

Ainda feminismo e gênero

Histórias,
gênero e sexualidade,
sexismo, violência
e políticas públicas,
religião e teologia

*André S. Musskopf
Marcia Blasí
Org.*



AINDA FEMINISMO E GÊNERO

Histórias, gênero e sexualidade, sexismo, violência e
políticas públicas, religião e teologia



Centro de Estudos Bíblicos – CEBI

Secretaria de Publicações



Faculdades EST

Reitor

Wilhelm Wachholz

Coordenação do Programa de Gênero e Religião

André S. Musskopf e Marcia Blasi

Centro de Estudos Bíblicos – CEBI

Rua João Batista de Freitas, 558

Caixa Postal 1051

93121-970 São Leopoldo/RS

Tel.: (051) 3568-2560

Fax: (051) 3568-1113

www.cebi.org.br

vendas@cebi.org.br

Faculdades EST

Rua Amadeo Rossi, 467

Bairro Morro do Espelho

93030-220

São Leopoldo/RS

Tel.: (051) 2111-1400

www.est.edu.br

AINDA FEMINISMO E GÊNERO

Histórias, gênero e sexualidade, sexismo, violência e
políticas públicas, religião e teologia

Organização

ANDRÉ S. MUSSKOPF E MARCIA BLASI

São Leopoldo



2019

A295 Ainda feminismo e gênero: histórias, gênero e sexualidade, sexismo, violência e políticas públicas, religião e teologia. / Organizado por André S. Musskopf e Marcia Blasi. – São Leopoldo: EST: CEBI, 2019.
266 p.
ISBN 978-85-7005-065-6 (E-book; PDF)

1. Feminismo. 2. Identidade de gênero. 3. Sexualidade. 4. Política pública. 5. Teologia feminista. I. Musskopf, André S. II. Blasi, Marcia.

CDU 396

Capa

Rodrigo Fagundes

Editoração

Rafael Tarcísio Forneck

A reprodução, ainda que parcial, por qualquer meio, das páginas que compõem este livro, para uso não individual, mesmo para fins didáticos, sem autorização escrita do editor, é ilícita e constitui uma contrafação danosa à cultura.

*Esta publicação contou com apoio financeiro da ICCO Coöperatie
através do Projeto “Programa de Gênero e Religião”,
executado pela Faculdades EST*

SUMÁRIO

HISTÓRIAS

Narrativas de vida: Mulheres que aprendem e transformam suas histórias <i>Márcia Eliane Leindcker da Paixão</i>	19
Tecendo memórias <i>Marli Brun</i>	35
Obedecer desobedecendo: A prática de liderança religiosa de uma tecelã <i>Amanda Motta Castro</i>	51
Mulheres na Pastoral Popular Urbana <i>Maria Brendalí Costa</i>	65
Movimento de Mulheres Camponesas: Cartografia sobre uma mulher idealizada <i>Vera Sirlei Martins</i>	81

GÊNERO E SEXUALIDADE

Um tratado analítico sobre cexualidade humana, homossexualidade, família e matrimônio no meio protestante-luterano <i>Daniela Senger</i>	97
Gênero e deficiência: Uma análise de gênero no cuidado de meninos e meninas com deficiência <i>Luciana Steffen</i>	111
Mãe sim, sexista não: A história de vida como proposta do olhar Queer <i>Thayane Cazallas do Nascimento</i>	123

“O gênero da dádiva”: Uma leitura a partir de Marilyn Strathern <i>Lori Altmann</i>	133
--	-----

SEXISMO, VIOLÊNCIA E POLÍTICAS PÚBLICAS

<i>O gigante acordou... Só agora? Discursos sexistas no Movimento Popular de 2013 no Brasil</i> <i>Daniéli Busanello Krob</i>	145
A Diaconia Cristã como contestação ao discurso sexista <i>Rogério Aguiar</i>	155
Acolhimento às mulheres negras para a superação das cadeias religiosas: Um desafio ao feminismo <i>Lilian C. S. P. de Lira e Roberto E. Zwetsch</i>	167
Nem tão doce lar <i>Marilu Nörnberg Menezes</i>	187
Violência de gênero no âmbito doméstico: Das Conferências à Saúde Coletiva <i>Adriana Dewes Presser</i>	199

RELIGIÃO E TEOLOGIA

A cozinha de Katharina Von Bora: Teologia do cotidiano por meio de temperos, fervuras e cozimentos <i>Edla Eggert e Marcia Leindecker Paixão</i>	215
Aconselhamento Pastoral em perspectiva feminista: Princípios básicos <i>Marcia Blasi</i>	227
Mulheres, HIV/AIDS e aconselhamento pastoral <i>Elisa Fenner Schröder</i>	235
As múltiplas formas de invisibilidade: Produção teológica feminista na Faculdades EST <i>André S. Musskopf</i>	245

APRESENTAÇÃO

O Programa de Gênero e Religião da Faculdades EST, ao qual está vinculado o Núcleo de Pesquisa de Gênero (NPG), tem imensa satisfação em apresentar esta que é a quarta produção coletiva de pesquisadoras vinculadas e pesquisadores vinculados ao NPG e outros/as parceiros/as nas atividades realizadas por esse Núcleo. Em 2004, foi lançado o livro “À flor da pele: Ensaio sobre gênero e corporeidade” (Ströher; Deifelt; Musskopf – org.) pela Editora Sinodal e CEBI, livro que em 2006 teve uma segunda edição. Em 2005, como resultado do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião foi publicado o livro “Corporeidade, etnia e masculinidade” (Musskopf; Ströher – org.) também pela Editora Sinodal. Em 2008, foi publicado pela Editora Sinodal o livro “Epistemologia, violência e sexualidade: Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião” (Neuenfeldt; Bergesch; Parlow). Os últimos dois livros estão esgotados neste momento, buscando-se a possibilidade de reimpressão, haja vista que não há abundância de publicações nessa área na América Latina.

Esse livro – “*Ainda* feminismo e gênero” – quebra esse jejum de publicações coletivas, embora a produção científica de docentes, pesquisadores/as ligados/as ao Núcleo de Pesquisa de Gênero e estudantes de todos os níveis e cursos da Faculdades EST, não tenha parado nesses anos. Sua perspectiva segue a linha dos trabalhos anteriormente produzidos, mantendo o vínculo com as teorias feministas e de gênero em sua multidisciplinaridade, e revelando a diversidade de abordagens e reflexões possíveis a partir da produção acadêmica comprometida com a transformação social e a superação de todas as formas de violência, particularmente aquelas articuladas com questões de gênero e sexualidade. Assim como os trabalhos anteriores, para além da denúncia da violência sofrida, apresenta outras formas de produção de conhecimento que instauram outras possibilidades de relações.

Ainda assim, as insidiosas formas de preconceito, discriminação e violência motivadas por questões de gênero e sexualidade seguem impregnadas no cotidiano das pessoas, da produção do conhecimento e das instituições, afetando particularmente aqueles e aquelas que constroem e vivem suas identidades de gênero e orientações sexuais de modo diverso aos padrões normativos definidos e naturalizados pelas relações nesses espaços. Justamente por isso, a discussão proposta pelo feminismo (política, teórica e epistemológica) e a utilização da categoria de gênero (como mediação hermenêutica) continuam sendo não apenas válidas, mas necessárias para alterar os fundamentos das relações, da produção científica e das instituições. Atenta para as novas armadilhas que quer aprisionar e caricaturar qualquer proposta crítica, a própria reflexão feminista e de gênero se renova e reinventa como é próprio da experiência de vida de quem não se pode dar ao luxo de não pensar em si mesmo e nas relações nas quais está envolvido, muitas vezes por uma mera questão de sobrevivência, mas mantém os seus compromissos fundamentais. Nesse sentido, é, também, um trabalho profundamente enraizado numa discussão ética, tornando-se, talvez, “ainda” mais importante e necessário.

Agradecemos enormemente às pesquisadoras e aos pesquisadores que disponibilizaram seu talento e sua produção para compor essa obra. Sua generosidade, sua solidariedade e seus compromissos expressos em palavras e imagens são a maior contribuição. Agradecemos à Faculdades EST que, por meio dos projetos financiados por ICCO Coöperatie – Kerk in Actie, Igreja da Suécia, Federação Luterana Mundial e Grupo de Mulheres (Alemanha), tem mantido e incentivado o trabalho desenvolvido na área de feminismo e gênero como parte do compromisso da instituição. Agradecemos ao CEBI pela parceria nesse projeto, entendendo a importância dessa discussão e confiando no trabalho desenvolvido pelo Programa de Gênero e Religião.

Que essas reflexões inspirem as práticas e os refletires de outros e outras, tornando-se efetivamente relevantes “ainda” agora e “sempre” enquanto necessário.

PREFÁCIO

A gente não sabe o lugar certo de colocar o desejo: primeiras leituras e as perguntas pelo método, a teoria e deus

Nancy Cardoso Pereira¹

Faz tempo que não pronuncio Teu nome em vão. Em vão. Estou rodeada pelas formas mais prosaicas, ridículas e belas do Teu nome assim na terra como no céu... coisa de satélite. Então aquela vez que um aluno reparou que “as teólogas feministas não falam de deus...” era disso, desse pudor em gastar os atributos do sagrado em praça pública. Com razão me distancio da pretensão sistemática dos teólogos de plantão.

Pronuncio O nome nos meus arranjos e danos sem nenhuma vocação pra adivinhar as coisas lá do alto... também não me interessam os cálculos da capacidade de investimento do Altíssimo na vida alheia... e, quase quase me deixo convencer da minha subteologia, minha preguiça metafísica, minha incapacidade exegética & sistemática.

¹ Teóloga, pastora, assessora da Comissão Pastoral da Terra (CPT).

O que me cabe é o corpo: o meu, o seu quando me cabe. No mais, é a tarefa de viver no corpo social do corpo do mundo. Tudo me afeta, risca, pinica, molha e arranha. Coloco na boca pedacinhos do mundo e lambo frutas, picolés e o meu amor. Respiro quase sem necessidade e bebo goles de tudo que me sede. Tudo me entra pelos buracos mais bisonhos e necessários de continuar viva e dar conta deles todos, chama-se saúde. Às vezes me falta.

Rituais saúdam meu umbigo no umbigo de uma filha, mas ninguém se importa com todos os dentes cariados, tristes e perdidos... e essa coceira no púbis: o osso púbico ou púbis androide é o mais anterior dos ossos que formam a pelve, forma o terço inferior e anterior do íliaco, parte inferior do hipogastro que se cobre de pelos do latim *púbis* "penugem" e se apresenta assim sem graça diante de deus: dignidade quem há?

Não me lembro do que meu amigo disse naquela manhã chilena, diante dos ouvidos de uma igreja latino-americana desacostumada a ouvir "o corpo" nosso de cada dia. Ele disse "tenho AIDS"², mas nem todo mundo ouviu ou pode. Ele sabia que quem quiser falar com deus tem que ficar a sós (Gil, s/d), que apagar a luz, que calar a voz, que encontrar a paz, que folgar os nós dos sapatos, da gravata, dos desejos, dos receios, tem que ter mãos vazias, ter a alma e o corpo nus... quem quiser falar com deus.

Nem classe, nem gênero, nem etnia, nem sexo, nem idade... o elogio maior que a teologia cristã faz de si mesma é se achar "universal", querendo dizer do "homem" (como quem tem preguiça de dizer "humano") e de deus: incorpóreo (como quem tem preguiça de dizer "encarnado"). E ficamos assim com uma teologia contra o corpo, sem o corpo, apesar do corpo. Meu amigo disse que sua dor o aproximava das dores de outras pessoas porque sabia que quem quiser falar com deus tem que aceitar a dor, que comer o pão que o diabo amassou, tem que subir aos céus sem corda pra segurar.

De lá pra cá quem ouviu o que meu amigo disse de sua dor tamanha do tamanho de outras dores tratou de conjugar o verbo "carne" no imperativo plural... mas foram quase só feministas vozes, indígenas e negras vozes, gays. Meu amigo disse adeus, deu as costas, caminhou decidido pela estrada, que ao final vai dar "nonada", nada, nada, nada, nada, nada, nada, nada do que eu pensava encontrar se eu quiser falar com deus.

2 Ernesto Barros Cardoso (1957-1995). Mais informações ver site. Disponível em: <http://www.revistaentheos.com.br/Janeiro_2011/aids_jan_2011.htm>. Acesso em: 12 jan. 2012.

Este é um livro que conjuga o verbo “carne” no imperativo plural. Tem deus de menos – dirá alguém refém da cópia e do decalque de teologias requentadas do velho continente. Este livro aceita a dor e o prazer de corpos e suas histórias, sua sexualidade, todas as políticas e algumas rezas. História de vida, trabalho artesanal, trabalho na roça e urbano, sexo e dádivas, mãe sim ou não, meninos e meninas, tudo corpo. Real, verdadeiro, imediato, exato na precisão, na incompletude e na experiência. Na casa, na cozinha, na rua, na igreja, no terreiro qualquer lugar pleno de humanidade, coisas mundanas e gloriosas... e a teologia é feita assim: momento segundo desejado pela excitação do momento primeiro. A vida.

Não se começa do conceito, nem do método, nem da teoria. A vida. E os equipamentos de estar viva: os corpos. Pois aqui estão: o livro reúne a pesquisa feminista que insiste em se dizer. Rigor acadêmico e profundo comprometimento pelos espaços de luta e defesa de direitos. O Núcleo de Gênero da EST tem sido o mais persistente e o mais criativo ao longo dos anos. No Brasil, a teologia feminista passou de novidade a ornamento, uma vez que o acesso ao estudo da teologia foi socializado, mas os espaços de produção teológica continuam nas mãos de minorias masculinas iluminadas pela luz própria, incapazes da autocrítica, silenciosos sobre seus próprios corpos e incapazes de superar a heresia do patriarcado em todos os âmbitos e cenários e também quando chamam o nome de deus em vão.

De diversos modos o NPG junta diversas buscas que tecem temas e metodologias que visibilizam os usos de controle e disciplinamento dos discursos sobre o sexo e as enciclopédias dos gêneros em relação. Vários elementos heterogêneos, várias disciplinas numa conversa que inventa, modifica e ajusta as racionalidades disponíveis na história, na antropologia, na sociologia e na psicologia, nas ciências médicas, na educação e na teologia. Não falta um eixo, porque eixo não há. Estas simultaneidades plurais coexistem na academia, na escola, na igreja, nas políticas como detalhe emoldurado por práticas e teorias que normalizam relações de poder baseadas na circulação diferenciada dos “fluxos de sexualização” e seus dispositivos de submissão, exclusão e assepsia de divergentes.

Esta falta de eixo é vital para a negação de qualquer tentativa de essencialização e de abordagens à identidade baseada nas teses de redução e representação. Mesmo evidenciando um momento do processo de acumulação e condensação dos estudos de gênero e religião, a justaposição inviabiliza o/a sujeito do discurso universal e dificulta a confusão entre diferença e ambiguidade, identidade e multiplicidade identitária. Identidade é a negociação das identida-

des – classe, orientação sexual, gênero, idade, nacionalidade, etnia etc. – que se podem articular de inúmeras formas, sob inúmeras subjetividades. Neste sentido uma das possíveis ausências que poderiam ser apontadas estaria no debate econômico e do enfrentamento das ferramentas de disciplina do capitalismo midiático e financeiro e seus ícones sexuais e estético-consumistas.

A aproximação com as teorias *queer* vai aos poucos exigindo das teorias feministas não o pós-feminismo, mas a superação de toda e qual*queer* forma hierárquica de associação e representação, o apuramento da linguagem que desiste de convencer o discurso patriarcal e aciona uma linguagem radicalmente transgressiva nascida da teoria como performance identitária e das sexualidades nômades. Estas aproximações provocam também abalos sísmicos na teologia feminista em suas pretensões – acadêmicas e decentes – fruto do simulacro sólido e unidimensional das regras institucionais da teologia patriarcal e suas agências.

O silêncio vital da teologia e a escuta do barulho: a deficiência o cuidado o aconselhamento pastoral pentecostalismo o lugar da educação a reforma protestante e sua cozinha a dádiva nas sociedades ameríndias os movimentos sociais 2013 o presídio regional a violência doméstica a diaconia e a pastoral urbana o terreiro *Ìgbàsílé* técnicas manuais trabalho camponesas sexo homo mono temperos matrimônio HIV fervura e a produção teológica na EST e deus... esse barulho:

**quando o barulho engrossa
nem me vem com essa
de ficar no canto
tapando os ouvidos**

**tapar os ouvidos só faz com que
o barulho seja vc sozinho, todo o teu medo
o medo já temos bastante nesta cidade**

**vem, o barulho tá aqui dentro
sou eu, é vc
ouve, deixa que o barulho seja
a gente toda junta**

Ana Rusche

“Vinagre: uma antologia de poetas neobarracos”

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Traduzido por Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

GIL, Gilberto. *Se eu quisesse falar com Deus*. Disponível em: <http://www.gilbertogil.com.br/sec_disco_info.php?id=180&letra>. Acesso em: 12 jan. 2012.

LEÓN, Adriano. Os labirintos do desejo: desenhando uma metodologia anarcoqueer. *Política & Trabalho*, Revista de Ciências Sociais, n. 36, abr. 2012. p. 219-35.

ROJAS, Lucía Egaña. *Metodologías Subnormales*. Texto lido no marco do “Seminario Gramsci”, 13 de novembro de 2012. La Capella, Barcelona.

RUSCHE, Ana. *Passaremos*. 24 jun. 2013. Disponível em: <<http://wordpress.anarusche.com/category/poema/>>. Acesso em: 16 Nov. 13.

Sítio da internet

<http://www.revistaentheos.com.br/Janeiro_2011/aids_jan_2011.htm>. Acesso em: 12 jan. 2012.

HISTÓRIAS

NARRATIVAS DE VIDA: MULHERES QUE APRENDEM E TRANS-FORMAM SUAS HISTÓRIAS³

Márcia Eliane Leindcker da Paixão⁴

INTRODUÇÃO

Neste artigo, a ideia central é estabelecer um diálogo com a proposta da pesquisa-formação e os estudos de gênero no campo educativo e teológico. Os desafios de pensar as relações de gênero com base nas narrativas das histórias de vida será o caminho a ser percorrido no desenrolar do projeto com as mulheres em situação prisional. Narrar a própria história, aprender a ouvir e ser protagonista de sua vida é um desafio que se apresenta para as mulheres hoje, em especial para as mulheres presas. Dialogar com o cotidiano das mulheres, segundo a metodologia das histórias de vida, é um processo de caminhar para si, como diz Marie Josso, e construir espaços de formação e aprendizagens significativas para

3 Este artigo é uma versão parcial do paper “Narrativas das histórias de vida: mulheres que aprendem e trans-formam suas histórias”, apresentado no III Coloquio de Estudios de Género sobre America Latina, GT Educação, UNAM – México, em outubro de 2013.

4 Diácona da IECLB, Professora da Universidade Federal de Santa Maria, Departamento Fundamentos da Educação. Integrante do Núcleo de Pesquisa de Gênero (EST) e Coordenadora do Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação e Gênero/UFSM.

as mulheres. Para isso, o primeiro movimento será uma aproximação teórica para potencializar esse caminhar para si.

CONHECENDO A REALIDADE PRISIONAL

As condições de vulnerabilidade a que estão submetidas as mulheres privadas de liberdade no Brasil mostram a necessidade de atenção dos estados, da sociedade e das universidades para esse fato específico. Conforme o Relatório Mulheres Presas (2010), há, no Brasil, cerca de 34.807 mulheres presas. Isso significa 7,4% do total de pessoas presas. Os homens chegam a 396.543 da população carcerária. Nesse gigantesco universo, vale salientar que são inúmeras as razões de carência para dar conta da população carcerária. Questões como infraestrutura inadequada, condições físicas precárias, falta de vagas, insalubridade nas unidades, violência, organizações criminais dentro dos presídios, falta de preparo adequado de pessoal para atuar com essa população, políticas públicas, entre outras, configuram-se em crises no sistema prisional brasileiro.

No caso das mulheres, a questão ainda é mais acirrada, pois há, conforme nos apresenta o “Relatório Encarceradas” (2007), uma completa falta de políticas públicas que deem conta da situação das mulheres como seres de direitos e que levem em consideração as suas necessidades advindas das questões de gênero. A omissão dos poderes públicos aparece na falta de atenção às questões de saúde, reinserção social, relações familiares, criação das crianças, educação e trabalho.

