sua educação foi construída; ou seja, por mais fervorosamente que eu admire o gênio desse hábil escritor, cujas opiniões frequentemente terei ocasião de citar, a indignação sempre toma o lugar da admiração, e a rígida carranca da virtude insultada apaga o sorriso da complacência que suas frases eloquentes costumam suscitar, quando leio seus devaneios voluptuosos.

Outras mulheres que pensavam também de maneira diferente, não aceitando a ordem social como queria Rousseau, estiveram na luta igualmente com os homens por melhorias trabalhistas e o fim da escravidão: “Já nas décadas de 1830 e 1840, as mulheres inglesas começaram a juntar-se a outros movimentos libertários, como o da abolição da escravatura e o



movimento cartista, que visavam tornar os direitos políticos extensíveis aos trabalhadores”. (ABREU, 2002, p. 458).

Na Inglaterra, mulheres trabalhadoras se organizaram e elaboraram uma petição reivindicando o direito de voto, “Eleito deputado em 1865, foi o próprio Jonh Stuart Mill quem apresentou à Câmara dos Comuns uma nova petição que lhe fora entregue por um grupo de sufragistas, a 7 de Junho de 1866” (ABREU, 2002, p. 459). O movimento sufragista foi se alastrando, não tão rápido como havia acontecido com a Revolução de 1848, porém de forma mais duradoura, estendo-se pelo século XX, até alcançar seu objetivo em cada nação:

As mulheres que se envolveram em campanhas pró-sufrágio feminino eram conhecidas como ‘sufragistas’ ou ‘sufragetes, termos que derivam do tipo de militância que praticavam. As ‘sufragistas’ adotaram técnicas e métodos pacíficos e moderados, sem violarem a lei ou a ordem pública, pelo que são conhecidas como ‘sufragistas constitucionalistas’ (ABREU, 2002, p. 461).

As chamadas sufragetes tinham uma postura mais agressiva na luta pelo direito de voto das mulheres, enquanto as sufragistas eram mais moderadas. Mesmo com as diferenças na forma de protesto, em lugares diferentes do planeta, essa ação foi um passo importante na batalha pela cidadania feminina.

Quando uma mulher, nos Estados Unidos ou Europa Ocidental, se identifica como feminista, é em geral como feminista liberal, afirmando sua reivindicação a direitos iguais e liberdades asseguradas a todo indivíduo na sociedade democrática. Ao fazê-lo, segue aquelas feministas do século XIX que acharam nos ideais democráticos de igualdade e liberdade – que assinalaram a mudança da Europa feudal em uma economia industrial – um corpo de doutrina sistemático e coerente a partir do qual argumentar em favor dos direitos das mulheres (NYE, 1995, p. 18).

Embora mulheres brancas e de classe média apareçam nas produções sobre o início do movimento de mulheres, as negras, as trabalhadoras, as pobres, também estiveram na linha de frente no início dessa revolução. Nos últimos tempos, a história está preocupada em escrever sobre a participação de todas/todos as/os envolvidas/os, não se pode passar a visão apenas do feminismo hegemônico, assim como, não deixo de fora, as denominações religiosas das mulheres envolvidas, mesmo que as mulheres católicas e especialmente as freiras não estivessem diretamente ligadas às lutas pelos direitos femininos, não significa que não tenha havido sufragistas entre elas e sim que a invisibilidade de muitas mulheres na escrita da história dos feminismos criou a imagem que está sendo desconstruída atualmente. Ana Paula Martins (2020, p. 101), descreve a mobilização feminina das católicas na virada do século XIX.

No entanto, naquele contexto finissecular, houve uma inflexão nos discursos clericais e laicos, masculinos e femininos, sobre a tão enaltecida influência ou contribuição da



mulher para as urgências do tempo. Aquele momento passara a exigir muito mais do que orações, piedade e devoção das mulheres: requeria a disposição para uma ação mais abrangente, para o conhecimento e, igualmente, para a intervenção social pelo uso da palavra, grandes novidades para as mulheres católicas laicas (Sarti, 1984; Fayet-Scribe, 1984; Giorgio, 1994; Fouilloux, 1995; Cova, 2000; Della Suda, 2007; Cova; Dumons, 2010; Barry, 2011).

Martins (2020), diz o que ocorreu em alguns países como Itália e Inglaterra, foi a ressignificação do feminismo por determinados grupos de homens e mulheres católicos/as, admitindo que certas pautas fossem justas e estavam em sintonia com o cristianismo social, como o direito feminino de votar, sendo assim, houve envolvimento delas nas campanhas sufragistas. Não obstante, continuavam a defender os valores morais e da família, as mulheres não deveriam estar em oposição aos homens (p. 104).

A história também ocorre nas fendas e resgatar as mulheres católicas que se destacaram, como as citadas doutoras da Igreja, Sor Juana, pois elas propuseram estilos novos de vida religiosa ou exerceram lideranças em seus espaços limitados de ação em um convento, é lhes dar uma justa visibilidade na escrita dessa narrativa. E como viveu a mulher religiosa no Brasil?

2.1 A Vida religiosa feminina no Brasil

Desde os primórdios da dominação portuguesa e numa rápida análise sobre as freiras, Figueiredo (2014, p. 66), comenta sobre o período colonial:

Durante o primeiro século de nossa história não existiram ordens ou congregações religiosas femininas no Brasil. Em primeiro lugar porque a concepção de vida consagrada para as mulheres, na época, estava associada à prática da clausura. Não se permitia às mulheres casadas ou às conventuais qualquer exposição ao mundo exterior. Em segundo plano, não interessava ao projeto colonizador manter instituições femininas numa terra de conquista e povoamento necessário, além de representar mais um ônus para os cofres reais.

A Igreja Católica no Brasil esteve submetida ao regime do padroado português até 1822, data da independência da nação, o rei intervinha nos assuntos políticos e religiosos.

Sem uma ordem régia não se podia normalmente fundar um convento e nem sequer um educandário ou recolhimento⁴ ao qual as mulheres se retirassem provisoriamente. Era impossível a existência de mosteiros femininos na colônia, enquanto isso não correspondesse aos interesses da Coroa. Embora os reis lusitanos se utilizassem sempre de uma linguagem religiosa para justificar a empresa colonial, não eram

⁴A palavra recolhimento recobria diversos tipos de instituições para mulheres, embora o mesmo estabelecimento pudesse servir para mais de uma finalidade (AZZI, 1983).



certamente interesses cristãos, mas sim políticos e econômicos, os mais determinantes em suas deliberações (AZZI, 1983, p. 25).

Em tempos de colonização de um vasto território como o do Brasil, não era interessante liberar um estilo de vida celibatário, quando as mulheres deveriam ser úteis para procriarem e o número de mulheres brancas não era suficiente para permitir tal desvio de função.

As mulheres brancas foram escassas no Brasil até meados do século XVIII. As primeiras, ao que consta, só chegaram após 1530. Em 1552, o jesuíta Manuel da Nóbrega escrevia cartas ao rei pedindo que enviasse órfãs ou outras mulheres indígenas. A coroa começou então a enviar pequenas levadas de órfãs nas expedições destinadas ao Brasil, havendo mesmo em Portugal o Recolhimento da Encarnação com a finalidade de reunir e preparar essas jovens (AZZI, 1983, p. 25-26).

Assim foi sendo alimentado o nascimento da hegemonia branca portuguesa em terras brasileiras, em Portugal o Recolhimento da Encarnação reunia e preparava as jovens para vir para o Brasil casar, uma união entre brancos e dentro da moralidade pregada pela Igreja, o sacramento do matrimônio, mas... “[...] o povoamento da colônia nos primeiros séculos se fez em grande parte pela miscigenação, através do concubinato dos homens com mulheres indígenas e africanas, entre os quais o casamento era raro e desestimulado” (AZZI, 1983, p. 26). E como diz Valdemir Zamparoni (2007, s/p),

Uma das coisas que mais chamavam à atenção no passado e até hoje atrai o olhar de muitos visitantes estrangeiros é a composição racial brasileira, fortemente marcada pela miscigenação da qual em graus variados, a depender da região do país, sobressai a componente de origem africana. Não é preciso ser antropólogo, sociólogo ou acadêmico de qualquer tipo para notar tal característica. É empírica, faz parte do senso comum se proparar que o Brasil é um país de negros e mestiços.

A hegemonia política era branca e a população por maioria negra, isso até os dias atuais. Não obstante, ocorrerem concessões reais para as mulheres brancas religiosas, não sem antes existir pressão por parte da colônia, as filhas das elites que não conseguiam um bom casamento, leia-se com um homem rico, não poderiam desonrar suas famílias, o caminho era tornar-se freira.

A Metrópole resistia, mas os pedidos não deixavam de chegar da parte da colônia, principalmente dos chefes de família da classe senhorial. Para esses, o interesse imediato era garantir e aumentar o seu poder pessoal na própria sociedade colonial, em termos sociais e sobretudo econômicos. Toda a família devia servir a esse fim, inclusive as filhas (AZZI, 1983, p. 27).

