

FACULDADES EST  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO PROFISSIONAL EM TEOLOGIA

DIEGO ERNESTO PETRY

**A INCLUSÃO DO FEMININO NO TERRITÓRIO DA PRODUÇÃO TEOLÓGICA  
OFICIAL DA IGREJA EVANGÉLICA LUTERANA DO BRASIL: UMA  
PERSPECTIVA DE GÊNERO**

São Leopoldo

2020



DIEGO ERNESTO PETRY

**A INCLUSÃO DO FEMININO NO TERRITÓRIO DA PRODUÇÃO TEOLÓGICA  
OFICIAL DA IGREJA EVANGÉLICA LUTERANA DO BRASIL: UMA  
PERSPECTIVA DE GÊNERO**

Trabalho Final de  
Mestrado Profissional  
Para a obtenção do grau de  
Mestre em Teologia  
Faculdades EST  
Programa de Pós-Graduação  
Mestrado Profissional em Teologia  
Área de Concentração: Religião e  
Educação  
Linha de Atuação: Educação Comunitária  
com Infância e Juventude

Pessoa Orientadora: Dr. Oneide Bobsin

São Leopoldo

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P498i Petry, Diego Ernesto

A inclusão do feminino no território da produção oficial da Igreja Evangélica Luterana Brasil : uma perspectiva de gênero / Diego Ernesto Petry ; orientador Oneide Bobsin. – São Leopoldo : EST/PPG, 2020.

117 p. ; 31 cm

Dissertação (Mestrado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2020.

1. Teologia feminista. 2. Bíblia - Crítica feminista. 3. Hermenêutica. 4. Identidade de gênero. Bobsin, Oneide, orientador. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

DIEGO ERNESTO PETRY

**A INCLUSÃO DO FEMININO NO TERRITÓRIO DA PRODUÇÃO TEOLÓGICA  
OFICIAL DA IGREJA EVANGÉLICA LUTERANA DO BRASIL: UMA  
PERSPECTIVA DE GÊNERO**

Trabalho Final de  
Mestrado Profissional  
Para a obtenção do grau de  
Mestra em Teologia  
Faculdades EST  
Programa de Pós-Graduação em Teologia  
Linha de Atuação: Educação Comunitária  
com a Infância e Juventude

Data de Aprovação: 17 de dezembro de 2020.

Prof. Dr. Oneide Bobsin (Presidente)  
Participação por webconferência

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Marcia Blasi (EST)  
Participação por webconferência

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Márcia Eliane Leindecker da Paixão (UFSM)  
Participação por webconferência



*Às teólogas produtoras de saber que foram as primeiras referências teológicas da minha vida. Seus nomes precisam ser lembrados, pois suas experiências fizeram de mim quem sou.*

*Dedico este trabalho a estas mulheres:*

*Minha avó - Erna Alma Leindecker Arnhold (In memoriam).*

*Minha mãe- Magale Teresinha Arnhold.*

*Minha professora primária – Irmã Lúcia Kuhn (In memoriam).*

*Minha companheira – Renata Patrícia Wachholz Ramson.*



## **AGRADECIMENTOS**

A todas as pessoas que foram instrumentos da Santíssima Trindade nesta caminhada: minha mãe Magale por sempre e incondicionalmente acreditar em mim; minha companheira Renata por sua paciência e incentivo; minha professora Dra. Gisela Streck pelos impulsos iniciais deste trabalho; minha professora Dra. Márcia Blasi por ouvir-me como boa conselheira; meu orientador Dr. Oneide Bobsin por todo suporte, paciência, impulsos desacomodadores e direcionamento. Que *Ruach*, a Sabedoria Divina, sobre sempre em seus corações os perfumes de vida que transforma!



“A utopia está lá no horizonte. Me  
aproximo dois passos, ela se afasta dois  
passos. Caminho dez passos e o  
horizonte corre dez passos. Por mais que  
eu caminhe, jamais alcançarei. Para que  
serve a utopia? Serve para isso: para que  
eu não deixe de caminhar.”

Eduardo Galeano

“Não há pessoa judia nem grega, não há  
pessoa escrava nem livre, não há macho  
nem fêmea; pois todos e todas vocês são  
um, em Cristo Jesus.”

Gálatas 3.28



## RESUMO

O presente trabalho constitui uma pesquisa acerca do silenciamento das mulheres na produção teológica oficial da Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB). Por meio desta pesquisa, investigou-se de que forma as práticas teológicas produziram discursos simbólicos a respeito das mulheres, como sujeitos desqualificados para a produção teológica oficial da instituição. Esta situação tem suas raízes na compreensão acerca da doutrina da ordem da criação, que produziu saberes que resultaram em relações hierárquicas de poder. Em um lugar marcado por uma ordem simbólica masculina, a categoria analítica de gênero foi o instrumento fundamental, permeando toda a pesquisa, possibilitando perceber as relações injustas de gênero, as representações produzidas sobre a figura do feminino, bem como, a existência de um “não lugar” para o feminino. Ainda dentro das categorias de análise, a hermenêutica bíblica feminista, foi ferramenta fundamental na proposição de um “novo olhar” para a emancipação e inclusão do feminino no processo de produção teológica. A experiência das mulheres foi evidenciada como instrumento de ressignificação dos sistemas simbólicos estabelecidos, assim como, a possibilidade de afirmação das mulheres como sujeitos capacitados para a produção do saber teológico.

**Palavras-chave:** Justiça de gênero. Experiência. Silenciamento. Ordem da criação. Hermenêutica Bíblica Feminista.



## ABSTRACT

The present work constitutes research about the silencing of women in the official theological production of the Evangelical Lutheran Church of Brazil (IELB). This research investigated how theological practices produced symbolic discourses of women, as subjects disqualified for the official theological production of the institution. This situation has its roots in the understanding of the doctrine of the order of creation, which produced knowledge that resulted in hierarchical relations of power. In a place marked by a masculine symbolic order, the analytical category of gender was the fundamental instrument, permeating all the research making it possible to perceive unjust gender relations, the representations produced about women, as well as the existence of a “no place” for women. Still within the categories of analysis, feminist biblical hermeneutics was a fundamental tool in proposing a “new look” for the emancipation and inclusion of women in the theological production process. The experience of women was evidenced as an instrument for reframing the established symbolic systems, as well as the possibility of affirming women as qualified subjects for producing theological knowledge.

**Keywords:** Gender justice. Experience. Silencing. Creation order. Feminist Biblical Hermeneutics.



## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>17</b>
<b>2 GÊNERO: A SIGNIFICAÇÃO NECESSÁRIA DO CONCEITO .....</b>	<b>19</b>
2.1 GÊNERO E SEXO: UMA DISTINÇÃO FUNDAMENTAL.....	21
2.2 GÊNERO, PODER E PATRIARCADO: UMA CATEGORIA DE ANÁLISE NAS REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS MARCADAS PELA DISPARIDADE ..	26
2.3 GÊNERO, TEOLOGIA E ELABORAÇÃO DO SABER: A EXPERIÊNCIA COMO POSSIBILIDADE DE EXISTIR .....	31
<b>3 DISCURSO E SILENCIAMENTO: A NÃO PERTENÇA DO FEMININO NO PROCESSO DE ELABORAÇÃO TEOLÓGICA OFICIAL DA IELB. .....</b>	<b>39</b>
3.1 A PRODUÇÃO DO FEMININO COMO INCAPAZ: HISTÓRICAS REPRESENTAÇÕES DE GÊNERO NO DISCURSO TEOLÓGICO .....	42
3.2 ALGUNS LUTERANOS NUM CAMINHO TRAÇADO: A INFLUÊNCIA DO DISCURSO TEOLÓGICO DE LUTERO NAS REPRESENTAÇÕES SOBRE O FEMININO .....	50
3.3 O NÃO LUGAR ETERNIZADO: A ORDEM DA CRIAÇÃO E O “PAPEL” FEMININO NO DISCURSO TEOLÓGICO DA IELB .....	61
<b>4. CAMINHOS DE EMANCIPAÇÃO DE GÊNERO: A HERMENÊUTICA BÍBLICA FEMINISTA COMO POSSIBILIDADE DE CONSTRUÇÃO E INCLUSÃO DO FEMININO NA PRODUÇÃO TEOLÓGICA. ....</b>	<b>73</b>
4.1 ESCAVANDO PROFUNDAMENTE O CHÃO DA HISTÓRIA: A EXPERIÊNCIA DAS MULHERES COMO CHAVE HERMENÊUTICA .....	75
4.2 AVANTE PELO CAMINHO.... MAS COM SUSPEITAS: DESCONSTRUÇÃO, RECONSTRUÇÃO E CONSTRUÇÃO .....	82
4.3 UM CAMINHO DE EMANCIPAÇÃO DO FEMININO: REVISITANDO OS TEXTOS SOB ALGUNS CRITÉRIOS DA HERMENÊUTICA FEMINISTA – UM NOVO OLHAR PARA A “ORDEM DA CRIAÇÃO” .....	88
<b>5 CONCLUSÃO .....</b>	<b>103</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>107</b>



## 1 INTRODUÇÃO

A constante luta por protagonismo das mulheres tem feito com que a temática da presença e agência do feminino, seja motivo de constante discussão e questionamento. Realidade observada não somente no âmbito social, mas também entre as “fileiras dos bancos” das igrejas. A contemporaneidade tem se apresentado como um campo fértil para a inserção da mulher em diferentes áreas de ação. Todavia, no âmbito religioso, as relações entre os gêneros apresentam desigualdades latentes.

O surgimento dos estudos de gênero estabeleceu um novo e importante caminho teórico na pluralidade do conhecimento humano. O ponto principal destes estudos, é um contraponto às formas universalizantes de produzir conhecimento. Em outras palavras, estes estudos evidenciaram que as relações sociais experimentadas por mulheres e homens, nas diferentes sociedades, são construídas por meio dos discursos históricos específicos, das representações simbólicas estabelecidas, bem como, por meio das tradições culturais de cada região.

Os estudos de gênero criam a possibilidade de observar, no interior das sociedades, as diferentes concepções estabelecidas sobre o “ser homem” e “ser mulher”, considerando os critérios étnico-geracionais, sexuais, religiosos e de classe na construção dos arranjos sociais e dos códigos definidores dos sujeitos.<sup>1</sup> As discussões sobre gênero, possibilitam essas análises dos sujeitos e das relações experimentadas socialmente, evidenciando os papéis entendidos como adequados e inadequados, de homens e mulheres, que foram estabelecidos e estruturados pelas relações de poder.

Pensar sob este critério, demonstra as construções sociais de gênero presentes nos discursos institucionais, também na produção teológica, onde historicamente o sujeito masculino foi apresentado como protagonista dos processos de produção teológica. Por isso, torna-se importante refletir sobre as dinâmicas de gênero que cristalizaram a figura masculina, como destinatária e agente principal das perspectivas teológicas, compreendendo as dinâmicas de poder que criaram um “não

---

<sup>1</sup> LOURO, Guacira L. **O corpo educado: pedagogia da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 37.

lugar” para as mulheres, neste espaço teológico que produz e reproduz o feminino como desqualificado para a produção de teologia e liderança institucional. Compreender é o primeiro passo necessário para propor mudança. Por isso, os estudos de gênero também são importantes no processo de transformação da realidade, possibilitado desconstruir e ressignificar os discursos, as imagens e os mitos sobre as mulheres nos discursos teológicos institucionais.

Sabemos que nos estudos de religião, uma significativa linha de reflexão tem se constituído a partir da influência da perspectiva de gênero. Entretanto, nas grandes religiões institucionalizadas, há uma clara marginalização do falar e pensar feminino. Assim, este trabalho procura averiguar e explorar o silenciamento das mulheres na produção teológica oficial na Igreja Evangélica Luterana do Brasil. Buscamos compreender o fenômeno que permeia esta realidade, suas causas e efeitos, bem como, as dinâmicas envolvidas no processo de não inserção das mulheres e os possíveis novos significados advindos da inclusão e emancipação da mulher na produção teológica.

Num primeiro momento, procuramos demonstrar a importância do gênero como categoria de análise. Buscamos desmistificar este termo tão estigmatizado em nossa sociedade, demonstrando a importância deste pressuposto na compreensão da realidade vivida pelas mulheres.

Amparados por esta perspectiva, adentramos nas possíveis causas do silenciamento feminino na produção teológica oficial da IELB. Procuramos traçar o caminho histórico e teológico desta realidade, desde igreja antiga até a contemporaneidade.

Finalizamos este trabalho propondo novos caminhos sob a chave hermenêutica da experiência e da suspeita. Procuramos demonstrar que novos significados são possíveis, a partir dos princípios da desconstrução e reconstrução de textos, bem como, a importância de nomear nestas linhas, as experiências canônicas femininas que foram ocultadas, trazendo à tona as experiências não canonizadas no decorrer da história das comunidades de fé.

## 2 GÊNERO: A SIGNIFICAÇÃO NECESSÁRIA DO CONCEITO

O mundo transformou-se a partir da segunda metade do século 20. Neste quadro de vetores de transformação, o mundo tornou-se urbano, trazendo à tona experiências até então desconhecidas. Questões cotidianas passaram a envolver a todos os lugares sociais, criando tensões e impactos, produzindo estranhamentos e crises, impondo novos desafios a serem investigados diante de tantas novas relações e tensões sociais.<sup>2</sup> Quiçá a maior de todas as transformações, se deu nas relações-tensões entre homens e mulheres.

A descoberta de novos sujeitos sociais, foi resultado da quebra dos paradigmas, nascida deste novo olhar sobre o feminino, tendo o gênero como conceito primordial. Este processo de visibilidade impactou no crescimento da presença das mulheres nos mais diversos setores: no trabalho, na pesquisa, nas artes, nas ciências e na política,<sup>3</sup> tornando o gênero, uma questão-perspectiva essencial nas ciências humanas.

Desta forma, com o intuito de um aprofundamento em torno das reflexões sobre o conceito de gênero, torna-se importante pontuar historicamente o surgimento e aprofundamento do conceito, dentro do pensamento feminista, tendo em vista que as questões e perspectivas, surgem das tensões históricas ocorridas do movimento.

Para tanto, é preciso levar em consideração toda a diversidade nos níveis de conceito, nas práticas e nas reivindicações das mulheres; é preciso ressaltar que o pensamento feminista não é estático, mas é caracterizado por um desenvolvimento que reflete todas as tensões nos âmbitos social, econômico e político. Cabe ressaltar que o intuito não é esgotar as discussões a respeito do tema, nem abordar todas as linhas teóricas, mas apontar a relevância e a pertinência de alguns enfoques dentro do que se propõe na pesquisa.

---

<sup>2</sup> HOBBSAWM, Eric. **Tempos Fraturados: cultura e sociedade no século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, pag. 10- 12.

<sup>3</sup> DE MATOS, Maria Izilda S. **Da invisibilidade ao gênero: Odisséias (sic) do pensamento- Percursos e possibilidade nas ciências sociais contemporâneas**. In: SOTER(Org). *Gênero e Teologia. Interpelações e perspectivas*. São Paulo: Belo Horizonte: SOTER, 2003, p. 67-68.

É principalmente a partir dos desdobramentos da assim denominada “segunda onda”<sup>4</sup>, iniciada no final da década de 1960, que os estudos feministas contribuíram neste processo de forma essencial. Entretanto, somente a partir dos anos 1980 que as análises de gênero surgem nas discussões feministas. Em um sentido oposto ao movimento de “primeira onda”, a nova palavra-base é a disparidade como forma crítica de avaliar a desigualdade “entre os sexos e denunciar o uso de certos poderes a partir da afirmação da diferença”<sup>5</sup>, onde o pensamento patriarcal estrutura desigualmente a sociedade.

É sob este contexto histórico que o desenvolvimento do conceito surge. Indo além da introdução de relevantes preocupações sociais e políticas, o movimento volta-se para construções teóricas, buscando pensar “uma cultura feminina específica, uma psicologia, uma memória e uma subjetividade feminina”<sup>6</sup>. Na problematização, o conceito é também engendrado como um modo diverso de fazer ciência, onde os elementos significativos são constituídos a partir da experiência e posição do sujeito em seu contexto.

Para além de toda e qualquer distinção biológica usada para compreender e defender a desigualdade social, os “estudos de gênero e as indagações sobre as epistemologias feministas introduziram, ao lado dos outros estilos de fazer ciência social, um estilo que deu mais lugar à reflexão sobre a subjetividade do/a autor/a e da construção das subjetividades dos sujeitos sociais”.<sup>7</sup>

Neste movimento de contraposição, os estudos de gênero têm por objetivo demonstrar que:

“não são propriamente as características sexuais, mas é a forma como essas características são representadas ou valorizadas, aquilo que se diz ou se

---

<sup>4</sup> Normalmente remetido ao Ocidente, ao final do século 19, o Feminismo, como movimento social organizado, teve a sua “primeira onda”, relacionada com o movimento Sufragista, um movimento em busca do direito ao voto das mulheres. Os objetivos deste primeiro movimento estenderam-se a reivindicações ligadas ao acesso a certas profissões, acesso ao estudo e organização familiar e os desdobramentos ligados aos direitos civis das mulheres. Entretanto já anteriormente, seguindo os ideais da revolução francesa, surgem os primeiros movimentos organizados que pleiteavam, sob o estandarte da igualdade, o desenvolvimento perceptivo da exclusão e penalização das mulheres, especialmente na esfera pública.

<sup>5</sup> GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 104.

<sup>6</sup> VENSON, Ana Maria, Et al. **Para além das áreas de conhecimento definidas: Relações de gênero e interdisciplinaridade**. In: Histórias de gênero. São Paulo: Verona, 2017, p. 15.

<sup>7</sup> MACHADO, Lia Zanotto. **Gênero, um novo Paradigma?** *Cadernos Pagu*, Campinas, n.11, 1998, p.125.

pensa sobre elas que vai constituir, efetivamente, o que é feminino ou masculino em uma dada sociedade e em um dado momento histórico.”<sup>8</sup>

Por isso, gênero torna-se um conceito fundamental no debate dos estudos feministas. Como uma linguagem nova, leva à compreensão de que não são as características biológicas, mas sim tudo aquilo que se constrói socialmente sobre estas características, que determina o lugar e as relações de mulheres e homens numa determinada sociedade. As relações de gênero, referem-se “a uma categoria de análise, da mesma forma quando utilizamos as categorias classe, raça/etnia, geração/idade”.<sup>9</sup>

Conceituações mais recentes buscam questionar a concepção do feminino como categoria de características imutáveis, fixas e essencialistas, desdobrando as abordagens à estrutura e organização do poder. A ênfase está na “diferença dentro da diferença”. As novas conceituações buscam evitar tendências, noções abstratas e generalizações, considerando e inter cruzando elementos como cultura, religião, condição social, orientação sexual e ocupação. As novas abordagens introduzem os desdobramentos, apontando para outros vetores de subordinação e privilégio para além do gênero.<sup>10</sup>

## 2.1 GÊNERO E SEXO: UMA DISTINÇÃO FUNDAMENTAL

“Ninguém nasce mulher: torna-se mulher.”<sup>11</sup> Embora contextual, ambígua e não determinista, esta memorável frase de Simone de Beauvoir, tão mal interpretada e estigmatizada, talvez seja o supracitado desta fundamental distinção no campo dos estudos de gênero.

Especialmente em tempos de discurso de ódio, onde as críticas à “ideologia de gênero” têm determinado o imaginário popular, faz-se necessário trazer à luz uma<sup>12</sup> fundamental evidência: a distinção, entre as características biológicas e sociais.

---

<sup>8</sup> LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**. Uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 25.

<sup>9</sup> ULRICH, Claudete Belse. **Relações de gênero**. In: Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). Estudos sobre gênero, São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: IECLB, 2013, p. 9.

<sup>10</sup> AMARAL, Ana Luisa; MACEDO, Ana Gabriel (Org.). **Feminismo/feminismo**. In: Dicionário da crítica feminista. Porto: Afrontamento, 2005, p.153.

<sup>11</sup> BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980, p.9.

<sup>12</sup> Deixando claro toda complexidade dos estudos de gênero que não se reduz à esta perspectiva.

Em um primeiro momento, torna-se importante pontuar aquilo que é entendido sobre alguns termos, que são comumente utilizados no que se refere ao gênero. No dicionário da língua portuguesa, por exemplo, encontramos a definição clássica da antropologia, além de muitas outras, que define gênero como “a forma culturalmente elaborada, que a diferença sexual toma em cada sociedade, e que se manifesta nos papéis e status atribuídos a cada sexo e constitutivos da identidade sexual dos indivíduos.”<sup>13</sup>

Seguindo no campo das caracterizações, o mesmo dicionário determina o termo “homem”, além de outras definições, como “qualquer indivíduo pertencente à espécie animal que apresenta o maior grau de complexidade na escala evolutiva. Ou ainda dotado das chamadas qualidades viris, como coragem, força, vigor sexual, etc.”<sup>14</sup> Por sua vez, o termo “mulher”, também é definido de forma diversa e uma das definições encontradas é: “dotada das chamadas qualidades e sentimento feminino (carinho, compreensão, dedicação ao lar e à família, intuição).”<sup>15</sup>

Estas definições, embasadas nas características biológicas, demonstram como o senso comum é conduzido, a estereótipos sobre o que é próprio de ser mulher e ser homem. Estes estereótipos, criam uma diferenciação embasada nas “qualidades e/ou características que se esperam encontrar em sujeitos que pertencem a um ou a outro sexo.”<sup>16</sup>

É justamente contra estas definições estereotipadas que os estudos de gênero se levantam, onde as características relacionadas a mulheres e homens são postas em oposição binária, onde também os papéis dicotomizados definem o que é próprio de mulheres e homens. Os estudos de gênero apontam como tais características são inerentes às demandas experimentadas no cotidiano, desde os contextos mais elementares dos âmbitos social, linguístico e cultural. A teoria de gênero busca evidenciar esse importante ponto de partida, presente desde os rudimentos das relações humanas.

“Em português, como na maioria das línguas, todos os seres animados e inanimados têm gênero. Entretanto, somente alguns seres vivos têm sexo.

---

<sup>13</sup> FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio do século XXI: o dicionário da língua portuguesa**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p.980.

<sup>14</sup> FERREIRA, 1999, p. 1058.

<sup>15</sup> FERREIRA, 1999, p. 1377.

<sup>16</sup> DE CARVALHO, Marília Gomes. **Gênero: um conceito, múltiplos enfoques**. *Cadernos de gênero e tecnologia*. Curitiba, n.8, 2006, p. 10.

Nem todas as espécies se reproduzem de forma sexuada; mesmo assim, as palavras que as designam, na nossa língua, lhes atribuem um gênero. E era justamente pelo fato de que as palavras na maioria das línguas têm gênero mas não têm sexo, que os movimentos feministas e de mulheres, nos anos oitenta, passaram a usar esta palavra “gênero” no lugar de “sexo”. Buscavam, desta forma, reforçar a ideia de que as diferenças que se constatavam nos comportamentos de homens e mulheres não eram dependentes do “sexo” como questão biológica, mas sim eram definidos pelo “gênero” e, portanto, ligadas à cultura.”<sup>17</sup>

Esta evidência se faz necessária, pois as distinções corporais entre mulheres e homens, especialmente as diferenças de capacidades reprodutivas, são usadas como parâmetro para a restrição de espaços de atuação. Estas características são consideradas como inatas, a partir disso, como algo supostamente “natural”<sup>18</sup>, justificando inclusive, as restrições em características de personalidade e temperamento diferentes entre mulheres e homens. Assim os estudos de gênero nos ajudam a compreender que:

É imperativo, então, contrapor-se a esse tipo de argumentação. É necessário demonstrar que não são propriamente as características sexuais, mas é a forma como essas características são representadas ou valorizadas, aquilo que se diz ou se pensa sobre elas que vai constituir, efetivamente, o que é feminino ou masculino em uma dada sociedade e em um dado momento histórico. Para que se compreenda o lugar e as relações de homens e mulheres numa sociedade importa observar não exatamente seus sexos, mas sim tudo o que socialmente se construiu sobre os sexos. O debate vai se constituir, então, através de uma nova linguagem, na qual gênero será um conceito fundamental.<sup>19</sup>

Gênero torna-se um conceito fundamental na compreensão de que os corpos sexuados como macho e fêmea, são construídos e percebidos socialmente como masculinos e femininos. Nesta perspectiva, as características biológicas embasam uma forma de classificação cultural, construído ao longo da história formando um conjunto de representações que atribui diferenças entre os sexos, ou seja, gênero é “uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado”.<sup>20</sup> Esse produto social é representado, institucionalizado, e, também transmitido, no decorrer das gerações.

No campo de compreensão dos estudos de gênero, “o equipamento biológico sexual inato não dá conta da explicação do comportamento diferenciado masculino e

<sup>17</sup> PEDRO, Joana Maria. **Traduzindo o Debate: O uso da categoria gênero na pesquisa histórica.** *Revista Brasileira de História*, v. 24, 2005, p. 78.

<sup>18</sup> PISCITELLI, Adriana. “**Gênero: a história de um conceito**”. In: ALMEIDA, Heloísa. B.; SZWAKO, José E. *Diferenças, igualdade*. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2009, p. 118.

<sup>19</sup> LOURO, 1997, p.6.

<sup>20</sup> SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica.** *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, 1995, p.75.

feminino observado na sociedade”<sup>21</sup>, assim, nasce esta importante diferenciação, que é base evidenciada pelos estudos de gênero, onde as reflexões devem ser norteadas pelo princípio da construção social, evidenciando sempre que: gênero é um comportamento social aprendido, enquanto sexo está no campo das características biológicas.

Na espécie, somos pessoas determinadas biologicamente, machos e fêmeas, mas na forma de ser e viver, como mulheres e homens, somos pessoas determinadas de forma histórico-cultural. Nesta visão, Gênero é um “conjunto de práticas, símbolos, representações, normas e valores sociais que as sociedades elaboram a partir da diferença sexual anátomo-fisiológica e que dão sentido, em geral, às relações entre pessoas sexuadas”.<sup>22</sup>

O discurso feminista demonstra que embora exista inegável diferença entre o sexo biológico, ela não pode ser justificativa para as diferenças culturais peculiares ao feminino ou masculino. Neste sentido é importante destacar que:

“Ao dirigir o foco para o caráter "fundamentalmente social", não há, contudo, a pretensão de negar que o gênero se constitui com ou sobre corpos sexuais, ou seja, não é negada a biologia, mas enfatizada, deliberadamente, a construção social e histórica produzida sobre as características biológicas.”<sup>23</sup>

No entanto, é preciso ressaltar que os estudos de gênero não pautam<sup>24</sup> sua teoria em uma dicotomização do ser humano. Não parece ser objetivo relativizar a integralidade do ser humano e enfatizar apenas a “realidade” social.<sup>25</sup> Gênero não pode ser reduzido meramente a uma diferença cultural entre mulheres e homens. As pessoas feministas, afirmam a mais profunda materialidade dos corpos, pois os “corpos têm uma realidade irreduzível, não se transformam em signos ou posições de discurso. Corpos têm agência e, ao mesmo tempo, são construídos socialmente.”<sup>26</sup>. Assim, as estruturas corporais e os processos conectados à anatomia e

---

<sup>21</sup> SORJ, Bila. **Feminismo na encruzilhada da modernidade e pós-modernidade**. In: COSTA, A. O.; BRUSCHINI, C. (Org.) Uma questão de gênero. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1992, p. 15.

<sup>22</sup> DE BARBIERE, Teresita. **Sobre la categoría de género. Una introducción histórico - metodológica**. In: PRODIR. Direitos Reprodutivos. São Paulo, 1996, p. 26.

<sup>23</sup> LOURO, 1997, p. 22.

<sup>24</sup> Pelo menos na compreensão defendida por este estudo.

<sup>25</sup> FAUSTO-STERLING, A. **Dualismos em duelo**. *Cadernos Pagu*. Campinas, n.17, 2016, p. 19

<sup>26</sup> PROCÓPIO, Adélia de Souza. **A política de gênero, do pessoal ao global**. *Revista Estudos Feministas*. v.24, n.3, Florianópolis, 2016, p. 108.

funcionamento fisiológico, são corporificados socialmente de forma específica através do gênero. Ou seja:

O gênero é, nos mais amplos termos, a forma pela qual as capacidades reprodutivas e as diferenças sexuais dos corpos humanos são trazidas para a prática social e tornadas parte do processo histórico. No gênero, a prática social se dirige aos corpos.<sup>27</sup>

Longe de relativizar as características biológicas, os estudos feministas trouxeram através do gênero, uma virada epistemológica, "onde o que está em questão é a natureza corporificada das identidades e da experiência. A experiência(...) não é individual e fixa, mas irredutivelmente social e processual".<sup>28</sup> O intuito é pensar os comportamentos e conhecimentos, como forma de subjetividade e memória educada para determinados papéis<sup>29</sup>, que no decorrer das gerações foram formatados como masculinos e femininos, com isso, ultrapassando ideias exclusivistas e essencialistas de comportamentos e subjetividades masculinas ou femininas.

Contudo, é preciso também enfatizar que ao amparar teoricamente o gênero como distinção fundamental do sexo, os estudos feministas não têm objetivo de ressaltar o aprendizado de papéis ou de relações interpessoais entre mulheres e homens. O foco repousa nos desdobramentos das relações sociais, em como estas realidades constituem e sedimentam os modelos estáticos e imutáveis do que é próprio de homens e mulheres.

"Papéis seriam, basicamente, padrões ou regras arbitrárias que uma sociedade estabelece para seus membros e que definem seus comportamentos, suas roupas, seus modos de se relacionar ou de se portar(...). Através do aprendizado de papéis, cada um/a deveria conhecer o que é considerado adequado (e inadequado) para um homem ou para uma mulher numa determinada sociedade, e responder a essas expectativas."<sup>30</sup>

Neste sentido, os estudos feministas, recorrem ao conceito de gênero como forma de rompimento de verdades e ciclos, que são padronizadores das identidades de mulheres e homens.<sup>31</sup> A argumentação gira em torno de que as diferenças em termos de papéis, que são socialmente instituídas, acabam criando nas mulheres uma

---

<sup>27</sup> CONNELL, R. **Políticas da masculinidade**. *Educação e Realidade*. Porto Alegre, v.20, 1995, p.189.

<sup>28</sup> MOORE, H. L. **Fantasia de poder e fantasias de identidade: gênero, razão e violência**. *Cadernos Pagu*, Campinas, n.14, 2000, p.16.

<sup>29</sup> VENSON, 2017, p.33.

<sup>30</sup> LOURO, 1997, p.24.

<sup>31</sup> PISCITELLI, 2009, p.120.

percepção de identidade associada a determinados espaços e determinadas tarefas, internalizadas em função do sexo.

Nesta importante perspectiva, a identidade está estreitamente ligada a um sistema de significação, pois a atribuição da identidade é culturalmente construída. “Ao afirmar que o gênero institui a identidade do sujeito(...)pretende-se referir, portanto, a algo que transcende o mero desempenho de papéis, a idéia (sic) é perceber o gênero fazendo parte do sujeito, constituindo-o.”<sup>32</sup> Assim a teoria de gênero contribui no sentido de questionar as “oposições binárias”<sup>33</sup> do que seria próprio do masculino ou feminino, que operam como imposição de identidades fixas, além de criar formas hierárquicas na vida em sociedade.

## 2.2 GÊNERO, PODER E PATRIARCADO: UMA CATEGORIA DE ANÁLISE NAS REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS MARCADAS PELA DISPARIDADE

Como anteriormente apresentado, os estudos na categoria de gênero nascem das críticas e das tensões dos próprios estudos feministas. O conceito de gênero, lança luz nos princípios culturais constituintes das relações, a partir da constatação de que os papéis sociais, atribuídos a homens e mulheres, são justamente, construídos de forma sócio- cultural<sup>34</sup>.

Entretanto, gênero se torna também relevante na perspectiva das relações sociais, pois é adotado como uma nova linguagem teórica de análise, um conceito fundamental, um pressuposto analítico, que referencia à essência “naturalizante” das diferenças, de ser e viver, marcadas pelas distinções corporais entre mulheres e homens.<sup>35</sup> Em outras palavras, gênero é uma categoria de análise das ações reproduzidas por mulheres e homens na sociedade.

É possível afirmar que a categoria de gênero, acabou por reivindicar no campo intelectual um lugar específico<sup>36</sup>, em razão da carência de teorias existentes que

---

<sup>32</sup> LOURO, 1997, p.24.

<sup>33</sup> DA SILVA, Tomaz Tadeu. **A produção social da identidade e da diferença**. In: Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p.87.

<sup>34</sup> DEIFELT, Wanda. **Interculturalidade, Negociação de Saberes e Educação Teológica: Contribuições da Teologia Feminista**. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v.24, 2011, p.3.

<sup>35</sup> PISCITELLI, 1997, p.8.

<sup>36</sup> MARIANO, Silvana Aparecida. **Modernidade e crítica da modernidade: a Sociologia e alguns desafios feministas às categorias de análise**. *Cadernos Pagu*, Campinas, n.30, 2008, p. 18.

tivessem a possibilidade de explicar a perpetuação da disparidade nas relações sociais, bem como na posição histórica entre homens e mulheres.