Os Relatórios que apresentam a situação da mulher presa trazem dados alarmantes sobre a situação da mulher encarcerada e as preocupações de toda ordem que esses dados geram. De 2008 até 2011, o governo federal desenvolveu algumas políticas públicas em favor das mulheres. Os movimentos sociais também têm se ocupado com essa temática, e alguns grupos promovem capacitações para as mulheres no intuito de fomentar o empoderamento das mulheres, motivando-as a ser protagonistas no espaço privado e público. Exemplo concreto desse movimento pelos direitos foi o projeto Mulheres pela Paz, desenvolvido em vários estados brasileiros com apoio de Prefeituras, de Movimentos Sociais e de Universidades. Brasil afora existem iniciativas que procuram recuperar e restaurar a dignidade das mulheres. No Rio Grande do Sul, o CECA (Centro Ecumênico de Capacitação e Assessoria – São Leopoldo/RS), desde a década de 1990, tem procurado investir na formação e informação das mulheres em relação ao acesso à justiça, para que elas

conheçam seus direitos e construam consciência de cidadania. O curso de formação PLP (Promotora Legal Popular) tem investido na capacitação de mulheres na área de Direito para que elas atuem de uma forma eficaz em suas comunidades, com consciência cidadã e acesso à justiça.

Apesar de todo o investimento, a situação da mulher presa continua merecendo atenção e preocupação por parte do Estado, da sociedade e das universidades. Focando mais o olhar, apresento alguns dados das mulheres presas na região de Santa Maria/RS⁵:

- População total em Santa Maria: 265 pessoas presas.
- População no Rio Grande do Sul: mulheres = 1.747; homens = 26.573.

Regime	Homens	Mulheres
Regime Fechado	3	39
Regime Semiaberto	120	31
Regime Aberto	26	13
Regime Provisório	2	24
Grau de instrução		
Alfabetizado	2	0
Analfabeto	4	3
Ensino Fundamental Incompleto	104	63
Ensino Fundamental	16	11
Ensino Médio Incompleto	12	15
Ensino Médio	13	16
Não Informado	0	0
Superior Incompleto	1	1
Superior	0	0
Enquadramento		
Entorpecentes/tráfico	42	100

5 Dados disponíveis em:< www.susepe.rs.gov.br/upload/1376056122_Pres%20Santa%20Maria.pdf>. Acesso em: 16 Nov. 2013.

Faixa etária		
18-24	29	21
25-29	50	14
30-34	35	28
35-45	28	28
46-60	9	14
Mais de 60	1	4
Por etnia		
Branca	90	64
Negra	25	17
Parda	37	28
Estado civil		
Casada	8	10
Divorciada	2	4
Separada	5	4
Solteira	77	43
União estável	60	43
Viúva	0	5

Quadro 1 – Mulheres presas.

Os Relatórios, além de apresentarem os dados, também mostram as desigualdades de gênero e a invisibilidade a que estão submetidas as mulheres nos presídios do Brasil. No caso de Santa Maria, o perfil da mulher presa é jovem, mãe sozinha, branca e, na maioria dos casos, condenada por envolvimento com tráfico de drogas ou entorpecentes. Com base nesse cenário específico, cabe o diálogo acerca das questões de gênero para entendermos como essas relações se estabelecem nesse cotidiano.

OS CONCEITOS DE GÊNERO

Nesse complexo campo da temática gênero/feminismo e educação, convém explicitar a compreensão conceitual para entender como as construções sociais interferem e excluem as pessoas na vida em sociedade. Dessa forma, trazer gênero como categoria de análise nesse artigo, segundo a perspectiva das mulheres é romper com as invisibilidades, com as “exclusões não confessadas” (Gebara, 2000, p. 29).

Não existe um acordo definitivo sobre o conceito “gênero”. A sua utilização é recente, e o feminismo foi o movimento que abriu espaço para utilizar o conceito e desenvolver estudos, reflexões e teorias dos sistemas de gênero. Nesse sentido, trazer a perspectiva da teoria feminista para o contexto da análise da exclusão, em geral, e das mulheres, em específico, é questão que considero fundamental para entender a situação das mulheres hoje.

Um aspecto que Ivone Gebara (2000) destaca no conceito de gênero diz respeito à diferença. A autora salienta que há uma infinidade de diferenças: entre homens e mulheres, entre homens e homens, entre mulheres e mulheres. Além disso, há outros cruzamentos que delimitam a singularidade das pessoas, tais como idade, cultura, religião, etnia, etc. Essas diferenças e esses cruzamentos são questões fundamentais na análise de gênero defendida por Gebara, pois para mudar situações marcadas pela injustiça, é necessário compreender as contradições e os antagonismos que marcam as relações sociais. Para Gebara, o conceito de gênero não é só um instrumento de análise, mas também um “instrumento de autoconstrução feminina e de tentativa de construção de relações sociais mais fundadas na justiça e na igualdade, a partir do respeito à diferença” (Gebara, 2000, p. 105). Dessa forma, o objetivo de refletir sobre gênero é trazer para o centro da reflexão esta categoria tão pouco utilizada (nas diferentes áreas do conhecimento) no intuito de mostrar como as relações entre homens e mulheres funcionam para manter a “ordem social” e vislumbrar mudanças significativas.

Maria Carmelita de Freitas (2003) traz informações sobre a utilização do conceito gênero nas ciências sociais que datam de 1955 e, posteriormente, 1968. Lembra que foi o pesquisador John Money quem propôs a utilização do termo para definir os gêneros, o “papel de gênero” com intencionalidade explicativa. Em 1968, o psicólogo americano Robert Stoler estabeleceu mais nitidamente a diferença de conceitos entre sexo e gênero, quando fez pesquisa com meninos e meninas, educados de acordo com um sexo que, por problemas anatômicos, não era o seu (Freitas, 2003, p. 16-17).

As feministas reconhecem que as reflexões avançaram nas últimas décadas a respeito dos conceitos de gênero e sexo. Feministas de várias áreas sinalizam para a dimensão da construção social e cultural para o conceito de gênero e que este é um produto aprendido e ensinado de geração em geração.

Na concepção de Joan Scott, utilizar o termo gênero é uma tentativa das feministas contemporâneas de reivindicar definições que auxiliem na reflexão acerca das inadequações das teorias existentes, que tentam explicar as desigualdades entre homens e mulheres. Nessa linha de pensamento, Scott define gênero como:

uma maneira de indicar “construções sociais” – a criação inteiramente social de ideias sobre papéis adequadamente aos homens e às mulheres (p. 7) [...] e o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é um primeiro modo de dar significado às relações de poder (Scott, 1990, p. 7, 14).

No entendimento de Scott (1990), gênero é um elemento das relações sociais de poder e é composto de quatro elementos que atuam juntos, mas não são necessariamente simultâneos. São eles: símbolos, conceitos normativos, noção política e identidade subjetiva. Dessa forma, trazer para o campo acadêmico a reflexão sobre e de gênero:

fará emergir uma história que oferecerá novas perspectivas a velhas questões [...] esta nova história abrirá possibilidades para a reflexão sobre as estratégias políticas atuais e o futuro (utópico), pois ela sugere que o gênero deve ser redefinido e reestruturado em conjunção com uma visão de igualdade política e social que inclui não somente o sexo, mas também a classe e a raça (Scott, 1990, p. 19).

Esses elementos que Scott destaca são pontos de partida na ampla reflexão das categorias da temática gênero. A contribuição desta categoria é que ela amplia a visão de análise e mostra que as exclusões acontecem pela via do poder e vêm, muitas vezes, mascaradas e sutis para o campo social. Se não olharmos a realidade e os fatos sociais sob a perspectiva de gênero, não enxergamos essas exclusões. Portanto, conhecer os instrumentais de gênero e ter espaços de aprendizagens são elementos estratégicos de igualdade política e social que as mulheres ainda precisam aprender, conhecer e ressignificar.

A propósito, Elizabete Bicalho (2003), ao refletir sobre a categoria gênero, aprofunda o debate quando explicita que o leque de estudo de gênero se dá pela via da interdisciplinaridade entre as áreas do conhecimento. Com base nesse diálogo, a categoria gênero chama para a análise a situação feminina e masculina na sua dimensão relacional social, que estabelece o modo de ser feminino e masculino

e que traz engendrada a hierarquia e o poder nas construções sociais e culturais. Bicalho destaca que a utilização da categoria gênero desconstrói as construções históricas que discriminaram e hierarquizaram as relações entre homens e mulheres por gênero, classe e raça. Além disso, gênero abre o debate para além do conceito dominação/subordinação “como o único terreno de confronto. A atuação feminina nas relações de poder é sublinhada na análise de gênero” (Bicalho, 2003, p. 48). De mãos dadas com o poder, temos as questões do público e do privado que não podem ser esquecidas na análise. Bicalho explica que:

como proposta metodológica, a categoria gênero estuda o privado e o público a partir de uma visão dialética; público versus privado não é o enfoque aceito, mas privado e público como uma unidade capaz de resolver a análise da contradição da vida feminina, historicamente colocada entre esses dois mundos sociais. O privado também se constitui como esfera política, em que emergem diversas formas de relações de poder (Bicalho, 2003, p. 48-49).

Nessas afirmações que pontuam dados específicos das relações sociais, percebe-se que práticas de exclusão são implantadas, sustentadas e vivenciadas em diferentes campos de formas explícitas e sutis. Ao abordar a categoria gênero na análise da exclusão no campo acadêmico, fica evidente que esta acontece. A categoria “classe” ainda permanece como a mais importante chave de análise das exclusões. Vista apenas por esse aspecto específico, as demais exclusões não aparecem, não são nomeadas e ficam invisíveis, embora estejam presentes nos campos.

Para enxergar a dominação, as exclusões, as hierarquias e as sutilezas da violência, penso que o viés da hermenêutica feminista contribui com outro olhar a respeito da exclusão e das mulheres. Por isso, olhar para a situação das mulheres presas, conhecer seu contexto de invisibilidades e desigualdades a partir de outro viés é fundamental para que elas escrevam outras histórias de vida.

Trazer a perspectiva de gênero é uma maneira diferenciada de compreender o conhecimento e de fazer análise da realidade. Destaco essa abordagem por entender que ela contribui para aprofundar a pesquisa no geral e por ser tão pouco utilizada nos estudos das desigualdades e exclusões sociais no seu específico, merecendo espaço para repensar os paradigmas tradicionais no espaço acadêmico e no cotidiano. Dessa forma, a categoria gênero na educação provoca/evoca um lugar e entra no diálogo reflexivo e impulsionará outras mediações e posturas educativas e sociais.

O feminismo e a categoria gênero denunciam o conhecimento que exclui as mulheres e as culturas marginalizadas. Por isso, a perspectiva de gênero “nos leva a

uma crítica do universalismo das ciências humanas” (Gebara, 2000, p. 115). O universalismo não enxerga o específico, o singular. Por isso, trazer a hermenêutica feminista para o debate das exclusões e dominações é alavancar formas de igualdade política e social entre os homens e as mulheres no campo específico da academia.

A hermenêutica feminista suspeita do universalismo, daquilo que está naturalizado e que, por isso, não enxerga nem valoriza a diversidade de ser e fazer excluindo quem não se encontra no seu espectro. Por isso, a experiência, o cotidiano, o específico das pessoas que estão à margem são elementos importantes para o feminismo, pois possibilitam que a pessoa diga a sua palavra do seu lugar social. Nesse sentido, trazer os conceitos da teoria feminista é acrescentar outros itens que ampliam a análise do lugar das mulheres e tensionam o fazer pedagógico na academia.

As próprias feministas apontam para o aspecto plural do conceito feminismo. Por ter passado por várias fases no Brasil e no mundo, não é possível descrevê-lo apenas no singular, embora a nomenclatura escrita ainda permaneça.

Gebara (2000) assinala que o feminismo na América Latina se tornou público na década de 1960. Inicialmente, eram intelectuais e militantes de partidos de esquerda que reivindicavam os direitos das mulheres em diferentes níveis sociais. Lembra que o feminismo na América Latina foi marcado por duas tendências. A primeira preocupava-se com as práticas cotidianas da vida das mulheres pobres. É considerado popular. A segunda preocupava-se em repensar as ciências humanas sob a perspectiva feminista. É considerada universitária.

No resgate histórico, Gebara (2000, p. 38) ressalta que, há mais de vinte anos, o feminismo trouxe à tona novos conceitos para a “análise da condição da mulher”. Ele proporcionou um espaço de reflexão acerca de conceitos discriminatórios e completamente excludentes e que determinavam a compreensão de mundo e assinalavam a figura masculina como a única referência, isto é, como norma e forma de dominação dos homens sobre as mulheres. Com base na experiência/vivência de dominação e de espaços de aprendizagens a teoria feminista conseguiu nomear as exclusões, as dores e os sofrimentos que as mulheres enfrentavam em diferentes lugares sociais e forçou espaço no território público. Trazer aqui esses conceitos no contexto dessa pesquisa é fundamental na análise do tema.

Gebara (2000) desdobra os conceitos da dominação masculina, trazendo outros conceitos que têm sido prática na sociedade, na religião, na educação, na família, nas mídias, etc. Esses conceitos são “os óculos” pelos quais se vê o mundo e os modos de ser e que determinam as relações e a vida em sociedade. São eles: 1.

Sexismo = atitude de discriminação do homem sobre a mulher, **2. Patriarcalismo** = sistema que utiliza a dominação dos homens sobre as mulheres com vistas a perpetuar-se no poder, **3. Androcentrismo** = a única referência no modo de ser; o masculino como norma.

Com esses pressupostos, a vida em sociedade foi construída (e continua ainda hoje), e as ações e os modos de ser seguem esse padrão para determinar lugares, acessos, condições, eficácia, hierarquias, etc. São formas de dominação-exploração-exclusão. São posturas que se naturalizaram na sociedade e “passam batido” no dia a dia das relações humanas.

Como contraponto a esse modo de ser instalado na vida em sociedade, Gebara explica que a teoria feminista se utilizou de um novo conceito hermenêutico para analisar a situação das mulheres e as relações entre homens e mulheres: *a mediação do gênero*. Lembra que foram as feministas americanas, na década de 1980, as primeiras a utilizar esta categoria de análise.

Assinala, também, que a categoria gênero traz dois elementos importantes para entendermos as relações entre homens e mulheres. O primeiro diz que o aspecto biológico das pessoas não é suficiente para explicar ou determinar o comportamento do masculino e do feminino na vida em sociedade. O segundo diz respeito à noção e compreensão de poder. Este é “distribuído de modo desigual entre os sexos” (Gebara, 2000, p. 39). As mulheres, em geral, estão em posições subalternas na vida social e nas religiões.

Nesse sentido, Gebara afirma que o conceito gênero traz outro olhar para as relações ampliando a análise para além do sexo, do biológico. Introduce a reflexão de que as relações e os comportamentos sociais e institucionais são aprendidos e transmitidos de geração em geração, reproduzindo um ciclo de dominação de uns sobre os outros. O ser homem e o ser mulher dependem, basicamente, das construções sociais e culturais transmitidas e vivenciadas no cotidiano das pessoas.

Então, trazer a categoria gênero e seus complementos como referencial é propor a desconstrução da ideologia que define o ser humano apenas pelo biológico. É desconstruir a dominação como universalizante nas relações sociais.

Anete Roese (2004) afirma que há organizações sociais injustas e desumanas, que determinam privilégios diferenciados para grupos diferentes, causando sofrimentos e até morte de pessoas. Olhar as situações de sofrimento e de opressão, a partir do referencial teórico de gênero, e romper com a dominação é o que propõe Roese. Nesse sentido, a autora ressalta que:

o referencial do gênero busca apontar os determinantes históricos e socioculturais que imprimem a diferenciação e a fixidez do gênero feminino e masculino, e das estruturas de poder hierárquico e autoritário atreladas à construção social, cultural e histórico da dimensão do gênero da humanidade. As teorias de gênero fazem uma leitura crítica e propõem práticas de desconstrução dos discursos que afirmam a divisão, a diferença e a hierarquia dos sexos. Este tipo de discurso ideológico define estruturas de poder com privilégios de etnia, classe e gênero, e se afirma por meio de estruturas religiosas, econômicas, culturais, relacionais [...] toda a organização social (Roese, 2004, p. 185).

Para modificar e produzir relações mais justas e igualitárias, a mediação de gênero é fundamental como categoria de análise de relações sociais, como nos asseguram Gebara (2000) e Roese (2004).

Ao revisitarmos a história, percebemos que muitas mulheres se insurgiram contra a discriminação entre os sexos e manifestaram resistências a esse modo opressor e excludente da sociedade. Maria Carmelita de Freitas (2003) diz que, a partir do século XIX, a luta das mulheres assumiu características de luta organizada, principalmente nos países industrializados. Essa organização se ampliou e pressionou as esferas da vida em todos os sentidos, pois junto com a luta o teórico também tomou corpo e passou a ser conhecido como movimento feminista. Nesse período, destacou-se a obra de John Stuart Mill, “A Sujeição da mulher” (1869), considerada como o primeiro manifesto do feminismo.

Freitas, ao resgatar o pensamento de mulheres que refletiram acerca do feminismo, destaca o conceito de Henrietta Rodman, que, em 1915, já trazia questões que necessitavam revisão.

A tentativa das mulheres de se tornarem adultas, de aceitarem as responsabilidades da vida, de desarraigarem aquelas características infantis – egocentrismo e covardia – que exigimos que nossos filhos eliminem, mas permitimos e, por sistema social, encorajamos nossas filhas a conservarem (Freitas, 2003, p. 19).

Essa definição de Rodman mostra que o aspecto pessoal, societário e psicológico são elementos importantes para os estudos feministas, pois mostram as implicações do todo na vida da pessoa.

De lá para cá, o feminismo passou por diferentes fases no intuito de aguçar a consciência crítica acerca da subordinação da mulher e dos condicionamentos culturais que mantêm as desigualdades e exclusões. Nesse sentido, fica evidente que não há um feminismo, mas feminismos. As reflexões feministas aconteceram no campo secular e religioso com matizes semelhantes, mas com enfoques específicos.

Anete Roese (2004), ao propor um cuidado pastoral terapêutico feminista, traz seu entendimento de feminismo, baseada em dados sobre a mulher brasileira. Ela define assim:

Feminismo é um movimento e uma filosofia que compreende que há estruturas, sistemas, papéis de gênero sociais, culturais e históricos injustos que submetem e causam sofrimento às mulheres e homens distintamente. É um movimento profético de denúncia e de anúncio, pois, busca, além da desconstrução das estruturas opressoras, proposições de novos referenciais baseados na justiça relacional e a efetivação de estruturas flexíveis e igualitárias. É uma postura de vida baseada numa ética inclusiva que reconhece como sadias, viáveis e justas uma pluralidade de experiências humanas, tais como a grande variedade de formas familiares que são constituídas na sociedade. A filosofia feminista postula uma revisão dos modos de pensar e das estruturas estereotipadas e injustas em relação às questões de gênero, etnia, classe, idade, etc. que permeiam a vida humana (Roese, 2004, p. 185).

Outra ponderação vem de Maria Amélia Teles (2003) que traz a dimensão do político quando se refere ao feminismo como movimento que está atento ao modo de ser das instituições sociais e das pessoas. O olhar político do feminismo traz à tona aquilo que está ocultado ou disfarçado no discurso geral da democracia, da igualdade, etc. A autora critica as sutilezas da dominação e adverte que o feminismo se insere como:

movimento político e que questiona as relações de poder, a opressão e a exploração de grupos de pessoas sobre as outras, particularmente da dominação sobre a população feminina. Contrapõe-se radicalmente ao poder patriarcal que sobrevive ainda nos dias de hoje, sutilmente ou não, disfarçado em “igualdade”, “competência” e “liberdade de disputa e concorrência” (Teles, 2003, p. 51).