Mulheres brancas e ricas, se não casadas, deveriam ser enclausuradas, essa era uma possível garantia de que seus pais não passariam por escândalos em suas famílias. Devido à



crise provocada pela concorrência com o açúcar do Caribe (século XVII), os senhores de engenho estavam com grandes dificuldades em casar as suas filhas e se empenharam junto à população de Salvador para obterem um mosteiro feminino na cidade. “Em 1644 a Câmara de Salvador solicita à Coroa a autorização e inicia os preparativos, fundando o Recolhimento do Desterro. Para sua transformação em mosteiro, no dia 9 de maio de 1677” (AZZI, 1983, p. 31). Foram monjas clarissas, vindas do Mosteiro de Évora, Portugal, que fundaram o Convento do Desterro em Salvador.

O convento foi aprovado, oferecendo 50 vagas para as freiras de véus pretos, “consideradas monjas no sentido pleno, que faziam profissão solene e participavam do Ofício do coro” (AZZI, 1983, p. 45), na prática significava uma distinção entre as religiosas, aquelas de véus brancos vinham de famílias portuguesas menos influentes na sociedade baiana e, assim, que foram preenchidas as vagas da categoria superior foi feito novos pedidos à Coroa para ampliação das mesmas.

As vagas nos conventos da Bahia, principalmente no Desterro, foram motivo de disputas entre as famílias, objeto de contratos entre os pais e os conventos, e campo para o favoritismo de abadessas e autoridades civis e eclesiásticas. Já no século XVII, os oficiais da Câmara, invocando sua qualidade de fundadores e de servidores sem salário da Coroa, obtiveram o privilégio de prioridade para suas filhas no Desterro; mas tiveram que reclamar várias vezes medidas do rei para verem seu privilégio respeitado (AZZI, 1983, p. 33).

Se a carência de mosteiros era a realidade de vida religiosa na América portuguesa, o que se viu na América espanhola foi diferente.

Quando em 1677 se erigiu no Brasil o primeiro mosteiro de mulheres, já havia na América espanhola mais de 70 conventos canonicamente estabelecidos, sendo 28 deles somente no México. Por volta de 1690, nos próprios domínios portugueses, havia já treze conventos femininos nas ilhas dos Açores e quatro na Madeira (AZZI, 1983, p. 25).

Para as religiosas, como exposto, a vida deveria ser enclausurada e contemplativa. Nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia afirma-se a importância dada à clausura na época (1707).

A clausura dos mosteiros é tão importante que o sagrado Concílio Tridentino a encomenda particularmente aos bispos, e cominando-lhes o divino juízo e a maldição eterna de Deus, se não tiverem dela particular cuidado. Pelo que, conformando-nos com seu decreto, declaramos que a Nós e a nossos sucessores pertence fazê-la guardar inteiramente [...] (CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA, Sebastião Monteiro da Vide, título XXXIX).



Mantê-las enclausuradas não era bem o interesse da Coroa. Para Riolando Azzi (1983, p. 27), além dos interesses da monarquia portuguesa em manter uma classe branca dominante em seu território, dificultando que as mulheres brancas se tornassem freiras, existia outro de ordem econômica, manter um convento significava gastos sem retorno, atividades como bordados e rendas eram mais arte que trabalho, segundo o autor. “Não se admitia, por outro lado, que a mulher branca da classe senhorial se dedicasse a nenhum tipo de trabalho produtivo, considerado próprio do escravo e degradante”.

As dificuldades não foram definidoras do número de mulheres enclausuradas, Maria José Rosado Nunes (1985), defende certo florescimento da vida religiosa no Brasil colonial, pois algumas delas vivenciaram esse estilo de vida.

Mesmo assim, a VR⁵ feminina esteve presente nos tempos coloniais, quer através da relação mantida com mosteiros portugueses, nos quais as moças brasileiras professavam, quer pela fundação de recolhimentos e beatérios, alguns dos quais se transformaram depois em conventos canonicamente reconhecidos (NUNES, 1985, p. 26).

Os conventos refletiram a situação social vigente e as mulheres brancas pobres não tinham condições de pagar o dote exigido para entrarem em um, já para às mulheres negras era impossível, na realidade de escravidão do Brasil até o Império. “Nos conventos, mulheres indígenas, mestiças e negras eram recebidas como escravas a serviço das religiosas professas” (NUNES, 1997 p. 487). O Papa Clemente IX (1670-1676), proibiu através de uma bula que as religiosas tivessem servas e escravas particulares (AZZI, 1983, p. 49). O que não surtiu muito efeito em terras brasileiras.

Então, a vida religiosa para as mulheres estava determinada por questões de gênero, a clausura feminina ainda era obrigatória somente para elas até o século XIX; por questões de classe, apenas famílias de posses poderiam manter suas filhas em conventos; por questões de raça, mulheres negras e mulatas não tinham permissão de serem religiosas.

Sendo reconhecida oficialmente como um estado de vida ‘mais perfeita’, a vida religiosa não poderia reunir indiscriminadamente mulheres de origens sociais diferentes, sem contradizer o princípio da suposta superioridade da nobreza branca. Era, portanto, vedado o acesso de mulheres pobres, principalmente as de cor, ao mesmo ‘estado de perfeição’ que se oferecia às brancas fidalgas. Por isso, o direito de professar nos conventos coloniais era reservado exclusivamente às mulheres brancas de famílias ricas e de prestígio. Mesmo as brancas de famílias pobres, salvo raras exceções, ali só encontravam lugar na condição de servas (NUNES, 1985, p. 28).

⁵ Vida Religiosa.



A autora fala em tentativas de serem admitidas mulheres mulatas e brancas pobres entre as professoras, mas que isso não foi possível ter continuidade devido às barreiras de classe e cor do Brasil da época (NUNES, 1985, p. 30). Como já afirmado, os documentos e as leis da instituição católica são feitos por homens, pelo clero e a imagem ideal da freira é de um ser passivo, mas nem sempre elas foram seguidoras submissas dos homens da instituição.

Nem todos os conventos podiam ser apresentados como modelos de vida virtuosa e de piedade; nem sempre se respeitavam as normas internas de austeridade e pobreza. A visão de um convento animado por sons noturnos de um ruidoso baile, onde galantes jovens fazem a corte a religiosas ricamente vestidas, não é parte de um sonho ou de um filme escandaloso. As atas redigidas por ocasião dos inquéritos das autoridades religiosas sobre a vida no Convento do Desterro, na Bahia, dão conta dessas e de outras transgressões das religiosas. Muitas das mulheres aí encerradas por motivos alheios à proposta de uma vida austera, de piedade e oração reagem a seu enclausuramento com criatividade, transformando esses lugares, supostamente sombrios e tristes, em locais de festa, alegria e transgressão (NUNES, 1997, p. 487).

E festas não faltaram no convento do Desterro, “As festas oferecidas pelo Desterro no carnaval ficaram famosas” (AZZI, 1983, p. 51). O arcebispo D. Manoel da Santa Inês incomodado com os abusos ocorridos no convento redige uma carta pastoral (1764) exigindo mudanças.

O arcebispo se refere ainda às joias, sedas e rendas usadas pelas monjas, à existência de lojas dentro do convento, onde se comprava e se vendia de tudo, e aos enormes gastos feitos pelas religiosas, às custas de suas famílias, para vestir suas servas, enfeitar altares e organizar procissões e novenas dentro do mosteiro, ou no exercício das funções que lhes eram atribuídas pela comunidade, sempre com o intuito de ostentar riqueza e brilhar mais do que outras (AZZI, 1983, p. 51).

Então, as tais festas não eram apenas diversão, igualmente eram subversão e, não somente as festas.

As religiosas do Desterro não eram devidamente submissas aos ditames de sua ordem. Embora fosse esta relativamente severa, nunca a observavam totalmente, e foram adquirindo muitas liberdades, tantas, que terminavam por cair em exageros, sendo objeto de reprimendas episcopais (NUNES, 1987, p.488).

A vida religiosa em si não representava a última opção quando as mulheres brancas da elite não conseguiam arranjar um bom casamento, muitas foram obrigadas irem para o confinamento obrigatório da clausura religiosa feminina, mas existiram mulheres que preferiram a vida conventual, para outras, essa foi uma oportunidade de poderem estudar. Daí que a maioria delas não escolheu este estilo de vida por vocação e buscaram soluções para atenuar a vida de clausura como aponta Nunes (1997).



A vida conventual, pelo contrário, libertava as moças da dominação masculina direta, pelo menos no âmbito da vida cotidiana. Permitia-lhes a participação em atividades geralmente negadas à mulher, como a administração de propriedades e capitais, a organização interna da instituição, a instrução das educandas e o contato um pouco mais livre com mulheres e mesmo por homens de sua própria classe, nos parlatórios do mosteiro (AZZI, 1983, p. 48).