“O gênero como categoria analítica leva em conta as relações de poder e enfatiza que a construção do masculino e do feminino se define na relação e se constitui socialmente, culturalmente e historicamente em contextos diferenciados, que envolvem tempo, espaço e culturas específicas.”<sup>37</sup>

Essa característica teórica e analítica, é desenvolvida sem anular a capacidade dialógica com outras categorias do conhecimento, abrangendo em seu conceito de caráter interdisciplinar, diversas áreas acadêmicas. Desta forma, contribui para a compreensão das certezas historicamente embasadas nas diferenças biológicas, apontando para as “relações de exploração, de dominação, de violência e as hierarquias produzidas e reproduzidas nas relações sociais”, que serviram “durante muito tempo para justificar as desigualdades entre homens e mulheres.”<sup>38</sup>

As análises de GÊNERO aparecem no feminismo(...), como meio de avaliar a diferença entre os sexos e denunciar o uso de certos poderes a partir da afirmação da diferença. O GÊNERO é considerado um importante instrumento para mostrar a inadequação das diferentes teorias explicativas da desigualdade entre homens e mulheres por meio da natureza biológica.<sup>39</sup>

Dentro desta inadequação teórica, faz-se necessário constatar que gênero, como pressuposto analítico, torna-se categoria de análise complexa, histórica e dinâmica, pois engloba diversos conceitos organizados e fundamentados por diferentes percepções, resultando em vertentes múltiplas de estudos feministas e científicos.<sup>40</sup>

Algumas destas abordagens, centralizam a sua análise nas distinções de funções e papéis entre homens e mulheres<sup>41</sup>. Entretanto, a perspectiva de gênero que se torna relevante para este estudo, com foco na justiça de gênero, perpassa as relações produzidas e reproduzidas em sociedade: as relações de gênero e poder.

---

<sup>37</sup> FURLIN, Neiva. **Relações de gênero, subjetividades e docência feminina: um estudo a partir do universo do ensino superior em teologia católica**. 2014. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

<sup>38</sup> FELIPE, Jane. **Gênero, sexualidade e a produção de pesquisas no campo da educação: possibilidades, limites e a formulação de políticas públicas**. *Revista Pro- posições*, Campinas, v. 18, n. 2, 2007, p. 78.

<sup>39</sup> GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 104.

<sup>40</sup> SOARES, VERA. **Movimento Feminista: Paradigmas e desafios**. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v.14, 1994, p.15.

<sup>41</sup> FURLIN, 2014, p.58.

Esta perspectiva tem dupla evidência: primeira, a dimensão físico-biológica não dá conta de explicar as diferenças nos comportamentos masculino e feminino; e segundo, há uma desigualdade na distribuição do poder entre homens e mulheres, resultando e perpetuando processos de dominação e hierarquização nas relações sociais.<sup>42</sup> Neste sentido pode-se pontuar que:

“Gênero, como categoria analítica elaborada nos estudos feministas, tem a função de colocar luz sobre as diferentes posições ocupadas por homens e mulheres nos diversos espaços sociais, dando destaque ao modo como as diferenças construídas socialmente resultam em critérios de distribuição de poder, portanto, em como se constroem as relações de subordinação.”<sup>43</sup>

Este princípio, demonstra também que pressupostos de masculino e feminino, fundados nas características físico-biológicas, ao mesmo tempo, produzem e ressignificam as relações em sociedade; constroem, classificam e alocaam homens e mulheres, nas suas instituições, políticas, normas, leis, símbolos e conhecimento.<sup>44</sup> Estes pressupostos são contextualizados no estabelecimento de hierarquias de gênero, tendo a cultura e as práticas sociais reproduzidas, como lugar primordial.

Gênero é uma relação entre mulheres e homens, reconhecida e afirmada por instituições, estruturas, costumes e práticas cotidianas. Gênero tem a ver com a forma de socialização em que fomos educadas e que reproduzimos em todas as instituições sociais. Gênero tem a ver com sexualidade, com etnia e com classe social. Estas formas sociais e sexuadas de existir são atravessadas de poderes que se cruzam em diferentes direções, de forma a manter uma concepção hierárquica demandando e obediência.<sup>45</sup>

Desta forma o pressuposto analítico de gênero, tem valor fundamental para os estudos feministas, assim como a categoria da classe é para o marxismo. Uma ferramenta conceitual central, na compreensão das relações hierárquicas da sociedade, que resultam na produção e reprodução de exploração, violência e dominação nas relações sociais.<sup>46</sup> Gênero é, portanto, um pressuposto de percepção social.

Sob este pressuposto, podemos evidenciar que há uma ideologia dominante que dita as regras, incidindo comportamentos que são reproduzidos de forma

---

<sup>42</sup> SCOTT, Joan Wallach. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica.** *Educação e Realidade*. Porto Alegre, v.15,1995, p. 14.

<sup>43</sup> MARIANO, 2008, p. 355.

<sup>44</sup> FURLIN, 2014, p.59.

<sup>45</sup> GEBARA, Ivone. **Teologia urbana: ensaios sobre ética, gênero, meio ambiente e a condição humana.** São Paulo: Fonte Editorial, 2014, p. 142.

<sup>46</sup> MARIANO, 2008, p. 356.

inconsciente, tanto nas relações entre mulheres e homens, quanto em “toda forma de a sociedade se organizar e sobre toda história”<sup>47</sup>. Esta ideologia é denominada pelos estudos feministas de “Patriarcado”:

O patriarcado não é apenas uma “ideologia dualista” ou uma estrutura androcêntrica(sic) na linguagem, não se trata do domínio de todos os homens sobre todas as mulheres, mas de um sistema político-cultural-social de submissões e dominações graduadas. Sexismo, racismo e colonialismo militar são as raízes e pilares de sustentação do patriarcado.<sup>48</sup>

Esta definição, dentre outras possíveis, demonstra a complexidade das realidades estabelecidas por esta ideologia, demonstrando a multiplicidade ideológica enraizada em nossa sociedade e cultura. O patriarcado molda mulheres e homens, de forma normalmente oculta, normatizando nosso entendimento sobre o que é próprio de mulheres e homens, criando e reproduzindo um “produto social complexo de estrutura piramidal”.<sup>49</sup> Ou seja, a ordem social, as relações vividas e construídas, as formas de ver o outro e a nós mesmos, as escolhas institucionais e organizacionais, são guiadas de forma silenciosa pelo estruturante patriarcal, que determina o normal de ser mulher e homem em analogia à estrutura de administração doméstica.<sup>50</sup>

Sob tal perspectiva, as representações simbólicas do masculino e feminino revelam-se como um sistema de significação, linguístico cultural, arbitrário indeterminado e intrinsecamente vinculado às relações de poder<sup>51</sup>, que “atuam na divisão social do trabalho e na organização dos diferentes aspectos de vida em sociedade, ligados à relação entre homens e mulheres”.<sup>52</sup> Em outras palavras, há pilares de organização social, que representam formas hierárquicas de relação entre o que é próprio do feminino e masculino.

Por mais que as mulheres conquistem posições em espaços masculinos, como na política, religião, liderança empresarial e produção do conhecimento, o domínio dos saberes e poderes, reservado ao masculino, permanece intacto.

<sup>47</sup> BLASI, Marcia. **Gênero e Poder**. In: Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). Estudos sobre gênero. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: IECLB, 2013, p. 21.

<sup>48</sup> FIORENZA, 1984 apud SCHERZBERG, Lucia. **Pecado e graça na teologia feminista**. Petrópolis: Vozes, 1996, p.87.

<sup>49</sup> FIORENZA, 1984, p. 87.

<sup>50</sup> BLASI, 2013, p.21.

<sup>51</sup> DA SILVA, Tomaz Tadeu. **A produção social da identidade e da diferença**. In: Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 2013, p. 90.

<sup>52</sup> GEBARA, 2000, p.104.

É importante lembrar que a referência das relações sociais, não diz respeito somente àquilo que se estabelece socialmente entre sujeitos do sexo feminino e masculino, mas a

todos os discursos e práticas sociais, nas quais se criam as hierarquias e se produzem processos de subordinação entre os gêneros, ainda quando se trate de uma subordinação simbólica ou da ausência de pessoas concretas, sendo dominadas ou tratadas como subalternas.<sup>53</sup>

A representação social do que é próprio de cada gênero, é organizada como um “efeito de linguagem”, disseminado em uma multiplicidade de discursos, nas diversas relações sociais em conexão com o poder exercido. Essa “linguagem múltipla” é um mecanismo que serve “como o produto e processo tanto de representação quanto da autorrepresentação”<sup>54</sup>, assumindo um lugar primário, histórico, tornando-se um elemento cultural onde se aprendem e se articulam as relações de poder. Gênero engloba, portanto, uma dimensão do poder relacional onde é “um elemento constitutivo das relações sociais (...); o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder”.<sup>55</sup>

Assim, seguindo a linha foucaultiana, pode-se perceber que as relações de poder ocorrem também no interior das relações de gênero. As representações plásticas, os rituais sociais e institucionais e os discursos, marcam os indivíduos, atuando em seus corpos, os produzindo e reproduzindo. Pois “somos julgados, condenados, classificados, obrigados a desempenhar tarefas e destinados a um certo modo de viver ou morrer em função de discursos verdadeiros que trazem consigo efeitos específicos de poder”.<sup>56</sup> Este poder que funciona, se exerce nas relações de gênero, não está fixo em estruturas jurídicas ou estatais, mas circula nos meandros e tramas das relações humanas. Este poder tem a capacidade de produção, da realidade, campos de objetos e dos rituais da verdade, ou seja, os saberes e o conhecimento.<sup>57</sup>

Os indivíduos não somente se movimentam sob a influência do poder, mas também, têm a capacidade de exercê-lo em todas as direções, também “de baixo para

---

<sup>53</sup> LLANOS, 2006 apud FURLIN, 2014, p.62.

<sup>54</sup> LAURETIS, 1994, p.217

<sup>55</sup> SCOTT, 1995, p. 88.

<sup>56</sup> FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1987. p.180.

<sup>57</sup> FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 7- 8.

cima”.<sup>58</sup> Por isso, o gênero como pressuposto analítico, além de tornar possível demonstrar as hierarquias de poder que enunciam um lugar de saber e conhecer, e que disciplinam os corpos a partir de modelos ideais de ser mulher e homem, também é estratégia de resistência onde indivíduos e grupos promovem transformação.

Precisamente por isso, a mediação de gênero constitui um instrumento importante para compreender através de um meio diferente, a complexidade das reações humanas. É um instrumento que tem em vista a transformação das relações sociais. Tornou-se, particularmente nas ciências humanas, não apenas um instrumento de análise, mas um instrumento de autoconstrução feminina e de tentativa de construção de relações sociais mais fundadas na justiça e na igualdade, a partir do respeito pela diferença.<sup>59</sup>

Desta forma, além de constituir os sujeitos, esta visão “genealógica”<sup>60</sup> do poder, também é possibilidade de agência. Poder não é somente algo para o qual é dirigida oposição, mas os indivíduos são formados nestas relações de poder, onde criam vínculos de submissão/ação e instrumentos de preservação. Ou seja, embora a existência dos indivíduos seja dependente do poder, esta tensão entre submissão e ruptura, cria a consciência do sujeito, permitindo condições de reflexão e resistência. É na essência das dinâmicas do poder que surgem a consciência, possibilidade e capacidade de agir<sup>61</sup>. Em relação ao feminino, é a consciência de estar envolvido nos jogos de poder que produziram performances próprias, por vezes, performances negativas, que se encontram os pontos de partida para a resistência, pois “o sujeito não só se forma na subordinação, mas esta lhe proporciona a sua condição de possibilidade”.<sup>62</sup>

### 2.3 GÊNERO, TEOLOGIA E ELABORAÇÃO DO SABER: A EXPERIÊNCIA COMO POSSIBILIDADE DE EXISTIR

As origens do “fazer” teológico<sup>63</sup>, a partir do pressuposto de gênero, misturam-se com a própria construção das concepções da Teologia Feminista. Assim como o

<sup>58</sup> FOUCAULT, 1979, p. 9.

<sup>59</sup> GEBARA, 2000, p. 105.

<sup>60</sup> Embora Judith Butler defenda que a teoria genealógica é incapaz de explicar as origens do gênero, afirma, assim como Foucault, que o poder é anterior ao sujeito, sendo este não determinado completamente pelo poder, nem com capacidade de determinar completamente o poder.

<sup>61</sup> BRAIDOTTI, 2004, apud FURLIN, 2014, p.78.

<sup>62</sup> BUTLER, Judith. **Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1997, p.18. "El sujeto no solo se forma em subordinación, sino que le proporciona su condición de posibilidad".

<sup>63</sup> Uma das origens possíveis da Teologia Feminista é a produção, no século XIX, da primeira obra “feminista” na área da teologia - *The Women’s Bible*, publicada nos Estados Unidos nos anos de

surgimento da categoria de análise de gênero, a teologia feminista, foi constituída em um processo complexo, longo e fragmentado.<sup>64</sup> Particularmente sob os significantes advindos da Teologia da Libertação na América Latina, surge e é consolidada, no contexto sócio- cultural da organização das mulheres e das lutas femininas, onde as Teólogas passam a expor seus escritos como “um setor da própria teologia da libertação”.<sup>65</sup>

A partir dos anos 80, com a incorporação epistemológica de gênero, a teologização a partir da práxis histórica e a opção pelos pobres, estabelece conexão com as teorias feministas, ganhando legitimidade nas discussões acadêmicas,<sup>66</sup> influenciando inúmeras Teólogas do hemisfério norte. Especificamente sobre a Teologia feminista brasileira, esta foi desenvolvida a partir de trabalhos acadêmicos e produções intelectuais, sempre às margens das instituições religiosas oficiais e intimamente ligada à militância dos movimentos sociais.<sup>67</sup>

A Teologia feminista se levantou inicialmente, em semelhança<sup>68</sup> à Teologia da Libertação, contra as opressões sofridas e em favor da emancipação dos sujeitos com gênero, nesse caso as mulheres. Enfatizou não a condição de diferenciação de gênero, mas as hierarquias dos sexos, como uma construção histórica e ideológica,<sup>69</sup> onde o masculino se sobrepõe inferiorizando o feminino. Assim:

Ao empregar o temo feminista, as teólogas(...)assumiram gênero como categoria de análise(...)dentro de um princípio metodológico de

---

1895 e 1898. Esta obra, coordenada por Elizabeth Cady Stanton, foi produzida por especialistas mulheres na área bíblica, com ênfase na interpretação de textos bíblicos, resultado de um projeto coletivo de leitura e interpretação das narrativas bíblicas sobre as mulheres ou das que se caracterizavam pela sua ausência.

<sup>64</sup> Entretanto, é preciso mencionar alguns marcos anteriores importantes, que antecederam a incorporação do gênero ao pensamento teológico: em 1911, na Grã-Bretanha, foi fundada por mulheres católicas a “Aliança Internacional Joana D’Arc; em meados do século 20, a ordenação de mulheres nas principais igrejas protestantes; em 1948, no Conselho Mundial de Igrejas, a criação de debates sobre a presença das mulheres na igreja, na liderança espiritual e na educação teológica.

<sup>65</sup> TOMITA, Luiza Etsuko. **A Teologia Feminista libertadora: deslocamentos epistemológicos.** *Fazendo Gênero: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos.* Florianópolis, n.9, 2010, p. 4

<sup>66</sup> FURLIN, Neiva. **Teologia feminista: uma voz que emerge nas margens do discurso teológico hegemônico.** *Rever*, São Paulo, v. 11, n. 1, 2011, p. 141.

<sup>67</sup> GEBARA, 2006, apud ROSADO-NUNES, Maria José. **Teologia Feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara.** *Estudos Feministas*, Florianópolis, v.14, 2006, p.297.

<sup>68</sup> Embora a Teologia Feminista tenha sido inspirada, em muitos aspectos, na Teologia da Libertação, propôs no decorrer da sua construção, um afastamento epistemológico e hermenêutico da Teologia da Libertação, tendo em vista que esta não incluía, em seu clamor por justiça social, a justiça de Gênero. GEBARA, 2006, apud ROSADO-NUNES, 2006, p.295.

<sup>69</sup> MARTINS, Jaziel G. **Teologia Feminista e modernidade.** In: HIGUET, Etienne A. (Org). *Teologia e modernidade.* São Paulo: Fonte Editorial, 2005, p. 222.

desconstrução e reconstrução. Em outras palavras, perguntavam em que medida, a existência humana ainda podia ser entendida sem fazer referência aos condicionamentos sociais, políticos, culturais e religiosos que determinam o modo como homens e mulheres devem viver, impedindo a dignidade humana.<sup>70</sup>

Assim, a Teologia Feminista tendo o gênero como categoria de análise, tomando como referentes éticos e teológicos, a experiência feminina,<sup>71</sup> a justiça de gênero e a corporeidade, procura desconstruir as ideologias patriarcais, assumindo uma perspectiva analítica, que permite a compreensão de como as relações de gênero cortam de forma transversal todas as questões sociais.<sup>72</sup> Desta forma, coloca “um ponto de interrogação em todas as afirmações teológicas que se apresentaram como únicas”.<sup>73</sup> É por isso que podemos afirmar que não existe uma Teologia Feminista e sim, Teologias Feministas, tendo em vista a incorporação de inúmeros desdobramentos, múltiplas faces, que nascem em contextos diferentes, mas com algo em comum e central: a afirmação da dignidade feminina. Pois,

“no centro da reflexão das teologias feministas está uma intencionalidade de base que se expressa na afirmação da dignidade feminina através de múltiplas formas. Essas teologias são marcadas pelos contextos diferentes em que nascem e por algumas problemáticas diferentes, dependendo do objetivo imediato perseguido. Costumo chamar esses objetivos específicos ou imediatos de intencionalidades específicas, visto que partem da preocupação de grupos específicos como as mulheres negras, indígenas, lésbicas, trabalhadoras do campo, empregadas domésticas, etc. É a partir daí que se pode falar das diferentes teologias feministas.”<sup>74</sup>

É dentro desta multiplicidade, em construção e questionamento, que a Teologia Feminista, através de uma análise crítica embasada na categoria de gênero, traz novos significantes para dentro da Teologia. A Teologia Feminista reafirma a existência de diferença na produção na teologia produzida pelas mulheres. Justamente por esta multiplicidade, há um deslocamento teológico em todas as áreas da teologia, pois a Teologia Feminista coloca na agenda teológica, temas que até então não são percebidos, considerados como pertinentes, ou ainda omitidos,<sup>75</sup> como por exemplo, as desigualdades entre os gêneros, as questões referentes ao poder, da

<sup>70</sup> DEIFELT, Wanda. **Temas e metodologias da teologia feminista**. In: SOTER, 2003, p.172.

<sup>71</sup> Tema será aprofundado no capítulo 4.

<sup>72</sup> GEBARA, 2006, apud ROSADO-NUNES 2006, p.299.

<sup>73</sup> BENCKE, R. M.; MOTA, S. G. **Ecumenismo e feminismo: parcerias da casa comum**. São Leopoldo, CEBI, 2012, p. 24.

<sup>74</sup> GEBRARA, 2006, p.298.

<sup>75</sup> STRÖHER. Marga J. **A História de uma história: O protagonismo das mulheres na teologia feminista**. *História Unisinos*, v.9, n.2, 2005, p. 119.

corporeidade, dos direitos reprodutivos, da sexualidade, da violência sexista, do ecofeminismo, e também, do próprio método teológico.

Neste método, a Teologia feminista assume a posição de crítica aos valores masculinos predominantes e excludentes, que são tomados como norma. Há assim uma busca em formular perspectivas que impulsionem visões de mundo, de sociedade e de teologia que sejam mais inclusivas daqueles sujeitos que até então estiveram na margem das formulações teológicas.<sup>76</sup> Este processo de formulação, se dá através de uma revisão dos ensinamentos religiosos, usando os princípios de desconstrução e reconstrução, a partir da hermenêutica da suspeita. Através desta base de interpretação, a Teologia Feminista avalia constantemente os resultados das práticas e teologias que permanecem até a contemporaneidade. Essa suspeita é uma “desconfiança e a dúvida em relação às afirmações tomadas como absolutas em relação aos seres humanos e ao mundo.(...) Por isso, a suspeita, como método hermenêutico, atingiu a teologia em diferentes níveis.”<sup>77</sup>

Desta forma, todas as interpretações existentes dos textos sagrados, passam a ser revistas, permeadas pela suspeita. Com isso, a Teologia Feminista busca desconstruir e reconstruir as bases estabelecidas de hierarcalização, faz isso, constatando e propondo novas interpretações, evidenciando como, em grande proporção, a religião foi usada como subsídio para subjugação, opressão e desvalorização de pessoas e grupos sociais,<sup>78</sup> através de sistemas simbólicos produzidos segundo os interesses androcêntricos. Sob esta perspectiva, a Teologia feminista revela que os “elementos libertadores nem sempre foram proclamados. A Bíblia, em especial, foi utilizada para dar legitimidade a sistemas injustos e perversos”,<sup>79</sup> justificando por meio do “mandato divino”, estruturas sociais que causam as desigualdades entre homens e mulheres.

Nesta lógica da hermenêutica da suspeita, a desconstrução é “um princípio profético”, que avalia de forma crítica os fundamentos religiosos propagadores de argumentos e práticas que diminuem a dignidade humana, e, que retira sua legitimidade. Sob este princípio, questiona o que é; e o que não é verdade de fé. Sob

---

<sup>76</sup> DEIFELT, 2003, p.173.

<sup>77</sup> GEBARA, Ivone. **O que é Teologia Feminista**. São Paulo: Brasiliense, 2007, p.33.

<sup>78</sup> GEBARA, 2006, apud ROSADO-NUNES, 2006, p.294.

<sup>79</sup> DEIFELT, 2003, p. 174.

essa hermenêutica, também reconstrói reinterpretando os textos bíblicos, as tradições da igreja e a vivência de fé das pessoas na contemporaneidade. Assim, formula novas visões teológicas,<sup>80</sup> assumindo e reivindicando posicionamentos que apontam para outras formas de relações sociais, políticas e religiosas,<sup>81</sup> fundamentadas no bem-estar de toda a criação. Neste sentido, amparada pelo gênero, “a teologia feminista resgata a memória e forceja a inclusão das pessoas excluídas, especialmente(...) de mulheres”<sup>82</sup>.

Sob esta perspectiva feminista, a Teologia busca abrir caminhos para reflexão a partir do meio onde as mulheres estiveram inseridas durante gerações: “o meio doméstico, meio das relações entre homens e mulheres, meio da história privada, meio de hierarquias e de exclusões não confessadas”.<sup>83</sup> Assim, como anteriormente afirmado, gênero é instrumento de autoconstrução, que embrica com teologia, pois aponta, para as consequências históricas que foram induzidas através dos discursos teológicos patriarcais, propondo a saída do discurso masculino e a ampliação do que se compreende a respeito do masculino e feminino.

Frequentemente, o fato de ver nos textos bíblicos, por assim dizer, uma diferença de natureza entre o ser da mulher e o ser do homem, já revela o quanto a cultura é marcada por este modo de considerar as mulheres como seres de segunda categoria. O dualismo hierárquico que serve de fundamento ao reino dos senhores e dos escravos é a lupa que permitiu interpretar certos textos bíblicos que favoreceram, sem dúvida, a exclusão das mulheres.<sup>84</sup>

Neste contexto, a Teologia Feminista é uma opção metodológica, diante da exclusão das mulheres, tendo como centro a afirmação de que as mulheres são seres humanos com direitos à uma vida digna e vida em abundância.<sup>85</sup> Nesta metodologia, estabelece “outra lógica” de discursos opostos e alternativos à teologia tradicional de dominação masculina.

O que está em questão é uma estrutura de pensamento, uma organização do sentido da vida a partir de uma cosmovisão e de uma

---

<sup>80</sup> DEIFELT, 2003, p.174.

<sup>81</sup> SUAIEN, Silvana. **Questões contemporâneas para a teologia: Provocações sob a ótica de gênero.** In: SOTER, 2003, p 145.

<sup>82</sup> DEIFELT, 2003, p.175.

<sup>83</sup> GEBARA, 2000, p.29.

<sup>84</sup> GEBARA, 2000, p.29.

<sup>85</sup> BLASI, Marcia. **Aconselhamento pastoral em perspectiva feminista: princípios básicos.** In: MUSSKOPF, André S.; BLASI, Marcia (Orgs.). *Ainda feminismo e gênero: histórias, gênero e sexualidade, sexismo, violência e políticas públicas, religião e teologia.* São Leopoldo: CEBI, 2014, p.228.

antropologia que guardam sua lógica interna e seu valor, apesar de seus limites para hoje. Mas é saindo desta lógica que uma 'outra' lógica tenta afirmar-se, uma outra lógica que pretende que as mulheres sejam, como um todo artífices de sua vida e da vida social.<sup>86</sup>

Esta lógica distinta, estabelecida pela Teologia Feminista, pressupõe a visibilização das mulheres em meio à Teologia, faz isso, compreendendo a mulher como agente de sua própria experiência religiosa/teológica. A categoria da experiência, dentro da Teologia Feminista e de gênero, é central nos processos de percepção, de autoconstrução e na produção do conhecimento por parte as mulheres.

A experiência das mulheres é o que dá singularidade à Teologia Feminista, constituindo-se como elemento-chave para epistemologia feminista, como fonte do fazer teológico e como elemento normativo no desenvolvimento e reflexão teológica. Diante do ocultamento das experiências das mulheres, nos conteúdos, e, levando em conta que as “teorias e dogmas foram criados sem levar em conta a experiência das mulheres nem o dano que o patriarcalismo(sic) causou às suas vidas”<sup>87</sup> diante das verdades universais ocultadoras, a experiência das mulheres constitui-se como critério fundamental de discernimento e avaliação.<sup>88</sup>

A experiência humana é o ponto de partida e de chegada do círculo hermenêutico. A tradição codificada remonta a raízes situadas na experiência e também é constantemente renovada ou descartada através do teste da experiência. “Experiência” inclui a experiência do divino, a experiência de si mesmo/a e a experiência de comunidade e do mundo, numa dialética de interação mútua.(...) A singularidade da Teologia Feminista não reside no simples uso da experiência, mas antes, no uso da experiência das *mulheres*, que no passado foi inteiramente excluída da reflexão teológica.<sup>89</sup>

Ao falar da experiência, as Teólogas fazem referência também à experiência de fé das mulheres. A Teologia tradicional, baseia-se na revelação divina segundo a percepção masculina, tornando-se atividade exclusivamente conforme o olhar dos sujeitos masculinos que a elaboram. Daí advém a insistência teológica das feministas na valorização das experiências de fé, sem perder de vista que estas experiências são ligadas à perspectiva de construção social.<sup>90</sup>

---

<sup>86</sup> GEBARA, 2000, 221.

<sup>87</sup> BLASI, 2014, p. 232.

<sup>88</sup> DEIFELT, 2003, p.174.

<sup>89</sup> RUETHER, Rosemary R.. **Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista**. São Leopoldo: Sinodal, 1993, p.18.

<sup>90</sup> DEIFELT, 2003, p.176.

Esta ligação é importante, tendo em vista o perigo da universalização de características femininas, ou ainda, de um essencialismo positivo no fazer teológico. Sob a perspectiva do essencialismo positivo, a diversidade das experiências femininas que são marcadas pela etnia, classe ou cultura, não são consideradas. Os atributos, ou “valores femininos”, como por exemplo, o afeto, a sensibilidade, o carinho e a paixão, que foram tomados pelo mundo masculino da razão como pejorativos, inferiores e impróprios, passam a ser valorizados e a ser aplicados às lacunas da “frieza” masculina racional, homogeneizando a essência feminina, criando dicotomias e uma espécie de “feminização” imitadora da produção teológica tradicional.<sup>91</sup> A teologia Feminista, aponta que o mero acesso à setores da teologia tradicional, ou ainda, o acesso das mulheres ao conteúdo teológico, não garante equidade e justiça de gênero em todas as áreas sociais e teológicas, incluindo a produção do conhecimento. Por isso é necessário “uma revisão das estruturas simbólicas da igreja e também uma concepção alternativa de teologia para poder, de fato, honrar as experiências de fé das mulheres”.<sup>92</sup>

É por isso que a Teologia Feminista menciona as experiências das mulheres não como algo subjetivo e universal, mas sempre em vinculação à forma particular que os acontecimentos e processos sociais e religiosos, marcam as mulheres e seus corpos. De modo que “as experiências são diversificadas, localizadas no tempo e no espaço e constituídas a partir das particularidades de identidades e experiências corporais”.<sup>93</sup>

Desta forma, em sintonia à compreensão feminista atual, considera que a experiência das mulheres é atravessada, por múltiplos marcadores de diferenciação social sempre situada, tendo sua identidade, composta de múltiplas experiências. É na materialidade dos corpos das mulheres, que a experiência é marcada. Em conexão com a teologia, espiritualidade e fé é um um corpo, não apenas como uma materialidade biológica, mas que pode ser marcado por experiências sociais de discriminação, opressão, privilégio luta e libertação; pode também incluir uma dimensão do cuidado e afeto<sup>94</sup>; mas que também pode incluir um caráter social de

---

<sup>91</sup> ROHDEN, Fabíola. **Feminismo do sagrado: uma reencenação romântica da diferença.** *Estudos Feministas*, n. 01, 1996, p.109-110.

<sup>92</sup> DEIFELT, 2003, p.172.

<sup>93</sup> STRÖHER, 2005, p.122.

<sup>94</sup> STRÖHER, 2005, p.122.

exclusão do poder de decisão que limita o acesso à educação, a produção do conhecimento e a participação política. Estas experiências que incluem, “as várias facetas da vida humana, juntando os diferentes eventos que formam, informam, deformam ou conformam a vida de uma mulher”,<sup>95</sup> são colocadas como protagonistas no perceber e produzir conhecimento teológico.

O processo de elaboração teológico deve então, sob esta compreensão metodológica, considerar esta experiência das mulheres, experiência espiritual e de revelação divina, experiência de como, no cotidiano das suas vidas e da realidade, sentem e percebem Deus. Pois, as

“nossas experiências definem nossa percepção de Deus, de nós mesmas, das pessoas e do mundo à nossa volta. Ao fazer esta afirmação, o feminismo rejeita assim chamada neutralidade acadêmica, em que se acredita que pode haver um distanciamento entre sujeito e objeto de estudo.”<sup>96</sup>

Assim, com a experiência e a ideologia androcêntrica, inscritas nos corpos e em suas atitudes e comportamentos, as mulheres com a Teologia Feminista, influenciam e interpelam, a teologia a novos olhares, novos temas e novas perspectivas. Se na teologia tradicional, o corpo feminino era proclamado como lugar de pecado, de impureza e de confinamento de subjetividade inferior e incapaz de conduzir racionalidade, sob a perspectiva teológica feminista, imbricada com a ótica de gênero, o corpo como experiência social e religiosa se torna o lugar de resistência política e da possibilidade de produção de novos saberes.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> DEIFELT, 2003, p.177.

<sup>96</sup> DEIFELT, 2003, p.175.

<sup>97</sup> BRAIDOTTI, 2004, apud FURLIN, 2014, p.160.

### 3 DISCURSO E SILENCIAMENTO: A NÃO PERTENÇA DO FEMININO NO PROCESSO DE ELABORAÇÃO TEOLÓGICA OFICIAL DA IELB.

*Lex orandi -lex credendi -lex agendi*<sup>98</sup>, embora litúrgico, este axioma, tão valorizado em alguns meios teológicos ortodoxos, é um bom ponto de partida para especificar a não pertença dos olhares femininos na produção de teologia. Ou seja, aquilo que se expressa publicamente, é aquilo que está na essência, ou ainda, aquilo que está na essência resulta em símbolos, discursos e práticas.

Desde a antiguidade, o conjunto de práticas e símbolos vem determinando e legitimando, formas desiguais e injustas nas relações de gênero, também através das relações de poder, determinando verdades e essencializando as identidades dos sujeitos. Este conjunto é integrado às práticas sociais e estabelece uma performance feminina voltada para o ambiente doméstico, com as ênfases estabelecidas para a maternidade e a reprodução, o que acaba por determinar a vida das mulheres. Assim sendo, “abordar a construção dessas representações é revelar o imaginário masculino presente, impregnado, refletido na cultura. Tradicionalmente se empregam argumentos extraídos da natureza, da religião, do político para legitimar a subordinação feminina”.<sup>99</sup>

Estas normas, expressas em discursos, manifestam as interpretações dos significados dos símbolos,<sup>100</sup> transformando-se em práticas, pois, são atravessadas por dinâmicas de poder que acabam por produzir aquilo que é enunciado.

o discurso não é uma estreita superfície de contato, ou de confronto, entre uma realidade e uma língua, o intrincamento entre um léxico e uma experiência; gostaria de mostrar, por meio de exemplos precisos, que, analisando os próprios discursos, vemos se desfazerem os laços aparentemente tão fortes entre as palavras e as coisas, e destacar-se um conjunto de regras, próprias da prática discursiva. (...) não mais tratar os discursos como conjunto de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam. Certamente os discursos são

<sup>98</sup> TABORDA, Francisco. *Lex orandi – lex credendi, origem, sentido e implicações de um axioma teológico*. *Revista Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 35, n. 95, 2003, p.82.

<sup>99</sup> TEDESCHI, Losandro A. *As mulheres e a história: uma introdução teórico metodológica*. Dourados: Ed. UFGD, 2012, p.15.

<sup>100</sup> BIDEGAIN, Ana Maria. *Tornar visíveis as mulheres na história das religiões*. In: BIDEGAIN, Ana Maria (Org.). *Mulheres: Autonomia e controle religioso na América Latina*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. p. 25.

feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas.<sup>101</sup>

A religião, não está livre desta dinâmica símbolo/práxis, pois os conceitos estabelecidos da ordem social são exprimidos também em doutrinas religiosas, que afirmam, de maneira categorizada, os significados de ser homem e mulher. Assim, as práticas discursivas fazem com que haja imbricações, entre relações de poder, e, os efeitos da palavra oficial dita. Assim, também na teologia, o discurso carrega nele mesmo um poder performativo,<sup>102</sup> produtor de materialidade, que é objetivado na práxis institucional de hierarquia de poder, na criação de espaços próprios e reduzidos de ação, bem como, na invisibilização daqueles sujeitos que não se adequam ao discurso estabelecido.