Teles traz para o bojo do feminismo que a opressão está vigente nas questões de raça, de classe, de faixa etária, de orientação sexual, de origem geográfica. Homens e mulheres são vítimas da opressão que assume diversas formas nas estruturas sociais. Ressalta que o poder patriarcal vigente dilui a dominação mediante discursos inclusivos. Em sua opinião, o feminismo instiga pessoas que estão em situação de opressão e subalternidade a se rebelar e a buscar relações de equidade. Esse movimento pela igualdade exige outros movimentos que auxiliem as mulheres e os homens a se repensar para enxergar a dominação e a querer outra forma de relação social. O feminismo desafia para que se preste muita atenção às relações que acontecem no cotidiano, pois é no miudinho das relações que a dominação se

instala e dita as normas excludentes e que se naturalizam. Desconstruir esses modos de ser é o que o feminismo se propõe.

A autora afirma que uma pessoa apresenta várias subjetividades: identidade de gênero, de classe e étnico-racial. Todas as pessoas estão sob a cultura androcêntrica, que determina os papéis de homens e mulheres. Dessa forma, as condutas são apreendidas e homens e mulheres assimilam papéis diferentes e que, mais tarde, assumem proporções de dominação de um sobre o outro.

Teles ressalta que “daí podem se explicar questões como o machismo das mulheres, a legitimação pela sociedade da dominação da mulher pelo homem, a aceitação da agressão masculina contra a mulher” (Teles, 2003, p. 53). Há mulheres que acreditam na dominação como algo “natural”. Como diz a célebre frase de Rosa de Luxemburgo: “quem não se movimenta não sente as correntes que o prendem”⁶. As pesquisas mostram que muitas mulheres ainda estão nessa condição de acorrentadas, em cativeiro. Na perspectiva feminista, isso é inconcebível. Por isso, as ressignificações conceituais, a igualdade de direitos, o protagonismo, o empoderamento das mulheres, e as relações de justiça e igualdade passam por outro jeito de pensar e fazer ciência, outro jeito de relações humanas, outro jeito de ser igreja. Assim, pode-se dizer que as mediações de gênero são um dos instrumentais que auxiliam no processo de caminhar para si.

O CAMINHAR PARA SI

Essa proposta, defendida por Marie-Christine Josso, nos apresenta uma perspectiva diferenciada para pensar as transformações possíveis das pessoas em situações de vulnerabilidades. As histórias de vida, as subjetividades pessoais, as experiências, as falas, as escutas, as reflexões advindas desse processo fazem parte do caminhar para si. No entender de Josso, esse caminhar para si é singular e plural. Josso enfatiza que

A originalidade da metodologia da pesquisa-formação em História de vida – situa-se, em primeiro lugar, em nossa constante preocupação em que os autores **e autoras** dos relatos cheguem a uma produção de conhecimento que faça sentido para eles e **elas**, que se engajem, eles próprios, num projeto de conhecimento que os institua como sujeitos (Josso, 1999, p.16) (grifos meus).

⁶ Esta frase se encontra na apresentação do Guia da rede de enfrentamento da violência contra a mulher – Prefeitura Municipal de São Leopoldo, 2007.

Essa abordagem metodológica, aplicada junto à realidade de mulheres presas, segue na perspectiva de possibilitar que as experiências de sofrimento se transformem em dimensões autorreparadoras (Josso, 1999) para as mulheres. Pode-se dizer que essa metodologia se alia à proposta teológico-diaconal à medida que a vida digna reaparece, e as mulheres podem transformar seus cotidianos.

Essa modalidade pedagógica baseada na experiência e que se manifesta na narrativa das histórias de vida, uma autobiografia de si, contribui para que a pessoa ressignifique sua vida, suas escolhas e vislumbre outras possibilidades para sua própria vida. A existencialidade das pessoas é abordada com atenção, ela é o centro do processo metodológico, pois permite que a pessoa fale de si e se mostre. Assim, o cenário de pesquisa-formação permite que o singular (particular) se entrelace com o plural (o grupo e as minhas próprias ideias) à medida que a pessoa e o grupo se apropriam das etapas do processo das narrativas. Dessa forma, pode-se dizer que o processo de formação das pessoas em direção às aprendizagens reflexivas e interpretativas caminha em direção a esse novo momento de aprendizagem.

O processo metodológico de pesquisa-formação é denominado por Josso de “Caminhar para si”. Esse conjunto de facetas desse processo é descrito por Josso sob o ângulo da experiência. Dessa proposta metodológica e epistemológica, a autora constrói o conceito de caminhar para si, levando em consideração as dimensões que ela chamou de “dimensões de nosso ser no mundo” (formas do sensível) (Josso, 2007). São elas:

	Ser de sensibilidades
Ser de ação	
Ser de emoções	
	Ser de carne
	e
Ser de atenção consciente	
Ser de imaginação	
Ser de afetividade	
	Ser de cognição

Essas dimensões se entrelaçam no processo de ser no mundo e de ser em transformação. A abordagem da pesquisa-formação entende que, utilizando essa metodologia das Histórias de vida, favorecemos o conhecimento de si em todas as dimensões da vida e possibilitamos que as pessoas possam descobrir sua singularidade, cultivá-la, inscrever-se numa história coletiva e reescrever sua história.

IDEIAS PARA SEGUIR APROFUNDANDO

A tarefa de possibilitar a “invenção de si no singular plural” é bastante delicada e implica muitos movimentos teóricos e práticos. O contexto das mulheres é singular plural em todos os sentidos e, por isso, faz-se necessário articular esses aspectos com base nas narrativas de vida, de uma práxis formadora e de uma hermenêutica criativa em direção à invenção de si.

Os sofrimentos e as dores das pessoas são muitos e a teologia necessita dialogar com outras áreas do conhecimento para poder dar conta (no sentido de estar junto) desses contextos e promover o cuidado restaurativo da pessoa. Vida digna implica suprir muitas necessidades das pessoas e a vida cotidiana mostra/escancara onde se faz necessário diaconar (fé em ação). A metodologia da pesquisa-formação e os estudos de gênero são algumas das parceiras da teologia nesse processo de caminhar para si e trans-formar vidas. Buscar vida digna a partir do desafio evangélico necessita diferentes movimentos e parcerias para se efetivar essa ação transformadora.

Diaconar é tarefa da igreja. É ação de toda pessoa que crê diante de situações de sofrimento e injustiças. O cotidiano é, assim, matéria-prima e fornece inúmeros elementos para a ação da Igreja no mundo e no seu entorno mais próximo. E isso lembrar significa que pessoas e a instituição Igreja precisam dar-se conta de sua identidade diaconal e diaconar junto a estas realidades de sofrimentos com diferentes grupos de trabalho.

Para dar conta das demandas em seus contextos, o fazer e o pensar precisam caminhar juntos. Nesse sentido, precisamos nos colocar como aprendizes e como ensinantes. Para transformar, reconciliar e empoderar são necessárias atitudes individuais e coletivas = estratégias em redes (entre a Igreja/ saber teológico x os movimentos sociais x as diferentes áreas do saber). Método, Ação (fazer é pensar) e Identidade são instrumentos imprescindíveis para sonhar e buscar uma Comunidade acolhedora e democrática para todas as pessoas.

REFERÊNCIAS

BICALHO, Elisabete. Correntes feministas e abordagens de gênero. In: SOTER (Org.). *Teologia e gênero*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2003, p. 37-50.

FREITAS, Maria Carmelita de. Gênero/Teologia Feminista: interpelações e perspectivas para a teologia: Relevância do tema. In: SOTER (Org.). *Teologia e gênero*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2003. p. 13-33

GEBARA, Ivone. *Rompendo o Silêncio*. Uma fenomenologia feminista do mal. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

GUIA DA REDE DE ENFRENTAMENTO DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER. Prefeitura Municipal de São Leopoldo, set. 2007.

JOSSO, Marie-Christine. Histórias de Vida e Projeto: a história de vida como projeto e as “histórias de vida” a serviço de projetos. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 11-23, jul/dez, 1999.

JOSSO, Marie-Christine. A transformação de si a partir da narração de histórias de vida. *Educação*. Porto Alegre, ano XXX, n. 3 (63), p. 413-38, set/dez. 2007.

PAIXÃO, Márcia Eliane Leindcker da. *A experiência educativa da extensão na Faculdades EST analisada sob a perspectiva da hermenêutica feminista*. Tese (doutorado), Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, 2011.

ROESE, Anete. *Espaços de Cuidado: Movimentos de Ressurreição: Teoria e Método para o processo de acompanhamento pastoral terapêutico de grupos*. Tese (Doutorado em Teologia), Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2004.

SECRETARIA MUNICIPAL DE POLÍTICAS PARA AS MULHERES, SÃO LEOPOLDO. *Da violência de gênero para relações humanizadoras: uma vida sem violência é um direito de mulheres e homens*. Elaboração: CECA – Centro Ecumênico de Capacitação e Assessoria. Polígrafo, 2011.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Revista Educação e Realidade*, v. 16, n. 2, jul./dez. 1990.

TELES, Maria Amélia de A. Feminismo no Brasil: trajetórias e perspectivas. In: SOTER (Org.). *Teologia e gênero*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2003. p. 51-66.

Sítios da internet

Disponível em: <<http://carceraria.org.br/wp-content/uploads/2013/02/Relato%CC%81rio-para-OEA-sobre-Mulheres-Encarceradas-no-Brasil-2007.pdf>>. Acesso em: 1 set. 2013.

Disponível em: <http://carceraria.org.br/wp-content/uploads/2012/09/relatoro-mulherese-presas_-versaofinal1.pdf>. Acesso em: 1 set. 2013,

Disponível em: <http://www.susepe.rs.gov.br/upload/1376055087_Penit.%20Estadual%20de%20Santa%20Maria.pdf>. Acesso em: 2 ago. 2013.

Disponível em: <http://www.susepe.rs.gov.br/conteudo.php?cod_menu=9&cod_conteudo=39>. Acesso em: 2 ago. 2013.

TECER MEMÓRIAS: O BORDADO NO PROJETO DE CONHECIMENTO DA ESCOLA

*Marli Brun*⁷

Este artigo é parte da Tese de Doutorado em Educação intitulada “Bordando cidadania: projetos de conhecimento de mulheres na preservação cultural do *Wandschoner* em Ivoti (2007-2013)”. Como origem de investigação, encontra-se a necessidade de avaliar e refletir as relações de gênero que permeiam o processo de produção e gestão do conhecimento pela escola. Referenciais da teoria feminista e da pesquisa-formação (Josso) são os principais suportes do processo reflexivo-reconstrutivo que retira da invisibilidade os saberes técnico-artísticos que compõem o projeto de conhecimento da instituição de ensino. Compreendida como parte do direito social à educação, a formação em Técnica Manual (bordado) compõe, de diferentes maneiras, a práxis educativo-social da escola. Neste artigo, reconstruo o projeto de conhecimento do Instituto de Educação Ivoti (IEI) e Instituto Superior de Educação Ivoti (ISEI) – instituições mantidas pela Associação Evangélica de Ensino⁸, tendo como foco a formação em Técnica Manual (bordado). A investigação foi realizada com base em pesquisa bibliográfica (1927-1965), narrativa de história

7 Pastora da IECLB, mestre em Teologia (Faculdades EST) e doutora em Educação (Unisinos). Integrante do Núcleo de Pesquisa de Gênero.

8 A Associação Evangélica de Ensino é mantenedora do Centro de Educação Básica Ivoti (Unidade de ensino Instituto de Educação Ivoti e Unidade de ensino IEI Dois Irmãos), do ISEI (Instituto

de vida e formação de Nelsi Hepp, coordenadora das “Rodas de Bordado” da Moradia Escolar do IEI (1972-2003), e observação participante no Projeto Tecendo Memórias (2007-2013).

A reflexão aqui apresentada possibilita uma maior compreensão sobre como os saberes técnico-artísticos, culturalmente definidos como tipicamente femininos, atravessam a história de formação de uma instituição de ensino, que tem como finalidade primeira, a formação de professores. Desse modo, visibilizo a relevância pedagógica dos processos reconstrutivos na construção institucional de um “projeto de si auto-orientado” (Josso, 2004, p. 59), que busca, entre outros, superar a dicotomia de gênero na práxis educativo-social da escola. Parto do pressuposto de que cada pessoa e cada instituição têm – mais ou menos consciente – seu “projeto de conhecimento”, definido a partir de uma área de interesse e formação (Josso, 2010, p. 27), no qual se integram o saber científico (saberes produzidos de acordo com métodos, técnicas e regras reconhecidos oficialmente como científicos) e o saber popular (Eggert, 2003; Neuenfeldt, 2005). A escolha do projeto de conhecimento do IEI/ISEI, como centro desta reflexão, deve-se à criação e ao desenvolvimento do Projeto educativo-social Tecendo Memórias como parte do seu projeto de conhecimento. O Projeto Tecendo Memórias contempla a capacitação profissional em bordado artesanal associada à preservação cultural do *Wandschoner* (panô de parede bordado). A pesquisadora Ingrid Margareta Tornquist, que atuou como professora no Projeto Tecendo Memória, afirma que prefere usar o termo *Wandsprüche* ao invés de *Wandschoner*.

Considero esses “*Wandsprüche*” muito significativos como espelho e guia de orientação para a mentalidade teuto-brasileira. De um lado eles refletem as normas e os valores assumidos do grupo étnico e, de outro, transmitem ao mesmo tempo esses valores para a geração mais nova. Por isso os chamo “espelho e guia de orientação” (Tornquist, 2008, p. 2).

O bordado artesanal, como parte da práxis educativo-social da escola, é um tema controvertido na história da educação brasileira. Desde o século XIX, no Brasil, o movimento feminista questiona a visão androcêntrica (do grego *andrós*, genitivo singular de *anér*, homem, varão, marido, esposo) do currículo escolar em que as meninas eram educadas para atuar no universo da casa e os meninos, no espaço público. Na época, a legislação brasileira dificultava o acesso das meninas à escola e, conseqüentemente, ao conhecimento científico. O currículo escolar valorizava a formação em técnicas manuais, compreendida como um conhecimento necessário

Superior de Educação Ivoti), do Centro Integrado de Serviços de Apoio Pedagógico (CISAP) e do Instituto de Formação de Professores de Língua Alemã (IFPLA).

para as mulheres, para que elas pudessem exercer com maior desenvoltura sua vocação “natural” como mães e donas de casa. Em 1838, a educadora Nísia Floresta criou, no Rio de Janeiro, uma escola para moças, que, ao invés de centralizar a formação nas “prendas domésticas” (bordado, costura), colocava, no currículo, como central, o estudo de “latim, caligrafia, história, geografia, religião, matemática, português, francês, italiano, inglês, música, dança, piano, desenho e costura” (Eggert, 2012, p. 438). Desse modo, já no início do século XIX, o caráter androcêntrico da educação brasileira, que mantinha currículo distinto para meninos e meninas, era questionado por essa educadora brasileira. Entretanto, apesar da crítica de expoentes como Nísia, a educação no Brasil permanecia orientada por valores de gênero, dicotômicos.

O século XX é marcado por um intenso processo de industrialização que provocou mudanças sociais, econômicas, políticas, culturais, ambientais e religiosas, reconfigurando a dimensão cultural do ser humano. Em meio à política de industrialização, saberes artesanais aos poucos foram excluídos da escola e o acesso à educação foi gradativamente universalizado. Embora a afirmação dos direitos humanos e, especificamente, a compreensão de que homens e mulheres têm direitos iguais, seja uma construção progressiva na história brasileira, a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 é o marco legal que assegura a equidade de gênero no país. No processo reconstutivo do projeto de conhecimento da escola, tendo o bordado (técnicas-manuais) como foco central, aproprio-me da categoria de gênero como referencial de análise da práxis educativo-social da escola. Gênero é uma categoria relacional que permite uma leitura crítica sobre o modo como as relações de poder, constituídas hierarquicamente com base na supremacia masculina, se configuram na trajetória de vida e formação de quem compõe a práxis educativo-social da escola. Desse modo, desconstruo e redimensiono valores androcêntricos que permeiam a gestão do conhecimento na/da escola e na sociedade.

AS AULAS DE TÉCNICAS MANUAIS NO CURSO DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES/AS

Quando criada, em 1909, a escola de formação de professores foi denominada de *Deutsches Evangeliches Lehrerseminar*⁹ (Seminário Evangélico Alemão de

9 Isabel Cristina Arendt, ao escrever sobre o *Lehrerseminar*, apresenta argumentos em torno da necessidade de formação de professores no Brasil em contraposição à importação do exterior. Veja Arendt (2008).

Formação de Professores). A história de sua criação está diretamente relacionada com a demanda na formação de professores, advinda das comunidades evangélicas teuto-brasileiras durante o século XIX e início do século XX. Ao pesquisar sobre a origem do seminário, Derti Jost Gomes dá visibilidade à precariedade da formação de professores no Brasil na época em que fora criado.

Os cursos de formação de professores no Brasil datam do Período da Regência (1831-1840) e das duas primeiras décadas do Segundo Reinado, chegando até 1881 a apenas uma dezena de Escolas Normais. Assim, a partir de 1887, superar a gritante falta de professores preparados e qualificados para as escolas comunitárias passou a ser preocupação em todos os Concílios do Sínodo Rio-grandense. A escola para formação de professores surgiu na hoje IECLB (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil) apenas em 1909 (Gomes, 2005, p. 57-8).

Formar professores para atuar nas escolas comunitárias era a prioridade do Seminário Evangélico. Os primeiros alunos da instituição eram jovens pobres (masculinos), abrigados em caráter diaconal, na Sociedade Evangélica Pella Bethânia em Taquari, estado do Rio Grande do Sul. Em 1910, a instituição escolar foi transferida para Santa Cruz do Sul e, em 1926, para São Leopoldo. No ano de 1927, teve início a formação de professoras na instituição. Entre as justificativas estava o reconhecimento de que, “entre as moças evangélicas, havia um grande potencial de elementos humanos para colaborarem no campo da educação das escolas evangélicas” (Hoppen, s.d., p. 40). Para a comunidade teuto-brasileira, a admissão de mulheres no curso de formação de professores representava um avanço significativo no campo da educação (Gomes, 2005, p. 62-3). O ingresso de mulheres no Seminário Evangélico de Formação de Professores pode ser entendido como uma resposta institucional à demanda comunitária de formação de professoras, sustentada na concepção luterana de sacerdócio de todos os crentes (todas as pessoas – homens e mulheres – batizadas são vocacionadas e responsabilizadas para testemunhar a fé). Devido ao ingresso de mulheres, foram realizadas mudanças no currículo do Seminário. Ou seja, durante o período de gestão do diretor da instituição, Paul Fräger (1926-1931), algumas matérias foram introduzidas no currículo, como Teoria de Música, Órgão, Ginástica Lúdica, Educação Física para as Meninas e Trabalhos Manuais (Fräger, in: Hoppen, s.d., p. 41). Hilde Sudhaus Wiebke, formanda da escola no ano de 1929, afirma:

A administração da cozinha e do pessoal que nela trabalhava estava sob a responsabilidade da esposa do Diretor Fräger. Aos sábados à tarde, como mencionado antes, nós, moças seminaristas, tínhamos aulas de trabalhos

manuais com ela. Os rapazes, durante este tempo, tinham que cuidar da horta, do jardim e dos pátios, mantendo-os, assim, sempre em ordem e limpos (Wiebke, in: Hoppen, s.d., p. 47).

O testemunho de Hilde Sudhaus Wiebke indica como eram realizadas as aulas de Técnicas Manuais e, conseqüentemente, a gestão do conhecimento na escola. As alunas tinham aulas de trabalhos manuais, sob a orientação da esposa do diretor da escola. Os alunos, no mesmo horário, cuidavam da limpeza e organização do pátio, atividades externas ao universo da casa. Na época, a administração da cozinha e a coordenação do trabalho dos funcionários estavam sob a responsabilidade da esposa do diretor. Nas aulas de Técnicas Manuais, as alunas aprendiam a “ficar” no universo privado (setor de serviços) da instituição de ensino. Ou seja, a mulher era educada para desempenhar a função de professora como extensão do espaço do lar. Como compreender a diferenciação entre a formação de professores homens e a formação de professoras mulheres?