A jovem da elite com certeza poderia encontrar vantagens em ser uma religiosa em vez de casar muito cedo, “O casamento era permitido por lei a partir dos doze anos, e em geral se realizava entre os doze e os catorze” (AZZI, 1983, p. 49). O marido era um homem escolhido por seu pai, o esperado era ter filhos prematuramente, ter grande quantidade deles e chances consideráveis de morrer em um parto.

A autoridade do marido e do pai era reforçada e permaneceu social e juridicamente suprema e intocável durante todo o Brasil Colônia, nos anos do Império e da República que se seguiram, perdurando quase até os nossos dias. Foi assim que muitos pais e maridos puderam internar suas filhas e esposas em conventos, por terem elas lhes dado algum motivo aparente ou não, de desgosto, ou para impedir casamentos que não eram de seu agrado, com a convivência e até mesmo apoio da justiça (COUTINHO, 1994, p. 73).

Como nem sempre foi possível colocá-las na vida religiosa oficial devido à escassez de conventos, uma saída para as filhas da elite e outras mulheres foram os recolhimentos, onde também poderiam estar as casadas na ausência de seus maridos, viúvas, arrependidas das vidas que levavam e que queriam se regenerar, além das órfãs, de acordo a mentalidade da época, todas estavam seguras nestes espaços.

Surgem instituições voltadas à tutela da honra feminina (os recolhimentos femininos). Tratava-se de garantir que certas mulheres – com a reputação em perigo ou até danificada – pudessem reintegrar o corpo social consoante as regras vigentes. As donzelas seriam fechadas no recolhimento onde seriam educadas e ficariam ao abrigo das tentações do mundo até aparecer um pretendente que ao casar as tirasse da instituição enquanto mulheres honradas (SÁ, 1997, p. 56).

Um dos recolhimentos da cidade do Salvador pertencia a Irmandade da Misericórdia e na sessão da Mesa do dia 11 de julho de 1843, encontra-se uma fala do Provedor, por receio de uma catástrofe devido às muitas chuvas que passavam a cidade e ameaçavam a Casa de Recolhimento.

[...] tratou logo de dirigir-se ao Exmo. Prelado Metropolitano para pedir-lhe ordem a fim de serem as recolhidas passadas para os Conventos de Freiras, o que foi acolhido benignamente pelo mesmo Prelado, o qual lhe deu uma Portaria para semelhante fim, mas que não foi preciso usar dela porque segundo o exame a que se procedeu tal perigo não existia, cumprindo mais declarar que procurando a proteção do governo, no caso de que fosse precisar, lhe ter dado o Exmo. Presidente da Província todos os



oferecimentos, que cabia em sua alçada, além não só do conhecimento exato do estado do edifício, como da transferência das Recolhidas quando conviesse verificar semelhante medida (Livro 17, p. 99).

Estar em um recolhimento era ser enclausurada, e, a fim de salvaguardar a honra das jovens, caso o prédio onde habitavam sofresse maiores danos, seria respeitável transferir as mesmas para um convento, que no século XIX, já contava com alguns na cidade. Ao mesmo tempo em que pode ter sido a vida religiosa uma boa opção para as mulheres brancas da elite, em relação ao casamento, os recolhimentos serviam também para casar as suas órfãs como será analisado posteriormente na pesquisa, função essa em que a Misericórdia se destacou.

No tocante à vida religiosa, retomo que era o próprio pai que geralmente decidia sobre a escolha de quem deveria ser freira, numa existência limitada pelos muros dos conventos devido à clausura obrigatória feminina. Essa visão sobre as irmãs passou a mudar com a chegada ao país de institutos religiosos como as Filhas da Caridade.

No fim do século XIX, as freiras já se encarregavam de inúmeras tarefas necessárias à sociedade, particularmente no campo da educação, da saúde e da assistência social. Afora as mulheres pobres, as freiras foram as primeiras a exercerem uma profissão, quando ainda a maioria da população feminina era “do lar” (NUNES, 1997, p. 482).

A autora se refere às mulheres brancas, pois as mulheres negras exerciam variados ofícios e muitos deles, nas ruas, desde os tempos da colônia. Segundo Cecília Soares (1981):

As relações escravistas nas ruas de Salvador do século XIX, se caracterizavam pelo sistema de ganho. No ganho de rua, principalmente através do pequeno comércio, a mulher negra ocupou lugar destacado no mercado de trabalho urbano. Encontramos tanto mulheres escravas, colocadas no ganho por seus proprietários, como mulheres negras livres e libertas que lutavam para garantir o seu sustento e de seus filhos. (p. 57).

Religiosas de vida ativa também exerciam atividades fora dos conventos, por exemplo, as Filhas da Caridade, que era uma congregação francesa e foram desejadas como importantes colaboradoras para a ordem estabelecida nas áreas de saúde, educação, assistência aos necessitados, no entanto, elas e outros institutos religiosos de vida ativa que chegaram no país, a partir do século XIX, enfrentaram resistências.

Esse “estilo apostólico” de religiosas que vinham assumir em “terras de missão” tarefas bem definidas: a educação da juventude, o cuidado dos órfãos, velhos e doentes, tem dificuldades para implantar-se, conforme o atesta a história de várias Congregações. Em alguns casos, as Irmãs sofrem pressões de toda a sorte e apenas a sua tenacidade fundada num ideal religioso sólido e o apoio da Igreja na figura de certos bispos, permitiram que permanecessem e desenvolvessem seus trabalhos. Uma vez vencido esse primeiro impasse, as Congregações vão conquistando espaços



sociais maiores, seus efetivos se multiplicam e a VR feminina solidifica suas raízes em nosso país (NUNES, 1985, p. 33).

E após a consolidação da vida religiosa feminina no Brasil, um aspecto, a ser considerado é questionar a influência do feminismo na vida das fiéis católicas, onde muitas mudanças foram possíveis a partir de um longo percurso, que persiste ainda hoje, de lutas por direitos de equidade levadas a cabo pelas mulheres.

3 A INFLUÊNCIA DOS MOVIMENTOS FEMINISTAS NA VIDA RELIGIOSA

O objetivo desta seção é fazer um breve percurso teórico a partir da vivência dos movimentos feministas na Igreja, principalmente com os trabalhos das Teologias Feministas e da ONG Católicas pelo Direito de Decidir.

Retomando a longa marcha da revolução das mulheres. Em um contexto europeu de mudanças aceleradas e ebulição, entre os anos 30 e 40 do século XIX, os trabalhadores estavam se organizando para combater o Capitalismo Liberal, Maria Manuela Ribeiro (1987), aponta.

Na década de 30 e 40 a questão social coloca-se já, com extrema acuidade. As massas trabalhadoras tomam consciência dos seus problemas vitais e dão os primeiros passos no caminho da emancipação política através da instauração da República e da prática do sufrágio universal, e da emancipação social através da associação. Solidariedade no trabalho e luta política são as armas de combate ao sistema capitalista liberal. (p. 483).

Esse foi um momento de grande efervescência política marcada por diversos acontecimentos que levaram à Revolução de 1848, na França, e que atingiu diversos países. Em *A era do capital*, Eric Hobsbawm (1994, p. 32), descreve esse acontecimento como amplo e de rápido alcance, a partir de Paris:

[...] a república foi proclamada em 24 de fevereiro. Em 2 de março, a revolução havia ganhado o sudoeste alemão; em 6 de março, a Bavária; em 11 de março, Berlim; em 13 de março, Viena e, quase imediatamente, a Hungria; em 18 de março, Milão e, portanto, a Itália (onde uma revolta independente havia tomado a Sicília).

A expansão das revoluções liberais, a ponto de repercutir no Brasil, onde a insurreição de Pernambuco, no mesmo ano de 1848, (HOBSBAWM, 1994, p. 33), foi sua expressão, sem esquecer de outras que antecederam e também se basearam nos ideais iluministas de liberdade, fraternidade e igualdade: Cabanagem (1835), Sabinada (1837-1838), Balaiada (1838). Na sequência, dezoito meses depois, as nações europeias voltaram ao seu antigo regime, com



exceção da própria França, que continuou uma república e nas eleições que se seguiram candidatos conservadores foram eleitos.

A “primavera dos povos” não durou muito, mas deixou marcas profundas (HOBSBAWM, 1994, p. 32). O clima romântico e utópico influenciou os valores cristãos; as tradições monárquicas foram estremecidas, o direito divino de se manter no poder foi abalado.

O romantismo social teorizado por Saint-Simon, Fourier, Pierre Leroux, Lamennais, Buchez, entusiasmou muitos cristãos a quererem viver como as primeiras comunidades apostólicas: igualdade e partilha de bens. Porém, a identificação não era com a religião ou com as Igrejas e sim com a República; a classe trabalhadora era vista como o próprio Cristo, que continuava sendo crucificado, e a França revolucionária simbolizava o próprio Messias que viria trazer a salvação.