As normas que regulam os discursos, são expressas por meio dos modelos paradigmáticos de gênero, que produzem materialidade nas práticas de injustiça de gênero, sexistas e hierárquicas.<sup>103</sup> Neste sentido, podemos afirmar, que as instituições eclesiais auxiliaram na produção destas representações, através de “um tipo de discurso, que envolveu a produção de determinado tipo de sujeito, que lhe deu voz e que representou a si mesmo como o homem universal, excluindo ou interditando, ao mesmo tempo, outras vozes e marginalizando ou desqualificando outras concepções de ser humano”.<sup>104</sup>

É através destas representações, que a religião institucionalizada, na teologia, reforça os papéis essencializadores de gênero. Através das linguagens e da palavra oficial, é transmitida a representação da mulher fundada em certos papéis, como por exemplo, aptidão para servir, submissão e completude na maternidade. Assim, às mulheres são permitidas somente certas performances, possíveis e imutáveis, que são propagadas como possíveis, também na igreja, na família e na sociedade, alimentando a ideia de inferioridade, ou incapacidade, dos gêneros femininos.<sup>105</sup>

As religiões têm, explícita ou implicitamente, em seu bojo teológico, em sua prática institucional e histórica, uma específica visão

---

<sup>101</sup> FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: o uso dos prazeres**. São Paulo: Edições Graal, 2007, p.54.

<sup>102</sup> BUTLER, JUDITH. **Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”**. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p.154.

<sup>103</sup> FURLIN, 2014, p.110.

<sup>104</sup> ADELMAN, Miriam. **A voz e a escuta: encontros e desencontros entre a teoria feminista e a sociologia contemporânea**. São Paulo: Blucher, 2009, p. 138.

<sup>105</sup> BIDEGAIN, 1996, p. 25.

antropológica que estabelece e delimita os papéis masculinos e femininos. O fundamento dessa visão encontra-se em uma ordem não-humana, não-histórica, e, portanto, imutável e indiscutível, por tomar a forma de dogmas. Expressões das sociedades nas quais nasceram, as religiões espelham sua ordem de valores, que reproduzem em seu discurso, sob o manto da revelação divina. O lugar das mulheres no discurso e na prática religiosa não foi, e frequentemente ainda não é, dos mais felizes.<sup>106</sup>

Desta forma, os discursos oficiais teológicos, se materializam em silenciamento, ao relegar o olhar e experiência feminina a espaços secundários, de auxílio e de menor importância nas produções do pensamento teológico, bem como, nas grandes decisões institucionais.<sup>107</sup>

Esta realidade, pode ser percebida, também, na Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB), pois, embasada em uma cultura interpretativa da realidade, da tradição e da Escritura Sagrada, a IELB, não tem no seu “corpo teológico” oficial, a presença dos olhares e das experiências do feminino na construção teológica institucional.<sup>108</sup> Embora em maior número,<sup>109</sup> a participação das mulheres nas instâncias produtivas de teologia “oficial”, não corresponde à realidade de superioridade numérica. Em grande medida, esta situação se dá através da relação entre produção teológica, práxis interpretativa, posicionamentos oficiais e discursos materializados.

Sob esta suspeita, tendo a categoria de gênero como norte analítico, pode-se questionar: Os pressupostos, a respeito do feminino, são materializados nos discursos oficiais? O que influencia no silenciamento das mulheres na produção teológica? Em que medida a cultura interpretativa tem influenciado na discussão teológica, na produção acadêmica, bem como, nas tomadas de decisão desta instituição? Ainda pode-se questionar: quais seriam os desdobramentos e os novos significados, resultantes da inserção do pensar feminino na produção teológica? Em busca de constatações, a sequência deste trabalho procurará responder estas questões.

---

<sup>106</sup> ROSADO-NUNES, Maria José. **Gênero e religião**. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v.13, n.2, 2005, p. 364.

<sup>107</sup> GEBARA, Ivone. **Pensar a rebeldia cristã a partir das relações de gênero**. In: SOUZA, Sandra Duarte de. *Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas*. São Paulo: UESP, 2006, 135-146 2006b, p. 140.

<sup>108</sup> Aqui é preciso ressaltar que se trata de teologia oficial, posicionamentos institucionais teológicos e decisões institucionais em âmbito administrativo.

<sup>109</sup> Segundo dados do Censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística em 2010, 51,73% da população luterana era de mulheres e 48,27% eram homens.

### 3.1 A PRODUÇÃO DO FEMININO COMO INCAPAZ: HISTÓRICAS REPRESENTAÇÕES DE GÊNERO NO DISCURSO TEOLÓGICO

Como já mencionado, as concepções feministas e de gênero, buscam um processo de desnaturalização das construções estabelecidas sobre a “mulher”. Em grande medida, procuram compreender como são produzidos os sujeitos femininos. Nesta busca, procura-se evidenciar, através da crítica aos mitos e imagens do feminino como construção do imaginário masculino, a forma como se estabeleceu, ao longo da história, a imagem das mulheres como inferiores e despossuídas de racionalidade.

Dentro do campo do saber teológico, estas concepções, também tiveram importante significado. As feministas constataram, que também na teologia, o imaginário masculino teve impacto nas imagens e representações construídas do feminino, tendo como resultado uma teologia androcêntrica.<sup>110</sup> Este pensar androcêntrico, cujos significados de gênero são produzidos teologicamente nas instituições eclesiais, é situado no seio das representações. Desta forma, estabeleceu-se um sistema hierárquico, que resulta em efeitos nas subjetividades, sobre e nas mulheres, por meio da materialização dos discursos, normas e naturalização dos sexos.<sup>111</sup>

É preciso evidenciar, que estas representações sobre o feminino, particularmente sobre a negatividade, são construções históricas produzidas há milênios. Estas construções, estreitamente vinculadas à influência do campo teológico/religioso, tornaram-se perspectivas culturais, políticas e até científicas,<sup>112</sup> tendo sua origem na nas tradições da tríplice ancestralidade religiosa: greco-judaico-cristã.

Para cada uma dessas três raízes se traz tentativas de leituras; na grega: os mitos e as concepções de fecundação de Aristóteles; na judaica: a cosmogonia, particularmente a criação de Adão e Eva; e na cristã: aditada às explicações emanadas do judaísmo, a radicalidade de interpretações como aquelas trazidas por teólogos eminentes como Santo Agostinho, Santo Isidoro e Santo Tomás de Aquino, entre outros.<sup>113</sup>

---

<sup>110</sup> GEBARA, 2006, apud ROSADO-NUNES, 2006, p.296.

<sup>111</sup> GEBARA, 2008, apud FURLIN, 2014, p. 107.

<sup>112</sup> CHASSOT, Attico. **A Ciência é masculina? É sim senhora...** Revista Contexto Educação. Ijuí, n. 71/72, 2004, p.16.

<sup>113</sup> CHASSOT, 2004, p.16.

Estas grandes heranças, religiosas/teológicas, imprimiram na subjetividade feminina apenas funções ligadas à natureza biológica. Sob o argumento de que as mulheres não possuíam as mesmas capacidades dos homens, o pensamento religioso tradicional naturalizou um construto simbólico hierárquico sexuado,<sup>114</sup> que embasou as ações nas diferenças sexuais, atribuindo características pejorativas à diferença presente nas mulheres, tornando natural o feminino como corpo passivo inferior e incapaz.<sup>115</sup> Já nos primórdios teológicos, os discursos masculinos foram materializados, em injustiça de gênero, e, exclusão das mulheres na história, tanto no meio eclesial, quanto na produção do conhecimento.

Um exame sobre a tradição teológica, revela as estruturas dualistas de compreensão da humanidade. Toda a antropologia teológica cristã, foi desenvolvida sob a perspectiva de que a natureza humana perdeu a imagem de Deus, tendo a sua natureza e potencial originais obscurecidos, evidenciando uma diferença entre essência e existência na humanidade. Em outras palavras, toda a autenticidade, bem como, todo o potencial humano, não são os mesmos que se apresentam historicamente. A grande questão relevante é “como esse dualismo de *imago dei*/Adão caído se relaciona com a dualidade sexual, ou a humanidade como homem e mulher.”<sup>116</sup>

Toda esta estrutura, dual e ambígua, foi expressa na história da igreja em projeções, onde a imagem de Deus e o pecado, são relacionados com o masculino e feminino. Embora na essência da teologia, exista uma arraigada afirmação de equivalência, entre, masculinidade e feminilidade, na imagem de Deus, esta realidade foi obscurecida pela tendência de correlação do feminino, com a porção inferior da natureza humana.<sup>117</sup> Em um arcabouço hierárquico do espírito sobre a matéria, da mente sobre o corpo e da racionalidade sobre a paixão, a feminilidade passou a ser relacionada com a porção do humano propensa ao pecado. Assim,

---

<sup>114</sup> FURLIN, 2014, p.111.

<sup>115</sup> A construção dos discursos simbólicos se dá através de sistemas categóricos binários, com pares dualistas, opostos entre si como por exemplo: sol e lua, alto e baixo, direito e esquerdo, claro e escuro, brilhante e sombrio, leve e pesado, quente e frio, seco e úmido, masculino e feminino, superior e inferior. Os graus de importância e as hierarquias de valor, são estabelecidas por estes valores. HÉRITIER, Françoise. Masculino feminino: o pensamento da diferença. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p.182.

<sup>116</sup> RUETHER, 1993, p. 83.

<sup>117</sup> RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo reino de Deus: Igreja Católica e sexualidade de Jesus a Bento XVI**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019, p. 82.

os homens, como monopolizadores da auto definição teológica, projetam sobre as mulheres a sua própria definição de seu “eu inferior”. As mulheres embora equivalentes na imagem de Deus, simbolizam, não obstante, o eu inferior, representando isto na natureza física, sexual. Esta noção de que a mulher, em sua natureza física, sexual não só simboliza, mas encarna a natureza humana inferior e a tendência para o pecado raramente deixa de reverter para a definição teológica da equivalência da mulher na imagem de Deus. Pensa-se que, em sua natureza essencial, ela tem menos da natureza espiritual superior e mais da natureza física inferior. Ela é uma “mistura inferior” e, como tal, não normativa e sob subjugação.<sup>118</sup>

A Teologia Feminista nos auxilia na compreensão da base histórica para esta realidade. Conforme a produção teológica feminista, o discurso teológico tradicional sobre o feminino, que subjetivou características pejorativas às mulheres, foi apoiado basicamente em duas vertentes: no pensamento grego, de forma mais específica, na compreensão dualista da filosofia aristotélica, e, nas tradições de purificação judaicas. Aristóteles, partia o seu pensamento de concepções simbólicas, nas diferenças anatômicas dos corpos, conforme ele, havia uma ordem natural entre a potência (valor perfeito) e matéria (valor imperfeito),<sup>119</sup> associados respectivamente ao masculino e feminino.<sup>120</sup>

Este conceito de inferioridade do feminino, que tem por base as diferenças anátomo-biológicas entre os sexos, se fez presente também nas compreensões teológicas nas tradições judaico-cristãs. A produção e naturalização da diferença biológica como inferior, foram vinculadas às leituras dicotômicas, entre pureza e impureza. Na herança da tradição judaico-cristã, as mulheres eram consideradas como naturalmente impuras,

as noções de puro e impuro parecem mais complexas no judaísmo, em que as práticas purificadoras e sacrifícios expiatórios pontuam a vida dos padres e também dos mortais para eliminar na presença de Deus, as máculas morais e físicas as poluições corporais. A imersão purificadora, diferente dos cuidados de higiene, era praticada pelas mulheres no final das menstruações e dos partos e, permitia a retomada do ato sexual, sem mácula para os homens.<sup>121</sup>

Estes sentidos simbólicos, negativos e positivos, ou oposições binárias, são a fonte das desigualdades ideológicas entre os sexos. Tais representações, apoiadas

<sup>118</sup> RUETHER, 1993, p. 84.

<sup>119</sup> Em Aristóteles, a natureza imperfeita da mulher provinha de sua frieza, manifestada pelas perdas de sangue, cujo fluido era considerando o portador da vida. Perdendo sangue as mulheres não conseguiam chegar ao grau de calor do corpo dos homens. E, sendo frias, elas eram consideradas inferiores. HÉRITIER, 1996, p. 208.

<sup>120</sup> HÉRITIER, 1996, p. 208.

<sup>121</sup> HÉRITIER, 2000, apud FURLIN, 2014, p.112.

nas tradições bíblico-aristotélicas, foram fundidas nas tradições cristãs. Segundo o pensamento feminista, também em relatos bíblicos do Novo Testamento, especialmente o pensamento paulino, legitimaram as ordens hierárquicas patriarcais.<sup>122</sup> Ainda que Paulo tenha incluído algumas mulheres em posições de liderança, a subordinação às autoridades hierárquicas patriarcais manteve-se. Como resultado, na sequência histórica, as mulheres acabaram desaparecendo do protagonismo eclesial público.<sup>123</sup> Por isso é preciso admitir que

Paulo quer manter a ordem patriarcal na vida delas. (...) Do ponto de vista da Igreja, a melhor mulher é a de quem menos se fala, menos se olha e menos se ouve falar. O regulamento paulino sobre o penteado das mulheres foi transformado num capuz mágico, sob o qual se conseguiu fazer a mulher desaparecer inteiramente. De todos os regulamentos bíblicos datados no Novo Testamento, a Igreja (...) preservou com mais diligência e multiplicou os que diminuíam a condição ou o status da mulher.<sup>124</sup>

Estas concepções androcêntricas, acabaram por criar uma espécie de “não lugar”, de questionamento das capacidades das mulheres, de “não sujeitos”, de o “outro incompleto”, materializados em conhecimento e discurso, por aqueles sujeitos detentores de uma “ordem divina”.

Estas subjetividades masculinas materializadas, resultaram em silenciamento e afetaram, por consequência, a caminhada histórica da igreja cristã. Nos primeiros dois séculos da era cristã, as hierarquias patriarcais existentes no âmbito doméstico, ou “códigos domésticos”,<sup>125</sup> foram utilizadas “em sua interpretação repressiva (na

<sup>122</sup> RANKE-HEINEMANN, 2019, p.131.

<sup>123</sup> Torna-se importante pontuar que as mulheres desenvolveram posições de resistência no âmbito privado. As comunidades cristãs organizadas tiveram seu início no âmbito doméstico, as chamadas “igrejas na casa”, onde as pretensões do patriarcado não prosperaram, pois se exercitava uma forma de organização mais igualitária entre todos os membros da casa (parentes, pessoas escravas, mulheres e homens livres, pessoas trabalhadoras e pessoas inquilinas). É neste meio, que muitas mulheres tiveram ações concretas e relevância no exercício da autoridade. Numa realidade onde “a casa” era um modelo de estrutura social sob o domínio hierárquico do *pater familias* (homem livre, senhor da casa), as mulheres se colocaram contra este sistema social de poder e autoridade. “O modelo de igreja doméstica foi inovador, mesmo tendo recebido influências de outras formas de organização do seu tempo. Ele não obedecia à estrutura do *oikos*, nem copiava o modelo de associações, nem se restringia ao tipo de *ekklesia* doméstica sinagoga, nem se caracterizava como escola filosófica.” Entretanto, sob pressões culturais e de perseguição estatal, o modelo eclesial da “casa livre” vai sendo substituído pelo modelo da “casa patriarcal de Deus”, onde os códigos hierárquicos de submissão, tornam-se canônicos. STRÖHER, Marga Janete. **A Igreja na casa dela: papel religioso das mulheres no mundo Greco-Romano e nas primeiras comunidades cristãs.** São Leopoldo: IEPG, 1996, p.15- 19.

<sup>124</sup> RANKE-HEINEMANN, 2019, p.191-192.

<sup>125</sup> Os códigos domésticos são fator preponderante no processo de patriarcalização da igreja cristã, são compostos de “regras que justificam as relações desiguais e assimétricas no espaço da casa e no espaço público. Portanto, representam a adoção de normas patriarcais da casa greco-romana como regras de comportamento para os grupos familiares cristãos e igrejas cristãs”. STRÖHER,

forma de) constituição apostólica”,<sup>126</sup> e, alçadas às categorias públicas institucionais da igreja,<sup>127</sup> onde a

ordem eclesial da casa significa ter um *pater familias* na comunidade, cujo papel será assumido pelo bispo. A comunidade deve ser a casa de Deus e o bispo o seu *pater familias*. O bispo é o pai da comunidade e conduz os membros como suas crianças, em ordem e decência.<sup>128</sup>

Esta forma de pensamento, teve consequências no imaginário teológico da antiguidade dos “Pais da Igreja”,<sup>129</sup> passando também à filosofia e teologia cristãs de duas referências de pensamento teológico medieval e moderno: Agostinho e Tomás de Aquino,<sup>130</sup> influenciando, no lapso temporal de toda a patrística.

Em Agostinho, uma das grandes referências teológicas da cristandade e “manancial da ortodoxia”,<sup>131</sup> os discursos simbólico-performáticos tiveram grande predomínio na construção teológica.<sup>132</sup> Agostinho, compreendia a posição da mulher apenas em posição coadjuvante na existência do homem, e, secundária na imagem de Deus.

Mas há que ver de que modo aquilo que diz o Apóstolo, que não é a mulher, mas sim o homem que é imagem de Deus, não é contrário ao que está escrito no Gênesis: Fez Deus o homem à imagem de Deus. Fê-lo macho e fêmea. Fê-los e abençoou-os.(...)Como, então, disse-nos o apóstolo que o homem é a imagem de Deus e, por conseguinte, está proibido de cobrir a cabeça, mas que a mulher não o é, por conseguinte, se lhe ordena que cubra a sua cabeça? A menos, certamente, de acordo com aquilo que já disse quando tratava da natureza da mente humana a mulher, junto com o seu próprio marido, seja a imagem de Deus, de modelo que a substância roda possa ser uma única imagem, mas quando se faz referência a ela como companheira e ajudante, o que concerne

---

Marga Janete. **Caminhos de resistência nas fronteiras do poder normativo: um estudo das Cartas Pastorais na perspectiva feminista**. 2002. Tese. (Doutorado em Teologia). – Faculdades EST, São Leopoldo, 2002, p.157-160.

<sup>126</sup> RANKE-HEINEMANN, 2019, p.191.

<sup>127</sup> STRÖHER, 2002, p.160.

<sup>128</sup> STRÖHER, 2002, p.163.

<sup>129</sup> É digno de referência que no período dos “pais da Igreja”, embora não houvesse ataques tão incisivos à figura do feminino, foi um período fértil para o gnosticismo e suas dicotomias “carne e espírito”. Em particular, durante os dois primeiros séculos pós- apóstolos, as compreensões sobre a castidade e celibato dos “padres” foram desenvolvidas, junto às categorias dicotômicas de pessimismo com o corpo(especialmente o feminino), estas categorias de pensamento foram transformadas em verdade apostólica, apoiada na máxima de que não é bom ao homem tocar em mulher alguma. RANKE-HEINEMANN, 2019, p. 62.

<sup>130</sup> As hierarquias ari

<sup>131</sup> RUETHER, 1993, p. 85

<sup>132</sup> Agostinho de Hipona é considerado o maior teólogo da cristandade e o maior filósofo depois de Aristóteles. A primeira sistematização das ideias cristãs, foi realizada por Agostinho e seu pensamento serviu de base para toda a teologia ocidental. O pensamento agostiniano teve influência em grandes nomes da teologia e filosofia como Anselmo de Cantuária Tomás de Aquino, Martinho Lutero, João Calvino, Blaise Pascal, Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche.

somente à mulher, então ela não é a imagem de Deus, mas no que concerne ao homem, ele é a imagem de Deus de maneira tão plena e completa como quando a mulher também está juntada a ele em um.<sup>133</sup>

Para Agostinho, a importância da mulher se caracterizava somente no que diz respeito à reprodução, sendo as mulheres desqualificadas para qualquer quesito ligado à mente, ou ao intelecto. Dentre inúmeras obras neste sentido, podemos perceber o resumo do pensamento de Agostinho na seguinte citação:

Não vejo que espécie de auxílio a mulher deveria prestar ao homem, caso se exclua a necessidade de procriação. Se a mulher não foi dada ao homem para ajudá-lo a dar à luz crianças, para que mais serviria? Para cultivarem a terra juntos? Se fosse para isso, um homem seria de melhor auxílio para outro homem. O mesmo se há de dizer para o conforto na solidão. Pois muito maior o prazer para a vida e para a conversa quando dois amigos vivem juntos do que quando homem e mulher vivem juntos.(...) em questões intelectuais a mulher não seria de utilidade para o homem; por outro lado, Deus, conforme sabemos, criou a mulher para ajudar o homem, segundo o relato bíblico da criação, concebido por homens.<sup>134</sup>

No período da patrística, os “padres da igreja”, considerados os “grandes homens da igreja”, desenvolveram toda uma concepção prática da teologia. Neste período, foram firmados, inúmeros conceitos da fé cristã e estes personagens históricos, foram os responsáveis por aquilo que se denomina de “tradição da igreja”.<sup>135</sup> Este conjunto de tradições, considerado e transmitido como palavra apostólica, relegou as mulheres a esferas subalternas do sagrado e da igreja.<sup>136</sup> Também neste caso, as representações performativas tiveram grande impacto, tendo em vista que eram “palavra dos apóstolos”, exercendo influência e poder inquestionável. Esta influência “apostólica”, foi incorporada à prática da igreja na forma de decreto de Graciano (que escreve com autoridade de apóstolo), cujo pensamento, foi uma primeira sistematização do direito canônico da igreja e externa bem a incorporação, por parte da igreja, desta influência performática e de silenciamento:

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

<sup>133</sup> SANTO AGOSTINHO. De Trinitate - Livros IX – XIII. Covilhã: Lusofiapress, 2008, p.117- 118.

<sup>134</sup> SANTO AGOSTINHO apud RANKE-HEINEMANN, 2019, p.131.

<sup>135</sup> BOGAZ, Antônio S et al. **Patrística: caminhos da tradição cristã**. São Paulo: Paulus, 2014, p.21.

<sup>136</sup> O Sínodo de Laodicéia no Século IV declara: “Não é permitido às mulheres aproximarem-se do altar.” RANKE-HEINEMANN, 2019, p.195.

própria. Mas se o marido é o chefe da esposa, não está certo que o restante do corpo comande a cabeça.

(...)

As virgens devem rezar em silêncio os Salmos e ler em silêncio. Só devem falar com os lábios de sorte que nada seja ouvido; “pois eu não permito que as mulheres falem na igreja”. As mulheres devem fazer só isso. Quando rezam devem mover os lábios, mas a voz não deve ser ouvida.<sup>137</sup>

Tomás de Aquino, foi outra grande referência teológica da igreja, que também assimilou e reproduziu práticas discriminatórias, em relação às mulheres. Nos trilhos agostinianos, onde as mulheres não possuíam importância no que se referia à vida intelectual dos homens, o “Doutor Angélico”, influenciou todo o pensamento na Idade Média, sendo que, sua teologia é referência na igreja de Roma até a atualidade. Assim como Agostinho, Aquino, incorporou os discursos de que os homens poderiam degradar-se espiritualmente<sup>138</sup> ao ter contato com as mulheres. Seguindo as antigas tradições hebraicas, que sustentavam que “através do contato com as mulheres os homens perdiam o poder da profecia”,<sup>139</sup> Aquino desenvolve uma construção negativa do feminino, naturalizando a crença de que, supostamente, as mulheres eram inferiores pela própria natureza do sexo, pois, a igualdade entre homens e mulheres diria respeito somente ao plano da salvação, jamais no plano da natureza, pois

a virtude ativa que se encontra na semente do macho visa produzir algo que se assemelhe em perfeição ao sexo masculino. Se por acaso uma mulher for gerada, é em função da fraqueza dessa virtude ativa ou de alguma má disposição da matéria, ou até de alguma transmutação vinda do exterior.<sup>140</sup>

Esta diferença, elementar e hierárquica, entre os sexos, aparece também em relação às capacidades intelectuais. Para ele as mulheres

têm menos vigor físico e intelectual do que os homens. Os homens têm uma razão mais perfeita e uma virtude mais forte do que as mulheres(...)em decorrência da deficiência em sua capacidade de raciocínio, que além das mulheres também é evidente em crianças e doentes mentais, não é permitido às mulheres servirem em assuntos testamentários.<sup>141</sup>

<sup>137</sup> RANKE-HEINEMANN, 2019p.196.

<sup>138</sup> Sobre isso Aquino cita Agostinho: “Nada degrada mais o espírito do homem de sua elevação do que os carinhos da mulher e o contato corporal(...)” AQUINO, Tomás. **Questão 151 – Da Castidade**. In: AQUINO, Tomás. Suma Teológica. 2ed. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980, artigo I, p. 2618.

<sup>139</sup> SCHIENBINGER, Londa. **O Feminismo mudou a ciência?** Bauru: EDUSC, 2001, p.185.

<sup>140</sup> TOMÁS DE AQUINO, 1980, p. 761.

<sup>141</sup> RANKE-HEINEMANN, 2019, p. 278.

Assim, o pensamento teológico de toda uma era, foi fortemente embasado na ideia de que as mulheres estavam em uma condição, ou um estado, de subordinação. Esta condição, foi usada como justificativa para todo e qualquer serviço ordenado, ou ofício eclesial de produção teológica, pois, "no sexo feminino, não pode ser significada uma 'eminência de grau', porque a mulher tem uma condição de sujeição e, por isso, não pode receber o sacramento da ordem."<sup>142</sup>

O conceito performático de sujeição, relegou as mulheres às margens, estas, justificadas por suposta inferioridade que incapacitava ao serviço ordenado. Pois, toda "história do cristianismo é quase a história de como as mulheres foram silenciadas e privadas dos seus direitos(...) (que) por certo ainda não foi detido na própria igreja".<sup>143</sup> Desta forma, a ausência histórica das mulheres, nos âmbitos plenos de liderança eclesial, na produção teológica e no ensino, parece ter estreito vínculo com a proibição do acesso das mulheres à ordenação, tendo em vista que as representações impeditivas

foram reiteradas e reproduzidas, durante muito tempo, no universo do ensino teológico e nas liturgias eclesiais, a ponto de trabalhar de forma performativa e produzir os seus efeitos nas práticas sociais e eclesiais. Isto é, se justificou e se legitimou a incapacidade das mulheres para o "serviço do altar". Tal situação revela que, na configuração do ethos das mulheres, o transporte simbólico de certas concepções dos corpos biológicos, funcionou como um mecanismo manipulador e produtor de realidade social, materializando a desigualdade de gênero.<sup>144</sup>

Neste sentido, cabe-nos a reflexão de que toda a tradição cristã, da igreja primitiva e da igreja da Idade Média (também na reforma<sup>145</sup>), acabou sendo influenciada por enunciados teológicos fundados no pensamento grego e nos conceitos morais judaico-cristãos, que resultaram em representações performáticas do feminino, desembocando na produção e reprodução de concepções culturais/religiosas sobre a incapacidade das mulheres que perduram, pela história da igreja até nossos tempos.

O afastamento das mulheres na liderança e da teologia eclesiais foi realizado por meio da domesticação da mulher, sob a autoridade masculina, ou em casa ou em comunidades(...). De mãos dadas com essa eliminação e com a repressão de elementos de emancipação dentro da Igreja, apresentava-se a justificação teológica da supressão da liderança feminina e da patriarcalização

<sup>142</sup> TOMÁS DE AQUINO, 1980, p. 3823.

<sup>143</sup> RANKE-HEINEMANN, 2019, p. 189.

<sup>144</sup> FURLIN, 2011, p.114.

<sup>145</sup> Assunto tratado na sequência.

do ofício eclesial. A trajetória da tradição paulina, que exige a submissão da mulher, por motivos teológicos, é um reflexo dessa evolução patriarcal e reacionária da Igreja cristã.(...), é certo que a justificação teológica da eliminação das mulheres cristãs da liderança da igreja conseguiu invocar a autoridade de Paulo sem oposição. Além disso, as declarações misoginistas dos Padres (Pais) da Igreja e de teólogos mais recentes não são devidas a uma antropologia falha mas a uma justificação ideológica da discriminação contra as mulheres, na comunidade cristã.<sup>146</sup>

### 3.2 ALGUNS LUTERANOS NUM CAMINHO TRAÇADO: A INFLUÊNCIA DO DISCURSO TEOLÓGICO DE LUTERO NAS REPRESENTAÇÕES SOBRE O FEMININO

Tendo em vista a influência dos escritos de Lutero, sua teologia e suas opiniões no meio teológico da IELB, faz-se necessário analisar parte das compreensões teológicas de Lutero sobre o feminino. Em grande parte, seu pensamento acompanha os trilhos medievais, por isso, é impossível tirar Lutero de seu contexto de um típico homem do século XVI. Mas, guardadas as devidas proporções, podemos perceber que grande parte das suas impressões, ainda determinam imagens e discursos na teologia da IELB.

Há basicamente duas abordagens na teologia de Lutero a respeito das mulheres: uma, baseada em esboços biográficos de algumas mulheres, avalia o impacto da Reforma na vida das mulheres, tendo como base, aquelas que desempenharam papéis importantes na Alemanha do século XVI. A outra, que mais interessa a esta pesquisa, analisa de forma mais crítica o tema das mulheres e da reforma, enfatizando a importância de examinar as experiências das mulheres, durante a reforma, a partir de suas próprias perspectivas, incluindo os papéis das mulheres na sociedade, e, como estas mulheres, influenciaram o movimento reformatório.<sup>147</sup>

A perspectiva histórica crítica e de gênero, evidencia que a reforma trouxe algumas leves modificações, mas nenhuma mudança na essência da visão antropológica patriarcal. No que diz respeito às suas opiniões sobre as mulheres e sobre gênero, Martinho Lutero foi, simplesmente, um homem do século XVI. Por isso

<sup>146</sup> FIORENZA, Elisabeth S. **Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação**. Petrópolis: Editora Vozes, 1995, p.99-100.

<sup>147</sup> JURGENS, Laura K. **Women in Luther's Life and Theology: Scholarship in Recent Years**. *Religions Journal*, Basel, v.11, n.2, 2020, p.3.

toda a construção teológica do reformador, foi apoiada “nos ombros” das compreensões definidas até então,<sup>148</sup> sendo que numerosos estudos mostraram, como as opiniões de Lutero sobre o casamento e o confinamento das mulheres, na esfera doméstica, eram indiscutivelmente patriarcais.

Embora a nova teologia inaugurada pela reforma, parecesse prometer às mulheres uma libertação de sua existência anterior de submissão e, portanto, a possibilidade de maior participação ativa na igreja, a realidade social das mulheres no século XVI parece ter sido oposta, pois a influência da figura de “chefe de família”<sup>149</sup> não foi correspondente, na totalidade, entre homens e mulheres.

No entanto, é preciso evidenciar que Lutero tinha uma atitude complexa e ambígua em relação às mulheres. Muitas vezes, se dirigiu às mulheres em suas cartas, delineando seus pontos de vista sobre casamento, sexo e o papel das mulheres na vida e na Igreja. Tanto direta, quanto indiretamente, essas declarações, assumiram uma postura de autoridade tanto na igreja reformada, quanto na sociedade em geral. Em Lutero, percebe-se a “história quase exclusivamente masculina”, mas algumas cartas e outros textos de Lutero, revelam uma ampla gama de opiniões e atitudes variadas, que ele sustentava em relação às mulheres, por vezes, parecendo até bastante equilibrada, onde homens e mulheres figuram em um nível notavelmente comparável.<sup>150</sup> Mas, isso não anula o fato de que o conceito da ideologia de Lutero sobre as mulheres, era de uma função instrumental e auxiliar dentro da família. Embora algumas mulheres tenham sido ativamente envolvidas no processo da Reforma, tendo se beneficiado desta nova e parcial compreensão, em níveis mais baixos da sociedade, no entanto, as mulheres experimentaram, em geral, um declínio bastante dramático em sua influência e status, intimamente acompanhado de perdas notáveis de independência.<sup>151</sup>

---

<sup>148</sup> RUETHER, 1993, p. 86.

<sup>149</sup> Embora alguns historiadores defendam que a Reforma não impôs restrições rígidas às mulheres, a visão que se solidificou sobre autoridade é que: “todo o chefe de família tem o dever de educar seus filhos [e suas filhas] e sua criadagem, pois responde por eles (e elas) e, em sua casa, ele é pastor ou bispo e tem a ordem de supervisionar o que se lhes ensina.” LUTERO, Martinho. **Prédicas semanais sobre Mateus 5-7**. In: LUTERO, Martinho. Obras selecionadas. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2005, v. 9, p. 28.

<sup>150</sup> Talvez esta tenha sido a grande novidade de Lutero em relação às mulheres, certa equidade em relação a Deus.

<sup>151</sup> CLASSEN, A.; SETTLE, T.A. **Women in Martin Luther's Life and Theology**. *German Studies Review*, v. 14, n. 2, 1991, p. 231.