A pesquisadora mexicana Marcela Lagarde y los Rios (2005, p. 118-9) afirma que coube historicamente às mulheres o trabalho produtivo de geração da vida em seu corpo e o trabalho de reposição da força de trabalho, necessária à manutenção da vida. Nesta perspectiva de divisão sexual do trabalho, a educação das mulheres se constitui de forma diferenciada da educação dos homens. Conforme Demerval Saviani (2011, p. 13), o objeto da educação está relacionado, por um lado, com os elementos culturais produzidos historicamente pela humanidade, necessários à produção da existência humana. E, por outro lado, com a construção dos “meios (conteúdo, espaço, tempo e procedimentos) por meio dos quais, progressivamente, cada indivíduo singular realiza, na forma de segunda natureza, a humanidade produzida historicamente”. Além de a educação ser uma necessidade do trabalho, ela é “um processo de trabalho” que se constitui como mediação do processo de apropriação, reelaboração e produção de conhecimentos. Ou seja, a diferenciação no processo de formação de homens e mulheres está associado ao conceito de trabalho que permeia as relações de gênero (entre outras) na sociedade.

Conforme relatório do diretor Alderich Franzmeyer¹⁰, os trabalhos manuais continuavam fazendo parte da formação curricular no período de 1936-1937 (Gomes, 2005, p. 109). No relatório, não está explicitado que atividade manual era feita pelos alunos e se havia diferença na formação pedagógica de homens e mulheres. Apenas consta como disciplina. Anna, uma das alunas entrevistadas por Derti Jost

10 Segundo Gomes (2005, p. 55), no estado do Rio Grande do Sul, havia, em 1935, 1.041 escolas comunitárias, sendo 570 evangélicas e 470, católicas.

Gomes, que teve aula de bordado com a esposa do diretor Alderich (Anna, in: Gomes, 2005b, p. 44), ao ser perguntada sobre a expectativa das comunidades em receber professores ou professoras, afirma que as comunidades preferiam homens. Sobre a reação das estudantes mulheres ante esta problemática, testemunha:

Nenhuma, se levava assim. As moças que vieram de São Paulo, Curitiba, Rio e Santa Catarina, elas, em geral, já tinham praticamente, todos nós, quem estava estudando, praticamente um ano antes já tinha combinado para onde iria depois de ser formado. E não tinha professor sem aula. Muitos até já tiveram que interromper o estudo e ir um ou dois anos trabalhar em outra parte onde faltava muito professor e voltaram depois para terminar (Anna, in: Gomes, 2005b, p. 47).

Em 1939, o *Deutsches Evangelisches Lehrerseminar* foi fechado devido à política de nacionalização que impedia o ensino em língua estrangeira (Gomes, 2005b, p. 72). Durante a Segunda Guerra Mundial, as comunidades teuto-brasileiras foram proibidas de desenvolver atividades públicas, sob a suspeita de estarem atuando em cooperação com o governo nazista. Após a guerra, iniciou-se o processo de reabertura da escola. Na época em que foi reaberta, de acordo com a Lei Orgânica do Ensino Normal (Decreto-Lei número 8.530, de 02 de janeiro de 1946), havia a possibilidade de constituição de três tipos de estabelecimentos de ensino: o curso normal regional, a escola normal e o instituto de educação (artigo 4º). O Seminário foi oficialmente reaberto como Escola Normal Regional em 1954¹¹ (Naumann, 1999, p. 47), atuando na formação de regentes do ensino primário. Conforme artigo 7.º, no Curso de Regentes do Ensino Primário, deveriam ser ministradas, na primeira série, aulas de Trabalhos Manuais e Economia Doméstica e, na segunda e terceira séries, aulas de Trabalhos Manuais e Atividades Econômicas da Região. O professor e diretor (gestão 1962-1965) do internato da Escola Normal Evangélica, Siegfried Braun (1999, p. 132), fala com entusiasmo de suas lembranças relacionadas aos artefatos confeccionados nas aulas de Trabalhos Manuais. Segundo ele, o material produzido nas aulas era comercializado antes das apresentações da Excursão Artística (apresentação de teatro, dança e música) da escola nas comunidades. Entretanto, o relato não menciona que materiais eram produzidos nas aulas de Técnicas Manuais e se havia diferenciação entre os artefatos produzidos pelos alunos homens e os produzidos pelas alunas mulheres. Nas comunidades, entretanto,

11 Conforme informação publicada no *site* do Instituto de Educação Ivoti, o ano de 1954 é considerado o ano de início do funcionamento da escola como Escola Normal Evangélica. Informação disponível em: <<http://www.iei.org.br/site/historico/>>. Acesso em: 20 ago. 2013.

diferenças de gênero visibilizavam a inferiorização de concepção de professora em relação à concepção de professor (homem). Chama a atenção no depoimento do professor e ex-diretor da Escola Normal Evangélica, Hans Günther Naumann, que as professoras eram chamadas de “professorinhas”, no sentido pejorativo do termo. Segundo ele, na prática, elas:

se revelavam, não como *professorinhas*, e sim como professoras, realmente. Eram, em geral, bem recebidas também, **naturalmente não em escolas unidocentes** (grifo nosso), poucas, não me recordo no momento. Mas em escolas um pouco maiores, com um corpo docente de 4 a 5 professores, eram em geral bem recebidas (Naumann, in: Gomes, 2005b, p. 138).

Podemos concluir que, se as ex-alunas da Escola Normal Evangélica¹² se revelavam como professoras e não como “professorinhas”, o projeto pedagógico da instituição de ensino não preconizava a diferenciação na formação profissional de homens e mulheres. Este assunto, no entanto, prescinde de estudos complementares. Inclusive, é imprescindível a análise da formação na perspectiva de formação de professores-diretores e de professoras-diretoras. Nas escolas unidocentes, em que a professora também assumia a função de diretora da escola, as mulheres professoras, em geral, não eram bem-vindas. O olhar sobre as relações de gênero na gestão do conhecimento da escola traz à tona a problemática da diferenciação entre a formação de homens e mulheres na escola (aulas de Técnicas Manuais), a concepção de professoras como “professorinhas” e a não aceitação de mulheres para atuar como professoras em escolas unidocentes – em que a professora assumia a responsabilidade administrativa da escola.

AS “RODAS DE BORDADO” (*STICKKRÄNZCHEN*) NA MORADIA ESCOLAR

No período de 1972 a 2003, Nelsi Hepp assumiu a direção da Moradia Escolar da Escola Normal Evangélica (Instituto de Educação Ivoti). Filha de agricultores, iniciou seu trabalho na escola como faxineira (responsável pela limpeza dos dormitórios masculinos) e auxiliar de cozinha (HEPP, 1999, p. 234). Para ela, trabalhar na escola significava a realização de um sonho: ter um lugar para morar e ter a possibilidade de continuar seus estudos. Depois de cursar o ensino ginásial (1964), iniciou um curso de bordado promovido pelo SESC (Serviço Social do Comércio). No primeiro ano, a ênfase na formação era o bordado à mão; no segundo

12 No final do ano de 1965, a escola foi transferida para o município de Ivoti/RS, onde passou a atuar posteriormente com o nome de IEI/ISEI.

ano, bordado à máquina. Posteriormente concluiu o Ensino Médio. Sua narrativa de história de vida, formação e de atuação profissional indica que a formação foi fundamental para a transformação de sua vida. Por isso, nas diferentes funções que exercia na escola, procurava contribuir na sustentabilidade institucional, entre elas, na criação e implementação (década de 1970) do sistema de bolsa de estudos denominado “escola-trabalho”. Na modalidade bolsa-trabalho, o aluno estudava num turno e trabalhava no turno inverso.

Ao assumir a direção da Moradia Escolar Feminina, percebeu o quanto as dificuldades enfrentadas no dia a dia, na escola, faziam com que o/a jovem tivesse vontade de desistir dos estudos. Em decorrência desta constatação, a Diretora do Internato decidiu criar as “rodas de bordado” que, posteriormente, foram chamadas de “rodinhas da Tia Nelsi”, provavelmente, por ser a diretora também a pessoa responsável pela enfermagem da escola (Hepp, in: Musskopf, 1999, p. 236).

Nas “rodas de bordado”, o grupo de estudantes experienciava a solidariedade, refletia sobre questões de estudo e de convivência comunitária. Valorizava as vivências e o conhecimento construído junto à família; compartilhava sentimentos, medos, desejos, desafios. Aprendia técnicas manuais, que, devido à distância, não se aprendia mais com a mãe. Pontos antigos, ponto cruz, macramê, tricô, crochê se entrelaçavam no cotidiano da moradia escolar, como parte do acompanhamento, formação e gestão do conhecimento na escola. O acompanhamento dos/das jovens acontecia especialmente nos “horários de estudo” na Moradia Escolar e nos espaços complementares de formação. Por meio do boletim do internato¹³, que Nelsi e o diretor da moradia masculina ajudaram a criar, valorizava-se a participação dos alunos em espaços de formação complementar. Com a criação do boletim de internato, as “rodas de bordado” passaram a fazer parte das atividades oficiais da escola, tendo sido inclusive consideradas na avaliação do Conselho de Classe Curricular.

Nós valorizávamos tudo o que o aluno fazia de extra-classe no serviço de manutenção da escola (limpeza e organização do pátio e dos ambientes de moradia, auxílio na cozinha, auxílio na granja agro-pastoril, auxílio na biblioteca, almoxarifado, organização das partituras de música), na área artístico-cultural (teatro, dança, orquestra, esporte, coro, roda de borda-

13 O boletim de internato é uma modalidade de registro da avaliação da participação dos alunos e alunas do Instituto de Educação Ivoti em atividades de formação complementar, vinculadas à moradia escolar. Constitui-se em fonte de pesquisa, entre outros, sobre a relação entre o ensino formal e informal no cotidiano escolar. Esta modalidade de pesquisa foi realizada por Nilda Alves, ao estudar o uso dos diários de classe em uma escola do ensino normal no Rio de Janeiro. Ver: Alves (In: Mignot; Cunha, 2003).

do, dentre outros). O Boletim de Internato era considerado na avaliação do aluno no Conselho de Classe.

A reflexão sobre o processo de criação e implementação das “rodas de bordado” como parte da formação complementar da escola – na moradia escolar – torna visível a inter-relação do “projeto de conhecimento” pessoal e institucional, ou seja, o projeto de conhecimento da diretora da moradia feminina compõe, dialeticamente, o projeto de conhecimento da instituição de ensino. Nesta perspectiva, entendo que o reconhecimento da interligação entre projetos de conhecimento – pessoal e institucional – como um princípio epistemológico, contribui na fundamentação de uma gestão democrática do conhecimento na instituição escolar.

O PROJETO EDUCATIVO-SOCIAL TECENDO MEMÓRIAS

A inserção comunitária da Associação Evangélica de Ensino é realizada por meio dos cursos curriculares, complementares, de extensão comunitária, projetos sociais (educativo-sociais) e projetos esportivos. A práxis social, na modalidade de projetos sociais, teve início em 1997, no Instituto de Educação Ivoti, com a implementação, em 1998, do Projeto Se Essa Roça Fosse Minha, realizado pelo Instituto de Educação Ivoti, em parceria com a EMATER/ASCAR/RS, escolas, Conselho Tutelar, entre outros. A origem do projeto é decorrente do trabalho social/diaconal com adolescentes, coordenado pela psicóloga Lodi Uptmoor Pauly, na Oficina do Pão na Comunidade Evangélica de Confissão Luterana São Marcos (IECLB) de Porto Alegre. Em edições seguintes, este projeto foi denominado Projeto Cultivando as Flores da Adolescência – Ivoti (PCFAI). Os participantes deste projeto (meninas e meninos entre 14 e 18 anos) participam de formação interdisciplinar, envolvendo o estudo de cultivo de flores, direitos humanos, informática e robótica educativa, esportes, entre outros. Não há distinção entre a formação de homens e de mulheres.

Em 2007, coordenei o processo de criação e desenvolvimento da proposta pedagógico-social do Projeto Tecendo Memórias¹⁴ em Ivoti/RS. A exclusão social e, mais especificamente, a exclusão escolar, está na origem do Projeto Tecendo Me-

14 No ano de 2004, o Grupo de Terceira Idade Amizade de Ivoti, o Departamento de Assistência Social e o Departamento de Cultura do município criaram e desenvolveram o Projeto Memórias Histórico-Afetivas. Entre as ações, a realização de oficinas de bordado, a catalogação de *Wandschoner* antigos e a elaboração de um catálogo “bordado”, comemorativo aos 40 anos de emancipação do município.

mórias e tem seu impacto no próprio projeto. O direito à educação é um dos direitos sociais, assegurados na Constituição Federativa do Brasil. A garantia do direito à educação tem como objetivo o “pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho” (artigo 205). A abertura da possibilidade de participação em projetos educativo-sociais como o Tecendo Memórias é um dos modos de a escola contribuir no desenvolvimento biopsicossocial de cada participante, sua formação para o exercício da cidadania e sua qualificação profissional na produção do bordado artesanal. Na divulgação das vagas, enfatizava-se que a participação no curso era aberta a homens e mulheres. Entretanto, apenas mulheres se inscreveram. O trabalho de técnica do bordado, quando desenvolvida com crianças em sala de aula, apresenta menor índice de resistência de meninos.

A primeira edição do Projeto Tecendo Memórias foi realizada com o objetivo de “contribuir no fomento de uma nova alternativa econômica no município de Ivoti, associada à promoção da inclusão social de pessoas em situação de vulnerabilidade social, à difusão da cultura e técnica do artesanato têxtil, típico da comunidade alemã” (Brun, 2008, p. 22). Para alcançar esse objetivo geral, foram estabelecidos objetivos específicos e definidas algumas ações, por meio das quais se buscava materializar o objetivo geral. Entre as ações estava a realização de um curso de capacitação de bordadeiras, destinado a 20 pessoas que se encontrassem em situação de vulnerabilidade social, causada por problemas de saúde, desemprego, baixa escolaridade, evasão escolar, violência doméstica, baixa autoestima, dificuldades financeiras, entre outras. O acolhimento da pessoa no Projeto Tecendo Memórias materializa, mesmo que de forma pontual, o compromisso da escola na garantia da educação como direito social.

A capacitação profissional em bordado artesanal envolve a formação em Técnica de Bordado, Informática Educativa, História do Bordado, Língua Alemã, Gestão de Negócios (Economia Solidária), Direitos Humanos e Cidadania, Memórias e Vivências e Criação e Arte. A formação nestas diferentes áreas do conhecimento modifica a relação do ser humano na produção e gestão do conhecimento, ampliando as condições do reconhecimento de si (de quem borda) como autor/autora de sua história pessoal e, conseqüentemente, da história da humanidade. A formação inter e transdisciplinar colabora para que a própria pessoa reconheça na autoria de si a importância político-social de seu “projeto de conhecimento”. A autoria de si expressa-se (ou não) na participação social de cada participante e na produção das peças artesanais.

No século XIX, quando famílias imigrantes alemãs (também italianas¹⁵) saíram da Europa em direção ao Brasil, trouxeram na bagagem algumas ferramentas, sementes, livros (Hinário, Bíblia), panos de parede e mantimentos que ajudariam a começar uma nova história em terras brasileiras. Na produção dos panôs de parede, o caráter artístico das peças está associado à memória-histórico-afetiva da comunidade teuto e ítalo-brasileira. Devido ao caráter comunitário do modo de fazer *Wandschoner*, constata-se que, normalmente quem faz uma peça nova, a faz copiando o desenho de alguma peça antiga ou/e extraindo de lugares diversos as imagens e frases que serão bordadas na nova peça. A composição da peça depende do que a bordadeira gostaria de provocar ou de transmitir com a obra, ou seja, a obra se define dos interesses de quem borda e do público a quem se destina. Nesse sentido, entendo que, mesmo sendo reconhecido que a obra sofreu influência de outras produções, seu caráter identitário, relacionado à memória histórico-afetiva, lhe assegura a autenticidade e originalidade. A principal diferença entre a arte popular e o artesanato consiste no fato de que na concepção de arte popular está embutido o conceito de autenticidade identitária (relacionada à memória histórico-afetiva da comunidade) e ao caráter artístico (originalidade e autoria) da peça.

Analisando as fotos dos panôs bordados (arquivo do IEI/ISEI), percebe-se que, na primeira edição do projeto, foram bordadas mais peças com frases em língua portuguesa do que em língua alemã. A escolha do idioma usado nos panôs de parede, em princípio, está relacionada com a preservação ou não da língua alemã no espaço familiar, ou seja, se o panô é feito para ser colocado na casa da própria bordadeira, ela escolhe uma frase significativa para sua família, e a escreve no idioma comum. À medida que se aprimorou o processo de comercialização, mediado pela Associação de Bordadeiras (originária do Projeto Tecendo Memórias), priorizou-se o bordado de panôs com frases em alemão, tendo em vista que há uma maior demanda de pessoas de origem teuto-brasileiras interessadas na salvaguarda cultural.

O *Wandschoner* “Bordando nossas Histórias” (Foto 1), bordado por Celita Holler, expressa os sentimentos histórico-afetivos das integrantes do Projeto Tecendo Memórias. Bordar as histórias, por um lado, remete ao passado,

15 O Projeto Bordando Sonhos (Stimamiglio; Roveda, 2010, p. 7-9), além de possibilitar o registro da memória histórico-afetiva das mulheres bordadeiras italianas do município de Antônio Prado/RS, viabilizou a construção de um acervo com fotografias e catálogo de panos de parede, confeccionados pelas mulheres entrevistadas. Estudos semelhantes são realizados na Colônia Italiana do Rio Grande do Sul pela pesquisadora Cleci Eulália Fávaro (2010; 2011).

especialmente à lembrança da casa da mãe e da casa da avó. Por outro, expressa as histórias das próprias bordadeiras, retomadas no bordado, a partir de sentimentos identitários que se compõem como parte da memória histórico-afetiva do grupo.



Foto 1 – Panô de parede (*Wandschoner*) “Bordando nossas Histórias!”, bordado por Celita Holler, 2008
Fonte: Bordando nossas Histórias – Marli Brun, 2008, arquivo IEI/ISEI.

A frase em alemão que tem acompanhado o grupo, sendo motivo de produção de vários *Wandschoner*, é: *Gott segne dieses Haus und alle die da gehen ein und aus* (Deus abençoe esta casa e todos os que nela entram e saem). Nas aulas, constroem novas combinações de cores e de gravuras. Loise Noemi Hoch (Foto 2) manteve o desenho, tal qual já havia sido bordado como parte do Projeto Memórias Históricas-Afetivas.



Foto 2 – Panô (Wandschoner) “Gott segne dieses Haus und alle die da gehen ein und aus”, bordado por Loise Noemi Hoch, 2008.

Fonte: Marli Brun, 2008, arquivo IEI/ISEI

A mensagem bordada no panô de parede (Foto 3), bordado por Sandra Oliveira, em parceria com sua filha, remete à reflexão sobre como a problemática do convívio com o alcoolismo na família é tratada por quem participa da práxis educativo-social do Projeto Tecendo Memórias. A escolha da frase está relacionada com contexto familiar-comunitário de quem participa do projeto. À medida que a escola consegue acolher a pessoa, em sua integralidade, haverá maior probabilidade de que o bordado da peça expresse os anúncios e denúncias de quem borda. O panô de parede, bordado com os dizeres “Muito lentamente o homem descobre que o álcool faz mal” foi doado pelas bordadeiras, em 2008, ao Grupo Multifamiliar do Álcool de Ivoti.