Assim, a «gloriosa» revolução de Fevereiro de 1848, em França, elevava o homem à mais alta dignidade da sua natureza e traduzira, na essência, a consolidação da doutrina da Fraternidade e da comunhão sagrada de todos os fiéis. Esta simbiose Cristianismo/Revolução é uma constante na ideologia de 48. Neste contexto, a França - tal como a cantavam Michelet e Quinet - incarna, pelo seu apostolado ecumênico, o Messias dos novos tempos (RIBEIRO, 1987, p. 483)

Esse tipo de cristianismo buscava melhores condições para o proletariado e isso seria uma conquista do próprio povo e não das Igrejas cristãs.

Os românticos reconhecem a importância do Cristianismo na história da humanidade, opondo-se, no entanto, à – instituição ultrapassada e deturpada dos dogmas e símbolos cristãos. A Igreja dos românticos é a Igreja Universal. A Humanidade – que abarca o Povo e a Nação, conceitos tão caros aos homens do século XIX – é a comunidade dos fiéis que substitui a Igreja invisível e abstracta. O Cristianismo é, como bases novas – as de uma cosmoteologia. O fundamento escatológico do futuro da Humanidade radica na esperança triunfante da Democracia. (Idem, p. 482).

Esse também era um cristianismo revolucionário e em meio a tanta sede de mudanças, as mulheres não ficaram de fora, como visto, resultou na participação na luta contra a escravidão, envolvimento no movimento cartista e sua luta por igualdade de oportunidades levou ao movimento sufragista, “Não se pode esquecer, no entanto, que se esse século foi sombrio para as classes trabalhadoras europeias, para as mulheres e para os colonizados, foi também o século em que surgiram os movimentos sociais, o socialismo e os feminismos, o movimento sufragista e a Nova Mulher” (TELLES, 2004, p. 336).



Se o movimento sufragista está inserido no contexto pós-revolucionário de 1848, no século seguinte, anos 1960, período de luta pelos direitos civis, os movimentos feministas estavam vivendo sua chamada “segunda onda” (grifos nosso).

Apesar de fortemente influenciado pelo movimento negro, pelo movimento “hippie” e por todos os movimentos de contestação social que culminaram com os acontecimentos de 1968, o feminismo que ressurgiu neste momento traz algo de novo ao romper com as velhas práticas machistas, também no próprio cotidiano desses movimentos (COSTA; SANDENBERG, 1994, p. 92).

Nessa conjuntura, mulheres cristãs refletindo os textos das teóricas feministas fizeram emergir uma nova teologia:

A teologia feminista é um projeto teológico plural, global e aberto. Faz parte das investigações e dos estudos acadêmicos sobre as mulheres, aplicando a análise feminista ao campo das religiões. É, além disso, um fenômeno heterogêneo e multifacetado (womanista, mulherista, etc). Por isso, falamos de teologias feministas, ainda que todas tenham como ponto de partida a experiência de submissão e subordinação que o patriarcado impõe às mulheres (PINTOS, 2009, p. 539).

As pioneiras de uma Teologia Feminista sistematizada são Elisabeth Fiorenza, Rosemary Huether e Mary Daly. Elas não se preocuparam com o consenso, e sim, com a profundidade de seus trabalhos. Utilizaram gênero como categoria de análise, mesmo tendo divergências quanto ao uso: “Ao tomar o gênero como critério hermenêutico, a teologia feminista revela não só que as mulheres, como grupo têm sido excluídas da teologia, mas também, que o androcentrismo permeia a própria estrutura interna da teologia cristã” (PINTOS, 2009, p. 539).

Maria José Rosado Nunes (2000), ao buscar um marco simbólico para a raiz de uma Teologia Feminista, leva em consideração o ano de 1895, onde um grupo de mulheres estadunidenses lideradas por Elisabeth Cady Stanton, publicou *A Bíblia das mulheres*. Stanton se destacou durante o movimento sufragista combatendo as justificativas de que as mulheres não poderiam votar apoiadas na Bíblia, na sua produção eliminou muitos trechos que são claramente opressivos às mulheres e estão presentes nos textos sagrados supostamente originais.

Na base da ideia de escrever uma Bíblia da Mulher está a crítica radical do uso da Escritura contra as mulheres, na Igreja e na sociedade em geral. “Quando os que se opõem a todas as reformas não encontram qualquer outro argumento, seu último recurso é a Bíblia, diz Stanton, em um artigo na *North American Review*. Ela tem sido interpretada a favor da intemperança, da escravidão, da pena de morte e da sujeição das mulheres”. Em sua *Declaration of Sentiments*, em 1848, na Primeira Convenção dos Direitos das Mulheres, em Seneca Falls, New York, Stanton afirma: “Ele (o



homem) concede-lhe (à mulher) na Igreja como no Estado, nada além de uma posição subordinada, invocando autoridade apostólica para sua exclusão do ministério e, salvo algumas exceções, de qualquer participação nas questões da Igreja...” (NUNES, 2000, p. 17).

Para Stanton, a obra coletiva elaborada por ela, e um grupo de mulheres, era um ato político, no entanto, muitas das mulheres que foram convidadas a participar do empreendimento recusaram pelos mais variados motivos, as que o fizeram, correram riscos em colocar em discussão a inspiração divina da Bíblia, questionar o cristianismo e causar divisões entre as próprias mulheres por questões de fé (NUNES, 2000, p. 18). Por fim, Stanton não teve muitas seguidoras e terminou seus dias na solidão” (GEBARA, 2007, p. 17).

Um grupo de mulheres ter reescrito a Bíblia (século XIX) e as teólogas feministas ou mulheres religiosas e leigas cristãs reescreverem a história das mulheres que contestaram o patriarcado em suas denominações religiosas é apenas um dos trabalhos realizados. No campo católico valoriza-se a importância de Sor Juana Inês da Cruz, que ousou discordar dos sermões do Padre Vieira, Beatriz Melano Couch a reivindica como a primeira teóloga feminista das Américas, devido a sua obra *Primero Sueño* (NUNES, 2000, p. 23). As mulheres protestantes/evangélicas lutaram pela ordenação feminina, “[...] em 1958, a Igreja do Evangelho Quadrangular ordenava suas primeiras ministras” (ROHDEN, 1997, p. 63) e o mesmo foi ocorrendo em todas as Igrejas, chegando ao bispado feminino.

A princípio, teólogas feministas acreditavam ser necessário reescrever a Bíblia, dando continuidade ao trabalho de Stanton e seu grupo, depois, algumas delas desistiram das escrituras sagradas, caso de Mary Daly (1973), pois é possível perceber que Deus está ao lado dos pobres ao adotar tal prática, mas é difícil e até impossível para muitas teólogas acreditar que Ele está ao lado das mulheres, pois os escritos bíblicos favorecem apenas o patriarcado. A segunda corrente rompeu com a tradição cristã ocidental e atua em um espaço considerado mais aberto, pós-cristão.

[...] abandonaria o cristianismo com a publicação de *Beyond God the Father* (1973), mas ela havia feito com que se tomasse consciência do obstáculo representado para as feministas, a simbólica essencial do cristianismo, por causa da imagem que ela lhes fornece de si mesmas e do que ela supõe ser sua relação com Deus. “Se Deus é masculino, então o masculino é Deus” (LOADES, 2004, p. 1208).

Na visão de Daly e outras teólogas, sendo o masculino Deus, não existiria possibilidade de fazer teologia feminista numa instituição como a Igreja Católica. Para outras



teólogas, caso da brasileira Ivone Gebara, é impossível fazer teologia fora do mundo judaico-cristão.

Eu acho que as rupturas com a Bíblia, com o mundo judaico-cristão, são muito difíceis, mais que a pertença a uma instituição, nós pertencemos a uma cultura extremamente marcada pelos valores do cristianismo. Então acho que quando Mary Daly fala de superação da religião bíblica, ela está se referindo a uma superação do cristianismo patriarcal e para algumas pessoas e alguns grupos a ruptura com o cristianismo patriarcal pode levar a uma espécie de rejeição da tradição bíblica. A única coisa que eu insisto é que você pode rejeitar a tradição institucional, mas você não tem como fugir, sobretudo na América Latina, da cultura cristã, a não ser que você viva em um gueto (...) ⁶ (RODRIGUES, 2007, p. 61).

No Brasil, se inicia uma produção teológica feminista, juntamente com uma teologia feminina ou na ótica da mulher a partir da década de 1980, onde havia uma relação entre religião e alguns pressupostos feministas.

A reflexão de um grupo de mulheres dentro da Igreja, que não pretende o rompimento, mas a transformação dentro de sua própria tradição, um grupo que assume, enquanto o sujeito político, a partir da identidade feminina constitui uma novidade no contexto da Igreja. O que quase sempre caracterizou a relação entre feminismo e religião foi o afastamento. Na história do feminismo norte-americano, visto sempre como paradigmático, o que se nota é o rompimento com a “religião patriarcal” (ROHDEN, 1997, p. 55).

No campo católico, parte das mulheres envolvidas com a produção teológica feminista, feminina ou na ótica da mulher, eram freiras e não romperam com os seus institutos religiosos, casos de Ivone Gebara, Delir Brunelli, podem ser acrescentadas leigas que também não romperam com o cristianismo, casos de Maria José Rosado Nunes, Maria Clara Bingemer.