Em linhas gerais, Lutero foi um reformador conservador no que se refere às mulheres. Ele transpareceu o pensamento agostiniano, acompanhando a tradição monástica e mística da idade média. Como a maioria de seus antecessores, reteve e transmitiu a visão tradicional de que as mulheres, por natureza, eram inferiores aos homens. Em particular, os vários comentários de Lutero nos primeiros três capítulos do Gênesis, demonstram, não somente a opinião do Reformador de que por meio de sua participação na queda, as mulheres se tornaram subordinadas a seus maridos, mas Lutero também parece convencido de que, desde o momento da criação, Eva era um ser inferior a Adão.<sup>152</sup> Em meio a generosos elogios às qualidades de Eva, Lutero articulou o status inferior e secundário da mulher:

" Para que não pareça que a mulher é excluída de toda glória da vida futura, Moisés menciona ambos os sexos, pois a mulher parece ser algo diferenciado do homem por ter membros diferente se uma natureza muito mais frágil. Embora Eva fosse uma criatura extraordinária, semelhante a Adão no que diz respeito à imagem de Deus, isto é, em termos de justiça, sabedoria e bem-estar, ela era mulher. Pois assim como o sol é mais notável do que a lua (embora a lua também seja um corpo [52,10] notabilíssimo), assim a mulher, embora fosse a obra mais bela de Deus, não alcançava a glória e a dignidade do homem. (...) Moisés junta os dois sexos e diz que Deus criou homem e mulher para indicar que Eva também foi criada por Deus, participante da imagem e semelhança divina e do domínio sobre todas as coisas. Assim, ainda hoje, a mulher é participante da vida futura, como diz Pedro, que (elas) são coerdeiras da mesma graça". E, na administração da casa, a esposa é co-participante do domínio e tem posse comum dos filhos e dos bens, embora haja uma grande diferença entre os sexos. O homem é como o sol no céu, a mulher, como a lua, os animais são como as estrelas, sobre os quais o sol e a lua exercem o domínio. Portanto, observemos em primeiro lugar, nesta passagem, que está escrito que o sexo [feminino] não seja excluído de qualquer glória da natureza humana, embora seja inferior ao sexo masculino.<sup>153</sup>

Em outras ocasiões, o reformador considerou certa medida de igualdade, antes da “sedução” da mulher por Satanás, entretanto, ao que parece, esta igualdade diz respeito somente à questão da sujeição. Em outras palavras, antes da queda, a mulher tinha apenas mais liberdade de ação.<sup>154</sup> A igualdade aconteceria dentro do planejamento inicial de Deus, desenvolvendo-se dentro da divisão de ação do ser humano em dois âmbitos: eclesiástico e doméstico. Nestes âmbitos, o comando era do “chefe da família”. Se a mulher não tivesse caído em pecado, haveria igualdade de

<sup>152</sup> RUETHER, 1993, p.86.

<sup>153</sup> LUTERO, Martinho. **Gênesis 1. 1,2 - 25**. In: LUTERO, Martinho. Obras selecionadas. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia. Canoas: ULBRA, 2014. v. 12. p. 109.

<sup>154</sup> KARANT-NUNN, S. C.; WIESNER-HANKS, M. E. **Luther On Women: A Sourcebook**. New York: Cambridge University Press, 2003, p.15.

forma específica, somente no quesito doméstico de organização familiar.<sup>155</sup> Entretanto, supõe Lutero, a natureza original da mulher não pode mais ser conhecida diante da situação da natureza da mulher atual, pois

o castigo, isto é, o fato de estar, agora, sujeita ao homem, lhe foi infligido depois do pecado e por causa do pecado, assim como o foram outros infortúnios e perigos: o trabalho de parto, a dor e outras infinitas provações. Por isso, Eva não era como a mulher de hoje; seu estado era muito melhor e em nada inferior ao de Adão, independentemente se se considerarem os dotes do corpo ou da mente.<sup>156</sup>

Através da queda, tendo sucumbido a Satanás, como forma de punição, a igualdade parcial foi perdida e como consequência, houve uma mudança na relação de Eva com seu marido, resultado da penalidade imposta por Deus. A partir desta realidade, a mulher teria sua posição cristalizada e deveria então permanecer junto ao homem e obedecê-lo em todas as coisas. Esta subordinação seria uma punição por seu pecado, uma expressão da justiça divina. A partir de então, conceberiam sua prole na “luxúria maligna”,<sup>157</sup> tornando-se presas dos males da carne. Eva e todos os seus descendentes femininos, suas “filhas”, teriam que viver com a consciência, como forma de castigo, de serem as principais responsáveis por todas as aflições introduzidas na vida, incluindo guerra, peste e fome, e, não apenas subordinação feminina ou as dores do parto. Assim, toda e qualquer revolta, ou questionamento contra a realidade feminina subjugada, passou a significar a recusa fingida de aceitar o juízo divino.<sup>158</sup> Expõe Lutero:

Também esse castigo nasceu do pecado original, e a mulher o carrega com o mesmo malgrado com que carrega as dores e as moléstias impostas à carne. Por isso, o domínio permanece nas mãos do marido, a quem a mulher é obrigada a obedecer por mandamento de Deus. Ele governa a casa, a organização política, faz guerras, defende o que é seu, cultiva a terra, constrói, planta etc. A mulher, por seu turno, é como um prego fincado na parede. Ela fica sentada em casa; (...) pois exatamente como o molusco leva consigo sua casa, assim a mulher deveria estar sempre em casa e cuidar dos afazeres domésticos, sendo privada da capacidade de administrar os afazeres extra domésticos e públicos. Ela não vai além dos deveres mais privados. Se Eva tivesse persistido na verdade, não só não teria sido submetida ao domínio do homem, mas ela mesma teria sido parceira no governo que

<sup>155</sup> Se não houvesse pecado no jardim, ainda haveria a divisão de responsabilidade por gênero que Lutero observou em seu próprio mundo. Adão e seus filhos teriam se ocupado com jardinagem leve e caça, enquanto Eva e suas filhas realizavam “coisas casa”. Com relação às tarefas diárias, “a administração teria sido dividida igualmente”, mas Adão era, no entanto, “chefe de família”. LUTERO, 2014, p.163.

<sup>156</sup> LUTERO, 2014, p.145.

<sup>157</sup> LUTERO, 2014, p.146.

<sup>158</sup> RUETHER, 1993, p.87.

agora é totalmente dos homens. Em geral, as mulheres estão descontentes com esse fardo e, naturalmente, procuram ganhar o que perderam mediante o pecado. E quando não podem (fazer) mais nada além disso, pelo menos mostram sua impaciência murmurando. Elas são mestras em procriar, alimentar e cuidar dos filhos. Desse modo, Eva é punida.<sup>159</sup>

Desta forma, o discurso de Lutero, ainda que em alguns momentos considerasse o valor da mulher diante de Deus e do homem, não gerou uma reavaliação da teologia no que se refere à reforma e à condição histórica da mulher. “Pelo contrário, simplesmente aprofunda a repreensão feita a ela como alguém cuja pecaminosidade causou a perda dessa igualdade original restrita e fez por merecer o castigo de subjugação.”<sup>160</sup>

Embora Lutero tenha claramente um pensamento patriarcal, em alguns momentos, de certa maneira, depreciativo com a figura feminina, o termo “misógino” provavelmente não pode ser aplicado a ele com justiça.<sup>161</sup> Os tão conhecidos relatos da vida relacional com Katharina Von Bora evidenciam esta realidade,<sup>162</sup> também, certa admiração que Lutero apresentou por mulheres como Argula von Grumbach, Katharina Zell e Barbara Libkirchen. Estas mulheres, que abraçaram suas ideias, transgrediram, segundo ele, as barreiras tradicionais erguidas para as mulheres, embora devessem, por isso, ser vistas com certa suspeita por suas realizações intelectuais. Ainda em seu favor, vemos que Lutero rejeitou os filósofos que usaram as compreensões biológicas de Aristóteles, que definiam as mulheres como “machos deformados” ou “aberrações (homens inacabados)”.<sup>163</sup> Em uma de suas aulas ele declara:

Mas deixem que eles próprios sejam monstros e filhos de monstros - esses homens que fazem declarações maliciosas e ridicularizam uma criatura de Deus na qual o próprio Deus se deleitou como em

---

<sup>159</sup> LUTERO, 2014, p.219.

<sup>160</sup> RUETHER, 1993, p.88.

<sup>161</sup> Discordando da misoginia tradicional, o Reformador também atacou a tradição antifeminista e chamou de pagãos os autores que insultavam as mulheres como sendo bruxas e interesseiras, pois a mulher “também foi criada por Deus, participante da imagem e semelhança divina”. LUTERO, 2014, p.109.

<sup>162</sup> Embora Lutero frequentemente se dirigia a Katharina em termos afetuosos, relatando inclusive a influência de Katharina em seu trabalho, fornecendo-lhe novos insights e material adicional para concluir suas traduções, alguns escritos evidenciam que Lutero não se casou por amor e sim por convicção, por necessidade de encontrar um marido para ela e um desejo de agradar seus pais. CLASSEN, 1991, p.244.

<sup>163</sup> SCHROEDER, Joy A. **Did Sixteenth-century Lutheran Women Have a Reformation?** *Currents in Theology and Mission - Theological Journal*, Chicago, v.46, n.2, p.11.

uma obra excelente, aliás, uma que vemos criada por um conselho especial de Deus.<sup>164</sup>

Mas Lutero, não vai tão longe a ponto de proporcionar às mulheres igualdade em termos sociais, ele não conseguia perceber as mulheres como cultas de forma alguma. As mulheres não escrevem livros, afirmou ele, e as mulheres são servas dos homens, não podendo “exercer funções próprias de homens, como ensinar, governar etc. Mas são mestras em procriar(...)”.<sup>165</sup>

Com o intuito de conciliar seus pontos de vista com a Bíblia, orientou o público masculino a tratar suas esposas não como seres irracionais, mas sim, como crianças,<sup>166</sup> pois seriam elas em sua natureza, claramente mais fracas e incapacitadas. Lutero chega a fazer ligações, entre estas capacidades, e a situação do ser humano anterior à queda:

Percebe-se a astúcia também pelo fato de Satanás atacar a parte mais fraca da natureza humana, a mulher, Eva, e não o homem, Adão, pois, embora ambos tenham sido criados igualmente justos, Adão era superior a Eva. Como em todo o resto da natureza incorrupta, o homem é superior à mulher. Como Satanás percebe que Adão é superior, ele não ousa atacá-lo, porque teme que sua tentativa seja frustrada. Creio que, se ele tivesse tentado primeiro a Adão, a vitória teria sido de Adão. Antes (de consumir a tentação), ele teria esmagado a serpente como o pé e teria dito: “Cala-te! O Senhor nos ordenou outra coisa”. Por isso, Satanás ataca Eva como parte mais fraca e coloca a força dela a prova, pois percebe que ela confia de tal maneira no homem que pensa que ela não pode pecar.<sup>167</sup>

Assim, Lutero também deixa transparecer que as mulheres são mais fracas, em todos os sentidos, que os homens, algo que para ele, poderia ser perceptível simplesmente visualizando as diferenças anatômicas entre os dois sexos.<sup>168</sup> Em determinado momento ele afirmou que, em relação aos homens, as mulheres são

---

<sup>164</sup> LUTHER, Martin. **Lectures on Genesis – Chapters 1-5**. In: Luther's works. Saint Louis: Concordia, 1958, v. 1, p. 43.

<sup>165</sup> LUTERO, 2014, p.219.

<sup>166</sup> KARANT-NUNN, 2003, p. 18.

<sup>167</sup> LUTERO, 2014, p.175.

<sup>168</sup> Os homens têm ombros largos e quadris estreitos e, portanto, possuem inteligência. As mulheres têm ombros estreitos e quadris largos. As mulheres devem ficar em casa; a maneira como foram criadas indica isso, pois têm quadris largos e um grande alicerce(quadril) para se sentar (cuidar da casa, ter e criar filhos) (Tradução nossa). LUTHER, Martin. **Table Talk** In: Luther's works. Saint Louis: Concordia, v.54, 1967, p.257. *Men have broad shoulders and narrow hips, and accordingly they possess intelligence. Women have narrow shoulders and broad hips. Women ought to stay at home; the way they were created indicates this, for they have broad hips and a wide fundament to sit upon [keep house and bear and raise children].*

mais "tímidas e deprimidas no espírito,(...) mais fracas fisicamente".<sup>169</sup> É por esta razão que Lutero aconselhou aos homens, a melhor forma de lidar com as mulheres tratando-as "de tal maneira que elas podem suportar",<sup>170</sup> pois

por mais fraca que seja em seu corpo, é, ainda, mais fraca em seu sentimento. Mulheres fortes são raras. Comumente elas são frágeis, assustam-se com facilidade, ofendem-se e zangam-se facilmente e, com facilidade, ficam desconfiadas. Nessa hora, é preciso que o marido seja paciente.<sup>171</sup>

Lutero estende esta fragilidade física, também às capacidades intelectuais, determinando que também no quesito racional, as mulheres eram inferiores, pois em relação à racionalidade dos homens, eram mais emocionais.<sup>172</sup> Ele argumentou que podemos "ver a fraqueza sem limites das mulheres"<sup>173</sup> ao considerar as capacidades intelectuais de uma mulher. Ele afirmou que o sexo feminino é "fraco, sem coragem e discernimento, tímido e lento de raciocínio".<sup>174</sup>

Em virtude da inteligência limitada, conforme o reformador, as mulheres não têm competência para falar sobre assuntos sérios ou complexos. Lutero não via as mulheres como eruditas no nível dos homens,<sup>175</sup> não achava que elas fossem

<sup>169</sup> LUTHER, Martin. **The Catholic Epistles**. In: Luther's works. Saint Louis: Concordia, 1967b, v. 30, p. 64. *A man is also God's vessel, but he is stronger than a woman. She is weaker physically and also more timid and downhearted in spirit.*

<sup>170</sup> LUTHER, 1967b, p.64. *Therefore you should deal with her and treat her in such a way that she can bear it.*

<sup>171</sup> LUTERO, Martinho. **Interpretação do Novo Testamento – Gálatas e Tito**. In: LUTERO, Martinho. Obras selecionadas. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia. 2008. v. 10. p. 612.

<sup>172</sup> KARANT-NUNN, 2003, p. 20.

<sup>173</sup> LUTHER, Martin. **Lectures on Genesis – Chapters 15- 20**. In: Luther's works. Saint Louis: Concordia, 1961, v.3, p.258. *We see the boundless weakness of women.*

<sup>174</sup> LUTHER, Martin. **Lectures on Genesis Isaiah – Chapters 1- 39**. In: Luther's works. Saint Louis: Concordia, 1969, v.16, p.115. *The female sex is weak, they lack courage and judgment, they are timid and slow of mind.*

<sup>175</sup> Tendo em vista que Lutero defendeu que meninas deveriam ter acesso às escolas, assim como os meninos, muitos veem Lutero como um defensor da educação feminina. No entanto, observa-se que as expectativas de Lutero para a instrução das meninas, eram muito menores em relação aos meninos. Em seu tratado de 1524, "Aos Conselhos de todas as Cidades da Alemanha para que criem mantenham escolas cristãs", Lutero recomendou que as crianças em geral, passem uma ou duas horas por dia em escolas com apoio público. Mas somente os meninos, "os destaques dentre eles,(...) dos quais se esperaria poderem tornar-se pessoas qualificadas, para o cargo que prometem se tornar professores (e professoras [este termo está entre parênteses pois não aparece no escrito original]), pregadores ou detentores de outros cargos clericais", deveriam receber uma educação mais robusta. Meninas foram mencionadas junto com meninos não excepcionais, mas, para elas, somente uma hora de instrução: "Da mesma forma, uma menina pode certamente encontrar tempo suficiente para ir à escola uma hora por dia e ainda cuidar de seus deveres em casa. Porque seguramente, ela passa muito mais tempo dormindo, dançando e brincando." LUTERO, Martinho. **"Aos Conselhos de todas as Cidades da Alemanha para que criem mantenham escolas cristãs"** In: LUTERO, Martinho. Obras selecionadas. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia. 1995. v.5, p. 230. Ainda sobre a visão de Lutero a respeito das meninas: "As meninas começam a falar e a caminhar mais cedo do que os meninos, porque as ervas daninhas

inteligentes o suficiente para escrever livros e não considerava a possibilidade de uma mulher melhorar suas habilidades de raciocínio. Pelo contrário, Lutero pensava que quanto mais tempo as mulheres gastassem, deliberando sobre assuntos importantes e complexos, mais complicariam a questão e atrapalhariam qualquer progresso possível.<sup>176</sup>

Por esse motivo, ele desencorajava as mulheres a tentarem melhorar sua capacidade cognitiva: “Não há maior demonstração de mau gosto da parte de uma mulher ou donzela, do que quando esta quer ser inteligente”.<sup>177</sup> Ele acredita que, embora as mulheres “tenham palavras suficientes, elas carecem de conteúdo, algo que elas não entendem”,<sup>178</sup> por isso, as mulheres falam “sem ordem e descontroladamente, misturando as coisas sem moderação”.<sup>179</sup> Lutero defende que somente os homens, são capazes de participar de questões intelectuais complexas, em virtude da nobreza maior de seu sexo que “o torna idôneo(habilitado) para gerir muitos negócios privados e públicos, bem como executar feitos extraordinários, do que(para o que) a mulher está excluída”<sup>180</sup> (é intrusa no original). Por outro lado, os homens foram criados para desempenhar performances relacionadas a “manter a ordem, governar em assuntos seculares, lutar e lidar com a justiça (coisas ligadas ao ato de) administrar e liderar”.<sup>181</sup>

É por isso que as opiniões de Lutero, sobre o intelecto das mulheres e sobre o papel fixo em questões não públicas, tornaram ainda mais complexas as questões sobre a capacidade das mulheres em relação à pregação, ensino e ordenação.

Ao analisarmos os escritos de Lutero, perceberemos que, assim como em quase todos os assuntos, o tema foi tratado em um contexto de polêmica e crítica. Algumas de suas declarações mais fortes, apoiando e rejeitando, a capacidade de

---

sempre crescem mais rápido do que as boas safras.” LUTHER, 1967, p.144. *Girls begin to talk and to stand on their feet sooner than boys because weeds always grow up more quickly than good crops.*

<sup>176</sup> LUTHER, Martin. **Lectures on Genesis – Chapters 31- 37.** In: Luther's works. Saint Louis: Concordia, 1970, v.6, p.45. *Although it has not been destined by God for government of the state or church, where the greatest strength of character and wisdom is required, they have nevertheless been ordained for the care of the home. For the longer they deliberate about important and difficult matters, the more they complicate and obstruct the business.*

<sup>177</sup> LUTHER, 1555, apud KARANT-NUNN, 2003, p.29.

<sup>178</sup> LUTHER, 1555, apud KARANT-NUNN, 2003, p.30.

<sup>179</sup> LUTHER, 1555, apud KARANT-NUNN, 2003, p.31.

<sup>180</sup> LUTERO, Martinho. **Catorze consolações.** In: LUTERO, Martinho. Obras selecionadas. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia. 1989. v.2, p.31.

<sup>181</sup> LUTHER, 1555, apud KARANT-NUNN, 2000, p.30.

uma mulher de pregar ou realizar outras ações religiosas públicas, surgiram no meio de polêmicas dirigidas contra aqueles com os quais o reformador debatia.

Lutero, desenvolveu seu pensamento sobre a ordenação, pregação e ensino, em um contexto de tensão, entre a tentativa de reforma ministerial do clero romano, e a defesa da inexistência de uma forma ministerial, nas discussões com os entusiastas. Quando ele se opôs às ideias católicas romanas sobre o sacerdócio, ele usou a profecia feminina, na Bíblia Hebraica e no Novo Testamento, para apoiar a ideia de que o ofício do sacerdócio poderia ser aplicado às pessoas batizadas, todas, incluindo as mulheres. De forma diferente, quando os entusiastas interpretaram esta declaração literalmente, defendendo que o ministério ordenado não deveria mais existir, Lutero contradisse suas declarações anteriores,<sup>182</sup> defendendo que a pregação das mulheres é semelhante à pregação dos homens não versados, ou igual à pregação de uma criança, tolo, bêbado ou mudo.<sup>183</sup>

Em todo caso, ainda que, em condições específicas, Lutero considerasse possível a participação das mulheres, a priori advertiu que não ensinaria ou modificaria “o rito ou o costume preservado”.<sup>184</sup> Mas, Lutero pendula entre declarações a favor e contra a pregação das mulheres, bem como e relação a outras ações religiosas públicas.

“Em suas considerações mais cuidadosas e equilibradas, ele geralmente afirma que, embora tais ações sejam normalmente proibidas às mulheres tanto pelas palavras de Paulo, quanto por outras restrições impostas às mulheres, como as palavras de Deus para Eva, em certas circunstâncias elas são permitidas ou mesmo louváveis. Quatro fatores podem justificar a pregação ou liderança de uma mulher: ela foi chamada por Deus, muitas vezes como uma repreensão aos homens e, portanto, tinha um dom especial; ela era viúva ou solteira, de modo que a questão da obediência da esposa não se aplicava a ela; ela foi aconselhada por homens, ou sua autoridade foi dada a ela por um homem; nenhum homem estava presente, ou nenhum homem qualificado estava presente.”<sup>185</sup>

---

<sup>182</sup> PETRY, Diego E. **Mulheres no Ofício Público do Ministério: Alguns apontamentos na Teologia de Lutero e na Confissão de Augsburg.** *Tear Online*, São Leopoldo, v. 7, n. 2, 2018, p.140.

<sup>183</sup> LUTERO, Martinho. **Carta do Dr. Martinho Lutero sobre as Intrusos e Pregadores Clandestinos.** In Obras selecionadas. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 2000, v. 7, p.120.

<sup>184</sup> LUTERO, Martinho. **Dos Concílios e da Igreja.** In: Obras Selecionadas, São Leopoldo/ Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1992, v. 3, p.83.

<sup>185</sup> KARANT-NUNN, 2003, p.58.

Se a liderança religiosa de uma mulher fosse considerada aceitável, então, pelo menos o primeiro fator era necessário, sendo melhor se mais desses fatores se aplicassem à situação.

Dentro do âmbito das possibilidades referentes às mulheres exercerem a pregação, ensino e ordenação, nos casos de necessidade,<sup>186</sup> Lutero baseou esta percepção no direito das mulheres, ao exercício do ministério no sacerdócio de todas as pessoas batizadas. No batismo, todas as pessoas são chamadas e tituladas de sacerdotes, por isso, aptas a desempenhar ações públicas de “ensinar, pregar e anunciar a palavra de Deus, batizar e consagrar ou ministrar a Eucaristia, ligar e absolver, orar por outros, sacrificar e julgar todas as doutrinas e espíritos”.<sup>187</sup> Além do mais, o “primeiro e o mais sublime de todos, do qual dependem todos os demais ofícios, é ensinar a Palavra de Deus.”<sup>188</sup>

É dentro de uma perspectiva de ação e função na igreja, que Lutero declara que “inclusive as mulheres, são sacerdotes(...). Por isso também as mulheres exercem o legítimo sacerdócio quando batizam. Não o fazem por obra privada, mas pelo ministério eclesiástico público(...)”.<sup>189</sup> Assim, “uma mulher pode batizar, ministrar a palavra da vida, por meio do qual o pecado é tirado, a morte afastada, o príncipe do mundo expulso”.<sup>190</sup> Além do mais, Lutero arrola a figura de profetizas, tanto do Antigo, quanto do Novo Testamentos, onde mulheres desempenharam funções públicas e de governo sobre homens.<sup>191</sup>

Não queremos discutir aqui o direito que essas mulheres do Antigo Testamento tiveram de ensinar e governar. Naturalmente não o fizeram como intrusas, sem chamado e por iniciativa religiosa própria ou presunção. Se assim fosse (Deus) não teria confirmado seu ministério e obra com milagres e grandes feitos.”<sup>192</sup>

Em outras ocasiões, com declarações mais fortes de posicionamento contrário às ações femininas, ele se baseia em passagens bíblicas onde Paulo<sup>193</sup>

---

<sup>186</sup> LUTERO, Martinho. **Fundamento e motivação da Escritura para o direito e a autoridade de uma assembleia ou comunidade cristã julgar sobre toda doutrina.** In: Pelo Evangelho de Cristo. São Leopoldo/ Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1984, p.198.

<sup>187</sup> LUTERO, 1992, p.94-95.

<sup>188</sup> LUTERO, 1992

<sup>189</sup> LUTERO, 1992, p.96.

<sup>190</sup> LUTERO, 1992, p.98.

<sup>191</sup> PETRY, 2018, p.142.

<sup>192</sup> LUTERO, Martinho. **Sobre pregadores intrusos.** In: Obras Seleccionadas. São Leopoldo/ Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1992, v. 7, p.121.

<sup>193</sup> Principalmente 1Co 14.34

ordena que mulheres fiquem caladas na igreja e não ensinem. Lutero entende, sob determinado contexto, que mulheres não deveriam assumir tarefas no Ministério da Palavra argumentando que o

Espírito Santo excetuou as mulheres, as crianças e pessoas ineptas e que escolheu para isso somente homens aptos (exceto em caso de necessidade), como se lê em diversas passagens das epístolas de S. Paulo, onde o apóstolo diz que um bispo deve ser apto para ensinar, piedoso e marido de uma só pessoa [I Tm 3.21 e em I Coríntios 14.31: "A mulher não ensine no povo." Em resumo, deve ser um homem competente, escolhido. Crianças, mulheres e outras pessoas não são aptas para isso, ainda que sejam aptas para ouvir a palavra de Deus, receber o Batismo, o Sacramento e a Absolvição e também são verdadeiros cristãos santos, como diz S. Pedro. <sup>194</sup>

Pode-se notar que mulheres, crianças e pessoas ineptas são colocadas em um mesmo grupo. Nestas reflexões, a argumentação de Lutero parece girar em torno de capacidades cognitivas. Lutero com base em 2 Tm. 2. 2, levanta a questão sobre aqueles que são capazes de também ensinar a outros. Ele interpreta a palavra "*íkavov*", que tem como tradução habilidade ou capacidade, como se referindo adotes naturais, boa voz, boa memória e afins, que em sua opinião eram dados especialmente ao homem e não à mulher. Lutero observa que não é "apropriado" para a mulher falar nas igrejas, pois, Paulo baseia sua proibição sobre a lei, que exige que a mulher esteja em sujeição em relação ao homem.<sup>195</sup>

Podemos perceber que Lutero, parece não ser dogmático e parece ser, em alguns casos, até ambíguo não oferecendo mais explicações. No tratar de seus problemas impostos pelo espírito do tempo, o reformador deixou em aberto algumas questões relativas a matérias carismáticas e éticas.<sup>196</sup> Entretanto, podemos observar que, também neste período da igreja, sob influência do pensamento teológico de Lutero, os interesses masculinos, patriarcais e hierárquicos, prevaleceram, foram naturalizados, reproduzidos e ressignificados na caminhada da igreja luterana.

Através dos discursos eleitos, como constituições normativas "luteranas", fundados nas subjetividades masculinas, o patriarcado (ainda que abrandado) teve influência como poder performativo, deixando as mulheres sem a condição de sujeitos do saber teológico oficial, além de não contribuir para a emancipação das mulheres. Podemos notar, a conexão entre a performance de gênero e a teologia que se propaga

---

<sup>194</sup> LUTERO, Martinho, 1992b, p.413.

<sup>195</sup> PETRY, 2018, p. 141.

<sup>196</sup> PETRY, 2018, p. 141.

no pensamento em parte dos seguidores de Lutero. Assim, Lutero prepara o caminho para toda uma geração eclesial, onde as ações, ou não ações, das mulheres, são estabelecidas sob uma ordem estabelecida e imutável, onde Deus parece designar estas mulheres a determinados papéis em âmbito doméstico, secundário, ambiente das incapacidades, e, por vezes, silencioso. Nesse sentido cristaliza Lutero:

Pois também a natureza e a criação de Deus fazem esta diferença de que as mulheres(...) não podem nem devem ter posição de mando, como ensina a experiência e como diz Moisés em Gênesis 3.16: "Estarás sujeita a teu marido." O Evangelho não anula essa lei natural, antes a confirma como ordem e criação de Deus.<sup>197</sup>

### 3.3 O NÃO LUGAR ETERNIZADO: A ORDEM DA CRIAÇÃO E O “PAPEL” DO FEMININO NO DISCURSO TEOLÓGICO DA IELB

Há, na ordem da criação, uma diferença entre homem e mulher estabelecida por Deus antes da Queda (Gn 2.18ss). É necessário fazer distinção entre pessoa e função. Como pessoas, homens e mulheres são iguais. Sua função, no entanto, é diferente(...) O homem é o “cabeça” (“kefalê”, Ef 5.23) da mulher num relacionamento muito específico. A Queda (Gn 3.16) trouxe problemas para este relacionamento(...) A mulher tem uma função que é só dela: ser mãe (1Tm 2.15). O homem tem uma função que é só dele: a “didaskalia” (a autoridade no ensino, 1Tm 2.12), isto é, a função de cabeça no Ofício da Palavra. Ambos, homem e mulher, têm responsabilidades tanto na família humana como na família de Deus (...) A liderança do Ofício da Palavra permanece com o homem, com o ministro-pastor, o homem-kefalê, designado por Deus.<sup>198</sup>

A citação acima, faz parte de um parecer oficial da Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB), que por meio da sua Comissão de Teologia e Relações Eclesiais, ou CTRE,<sup>199</sup> refletiu sobre o “papel” da mulher na igreja. O contexto que moveu a comissão a emitir tal parecer, foi o das crescentes dúvidas por parte das comunidades e dos pastores, sobre a questão da participação das mulheres nas votações das

<sup>197</sup> LUTERO, Martinho. **Dos Concílios e da Igreja**. In: Obras Seleccionadas. São Leopoldo/ Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1992, v.3. p.413.

<sup>198</sup> IGREJA EVANGÉLICA LUTERANA DO BRASIL. **A mulher na igreja: Posicionamento oficial da IELB**. Porto Alegre: Igreja Evangélica Luterana do Brasil, 1993. Disponível em: <http://https://www.ielb.org.br/downloads/conteudo/70/a-mulher-na-igreja> . Acesso em: 11 ago. 2020.

<sup>199</sup> A Igreja Evangélica Luterana do Brasil possui uma comissão especial para tratar de assuntos que exigem uma posição oficial da instituição, perante seus pastores e congregações, bem como a sociedade em geral. A Comissão de Teologia e Relações Eclesiais (CTRE) tem por finalidade zelar e defender a pureza doutrinária e a unidade confessional da IELB. É composta por dois professores de Teologia, dois pastores filiados e ativos com, no mínimo, cinco anos de ministério ativo na IELB e dois leigos, membros ativos de congregações filiadas à IELB.” **Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB). Posicionamentos Oficiais**. Disponível em: <https://ielb.org.br/institucional/posicionamentos-oficiais&r=1>. Acesso em: 11 ago. 2020.

assembleias comunitárias, participação nas funções administrativas das comunidades e, também, dúvidas sobre a ordenação das mulheres, principalmente, durante toda a década de 1980.<sup>200</sup>

A Comissão de Teologia, estudou sobre o assunto mais especificamente e emitiu um primeiro parecer, no ano de 1981, a pedido da 47ª Convenção Nacional da IELB. Em linhas gerais, este parecer evidenciava que alguns dos questionamentos, preocupavam “há muito”<sup>201</sup> as pessoas membro da IELB e da igreja mãe, a LCMS.<sup>202</sup> Assim, os membros da CTRE evidenciaram que, ao discutir a participação das mulheres na igreja, era necessário refletir sobre questões complexas como: a mulher possuía uma missão na igreja? Existe diferença entre sacerdócio de todas as pessoas batizadas e o ministério pastoral? A participação e direção na igreja, por parte das mulheres, são restritas a alguns ofícios? Seria possível a mulher integrar, com direito ao voto, as diretorias comunitárias, as organizações auxiliares e o Conselho Diretor da instituição? O que a Palavra diz sobre isso? <sup>203</sup>

O parecer, respondeu estas questões com base na “Ordem da Criação” estabelecida por Deus antes da queda. Em linhas gerais, esta compreensão tornou-se, em décadas posteriores, o posicionamento oficial da instituição sobre a participação da mulher na igreja, culminando em um documento oficial no ano de 1993.<sup>204</sup>

É preciso ressaltar que esta compreensão institucional não é inédita. Em grande parte, foi embasada nas compreensões já estabelecidas pela Igreja mãe na América do Norte.<sup>205</sup> Sob a égide deste ordenamento estabelecido por Deus, a prática de mulheres ensinando teologia em seminários é explicitamente rejeitada, ou

---

<sup>200</sup> BUSS, Paulo W. **UM GRÃO DE MOSTARDA. A História da Igreja Evangélica Luterana do Brasil Volume 2 - 1950 - 2000**. Porto Alegre: Editora Concórdia, 2006, p. 274.

<sup>201</sup> Já no ano de 1959, o Mensageiro Luterano, revista oficial da IELB, posicionou-se contra a ordenação de mulheres ao comentar a decisão da assembleia geral da Igreja Luterana da Suécia que aprovara a ordenação de pastoras. "Esta moção colide com 1 Coríntios 14.34-37; 1 Timóteo 2.11-15, passagens essas que qualificam como indecoroso a mulher falar na Igreja, devendo ficar calada na mesma." **MENSAGEIRO LUTERANO**. Porto Alegre, v.42, n1, 1959, p.07.

<sup>202</sup> Lutheran Church Missouri Synod.

<sup>203</sup> IGREJA EVANGÉLICA LUTERANA DO BRASIL. Porto Alegre. **Ata da 47ª Convenção Nacional 1980**. Porto Alegre, Arquivo de Atas das Convenções Nacionais de 1976 a1984.

<sup>204</sup> IGREJA EVANGÉLICA LUTERANA DO BRASIL. **Parecer da Comissão de Teologia e Relações Eclesiais da Igreja Evangélica Luterana do Brasil, sobre a mulher na igreja**. Arquivo Geral da Igreja Evangélica Luterana do Brasil, Porto Alegre, RS. 1995, v. 1, p, 25.