Foto 3 – Panô (Wandschoner) “Muito lentamente o homem descobre que o álcool faz mal”, 2008.
Fonte: Marli Brun, 2008, arquivo IEI/ISEI

O BORDADO NA ESCOLA E DA ESCOLA

O posicionamento da escola e da universidade, como espaço de produção e gestão do conhecimento, diante do conhecimento das bordadeiras é fundamental para o reconhecimento e o incentivo da produção técnico-artística de homens e mulheres, especialmente das mulheres mais pobres, que são maioria na produção artístico-artesanal no Brasil. As instituições de ensino têm o compromisso de tornar evidente o caráter político da produção artística como produção cultural. Ao reconhecer o conhecimento técnico-artístico da bordadeira, inserindo-o em um curso de formação, a escola reconhece o fazer artesanal como trabalho e o conhecimento técnico-artístico como saber cultural, produto e produtor da existência do ser humano como ser cultural. Desse modo, a escola quebra a concepção “a-histórica e naturalista” que relaciona as atividades da mulher à sua natureza e às

atividades do homem, como parte da cultura. Em específico, penso que à medida que as bordadeiras aprendem a identificar o ato de bordar como um ato político de expressão de si, aprendem a fazer deslocamentos epistemológicos que lhes permitem ver o caráter político de sua própria existência. Esses deslocamentos são fundamentais na desconstrução dos dogmatismos, historicamente constituídos. O desafio da escola é repensar a apropriação, reelaboração, produção e gestão do conhecimento, na perspectiva de gênero para evitar o risco de permanentemente reproduzir valores que comprometem a dignidade humana.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Nilda. Diário de classe, espaço de diversidade. In MIGNOT, Ana Chrystina e CUNHA, Maria Teresa Santos (Org.). *Prática de memória docente*. S. Paulo: Cortez, 2003.
- ANNA (depoimento). In: GOMES, Derti. *Seminário Evangélico de Formação de Professores: origem e trajetória da instituição e perfil dos egressos*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2005b. p. 44.
- ARENDT, Isabel Cristina. *Educação, Religião e Identidade Étnica: o Allgemeine Lehrerzeitung e a escola evangélica alemão no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: Oikos, 2008.
- BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 8 jun. 2013.
- BRAUN, Siegfried. In: MUSSKOPF, Egon Hilário. *Construindo*. Novo Hamburgo: Echo, 1999.
- BRUN, MARLI. *Bordando cidadania: projetos de conhecimento de bordadeiras na preservação cultural do Wandschoner em Ivoti (2007-2013)*. 2013. 199 f. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, São Leopoldo, 2013.
- _____. *Implementação do Projeto social Tecendo Memórias e sua contribuição para o Desenvolvimento Local em Ivoti/RS* (Monografia). Aperfeiçoamento/Especialização em Gestão Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10183/16633>>. Acesso em: 1 jun. 2013.
- EGGERT, Edla. A desconstrução de frivolidades na educação das mulheres como base em excertos de Nísia Floresta. In: *Cadernos de História da Educação*, v. 11, n. 2, p. 433-447, jul./dez.2012..
- _____. *Educação popular e teologia das margens*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. (Teses e Dissertações, v.21) 196 p.
- FRÄGER, Paul [depoimento]. In: HOPPEN, Arnildo. *Formação de professores evangélicos no Rio Grande do Sul: I Parte 1909-1939*. São Leopoldo: Edição do Autor, s.d. p. 41.
- GOMES, Derti. *Seminário Evangélico de Formação de Professores: origem e trajetória da instituição e perfil dos egressos*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2005a.

_____. *Seminário Evangélico de Formação de Professores: origem e trajetória da instituição e perfil dos egressos (anexos)*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2005b.

HEPP, Nelsi. Algumas experiências do meu trabalho: Patrimônio Afetivo. In: MUSSKOPF, Egon Hilário. *Construindo*. Novo Hamburgo: Echo, 1999. p. 233-6.

HOPPEN, Arnildo. *Formação de professores evangélicos no Rio Grande do Sul: I Parte 1909-1939*. São Leopoldo: Edição do Autor, s.d.

JOSSO, Marie-Christine. A transformação de si a partir da narração de histórias de vida. In: *Educação*. Porto Alegre, ano XXX, n. 3 (63), p. 413-38, set./dez. 2007. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/viewFile/2741/2088>>. Acesso em: 2 jun. 2013.

_____. *Caminhar para si*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

_____. *Experiências de vida e formação*. São Paulo: Cortez, 2004.

LAGARDE Y DE LOS RIOS, Marcela. *Los cautiveros de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. 4. ed. México: UNAM, 2005.

NAUMANN, Hans Günther. Após a guerra, um novo início. In: MUSSKOPF, Egon Hilário. *Construindo*. Novo Hamburgo: Echo, 1999. p. 45-47.

_____. In: *Seminário Evangélico de Formação de Professores: origem e trajetória da instituição e perfil dos egressos (anexos)*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2005b. p. 138.

NEUENFELDT, Elaine G. Diálogo entre a leitura popular e a leitura feminista da bíblia. *Estudos Teológicos*, v.45, n 2, p. 117-28, 2005.

SAVIANI, Dermeval. *Pedagogia Histórico-Crítica: primeiras aproximações*. 11. ed. r. Campinas: Autores Associados, 2011. (Educação Contemporânea).

TORNQUIST, Ingrid Margareta. *PALESTRA ISEI IVOTI – 20.08.2008*. p. 1-6. (texto digitalizado utilizado na palestra)

WIEBKE, Hilde Sudhaus [depoimento]. In: HOPPEN, Arnildo. *Formação de professores evangélicos no Rio Grande do Sul: I Parte 1909-1939*. São Leopoldo: Edição do Autor, s.d., p. 47,

OBEDECER DESOBEDECENDO: A PRÁTICA DE LIDERANÇA RELIGIOSA DE UMA TECELÃ

*Amanda Motta Castro*¹⁶

INTRODUÇÃO

Este artigo é um recorte da pesquisa de dissertação intitulada “A Pedagogia das feminilidades aprendida na Assembleia de Deus e as implicações no cotidiano ordinário de mulheres tecelãs”, defendida no Programa de Pós-Graduação em Educação da UNISINOS, em 2011. A pesquisa empírica ocorreu num ateliê de tecelagem¹⁷. Ali, mulheres “ganham a vida”, fazendo arte entre tramas e fios. Sendo uma arte milenar, a tecelagem é uma das formas mais antigas de artesanato presentes nos dias atuais. No ateliê, os fios e tramas ganham forma e cores, num processo de criação e produção encantador.

16 Doutoranda em Educação pela UNISINOS. Bolsista CAPES, processo número 8222/13-4. E-mail: motta.amanda@terra.com.br

17 O ateliê de tecelagem onde ocorreu nossa pesquisa está localizado no município de Alvorada, que se encontra na região metropolitana de Porto Alegre, no estado do Rio Grande do Sul. Alvorada é um dos menores municípios do Estado, e sua economia é baseada principalmente no comércio e no setor de serviços. A maioria da população trabalha no município de Porto Alegre, fazendo com que Alvorada seja conhecida também como cidade-dormitório.

Dentro do ateliê, percebemos um processo pedagógico não formal, realizado pela tecelã Algodão¹⁸. Esse processo passou a ser observado pelo grupo de pesquisa com mais ênfase a partir da crise econômica mundial, ocorrida no início de 2009. Nesse ano, ocorreu a falência do tradicional Banco de Investimento Estadunidense Lehman Brothers, fundado em 1850, com sede em Nova Iorque. No final de 2008, o banco pediu concordata e, com o efeito dessa falência, outras instituições financeiras faliram. A crise agravou-se em 2009¹⁹, refletindo-se, em grande parte do mundo, sobretudo nos Estados Unidos e Europa. Como o ateliê pesquisado faz exportação, as mulheres sentiram, em Alvorada, o impacto da crise mundial.

Na época, trabalhavam no ateliê quinze mulheres. Com a crise, diminuíram os pedidos e, por isso, não havia trabalho para todas. Nessa situação, sete mulheres saíram do ateliê e foram em busca de outros trabalhos. Assim, durante o ano de 2009, acompanhamos momentos de despedidas, tristeza, desânimo, desesperança, mas também de busca das tecelãs para que, de alguma forma, a crise fosse vencida. Acompanhamos, ali, a felicidade ser adiada: felicidade de ter trabalho, de poder produzir, “ganhar a vida”, manter o sustento e sobreviver. As palavras tristes e poéticas de Gebara (2000, p. 95) passaram a fazer parte do cotidiano das mulheres tecelãs: “cada dia que passa se adia a justiça para amanhã, a plenitude do amor para depois, a felicidade para a eternidade”. Sobreviver nesta incerteza requer uma pedagogia, que ainda é pouco pesquisada (Streck, 2006).

Foi nessa incerteza que passamos a observar algo interessante: as mulheres, dirigidas pela tecelã Algodão, que trabalha há dez anos no ateliê, fiel da Igreja Pentecostal Assembleia de Deus – AD, passaram a desenvolver uma rotina antes não realizada no cotidiano do ateliê. Esta rotina está além dos processos de tecer, aprendido, ensinado e aplicado dentro daquele espaço. A tecelã Algodão passou a “instituir” um processo pedagógico não formal de ensinamentos religiosos. A referida tecelã é divorciada e cuida da família, incluindo o pai idoso. Podemos descrevê-la como uma mulher calma, tranquila, prestativa, dona de um modo simples de ser. Usa roupas, geralmente, em tons neutros, cabelos compridos, fala pouco e tem fala

18 Sabemos que a discussão acadêmica sobre a citação verdadeira dos nomes das pessoas pesquisadas é longa e divide opiniões. Na dissertação que originou este artigo, optamos por identificar as tecelãs por tecidos, a partir da classificação daqueles que é possível tramar, segundo a autora Dinah Bueno Pezzolo: algodão, linho, lã, seda, tafetá, sarja e cetim.

19 As informações sobre a crise econômica de 2009 estão disponíveis em: <<http://inverta.org/jornal/edicao-imprensa/424/economia/crisemundial>>. Acesso em: 17 nov. 2010; e <http://www.estadao.com.br/economia/not_eco244262,0.htm> Acesso em: 17 nov. 2010.

mansa e suave. Sempre tem palavras de conforto e busca auxiliar as demais colegas, tanto no que diz respeito a dificuldades no ateliê quanto à vida pessoal. E, quando há dificuldades e problemas dentro do ateliê, é ela que as outras tecelãs procuram.

Após as dificuldades encontradas no ateliê, a tecelã Algodão passou a fazer mais que conversas informais sobre Deus. Percebeu a “oportunidade” de “transmitir” ensinamentos da Igreja no ateliê, por meio de orações, palavras da Bíblia lidas no início da manhã e conversas informais sobre fé com suas colegas (ela refere, durante a pesquisa, que a crise financeira foi uma oportunidade de Deus para que suas colegas conhecessem a Palavra). A fala dessa tecelã aponta para a importância da Igreja em ensinar:

se tu abre a palavra de Deus está tudo ali, tudo que a gente tem que fazer, tudo que é certo fazer, a gente só tem que praticar e também a gente tem que pregar a palavra de Deus para as outras pessoas, para que todos possam aprender sobre a palavra. Não é só o pastor que diz que a gente tem que seguir e mostrar o caminho para as outras, as palavras de Deus dizem isso também (Algodão, 29/07/2009).

Dessa forma, ela instituiu o ritual de, a cada manhã, ler um versículo bíblico e orar pelo bom andamento dos seus trabalhos e de suas famílias. Segundo as falas nas observações participantes, para as demais tecelãs, isso trouxe bem-estar ao grupo.

METODOLOGIA

A pesquisa que originou este artigo ocorreu por meio da observação participante e de entrevistas que buscaram resgatar as histórias de vida das mulheres pesquisadas. A observação participante foi a metodologia mais usada na pesquisa e, portanto, permeia todos os seus momentos. Durante um ano, nossa presença foi constante, observando, ajudando as mulheres no que sabíamos fazer, aprendendo a tecer com elas. Tivemos conversas informais na sala de produção, fotografias e filmagens. Após um dia de observação, era feito o registro no diário de pesquisa.

Durante nossa pesquisa, por meio da observação, participamos, envolvendo-nos no cotidiano do ateliê. Sem dúvida, esses momentos foram extremamente ricos para que mais tarde pudéssemos escrever sobre nossa partilha. Portanto, a dissertação que originou o presente texto foi escrita com partilha, na medida em que pesquisávamos e éramos, a princípio, “as estranhas” no grupo. As mulheres nos acolheram e ali estávamos na prática, afirmando os escritos de Paulo Freire (1992), com quem aprendemos que não há saberes maiores, que temos saberes diferentes, mas não mais importantes que quaisquer outros.

A entrevista individual, muito utilizada em pesquisas qualitativas, também foi realizada. Para Rosalia Duarte (2004), entrevistas são fundamentais, quando se precisa e/ou deseja mapear práticas, crenças e valores. Diante disso, entendemos que tal escolha foi fundamental. Sabemos que a entrevista requer que sejamos boas entrevistadoras para, de fato, termos possibilidade não apenas de ouvir, mas de fazê-lo de forma ativa, de ouvir atentamente, demonstrando interesse na fala da entrevistada e participando da entrevista com gestos que permitam à entrevistada perceber estar sendo ouvida (Magnani, 1986).

Entendemos que a observação participante no ateliê foi um elemento facilitador para a realização das entrevistas. Como estávamos constantemente no ateliê, nossa aproximação junto às mulheres foi fundamental para que elas pudessem falar conosco. Portanto, as narrativas das mulheres foram coletadas ora nas observações participantes, ora no momento das entrevistas.

A MULHER NO MOVIMENTO PENTECOSTAL BRASILEIRO: A IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS EM FOCO

Segundo a tradição das igrejas evangélicas – espelhadas na Reforma Protestante, conduzida pelo monge Beneditino Martinho Lutero, na Alemanha do século XVI – elas buscam popularizar a Bíblia, antes exclusividade do Clero e incentivam que as pessoas da igreja a leiam, sigam seus ensinamentos e os passem adiante. Com a Igreja Pentecostal AD não é diferente. Considera-se que a Bíblia tem valor imensurável e seus ensinamentos devem ser transmitidos. Sobre isso, a Tecelã Algodão fala durante uma entrevista:

[...] gosto de falar sobre Deus, sobre a palavra de Deus [...] Na verdade, Ele é o caminho, é o melhor caminho, a verdade e a vida. Não tem outro, nada acontece. Eu creio – e é verdade mesmo – nem uma folha cai no chão se não for a vontade de Deus [...] A bíblia sagrada fechada é um livro comum, mas, quando a gente abre ele, ele é um livro que tem tudo ali, é uma bússola pra nossa vida. Tudo que tu quiser saber sobre casamento, trabalho, saúde está na bíblia e a gente que está no caminho certo tem que levar essa palavra (Algodão, 02/12/2009).

Porém, a Bíblia, escrita numa lógica e com um argumento patriarcal (Fiorenza, 1992; Gebara, 2007), é contundente sobre a postura submissa que as mulheres devem ter. Os padrões de mulher socialmente construídos são reafirmados pela Igreja pelos ensinamentos sobre como *ser mulher* e como ser uma *boa mulher*.

Desde o início do Cristianismo, podemos afirmar que Gênero e Religião estão imbricados. Várias feministas, sobretudo as ligadas à Teologia Feminista, já fizeram este apontamento (Gebara, 2007; Fiorenza, 1992). Entendendo o contexto patriarcal das religiões e como estas reduzem as mulheres a um ser que deve viver no silêncio, as teólogas feministas trabalharam a partir da hermenêutica da suspeita e não ignoraram a importância da Bíblia para a manutenção das desigualdades de gêneros. Um dos argumentos das teólogas feministas sobre a principal mantenedora da “ordem religiosa” é a Bíblia. Segundo essas teólogas, a Bíblia, sobretudo no Movimento Pentecostal, é fundamental para a referida manutenção, pois gera, no bojo das instituições religiosas, homens ativos e mulheres passivas e excluídas.

A hermenêutica da suspeita, por exemplo, problematiza a situação sobre a mulher sem identificação que ungiu Jesus no Novo Testamento. Como outros grandes personagens da História, Jesus não deixou nada escrito. Essa tarefa ficou para seus seguidores. Quatro homens o narraram: Mateus, Marcos, Lucas e João. Depois da morte de Jesus, as informações sobre algumas questões, sobretudo sobre as mulheres, tomaram um rumo um tanto incerto. Esses quatro homens ficaram com a tarefa de escrever sobre a vida de Jesus Cristo.

Segundo Elizabeth Fiorenza (1992), devemos considerar o contexto patriarcal no processo de escrita dos fatos. Ela sugere que devemos ter uma hermenêutica da suspeita sobre a hermenêutica já realizada dos textos bíblicos, tendo como base a teologia vigente. Edla Eggert (1999, p. 24) afirma que a pessoa, ao utilizar a hermenêutica da suspeita, pressupõe que “os textos estão escritos na linguagem masculina, imersos numa cultura patriarcal, canonizados, interpretados e proclamados por homens”. Ainda, segundo a autora, “É preciso suspeitar da existência de tradições perdidas e visões de liberdade ainda não percebidas pela visão tradicional” (p. 24).

Para Fiorenza (1992), na narrativa da paixão de Cristo, o foco principal sobre as mulheres foi dado a uma grande pecadora que é perdoada por Jesus. Esta autora destaca que a mulher foi invisibilizada no processo de escrita feita pelos homens. Sua afirmação é:

Três discípulos têm papéis destacados na narrativa da paixão no evangelho de Marcos: Dois dos dozes, Judas que traiu Jesus e Pedro que o renega três vezes, e a mulher anônima que unge Jesus. As histórias de Judas e Pedro estão gravadas na mente dos cristãos ao passo que a história da mulher está virtualmente esquecida [...] a ação simbólica profética da mulher não veio a se tornar parte do conhecimento evangélico cristão. Até seu nome foi esquecido (Fiorenza, 1992, p. 9).

No Evangelho de Marcos, na passagem referida pela autora, Jesus proclama: “Ela fez o que pôde. Antecipou-se a ungir meu corpo para a sepultura. Em verdade vos digo que em todo o mundo onde esse evangelho for pregado, o que ela fez também será contado para sua memória” (Marcos 14, 8-9). A pergunta é: Quem é essa mulher? Ao ler os evangelhos que contam a história de Jesus, o nome dessa mulher não aparece. Na carta de João, ele aponta a mulher como a adúltera, a grande pecadora perdoada por Jesus. Será?

Com o fim das narrativas sobre a vida e paixão de Jesus no livro de João, seguem quatorze livros escritos pelo apóstolo Paulo²⁰. No Cristianismo, é principalmente o apóstolo Paulo quem “dá as cartas” de como deverá ser a Igreja, sobretudo como deverá ser a mulher dentro da Igreja. Os livros de Paulo são marcados por duas questões fundamentais: sua eloquência e manejo com a escrita, e a forma contundente com que ele marca o “lugar” da mulher na Igreja. É principalmente nos livros de Paulo que está prescrito como deve ser a postura da mulher na Igreja. É também dos livros de Paulo que vêm os “usos e costumes”, doutrina pregada no Brasil, sobretudo no Movimento Pentecostal e, em especial, na Assembleia de Deus, onde a mulher, por exemplo, não pode cortar cabelo, usar calças compridas, etc. Paulo escreve: “Vós, mulheres, submetei-vos a vossos maridos, como ao Senhor. Pois o marido é a cabeça da mulher” (Efésios, 5, 22-23).

Até hoje, a Igreja permanece com a lógica social da ideologia patriarcal e reforça a noção da “ordem eterna da natureza”. Segundo Ruth Hubbard (1999), ao atribuir à mulher, como vontade divina, a “vocação” para o cuidado com a família, as mulheres estão “destinadas” à vida privada. Portanto, podemos perceber que a ligação entre gênero e religião vem de longa data e continua legitimada pela Bíblia.

Passado quase um século de sua fundação, a AD é hoje a segunda instituição religiosa em número de fiéis e de templos em solo brasileiro, sendo superada apenas pela Igreja Católica. Segundo pesquisa da Fundação Getúlio Vargas – FGV, a Igreja AD possui hoje cerca de nove milhões de fiéis, além de ser a Igreja que mais ganha fiéis por ano. Além desses dados, das igrejas pentecostais existentes no Brasil, a AD é o grupo religioso que apresenta a maior taxa de mulheres em suas fileiras (Machado, 2005).

20 Veja na Bíblia o livro de Atos, novo testamento. Saulo – que, após sua conversão ao Cristianismo, passou a ser chamado de Paulo – era perseguidor dos cristãos, cidadão romano e oficial do exército. Consta em Atos dos Apóstolos que ele se converteu ao Cristianismo depois de ser por Deus derrubado de seu cavalo quando ia prender um cristão. Após sua conversão, ele passou a pregar o Cristianismo.

Como poderíamos caracterizar teoricamente a mulher na AD? Sem estabelecer relações de gênero, Alencar (2000) caracteriza os membros da AD como pessoas comuns, omissas, felizes, sem preocupações com o destino político e social e confiantes de que, no final, tudo será resolvido, todos/as terão felicidade, alegria e paz, seja nesta vida ou na próxima. A pesquisa realizada pela UFRJ, intitulada “Novo Nascimento: Os evangélicos em casa, na Igreja e na política” indica que 62% dos membros da AD ganham até dois salários mínimos e 42% cursaram até quatro anos de Educação Formal. A AD é apontada como a mais conservadora, quando o assunto é contracepção: 25% condenam os métodos anticoncepcionais. 92% dos homens são casados com mulheres pentecostais, já entre as mulheres apenas 51% têm maridos que seguem a mesma religião.