E como surgiu uma produção teológica feita pelas católicas brasileiras? As mulheres participavam dos mais variados movimentos chamados de populares, como o dos jovens do meio popular, das lavadeiras, a catequese renovada, e principalmente, as Comunidades Eclesiais de Base (a partir da década de 1960), todos eles levaram as religiosas e leigas a questionarem o lugar das mulheres dentro da instituição.

É esse processo de mobilização das mulheres nas comunidades e a incorporação da Teologia da Libertação que vai propiciar a entrada efetiva da mulher como sujeito e objeto na reflexão teológica institucionalizada, uma área tradicionalmente masculina. As teólogas percebem uma participação diferencial das mulheres nesses novos movimentos populares e advogam que, no contexto das CEBs, elas passam a ser valorizadas a partir de seu cotidiano e de sua experiência de vida de “mulher pobre”. Nesse período, surgem, então, as primeiras publicações das mulheres teólogas (ROHDEN, 1997, p. 56).

⁶Resposta dada em entrevista, Salvador, 18/03/2007.

As teólogas feministas não fazem uma teologia feminina, o que seria reprodução dos estereótipos. A teologia da mulher, por sua vez, esteve mais ligada ao clero católico que no ano de 1954, em comemoração aos 100 anos do dogma da Imaculada Conceição, a propôs. Rosino Gibellini (1992, p. 81) afirma que,

A teologia feminista não é, pois, uma nova versão revista e corrigida, da teologia da mulher, porque tem sua origem numa situação cultural e eclesial diferente e trabalha com uma metodologia baseada numa nova relação entre teoria e prática. Também não se pode falar de uma “teologia feminina” (...), expressão que, aliás não é usada, e que, se fosse usada, serviria apenas para perpetuar estereótipos; que a teologia feminista procura pelo contrário demolir [...].

A partir da temática em torno dos Direitos Reprodutivos, nos anos 1990, teólogas e teóricas feministas começaram a se aproximar mais.

Figuras 1– capas de publicações das Católicas pelo Direito de Decidir (as duas primeiras de 2000, a terceira de 2001).



Fonte: Cadernos CDD.

No ano de 1993, nasceu e cresceu um grupo de mulheres que se intitulam católicas feministas, por perceberem em suas vidas e em seus corpos, as posições conservadoras da hierarquia católica, principalmente no campo da sexualidade humana, palavras ditas por elas em um caderno comemorativo dos 10 anos do grupo por sua equipe coordenadora (2004, p. 9).

Entre as feministas – algumas mulheres de formação cristã que já haviam dedicado anos de suas vidas nas lutas por justiça social, a partir de uma perspectiva ecumênica – entendemos que era necessário tornar público o pensamento religioso progressista em favor da autonomia das mulheres, reconhecendo sua autoridade moral em todos os campos de suas vidas. Mas, para a criação de Católicas pelo Direito de Decidir, o apelo e insistência de companheiras feministas foi um ato determinante. Elas sentiam que ao articularmos o pensamento católico ao feminismo nos constituíamos em



aliadas importantes na luta pelos direitos de todas as mulheres. Foram visionárias e decididas.

Elas constituem uma organização feminista de caráter ecumênico, promovem os direitos sexuais e reprodutivos das mulheres, lutam pela igualdade nas relações de gênero, tanto no interior da instituição católica como na sociedade, promovem a produção e distribuição de materiais didáticos sobre essas temáticas. Com apoio de variadas agências financiadoras, o grupo atua nas áreas da mídia, publicações, aborto legal, formação de multiplicadoras, parlamento e violência de gênero.

Na introdução da publicação intitulada *Aborto: conversando a gente se entende*, Católicas pelo Direito de Decidir (1997), diz que por ser a temática algo tão evidente não se tem como fugir do assunto, enquanto no Congresso Nacional tramitava um projeto sobre o aborto, a sociedade debatia o tema e a hierarquia católica condenava os que tinham posição favorável (*Ibidem*, p. 1). Retomando a origem do cristianismo no Império Romano, o aborto e anticoncepção eram praticados (*Ibidem*, p. 12) e a própria Igreja durante séculos discutiu a questão de maneira favorável e contrária, o próprio Santo Agostinho escreveu: “A grande interrogação sobre a alma não se decide apressadamente com juízos não discutidos e opiniões imprudentes; de acordo com a lei, o aborto não é considerado homicídio, porque ainda não se pode dizer que exista uma alma viva num corpo que carece de sensação (...)” (*Ibidem*, p. 13). Daí que o pensamento da Igreja muda de acordo à época.

Para discutir a sexualidade entre as educadoras populares e líderes das comunidades, as Católicas pelo Direito de Decidir (2000), criaram mais uma cartilha, onde discutem a relação das mulheres com os próprios corpos e debatem o corpo como consciência da nossa finitude (*Ibidem*, p. 15), a sexualidade como uma força que tem raízes biológicas e que também penetra os níveis psíquicos e afetivos da pessoa (*Ibidem*, p. 19), debatem os métodos anticoncepcionais rejeitados pela moral católica e alertam as mulheres sobre a gravidez não desejada e as doenças sexualmente transmissíveis (*Ibidem*, p. 24). E afirmam que para além de qualquer julgamento ou atitude preconceituosa as pessoas têm direito a escolherem, de se realizarem como homossexuais ou heterossexuais (*Ibidem*, p. 33).

Enquanto no caderno da edição de aniversário elas dizem que o trabalho da equipe tem ocorrido em termos de um compromisso por uma Igreja Católica mais democrática e progressista (KISSLING, 2004, p. 19), no site da Conferência dos Bispos do Brasil, ano 2008, se encontra a seguinte nota sobre a ONG.



Esclarecemos que se trata de uma entidade feminista, constituída no Brasil em 1993, e que atua em articulação e rede com vários parceiros no Brasil e no mundo, em particular com uma organização norte-americana intitulada “Catholics for a Free Choice”. Sobre esta última, a Conferência dos Bispos Católicos dos Estados Unidos já fez várias declarações, destacando que o grupo tem defendido publicamente o aborto e distorcido o ensinamento católico sobre o respeito e a proteção devidos à vida do nascituro indefeso; é contrário a muitos ensinamentos do Magistério da Igreja; não é uma organização católica e não fala pela Igreja Católica. Essas observações se aplicam, também, ao grupo que atua em nosso país⁷.

As Católicas pelo Direito de Decidir reconhecem o poder dos bispos e desejam ter os progressistas como companheiros em suas reivindicações, contudo, na mesma publicação sobre os 10 anos do grupo, elas já advertiam sobre os perigos do avanço do fundamentalismo cristão e islâmico no mundo. “O fundamentalismo envolve uma ideologia religiosa em que tanto a vida familiar como a organização política se encontram sujeitas a uma crença ultraconservadora de controle do sexo feminino[...]” (KISSLING, 2004, p. 19).

No ano de 2020, circulou a seguinte notícia: “associação de religiosas pró-aborto não pode usar ‘católicas’ no nome” (grifos nosso), a 2ª Câmara de Direito Privado entendeu que nome ‘Católicas pelo Direito de Decidir’ fere os preceitos da Igreja Católica⁸, se o fato será concretizado, é história que segue, entretanto o movimento está fora dos limites de repreensão da instituição católica e não da justiça.

A Igreja perdendo o controle de seu rebanho precisa fazer a retomada com posições conservadoras, ela acredita que o Estado moderno não corresponde as suas expectativas. E as Católicas pelo Direito de Decidir denunciaram atitudes de bispos fundamentalistas conservadores.

No Quênia, um importante bispo queimou preservativos. No México, o respeitado Samuel Ruiz ameaçou excomungar todos os legisladores de Chiapas que votarem pela manutenção da lei do aborto legal naquele estado. Em todo o mundo, os fornecedores de assistência social da Igreja são proibidos de promover a educação sobre o uso de preservativos ou de distribuí-los a pessoas que correm o risco de contrair AIDS. (KISSLING, 2004, p. 22).

E acrescentaram “Dois relatos sucessivos de exploração sexual de freiras católicas romanas por padres em 23 países, foram ignorados pelo Vaticano” (Kissling, 2004, p. 23). Por trás de tais atitudes, sempre a mesma mensagem, o controle sobre as pessoas, seus corpos,

⁷ Disponível em <https://www.cbbb.org.br/nota-da-cbbb-sobre-as-catolicas-pelo-direito-de-decidir/>. Acesso em 18 de outubro de 2020

⁸ disponível em https://www.jota.info/paywall?redirect_to=https://www.jota.info/justica/tjsp-proibe-uso-catolicas-organizacao-pro-aborto-27102020



principalmente o das mulheres. Daí ser importante entender o que significa poder para a hierarquia católica.