<sup>205</sup> **A mulher na Igreja. Relatório da Comissão de Teologia e Relações Eclesiais da Lutheran Church Missouri Synod (LCMS)**. Traduzido pelo pastor Paulo Kerte Jung, São Paulo, SP, 1992.

implicitamente, pois não há suporte concreto e efetivo, para as mulheres desenvolverem sua visão teológica. Assim, também a prática de mulheres servindo no ministério pastoral é proibida, pois, segundo a compreensão estabelecida, contradiz o significado de algumas passagens da escritura, violando a Ordem da Criação.<sup>206</sup>

Toda a construção teológica, em torno da Ordem da Criação, envolve basicamente dois temas: o primeiro, diz respeito à afirmação, positiva e oportuna, da mulher como uma pessoa completamente igual ao homem, no que se refere à graça imerecida de Deus, em Jesus Cristo e como membro de seu Corpo, a igreja; e o segundo, a inclusão da mulher (assim como do homem) em uma ordem, para ser cumprida na vida cotidiana e na vida da igreja.<sup>207</sup> A partir desta visão, há um ordenamento estabelecido, que se refere à posição de igualdade do ser humano diante de Deus, mas também, a um ordenamento referente à posição e ação do ser humano no mundo e em suas relações. Esta ordem fixa é, portanto, a

posição particular que, pela vontade de Deus, qualquer objeto criado ocupa em relação aos outros. Deus deu àquilo que foi criado, uma certa ordem definida que, por ter sido criada por ele, é a expressão de sua vontade imutável. Essas relações pertencem à própria estrutura da existência criada.<sup>208</sup>

Assim, a ordem da criação define que há um “princípio da submissão”, que é parte sagrada de Deus, sua imutável vontade para as pessoas crentes nesta vida terrena. Um lugar para tudo, tudo em seu lugar, incluindo o homem e a mulher, que vivem sob a perspectiva desta divina ordem, que “deve ser refletida no trabalho e no culto da igreja”.<sup>209</sup> Esta compreensão teológica, também liga a ordem da criação à vontade bondosa e graciosa de Deus, de forma que é essencial às pessoas seguirem esta ordem, pois qualquer desobediência, acarreta em pecar contra a vontade soberana de Deus.<sup>210</sup>

<sup>206</sup> BECKER, Matthew. **COLLOQUIUM FRATRUM: Response to Holger Sonntag**. *LOGIA - a journal of Lutheran theology*. Saint Louis, v.16, n.1, 2007, p.48.

<sup>207</sup> LUTHERAN CHURCH MISSOURI SYNOD. **Women in the church: scriptural principles and ecclesial particle. A Report of the Commission on Theology and Church Relations of the Lutheran Church-Missouri Synod**. Saint Louis, 1985, p.04. Disponível em: <https://files.lcms.org/wl/?id=jpGGnUAESqiddqiLAdqa8IBJ8B87YcKU>. Acesso em: 08 ago. 2020.

<sup>208</sup> LUTHERAN CHURCH MISSOURI SYNOD, 1985, p.21.

<sup>209</sup> LUTHERAN CHURCH MISSOURI SYNOD, 1985, p.05.

<sup>210</sup> MULLER, John T. **Dogmática Cristã: um Manual Sistemático dos Ensinos Bíblicos**. Porto Alegre: Editora Concórdia, 2004, p. 210.

A vontade de Deus é descrita, num processo de igualdade em submissão, onde Deus Pai, desde o princípio, rege e submete todas as coisas. Em outras palavras, Deus pai e Deus filho são iguais na trindade, no entanto, Deus filho se submete voluntariamente ao Pai, também as pessoas crentes submetem-se, de boa vontade, a Cristo. Assim também, sob este princípio de submissão voluntária, as regras de relacionamento na vida cotidiana são estabelecidas. Homens, mulheres e crianças, são iguais espiritualmente diante de Deus, entretanto, os homens se submetem a Cristo, as mulheres se submetem aos homens, as crianças aos seus pais e a natureza se submete aos seres humanos.<sup>211</sup>

É dentro desta ordem da estabelecida, que historicamente as imagens a respeito da mulher acabam sendo construídas, justificando os discursos e as práticas. Assim a “anterioridade de Adão se torna um elemento justificador de sua prepotência e dominação sobre a mulher”,<sup>212</sup> onde mitos são estabelecidos e regem as práticas institucionais, inclusive servem de base para explicar as origens de tais práticas, onde “a ordem apresentada na narrativa da criação submete a mulher ao homem, legitimando ao nível ideológico, à submissão feminina”<sup>213</sup>.

Esta ideologia da submissão, é embasada em textos bíblicos que afirmam que as mulheres/esposas, devem ser subordinadas aos homens/maridos e, sob a ordem da sujeição, determinam que as mulheres permaneçam “caladas” na igreja. Conforme o parecer da CTRE, a mulher, dentro do plano de Deus, foi criada com a função específica de ser “auxiliadora e companheira do homem”,<sup>214</sup> e que conforme a ordem da criação, em cooperação, não poderia exercer domínio sobre o homem ou autoridade sobre o marido, mas deve ser em tudo submissa, sendo governada pelo seu marido. As mulheres teriam função diferente e específica no mundo, “função que é só dela: ser mãe”.<sup>215</sup> Já o homem, domina as questões públicas, pois

“tem uma função que é só dele: a “didaskalía” (a autoridade no “ensino), isto é, a função de “cabeça” no Ofício da Palavra. Ambos, homem e mulher, têm

---

<sup>211</sup> LUTHERAN CHURCH MISSOURI SYNOD, 1985, p.37

<sup>212</sup> ROSADO-NUNES, Maria José. Deus é menina e menino. *Lua Nova*, São Paulo, 1995, v. 2, n. 3, p. 51.

<sup>213</sup> ROSADO-NUNES, 1995, p.52.

<sup>214</sup> IGREJA EVANGÉLICA LUTERANA DO BRASIL, 1993, p. 1.

<sup>215</sup> IGREJA EVANGÉLICA LUTERANA DO BRASIL, 1993, p. 1

responsabilidades tanto na família humana como na “família” de Deus. Apenas a função diferente.<sup>216</sup>

Este discurso, absorvido, institucionalizado e replicado, relega a mulher à uma vocação principal: o âmbito doméstico. Desta forma, as mulheres na IELB, são incumbidas de preservar uma única missão: de cooperadora com toda submissão. Devendo manter-se, no que se refere à vida eclesial, fora dos assuntos públicos de ensino e pregação. Às mulheres, cabe a função de preservar sua missão de mãe e esposa, pois, para quem tem a função de mãe, não há espaço na função de “*homem-kefalê*, designado por Deus”.<sup>217</sup> Neste interim, as mulheres estão impossibilitadas de acessar o ministério ordenado, da palavra e dos sacramentos, bem como, qualquer função de servir em cargos de ensino, que as possa colocar em autoridade eclesial, acima dos homens, algo que seria contrário à divina vontade de Deus e sua ordem estabelecida.<sup>218</sup>

Neste sentido, a IELB segue nos trilhos estabelecidos da religiosidade como um espaço onde o feminino é ocultado. Os papéis essencializadores, relegam a mulher às funções auxiliares, tendo em vista que a ocupação dos espaços de ação, públicos e privados, são determinados pelas hierarquias de gênero. Também neste caso, os discursos normatizadores, ou “dissimetria das palavras e das imagens”<sup>219</sup> construídas, colocam homens e mulheres, em extremidades opostas numa escala de valores, onde as ações tipicamente masculinas, tendem a ser mais valorizadas. Já no caso das mulheres, o espaço de ação pública gera desconforto, pois a mulher é vista como parte incapacitada, “sem individualidade própria”.<sup>220</sup> Estes discursos impeditivos, acabam por inviabilizar o lugar, a reflexão e a existência das experiências das mulheres, pois prende-se “à percepção da mulher uma ideia de desordem. [...] (pois) a mulher incomoda e ameaça, Eva eterna, a mulher desafia a ordem de Deus, a ordem do mundo”.<sup>221</sup>

Faz-se importante ressaltar, que essa compreensão de ordem estabelecida e imutável, é amparada na autoridade da escritura sagrada, fonte de toda norma e

---

<sup>216</sup> IGREJA EVANGÉLICA LUTERANA DO BRASIL, 1993, p. 2. A diferenciação entre pessoa e função. Diante de Deus somos iguais, mas com funções diferentes no mundo ordenado.

<sup>217</sup> IGREJA EVANGÉLICA LUTERANA DO BRASIL, 1993, p. 01.

<sup>218</sup> MÜLLER, 2004, p.210.

<sup>219</sup> PERROT, Michelle. Mulheres Públicas. São Paulo: Editora da UNESP, 1998, p. 07.

<sup>220</sup> PERROT, 1998, p.07.

<sup>221</sup> PERROT, 1998, p.08.

ensino, estando desta forma, intrinsecamente ligada às questões de poder. A autoridade da voz de Deus, repousa sobre os detentores da interpretação e produção do saber oficial. O espaço teológico, é também o espaço do saber, da detenção do conhecimento, intimamente ligados à possibilidade de fazer parte do ministério pastoral. Assim, as teologias são elaboradas somente por uma elite androcêntrica, onde o poder institucional é reconhecido, pois os homens são os especialistas, os sujeitos de toda teologia e os guias da religião.<sup>222</sup> Portanto, é sob a compreensão de poder e autoridade divina delegada, que se produz uma simbologia sagrada que influencia e direciona o pensamento teológico masculino como discurso verdadeiro e sagrado,<sup>223</sup> que inviabiliza a presença e a experiência feminina no universo do sagrado e da teologia. Pois a igreja,

delega aos teólogos a tarefa que tradicionalmente ela mesma assumia. Junto com essa tarefa se delega também um poder sobre a comunidade, uma vez que se reconhecia neles a autoridade em assuntos que tocavam a moral, os costumes da própria comunidade. Eles também eram reconhecidos, no caso do clero, como representantes da divindade. A teologia foi, assim, por muito tempo foi uma atividade masculina e, ao longo dos séculos do cristianismo, o papel dos teólogos foi se expressando de diferentes formas.<sup>224</sup>

Esta autoridade é fundamentada em textos bíblicos bem conhecidos: Gênesis 2. 18, 21-23; 3. 1-7; e 3.16, em conexão com 1Timóteo 2. 9-15; 1Coríntios 11. 2-16; 1Coríntios 14. 33b-38 e Tito 2. 3-5. Os defensores desta compreensão, afirmam que estes textos, precisam ser entendidos pela igreja de forma literal, sem ambiguidades, em todos os tempos e em todas as áreas,<sup>225</sup> pois fornecem instruções claras sobre a definição do papel das mulheres nos dias de hoje, na igreja e na sociedade.<sup>226</sup>

Assim, conforme estes textos, a discussão se dá em torno da autoridade estabelecida do homem sobre a mulher, do poder de decisão sobre as mulheres, na forma de participação em ambientes eclesiais públicos, o que pode ou não falar, como se portar, ainda, como deve esteticamente se apresentar. Pois,

de acordo com o que Paulo escreveu no capítulo 11, a respeito da relação da mulher com o homem, ele proíbe as mulheres de falar nas igrejas. Eles devem reconhecer a liderança dos homens na

---

<sup>222</sup> GEBARA, 2008, apud FURLIN, 2014, p.103.

<sup>223</sup> FURLIN, 2014, p.103.

<sup>224</sup> GEBARA, 2008, apud FURLIN, 2014, p.104.

<sup>225</sup> LINDEN, Gerson. **Ministério Feminino**. *Vox Concordiana*. São Paulo, n.01, 1997, p.29.

<sup>226</sup> MULLER, 2004, p.211.

igreja. Os homens devem estar no comando das assembleias da igreja. A lei exige isso.<sup>227</sup>

Também:

a diretiva de Paulo para que as mulheres permaneçam em silêncio nos cultos é, de acordo com o contexto imediato e decisivo, que elas não hão de falar [...], em línguas ou em profecia; que elas não, uma após a outra, falem em línguas ou sejam profetizas que comuniquem a palavra de Deus aos outros presentes no culto, servindo de mestres da verdade aos homens.<sup>228</sup>

Assim, essas relações de poder, estabelecidas no corpo teológico da instituição, acabam por referendar, através do seu discurso e prática, situações de opressão e terror de consciência, pois, segundo defendem os adeptos da ordem da criação, é

no registro inspirado de Gênesis 1-3, o Espírito Santo estabeleceu a liderança do homem na igreja, bem como na família. As igrejas que rejeitam esta ordem de criação e a lição da queda terão que responder a Deus por sua desobediência.<sup>229</sup>

Por consequência, cria-se a realidade de sujeição das mulheres, em todos os âmbitos existenciais, pois, é a condição de ser homem e ser mulher, estabelecida por Deus, que deve “encontrar aplicação na igreja”<sup>230</sup>.

Em outras palavras, é a vontade de Deus existente fora da igreja, que determina as ações dentro do ambiente sagrado, inviabilizando qualquer forma de questionamento, ou mudança de realidade, pois segundo os defensores desta compreensão,

Paulo disse às mulheres na congregação em Corinto, e ele diz às mulheres na igreja hoje, que a Palavra de Deus deve resolver qualquer questão sobre o papel das mulheres na igreja. Paulo está falando às feministas e seus apoiadores em todos os séculos, quando lhes pergunta quem lhes deu autoridade para anular a ordem de Deus? [...] À medida que as mulheres cristãs ouvem a voz

<sup>227</sup> TOPPE, Carleton. **First Corinthians**. Saint Louis: Concordia Publish House, 2004, p. 136. *In keeping with what Paul wrote in chapter 11 concerning the relation of woman to man, he forbids women to speak in the churches. They are to recognize the headship of men in the church. Men are to be in charge in church assemblies. The Law requires this.*

<sup>228</sup> MAIER, Walter A. **An Exegetical Study of 1 Corinthians 14.33b-38**. *Concordia Theological Quarterly*. Saint Louis, v. 55, n. 2, 1991, p.84. *The significance, then, of Paul's directive that women keep silent in the worship services, is, according to the immediate and decisive context, that they not do a particular kind of speaking, that is, in tongues or prophecy; that they not, one after another, each be a separate tongue-speaker or be a separate prophetess who herself communicates the word of God to the others present at worship and serves as a teacher of the truth to men.*

<sup>229</sup> TOPPE, 2004, p. 137. *The inspired record of Genesis 1-3 the Holy Spirit established the headship of man in the church as well as in the family Church bodies that reject this order of creation and the lesson of the Fall will have to answer to God for their disobedience*

<sup>230</sup> SCHUETZE, Armin. **1 Timothy, 2 Timothy, Titus**. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1993, 46-47. *Paul's concern in writing to Timothy is that the male and female relationship may find application in the church, as it assembles for worship and work.*

de Deus nas Escrituras, elas reconhecem a vontade de Deus neste assunto. Elas reconhecerão que o esforço das feministas e de seus apoiadores na igreja, para justificar a mudança do papel das mulheres na igreja não é apenas em vão; também é manipulação desonesta da palavra de Deus. O problema não é que a palavra de Deus não seja clara. O problema é que o respeito por Deus e sua palavra está se tornando raro.<sup>231</sup>

Torna-se muito claro que, nesta tradição luterana de interpretação, o apelo ao relato da criação e a aceitação dos textos paulinos sem restrição, torna as restrições universais e permanentes, gerando um obstáculo intransponível para as mulheres, com consequências além dos muros das igrejas. Os discursos e práticas da igreja, acabam por referendar as atitudes de submissão, desvalorização e não emancipação das mulheres, pois às mulheres, no corpo da igreja, é negada a possibilidade de lugar efetivo nas decisões, seu lugar expressivo no espaço interpretativo e sua garantia de paridade na liderança. Sob este peso, da submissão e domesticação teológica estabelecida, as mulheres não devem sequer aspirar qualquer tipo de emancipação, mas sim, devem desejar “defender o princípio da liderança do homem. A mulher cristã sabe que se exigisse o direito de [...] liderar a congregação, estaria exercendo autoridade sobre o homem, sendo seu cabeça.”<sup>232</sup> Portanto, é preciso ressaltar o fato de que o afastamento do feminino, da liderança e da teologia oficial, se deu por meio desta domesticação das mulheres, sob o princípio paulino da autoridade masculina. Em conjunto

com essa eliminação e com a repressão de elementos emancipatórios dentro da Igreja, apresentava-se a justificação teológica da supressão da liderança feminina e da patriarcalização do ofício eclesial. A trajetória da tradição paulina, que exige a submissão da mulher, por motivos teológicos, é um reflexo dessa evolução patriarcal e reacionária da Igreja cristã.[...], é certo que a justificação teológica da eliminação das mulheres cristãs da igreja conseguiu invocar a autoridade de Paulo sem oposição.<sup>233</sup>

---

<sup>231</sup> TOPPE, 2004, p. 137. *Paul told the women in the congregation in Corinth, and he tells women in the church today, that God's Word must settle the issue of the role of women in the church. Paul is speaking to women's liberationists and their supporters in every century when he asks them who gave them the authority to set aside God's order[...]. As Christian women listen to the voice of God in Scripture, they acknowledge God's will in this matter. They will recognize that the effort of feminists and their supporters in the church to justify changing the role of women in the church is not only vain; it is also dishonest manipulation of the word of God. The problem is not that God's word isn't clear. The problem is that respect for God and his word is becoming rare.*

<sup>232</sup> SCHUETZE, 1993, p.38. *Women will not, therefore, seek the pastoral office because they want to uphold the principle of the headship of man[...]. The Christian woman knows that if she were to demand the right to vote and to govern the congregation, she would be exercising authority over the man who is to be her head.*

<sup>233</sup> FIORENZA, 1995, p.99-100.

Assim, mais uma vez são evidenciadas as relações de poder e controle de gênero através dos discursos. No campo específico da teologia, estas relações se dão, também, através da construção e limitação dos espaços do saber e da detenção do conhecimento. Toda esta realidade de acesso e desenvolvimento, relacionados ao conhecimento na IELB, é chancelada sob uma compreensão masculina imutável, pois está intimamente ligada à possibilidade de fazer parte do ministério pastoral.<sup>234</sup>

Neste caso, são exercidos, mais uma vez, os “mecanismos de controle”<sup>235</sup> através dos discursos reforçadores de uma natureza feminina incapacitada, por ordem divina, para exercer o ofício do ensino e, por consequência, a produção do saber. Por isso, o exercício do poder e a produção do saber, “longe de se constituírem em esferas estanques e separadas, aparecem historicamente indissociadas”,<sup>236</sup> contribuem, para a produção de um não lugar para o feminino, pois

a constituição do saber como espaço masculino por excelência, articula-se com a questão da exclusão feminina do poder na sociedade em geral, e nas igrejas, em particular. No caso da instituição eclesial, o homem é não só o único detentor do poder sagrado[...], ele detém ainda, com exclusividade o poder de elaborar o discurso oficial da instituição pelo qual se estabeleceram “padrões de normalidade” tipificadores do que é considerado “feminino” e do que é “masculino”.<sup>237</sup>

O conhecimento, é um grande resultado das relações estabelecidas nos âmbitos sociais, onde a “representação do mundo, como o próprio mundo, é operação dos homens; eles o descrevem do ponto de vista que lhes é peculiar e confundem com a verdade absoluta”<sup>238</sup>. Por isso, ao ter o pensamento androcêntrico como base, e, os homens como sujeitos históricos da detenção do saber teológico, acaba-se por ocultar, as importantes contribuições das mulheres, legitimando cada vez mais a sua

<sup>234</sup> LUTHERAN CHURCH MISSOURI SYNOD, 1985, p.41.

<sup>235</sup> FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Loyola, 1996, p.39. “A produção do discurso é, ao mesmo tempo, controlada, selecionada, organizada, e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade[...] O discurso não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar[...] Os discursos religiosos, judiciários, terapêuticos e, em parte também, políticos não podem ser dissociados dessa prática de um ritual que determina para os sujeitos que falam, ao mesmo tempo, propriedades singulares e papéis preestabelecidos.”

<sup>236</sup> FOUCAULT, 1996, p.39.

<sup>237</sup> ROSADO-NUNES, Maria José. **Gênero, saber, poder e religião**. In: DOS ANJOS, Marcio Fabri (Org). Teologia e novos paradigmas. São Paulo: SOTER/Loyola, 1996, p.92.

<sup>238</sup> BEAUVOIR, 1980, p.193.

inferioridade e sua incapacidade, na produção do pensamento teológico e na condução dos processos históricos próprios. Isto em grande medida pelo fato de

as academias confessionais são marcadas por um rigoroso controle epistemológico, de tal maneira que o teologizar livre não é permitido. A busca teológica esbarra sempre com a força coercitiva dos guardiões da ortodoxia ao ponto de avanços acadêmicos serem muitas vezes cerceados. O policiamento é introjetado pelas/os próprias/os intelectuais, na medida em que veem o próprio futuro profissional, dependente das instituições, ameaçado.<sup>239</sup>

Por este motivo, ser sujeito do saber é perigoso, pois se evidencia realidades antes desconhecidas, realidades que podem abalar as estruturas masculinas. Quando as mulheres são sujeitos do saber teológico, elas podem se dar conta do seu lugar no mundo. Mas ainda que as experiências e as ideologias patriarcais sedimentadas, continuem influenciando a vida das mulheres em suas atitudes, ações e comportamentos, é preciso interpelar a teologia tradicional para novos horizontes, novos temas e perspectivas metodológicas.<sup>240</sup> Por isso

não é só o acesso ao ministério que garante a igualdade de direitos e a erradicação da discriminação, opressão ou violência. É necessária uma revisão das estruturas simbólicas da igreja e também uma concepção alternativa de teologia para poder, de fato, honrar as experiências de fé das mulheres<sup>241</sup>

Neste processo, de desnaturalização e ressignificação de certas representações sobre o feminino, abrem-se possibilidades de novos significados que desafiam a ordem simbólica e normativa do campo de saber, a partir das experiências concretas como mulheres e sujeitos de saber. Da mesma forma, no que se refere à teologia e às relações sociais, ao assumir nos interstícios desse lugar, as experiências das mulheres, estabelece-se uma posição de resistência, capaz de produzir emancipação.<sup>242</sup>

Por isso, para as mulheres na IELB, pensar a teologia, é muito mais do que pregar, ou ensinar, mas é realizar possibilidades de resistência e transformação nas abordagens constituídas sobre o feminino. Em uma realidade amplamente dominada pelo pensamento androcêntrico, é necessário exercer o poder de todas as formas possíveis, seguindo a caminhada de mulheres que “foram somente vítimas ou sujeitos

<sup>239</sup> GEBARA, Ivone. **Mulheres femininas e feministas fazendo teologia.** *Contexto Pastoral.* Rio de Janeiro, n.1,1993, p.6.

<sup>240</sup> STRÖHER, 2005, p.119.

<sup>241</sup> DEIFELT, 2003, p. 172.

<sup>242</sup> FURLIN, 2014, p. 102.

passivos (mas que) utilizando os espaços e as tarefas que lhes eram deixados ou confiados, elas elaboraram, às vezes, contrapoderes que podiam subverter os papéis aparentes”<sup>243</sup>. Assim o poder sobre as mulheres, pode tornar-se, poder das mulheres. Um poder paradoxal, contra a ordem natural compreendida, na medida em que houver a transformação da posição de submissão, que a instituição lhes reserva, em uma base de transformação com vistas a uma sociabilidade plena. “O poder feminino como contrapoder e como poder modelo, as mulheres como fermento de regeneração da humanidade.”<sup>244</sup>

---

<sup>243</sup> PERROT, Michelle. **As mulheres ou o silêncio da história**. Bauru: EDUSC, 2005, p.273.

<sup>244</sup> PERROT, 2005, p. 273.



#### 4. CAMINHOS DE EMANCIPAÇÃO DE GÊNERO: A HERMENÊUTICA BÍBLICA FEMINISTA COMO POSSIBILIDADE DE CONSTRUÇÃO E INCLUSÃO DO FEMININO NA PRODUÇÃO TEOLÓGICA.

Porque a teologia cristã é discurso humano sobre Deus, ela está sempre relacionada com condições históricas, e assim todas as suas asserções são culturalmente limitadas...Embora Deus, o assunto da teologia, seja eterno, a teologia em si é, como aqueles que a articulam, limitada pela história e pelo tempo. “Embora dirijamos nosso pensamento a seres eternos e transcendentos, nosso pensamento não é eterno e transcendente; embora consideremos o universal, a imagem do universal em nossa mente não é uma imagem universal.” É uma imagem finita, limitada pela temporalidade e particularidade de nossa existência.<sup>245</sup>

Não há possibilidade de falarmos de Deus fora da dinâmica entre linguagens e tradições culturais. Em outras palavras, há uma realidade, ou um chão, que pisamos ao formular linguagens e pensamentos teológicos. Essa realidade é composta de símbolos, mitos, ritos, doutrinas e linguagens, que são envolvidos na articulação teológica. Por mais que se queira tornar universal a linguagem teológica, e, porque não dizer, essencializada, falamos sempre a partir da realidade histórico-social que pisamos. Assim, só se fala de Deus de duas formas, um “não dizer”, evidenciando que Deus é totalmente outro, diverso da nossa experiência de ser, ou, um dizer sobre Deus, através do que experimentamos em nosso mundo, em relação com ele, em sua superioridade.<sup>246</sup>

Os sujeitos olham a realidade e constituem-se desde dentro, entendem-se “em algum lugar”, pois estão situados de forma social e cultural na história, onde estabelecem relações com o Totalmente Outro, e também, com os outros. Estas relações nunca são estabelecidas de forma neutra, ou supra-humana, mas moldadas por experiências culturais, sociais, étnico-raciais e experiências relacionadas aos sexos.<sup>247</sup>

<sup>245</sup> MADURO, 1985, apud FERRARO, Benedito. **Questões contemporâneas para a teologia na perspectiva de gênero**. In: SOTER, 2003, p.121.

<sup>246</sup> CROATO, José S. La sexualidad de la Divinidad. **Reflexiones sobre el lenguaje acerca de Dios**. *RIBLA - Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. Quito, n. 38, 2001, p.14- 15.

<sup>247</sup> FERRARO, 2003, p.122.

Neste sentido, o feminismo assume uma posição hermenêutica, tendo como método, uma perspectiva que considera cada sujeito como “caminhante” deste chão relacional, chão que é cultural, temporal, geográfico e em posição de gênero. Em outras palavras, a visão de mundo é diretamente influenciada pelo “lugar de fala” dos sujeitos, “chão” onde estão envolvidos intenções, privilégios, pertencimentos, marginalizações, bem como, as bases teóricas, políticas e éticas, presentes em todas as ações sociais e de produção do conhecimento.<sup>248</sup> Assim, a pesquisa, sob o critério hermenêutico feminista, “escava” as intencionalidades ocultas nos discursos tradicionais, que se apresentam como neutros, universais e imutáveis.

O processo de leitura do texto bíblico, não está alheio a este chão temporal e a hermenêutica bíblica feminista e de gênero, busca privilegiar, neste chão, os movimentos e momentos de encontro e diálogo, entre as experiências de vida de quem lê o texto, e, as pessoas identificadas no texto, em suas sucessivas realidades cotidianas. Como já evidenciado no primeiro capítulo, a categoria de análise de gênero, que é também um princípio hermenêutico, se apresenta como um novo paradigma, capaz não só de tornar visíveis as mulheres, mas também iluminar as descobertas sobre a estruturação das opressões, os jogos de poder organizados, os discursos normativos e o estabelecimento dos controles sociais experimentados em relação às tradições bíblicas e teológicas.<sup>249</sup>

É sob este princípio que queremos abrir possíveis caminhos, lembrando que são caminhos múltiplos, com itinerários diversos, por este chão magnífico da existência humana em relacionamento com Deus, com o outro e com a escritura sagrada. Evidenciamos que, apesar do escopo ser único, a hermenêutica feminista não é única,<sup>250</sup> é plural, de forma que, assim como na teologia feminista, trilhamos por caminhos da pluralidade, pensando sempre em hermenêuticas feministas.<sup>251</sup>

É fato que neste chão, os caminhos das mulheres nunca foram caminhos fáceis, largos e floridos, foram na maioria das vezes, veredas de exclusão e de luta.

---

<sup>248</sup> HARAWAY, Donna. **Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial.** *Cadernos Pagu*, Campinas, n.5, 1995, p. 36-37.

<sup>249</sup> SAMPAIO, Tânia M. V. **Consideraciones de una hermenéutica de genero del texto bíblico.** *RIBLA - Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. Quito, n.37, 2000, p.8.

<sup>250</sup> SEGALLA, Giuseppe. **Feminismo e hermenêutica bíblica.** *Revista de Cultura Bíblica*, São Paulo, v.14, n.53/54, 1990, p.95.

<sup>251</sup> Justamente por ser plural enfatizaremos na sequência duas metodologias hermenêuticas que acreditamos serem relevantes dentro do contexto vivido pelas mulheres na IELB.

A tradição patriarcal, definiu o homem como ser humano universal da história, também na interpretação bíblica, sedimentando o caminhar da humanidade.<sup>252</sup> Mas é justamente neste chão, por vezes endurecido, que a leitura bíblica feminista é apresentada, como possibilidade de enfrentar as duras lutas neste terreno sagrado. Abre caminhos de discernimento, de toda beleza e fertilidade da palavra de Deus, redescobrimo todas as possibilidades libertadoras do texto sagrado, pois assim como

a terra que pede para ser arada, assim é a Bíblia para as mulheres. Bíblia, terra difícil, com partes endurecidas, às vezes pantanosas... mas com inúmeros lugares férteis que podem ser trabalhados. Descobrir a fecundidade libertadora do texto bíblico é tarefa de mulheres e homens que acreditam ser possível recriar as relações sociais de gênero. A Bíblia deve ser trabalhada como a terra é trabalhada: com zelo, determinação, sabedoria e prazer.<sup>253</sup> (Tradução nossa)

#### 4.1 ESCAVANDO PROFUNDAMENTE O CHÃO DA HISTÓRIA: A EXPERIÊNCIA DA MULHERES COMO CHAVE HERMENÊUTICA

Se a história foi definida a partir de conceitos universais, tendo o homem como referente, então, a ciência e a própria teologia, conseqüentemente, seguiram por este caminho traçado. Embora as mulheres não tenham sido totalmente excluídas da história, ainda assim, foram definidas em termos de dependência em relação aos homens. A história das mulheres, certamente não foi apagada, mas foi história fortalecida por fenômenos de perseguição e exclusão, também nos processos de produção do conhecimento. Por isso, é necessário romper “com o silêncio das fontes e o processo de invisibilização (sic) pelo qual as mulheres passaram nos relatos e registros históricos e descobrir outros critérios e fontes para resgatar as mulheres como sujeitos históricos”.<sup>254</sup>

Nesta realidade, a presença do pensamento feminista tem um papel fundamental em todo resgate das mulheres como seres históricos, mas também,

<sup>252</sup> SANTOS, O.S; MUSSKOPF, A.S. **Interpretação Bíblica: raízes patriarcais e leituras feministas.** *Interações*. Belo Horizonte, Brasil, v. 13, n. 24, p. 334.

<sup>253</sup> PEREIRA, Nancy C. **Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación.** *RIBLA - Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. Quito, n.25, 1997, p.5. *Como tierra que pide ser arada, así es la Biblia para las mujeres. Biblia, tierra difícil, con partes endurecidas, a veces pantanosas... pero con innumerables lugares fértiles que pueden ser trabajados. Descubrir la fecundidad liberadora del texto bíblico es la tarea de mujeres y varones que creen que es posible recriar las relaciones sociales de género. Hay que trabajar la Biblia como se trabaja la tierra: con ahínco, determinación, sabiduría y placer.*

<sup>254</sup> STRÖHER, 2002, p.16.

como agentes na produção do saber. As feministas inauguraram uma mudança neste sentido, evidenciando, não apenas um caminhar no sentido de incorporar as mulheres nos trilhos da história, mas também, a necessidade de um retorno das mulheres como sujeitos do saber e do poder.<sup>255</sup> Por isso, o pensamento feminista desenvolve, não um novo método, mas uma nova perspectiva, pois

não é um racionalismo duro, não é um tribunal da história passada, mas sim um modo de inclusão, uma luta por justiça, um sinal de que a humanidade – homens e mulheres- podem se entender sempre de novo, a partir de referentes nascidos de suas próprias entranhas.<sup>256</sup>

Neste processo de incluir e lutar, a teologia feminista de gênero traz as “entranhas” como um saber elaborado, por quem foi considerada na história, como coadjuvante, dependente e inferior, impondo a necessidade de documentar estas experiências tidas como de segunda classe e, também, incorporar na memória da cultura contemporânea estas experiências. Assim, ao trazer à tona a experiência das mulheres, vivida em diferentes conjunturas do passado, abrem-se novos caminhos, novas interpretações das identidades femininas, emergindo não somente a realidade patriarcal da história,<sup>257</sup> mas também a resistência das mulheres.<sup>258</sup>

As mulheres, a partir do emergir das experiências, podem tomar consciência de todo o poder das representações, que os discursos teológicos masculinos produziram, e produzem, nas subjetividades. Assim, também no que se refere ao texto bíblico, pois todo ponto de partida “de um texto é alguma forma de experiência: uma prática, um fato significativo, uma cosmovisão, um estado de opressão, um processo de libertação, uma vivência de graça e salvação, [...]”.<sup>259</sup> A tomada de consciência das dinâmicas de poder, é o primeiro impulso na produção de um novo sistema simbólico,

---

<sup>255</sup> GRAF, Norma B. **Epistemología Feminista: Temas centrales.** In: GRAF, Norma B.; et. al. *Investigación Feminista: Epistemología, Metodología y Representaciones Sociales*, Ciudad de México: UNAM, 2012, p.21- 22.

<sup>256</sup> GEBARA, 2008, apud FURLIN, 2014, p.129.