Levando em consideração a categoria gênero, Elizabeth Salazar (1995) afirma que as mulheres do Movimento Pentecostal, em sua grande maioria, são mulheres sozinhas, viúvas, mães solteiras ou divorciadas. São, em geral, mulheres pobres, com baixa escolaridade e que possuem uma grande amizade entre as fiéis, reforçada, sobretudo nos círculos de oração, predominantemente frequentados por mulheres.

Segundo a mesma autora, as mulheres do Movimento Pentecostal vinculam a imagem de Deus a de um colaborador, companheiro e amigo, de quem advém a força para viver e a ajuda diária para vencer as dificuldades da vida. Sobre a religiosidade das mulheres do Movimento Pentecostal, a mesma autora afirma: “[...] sua espiritualidade é no cotidiano. Não necessitam um lugar sagrado para orar ou receber o Espírito Santo. Sua religiosidade lhe faz transformar a cozinha, o banheiro, o quintal, o quarto, o mercado, quer dizer, qualquer lugar é sagrado” (Salazar, 1995, p. 235). Logo, percebemos a importância do cotidiano e dos espaços “comuns” às mulheres, pois são nesses lugares que as mulheres desenvolvem sua espiritualidade.

A religião, como já citado anteriormente neste trabalho, é dominada por homens, mas não são quaisquer tipos de homens. Eles compõem um perfil que colabora na manutenção de sociedade patriarcal, que segue invisibilizando as experiências das mulheres. A AD, embora com seu expressivo número de fiéis mulheres, não permite que e elas exerçam o ministério nem os atos pastorais. Com isso, elas não podem desenvolver nenhuma liturgia na Igreja. Entretanto, as mulheres encontram as janelas descritas por Ruether (1993). Elas, na AD, cantam, ensinam a Bíblia e são as principais participantes dos círculos de oração e dos grupos de evangelização, fundamental para o avanço da AD no Brasil.

Mesmo com a exclusão e o silenciamento de suas lideranças, algumas se atreveram a “desobedecer à ordem e à paz” patriarcal que paira sobre a Igreja. Este

é o caso de Frida Vingren, invisibilizada pela Igreja AD, apontada como uma das lideranças no início do Movimento Pentecostal no Brasil, contrariando a Igreja que ainda hoje permanece sob a égide patriarcal, ensinando a submissão da mulher e consequentemente o seu silenciamento.

Frida, a primeira missionária pentecostal no Brasil, mesmo sem a legítima ordenação, provocou incômodo e confusão entre os líderes da Igreja recém-fundada. Ela foi a única mulher a participar ativamente das sessões da Convenção Geral de 1930²¹ (marco da Igreja, em que foram definidas suas diretrizes), defendendo o ministério feminino. Da Convenção de 1930, o resultado sobre a ordenação de mulheres, que, segundo Castelhana (2005), permanece até hoje, foi:

Sobre a atuação das mulheres na AD: As irmãs têm todo o direito de participar na obra evangélica, testificando de Jesus e da sua salvação, e também apresentando instrução, se assim for necessário. Mas não se considera justo que uma irmã tenha a função de pastor de uma Igreja ou de ensinadora da mesma, salvo em casos de exceção, mencionados em Mt 12.3-8. Assim deve ser, especialmente quando não existem na Igreja irmãos capacitados para pastorear ou ensinar (Castelhana, 2005, p. 66.).

Embora tenham sido silenciadas, podemos perceber que mulheres estiveram à frente do Movimento Pentecostal e da AD, mas, devido às dificuldades encontradas por essas mulheres, elas passaram a exercer função nos círculos de oração (citado anteriormente) e em outros lugares não oficiais, do cotidiano feminino. Por exemplo, num ateliê de tecelagem.

No Ateliê, percebemos a liderança da tecelã Algodão. Ela é admirada, respeitada e exerce uma função importante no cotidiano das demais mulheres. Ao ser questionada sobre sua função no ateliê e na Igreja, ela afirma:

Na Igreja tem muita gente que fala que mulher não pode falar, o pastor é uma autoridade, autoridade de Deus sobre nossa vida. Então, é assim: lá na igreja, eu sou auxiliar de diaconisa, eu ajudo na limpeza, ajudo quando as pessoas chegam na igreja, quando não tem lugar para elas sentarem, dou testemunho... Aqui no ateliê, eu prego mesmo a palavra (Algodão, 12/09/2009).

Nesta fala, a tecelã Algodão aponta que no ateliê ela tem possibilidades de pregar a Palavra, falar, ser ouvida, ser uma liderança. Já no ambiente da igreja, local legitimado como “formal”, destinado ao culto, ela não pode exercer a mesma lide-

21 A primeira convenção da AD aconteceu em Natal, de 05 a 10 de setembro de 1930. Com seu grande crescimento, pastores resolvem reunir-se para estabelecer diretrizes para a AD. Entre eles, uma única mulher: Frida Vingren. Veja Alencar (2005).

rança que exerce no cotidiano do ateliê. O lugar “formal” da igreja já está marcado e ela, seguindo os ensinamentos da discrição para uma mulher, não questiona esse lugar. Fora dali, no entanto, parece que ela se autoriza a fazer a transgressão, passando a exercer a liderança pastoral.

A PRODUÇÃO DE UMA PEDAGOGIA DA NÃO FORMALIDADE

Nos anos 1960, Freire denunciou e buscou romper com a lógica educacional vigente e dominante. Para ele, a educação é sempre um ato político. Defendeu que o ato educativo fosse pautado na formação crítica dos/as educandos/as, o que ocorre por meio da problematização, da leitura do mundo, com o objetivo de levá-los/as ao que define como processo de conscientização. Trata-se de uma educação que acontece na relação de homens e mulheres entre si, mediatizados pelo mundo (Freire, 2006).

Segundo Romão (2008), para Freire não existe “a educação”, mas educações, ou seja, formas diferentes de homens e mulheres partilharem seu saber, partilhar o que são. Sob este princípio, podemos pensar na educação em diversos espaços: debaixo de uma árvore, dentro de uma fábrica, em casa, numa igreja e, por que não, em um ateliê?

As pedagogias não formais, advindas da experiência de vida, também podem ser nomeadas como pedagogias da clandestinidade (Streck, 2006) ou pedagogia da não formalidade (Cunha, 2010). Aqui trabalharemos com o conceito da Pedagogia da não formalidade, entendido como modos de ensinar protagonizados por pessoas que não possuem formação. Essa pedagogia está ancorada na Educação Popular.

A pedagogia da não formalidade, liderada pela tecelã Algodão, começou em um momento financeiro crítico no ateliê: não havia pedidos e, sem produzir, as tecelãs ficavam sem salário. Assim, no momento de angústia e falta de esperança, estimuladas pelas tecelãs que sabiam que a Algodão era da AD, iniciou-se o processo pedagógico de ensino e aprendizagem, que foi desenvolvido e mantido pela tecelã, com a aceitação das demais. Nesse processo, que acompanhamos durante quase um ano e meio, no “momento devocional²²” instituído pela tecelã Algodão, observamos que a religião trouxe conforto, esperança, calma e o reforço de que,

22 Chamamos de “momento devocional” o espaço criado dentro do ateliê pela tecelã Algodão. Acontecia sempre pela manhã, antes do início das atividades de trabalho das tecelãs. Em círcu-

nesse ambiente, todas são uma família. As tecelãs apontaram esse como o melhor momento do ateliê, mesmo com poucos pedidos.

Nessa melhor fase do ateliê, segundo relatos das tecelãs, Algodão foi considerada muito importante. A tecelã Lã comentou que “é bom pra gente ter alguém pra conversar, pra nos ensinar, porque eu não sabia nada dessas coisas de religião e de Deus, aí estou aprendendo e estou gostando, me faz bem, sabe?” (tecelã Lã durante observação participante, 2009). Quando as tecelãs desanimavam, por algum motivo, lá estava Algodão com uma palavra de esperança: “[...] a gente tem respostas das nossas orações e então a gente pede algo, sabe, coisas boas, porque Deus dá respostas. Às vezes, não é imediato, mas Ele vai dando, né?” (Algodão, 26/06/2009). Com ou sem o reforço da tecelã Algodão, as demais viam seu trabalho de forma muito positiva, o que contribuiu para o bom andamento do ateliê e de suas vidas pessoais. “Mesmo que a gente está mal, a gente pode falar com Algodão e fazer a oração, isso é bom, faz bem pra nós, sabe?” (Tecelã Seda – durante uma observação participante, 2009).

CONCLUSÕES

Segundo Adilson Schultz (2005), quem estuda religião deve estar preparado para dois movimentos importantes: o primeiro é de profundo respeito, de quem pesquisa com os exercícios de fé das pessoas pesquisadas; o segundo é o contentamento com a parcialidade, tanto de quem pesquisa como de quem lê. Ainda aqui, acrescentaríamos um item: estar preparado para as ambiguidades encontradas no percurso da empiria.

Nossa empiria buscou a postura respeitosa diante dos exercícios de fé dentro do ateliê. Participávamos das orações, ouvíamos as palavras e estávamos atentas às explicações da tecelã Algodão.

Iniciamos a pesquisa com a suspeita de que fiéis das igrejas (principalmente a AD, que foi objeto da pesquisa) ensinam o que aprendem na Igreja, nos locais por onde transitam. Essa suspeita foi confirmada nesta pesquisa: fiéis da AD ensinam. No cotidiano de suas vidas está a função de serem bons/boas cristãos/ãs e, para levar adiante os ensinamentos da Igreja, é fundamental levar mais pessoas para ela a fim de proporcionar conforto e ajuda para outras pessoas.

los, elas davam as mãos, oravam e a Tecelã Algodão, a partir de uma palavra da Bíblia, falava às demais colegas, fazendo assim uma hermenêutica do texto bíblico lido.

Entendemos que, ao levar a discussão de religião para o campo da Educação, abrimos uma possibilidade de que o campo da Educação perceba o quanto a religião ensina e reafirma seus ensinamentos. Logo, percebemos que o campo da religião também deve ser olhado e analisado pela Educação, pois essas instituições produzem pedagogias.

A tecelã Algodão transmite os ensinamentos da Igreja, sobretudo os ligados a gênero durante o momento devocional e, no decorrer do dia, ao ser procurada por alguma tecelã. As tecelãs gostam dos ensinamentos porque encontram conforto, esperança, mas, em muitas ocasiões, elas resistem ao ensinamento para o silêncio e a submissão. Em contrapartida, o ensinamento referente ao pensamento mágico parece muito bem-vindo para as tecelãs, que afirmam que a colega Algodão reforça o ateliê, como uma família.

O cotidiano das mulheres foi marcado como algo do mundo privado e invisibilizado. Várias instituições marcam o lugar da mulher como de “menor saber”, “menor poder” e “menor querer”. Portanto, muitas instituições marcam o discurso da sociedade sobre o modo como deve ser a conduta e o comportamento da mulher, os ensinamentos sobre o feminino, com base na desigualdade entre os sexos.

Concluimos que não podemos apontar somente uma instituição como responsável pelo lugar destinado às mulheres ao longo dos séculos, pois tais desigualdades estão presentes na política, na escola, na família, na mídia, etc. E cada vez mais, por meio dos estudos feministas, tem sido possível esquadrihar e denunciar tais pedagogias, legitimadas por diversas instituições sociais. Entre elas, encontramos a Igreja, que, na sociedade vigente, ainda marca significativamente o lugar da mulher como o de submissão, obediência e silêncio. Esses ensinamentos na AD são baseados na bíblia. Pela hermenêutica do “clero”, firmado com os padrões de gênero normativos, a mulher é destinada ao silêncio, obediência e submissão ao masculino, logo está em posição inferior na hierarquia desta instituição religiosa.

Dentro do ateliê, vemos uma mulher que, no seu cotidiano ordinário, se firma neste lugar, mas um lugar clandestino e à margem da instituição religiosa formal. Contudo, nesse lugar, ela é uma forte líder espiritual. Sua liderança traz ao grupo de tecelãs conforto e reforça as relações de afeto. Esta mulher, que desafia a Igreja dentro do ateliê, ensina para as demais colegas o “lugar” que a AD marca para o feminino, mas sobre esses ensinamentos as demais tecelãs discordam. Em vista disso, percebemos no ateliê os paradoxos entre gênero e religião: a tecelã Algodão orava, pregava, fazia hermenêutica dos textos bíblicos lidos, aconselhamentos, e era procurada pelas demais tecelãs, que buscavam em suas palavras conforto, conselho ou orações. Além

de todas essas questões que a afirmavam como uma liderança no cotidiano do ateliê, ela ensinava. Aqui encontramos algo interessante: ao mesmo tempo, ela desafiou a lógica hierárquica da Igreja e de seus ensinamentos sobre a submissão e o silêncio das mulheres, pois exerceu a liderança e fez, no espaço do ateliê, o que não era permitido a uma mulher; ela também, de certa forma, ensinou um conteúdo patriarcal, mas que foi, em parte, rejeitado pelas colegas tecelãs. Portanto, ela não fazia o que o pastor e a bíblia mandavam, mas ensinava o mesmo que eles!

Dessa forma, a ambiguidade entre o obedecer e o desobedecer estava posto: ela produziu um lugar para exercer a liderança pastoral que as mulheres não podem exercer na “formalidade” da Igreja AD. Ao mesmo tempo que “obedecia” o pastor e a palavra, também desobedecia, porque fazia o que a ela não era permitido.

A partir dessas questões, percebemos a dicotomia entre a religião e as mulheres: a tecelã Algodão sai do “lugar” que deveria ocupar, de acordo com os ensinamentos da AD, mas ensina este “lugar” para as demais mulheres, que não recebem tais ensinamentos de forma passiva. Em vista disso, as implicações no ateliê se dão de forma ambígua, trazem conforto, esperança e confiança e firmam a tecelã Algodão como a protagonista de uma pedagogia da não formalidade e de uma teologia feita das margens (Eggert, 2003).

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Gedson Freiras de. *Todo poder aos pastores, todo trabalho ao povo, todo louvor a Deus*: Assembleia de Deus: Origem, implantação e militância (1911 – 1946). 2000. 161fl. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo. São Paulo, 2000.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A pergunta a várias mãos*: a experiência da pesquisa no trabalho do educador. São Paulo: Cortez, 2003.

CASTELHANO, E. *Ministério Feminino na Assembleia de Deus*: uma análise introdutória de suas possibilidades, limitações e perspectivas. Juiz de Fora: Notas e Letras, 2005.

CUNHA, Aline Lemos. *Histórias em múltiplos fios*: o ensino de manualidades entre mulheres negras em Rio Grande (RS – Brasil) e Capitán Bermúdez (Sta. Fe – Argentina) (re) inventando pedagogias da não-formalidade ou das tramas complexas. 2010. 269fl. Tese (Doutorado em Educação). Centro de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2010.

DUARTE, Rosália. Entrevistas em pesquisas qualitativas. *Revista Educar*, Curitiba, n. 24, p. 213-25, 2004.

EGGERT, Edla. *Educa-teologiza-ção*: fragmentos de um discurso teológico (mulheres em busca de visibilidade através da narrativa transcrita). 1998. 270 fl. Tese (Doutorado em Teo-

logia). Faculdade de Teologia, Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, 1998.

EGGERT, Edla. *Narrar Processos: Tramas da violência doméstica e possibilidades para a educação*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2009.

FIORENZA, Elisabeth Schussler. *As origens cristãs da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Esperança*. Um reencontro com a pedagogia do oprimido. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 45. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006

GEBARA, Ivone. *Rompendo o Silêncio: Uma fenomenologia feminista do mal*. São Paulo: Vozes, 2000.

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

GEBARA, Ivone. As epistemologias teológicas e suas consequências. In: NEUENFELDT, Eliane; BERGSCH, Karen; PARLOW, Mara (Org.). *Epistemologia, violência, sexualidade: olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

HUBBARD, Ruth. Algumas ideias sobre a masculinidade das Ciências Naturais. In GERGEN, Mary McCanney. *O Pensamento Feminista e a Estrutura do Conhecimento*. Brasília: Editora UnB, 1999.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, p. 01-07, maio-ago, 2005.

MAGNANI, José Guilherme. Discurso e representação, ou de como os Baloma de Kiriwina podem reencarnar-se nas atuais pesquisas. In: CARDOSO, Ruth. *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

PEZZOLO, Dinah Bueno. *Tecidos: História, tramas, tipos e usos*. São Paulo: Editora SENAC, 2008.

ROMÃO, José. Educação. IN: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José. *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

RUTHER, Rosemary. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*. São Leopoldo: Sinodal, 1993.

SALAZAR, Elizabeth del Carmen. *Todas Seríamos Rainhas*. História do Pentecostalismo Chieno na Perspectiva da Mulher (1909-1935). 1995. 254fl. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo. São Paulo, 1995.

SCHULTZ, Adilson. *Deus está presente: o diabo está no meio: protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro*. 2005. Tese (Doutorado em Teologia). Faculdade de Teologia, Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, 2005.

STRECK, Danilo. A educação popular e a (re)construção do público. Há fogo sob as brasas? *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v.11, n.32, p.272-84, maio/ago, 2006.

MULHERES NA PASTORAL POPULAR URBANA

Maria Brendalí Costa²³

INTRODUÇÃO

O olhar, embora fragmentado, tem como ponto de partida a prática da Pastoral Popular quando a Igreja Popular organizou e influenciou as práticas, as ideias e os objetivos do movimento de libertação na América Latina. O artigo faz uma reflexão, a partir da Teologia Feminista e das diferentes maneiras pelas quais esta práxis influenciou, por meio dos princípios, da visão de mundo e da metodologia, a ação das mulheres que participavam da Pastoral Popular Urbana – PPU na periferia de cidades da Diocese de Caxias do Sul.²⁴ O estudo é bibliográfico, documental e por meio de uma visão situada num lugar social, como mulher inserida neste contexto, para analisar o papel ou a atribuição das mulheres nos projetos da Pastoral Popular.

23 Bolsista CAPES – Brasil. Mestre em Teologia pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade EST – São Leopoldo/RS. Participante do Núcleo de Pesquisa de Gênero (NPG) e do Grupo de Pesquisa Interculturalidade na América Latina. Advogada. E-mail: mariabrendali@hotmail.com

24 Diocese é um termo eclesialístico usado pela Igreja Católica, que serve para designar uma porção de povo e de território confiada ao governo de um bispo. A Diocese de Caxias do Sul compreende uma área de 11.892 Km² e uma população de aproximadamente 865.691 hab. (IBGE, 2011). Sua jurisdição abrange 30 municípios.

A PASTORAL POPULAR

O processo de nascimento de uma Igreja²⁵ preocupada com o povo e com os problemas socioeconômicos, no início da década de 1960, é resultado de um processo que frutificou inicialmente por iniciativa de lideranças de base, conscientes da realidade de dependência e dominação latino-americana. O Movimento de Ação Católica, organizado a partir do laicato, e dos problemas dos diferentes segmentos da sociedade, foi vanguarda no processo de conscientização na América Latina, colocando em prática o método ver, julgar e agir, como instrumento de análise da realidade.²⁶ Com este método foi possível ajudar na superação do dualismo espiritual-temporal, fé-política, comprometendo-se com os setores populares, numa dimensão comunitária, favorecidos pela abertura provocada pelo Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) (Perani, 1984, p. 55). A Ação Católica foi mediadora, no interior da Igreja, de uma reflexão cristã a partir de um engajamento e de uma consciência social de “classe”.

Nesse período, a ditadura militar na América Latina ficava cada vez mais violenta contra a população e as lideranças. A reação à ditadura começou a ganhar espaço na sociedade através da reorganização do movimento popular, sindical, estudantil, das Comunidades Eclesiais de Base – CEBs e dos Centros de Direitos Humanos, para conquistar a anistia e a implementação da democracia. Foram longos anos de luta e sofrimento em todo o Brasil.