O poder é historicamente construído, naturalizado e, na, Igreja Católica, diferentemente, se construiu a idéia de um poder espiritual que advém de Cristo, por exemplo, nos documentos da instituição sobre o poder dos bispos, “Este poder que eles pessoalmente exercem em nome de Cristo é próprio, ordinário e imediato, embora seu exercício seja em última instância regido pela autoridade suprema e possa ter certos limites segundo a utilidade da Igreja ou dos fiéis” (Vaticano II, LG 27, 2000, p. 72), mas no decorrer da sua história a instituição apresentou modelos diferentes de exercício do poder, ela passou, também, por transformações em sua trajetória, apesar de se afirmar como universal, milenar e defensora das tradições.

Em documentos como o do Vaticano I (1870), essa posição de que o poder emana de Deus e em nome da divindade, é exercido, é frequente, justificando a desigualdade, ou seja, a hierarquia (ALMEIDA, p. 312). De acordo com o *Dicionário de Termos da Fé*, o poder é descrito como: “Capacidade e direito de exercer uma função na Igreja, a título de ordem, do magistério, da jurisdição” (1989, p. 600). O que implica que só os homens e celibatários, ou seja, os que receberam o sacramento da Ordem e, conseqüentemente, fizeram o voto de castidade, podem assumir o comando da instituição, “assim o ministério eclesiástico, divinamente instituído, é exercido em diversas ordens pelos que desde a antiguidade são chamados de Bispos, Presbíteros e Diáconos” (Vaticano II, LG 28, 2000, p. 73). Embora existam os ministros permanentes e ordenados, chamados de diáconos, que podem ser casados, mas que não decidem sobre os rumos da instituição.

O que gera tensões na relação das freiras que questionam com os padres, elas participam de todo o processo das pastorais, mas na hora das decisões estão de fora. No livro *Vida religiosa nos meios populares*, Maria José Rosado Nunes (1985, p. 231), ilustra:

[...] Por outro lado, aparecem as tensões geradas pelo posicionamento crítico dessas religiosas face, às estruturas hierarquizadas e masculinas que a Igreja Católica mantém. Aparecem reivindicações no sentido de uma horizontalização das estruturas da Igreja, pela maior participação do leigo.

Com uma estrutura de poder masculina, e não para todos os homens, as mulheres estão de fora, sendo freiras ou não, o que é uma manifestação evidente da desigualdade entre homens e mulheres na instituição, no entanto, o mais importante não é entender a origem do patriarcado



na mesma, mas analisar como se manifestava no período estudado e como o gênero está na origem das relações de poder. Para Scott (1990, p. 12),

Minha definição de gênero tem duas partes e várias subpartes. Elas são ligadas entre si, mas deveriam ser analiticamente distintas. O núcleo essencial da definição baseia-se na conexão integral constitutivo de relação social baseada na diferença percebida entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder.

A autora propõe que na análise de gênero devam estar presentes as doutrinas e organizações sociais, ao mesmo tempo em que a noção de político e a subjetividade, contribuindo com uma abordagem importante para entender como a instituição católica constrói o simbólico sobre a relação entre homens e mulheres, normatiza através de seus documentos e influencia no subjetivo, até mesmo dos que não são seus fiéis.

Como uma instituição regulamentadora de comportamentos, quando a Igreja afirma que Deus é pai, a representação da divindade passa a ser apenas masculina: “As mulheres não podem elevar-se a nível simbólico da representação efetiva ao pai, o que quer dizer que lhes é proibido pensar que uma mulher pode representar totalmente o divino como o homem: é o caso específico da romana” (GEBARA, 1986, p. 158).

Logo à mulher, que não pode representar o divino, é esperado que deva servir e obedecer ao senhor que é o homem, o padre. O discurso oficial sempre ressalta que o serviço e a doação de si, como definidores do ser mulher:

De fato, é no doar-se aos outros na vida de cada dia, que a mulher encontra a profunda vocação da própria vida, ela que talvez mais que o próprio homem, vê o homem porque o vê com o coração. Vê-o independentemente dos vários sistemas ideológicos e políticos. Vê-o na sua grandeza e nos seus limites, procurando ir ao seu encontro e ser-lhe auxílio (CARTA DE JOÃO PAULO II ÀS MULHERES, 1995, p. 22).

A proposta então, é que para a Igreja, a mulher seja Maria, a mulher-serviço, e o seu contraponto é Eva, o que ela não deve ser, pois é a origem do mal. Ainda hoje rotulam a mulher como pecadora (Eva) ou santa (Maria), essa simbologia judaico-cristã atua na construção da subjetividade de ambos os sexos.

Nunca se considerou se conceitos teológicos universais, tais como o de pecado e salvação, se aplicavam realmente às mulheres do mesmo modo que aos homens. Entretanto, supunha-se que as mulheres estavam mais inclinadas ao pecado e à tentação, sendo Eva o primeiro exemplo disso (PINTOS, 2009, p. 540).

O judaísmo não foi a única religião a estabelecer a relação entre mulher e o mal; a figura grega de Pandora encontra-se em *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo (2012), e também

exerceu um impacto negativo sobre a mulher, mas o mito hebraico de Eva, foi o que se consolidou em razão da ampla expansão do cristianismo no mundo ocidental.

A teologia cristã se apropriou e interpretou o mito da criação como relação divina, ou seja, Deus criou Adão e Eva e ela levou o homem a pecar. Depois de São Paulo, os Padres da Igreja foram reforçando a relação entre mulher e o mal, tomando o mito como verdade, sem nunca contextualizar. O conceito de “padres da Igreja” tem sentido mito amplo, uma vez que se estende até Roberto Belarmino (m. 1621). Hoje a Patrologia não abrange tanto, uma vez que costumamos aplicar o título de “padre da Igreja” a personagens não posteriores a Gregório Magno ou a Isidoro de Sevilla no Ocidente, enquanto que, no Oriente, João Damasceno costuma ser considerado o último dos padres. (OLIVAR, 2009, p. 421).

Os escritos de João Paulo II (1988 e 1995), fazem uma releitura diferenciada sobre esse mito da criação, afirmando igual dignidade entre o homem e a mulher desde a criação. A Conferência dos Bispos do Brasil reafirmou o mesmo em 1990, na Campanha da Fraternidade. Isso foi um avanço reconhecido por parte de muitas feministas.

Figura 2 – capa do livro da Campanha da Fraternidade – 1990 – Mulher e Homem: imagem de Deus.



Fonte: Centro de evangelização da periferia de Salvador, aprovado pela Arquidiocese de São Salvador.

Mas, na visão das teólogas feministas, o impacto da associação entre o mal e a mulher precisa ainda ser desmistificado. Elisabeth Fiorenza (1995, p. 85).



Todavia, as teólogas feministas estão conscientes de que os mitos têm igualmente uma função estabilizadora, de retardamento, na medida em que sancionam a ordem social existente e justificam sua estrutura de poder, proporcionando identidade comum e base relacional às instituições sociais e eclesiais. Por essa razão, exatamente por terem as teólogas feministas, mitos e imagens de valor, elas devem antes de tudo, analisar e desmistificar os mitos da sociedade sexista e da religião patriarcal, a fim de os libertar.

O “mito de Maria”, como o denomina a teóloga Fiorenza, funciona como o contraponto de Eva e é mais atuante tanto na vida pessoal quanto comunal das pessoas e, também, é analisado criticamente pelas teólogas feministas, que buscam reinterpretá-lo para servir a uma perspectiva igualitarista, segundo a qual as mulheres poderiam exercer liderança na Igreja e na sociedade. Tal perspectiva presente na Maria de Nazaré bíblica, mas como a exegese da Bíblia foi ao longo dos séculos exercida quase que por um monopólio masculino, tal interpretação foi sufocada a favor de uma imagem que é justamente sua antípoda, conforme ela destaca:

Maria é a mãe virginal. Ela surge como a humilde “serva” de Deus, devido à sua obediência, submissão e incondicional aceitação da vontade divina; por isso tornou-se a “mãe de Deus”. Ao contrário de Eva, ela era e permaneceu a “virgem pura”, concebida sem pecado original e assim permanecendo durante toda a sua vida. Permaneceu virgem antes, durante e após o parto de Jesus. Este mito de Maria sanciona uma dupla dicotomia na autocompreensão das mulheres católicas (*Idem*, p. 86).

Em 1854, a Igreja proclamou Maria como imaculada, isto é, definiu-a como a única criatura humana concebida sem pecado, reafirmando um modelo de mulher que é, ao mesmo tempo, virgem e mãe, além de pura e submissa, restringindo a liberdade principalmente das fiéis católicas, pois não só elas são atingidas por esse ideal de mulher, como reprimidas de exercerem a capacidade de julgamento do que desejam ser enquanto mulheres. Ivone Gebara (1987) é uma das teólogas que propõe uma nova Teologia Marial, com a qual se concorda neste texto:

Não se vai fazer Teologia Marial para contar as “excelências” de Maria, nem como é preciso amá-la cada vez mais porque ela merece nosso amor, mas porque sem ela, sem a dimensão que ela representa, fica faltando uma metade de nós, uma metade da humanidade e, conseqüentemente, uma metade da divindade (GEBARA; BINGEMER, 1987, p. 49).