<sup>257</sup> A experiência das mulheres é socialmente construída e codificada na linguagem patriarcal, e essa codificação é dualista e assimétrica: masculino=positivo, feminino = negativo, branco=positivo, negro=negativo, elite=positivo, subalterno=negativo, Ocidente=positivo, Oriente=negativo, cristão=positivo, judaico/muçulmano=negativo. Desse modo, ler os textos bíblicos numa perspectiva patriarcal, reforça nas mulheres suas experiências de inferioridade e cidadania de segunda classe, ao apresentá-las como revelação divina.

<sup>258</sup> DIAS, Maria O. **Novas subjetividades na pesquisa histórica feminista: uma hermenêutica da diferença.** *Estudos Feministas*, Florianópolis, n.2, 1994, p.373-374.

<sup>259</sup> CROATTO, José. S. **Hermenêutica Bíblica: Para uma teoria da leitura como produção de significado.** São Leopoldo: Sinodal/ São Paulo: Paulinas, 1986, p. 28.

um processo de contra- memória, onde se procura desconstruir os significados estabelecidos e construir novos símbolos alternativos.

Portanto, o primeiro passo da hermenêutica bíblica feminista<sup>260</sup> é a experiência humana, fundada em seus contextos de exclusão social e eclesial, constitui-se em uma perspectiva de leitura bíblica, insere a reflexão teológica feminina no campo das teologias emancipadoras,<sup>261</sup> tendo em vista que o seu principal foco é criar caminhos no processo de libertação das mulheres.

O conceito de experiência é um elemento-chave dentro da teoria e prática feministas porque reconhece o papel que os eventos de nossas vidas e o nosso envolvimento pessoal têm nas formulações teóricas, sejam de cunho histórico, político ou teológico. Nossas experiências definem a nossa percepção de Deus, de nós mesmas, das pessoas e do mundo à nossa volta.<sup>262</sup>

O mundo à volta das mulheres, é um mundo que reflete a teologia tradicional, que por sua vez, é reflexo de uma forma de leitura bíblica que não considera as experiências humanas quer seja das mulheres, dos homens (em sua pluralidade de experiências) e dos grupos discriminados. A ideologia patriarcal,<sup>263</sup> cerne da leitura tradicional da bíblia, classifica mulheres, e outros grupos vistos como inferiores, como incapazes e impedidos para determinadas realidades, sempre tendo como paradigma, os juízos masculinos afirmados bíblicamente como palavra de Deus.<sup>264</sup>

Embora seja, especificamente, o ponto de partida da hermenêutica bíblica feminista, a experiência das mulheres é, também, um “critério hermenêutico[...], a experiência não pode ser tomada como a origem do próprio conhecimento e do conhecimento da realidade bíblica[...] (mas), a experiência permite uma crítica das práticas normativas”.<sup>265</sup> A experiência, não pode também ser vista como característica única da teologia feminista, pois não é uma nova fonte em relação à fonte principal

---

<sup>260</sup> É necessário considerar a hermenêutica feminista é antes de tudo, uma hermenêutica teológica que considera, guardadas todas as tensões, a Escritura Sagrada como palavra de Deus. Assim, a hermenêutica bíblica feminista, torna-se um instrumento de mediação entre a teologia feminista e as fontes do cristianismo.

<sup>261</sup> FIORENZA, Elisabeth S. **Caminhos da Sabedoria: Uma introdução à interpretação Bíblica Feminista**. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009, p.191.

<sup>262</sup> DEIFELT, 2003, p.175.

<sup>263</sup> A experiência das mulheres é socialmente construída e codificada na linguagem patriarcal, e essa codificação é dualista e assimétrica: masculino=positivo, feminino = negativo, branco=positivo, negro=negativo, elite=positivo, subalterno=negativo, Ocidente=positivo, Oriente=negativo, cristão=positivo, judaico/muçulmano=negativo. Desse modo, ler os textos bíblicos numa perspectiva patriarcal, reforça nas mulheres suas experiências de inferioridade e cidadania de segunda classe ao apresentá-las, como revelação divina.

<sup>264</sup> STRÖHER, 2002, p.19.

<sup>265</sup> STRÖHER, 2002, p.21.

que é a bíblia, mas entende que o que se tem “chamado de fontes objetivas da teologia – Escritura e tradição – são, elas próprias, experiência humana coletiva em forma codificada.”<sup>266</sup>

É por este motivo, que a hermenêutica feminista não tem por objetivo concorrer paralelamente à hermenêutica oficial, mas busca desconstruir a universalidade e suposta neutralidade androcêntrica e patriarcal. A hermenêutica feminista, tem como objetivo fundamental, “denunciar essa construção nos textos sagrados e na longa história da tradição, onde a interpretação é tão ou às vezes mais patriarcal que na própria Escritura”.<sup>267</sup> Sob esta categoria hermenêutica, busca-se nomear as experiências de silenciamento e exclusão, infligidos pela hermenêutica tradicional e pela memória eclesial, trazendo à tona passagens dos textos sagrados em que as mulheres, foram quase inteiramente excluídas da reflexão teológica e da vida eclesial.<sup>268</sup>

Assim, a experiência não é somente o ponto de partida, mas também, o ponto de chegada da hermenêutica bíblica feminista, pois todas as tradições codificadas, remontam a raízes enterradas em alguma forma de experiência vivenciada pelos sujeitos. A

“Experiência” inclui a experiência do divino, a experiência de si mesmo/a e a experiência da comunidade e do mundo, numa dialética de interação mútua. Símbolos, fórmulas e leis recebidas são autenticadas, ou não, através de sua capacidade de iluminar e interpretar a experiência. Os sistemas de autoridade tentam reverter esta relação e fazer com que os símbolos recebidos ditem o que se pode experimentar, bem como a interpretação daquilo que se experimenta. Na realidade, a relação é o oposto. Se um símbolo não fala automaticamente à experiência, torna-se morto ou precisa ser alterado para fornecer um novo sentido. <sup>269</sup>

Assim, a hermenêutica bíblica feminista apresenta-se como uma força crítica, demonstrando como toda a concepção clássica de teologia, que inclui toda a forma de tradição escrita e codificada, foi baseada numa pseudo- experiência universal, mas que, na verdade, é masculina. Essa hermenêutica “escava o solo” das mistificações construídas como divinas e universais, tornando visível todas as lógicas culturais, sociais e políticas, envolvidas no processo de compreensão da escritura sagrada. A

<sup>266</sup> RUETHER, 1993, p.18.

<sup>267</sup> NEUENFELDT, Eliane G. **Gênero e Hermenêutica Feminista: dialogando com definições e buscando as implicações.** In: FRIGÉRIO, Tea (Org.). *Hermenêutica Feminista e Gênero.* São Leopoldo: CEBI, 2000, p. 50.

<sup>268</sup> RUETHER, 1993, p.18.

<sup>269</sup> RUETHER, 1993, p.19.

hermenêutica feminista, não se permite reduzir à proposição de uma compreensão melhor da Escritura Sagrada, mas é vetor de conscientização que “nos ajuda a perceber o quanto nossa experiência está determinada pelo padrão cultural-religioso daquilo que é ‘normal’ ou ‘de consenso comum’, embora ela também seja diferente disso.”<sup>270</sup>

A singularidade desta compreensão hermenêutica da experiência, está na análise e reflexão crítica de todas as experiências socio-culturais-religiosas das mulheres. Entretanto, embora se tenha “as experiências de opressão e libertação das mulheres como categoria central”,<sup>271</sup> faz-se necessário atentar para uma nova possível essencialização sob o discurso da experiência. As experiências de algumas mulheres, muitas vezes ligadas ao ambiente doméstico, ou ainda, às experiências de violência e opressão, não podem ser consideradas como a única experiência possível às mulheres. É preciso considerar o fato, de que até mesmo estas experiências comuns, são diferentes entre as mulheres, pois a prática de exclusão e silenciamento, ocorre justamente dentro das dinâmicas de gênero, influenciadas pela sexualidade, raça/etnia, a cultura, condição econômica, a idade dentre outras categorias.<sup>272</sup>

Desta forma, o objetivo da hermenêutica da experiência, é implementar uma interpretação crítica feminista retórica de conscientização, trazendo à tona o que está enterrado pela experiência patriarcal, desafiando ,quem está lendo e interpretando os textos bíblicos, a entrar em caminhos de conscientização das experiências vividas de sócio-histórica e religiosa, experiências de dominação e libertação.<sup>273</sup>

A consciência feminista insiste na plena humanidade das mulh\*res<sup>274</sup> e em sua liberdade de autodefinição, autodeterminação, autorrespeito, autovalorização e autoafirmação. A Consciência feminista começa com o reconhecimento da parte das mulh\*res, de que seu ser “menos”, sua inferioridade e sua

<sup>270</sup> FIORENZA, 2009, p.192.

<sup>271</sup> FIORENZA, 2009, p. 173

<sup>272</sup> FIORENZA, 2009, p. 192

<sup>273</sup> FELIX, Isabel A. **Anseio por dançar diferente: Leitura popular da Bíblia na ótica da hermenêutica feminista crítica de libertação**. 2010. Tese. (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2010, p. 222.

<sup>274</sup> A autora utiliza esta forma de escrita, com o objetivo de demonstrar que “mulher /mulheres” é uma construção social, portanto não é uma categoria unificada. Isto porque mulh\*res não são um grupo social uniforme, mas fragmentado por estruturas de raça, classe, etnicidade, religião, sexualidade, colonialismo e idade. Fiorenza quer chamar a atenção para o termo, evitando qualquer forma de “essência feminina”. Da mesma forma, é importante notar que a fragmentação do termo evidencia as diferenças, entre mulheres e dentro de mulheres individuais. Igualmente, vale notar que o uso do termo no original (inglês) “wo/men” ou “wo/man” também para “homens” é uma forma retórica usada a fim de levantar a consciência linguística da violência infligida por língua centrada nos homens, bem como fazê-los refletir se o que é escrito pela autora faz referência a eles próprios.

opressão são estruturais e não são de sua própria culpa. Esta descoberta das estruturas de dominação[...] é o reconhecimento de que a mulher pertence a um grupo oprimido e explorado, mesmo quando ela se encontra individualmente numa situação privilegiada e tranquila.<sup>275</sup>

Tomar consciência de onde se está, e quais experiências estão envolvidas, é um passo necessário no caminho de emancipação das mulheres. Principalmente em um contexto eclesial, onde as mulheres são vistas como incapazes para produzir teologia, onde são silenciadas por causa do gênero. Somente há possibilidade de emancipação, na medida em que se percebe que não existe leitura bíblica imparcial e neutra, mas tudo o que experimentamos, e tudo “aquilo que vemos, depende do lugar onde pisamos. Nosso lugar social, ou contexto retórico, é decisivo para a maneira como vemos o mundo, construímos a realidade, ou interpretamos os textos bíblicos.”<sup>276</sup>

Para que isso seja possível, é preciso qualificar a experiência das mulheres, tomando como critério e norma, aquela busca por identificar e dar nome às experiências que são vividas, ao ler os textos bíblicos e os símbolos confessionais, assim como identificar, e nomear, as experiências inscritas nos textos. Ler os textos a partir desta experiência feminista evidencia que

desde crianças, leitoras e leitores da bíblia aprendem a desenvolver estratégias que valorizam e validam o texto, em vez de habilidades hermenêuticas que questionam e avaliam criticamente as interpretações e os textos bíblicos, juntamente com suas visões, valores e prescrições. Para promover a habilidade do discernimento espiritual, a educação cultural e religiosa precisa capacitar as pessoas para assumirem uma postura crítica em relação a todas as palavras humanas, especialmente em relação àquelas palavras que reivindicam o poder e a autoridade não mediados por Deus.[...], os estudos bíblicos geralmente negligenciaram sua tarefa de desenvolver uma teologia crítica ou de criticar a ideologia. Em consequência, nem a pesquisa acadêmica nem as leitoras e leitores da bíblia são capazes de entender a autoridade da Escritura como algo que convida a libertar as palavras da Escritura de suas inscrições do império, em um processo crítico de discernimento.<sup>277</sup>

A partir da enunciação das realidades experienciadas pelas mulheres, torna-se necessário demonstrar também, como se pode identificar, e nomear, tanto as experiências escritas, quanto as lidas nos textos sagrados e oficiais da teologia. É

---

<sup>275</sup> FIORENZA, 2009, p.110.

<sup>276</sup> FIORENZA, 2009, p.113.

<sup>277</sup> FIORENZA, 2007, apud FELIX, 2010, p. 207.

possível fazer este movimento, aproximando-se do texto perguntando quais são as experiências inscritas nos textos que estão à frente:

Quais tipos de experiência o texto evoca? Quais tipos de experiência estão inscritos nele? Quais tipos de emoções e sentimentos o texto defende? As experiências de quem estão no centro, e as experiências de quem são descartadas, silenciadas ou marginalizadas? Qual é o teor persuasivo emocional do texto? Se mulher\*es estiverem mencionadas, suas experiências textuais são construídas em termos *kyriocêntricos* ou em termos radicalmente igualitários? As experiências inscritas no texto “ressoam” (condizem com) nossas próprias experiências?<sup>278</sup>

Também, em relação à experiência da pessoa leitora com o texto, torna-se relevante perguntar:

O texto está em consonância com experiências pessoais? Quais experiências grupais o texto evoca? O texto é conhecido porque é um texto central para o grupo ao qual pertence a/o leitor(a)? Faz parte da herança da/do leitor(a) ou lhe é estranho? As experiências pessoais sugerem alguma abordagem interpretativa concreta do texto?<sup>279</sup>

Neste que é um processo de conscientização, de questionamento e de resposta, esse aspecto da hermenêutica certamente evidenciará experiências de opressão e alienação. Ainda que as experiências, não sejam exclusivamente negativas, certamente são de autoafirmação de lutas por libertação, pois as experiências inscritas e escritas, tornam-se catalizadoras na formulação de experiências em tensão, de autoestima e inferioridade, de força ou de violência sofrida, em busca de uma memória coletiva em que as mulheres são sujeitos presentes atuando em resistência, resgate e desvelo de novos universos.<sup>280</sup>

Assim, a categoria hermenêutica da “experiência feminista”, nos é apresentada como categoria fundamental para a compreensão dos textos, de modo a estimular que eles falem hoje,<sup>281</sup> às mulheres e aos homens, que leem textos de suas vivências cotidianas, suas histórias particulares e comunitárias, a partir da encruzilhada de relações e caminhos. A “experiência feminista”, também busca estimular os sujeitos a assumir um próximo passo, que é na verdade um compromisso de desconstrução e reconstrução do sentido do texto, de tal forma que o texto, se

<sup>278</sup> FIORENZA, 2009, p. 194.

<sup>279</sup> FIORENZA, 2009, p.194.

<sup>280</sup> DEIFELT, 2003, p.181.

<sup>281</sup> CANDIOTTO, Jaci F. S. **A Teologia Feminista e seus giros hermenêuticos: Reinterpretações de Deus, do ser humano e da criação**. 2010. Tese. (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012, p. 86.

torne um lugar de humanização, de integração entre as pessoas. Isso não significa eliminar ambiguidades, ou homogeneizar estilos e recursos dos textos, reconstruir o texto, é torná-lo libertador na tentativa de manter alternativas de interpretação, que inviabilizem qualquer tentativa de controle do texto e de sua mensagem.<sup>282</sup>

#### **4.2 AVANTE PELO CAMINHO.... MAS COM SUSPEITAS: DESCONSTRUÇÃO, RECONSTRUÇÃO E CONSTRUÇÃO**

Rumo à emancipação das mulheres na produção teológica, a partir do passo inicial e final da hermenêutica feminista, também percebendo a experiência escrita e inscrita, seguimos avante assumindo um próximo passo importante, que busca superar e romper com algumas interpretações autoritárias estabelecidas, geradoras de esquemas dogmáticos normativos. Este passo, dentre tantos, é mais um passo hermenêutico que

sugere interpretações provisórias, porém críticas, de modo a descortinar sentidos implícitos, à margem do normativo e do institucional, que podem ser vislumbrados por entre as linhas, ou nos intervalos intertextuais, de certa forma sempre subversivos da ordem, do permanente, cuja existência negam.<sup>283</sup>

Dar este passo, sob esta consciência, é imprescindível, tendo em vista que existem tradições autoritárias que colocam as pessoas leitoras, numa aproximação de receio em relação ao texto bíblico. A teologia tradicional impõe posturas de respeito, aceitação, consentimento e obediência incondicionais. Também chamada de hermenêutica de aceitação, impõe a autoridade canônica, como uma norma que jamais deve ser questionada, quiçá avaliada.<sup>284</sup> Entretanto, esta postura inquestionável diante do texto, torna-se problemática tendo em vista as bases patriarcais, que outorgam autoridades, sob o manto da “Palavra de Deus”, aos mestres, pais, maridos, bem como, à elite masculina. Além do mais, há textos que são impossíveis de serem aceitos empaticamente, pois, são textos que provocam grandes tensões em virtude das essencializações, opressões, violências e exclusões registradas por quem experiencia o texto.<sup>285</sup>

---

<sup>282</sup> PEREIRA, 1997, p.8.

<sup>283</sup> DIAS, 1994, p.377.

<sup>284</sup> FELIX, 2010, p. 226.

<sup>285</sup> FIORENZA, 2009, p.197.

Em contraste à hermenêutica da aceitação, que legitima estruturas patriarcais de domínio inscritas no texto bíblico, faz-se necessário uma hermenêutica alternativa, que não tome como literal os textos patriarcais travestidos de autoridade divina, mas que os analise contextualmente em relação às construções ideológicas, que são desempenhadas em favor da dominação patriarcal.<sup>286</sup> A teologia feminista tem chamado este caminho hermenêutico de hermenêutica da suspeita.

A hermenêutica da suspeita é um exercício que confronta interpretações conservadoras; desconstrói paradigmas androcêntricos e patriarcais dos textos bíblicos e os reconstrói com referenciais libertadoras; pergunta pela ideologia que envolve o texto, os protótipos e estereótipos; pergunta pelo tipo de sociedade, pelas relações de poder entre homens e mulheres, das mulheres entre si, dos homens entre si.<sup>287</sup>

Em outras palavras, a suspeita como instrumental de análise, busca os motivos que influenciaram os estereótipos de superioridade masculina, em relação às mulheres. A hermenêutica da suspeita, observa e analisa o contexto além do texto, buscando nas entrelinhas, o sentido real do que surge, e do que é silenciado nas mulheres, utilizando a “lógica hermenêutica como uma interpretação do que está presente na estrutura da significação do texto, mas que não pertence necessariamente à intenção da obra.”<sup>288</sup>

Através da suspeita, tenta-se identificar “a existência de tradições perdidas e visões de liberdade ainda não percebidas pela visão tradicional(...) imersa na cultura patriarcal que canoniza, interpreta e proclama os textos”.<sup>289</sup> Torna-se um método instrumental importante, na busca daquilo que não foi dito, que está à margem, a partir das evidências implícitas nas experiências das mulheres no texto, e em relação ao texto bíblico.

Aqui devemos ter os nossos corpos em sintonia e presença com o lugar onde estamos. Implica em ouvir os silêncios, os gemidos, as dores, os suspiros. Muitas vezes a realidade é de silêncio, de não-fala. Como, por exemplo, em situações de violência, onde a fala não é articulada ou a fala repete as únicas palavras que podem ser ditas naquelas situações. Aqui também é preciso um exercício de

<sup>286</sup> FIORENZA, 2009, p.197.

<sup>287</sup> DE OLIVEIRA, Elizabete C. P. **Teologia feminista e poder.** *Ora et Labora*, Salvador, n.6, 2006, p.3.

<sup>288</sup> TEPEDINO, Ana M. **Las discípulas de Jesús.** Madrid: Narcea, 1994, P.21. *Una lógica exegética una interpretación de lo que está presente em la estructura de significación del texto, aunque no pertenezca necesariamente a la intención de la obra.*

<sup>289</sup> EGGERT, Edla. **A mulher e a educação: possibilidades de uma releitura criativa a partir da hermenêutica feminista.** *Estudos Leopoldenses*, São Leopoldo, v. 3, n. 5, 1999, p. 24.

suspeita e de sensibilidade para escutar e sentir as entrelinhas, os entre-ditos(sic), os silêncios, os gestos e posturas dos corpos.<sup>290</sup>

Em outras palavras, a suspeita desencadeia um processo de reelaboração, a partir do passado, daquilo que foi instituído simbolicamente, permitindo novas redefinições com a abertura de caminhos alternativos, em meio à complexidade da experiência das mulheres.<sup>291</sup> Este caminho hermenêutico, tem uma tripla jornada: desconstrução, reconstrução e construção. Essa tripla jornada, visa uma nova história para as mulheres, nos seus mais diversos sentidos, também na emancipação voz teológica. Assim,

a suspeita é um ponto importante do método da desconstrução e reconstrução juntamente com a análise de gênero. Pensar a experiência a partir desse método é revisar a vida, ter novos horizontes, construir novas formas de vida.<sup>292</sup>

A tripla jornada da hermenêutica da suspeita, inicia com as desconstruções do texto, do processo de canonização e das traduções, na medida em que são reveladas. Num primeiro momento, esta palavra desconstruir pode parecer ameaçadora, diante das visões estabelecidas na teologia tradicional. Entretanto, desconstruir não significa destruir, mas paradoxalmente construir, pois significa analisar as estratégias de dominação na produção de sentido, e, como estas, operam na vida das mulheres hoje. O processo de desconstrução, ajuda a limpar os caminhos e os horizontes, para que se perceba a palavra de forma mais autêntica, pois permite reelaborar os pré-juízos, as parcialidades, as essencializações e as imutabilidades que foram transmitidas como história cristã, ou como Palavra de Deus.<sup>293</sup>

Em suma, a desconstrução tem a função de desvelar todo caráter androcêntrico, bem como, os objetivos opressores do texto, colocando no centro as experiências não contempladas ou desqualificadas, apontando para um caminho no qual as mulheres não caminham, raramente se identificam como capacitadas para caminhar, ou que não são identificadas como capazes de caminhar. O caminho tradicional, é um caminho a ser desconstruído com a crítica do texto, buscando sentidos libertadores, que iluminem o caminhar daquelas que estão descontentes com

<sup>290</sup> NEUNFELDT, Elaine G. **Diálogo entre a leitura popular e a leitura feminista da Bíblia.** *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 45, n. 2, 2005 p.119.

<sup>291</sup> BRAIDOTTI, 2004, apud FURLIN, p.134.

<sup>292</sup> PAIXÃO, Marcia; EGGERT, Edla. **A hermenêutica feminista como suporte para a experiência das mulheres.** In: EGGERT, Edla (Org.). *Processos educativos no fazer artesanal de mulheres do Rio Grande do Sul.* Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2011, p. 20.

<sup>293</sup> STRÖHER, 2002, p.37.

a realidade vivida, ecoando como uma forma diferente de ser feminino e de viver como feminino plenamente, aqui e agora.<sup>294</sup>

Assim, um próximo passo também é necessário, neste caminho de emancipação, um passo de reconstrução dos espaços que valorizem a voz das mulheres de forma efetiva no espaço religioso. Um passo de permissão da discordância de certas afirmações no texto, que contradizem o próprio evangelho. Um caminhar, onde se possa ter a liberdade de não aceitar as afirmações estabelecidas como “vontade de Deus”, reconstruindo “a situação presente por trás do texto para compreender melhor o discurso e assim discordar daquelas partes[...] que oprimem as pessoas e se afastam dos princípios do evangelho de Jesus Cristo.”<sup>295</sup>

É por isso que a hermenêutica da suspeita, também é reconstrutiva. O objetivo do processo da reconstrução, é resgatar os significados das lutas pela igualdade que estão inscritas no texto, diante da realidade de domínio do pensamento masculino, bem como, compreender criticamente a exclusão e inclusão das mulheres na realidade cristã, resgatando todos os significados da presença e liderança das mulheres.<sup>296</sup> O passo é de resgate, e reconstrução da participação da mulher na história, ainda que seja por meio de “migalhas e pedaços que possam insinuar histórias não contadas”.<sup>297</sup> Esse olhar hermenêutico, insiste em recuperar o passado esquecido das mulheres, por isso, é também uma “hermenêutica da memória”, uma condição para apoiar as reivindicações atuais por dignidade e transformação. Para que isso seja possível, é importante

supor que mulh\*res estavam presentes e ativas na história, até que se comprove o contrário. Por isso, precisamos ler textos kyriocêntricos<sup>298</sup> de maneira inclusiva, exceto quando afirmam explicitamente que mulh\*res não estavam presentes. Depois, textos e recriminações que pretendem censurar ou restringir o comportamento de mulh\*res devem ser lidos como prescritivos e não como descritivos. Se mulh\*res são proibidas de exercer uma

<sup>294</sup> TAMEZ, Elsa. **Luchas de poder en los Orígenes del Cristianismo: Un estudio de la 1° Carta a Timoteo**. San José: DEI, 2004, p.13.

<sup>295</sup> TAMEZ, 2004, p.17. *Reconstruir la situación presente detrás del texto para entender mejor el discurso y así disentir con aquellas partes (...) que oprimen a los sujetos y se alejan de los principios del evangelio de Jesucristo*.

<sup>296</sup> STRÖHER, 2002, p. 39.

<sup>297</sup> JOHNSON, Elisabeth A. *Aquela que é: o mistério de Deus no tratado teológico feminista*. Petrópolis: Vozes, 1995, p.55.

<sup>298</sup> O termo kyriarcal é um neologismo criado por Elisabeth Schuessler Fiorenza para explicar uma sociedade que é ao mesmo tempo patriarcal, ou machista, militarista, racista, capitalista e totalmente antidemocrática. Tem sua origem no termo grego Senhor (*kyrios*). DEIFELT, Wanda. **Corporeidade como ponto de encontro entre a teologia feminista e o ecofeminismo**. *Caminhos*. Goiânia, v. 11, n.2, 2013, p.121.

determinada atividade, podemos supor com certeza que, na realidade, devem ter estado tão engajadas nela que isso se transformou numa ameaça à ordem kyriarcal. Finalmente, textos e informações devem ser contextualizados em seus respectivos âmbitos culturais e religiosos e reconstruídos não só em termos do etos dominante, mas também de movimentos sociais alternativos que lutam por mudança.<sup>299</sup>

Há dois passos fundamentais no processo de reconstrução nas formas de produção de conhecimento teológico: imaginar e lembrar. Imaginar como critério hermenêutico, envolve a geração de visões envoltas em utopia. “Para que serve a utopia? Serve para isso: para que[...] não (se) deixe de caminhar.”<sup>300</sup> Este caminhar utópico é importante, pois nele estão envolvidos sonhos com um mundo mais justo e pleno, mundo de bem-estar para todas as pessoas, sem essencialismos, performances impostas e hierarquias. Um espaço livre, onde se pode romper fronteiras e explorar as possibilidades, onde se pode construir ideias, e estas, podem ser constantemente modificadas.

A imaginação é um espaço de memória e possibilidade em que as situações podem ser reexperimentadas e desejos, reencarnados. Graças a nossas capacidades imaginativas podemos nos colocar no lugar de outras pessoas, conectar-nos com seus sentimentos e participar de suas decisões e lutas. A imaginação histórica nos permite ver as lutas de mulh\*res no passado e estabelecer conexões com nossas próprias lutas.<sup>301</sup>

Ao lado da imaginação, a relembração é também um passo essencial no processo de reconstrução. Torna-se importante, na medida em que o passado esquecido das mulheres, passado que é de lutas por sobrevivência, bem como de inércia, é trazido constantemente à lembrança. Pela descrição fiel do passado, dentro daquilo que é possível e provável, abre-se a perspectiva para o futuro, com o objetivo de apoiar as mulheres nas suas dificuldades aqui e agora, mostrando que a história “está carregada de narração e chega a ser um refazer e renarrar da realidade.”<sup>302</sup> Neste sentido, lembrar é um processo de unir novamente o que foi fragmentado, na história, pelos modelos patriarcais e androcêntricos que esconderam a presença do feminino. É também, uma busca meio às histórias fragmentadas das mulheres,

<sup>299</sup> FIORENZA, 2009, p. 208.

<sup>300</sup> GALEANO, Eduardo. Eduardo Galeano. **La utopía está en el horizonte. Camino dos pasos, ella se aleja dos pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. ¿Entonces para qué sirve la utopía? Para eso, sirve para caminar.** La Nación, 2010. Disponível em: <https://www.lanacion.com.ar/lifestyle/la-utopia-esta-en-el-horizonte-camino-dos-pasos-ella-se-aleja-dos-pasos-y-el-horizonte-se-corre-diez-pasos-mas-alla-entonces-para-que-sirve-la-utopia-para-eso-sirve-para-caminar-nid1316457/>. Acesso em: 30/08/2020.

<sup>301</sup> FIORENZA, 2009, p.202.

<sup>302</sup> FIORENZA, 2009, p. 206.

através da imaginação e relembração, para reconstruir a memória das mulheres de forma plena.

Em resumo, rememorar é outorgar existência histórica e reivindicar subjetividade histórica. Tal relembração histórica recupera tradições bíblicas como tradições de mulh\*res sobre lutas, sobrevivências e visões, reivindica a herança histórica das mulh\*res. O processo de rescrever história, quando concebido como confeccionar a história feminista como uma colcha de retalhos, torna-se uma prática transformadora.<sup>303</sup>

O último passo, proposto nesta caminhada hermenêutica de emancipação, é também um passo construtivo- propositivo. Neste passo, busca-se formular novas propostas que sejam aceitáveis sob as bases feministas, podendo ser entendido como uma hermenêutica de construção de novas histórias para as mulheres. Este passo hermenêutico, se dá em movimento à novas articulações, diante daquilo que foi estabelecido ao longo da história como norma da teologia. O objetivo é construir novos caminhos, onde as mulheres deixam de reproduzir, passando a produzir as formulações teológicas, através da elaboração de novas normas para a interpretação da história, da teologia, dos símbolos confessionais e da escritura sagrada.<sup>304</sup>

O contexto hodierno das mulheres, é incluído como um lugar de atuação e transformação da realidade, também no que se refere às construções teológicas e eclesiais. As mulheres, assumem uma posição propositiva de novos paradigmas, descobrindo-se como sujeitos históricos, capazes para novas construções do conhecimento, novas linguagens, novas relações de gênero, novas teologias, novos rumos eclesiológicos e novas relações com a natureza.<sup>305</sup>

Isso envolve um comprometimento com a articulação de discursos próprios, criativos, imaginativos, críticos, experienciais, utópicos e justos, rumo à formulação de novos símbolos e novas tradições. Da mesma forma que desconstruir os “vencedores da história” bíblica é extremamente importante, também construir uma nova história social e eclesial deve ser articulada, buscando criar, novos espaços de espiritualidade igualitários. Assim o passo da construção

é um momento criativo, típico de todos os grandes avanços na teologia e a fé são repensadas em formas novas que possam promover a igualdade da mulher e de todos os oprimidos, numa comunidade genuína de reciprocidade com aqueles que dominavam anteriormente. Um tempo para demolir, um tempo para

---

<sup>303</sup> FIORENZA, 2009, p.208.

<sup>304</sup> JOHNSON, 1995, p. 55.

<sup>305</sup> STRÖHER, 2002, p.40.

reconstruir, um tempo para lançar fora as pedras e um tempo para ajuntá-las – a era da teologia feminista envolve tudo isso ao mesmo tempo.<sup>306</sup>

#### 4.3 UM CAMINHO DE EMANCIPAÇÃO: REVISITANDO OS TEXTOS SOB ALGUNS CRITÉRIOS DA HERMENÊUTICA FEMINISTA – UM NOVO OLHAR PARA A “ORDEM DA CRIAÇÃO”.

Nesta caminhada de articulação de discursos emancipados, de construção de uma nova história, de um “caminhar para si”<sup>307</sup> com protagonismo, é possível revisar histórias, nomear experiências e produzir saberes.

O processo do caminhar para si apresenta-se, assim, como um projeto a ser construído no decorrer de uma vida, cuja atualização consciente passa, em primeiro lugar, pelo projeto de conhecimento daquilo que somos, pensamos, fazemos, valorizamos e desejamos na nossa relação conosco, com os outros e com o ambiente humano e natural. A proposta do processo de conhecer a si mesmo não significa apenas compreender como nos formamos e a influência de nossas experiências em nossa vida, mas, para além disso, nos reconhecemos como sujeitos sociais, permitindo encarar nossos objetivos de vida daí por diante de forma mais consciente e autônoma, tornando-nos efetivamente sujeitos de nossas existências.<sup>308</sup>

Um caminhar “consciente e autônomo” é também um caminhar fundamentado. Isso é possível na medida em que se revisita textos bíblicos, especialmente aqueles em que a emancipação não foi permitida. Também é possível, quando se coloca a caminho, ressignificando e buscando nas entrelinhas, resgatar a voz esquecida das mulheres. Revisitar as histórias nas comunidades bíblicas de fé, certamente revelará lutas e sistemas de exclusão das mulheres, mas também inspirará transformações para o presente e futuro.<sup>309</sup>

Portanto, podemos afirmar a importância de um aprofundamento, ainda que breve, nos textos bíblicos que expõe as presenças das mulheres tanto no Antigo, quanto no Novo Testamento.<sup>310</sup> Certamente é preciso fazer escolhas diante de textos que são, diversas vezes, ambíguos e antagônicos. A principal escolha, é olhar para

<sup>306</sup> JOHNSON, 1995, p.56.

<sup>307</sup> JOSSO, 2004, apud EGGERT, Edla; DA SILVA, Márcia A. **Observações Sobre Pesquisa Autobiográfica na Perspectiva da Educação Popular nos Estudos de Gênero.** *CONTEXTO & EDUCAÇÃO*. Ijuí: Editora Unijuí, n. 85, 2011. p. 56.