A Igreja passou do apoio incondicional a questionar as práticas utilizadas pela ditadura. Em todo o Brasil a repressão militar teve profundas implicações neste processo. Os movimentos sindical, estudantil e popular foram praticamente dizimados. Os partidos políticos foram fechados, para dar lugar à ARENA e MDB, partidos criados pela ditadura militar. Qualquer reação popular era duramente perseguida.

Neste cenário, floresce uma Igreja mais popular, após o golpe de 1964. É o momento em que inúmeras lideranças, freiras, seminaristas e padres mudam de lugar social e vão para o interior ou para as periferias das cidades, para viver no meio do povo. É o tempo das “inserções”. Presença esta que tinha como objetivo o compromisso com a vida e a luta do povo, presença vivencial e de testemunho.

25 Ao citar o termo “Igreja” quer dizer a Igreja Católica Apostólica Romana, embora, nas décadas de 1960-1990, a referência possa ser ao conjunto das Igrejas cristãs que se inserem no meio popular.

26 Deveríamos falar de Teologias da Libertação, assim dos diferentes instrumentos de análise da realidade ou dos diferentes métodos teológicos da Teologia da Libertação que foram referência na América Latina nas décadas de 1950 em diante.

Este período histórico se caracteriza por grande criatividade teórica, criatividade prática, compromisso dos cristãos no processo de libertação latino-americano. Era necessário dar uma nova explicação do porquê comprometer-se. Desse modo, uma Igreja Popular acontecia por meio da prática de uma pastoral popular. Então, Pastoral é a face prática da Igreja (Libanio, 1983, 118).

Pastoral popular: constitui-se de todas as iniciativas de Igreja no âmbito das classes populares, nas quais o povo encontra um espaço para assumir sua responsabilidade na vivência de uma fé comprometida com os problemas da justiça. Abrange, portanto, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), a Pastoral Operária (PO), a Comissão Pastoral da Terra (CPT), e outros movimentos e pastorais que possuem (em âmbito geral ou local) uma dinâmica semelhante. (Galletta, 1986, p. 7)

Também é o período de crescimento do Movimento Popular, dentro do processo das organizações populares: na esfera sindical e no eixo popular: associações de moradores, sociedades amigos do bairro, luta dos favelados, grupos de mulheres, clube de mães, lutas de bairros por luz, água, esgoto, asfalto, escola, creche (Galletta, 1986, p. 7).

A expressão “popular” é carregada de significado de uma prática que exigiu uma elaboração teórica:

Os clubes de mães da periferia de Canoas são compreendidos como “populares”. Este conceito distingue entre povo em processo de organização e massa desorganizada e manipulável. “Popular” não é compreendido como qualificativo nacional, mas sim social. Também não circunscreve somente o segmento espoliado pelo sistema capitalista, mas esse segmento em processo de conscientização sobre sua condição histórica. Além disso, o popular está integrado ao movimento que, com sua práxis, luta para que a exploração da classe trabalhadora seja superada historicamente. (Hans, 1993, p. 15)

Uma certeza existe: a práxis foi acontecendo, por meio da prática e da reflexão da Pastoral Popular e do movimento de libertação, para depois acontecer a teorização com a Teologia da Libertação, que se mantém atualizada pelo processo de prática e reflexão.

Considerar esta efervescência social e eclesial é condição para analisar a proposta da Pastoral Popular Urbana – PPU²⁷, organizada no início da década de 1980, mas com raízes iniciais em 1969, como fruto de um longo período de acompanhamento, participação e análise das transformações que ocorriam no mundo, mais

27 A sigla PPU será utilizada, nesse texto, para identificar a expressão “Pastoral Popular Urbana”.

especificamente na América Latina. Foi um tempo em que se vivia, se respirava e se alimentava da Teologia da Libertação, da Igreja Popular, da opção pelos pobres, da radicalidade evangélica, da leitura popular da bíblia, das comunidades comprometidas, da militância no movimento popular, no sindicalismo e na política partidária. Época de idealismo, de inserção popular, da fé encarnada na vida, da busca por justiça social mesmo que com perseguição e martírio, da descoberta de um Deus que caminha junto com o povo. Experiência vivida por cristãos de várias denominações religiosas e também por não cristãos. Por isso era chamado de Movimento de Libertação.

A PASTORAL POPULAR E A TEOLOGIA FEMINISTA

Três aspectos são determinantes para entender este relato e para isso é preciso se ancorar em teólogas feministas contemporâneas, para poder iniciar este diálogo entre pastoral popular, teologia feminista e a experiência pessoal como mulher neste processo. Então, em primeiro lugar, a experiência pessoal não é um conhecimento menor. Conforme Marga J. Ströher, para a Teologia Feminista “a experiência coloca-se como critério hermenêutico”. Em segundo lugar, a opção de não usar o termo “mulher”, mas “mulheres”, visto que “o conceito essencialista “mulher” passa a ser substituído pelo plural “mulheres”, pois há uma multiplicidade de experiências de ser mulher” (Ströher, 2012, p. 122). E o terceiro aspecto que, ao elaborar a experiência de fé das mulheres, é preciso levar em consideração a duplicidade: opressão e resistência, que Elaine Neuenfeldt define com as expressões “sujeitos subordinados” e “sujeitos ativos”:

Fazer teologia a partir da experiência das mulheres significa ter que adotar posturas metodológicas que analisam as mulheres como sujeitos subordinados em estruturas sociais patriarcais e sexistas, por um lado; por outro, como sujeitos ativos que interagem com a realidade, que resistem e a transformam (Neuenfeldt, 2008, p. 122).

Deste tripé as mulheres constroem a sua história e o seu conhecimento na tentativa de superação do clericalismo no espaço da Igreja, da religião.

A AUTORIDADE DE UM CONHECIMENTO QUE NASCE DA EXPERIÊNCIA

Ivone Gebara ajuda a situar a luta das mulheres na Pastoral Popular, nas décadas de 1970 e 1980. Ela tem autoridade para falar do assunto, visto ser uma

das teóricas das teologias feministas na América Latina, que parte da realidade das mulheres que vivem em situação de vulnerabilidade. Gebara, já nos inícios dos anos de 1970, decidiu viver na periferia de Olinda, junto com irmãs de sua congregação para trabalhar mais próximo da vida do povo, nas CEBs nascentes. Este deslocamento de lugar permitiu a ela uma visão particular da situação da vida das mulheres das classes populares:

Meu caminho feminista começou em 1979 (ou 1980), quando um amigo do Recife me convidou a escrever uma introdução a um livro de sua autoria, *O povo, o sexo e a miséria*, uma coletânea de relatos de poesia de cordel em que a mulher aparecia como mercadoria, usada e desprezada. O discurso dos homens em seu texto chocou-me e feriu-me. Na mesma época, comecei a ler Dorothée Sölle e Rosemary R. Ruether que muito me sensibilizaram, despertando-me para a luta antipatriarcal e para uma problemática ainda pouco refletida entre nós. Foi uma época em que a teologia da libertação estava em seu auge: não havia espaço para falar das mulheres, a não ser que as introduzíssemos discretamente na noção genérica de pobres. Falar de uma maneira diferente, ou pretender uma abordagem a partir da experiência das mulheres era, de certa forma, “trair” o caráter geral da libertação em curso na América Latina (Gebara, 1994, p. 6-7).

Com esta afirmação de Gebara se pode compreender que o discurso teológico da época enfocava a questão do pobre ou da opção pelos pobres dentro do processo de libertação. Mas um pobre visto na dimensão de classe não abrangendo as categorias de gênero, etnia e diversidade. E mesmo na prática da Igreja Popular as mulheres não aparecem como realidade específica da reflexão da Teologia da Libertação. Qualquer atrevimento de uma abordagem de denúncia da opressão das mulheres, como cita Gebara, era, de certa forma, “trair” o caráter geral da libertação.

AS MULHERES NA PASTORAL POPULAR: PROTAGONISTAS OU COADJUVANTES?

Faz-se necessário analisar a evolução do papel ou da contribuição das mulheres na Igreja Popular, mediante algumas percepções desta questão nas décadas de 1970 e 1980, com a opção de usar o termo mulheres, no plural, pois são muitos e diferentes jeitos de ser mulher.

As mulheres aparecem na classificação de “leigos” na Igreja, na segunda metade dos anos de 1970. Conforme Marina Lessa “só a partir de Vaticano II se

pode atribuir ‘participação responsável’ aos leigos na Igreja”. A autora faz um elenco de espaços de participação das mulheres: nos organismos continentais e nacionais (CLAR, CIDAD e CRB); nas associações religiosas tradicionais (Apostolado da Oração, Congregações Marianas, Conferências Vicentinas ou Damas de Caridade, Movimentos Mariais, Vicentinos, Legião de Maria); nos movimentos bíblicos e de catequese; nos cursilhos; nos Movimentos Especializados de evangelização (Ação católica especializada); nos movimentos familiares; nos movimentos operários; nas paróquias sem pároco; com responsabilidade no governo da Diocese; nas CEBs (Lessa, 1976, p. 103). Ainda assim, o papel das mulheres não chega a ser de protagonistas, mas apenas de coadjuvantes, de colaboradoras, mesmo que numa atuação profissional, como se pode perceber no estudo de Epherem E. Lau:

As mulheres aparecem como colaboradoras profissionais na Igreja em dois campos: como religiosas e como leigas. Segundo o direito canônico, pertencem ao grupo dos “ceteri”, “denominados leigos”. Como mulheres na Igreja têm, pelo batismo e pela confirmação, a mesma tarefa de testemunhar e os mesmos direitos e sofrem iguais discriminações no que se refere às oportunidades de engajamento eclesial e de concretização de seus direitos. O fato de pertencerem ao “estado religioso” de forma alguma as inclui na estrutura hierárquica da Igreja. O que para as religiosas aparece aqui e ali como privilégio baseia-se em tradições culturais e desaparece com o retrocesso da Igreja Popular (Lau, 1987, p. 93).

Maria José Rosado Nunes pesquisou a questão sob uma perspectiva crítica e feminista. Com relação à prática das mulheres na Igreja Católica em meados de 1980, trouxe à tona situações concretas vividas de uma experiência e realidade específicas. Sua avaliação é reveladora de um tempo de mudanças, pois tempos atrás, as mulheres estavam em tradicionais associações católicas, tipo Filhas de Maria ou Apostolado da Oração. Atualmente mulheres das classes populares estão nas CEBs, onde exercem destacada influência, muitas vezes em posições de liderança. O fato de as mulheres poderem atuar em Comunidades de Base representou uma oportunidade única de participação social. Nas reivindicações locais por creches, postos de saúde, água ou melhoria no serviço de ônibus, é frequente que a liderança seja exercida por mulheres (Rosado, 1984, p. 27).

Cora Ferro esclarece que, em meados da década de 1980, “a mulher popular na América Latina é aquela que pertence à classe explorada, por ter nascido nela ou por opção, ou seja, a maioria das mulheres”. Mas como a Igreja é uma estrutura patriarcal aliada ao poder, a mulher não tem participação de decisão na Igreja. “A estrutura eclesial, hierárquica e masculina é um modelo de relação opressiva

homem-mulher, em que o homem dita em nível de consciência e fé o que a mulher deve crer e praticar.” Então “a mulher é quem mais assiduamente participa em tudo o que a Igreja organiza: culto, assistência social, catequese...”, contudo “transmite os valores e crenças religiosas, mas com o sentido fatalista que ela mesma recebeu, assumindo-os em sua atitude de passividade e resignação”. Cora enfatiza que a “mulher é mão de obra eficaz na infraestrutura pastoral”, mas no “nível teológico, negou-se à mulher a participação como sujeito de sistematização, porque, nas categorias do homem, a pessoa vale pelo que sabe à maneira masculina.” “No que se refere à mulher nas comunidades cristãs populares, ela está presente de forma maciça, mas completamente ausente na orientação e direção da instituição” (Ferro, 1982, p. 53-59).

A Igreja Popular assume uma perspectiva classista e incorpora a mulher na vida e na ação evangelizadora das comunidades de base. Porém, continuará limitada em seu desenvolvimento enquanto não considerar, explicitamente, a questão feminina como desafio específico para a construção da Igreja, os ministérios, sua organicidade etc. Não desenvolve nem sistematiza uma reflexão teológica que seja reformulada a partir das alternativas propostas pela perspectiva feminina (Ferro, 1980, p. 59).

Neste período, muitas mulheres trabalharam incansavelmente e construíram práticas de organização e animação de comunidades, formação sistemática de lideranças, acompanhamento de pastorais, organização de movimentos populares, participação em lutas do povo, por meio das associações de moradores e dos clubes de mães, bem como na oposição sindical e organização de novos partidos políticos. Estavam presentes trabalhando não só no local, na base, mas também em espaços mais abrangentes de formação, de coordenação e assessoria. Contudo, não conseguiam sistematizar uma reflexão teológica na perspectiva da mulher, que contemplasse todas as ações construídas na Pastoral Popular.

A DUPLICIDADE: OPRESSÃO E RESISTÊNCIA: A TEOLOGIA COMO TAREFA DAS MULHERES

Geralmente as mulheres estavam em quase todos os espaços de ação prática. Todavia no espaço de elaboração teológica ainda não haviam chegado. Das mulheres que, neste período, faziam teologia, a maioria eram religiosas.

Gebara confessa que ser teóloga no Brasil não é tarefa fácil. A teologia sempre foi obra dos homens e entrar atrevidamente em seus santuários exige da mulher a observação fiel de todas as rubricas. A “academia” é ainda o altar da teologia, seu

lugar de produção, aceitação e purificação. O segundo momento é o da autonomia, da criatividade mais solta, mais madura, mais feminina, em que nasceram as críticas, pois um pensamento teológico que propunha a revisão das bases de sustentação das teologias assustava até mesmo as mulheres, apegadas ao esquema religioso patriarcal. Sem dúvida, em outras palavras, um pensamento que se propõe a olhar a realidade, de modo diverso, ouvindo as interrogações das pessoas, especialmente das empobrecidas, e acertando o compasso teológico ao ritmo da vida cotidiana, sempre atrapalha a dogmática tradicional e sua aparente segurança (Gebara, 1994, p. 7).

A teologia sob a perspectiva das mulheres nasceu, assim, como fruto da ousadia feminina e de uma nova visão da sociedade e da Igreja. Segundo Gebara, o fazer teológico da mulher é múltiplo e variado. Por isso, fala dos diferentes “afazeres teológicos” femininos, classificando diferentes categorias de elaboração teológica realizada por mulheres:

- As mulheres do povo: Exprime-se na convivência, na transmissão oral, na partilha simples da vida. São funções femininas não oficiais: conselheiras, rezadeiras ou benzedoras, curandeiras e outros serviços profundamente ligados à dimensão religiosa da vida humana.
- As catequistas populares: Encarregadas da iniciação mais sistemáticas à doutrina cristã. Se, por um lado, sua tarefa pode ser a simples repetição de coisas publicadas, aprendidas na própria infância, ou impostas pelos sacerdotes, por outro, verifica-se uma dimensão impressionante de criatividade, que tem influenciado fortemente na vida de crianças e jovens.
- As religiosas: O labor teológico das religiosas, inseridas nos meios populares, tomou corpo no Brasil particularmente a partir da década de 1970 e fortaleceu a formação da consciência e da participação nas organizações populares, propiciando uma leitura da fé cristã a partir dos problemas e esperanças do povo.
- Asteólogas: O fazer teológico das mulheres que assumem o magistério teológico, não se limita apenas a cursos, mas em assessorias a diferentes grupos e movimentos das Igrejas cristãs (Gebara, 1994, p. 11-12).

Já no campo da teologia latino-americana, numa análise mais recente, a presença da consciência feminista, ou de gênero, é recente, conforme Delir Brunelli. Teve início nos anos 1970 e cresceu na última década. A fase preliminar: emergência da mulher na Igreja, a partir da década de 1960. A primeira fase, a Teologia e a questão da mulher. A produção teológica das mulheres latino-americanas começou na segunda metade da década de 1970, mesmo que sem a preocupação de gênero. Na segunda fase, a teologia na ótica da mulher, na década de 1980, as

mulheres perceberam e denunciaram o caráter androcêntrico, patriarcal e demasiado racional do discurso teológico. Questionaram também o fato de a Teologia da Libertação tratar os pobres de forma genérica e advertiram que era diferente fazer teologia com base na experiência dos homens ou das mulheres pobres. E a terceira fase, a teologia feminista, corresponde especialmente à década de 1990, quando se aprofundou o diálogo entre as teólogas e as feministas, e algumas encontraram na categoria gênero uma nova mediação analítica para a teologia (Brunelli, 2000, p. 209-214).

Com relação à afirmação de que depois do Concílio Vaticano II e, na América Latina, com a Teologia da Libertação, se introduziu uma nova epistemologia, Ivone Gebara refuta a argumentação explicando que, de fato “não houve propriamente mudança de epistemologia. A cosmologia e antropologia cristã continuaram as mesmas, embora a linguagem dualista tenha sido mitigada, sobretudo pelo trabalho de setores progressistas” (Gebara, 1997, p. 52-3).

Retomando à análise do papel das mulheres na pastoral popular, observa-se que é inegável a contribuição da Teologia da Libertação, assim como da Igreja da Libertação e da Pastoral Popular para o protagonismo dos pobres.

Outro aspecto incontestável é que o trabalho prático da Igreja Popular foi realizado pelas mulheres. E aqui pode se verificar uma incoerência na vivência concreta dos relacionamentos humanos. Keneth Serbin constata que “a prática da teologia da libertação destoou por ser principalmente feminina, mas não conseguiu transformar as relações de gênero na Igreja” (Serbin, 2008, p. 275).

A TENTATIVA DE SUPERAÇÃO DO CLERICALISMO E O PROTAGONISMO DAS MULHERES

Mesmo que os documentos do Concílio Vaticano II e de Medellín tenham assumido como doutrina que a Igreja é o Povo de Deus, sabemos que o que constrói a história são os fatos e os acontecimentos. Nas ações de construção da Igreja Povo de Deus não se levaram em consideração e não se incluíram algumas categorias, entre essas, as mulheres.

A realidade concreta de construção da teologia e da pastoral do povo de Deus provou a vivência da tensão com o modelo de cristandade que ainda resistia na mentalidade e opções de homens e mulheres. E o clericalismo, que é uma compreensão de liderança como domínio que reduz outras pessoas a súditos a serem governados, não foi desmantelado das comunidades (Ruether, 1993, p. 173).

É por isso que não poucas mulheres, ao se depararem com a incoerência de um discurso de libertação e a prática de clericalismo e androcentrismo, não resistiram e rumaram para outras instâncias fora da Igreja, embora fiéis à construção histórica do Reino de Deus. A grande maioria, porém, ainda resiste em silêncio e trabalhando nesta Igreja. Outras nem são percebidas, pois sofrem o processo de indiferença e invisibilização por parte da Igreja.

A opinião de Marcela Althaus-Reid é de que encontramos “um discurso que, às vezes, carece de realidade”, pois o discurso da Teologia da Libertação era de inclusividade, mas analisando a prática, não houve empenho em encontrar espaço e lugar para todas e para todos, mas apenas para alguns (Althaus-Reid, 2006, p. 456-457).

A análise de Marcela Althaus-Reid ajuda a entender que a teologia da libertação latino americana, “nascida de um *ethos* de autoritarismo (social, político e eclesástico), perdeu as possibilidades de *poiesis* teológica, que provém não de discursos sobre os pobres idealizados, mas da realidade dos pobres como pessoas de diferentes identidades, de sexo e gênero” (Althaus-Reid, 2006, p. 459), pois quem vive e conhece a realidade sabe que “os pobres constroem comunidades em torno de amor e compaixão e não mediante vínculos legais” (Althaus-Reid, 2006, p. 464).

A PASTORAL POPULAR URBANA

Quanto à história da Pastoral Popular Urbana na Diocese de Caxias do Sul, entendo que ela não pode ser analisada separada do contexto de mudanças sociais e eclesiais que ocorreram nas décadas de 1960 a 1980, com repercussões importantes na vida das pessoas, da Igreja e da sociedade em geral.

A sociedade sofria um processo de profundas mudanças. Também a Igreja se sentia forçada a mudar para ser fiel ao evangelho e à realidade que surgia. O Concílio Ecumênico Vaticano II possibilitou que muitas práticas fossem revistas na Igreja. Neste processo de atualização, também na Diocese de Caxias do Sul, havia o questionamento sobre as prioridades pastorais até então assumidas. A análise da realidade mostrava que o foco de atuação devia mudar. Até então a Igreja buscava no seu interior as motivações para a ação pastoral. Só que a realidade mudava em processo acelerado e era necessário se adequar.