Em *A face materna de Deus* (1990, p. 13), o teólogo Leonardo Boff reflete sobre o que chama de as “práticas novas da mulher” e conclui que a cultura patriarcal está agonizando, diante da ação dos movimentos feministas. Através de Maria, o autor analisa o feminino na



divindade e afirma que Deus está para além do masculino ou do feminino, apesar de ambos fazerem parte do divino:

A sociedade mundial, no que afeta o relacionamento homem-mulher, está sofrendo um deslocamento do seu eixo de gravidade. De uma sociedade patriarcal, assentada sobre o pre-domínio do varão e da racionalidade, está passando para uma sociedade pessoal, centrada sobre a força nucleadora da pessoa e do equilíbrio de suas qualidades. Esta evolução vem beneficiar a mulher, por séculos reduzida a uma determinação sexual (solteira, casada, viúva, disponível etc.) (BOFF, 1990, p. 13).

A partir de uma nova teologia sobre Maria, Ivone Gebara discute o papel do salvador, além de Cristo, filho de Deus. A teóloga nomeia Maria de Nazaré, mãe de Deus, como a salvadora, fazendo uma leitura do papel dessa mulher no meio popular em toda a América Latina. A autora acusa a intelectualidade teológica patriarcal de não avançar nessa reflexão sobre a salvadora, pois aceitar essa dimensão feminina no primeiro plano da salvação poderia implicar em uma subversão, no entanto, para ela, Maria, é vista como salvadora na tradição popular.

Ela tem características indiscutíveis de salvadora do povo, ocupando um lugar privilegiado na fé popular latino-americana, marcada por cultos de divindades femininas desde a época pré-hispânica e pré-portuguesa. Também a religião africana tem suas divindades femininas, estas têm tanto poder quanto as masculinas. Influenciaram e influenciam o cristianismo popular nas suas diferentes manifestações e expressões (GEBARA; BINGEMER, 1987, p. 49).

O último aspecto que Joan Scott apresenta se refere às construções culturais sobre as relações entre o feminino e o masculino, que agem na identidade subjetiva das pessoas. Pensamentos, aspirações, pudor, vergonha, modos de expressar, constituem a própria corporeidade e são construtos socialmente elaborados. E, mais uma vez, as instituições, como é o caso da Igreja, contribuem na formação dessa subjetividade, impondo padrões de vestimenta, moralidade, ética e sexualidade de forma a disciplinar mentes e corpos. Atitudes e regras relacionadas ao corpo e ao sexo, tais como virgindade, masturbação, homossexualidade e aborto passam a ser tratados como tabus e se estabelecem como rígidos parâmetros para se julgar o destino da alma dos fiéis: os que a eles se sujeitam, é-lhes prometido o céu; a quem os transgridam, resta-lhes a danação eterna no inferno.

Na relação das freiras com o padre, o aspecto simbólico fica bem marcado na cabeça das/dos fiéis católicos, apenas eles podem fazer a consagração do pão e do vinho, no corpo e sangue de Cristo, esse é um ministério ordenado, apenas os padres podem exercer essa sagrada missão; elas são apenas distribuidoras deste bem, função exercida como ministra da eucaristia



e que também abarca leigas e leigos preparadas/os para tal. As religiosas não celebram as missas e nem executam o sacramento da confissão.

Na verdade, a desigualdade de poderes dentro da instituição, instaurada pela divisão do trabalho religioso, destinando a uns a propriedade sobre os meios de produção simbólica e a outros a sua distribuição e consumo, aparece também em situações não conflitivas, mas reveladoras dessa dissimetria (NUNES, 1985, p. 233).

Elas estão mais presentes no cotidiano das comunidades e depois chegam os padres para celebrar, elas executam e eles mandam, lógico que existem as tensões e as brechas, como elencadas nesse capítulo, mas essa imagem que se tem das freiras faz parte de uma construção maior, está ligada à imagem que a Igreja foi construindo sobre as mulheres ao longo de sua existência. Cristina Petit (1994), relata que as mulheres são vistas pelos padres como “Es outra vez la hembra tentadora de los Padres de la Iglesia, definida no ya como Pecado, sino como Naturaleza, em su doble sentido ilustrado de <<looriginario>>prerracional y <<lo que hay que dominar>>”⁹ (PETIT, 1994, p. 34).

Contudo, mulheres e homens nem sempre correspondem às tipificações que são feitas delas/es em todos os tempos e lugares. E retomando o pensamento de Nunes (1985, p. 237) sobre as religiosas que atuam nos meios populares, nas periferias do Brasil, na questão do poder na Igreja, ela afirma.

Ter na religiosa uma companheira, em igualdade de condições, é um desafio que as Religiosas dos Meios Populares colocam à Igreja. Desafio que se estende à participação igualitária das mulheres, abre-se à participação dos leigos como membros efetivos da Igreja, e não como seu público, e, portanto, significa uma alteração profunda nas estruturas ainda vigentes na Igreja, mesmo considerando-se os avanços alcançados.

Se Nunes (1985), via dificuldades e tensões, mas também avanços, na relação das freiras com a hierarquia católica, o final dos anos 1990, vai marcar um forte retrocesso na relação da instituição com as mulheres no geral e, principalmente com as feministas, pois, entrou em cena a chamada “ideologia de gênero”, que muitos hoje dizem combater no Brasil e está respaldada por um documento da instituição intitulado: *A ideologia de gênero: seus perigos e alcances*, resultante da Conferência Episcopal Peruana (1998, p. 1), na apresentação do mesmo, escrita por Mons. Oscar Alzamorra Revoredo, bispo auxiliar de Lima, encontra-se a declaração:

⁹“É outra vez a fêmea tentadora dos Padres da Igreja, definida já não como pecado, mas sim, como Natureza em seu duplo sentido ilustrado de ‘o originário’ pré-racional e ‘aquilo que há que dominar’”. (Tradução nossa).



Tem-se ouvido durante estes últimos anos a expressão ‘gênero’ e muitos imaginam que é apenas uma outra maneira de se referir à divisão da humanidade em dois sexos. Porém, por detrás desta palavra se esconde toda uma ideologia que pretende, precisamente, modificar os pensamentos dos seres humanos acerca desta estrutura bipolar.

E convida todos a tomarem posição contra tal ideologia de gênero. Em “O gênero: uma norma política e cultural mundial”, Marguerite Peeters (2015, p. 15), consultora do Conselho Pontifício para a Cultura, afirma:

O desenvolvimento integral, social e pessoal da mulher, complemento do homem, igual em dignidade, esposa e mãe, rica em dons antropológicos, que lhe são próprios, é, incontestavelmente, um grande bem para a humanidade: um bem confiado particularmente à nossa época, promotora de uma civilização mais aberta ao amor e cuja realização exige nosso pleno comprometimento.

Os adjetivos atribuídos às mulheres presentes na citação aparecerão com frequência nesta pesquisa, pois as freiras eram e são vistas como complementos dos padres e, no que se refere às mulheres em geral, o papel de destaque dado pelo clero é sempre o da maternidade.

Peeters (2015 p. 16-17) afirma o propósito pedagógico de sua obra, já que muitos ignoram o significado desta ideologia, portanto, seria preciso “esclarecer e não manipular opiniões”. Afirma que, gênero como ideologia, foi concebido em laboratórios de ciências humanas e objetiva construir uma cultura contra o judaísmo e o cristianismo e que os governos no mundo têm se deixado levar pelos interesses ideológicos destes grupos de pressão.

A “ideologia de gênero”, diz ela,

Tem por efeito prático, observável, levar a uma perda, em certo sentido irreversível, de seu patrimônio cultural e das riquezas humanas e culturais dele contidas. Seduzidos, sobretudo como são os jovens, “pelo modelo ocidental” (que inegavelmente é o conteúdo de base da globalização cultural), frequentemente não discernem suficientemente aquilo que tal modelo contém de nocivo, atualmente. (PEETERS, 2015, p. 83).

Os textos das teóricas feministas são amplamente usados por Peeters (2015); as fontes podem ser as mesmas, mas o olhar e as conclusões delas emanadas não só distinguem e diferenciam as análises, mas as opõe frontalmente. Para a consultora pontifícia, gênero é o mistério do mal, pois nega Deus (*Ibdem*, p. 99), é o uso do poder como perversão (*Ibdem*, p. 100), cria novas categorias de indivíduos detentores de poderes como os homossexuais (*Ibdem* p. 109) e alerta que todos têm a obrigação de examinar o caminho com o qual o gênero nos compromete, pois muitos estão se comportando como zumbis diante de tal ideologia (*Ibdem* p.



114). Como dito, na presente pesquisa gênero é uma categoria de análise e ajuda a entender como são construídas relações desiguais entre as pessoas devido ao seu sexo biológico.

4 CONCLUSÃO

As teologias feministas, assim como os movimentos feministas estão em construção e nesse processo estão em constante desconstrução das estruturas vigentes que perpetuam as desigualdades entre os sexos; ambos buscam ainda o devido reconhecimento acadêmico, os dois têm proporcionado avanços, um no campo científico e outro no religioso, e são conscientes de que novas relações de gênero, igualitárias, ainda estão se formando, ainda mais em período de retrocesso, como a luta conservadora contra a existência da suposta “ideologia de gênero”.