<sup>308</sup> JOSSO, 2004, apud EGGERT, Edla; DA SILVA, Márcia A., 2011, p.60.

<sup>309</sup> FIORENZA, 2009, p. 209.

<sup>310</sup> Propomos uma visita rápida, tendo em vista o limite do trabalho. Nem todos os textos poderão ser abordados em sua inteireza, entretanto abordaremos a questão da Ordem da criação, que é o principal argumento, utilizado na IELB, para um silenciamento teológico das mulheres.

os textos bíblicos entendendo-os não como arquétipos, mas sim como protótipos.<sup>311</sup>

Em outras palavras:

Enquanto a compreensão como arquétipo compreende a Bíblia como palavra de Deus caída do céu, válida universal independente de texto e contexto, uma compreensão prototípica parte do pressuposto de que a Bíblia não apenas se formou historicamente, mas que ela deve ser relacionada sempre com situações novas e ratificadas nas comunhões de fé como Sagrada Escritura – sem negligenciar o fato de que a identidade cristã é impensável sem o recurso à Escritura.<sup>312</sup>

A partir desta escolha, existem três modos, na hermenêutica bíblica feminista, de lidar com o texto bíblico como autoridade: o modo dialógico que enfatiza a comunhão das pessoas crentes, desde o Israel Bíblico até os dias de hoje, partindo das palavras dirigidas às pessoas, especialmente às mulheres; o modo que se refere ao texto bíblico como metáfora, que acolhe a Bíblia como poesia, mas que, mesmo assim, parte da Escritura Sagrada entendendo que este “clássico poético” tem a capacidade de provocar novas recepções no tempo presente; e o modo de lidar com a Escritura Sagrada a partir das margens, levando a sério as marginalizações e as exclusões dos textos, aplicando -as à pessoa interprete diante do texto, levando-a de volta para o texto de forma crítica e criativa, praticando a interpretação de modo subversivo.<sup>313</sup>

O terceiro método parece mais atraente a esta nossa caminhada, pois nos fornece uma “chave hermenêutica importante”. Esta chave, pode ser resumida em algumas perguntas pertinentes a serem feitas diante das ambiguidades, tensões, contradições e antagonismos de textos complexos às mulheres: os textos bíblicos, em relação às mulheres, são meios de instrumentalização de opressões ou são usados como meios de libertação? A interpretação corrente destes textos, tem promovido a submissão das mulheres conforme a agenda patriarcal ou promovem a liberdade e emancipação das mulheres?

Todos estes elementos são importantes para uma releitura dos textos complexos às mulheres, também, para construir de forma propositiva a história das

---

<sup>311</sup> FIORENZA, Elizabeth S. **As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica**. São Paulo: Paulinas, 1992, p.61.

<sup>312</sup> WACKER, Marie-Theres. **Fundamentações históricas, hermenêuticas e teológicas**. In: SCHOTTROFF, Luise. *et al.* Exegese Feminista: Resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres. São Leopoldo: Sinodal; Cebj; São Paulo: ASTE, 2008, p.56.

<sup>313</sup> WACKER, 2008, p.56.

mulheres hoje, a partir da reconstrução das histórias das mulheres no passado.<sup>314</sup> Assim, devemos entender as leituras bíblicas feministas, não só como adendos à Palavra de Deus, ou como suposições, mas como uma exegese possível!

Na história da igreja, um conjunto de textos complexos às mulheres, tem sido utilizado como argumento, para a não participação das mulheres no ministério pastoral. Sob este argumento, as mulheres “devem aprender em silêncio [...]” não sendo permitido que “ensinem ou tenham autoridade sobre os homens.”<sup>315</sup> Em nosso entender, esta proibição acaba por silenciar a participação das mulheres nos processos de aprendizado, ensino, exercício de liderança e produção do conhecimento teológico.

Como já evidenciado anteriormente, o argumento utilizado baseia-se na “ordem da criação”.<sup>316</sup> Eva carregaria uma imagem de transgressora, o Homem seria “o cabeça” da mulher por ter sido criado primeiro. Este argumento, que se tornou doutrina para justificar a posição de subordinação das mulheres, baseia-se em dois textos chave e em conexão: Gênesis 2. 4-3.24; e 1 Timóteo 2. 11- 15, além de variações em 1Coríntios 14. 33b-38 e Tito 2. 3-5. Assim, os princípios hermenêuticos feministas nos levam a questionar, em um primeiro momento, a questão do “primeiro na ordem das coisas” e a submissão da mulher como consequência. Vale lembrar que esta foi uma interpretação do texto de Gênesis 2, que influenciou especialmente a comunidade de 1 Timóteo.<sup>317</sup>

Por isso se faz necessário, sob os princípios da desconstrução/construção, atentar para os contextos em que os textos foram escritos. A análise do contexto nos faz perceber que, no argumento de “ser o primeiro”, está presente uma forma de pensamento que liga o primeiro, ao melhor, superior, ou mais capacitado. Esta ideia estava fortemente presente no mundo antigo, especialmente no Oriente. Vemos claramente esta forma de pensar presente em diversas linguagens bíblicas, utilizadas tanto no Antigo, quanto no Novo Testamentos: O primeiro mandamento é o mais importante, as primícias das ofertas, o primeiro dia da semana é o dia da ressurreição, o filho primogênito, o primeiro discípulo e o primeiro ser humano criado,

---

<sup>314</sup> FIORENZA, 2009, p.209.

<sup>315</sup> 1 Timóteo 2. 11- 12.

<sup>316</sup> IGREJA EVANGÉLICA LUTERANA DO BRASIL, 1993, p.1.

<sup>317</sup> STRÖHER, 2002, p.129.

logicamente,<sup>318</sup> o homem. Esta era uma das bases, uma “mentalidade da época”, que inegavelmente<sup>319</sup> influenciou a escrita e interpretações posteriores do texto.<sup>320</sup>

Um olhar hermenêutico mais atento, também evidenciará que o relato da criação explicita um detalhe que, muitas vezes, passa despercebido. Eva foi criada posteriormente, mas este fato em nenhum momento no texto indica inferioridade em relação a Adão, mas a submissão teria acontecido em virtude da queda. Neste ponto, também a leitura feminista ilumina os caminhos. A submissão da mulher acontece em virtude da corrupção humana, não só de Eva. A mulher torna-se submissa por uma opção do homem a partir da queda, ou seja, não é vontade de Deus, e não deve ser normatizada, mas é uma consequência que inevitavelmente<sup>321</sup> acompanhará a existência humana. Por isso, não há nada no texto que sugira que o homem, pelo fato de ter sido criado primeiro, tenha algum aval de superioridade para sujeitar a mulher, devendo ser o líder sob o qual as mulheres devam se submeter sem questionamentos.<sup>322</sup> Se seguirmos essa lógica, da “primeira criação”, teríamos que dizer que as plantas e os animais devem ter autoridade sobre os seres humanos, ou que o pó da terra deve ter autoridade sobre Adão. A “derivação” não exige subordinação, nem a existência anterior implica autoridade.

Por isso, ler o texto na perspectiva do homem “superior primogênito” da criação é impróprio. Usar o texto nesta perspectiva, impulsiona marginalização, inferiorização e até violências contra as mulheres. Mesmo que concordássemos com a premissa da ordem da criação, da importância hierárquica do que veio primeiro, não deveríamos negligenciar, os muitos exemplos nas Escrituras, em que a preferência é

---

<sup>318</sup> Segundo os parâmetros patriarcais.

<sup>319</sup> Se levarmos a sério o “chão” da história, contexto e o “zeitgeist” (espírito do tempo) como determinantes na produção do texto bíblico.

<sup>320</sup> Esta dinâmica primazia/superioridade é percebida em alguns textos antigos. No livro dos Jubileus, um livro apócrifo chamado de “pequeno Gênesis”, vemos isso claramente em um diálogo entre Ruben, filho mais velho de Jacó, e seus filhos: “As mulheres são más, meus filhos, como elas não têm nenhum poder sobre os homens, elas os seduzem[...]elas os superam com sua astúcia. [...] Já que uma mulher não pode superar um homem abertamente, ela o destrói com sua prostituição.” Jubileus 33 apud SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen. Sobre a criação do homem e da mulher em Gênesis 1-3: Reconsiderando a história e a recepção dos textos. In: BRENNER, Athalya.(Org.) Gênesis a partir de uma leitura de gênero. São Paulo: Paulinas, 2000, p.67. Também em Aristóteles: “Na ordem natural, a menos que, como em certos lugares, isto tenha sido derogado por alguma consideração particular, o macho está acima da fêmea e o mais velho, quando atinge o termo de seu crescimento, está acima do mais jovem que ainda não alcançou a plenitude.[...] Quanto aos sexo a diferença é indelével: qualquer que seja a idade da mulher o homem deve conservar sua superioridade.” ARISTÓTELES. **A política**. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p.29.

<sup>321</sup> Daí a importância de ser nomeada e combatida!

<sup>322</sup> STRÖHER, 2002, p.231.

dada a uma criança mais jovem em relação à primeira: Isaque e Ismael, Jacó e Esaú, Raquel e Lia, Efraim e Manassés, José e seus irmãos e Davi e seus irmãos. Diríamos, por exemplo, que João Batista tinha autoridade sobre Jesus porque ele veio primeiro? Certamente, esta leitura se torna complexa. Se as pessoas vierem ao texto com certas expectativas, então certamente serão capazes de interpretar o texto para atender a essas expectativas. Se historicamente, e, em certas situações hoje, os homens têm autoridade nos relacionamentos, não significa que foi isso que Deus planejou originalmente. Não há relacionamentos de autoridade masculina sobre mulheres na Bíblia até o momento da queda, somente a partir desta, e como consequência do pecado.<sup>323</sup>

As raízes da hierarquia de gênero, ou autoridade masculina sobre as mulheres, não estão na criação mas na queda e, de certa forma, na opção de quem submete. Vale reforçar, nós também fomos influenciados pela ideia ocidental de que primeiro é o melhor e esta influência molda a nossa forma de pensar. Mas é preciso atentar para outro detalhe, Deus pôs em prática na criação, uma ordem crescente de importância com os seres mais complexos criados por último. Com base nisso, poderia ser facilmente concluído que Eva, era mais complexa do que Adão e que Eva era o pináculo da criação. É preciso enfatizar, antes de qualquer argumentação, que o propósito da criação sequencial de Adão e Eva em Gênesis 2, não é criar hierarquias, mas é mostrar a necessidade que homem e mulher têm um do outro, em convivência equânime. Deus não proferiu sua palavra: “Eis que é bom” antes da criação de Eva. Adão só foi inserido nesta perspectiva, no momento, em que Eva foi criada. A partir da criação da mulher, a humanidade estava completa e pôde ser considerada “Boa!” conforme o primeiro relato de Gênesis.<sup>324</sup>

Diante destas análises textuais e contextuais poderíamos perguntar: por que Paulo utiliza o segundo relato da criação e não o primeiro em sua carta a Timóteo? Quais são as intenções “paulinas” em fazer uma leitura hierárquica? Se Paulo precisa falar sobre isso, o ensino e a liderança das mulheres já estavam acontecendo?<sup>325</sup> Por

---

<sup>323</sup> YOUNG, Allison J. **In Likeness and Unity: Debunking the Creation Order Fallacy.** *Priscilla Papers Academic Journal*, Minneapolis, v.32, n.02, 2009, p. 13- 14. Não quer dizer que deva por isso, ser aceito como normalidade. É preciso cuidado com novas essencializações.

<sup>324</sup> YOUNG, 2009, p. 13- 14.

<sup>325</sup> Interessante notar que esta realidade continuou na história da igreja. Percebemos isso nas palavras indignadas de Tertuliano desqualificando as mulheres. “Como são descaradas as mulheres eréticas(sic)! Ousam ensinar, discutir, fazer exorcismos, prometer curas, talvez até batizem(sic). E as ordenações dos hereges? Como são temerárias, ridículas, instáveis; algumas vezes ordenam

que então não foi utilizado o primeiro relato da criação, onde mulher e homem são criados ao mesmo tempo, em igualdade, sem qualquer ordem temporal e onde Deus criou homem e mulher conforme a sua imagem?<sup>326</sup> Por que isentar o homem da culpa de “ser enganado e desobedecer a lei de Deus”? Por que toda argumentação resulta em “silêncio” das mulheres? Nos parece que há intensões hierarquizadoras em todo o contexto local e posterior.

Talvez a resposta para estes questionamentos, seja a realidade “problema” que aparece de certa forma evidente nas “cartas pastorais”: o fato de mulheres estarem ensinado nas assembleias das comunidades paulinas. O ensino é, portanto, relacionado à autoridade. Quando mulheres ensinam, elas têm poder e assumem uma posição equânime em relação aos homens das comunidades. Quando as mulheres assumem posição de liderança, ensino e autoridade na comunidade, quebrando as performances essencializadas que tradicionalmente são impostas, elas entram em esferas proibidas, mas é essencial que façam. Por isso, ao apelar para o relato tradicional da queda e da “corrupção desencaminhadora” de Eva, tornam-se cristalinas as intenções excludentes do autor, bem como de seus seguidores hierarquistas. Ao focar nas questões dos adornos das mulheres,<sup>327</sup> bem como, a proibição do ensino, os intérpretes e autores têm por objetivo reprimir, ou fazer recuar, as funções de destaque das mulheres na vida eclesial.<sup>328</sup>

O problema fundamental, que 1 Tm 2.8- 15 formula, está no emprego do princípio da superioridade masculina em reuniões comunitárias de homens e mulheres, na qual as mulheres tentam, de forma corporal e espiritual, se estabelecer. A referência à

---

neófitos, ainda ligados ao mundo, outras ordenam os nossos apóstolos, e como não podem ligar a si, em nome da verdade, ligam pela vaidade.” Tertuliano, apud STRÖHER, 2002, p.233.

<sup>326</sup> Uma leitura feminista das “margens”, anulada pela imposição interpretativa patriarcal, nos faz atentar para a questão da igualdade na criação, conforme o relato de Gênesis 1, onde “Deus criou o ser humano(*adam*) à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, macho(*zakar*) e fêmea (*neqebah*) ele os criou.” “Vale mencionar a importância do tema da “imagem” de Deus quando a teologia bíblica é pensada desde a perspectiva da mulher. Significa que homem e mulher recebem uma mesma ordem de Deus – a de dominar – porque têm uma mesma identidade. Tal identidade é denotada pelo termo *Ha adam*. Em hebraico, ele designa “humanidade”, nome coletivo usado sempre no singular e que engloba homens e mulheres, como se vê no versículo 27 b: “homem e mulher Ele os criou”. O plural “os criou”, em contraposição intencional ao singular “o criou”, deixa de lado qualquer suposição de que originalmente tenha sido criado um ente andrógono. Von Rad enfatiza que ‘por vontade de Deus o homem não foi criado solitário, mas foi chamado a dizer-se ‘tu’ com o outro sexo. No primeiro relato o conceito total de humano não está contido somente no macho, mas no macho e na fêmea’.” CANDIOTTO, Jaci F.S. **A teologia da criação na perspectiva das relações de gênero.** *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 24, n. 39, 214-234, 2010, p.224.

<sup>327</sup> “as mulheres sejam sensatas e em traje decente, se ataviem com modéstia e bom senso, não com cabeleira frisada e com ouro, ou pérolas, ou vestuário dispendioso, porém com boas obras (como é próprio às mulheres que professam ser piedosas).” 1 Timóteo 2.9-10.

<sup>328</sup> STRÖHER, 2002, p. 232.

segunda-criação e na única-tentação da mulher, tem como objetivo demonstrar a subordinação da mulher sob o homem. <sup>329</sup> (tradução nossa)

Assim como a questão ensino/autoridade, a questão do silêncio no texto de 1 Timóteo também precisa ser vista com mais atenção. A hermenêutica bíblica feminista nos ajuda a perceber, que também as traduções bíblicas têm se apresentado como propagadoras de uma inferiorização/ desqualificação das mulheres. A questão torna-se mais relevante em virtude do “silêncio”, estar ligado à questão do ensinar e, por consequência, produzir conhecimento teológico.

Sabemos que a palavra silêncio carrega uma conotação de total ausência de comunicação verbal, privação, voluntária ou não, de falar, de publicar, de escrever, de pronunciar qualquer palavra ou som, de manifestar os próprios pensamentos.<sup>330</sup> O texto de 1 Timóteo apresenta a palavra silêncio repetida nos versículos 11 e 12. A boa exegese nos leva a perguntar o que significa ficar “em silêncio”. Significa uma total ausência de comunicação? Significa que as mulheres não devem falar, publicar ou manifestar seus pensamentos? Aqui também, junto à hermenêutica feminista, é necessário “escavar” o significado e as intenções ligadas a este termo.<sup>331</sup>

Neste texto o corresponde grego para silêncio é “*exousia*”. “A mulher aprenda em silêncio (*exousia*), com toda a submissão. E não permito que a mulher ensine, nem exerça autoridade de homem; esteja, porém, em silêncio(*exousia*)”. Este termo tem como um significado: “um estado de quietude, calma”.<sup>332</sup> O termo também aparece em 2 Ts 3.12 onde se lê: “A elas (pessoas que andam desordenadamente), porém, determinamos e exortamos, no Senhor Jesus Cristo, que, trabalhando tranquilamente(*exousia*), comam o seu próprio pão.” Notamos que neste texto, o termo “*exousia*” não foi utilizado no sentido de silêncio, mas de tranquilidade. Notamos

<sup>329</sup> KÜCHLER, Max. **Schweigen, Schmuck und Schleier: Schweigen, Schmuck und Schleier: drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum.** Tübingen: Universitätsverlag, 1986, p.56. *Das Grundproblem, das 1 Tim 2,8-15 formuliert, liegt in der Anwendung des Prinzips der männlichen Superiorität auf eine gemeinschaftliche Veranstaltung von Männer und Frauen, in welcher die Frauen sich körperlich und geistig durchzustzen versuchen. Der Hinweis auf die Zweit-Erschaffenheit und die Einzig-Verürtheit der Frau hat zum Ziel, die Untergeordnetheit der Frau unter der Mann aufzuweisen.*

<sup>330</sup> **DICIONÁRIO da Língua Portuguesa.** Lisboa: Priberam Informática, 1998. Disponível em: <http://www.priberam.pt/dIDLPO>. Acesso em: 25 out. 2020.

<sup>331</sup> Uma simples análise exegética resolveria esta questão. Entretanto tentaremos demonstrar as questões patriarcais nas traduções.

<sup>332</sup> LOUW, Johannes; NIDA, Eugene. **Léxico Grego-Português do Novo Testamento – Baseado em domínios semânticos.** Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013, p.222.

que Paulo, não põe uma ordem aos tessalonicenses para que trabalhem sem comunicação, ou de lábios cerrados, mas que trabalhem de forma tranquila e suave. Vale notar que o mesmo termo é também utilizado no mesmo capítulo de 1 Timóteo no versículo 2: “Antes de tudo, pois, exorto que se use a prática de súplicas, orações, intercessões, ações de graças, em favor de todos os homens, em favor dos reis e de todos os que se acham investidos de autoridade, para que vivamos vida tranquila (exousion) e mansa, com toda piedade e respeito.” Neste texto, vida tranquila, não significa vida silenciosa, mas vida em paz, sem conflitos internos ou externos.<sup>333</sup>

Embora uma boa exegese mude o sentido do texto, as questões de sujeição persistem. Ainda que a voz das mulheres seja permitida de forma “suave”, esta permissão está carregada de essencializações, pois as

mulheres, na visão do autor de primeira Timóteo, podem aprender, podem conhecer, mas [...]; sem participação, sem intermediação, sem participação, sem processo de conhecimento pela partilha e pela mutualidade. Seu conhecimento será introspectivo, como é esperado das mulheres, como é *conveniente* para as mulheres. (Grifo da autora)<sup>334</sup>

Fato importante a ser evidenciado, é a parcialidade nas traduções, propagadoras de essencializações, na medida em que omitem, em muitos textos, uma linguagem mais aceitável em relação às mulheres. É por isso que a suspeita precisa sempre estar “no horizonte do caminho”, trazendo estas essencializações das margens para o centro e nomeá-las.

Este olhar de suspeita dos textos revela duas realidades<sup>335</sup> fundamentais, presentes “lá e cá”: pretensão e resistência. A pretensão de quem, com certa irritação e arrogância, tenta calar dizendo “Eu não permito”; mas também a resistência, que evidencia de forma mais clara, a presença das mulheres que estavam/estão, assim como Eva “buscando participar de processos de conhecimento,<sup>336</sup> de construir conhecimento próprio e partilhar esse conhecimento na sua comunidade religiosa”.<sup>337</sup>

---

<sup>333</sup> SCHÜLER, Donald. **A função da mulher na igreja**. Igreja Luterana. Porto Alegre, v.32, 1971, p.33.

<sup>334</sup> STRÖHER, 2002, p.222.

<sup>335</sup> Entre tantos caminhos possíveis.

<sup>336</sup> Algumas pessoas intérpretes argumentam que este texto não era proibitivo à todas as mulheres. O autor de 1 Timóteo teria proibido somente algumas mulheres que deram ouvidos a falsos mestres desencadeando um “ativismo teológico emancipatório” entre as mulheres, encorajando algumas delas a assumir e anular para si mesmas o papel de professoras autorizadas. Em tese somente as mulheres que procuraram “tomar autoridade” arrogantemente, o que também é proibido para discípulos homens conforme Marcos 10. 42-45, estariam proibidas de ensinar e etc. GILES, Kevin. **Patterns of Ministry Between the First Christians**. Melbourne: Collins Dove, 1989, p.117.

<sup>337</sup> STRÖHER, 2002, p.238.

Em outras palavras, o reiterado pedido por quietude e submissão das mulheres, só evidencia que que estas, há muito, falam, profetizam, ensinam e exercem lideranças e autoridade eclesial, apesar de movimentos impositivos de silêncio e submissão. Vale lembrar as palavras de Moltmann: “Se as mulheres tivessem que ficar em silêncio, não teríamos nenhum testemunho da ressurreição de Cristo.”<sup>338</sup>

A pretensão de “não permitir”, se fez presente na comunidade de 1 Timóteo, quando autores do texto minimizaram a equidade humana, ao interpretar o segundo relato da criação sem conexão com o primeiro relato.<sup>339</sup> De forma semelhante, alguns textos têm sido usados, no decorrer da história, para defender de forma restrita, a ordem da criação, sem considerar outras experiências textuais importantes. É preciso romper com esta forma pretensiosa, também nomeando experiências de poder das “filhas de Eva”, evidenciando onde elas exercem autoridade e influenciam o cristianismo, reiterando que a “função das mulheres no movimento paulino era muito maior e muito mais próxima à função dos homens do que é contemporaneamente no judaísmo”.<sup>340</sup>

Muitos textos, especialmente 1 Timóteo em conexão com Gênesis 2, têm sido usados para restringir a ação das mulheres, na liderança e produção teológica, reforçando performances às mulheres. Entretanto, o Novo Testamento nos apresenta uma pluralidade de experiências (inclusive não canonizadas)<sup>341</sup> de mulheres, que dentro de uma variedade de estilos e funções, desempenharam de liderança nas comunidades de fé.

---

<sup>338</sup> MOLTSMANN, apud WILLACORTA, Wilmer G. **Unmasking the Male Soul: Power and Gender Trap for Women in Leadership**. Eugene: Wipf & Stock, 2019, p. 127. *If the women were all the time silent, then we would have no knowledge of the resurrection of Christ.*

<sup>339</sup> YOUNG, 2009, p.16.

<sup>340</sup> MEEKS, Wayne A. **Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 82.

<sup>341</sup> O texto extra- bíblico de Tecla é um destes exemplos que relata a experiência de liderança de mulheres cristãs. O texto - *Os atos de Paulo e Tecla* - foi um escrito que circulou nas comunidades cristãs a partir do século II, e acredita-se que foi uma compilação de registros orais sobre Paulo. Neste escrito, criticado por Tertuliano pela legitimação do protagonismo das mulheres, percebe-se a atuação das mulheres no ensino e no batismo e somente foi rejeitado de forma definitiva do cânon oficial no século V. “A postura de Tecla pode ter influenciado muitas mulheres a desejar a mesma independência, como nos atesta Tertuliano (De Baptismo) que o comportamento de Tecla havia inspirado mulheres cartaginenses a pedir o direito de batizar e instruir. Essa postura é sancionada por Deus, quando Ele a liberta de seus infortúnios, tanto na primeira condenação à fogueira em Icônio (22), quanto na segunda condenação em Antioquia às feras (34-39), causados pela postura patriarcal estabelecida. Em seguida por Paulo em Mira, dizendo “Vá e ensine a palavra de Deus” (41). Os Atos de Paulo e Tecla não só demonstra o poder da Palavra, mas também demonstra o poder de um texto. “SILVA, Carlos A. **Bem-aventurados os castos: Os Atos de Paulo e Tecla e a desconstrução do sistema patriarcal**. *Oracula*, São Paulo, n.16, 2015, p.37.

Havia mulheres que chefiavam famílias, que administravam negócios e possuíam fortunas independentes, que viajavam com seus próprios escravos e ajudantes. Algumas que são casadas se converteram a este culto religioso exclusivo sem o consentimento de seus maridos (1 Cor. 7:13), e elas podem, embora Paulo desaconselhe, pedir o divórcio [...]. Além disso, as mulheres assumiram alguns dos mesmos papéis dos homens dentro da própria seita. Algumas exercem funções carismáticas, como oração e profecia na congregação (1 Cor. 11: 2-16); outras[...] são colegas de trabalho de Paulo como evangelistas e professoras. Então, tanto em termos de sua posição na sociedade como em termos de sua participação nas comunidades cristãs, várias mulheres romperam as expectativas normais dos papéis femininos.<sup>342</sup>

É fundamental, no processo de inclusão/emancipação, que se nomeie estas mulheres e suas experiências, para que sejam impulso para o nomear as experiências das mulheres de ontem e de hoje na IELB.

Se olharmos para a Escritura Sagrada, com este olhar hermenêutico, perceberemos de forma surpreendente como o apóstolo Paulo<sup>343</sup> lida com as funções das mulheres no âmbito eclesial.<sup>344</sup> Romanos 16, nos oferece uma excelente chave hermenêutica para perceber e nomear a história das mulheres nas primeiras comunidades cristãs. Neste trecho da epístola, há uma lista de inúmeros nomes que se refere às saudações e recomendações da parte de Paulo à comunidade em Roma. Dos 29 nomes, 10 são de mulheres. Além de saudar, Paulo também apresentava os cargos e as tarefas assumidas nas comunidades.<sup>345</sup>

O fato destas mulheres não serem relegadas ao anonimato, mas sim, identificadas pelo nome, sugere que elas desempenharam papel importante no movimento cristão[...]. Mulheres que, conforme a tradição evangélica, foram as primeiras testemunhas apostólicas dos dados fundamentais do primitivo querigma cristão: foram elas testemunhas do mistério de Jesus, sua morte, seu sepultamento e sua ressurreição.<sup>346</sup> (tradução nossa)

---

<sup>342</sup> MEEKS, 1992, p.83.

<sup>343</sup> Aqui nomearemos as experiências de mulheres em relação aos textos paulinos, em virtude de serem fortemente usados como argumento para a não inclusão das mulheres na produção teológica. Entretanto experiências no Antigo Testamento e nos Evangelhos também se fazem presentes.

<sup>344</sup> CANDIOTTO, 2012, p. 131.

<sup>345</sup> STRÖHER, 1996, p.21.

<sup>346</sup> FIORENZA, Elisabeth S. **Presencia de la mujer em el primitivo movimiento Cristiano.** *Concillium*. Madrid, n. 111, 1972, p.15- 16. *El hecho de que esas mujeres no estén relegadas al anonimato, campana que se identifica por su nombre, sugiere que jugó un papel importante en el movimiento cristiano de Palestina. Parece que fueron encabezados por María Magdalena, pero que los cuatro evangelistas consignan su nombre, formas que varían los nombres de otros. Las mujeres, según la tradición evangélica, por tanto, los primeros testimonios apostólicos de los datos fundamentales del kerigma paleocristiano, por los testimonios del ministerio de Jesús, de su muerte, sepultura y resurrección.*

Destas muitas mulheres nomeadas, algumas assumiram posições de destaque nas comunidades cristãs. Febe recebeu a tarefa de levar a carta de Paulo à Roma, onde uma comunidade de fé se estabelecera. Esta mulher recebeu dois títulos importantes: *diaconos* e *prostatis*. Mesmo que as traduções, na grande maioria, atribuíram a estes termos funções de menor importância,<sup>347</sup> não se pode anular o verdadeiro significado que carregam. Assim como nomeá-la é importante, também se faz necessário, nomear estes termos de forma correta, para que se possa colocar a experiência desta mulher no lugar que lhe é de direito.

O termo *Diakonos*, tem como significado: “uma pessoa que presta serviços – servo(masculino).<sup>348</sup> Quando relacionado ao cânone e aos apóstolos, significa um servo do evangelho. Quando relacionado a outras literaturas gregas, significa alguma pessoa portadora de função cúltica. Paulo, e outros missionários, são denominados como *diakonos*, ou seja, ministros ou diáconos. No que se refere à Febe, o termo foi traduzido por ajudadora(mais uma vez notamos as questões de inferiorização e desqualificação das traduções). É preciso atenção também ao fato de que o termo, *diakonos*, foi mantido no masculino para se referir à Febe, mesmo que fosse comum utilizar a palavra feminina *diakone*. Conclui-se que o título, era utilizado para designar tanto mulheres como homens, atribuindo funções idênticas a homens e mulheres.<sup>349</sup>

No que se refere ao termo *prostatis*, o segundo título de Febe<sup>350</sup>, não há paralelo no Novo Testamento, de forma que a literatura grega nos ajuda neste caso. Este termo tem sempre o significado de “legisladora”, “líder” ou “protetora”. A expressão é usada na literatura judaica para designar alguém que é oficial principal, presidente, governador, protetor ou superintendente.<sup>351</sup> Conclui-se também nesse caso, que Febe foi uma liderança importante exercendo autoridade sobre comunidades cristãs, inclusive sobre Paulo.<sup>352</sup>

Priscila também foi uma mulher de destaque na comunidade cristã. Juntamente com Áquila, teve um papel importante na expansão missionária do

---

<sup>347</sup> As traduções, na grande maioria, atribuíram a estes termos funções de menor importância. Citamos como exemplo a tradução de Almeida: “Recomendo-vos a nossa irmã Febe, que está servindo à igreja de Cencreia, para que a recebais no Senhor como convém aos santos e a ajudeis em tudo que de vós vier a precisar; porque tem sido protetora de muitos e de mim inclusive.”

<sup>348</sup> LOUW; NIDA, 2013, p.410.

<sup>349</sup> STRÖHER, 1996, p.23.

<sup>350</sup> Aqui também foi traduzido de forma desqualificadora, em relação ao termo original, como “protetora”.

<sup>351</sup> FIORENZA, 1972, p.19.

<sup>352</sup> STRÖHER, 1996, p.23.

cristianismo, foi por isso chamada por Paulo de cooperadora. Pessoas colaboradoras na missão cristã, eram chamadas de colaboradoras de Deus e de Cristo, por isso, Paulo orientou que tivessem muita consideração por elas. Paulo demonstrou ser dependente da ação de Priscila nas obras missionárias, evidenciando de certa forma uma independência desta mulher na obra do Senhor, inclusive no que se refere a indicar outras pessoas para serem missionárias, como foi no caso de Apolo, dando-lhe orientações teológicas e uma carta de recomendação para o trabalho em Acaia.<sup>353</sup>

A experiência de Júnia também precisa ser nomeada, ela que pode ser considerada uma mulher notável no Novo Testamento, sendo saudada por Paulo em razão disso. Esta mulher tornou-se cristã antes de Paulo e chegou a ser presa em virtude de sua tarefa missionária. Ainda que tenha sido reconhecida pelos pais da igreja como apóstola, e ter um nome feminino comum na época, a compreensão que se fixou na tradição da igreja é de que não era uma mulher, mas sim, um homem. Esta é a história de mais uma mulher, que tem a sua experiência silenciada e seu nome anulado na história da igreja.<sup>354</sup>

Quatro mulheres também são nomeadas pelo Novo Testamento e suas experiências são compartilhadas. Maria, Trifena, Trifosa e Pérside foram reconhecidas como aquelas que “trabalharam no Senhor”. Interessante que no caso delas nenhuma figura masculina está vinculada, sendo a obra missionária realizada por elas de forma independente. Foram consideradas dignas de respeito e consideração pelo constante e árduo trabalho missionário.<sup>355</sup>

Certamente as histórias de inúmeras mulheres se perderam no decorrer da história “dos vitoriosos”. Ainda assim, estas histórias são notáveis tendo em vista a forma como a experiência destas mulheres sobreviveu

às redações androcêntricas e ao silêncio histórico. O seu impacto e a sua importância não se devem considerar excepcionais, mas devem entender-se dentro das estruturas do primitivo movimento missionário cristão que permitiu a plena participação e liderança das mulheres.<sup>356</sup>

É por isso que manter as suas experiências vivas, é parte importante no processo de produção e registro de novas experiências. E assim como não se deve

---

<sup>353</sup> STRÖHER, 1996, p.24.

<sup>354</sup> FIORENZA, 1972, p.17.

<sup>355</sup> STRÖHER, 1996, p.25.

<sup>356</sup> FIORENZA, 1992, p.200.

considerar excepcionais as vozes das mulheres do passado, hoje é preciso nomeá-las. É necessário também, criar espaços que transcendam as imposições androcêntricas, para que estas vozes, e estas experiências, sejam construtoras de uma nova história das mulheres, na IELB e em outras instituições, reforçando que as mulheres não estão na igreja, mas elas são a igreja e sempre serão, uma igreja, “*ekklesia* de mulheres”, que é a expressão de igreja de todas as pessoas, uma igreja que transcende práticas excludentes do nosso tempo.<sup>357</sup> Uma *Ekklesia* em sintonia com o movimento cristão primitivo, nos “passos inclusivos de Jesus de Nazaré”, que foi dissonante em relação ao contexto excludente de seu tempo,<sup>358</sup> fazendo ecoar que já “não existe diferença entre judeus e não judeus, entre escravos e pessoas livres, entre machos e fêmeas: todos (...) são um só por estarem unidos com Cristo Jesus.”<sup>359</sup>

Talvez, em Gálatas 3, esteja a máxima expressão, de representação e autocompreensão, do que é a comunidade de Cristo: um discipulado de iguais.<sup>360</sup> Podendo se intitular assim, e se autocompreender assim, em razão da nova realidade essencial do batismo, um

grande rito inclusivo, de alguma forma desestabilizador de posições e relações sociais e comunitárias baseadas na organização social vigente[...]. O Batismo tem consequências éticas para as relações e experiências corporais dos membros, pois cor de pele, etnia, cultura, experiência religiosa, condição escravista e de gênero[...] passam a ser re-significadas(sic) pelo batismo. [...] pelo batismo fazemos parte do corpo de Cristo – corpo machucado e crucificado, mas também ressuscitado para uma nova vida pessoal e social-comunitária.<sup>361</sup>

Esta realidade batismal claramente modifica o texto de Gn 2, onde está escrito que Deus criou o homem “macho e fêmea”. Essa passagem do Gênesis, que foi tradicionalmente utilizada para legitimar a divisão das funções, entre homem e mulher ao longo da vida em razão de suas diferenças biológicas, espirituais e hierárquicas na criação. Em Gálatas, estas diferenças são superadas, no sentido de que o que determina a condição de membro da comunidade cristã, ou de posição de dignidade diante de Deus, não é a diferença de gênero, ou qualquer hierarquia na ordem da criação, tampouco as funções de liderança ou serviço.<sup>362</sup>

---

<sup>357</sup> FIORENZA, 1995, p. 350.

<sup>358</sup> FIORENZA, 1995, p.236.

<sup>359</sup> Gálatas 3.28.

<sup>360</sup> FIORENZA, 1995, p. 384.

<sup>361</sup> STRÖHER, 2002, p.278.

<sup>362</sup> CANDIOTTO, 2012, p.129.

Claramente, a declaração de Paulo em Gálatas 3.28: “Em Cristo não há macho nem fêmea”, autorizou uma nova igualdade espiritual que parece implicar igualdade corpórea eclesial. Esta igualdade precisa ser mantida e encorajada numa perspectiva utópica, que faz andar continuamente, uma espécie de caminhada escatológica e apocalíptica, no sentido de que a criação atual, seus arranjos sociais habituais, deram lugar, não à hierarquia na criação, mas à "nova criação".

No lugar dos padrões óbvios de "subordinação" que aparecem no Novo Testamento, a igreja há muito transcendeu o de "judeus e gentios" e, mais recentemente, de "escravo e livre". Há séculos aprendemos a não aceitar a subordinação de Cristo expressa em passagens como 1Co 11: 3 ou 15:28 ontologicamente, e mais recentemente temos, como cristãos, reconhecido, de várias maneiras, os direitos das pessoas e da consciência individual contra o estado e até mesmo contra o governo da igreja. Agora, podemos transcender os padrões ainda mais longos (que também apareceram na Bíblia e em todas as nossas tradições) em relação à subordinação das mulheres?<sup>363</sup>

Transcenderemos persistindo na caminhada...

---

<sup>363</sup> REUMANN, John. **Ministries Examined: Laity, Clergy, Women, and Bishops in a Time of Change**, Minneapolis: Augsburg, 1987, p.263. *In place of the obvious “subordination” patterns which appear in the New Testament, the church has long since transcended that of “Jew and Gentile,” and more recently “slave and free.” We have learned centuries ago not to take the subordination of Christ expressed in such passages as 1 Cor. 11:3 or 15:28 ontologically, and more recently we have, as Christians, acknowledged, in various ways, the rights of people and individual conscience against the state and even against church government. Now, can we transcend the even longer patterns (which similarly have appeared in the Bible and all our traditions) regarding the subordination of women?*



## 5 CONCLUSÃO

O término deste trabalho é também momento de elaboração das principais sínteses do que até aqui foi construído, bem como, proposição de algumas perspectivas impulsionadas pelo tema, em conjunto com a pesquisa. Trilhamos por caminhos abertos por pessoas autoras eminentes, desta forma, não nos cabe propor novas teses, mas sim, expor as inquietações diante das pesquisas, propondo caminhos que nos auxiliem em estratégias com vistas aos objetivos deste trabalho.

Muitas mulheres têm surgido como sujeitos de elaboração do conhecimento em muitas áreas, também na teologia. Esta emergência das mulheres tem causado crises no seio da teologia tradicional, aos poucos, certos questionamentos têm surgido em relação à participação, mais efetiva, das mulheres também no âmbito eclesial. Em se tratando da IELB, recentemente a presidência da instituição requisitou um estudo à CTRE<sup>364</sup> sobre o “Ministério Feminino”. Este fato nos revela algumas realidades interessantes: embora este assunto não seja tratado oficialmente, do púlpito, ou com materiais específicos, isto não significa que as discussões não estejam acontecendo. Não é porque não se fala sobre o assunto publicamente, que ele não é motivo de inquietação na vida da igreja. De uma forma, ou de outra, estas inquietações têm chegado às lideranças institucionais. Outro detalhe importante a ser observado: o fato destas tensões, ainda que ocultas, não abalarem o pensamento teológico de forma efetiva, e assim também, não desacomodarem as estruturas institucionais, é forte indício de que as estruturas ainda são fortemente influenciadas pela compreensão androcêntrica arraigada na teologia.

É por isso que acreditamos que a mediação de gênero, como categoria hermenêutica, é um instrumento fundamental para ajudar trazer à tona estes questionamentos, bem como, as raízes patriarcais que têm silenciado as mulheres como produtoras de teologia oficial. Aqui precisamos nos deter um pouco mais. Os estudos realizados neste trabalho evidenciaram algo importante: as mulheres fazem teologia dentro das suas possibilidades. Dizer que elas não produzem teologia, seria uma inverdade. Ainda que a instituição não lhes dê espaço oficial, na produção teológica, nas margens desta oficialidade, nas entrelinhas do poder normativo, nas

---

<sup>364</sup> Comissão de Teologia e Relações Eclesiais da IELB.

fronteiras da hierarquia eclesial, muitas mulheres nas suas experiências, têm produzido teologia!

É por isso que a análise de gênero, bem como, os princípios feministas de hermenêutica bíblica, podem trazer à luz não somente as particularidades das relações hierárquicas de gênero, mas também, as experiências silenciadas destas mulheres que buscam resistir e transformar. A teologia feminista se apresenta como uma alternativa fecunda para a emergência de novas temáticas, novos olhares, novos questionamentos, novas respostas e, conseqüentemente, novas vozes de conhecimento teológico.

Nos parece que a IELB perde grandes possibilidades teológicas ao não considerar a possibilidade de releitura sob a experiência das mulheres. O “não lugar” eternizado pela compreensão doutrinária da “Ordem da Criação”, cria uma fixidez normativa que tem conseqüências não só para as mulheres, mas também para uma teologia pública, pois os discursos normativos estabelecidos, não abrem a possibilidade de uma leitura popular da Escritura e da realidade eclesial.

Desta forma, os princípios da desconstrução e reconstrução, mostram-se fundamentais no processo de configuração e reconfiguração de uma instituição centralizadora, hierárquica e excludente. Assim, é fundamental resgatar histórias e memórias de resistência destas mulheres, em outras formas de exercer o saber e o poder. Abrir espaços para a busca das memórias de mulheres e homens, que não se permitem aceitar este “não lugar” eternizado, construindo novas perspectivas e experiências com vistas à uma igreja participativa, inclusiva e igualitária.

Entretanto, parece-nos que esta realidade somente será possível na medida em que, as próprias mulheres, reivindicarem o seu lugar na produção teológica oficial da IELB. É fato que isto não é tão simples, pois as estruturas hierárquicas patriarcais são profundamente arraigadas na IELB. É por isso que pensar sob a categoria analítica de gênero, desmistificar o que se construiu como compreensões sobre gênero, é tarefa fundamental na medida em que se explicita que o padrão de “normalidade” teológica androcêntrica, não liberta, mas aprisiona não somente mulheres, mas também, os homens. Neste processo, a adoção de alguns princípios da Hermenêutica Bíblica Feminista, se fazem fundamentais para mostrar que as mulheres, não são, e não foram, somente coadjuvantes, mas presença concreta ocultada pela ideologia androcêntrica.

Assim, tendo em vista que às mulheres o desacomodar é complexo e penoso, faz-se necessário que homens constituintes do poder normativo, se permitam perceber as injustiças e violências cometidas contra as mulheres no seio da teologia. Por isso, é preciso rever o poder normativo também no que se refere à exegese oficial permitida, evidenciando que as leituras feministas da Escritura, não são meras suposições, mas exegese possível e transformadora. O poder das mulheres só poderá vir de dentro, na medida em que vier de fora, um poder não silenciador, mas libertador.

A autoridade dentro da Igreja[...] não devem se realizar como “poder sobre”, como dominação e submissão e sim como autoridade habilitadora, energizante e criativa, de ortopraxis que não somente prega o evangelho da salvação mas detém igualmente o poder de libertar os oprimidos e tornar integras e felizes as pessoas.<sup>365</sup>

Isso será possível na medida em que “o teólogo homem[...] escutar com respeito, interesse e hospitalidade aquilo que a mulher tem a falar sobre ela mesma e sobre suas relações com o mundo, com os homens, com as outras mulheres e com Deus.”<sup>366</sup>

Acreditamos que é necessária a construção de uma igreja das mulheres, essa construção passa inevitavelmente pelos homens, de certa forma, este é um dos centros das mediações de gênero. Ao se falar de igreja das mulheres, estamos dizendo que não se trata de uma igreja onde o poder hierárquico é transferido para as mulheres, mas que dentro das hierarquias estabelecidas, ao evidenciar institucionalmente que as mulheres são a igreja e não estão na igreja, abre-se a possibilidade de uma igreja para todos e todas. Uma igreja onde a autoridade não é só de alguns, mas é comunitária, plural e inclusiva, uma igreja onde todos e todas podem encontrar lugar.

Enfim, entendemos que é necessário recuperar o princípio da igreja como um corpo interligado. Um corpo onde todos são parte constitutiva de todos, uma igreja de mutualidade e reciprocidade, de partilha entre homens e mulheres libertados.

---

<sup>365</sup> FIORENZA, 1995, p.273.

<sup>366</sup> RUBIO, Alfonso G. **Prática da Teologia em Novos Paradigmas. Adequação aos Tempos Atuais.** In: FABRI DOS ANJOS, M. (Org.). Teologia aberta ao futuro. São Paulo: Soter/ Loyola, 1997, p 244.



## REFERÊNCIAS

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

Armin Schuetze, **1 Timothy, 2 Timothy, Titus**. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1993.

ARISTÓTELES. **A política**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

BECKER, Matthew. **COLLOQUIUM FRATRUM: Response to Holger Sonntag**. *LOGIA a journal of Lutheran theology*. Saint Louis, v.16, n.01, p.45-49, 2007.

BUSS, Paulo W. **UM GRÃO DE MOSTARDA. A História da Igreja Evangélica Luterana do Brasil. Volume 2 - 1950 – 2000**. Porto Alegre: Editora Concórdia, 2006.

CLASSEN, A.; SETTLE, T. A. **Women in Martin Luther's Life and Theology**. *German Studies Review*. Baltimore, v. 14, n. 2, p. 231–260, 1991.

AMARAL, A. L.; MACEDO, A. G. (Org.). **Feminismo/feminismo**. In: Dicionário da crítica feminista. Porto: Afrontamento, 2005.

AQUINO, Tomás. **Suma Teológica**. 2 ed. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo. A experiência vivida**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BENCKE, Romi M.; MOTA, Sônia G. **Ecumenismo e feminismo: parcerias da casa comum**. São Leopoldo, CEBI, 2012.

BIDEGAIN, Ana Maria. Tornar visíveis as mulheres na história das religiões. In: BIDEGAIN, Ana Maria (Org.). **Mulheres: Autonomia e controle religioso na América Latina**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996, p.13-29.

BLASI, Marcia. **Aconselhamento pastoral em perspectiva feminista: princípios básicos**. In: MUSSKOPF, André S.; BLASI, Marcia (Orgs.). *Ainda feminismo e gênero: histórias, gênero e sexualidade, sexismo, violência e políticas públicas, religião e teologia*. São Leopoldo: CEBI, 2014, p.227- 235.

BLASI, Marcia. **Gênero e Poder**. In: Estudos sobre gênero. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: IECLB, 2013, p.21- 24.

BOGAZ, Antônio S et al. **Patrística: caminhos da tradição cristã**. São Paulo: Paulus, 2014.

BUTLER, JUDITH. **Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”**. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p.151-172.

BUTLER, JUDITH. **Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1997.

CANDIOTTO, Jaci F.S. **A teologia da criação na perspectiva das relações de gênero**. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 24, n. 39, 2010, p.214- 234.

CANDIOTTO, Jaci F. S. **A Teologia Feminista e seus giros hermenêuticos: Reinterpretações de Deus, do ser humano e da criação**. 2010. Tese. (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

CHASSOT, Attico. **A Ciência é masculina? É sim senhora...** *Revista Contexto Educação*. Ijuí, n. 71/72, p.9-28, 2004.

CONNELL, Robert W. **Políticas da masculinidade**. *Educação e Realidade*. Porto Alegre, v.20, p.185- 206, 1995.

CROATTO, José. S. **Hermenêutica Bíblica: Para uma teoria da leitura como produção de significado**. São Leopoldo: Sinodal/ São Paulo: Paulinas, 1986.

CROATO, José S. **La sexualidad de la Divinidad. Reflexiones sobre el lenguaje acerca de Dios**. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. Quito, n.38, p.14- 17, 2001.

DA SILVA, Tomaz Tadeu. **A produção social da identidade e da diferença**. In: *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p.73- 102.

DE BARBIERI, Teresita. **Sobre la categoría de género. Una introducción histórico-metodológica**. In: AZEREDO, Sandra, STOLCKE, Verena (Org). *Direitos reprodutivos*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1991, p.25-45.

DE FREITAS, Maria Carmelita. **Gênero/ Teologia feminista: interpelações e perspectivas para a teologia**. In: SOTER(Org). *Gênero e Teologia. Interpelações e perspectivas*. São Paulo/ Belo Horizonte: SOTER, 2003, p. 13- 37.

DEIFELT, Wanda. **Corporeidade como ponto de encontro entre a teologia feminista e o ecofeminismo**. *Caminhos*. Goiânia, v. 11, n.2,p.109-122, 2013.

DEIFELT, Wanda. **Interculturalidade, Negociação de Saberes e Educação Teológica: Contribuições da Teologia Feminista**. *Protestantismo em Revista*. São Leopoldo, v.24, p.2- 9, 2011.

DEIFELT, Wanda. **Temas e metodologias da teologia feminista**. In: SOTER(Org). *Gênero e Teologia. Interpeleções e perspectivas*. São Paulo: Belo Horizonte: SOTER, 2003, p.171- 187.

DIAS, Maria O. **Novas subjetividades na pesquisa histórica feminista: uma hermenêutica da diferença**. *Estudos Feministas*, Florianópolis, n.2, 1994, p.373-382.

**DICIONÁRIO da Língua Portuguesa**. Lisboa: Priberam Informática, 1998.  
Disponível em: <http://www.priberam.pt/dIDLPO>. Acesso em: 25 out. 2020.

EGGERT, Edla. **A mulher e a educação: possibilidades de uma releitura criativa a partir da hermenêutica feminista**. *Estudos Leopoldenses*, São Leopoldo, v. 3, n. 5, p. 19-28, 1999.

EGGERT, Edla; DA SILVA, Márcia Alves. **Observações Sobre Pesquisa Autobiográfica na Perspectiva da Educação Popular nos Estudos de Gênero**. *CONTEXTO & EDUCAÇÃO*. Ijuí: Editora Unijuí, n. 85, 2011. p. 51-58.

FAUSTO-STERLING, Anne. **Dualismos em duelo**. *Cadernos Pagu*, Campinas-SP, n.17, p. 9-79, 2016.

FELIPE, Jane. **Gênero, sexualidade e a produção de pesquisas no campo da educação: possibilidades, limites e a formulação de políticas públicas**. *Revista Pro- posições*, Campinas, v. 18, n. 2, p. 77- 87, 2007.

FELIX, Isabel A. **Anseio por dançar diferente: Leitura popular da Bíblia na ótica da hermenêutica feminista crítica de libertação**. 2010. Tese. (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2010.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler. **A Mulher Invisível na Teologia e na Igreja**. Petrópolis: Vozes, 1985.

FIORENZA, Elizabeth S. **As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica**. São Paulo: Paulinas, 1992.

FIORENZA, Elisabeth S. **Caminhos da Sabedoria: Uma introdução à interpretação Bíblica Feminista**. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009

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

FIORENZA, Elisabeth S. **Presencia de la mujer em el primitivo movimiento Cristiano**. *Concillium*. Madrid, n. 111, p.9- 25, 1972.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: o uso dos prazeres**. São Paulo: Edições Graal, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

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

FURLIN, Neiva. **Teologia feminista: uma voz que emerge nas margens do discurso teológico hegemônico**. *Rever*, v. 11, n.1, p.139-164, 2011.

GALEANO, Eduardo. **La utopía está en el horizonte. Camino dos pasos, ella se aleja dos pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. ¿Entonces para qué sirve la utopía? Para eso, sirve para caminar**. La Nación, 2010. Disponível em: <https://www.lanacion.com.ar/lifestyle/la-utopia-esta-en-el-horizonte-camino-dos-pasos-ella-se-aleja-dos-pasos-y-el-horizonte-se-corre-diez-pasos-mas-alla-entonces-para-que-sirve-la-utopia-para-eso-sirve-para-caminar-nid1316457/>. Acesso em: 30/08/2020.

GEBARA, Ivone. **Mulheres femininas e feministas fazendo teologia**. *Contexto Pastoral*, Rio de Janeiro, n. 1, p.6- 9, 1993.

GEBARA, Ivone. **O que é Teologia Feminista**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

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

GEBARA, Ivone. **Rompendo o Silêncio: Uma fenomenologia feminista do mal**. Petrópolis: Vozes, 2000.

GEBARA, Ivone. **Teologia urbana: ensaios sobre ética, gênero, meio ambiente e a condição humana**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

GILES, Kevin. **Patterns of Ministry Between the First Christians**. Melbourne: Collins Dove, 1989.

GRAF, Norma B. **Epistemología Feminista: Temas centrales**. In: GRAF, Norma B.; et. al. *Investigación Feminista: Epistemología, Metodología y Representaciones Sociales*, Ciudad de México: UNAM, 2012, p.21- 39.

HARAWAY, Donna. **Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial**. *Cadernos Pagu*, Campinas, n.5, p. 8- 41, 1995, p. 8- 41.

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

HOBSBAWM, Eric. **Tempos Fraturados: cultura e sociedade no século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

IGREJA EVANGÉLICA LUTERANA DO BRASIL. **A mulher na igreja: Posicionamento oficial da IELB.** Porto Alegre: Igreja Evangélica Luterana do Brasil, 1993. Disponível em: <http://https://www.ielb.org.br/downloads/conteudo/70/a-mulher-na-igreja>. Acesso em: 11 ago. 2020.

IGREJA EVANGÉLICA LUTERANA DO BRASIL. **Ata da 47ª Convenção Nacional 1980.** Porto alegre, Arquivo de Atas das Convenções Nacionais de 1976 a1984.

IGREJA EVANGÉLICA LUTERANA DO BRASIL. **Parecer da Comissão de Teologia e Relações Eclesiais da Igreja Evangélica Luterana do Brasil, sobre a mulher na Igreja.** Arquivo Geral da Igreja Evangélica Luterana do Brasil, Porto Alegre, RS. 1995.

JOHNSON, Elisabeth A. **Aquela que é: o mistério de Deus no tratado teológico feminista.** Petrópolis: Vozes, 1995

JURGENS, Laura K. **Women in Luther's Life and Theology: Scholarship in Recent Years.** *Religions Journal*, Basel/Switzerland, v.11, n.2, p.2- 18, 2020. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2077-1444/11/2/68>. Acesso 24 ago. 2020.

KARANT-NUNN, S. C.; WIESNER-HANKS, M. E. **Luther on Women: A Sourcebook.** New York: Cambridge University Press, 2003.

KÜCHLER, Max. **Schweigen, Schmuck und Schleier: Schweigen, Schmuck und Schleier: drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum.** Tübingen: Universitätsverlag, 1986.

LINDEN, Gerson. **Ministério Feminino.** *Vox Concordiana*. São Paulo, n.1, p.21- 47 1997.

LOURO, Guacira L. **O corpo educado: pedagogia da sexualidade.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

LOURO, Guacira L. **Gênero, sexualidade e educação. Uma perspectiva pós-estruturalista.** Petrópolis: Vozes, 1997.

LOUW, Johannes; NIDA, Eugene. **Léxico Grego-Português do Novo Testamento – Baseado em domínios semânticos.** Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013

LUTERO, Martinho. **Aos Conselhos de todas as Cidades da Alemanha para que criem mantenham escolas cristãs.** In: LUTERO, Martinho. Obras selecionadas. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995, v.5, p.302- 326.

LUTERO, Martinho. **Carta do Dr. Martinho Lutero sobre as Intrusos e Pregadores Clandestinos.** In LUTERO, Martinho. Obras selecionadas. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000, v.7, p.114- 125.

LUTERO, Martim. **Catecismo Maior do Dr. Martin Lutero.** São Leopoldo, RS: Sinodal, Porto Alegre, RS: Concórdia, 2012.

LUTERO, Martinho. **Catorze consolações.** In: LUTERO, Martinho. Obras selecionadas. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1989, v. 2, p.11- 49.

LUTERO, Martinho. **Como Instituir Ministros na Igreja.** In: Obras Selecionadas, São Leopoldo/ Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 2000, v.7, p. 81- 114.

LUTERO, Martinho. **Fundamento e motivação da Escritura para o direito e a autoridade de uma assembleia ou comunidade cristã julgar sobre toda doutrina.** In: Pelo Evangelho de Cristo. São Leopoldo/ Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1984, p. 25- 37.

LUTERO, Martinho. **Interpretação do Novo Testamento – Gálatas e Tito.** In: Obras Selecionadas. São Leopoldo/ Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 2008, v.10, p.22- 73.

LUTERO, Martinho. **Prédicas semanais sobre Mateus 5-7.** In: LUTERO, Martinho. Obras selecionadas. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia. 2005. v. 9, p.15- 21.

LUTHER, Martin. **Lectures on Genesis – Chapters 1-5.** In: Luther's works. Saint Louis: Concordia, 1958, v.1, p. 6- 43.

LUTHER, Martin. **Lectures on Genesis – Chapters 15- 20.** In: Luther's works. Saint Louis: Concordia, 1961, v.3, p. 200- 258.

LUTHER, Martin. **Lectures on Genesis Isaiah – Chapters 1- 39.** In: Luther's works. Saint Louis: Concordia,1969, v.16, p. 110- 115.

LUTHER, Martin. **Table Talk** In: Luther's works. Saint Louis: Concordia,1967, v.54, p. 100- 257.

LUTHER, Martin. **The Catholic Epistles.** In: Luther's works. Saint Louis: Concordia, 1967, v. 30, p. 30- 67.

LUTHERAN CHURCH MISSOURI SYNOD. **Women in the church: scriptural principles and ecclesial particle. A Report of the Commission on Theology and Church Relations of the Lutheran Church-Missouri Synod.** Saint Louis, 1985, Disponível em: <https://files.lcms.org/wl/?id=jpGGnUAESqiddqiLAdqa8IBJ8B87YcKU>. Acesso em: 08 ago. 2020.

MACHADO, Lia Zanotto. **Gênero, um novo Paradigma?** *Cadernos Pagu*, Campinas, n.11, p. 107-125,1998.

MARIANO, Silvana A. **Modernidade e crítica da modernidade: a Sociologia e alguns desafios feministas às categorias de análise.** *Cadernos Pagu*, Campinas, n.30, p. 345-372, 2008.

MARTINS, Jaziel Guerreiro. **Teologia Feminista e modernidade**. In: HIGUET, Etiene A. (Org). Teologia e modernidade. São Paulo: Fonte Editorial, 2005. p. 201-251.

MEEKS, Wayne A. **Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulinas, 1992.

MOORE, H. L. **Fantasia de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência**. *Cadernos Pagu*, Campinas, v.14, p.14- 44, 2000.

MULLER, John T. **Dogmática Cristã: um Manual Sistemático dos Ensinos Bíblicos**. Porto Alegre: Editora Concórdia, 2004.

NEUNFELDT, Elaine G. **Diálogo entre a leitura popular e a leitura feminista da Bíblia**. *Estudos Teológicos*, v. 45, n. 2, p. 117-128, 2005.

NEUNFELDT, Eliane G. **Gênero e Hermenêutica Feminista: dialogando com definições e buscando as implicações**. In: FRIGÉRIO, Tea. *Hermenêutica Feminista e Gênero*. São Leopoldo: CEBI, 2000, p. 45-56.

OLIVEIRA, Elizabete C. P. **Teologia feminista e poder**. *Ora et Labora*, Salvador, n.6, 2006, p.3. Disponível em:  
[http://www.oraetlabora.com.br/mpc/teologia\\_feminista\\_e\\_poder.htm#\\_ftnref9](http://www.oraetlabora.com.br/mpc/teologia_feminista_e_poder.htm#_ftnref9).  
Acesso em: 29 jun.2020.

PAIXÃO, Marcia; EGGERT, Edla. **A hermenêutica feminista como suporte para a experiência das mulheres**. In: EGGERT, Edla. (Org.). *Processos educativos no fazer artesanal de mulheres do Rio Grande do Sul*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2011.

PEDRO, Joana Maria. **Traduzindo o Debate: O uso da categoria gênero na pesquisa histórica**. *Revista Brasileira de História*. Franca, v. 24, p.75- 98, 2005.

PERROT, Michelle. **Mulheres Públicas**. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

PEREIRA, Nancy C. **Pautas para una hermenêutica feminista de la liberación**. *RIBLA - Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. Quito, n.25, p.5-1, 1997.

PETRY, Diego E. **Mulheres no Ofício Público do Ministério: Alguns apontamentos na Teologia de Lutero e na Confissão de Augsburg**. *Tear Online*, São Leopoldo, v. 7, n. 2, 2018, p. 132- 146.

PISCITELLI, Adriana. **Gênero: a história de um conceito**. In: ALMEIDA, Heloísa. B.; SZWAKO, José E. *Diferenças, igualdade*. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2009, p.116- 449.

PROCÓPIO, Adélia de Souza. **A política de gênero, do pessoal ao global**. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v.24, n.3, p.1007- 101, 2016.

RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo reino de Deus: Igreja Católica e sexualidade de Jesus a Bento XVI**. 1. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

REUMANN, John. **Ministries Examined: Laity, Clergy, Women, and Bishops in a Time of Change**. Minneapolis: Augsburg, 1987.

ROHDEN, Fabíola. **Feminismo do sagrado: uma re- encenação romântica da diferença**. *Estudos Feministas*. Florianópolis, n. 01, p. 96- 117, 1996.

ROSADO-NUNES, Maria José. **Deus é menina e menino**. *Lua Nova*, São Paulo, v. 2, n. 3, p. 51-55, 1985.

ROSADO-NUNES, Maria José. **Gênero e religião**. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v.13, n.2, p. 363-365, 2005.

ROSADO-NUNES, Maria José. **Gênero, saber, poder e religião**. In: DOS ANJOS, Marcio Fabri(Org). *Teologia e novos paradigmas*. São Paulo: SOTER/Loyola, 1996, p.89- 94.

ROSADO-NUNES, Maria José. **Teologia Feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara**. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, p.294- 305, 2006.

RUBIO, Alfonso G. **Prática da Teologia em Novos Paradigmas. Adequação aos Tempos Atuais**. In: FABRI DOS ANJOS, M. (Org.). *Teologia aberta ao futuro*. São Paulo: Soter/ Loyola, 1997.

RUETHER, Rosemary R. **Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista**. São Leopoldo: Sinodal, 1993.

SANTO AGOSTINHO. **De Trinitate - Livros IX – XIII**. Covilhã: Lusofia press, 2008.

SANTOS, Odja S; MUSSKOPF, André S. **Interpretação Bíblica: raízes patriarcais e leituras feministas**. *Interações*. Belo Horizonte, Brasil, v. 13, n. 24, p. 334-354, 2018.

SAMPAIO, Tânia M. V. **Consideraciones de una hermenéutica de género del texto bíblico**. *RIBLA - Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. Quito, n.37, p.7-15, 2000.

SEGALLA, Giuseppe. **Feminismo e hermenêutica bíblica**. *Revista de Cultura Bíblica*, São Paulo, v.14, n.53/54, p.95- 109, 1990.

SCHERZBERG, Lucia. **Pecado e graça na teologia feminista**. Petrópolis: Vozes, 1996.

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

SCHROEDER, Joy A. **Did Sixteenth-century Lutheran Women Have a Reformation?** *Currents in Theology and Mission - Theological Journal*, Chicago, v.46, n.2, p.9-20. 2019. Disponível em:<http://currentsjournal.org/index.php/currents/article/view/171/197>. Acesso em: 20 ago. 2020

SCHÜLER, Donaldo. **A função da mulher na igreja.** *Igreja Luterana*. Porto Alegre, v.32, p.24- 41,1971.

SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen. **Sobre a criação do homem e da mulher em Gênesis 1-3: Reconsiderando a história e a recepção dos textos.** In: BRENNER, Athalya.(Org.) *Gênesis a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2000, p.60-87.

SCOTT, Joan Wallach. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica.** *Educação e Realidade*. v. 20, Porto Alegre, p. 71-99, 1995.

SILVA, Carlos A. **Bem-aventurados os castos: Os Atos de Paulo e Tecla e a desconstrução do sistema patriarcal.** *Oracula*, São Paulo, n.16, p.29-39, 2015.

SOARES, Vera. **Movimento Feminista: Paradigmas e desafios.** *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v.14, p.11- 24, 1994.

SORJ, Bila. **Feminismo na encruzilhada da modernidade e pós-modernidade.** In: COSTA, A.; BRUSCHINI, C. (Org.) *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1992, p. 289- 309.

STRÖHER, Marga J. **A História de uma história: O protagonismo das mulheres na teologia feminista.** *História Unisinos*, v.9, n.2, 116-123, 2005.

STRÖHER, Marga Janete. **A Igreja na casa dela: papel religioso das mulheres no mundo Greco-Romano e nas primeiras comunidades cristãs.** São Leopoldo: IEPG,1996.

STRÖHER, Marga Janete. **Caminhos de resistência nas fronteiras do poder normativo: um estudo das Cartas Pastorais na perspectiva feminista.** 2002. Tese. (Doutorado em Teologia). – Faculdades EST, São Leopoldo ,2002.

SUAIDEN, Silvana. **Questões contemporâneas para a teologia: Provocações sob a ótica de gênero.** In: SOTER(Org). *Gênero e Teologia. Interpelações e perspectivas*. São Paulo: Belo Horizonte: SOTER, 2003, p.143- 153.

TABORDA, Francisco. **Lex orandi – lex credendi, origem, sentido e implicações de um axioma teológico.** *Revista Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 35, n. 95, p. 71-86, 2003.

TAMEZ, Elsa. **Luchas de poder en los Orígenes del Cristianismo: Un estudio de la 1° Carta a Timoteo.** San José: DEI, 2004.

TEDESCHI, Losandro A. **As mulheres e a história: uma introdução teórico metodológica**. Dourados: Ed. UFGD, 2012.

TEPEDINO, Ana M. **Las discípulas de Jesús**. Madrid: Narcea, 1994.

TOMITA, Luiza Etsuko. **A Teologia Feminista libertadora: deslocamentos epistemológicos**. *Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos, 2010*. Disponível em: < [http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278455084\\_ARQUIVO\\_FAZENDOGENEROFINAL.pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278455084_ARQUIVO_FAZENDOGENEROFINAL.pdf)>. Acesso em: 24 abril 2020.

TOPPE, Carleton. **First Corinthians**. Saint Louis: Concordia Publish House, 2004.

ULRICH, Claudete Belse. **Relações de gênero**. In: Estudos sobre gênero. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: IECLB, 2013, p. 9- 13.

VENSON, Ana Maria. Et al. **Para além das áreas de conhecimento definidas: Relações de gênero e interdisciplinaridade**. In: Histórias de gênero. São Paulo: Verona, 2017, p. 14- 32.

YOUNG, Allison J. **In Likeness and Unity: Debunking the Creation Order Fallacy**. *Priscilla Papers Academic Journal*, Minneapolis, v.32, n.2, p.11-15, 2009.

WACKER, Marie-Theres. **Fundamentações históricas, hermenêuticas e teológicas**. In: SCHOTTROFF, Luise. et al. Exegese Feminista: Resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres. São Leopoldo: Sinodal; Cebi; São Paulo: ASTE, 2008, p. 11- 77.

WILLACORTA, Wilmer G. **Unmasking the Male Soul: Power and Gender Trap for Women in Leadership**. Eugene: Wipf & Stock, 2019.