Alinhando-me com o seguinte pensamento da teórica feminista radical, Patricia McFadden (2016, p. 6), nascida no Reino de Essuatíni, África, faço ressoar:

Em conclusão, deixem-me reiterar que, apesar do estado aparentemente extremo do mundo e do nosso continente em particular, o poder de imaginar e viver efetivamente a vida de Liberdade e Dignidade através da consciência e do ativismo Feminista é o presente mais precioso que cada uma de nós pode dar a si própria.

A repercussão dos movimentos feministas chegou em todas as instâncias, as fiéis católicas, sejam elas leigas ou religiosas, teólogas ou não, adeptas ou contrárias, sofreram influências, assim como ocorreu em outras denominações cristãs ou não. O impacto na instituição católica não pode ser devidamente analisado em apenas um tópico, o importante é reconhecer que a partir deste contato ocorreram convergências e divergências, gerou questionamentos sobre o papel das mulheres nas Igrejas, o reconhecimento ou a negação da misoginia, sexismo e opressão das mesmas. As mulheres cristãs, que reconhecendo que o patriarcado está presente na sociedade, como em suas denominações religiosas, perceberam essa ocorrência desde os relatos bíblicos, até na desigualdade em relação ao poder dentro de suas instituições.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Maria Zina Gonçalves de. Luta das Mulheres pelo Direito de Voto. Movimentos sufragistas na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos. Arquipélago – *Revista da Universidade dos Açores*, Ponto Delgada, 2ª série, VI, 2002. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/61433997.pdf>



ALMEIDA, José de. Modelos Eclesiológicos e ministérios eclesiais. In: *Cristologia a partir da mulher*. REB – *Revista Eclesiástica Brasileira*, nº. 48, fasc. 190, jun/1988.

ÁVILA, Maria Betânia. Feminismo, cidadania e transformação social. In: ÁVILA, M. *Textos e imagens do feminismo: mulheres construindo a igualdade*. Recife: SOS Corpo, 2001, p. 13-70.

AZZI, Riolando. *A Sé primacial de Salvador: A Igreja Católica na Bahia (1551-2001)*. Petrópolis: Vozes, vol II – Período imperial e republicano, 2001.

AZZI, Riolando. História dos religiosos no Brasil. Riolando Azzi (org). *A vida religiosa no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1983.

BEOZZO, José Oscar. Decadência e morte, restauração e multiplicação das ordens e congregações religiosas no Brasil. In: Riolando Azzi (org.). *A vida religiosa no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1983.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BINGEMER, Maria Clara (org); BRANDÃO, Margarida. *Mulher e relações de gênero*. São Paulo: Loyola, 1994.

BINGEMER, Maria Clara. Verbete Maria. TAMAYO Juan José (org.). *Novo dicionário de Teologia*. São Paulo: Paulus, 2009.

BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1990.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA. Disponível na Biblioteca do Senado em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/222291>. Acesso em 14 de julho de 2018.

COSTA, A.; SARDENBERG, C. “Feminismos, feministas e movimentos sociais”. In: BRANDÃO, Margarida; BINGEMER, Maria Clara. *Mulher e relações de gênero*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

COUTINHO, Maria Lucia Rocha. *A mulher brasileira nas relações familiares*. Rio de Janeiro: ROCCO, 1994.

FIGUEIREDO, Angela Cristina. *Dom Romualdo Antônio de Seixas e o poder: entre a fé e a política*. Tese (Doutorado em História) – UERJ: Rio de Janeiro, 2014.

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

GEBARA, Ivone. *As incômodas filhas de Eva na igreja da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1989.



GEBARA, Ivone. *Mística e política na experiência das mulheres*. In: Grande Sinal: Revista de Espiritualidade. Petrópolis, 1990, vol. XLIV.

GEBARA, Ivone. *O que é teologia feminista*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

GEBARA, Ivone. *Rompendo o Silêncio: Uma Fenomenologia Feminista do Mal*. Petrópolis: Vozes, 2000.

GEBARA, Ivone. A mulher faz teologia. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 46, fasc. 181, mar/1986.

GEBARA, Ivone; BINGEMER, M^a. Clara. *Maria, mãe de deus e mãe dos pobres: um ensaio a partir da mulher e da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1987.

GIBELLINI, Rosino. A outra voz da teologia. In: CHENU, Marie-Thérèse Van Lunen; GIBELLINI, Rosino. *Mulher e Teologia*. São Paulo: Loyola, 1992.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Curitiba: Segesta, 2012.

HOBSBAWM, Eric. “Da história social à história da sociedade”. In: *Sobre História*. São Paulo: Cia das Letras, 1998, pp. 83 – 105.

JOÃO PAULO II. *Carta às mulheres*. São Paulo: Paulinas, 1995.

Livro de atas da sessão da Mesa, 1846-1856, Santa Casa da Misericórdia da Bahia.

LOADES, Ann. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004.

LÓPEZ-BARALT, Luce. *Novo dicionário de Teologia*. Juan José Tamayo (org). São Paulo: Paulus, 2009.

MARTINS, Ana Paula Vosne. *Qual feminismo? Reflexões sobre o feminismo conservador e a escrita militante de Amélia Rodrigues (1861-1926)*. Dossiê temático, acervo, Rio de Janeiro, v. 33, n. 2, p. 95-116, maio/ago. 2020.

MCFADDEN, Patricia. *Tornamo-nos Feministas Africanas Contemporâneas: Histórias femininas, legados e os novos imperativos*. Disponível em: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/mosambik/13084.pdf>.

NAVARRO, Mercedes. *Dicionário teológico da vida consagrada*. Angel Rodriguez e Joan Casas (diretores). Tradução de Honório Costal. São Paulo: Paulus, 1994.

NUNES, Maria José Rosado (org), KISSLING, F. *Católicas pelo Direito de Decidir, 10 anos, 2003: afirmando o sagrado direito de decidir em tempos de fundamentalismos*. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2004.

NUNES, Maria José Rosado (org). *Palavras de mulheres: juntando os fios da teologia feminista*. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2000.



NUNES, Maria José Rosado. Freiras no Brasil. PRIORE, Mary Del. In: *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997, p. 482-509.

NUNES, Maria José Rosado. Teologia Feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. *Revista Estudos Feministas*, janeiro-abril/2006, pp. 294 – 304.

NUNES, Maria José Rosado. *Vida Religiosa nos meios populares*. Petrópolis: Vozes, 1985.

NYE, Andrea. Liberté, Egalité et Fraternité: liberalismo e direitos das mulheres. In: *Teoria feminista e as filosofias do homem*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1995, cap. II, p. 18-49.

OLIVAR, Alejandro. *Novo dicionário de Teologia*. Juan José Tamayo (org). São Paulo: Paulus, 2009.

PAZ, Octavio. *Sor Juana Inés de La Cruz o Las Trampas de la Fé*. Barcelona: Seix Barral, 1982.

PEETERS, Marguerite A. *O gênero: uma norma política e cultura mundial*. São Paulo: Paulus, 2005.

PETIT, Cristina Molina. La dicotomia público/privado en el pensamiento político ilustrado y liberal. In: *Dialética feminista de la Ilustración*. Barcelona: Anthropos. 1994, p.:29-104.

PINTOS, Margarita Marias. *Novo dicionário de Teologia*. Juan José Tamayo (org). São Paulo: Paulus, 2009.

REVOREDO, Oscar Alzamorra. A ideologia do gênero: seus perigos e alcances. *Conferência Episcopal Peruana*. Disponível em: <https://www.veritatis.com.br/a-ideologia-do-genero-seus-perigos-e-alcances>. Acesso em: 15 de julho de 2020.

RIBEIRO, Maria Manuela Tavares. O Cristianismo Social de 1848. Coimbra, Portugal: *Separata da Revista de História das Ideias*, vol. 9, Faculdade de Letras, 1987.

RODRIGUES, Ana Livia. *Vozes divergentes sobre o sacerdócio de mulheres na Igreja Católica*. Orientadora: Lina Aras. Dissertação (Programa sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

ROHDEN, Fabíola. Catolicismo e protestantismo: o feminismo como uma questão emergente. In: *Cadernos Pagu, Gênero, narrativas e memórias*. Campinas: Publicação Pagu, (8/9), 1997, p. 51-98.

SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no Império Português 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional para os Descobrimientos Portugueses, 1997.



SCOTT, Joan Wallach. *Gênero uma categoria útil para análise histórica*. Recife: SOS Corpo, 1990, p. 1-27.

SOARES, Cecília. As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX. *Revista Afro-Ásia*: Salvador, 0002-0591, 1981, p. 57-71.

TELLES, Norma. Escritoras, escritas, escrituras. In: DEL PRIORE, Mary (org). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2004, p. 336-370.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos da mulher* (Português). São Paulo: Boitempo, 2016.