Nessa época, a questão da realidade urbana tornou-se um desafio de análise e compreensão para a ação pastoral da Diocese de Caxias do Sul. O inchaço das pe-

riferias criava outro cenário nas cidades, e a Igreja não conseguia dar uma resposta a estes novos desafios.

Considerando toda a trajetória anterior, as diversas experiências de descentralização da ação pastoral, a aposta no trabalho em equipe, a caminhada de reflexão teológica a partir de uma nova maneira de analisar a realidade social, econômica e política, os impulsos que vinham do Concílio Vaticano II, das Conferências Episcopais de Medellín e Puebla, todo este conjunto de fatores desencadeou, em 1984, na proposta da PPU, como espaço de articulação das equipes das áreas de pastoral²⁸ de Caxias do Sul, de Farroupilha e Bento Gonçalves. Estas eram as cidades que começaram a receber um grande número de pessoas em busca de trabalho e melhores condições de vida, boa parte delas expulsas ou forçadas a deixar a vida do interior, iam parar na periferia.

O mundo do trabalho e o operário que vivia na periferia da cidade passaram a ser a opção e o foco de atuação da PPU. Para a construção do projeto popular se acreditava que era preciso estar onde o operário morava, em seu bairro. Por isso a necessidade de criar comunidades em todos os bairros: movimento comunitário. A Igreja deveria estar presente também no local de trabalho do operário, na fábrica. Daí a presença no movimento popular e no movimento sindical. E em vista disso se criavam e organizam grupos e movimentos.

A metodologia de organização popular exigia conhecer a realidade. E para atender esta realidade partia-se de um levantamento dos problemas que o povo vivia localmente, por meio de uma assembleia e, em conjunto, encontravam uma resposta concreta à problemática. Isso exigia trabalho em conjunto com a Associação de Bairros ou outras instituições existentes ou se criava um serviço para atender à demanda constatada. Os encaminhamentos feitos na comunidade eram acompanhados localmente pelos conselhos e assembleias.

Outro espaço de atuação era na organização do operário em sua dimensão de classe, por meio do movimento sindical. Os movimentos de Ação Católica Especializada, a Pastoral Operária e o Centro de Estudo Pesquisa e Direitos Humanos trabalhavam na consciência dos direitos e ajudavam na resistência e organização, em nome da fé. Orientava-se também a participação no movimento sindical e na política partidária.

28 Área e Setor de Pastoral são usados aqui como sinônimos e significa uma divisão territorial da periferia da cidade e sua respectiva localização em Caxias do Sul. Um conjunto de paróquias situadas na mesma região fazem parte de uma área ou setor de pastoral.

Os assessores e militantes da PPU tinham encontros periódicos para estudo, avaliação, planejamento e para alimentar a fé com a Palavra de Deus e os desafios da realidade. Juntos entendiam o processo metodológico de construção e seu acompanhamento. Não se admitia um assessor, um militante ou coordenação sem base; precisava ter uma prática. Ação e reflexão. A reflexão da prática levava a uma nova ação.

Desde o início da organização do Setor Sul,²⁹ ainda em 1969 e depois com a criação das áreas de pastoral, um dos aspectos que a PPU tem muito claro é um trabalho colegiado com padres, religiosos, religiosas, leigos e leigas. Não só o trabalho prático, mas a reflexão da ação que acontece por meio do processo coletivo de análise da realidade, da opção por uma prática comum de organização e do retorno à reflexão (autocrítica). Com esta presença de homens e mulheres, de leigos e leigas não havia diferenças de tratamento.

Também na assessoria se podia contar com um quadro de lideranças preparadas e capacitadas na leitura e análise da realidade, em sua maioria militantes oriundos dos movimentos de Ação Católica.

A PASTORAL POPULAR URBANA E A PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES

A proposta da Pastoral Popular Urbana tinha como primeiro desafio superar o esquema paroquial sendo uma resposta à realidade do mundo do trabalho. Ela pretendia desenhar um novo projeto de igreja. Mas no que se refere à presença e participação das mulheres, várias perguntas precisam ser feitas: O fato de superar o esquema de estrutura paroquial favoreceu a participação das mulheres? Rompeu-se com o poder clerical estruturado e institucionalizado? Formar comunidades favoreceu a busca por relações mais igualitárias entre homens e mulheres, nas quais as mulheres tivessem o seu lugar reconhecido? A inclusão de mulheres nas equipes favoreceu para que a visão feminista fosse respeitada e valorizada? Como acontece o exercício do poder nessa nova proposta?

Talvez não seja fácil responder a todas essas perguntas. Mas compartilhando a própria experiência, numa análise inicial se pode concluir que, de fato, as mulheres

29 Em janeiro de 1969, foi iniciado o Setor Sul de Pastoral na periferia de Caxias do Sul-RS. Características completamente novas: sem matriz; sem canônica; comunidades a partir de base leiga, grupos de lideranças; equipe sacerdotal; equipe pastoral com religiosas e lideranças leigas. Alternativa para a paróquia.

na PPU são a mistura da tensão entre opressão e resistência que aconteceu na experiência concreta do caminho de fé. São elas que realizam e tecem a prática concreta. As mulheres são as responsáveis pelo trabalho concreto na base. Elas conhecem a realidade dos bairros da periferia e estão sempre junto às lutas do povo: na organização e animação de comunidades e seus serviços, na formação de lideranças, nas assessorias de cursos e assembleias, na leitura popular da bíblia, nas celebrações, na realização de conselhos e assembleias junto aos grupos, nas reivindicações dos bairros, nas festas, nos velórios e enterros, nas visitas às casas. Neste período histórico, havia muitos grupos que se reuniam na periferia, a grande maioria motivados e coordenados por mulheres. Então as mulheres querem participar, dar opinião, ser ouvidas e poder decidir. Trabalham de maneira eficaz e incansável na infraestrutura pastoral. Contudo a atuação ainda é como um serviço e geralmente este serviço é voluntário e gratuito.

Entre as lideranças participavam mulheres leigas, junto com religiosas de diferentes congregações, que estavam inseridas nas comunidades de periferia. As mulheres estavam presentes nas equipes de coordenação da PPU, no processo de reflexão e trabalhando em conjunto com os homens na condução do processo. Eram elas as responsáveis pelo registro e elaboração dos relatórios das reuniões.

Neste período, no contexto da Diocese de Caxias do Sul, estavam as CEBs, querendo e articulando um novo jeito de toda a Igreja ser; a Pastoral Operária, que realizava trabalho de dinamismo socioeclesial na organização de grupos, nas oposições sindicais e na conscientização dos direitos trabalhistas; também a Pastoral da Juventude do Meio Popular – PJMP, na organização da juventude da periferia. Interessante registrar que essas ações tinham uma forte organização e estrutura com lideranças que eram remunerados para este trabalho. Eram os chamados liberados e liberadas. Neste trabalho, as mulheres assumiram esta função em pé de igualdade com os homens, descobrindo formas de sustento econômico para garantir dentro da instituição um trabalho de base. Outro fator digno de nota é que foi conquistado um local de fácil acesso no centro da cidade de Caxias do Sul, que se chamava “porão”, pois de fato era o porão da casa do bispo que abrigava a sede destes grupos. Muita gente se encontrava neste local, muitas reuniões eram feitas. Ali se davam as articulações pastorais e políticas, de homens e mulheres.

Uma experiência organizada e articulada, a partir da metade da década de 1980, foi a Pastoral das Mulheres Urbanas – PMU. Esta proposta agregou e mobilizou mulheres que atuavam numa diversidade de iniciativas, tais como Clubes de Mães, saúde alternativa, organizações do Movimento Comunitário, alfabetização

de adultos, grupos de mulheres e outros. Era um grupo que abrangia mulheres das mais diferentes denominações religiosas e das mais variadas ações para poder partilhar e refletir a prática como mulher nos bairros da periferia de Caxias do Sul. Este grupo mesmo se intitulando como "pastoral", sofreu alguns questionamentos por parte da instituição, justamente por sua diversidade e por ter nascido fora do espaço institucional. Poder-se-ia ousar dizer que, nesta proposta, havia uma semente de elaboração e sistematização teológica. Existia a tentativa de elaboração da mística de mulheres que, sonhando com um mundo novo, mas conhecendo a realidade de sua "aldeia", tentavam encontrar motivação para criar uma rede de ação na periferia. Acreditavam na ação local das mulheres, mas queriam que todas estas ações superassem as barreiras de credos, de opções políticas e ideológicas. Era um grupo que dava sustento e motivação para muitas mulheres que atuavam fora do espaço eclesial, mas que se sentiam cristãs no processo de libertação. Embora grande parte das mulheres que coordenavam a PMU fossem integrantes da PPU, este grupo não teve representação reconhecida na PPU. No início da década de 1990, a causa da PMU foi declinando na medida em que algumas mulheres começaram a se inserir em outros espaços de participação: nos sindicatos, nos partidos, nas instâncias de governo e outros espaços da sociedade civil.

As mulheres exerceram destacada influência em comunidades, pastorais e movimentos populares, muitas vezes em posições de liderança o que representou uma oportunidade única de participação social. Não foram poucas as mulheres que aprenderam a dar a própria opinião, a falar em público, a coordenar e exercer sua liderança, a criar consciência da realidade, que viviam como mulheres cidadãs. Era frequente que a liderança fosse exercida por mulheres organizando reivindicações locais por creches, escola, postos de saúde, água ou melhoria no serviço de ônibus. Com o avançar do tempo, algumas perceberam e denunciaram o caráter androcêntrico, patriarcal e demasiado racional do discurso teológico e da prática eclesial.

O estudo da Bíblia ajudou muitas mulheres na consciência de serem mulheres e do seu papel na Igreja e sociedade, movidas pela fé em Jesus e no seu projeto do Reino de Deus. A Bíblia nas mãos das mulheres foi um instrumento de libertação e de empoderamento. A leitura popular da Bíblia, feita pela visão das mulheres, favoreceu uma espiritualidade de resistência e de esperança de um mundo novo. As mulheres começaram a fazer teologia de outro jeito.

A tentativa de uma leitura feminista por parte de algumas mulheres criou situações constrangedoras de aversão ao seu discurso e à sua postura, sendo taxadas de feministas. Certamente algumas mulheres, para sobreviverem no espaço de atua-

ção onde estavam, adotaram um estilo mais racional e ao “estilo dos homens”. Não se conseguiu avançar na reflexão e elaboração feminista que fosse própria da causa das mulheres que atuavam na década de 1980 dentro ou fora do espaço da religião.

A questão crucial, porém, permaneceu nas relações de poder internas na Igreja. Provisoriamente, podemos concluir que, embora o discurso no campo popular fosse de libertação e de inclusão das minorias, este espaço de sistematização ainda se apresentava como de preponderância masculina e clerical. Não se conseguiu transformar as relações de gênero também na Pastoral Popular Urbana.

De fato e na prática, o poder das mulheres aconteceu na produção de cuidados.

A Pastoral Popular Urbana historicamente mudou seu lugar social de inserção, ou seu lugar teológico, e a opção foi viver na periferia, no mundo dos operários. Todavia, a cosmovisão e a antropologia cristã continuaram as mesmas. Neste período, não houve a elaboração de um novo conhecimento teológico também das mulheres. As mulheres não se sentiram autorizadas a elaborar sua experiência de fé.

Questões e causas que ainda precisam ser aprofundadas.

REFERÊNCIAS

- ALTHAUS-REID, Marcella María. Demitologizando a teologia da libertação. Reflexões sobre o poder, pobreza e sexualidade, p. 455-70. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- BRUNELLI, Delir. Teologia e gênero. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça ardente*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- FERRO, Cora. A mulher Latino-americana, a práxis e a Teologia da Libertação. In: TORRES, Sérgio (Org.). ASSOCIAÇÃO ECUMÊNICA DE TEÓLOGOS/AS DO TERCEIRO MUNDO. *A Igreja que surge da base: eclesiologia das comunidades cristãs de base*. São Paulo: Paulinas, p. 48-63, 1982.
- GALETTA, Ricardo. *Pastoral Popular e política partidária*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- GEBARA, Ivone. *Teologia em ritmo de Mulher*. São Paulo: Paulinas, 1994.
- _____. *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho D'Água, 1997.
- LAU, Ephrem Else. Religiosas e mulheres leigas como colaboradoras na igreja. *Concilium*, Rio de Janeiro, n. 214, p. 93-8, 1987.
- LESSA, Marina. A Mulher nos movimentos de igreja na América Latina. *Concilium*, Rio de Janeiro, n. 111, p. 102-5, 1976.
- LIBANIO, João Batista. *O que é pastoral*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

NEUENFELDT, Elaine. Teologia feminista na formação teológica:– conquistas e desafios. In: HOCH, Lothar Carlos et al. *Estações da formação teológica: 60 anos de história da EST*. São Leopoldo: Faculdades EST, Sinodal, p. 119-29, 2008.

PERANI, Cláudio. A Igreja no Nordeste: breves notas histórico-críticas. *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 94, p. 53-65, 1984.

ROSADO, Maria José. A mulher e os ministérios: questão recolocada. *Vida Pastoral*, São Paulo, v. 117, p. 25-30, 1984.

RUETHER, Rosemary Radford. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 1993.

SERBIN, Keneth P. *Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja católica no Brasil*. Traduzido por Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

STROHER, Marga J. A história de uma história: o protagonismo das mulheres na teologia feminista. *História Unisinos*. Vol. n. 9(2), p. 116-23, ago. 2005. Disponível em: <http://www.unisinos.br/publicacoes_cientificas/images/stories/sumario_historia/vol9n9/art04_stroher.pdf>. Acesso em: 28 jul. 12.

TREIN, Hans A. *O Evangelho no clube de mães: análise de uma experiência de leitura popular da Bíblia*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: ASTE, 1993.

MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS: CARTOGRAFIA SOBRE UMA MULHER IDEALIZADA³⁰

*Vera Sirlei Martins*³¹

INTRODUÇÃO

O Movimento de Mulheres Camponesas – MMC/RS, com sede em Passo Fundo (RS), publica há mais de 20 anos o jornal *Desperta Mulher*, que neste texto é o território sobre o qual se pode observar o MMC/RS, e onde se pode apreender sua dinâmica, instável e inapreensível no seu cotidiano. Aqui o jornal é entendido, conforme Deleuze e Guattari (1995) como um platô, um registro relativamente estável das intensidades que compõem a vida deste movimento social. Ele é registro, memória possível e ação política articulado às bandeiras de lutas estabelecidas em acordos por um conjunto de mulheres. Este território, que é o jornal, vai ser mapeado pela identificação de linhas que, ao se cruzarem, o tornam visível.

30 Este texto apresenta parte dos resultados da pesquisa desenvolvida durante a elaboração da dissertação “Desperta Mulher: cartografia sobre comunicação e engajamento do Movimento de Mulheres Camponesa do RS”, defendida em 2010 no PPGCOM/Unisinos, sob a orientação da Profa. Dra. Christa Berger.

31 Professora da Universidade Feevale, Mestra em Ciências da Comunicação pela Unisinos/RS e integrante do Núcleo de Pesquisa de Gênero da EST/RS.

A leitura analítica dos textos³² do jornal *Desperta Mulher* se deu partir de linhas rizomáticas, denominadas linhas-base, superfície, lilás e semente, que foram elaboradas com base naquelas descritas por Deleuze e Guatarri (1995) como duras, abstratas, flexíveis e de fuga e sob suas definições estão agrupadas matérias publicadas no jornal. Uma vez que “todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar” (Deleuze e Guatarri, 1995), esta análise é uma síntese das diversas paradas sobre os textos, apresenta organizações, significações e articulações que não são definitivas. Ao fazer a leitura por estas linhas, tenho presente que suas descrições estanques e separadas só o são para fins da análise, uma vez que no jornal elas se entrecruzam o tempo todo, sendo possível captar inúmeras conexões.

Esta análise, da qual resultou o agrupamento de matérias sob a descrição de cada linha, foi um exercício de múltiplas leituras. Houve leituras completas dos textos, um folhar os jornais sem seguir uma ordem pré-estabelecida, mas de forma intencionada, já que tinha presente a ideia de cada linha rizomática. Cada momento de leitura significou uma parada sobre textos, títulos ou imagens que chamaram atenção, que aos meus olhos se sobressaíram do conjunto dos jornais ou, cujos conteúdos me afetaram de alguma forma. Cada vez que essa parada aconteceu, anotei o número do jornal e a matéria em questão, destacando uma imagem, anotando manchetes, palavras, frases e algumas vezes textos inteiros. O resultado destas leituras encontra-se agrupado e distribuído nas linhas rizomáticas.

AS LINHAS RIZOMÁTICAS QUE CRUZAM O JORNAL *DESPERTA MULHER*

Propous, para iniciar, a “linha-base”, relacionada às linhas duras (Deleuze e Guatarri, 1995), que atuam por dualidade, são horizontais e verticais e representam as relações de hierarquia. A palavra base faz referência à ideia de sustentação e é o nome dado pelo movimento aos grupos que o compõem e desta forma destaca a centralidade das diversas relações que o jornal estabelece com seu contexto.

Através desta linha, a leitura do jornal seguiu pistas de aspectos que representassem hierarquias, binaridades e dicotomias. Para Deleuze e Guattari (1995), lógicas binárias levam a procedimentos dicotômicos e são os traços dessas lógicas

32 Foram analisados os jornais publicados entre 2004 (ano da unificação nacional dos movimentos de mulheres trabalhadoras rurais) até 2008, num total de 25 edições.

e procedimento que chegam ao jornal nas relações que o MMC/RS estabelece, que serão investigadas.

Da leitura e observação dos exemplares do jornal *Desperta Mulher*, foi pelas fotografias que estabeleci associações das matérias com a “linha-base” a partir de uma das mais clássicas questões tratadas pelos estudos de gênero e pelas feministas: a presença das mulheres nos espaços públicos e privados.

Chamou-me atenção o número delas, são 208 fotografias em 25 exemplares de jornal e então me detive a observar o que traziam as imagens. A maioria (180) é de pessoas, sobretudo de mulheres, e 28 registram alimentos, paisagens, símbolos do movimento, bandeiras, flores, etc.... Das 180 fotografias de pessoas, 148 são coletivas que mostram as camponesas do MMC, ou em atos públicos na rua, ou em atividades do Movimento. As outras 32 fotografias que compõem este conjunto de imagens de pessoas apresentam imagens individuais; 30 são de mulheres e 02, de homens. Chego, assim, à questão que associa textos do jornal *Desperta Mulher* à “linha-base”: a presença feminina no espaço público.

A imagem de uma mulher, dentro de casa, ocupada com as tarefas domésticas ainda traduz uma ideia aceita e nem sempre questionada pela sociedade. Este espaço interno e reservado compôs o aparato de opressão e exploração das mulheres e foi alvo das denúncias feministas, que lutaram para politizar as experiências até então restritas a este universo privado.

Roberto da Matta (1997), ao se debruçar nestes universos, representados por ele através da ideia da “casa e da rua”, alerta:

[...] “casa” e rua” são categorias sociológicas para os brasileiros, estou afirmando que, entre nós, estas palavras não designam simplesmente espaços geográficos ou coisas físicas comensuráveis, mas acima de tudo entidades morais, esferas de ação social, providências éticas dotadas de positividade, domínios culturais institucionalizados e, por causa disso, capazes de despertar emoções, reações, leis, orações, músicas e imagens esteticamente emolduradas e inspiradas (Matta, 1997, p. 15).

No jornal *Desperta Mulher*, as camponesas são retratadas em protestos e atos públicos muitas vezes convocados pelo MMC/RS, em mobilizações nacionais, ou então em conjunto com a Via Campesina ou a Marcha Mundial de Mulheres, por exemplo. São atos de protestos contra alimentos transgênicos, chamam atenção aos prejuízos da seca, pedem melhores salários. As mulheres camponesas também vão às ruas no “8 de Março” (Dia Internacional de Mulher), contra a Organização Mundial do Comércio – OMC e pela anulação do leilão que vendeu a Vale do Rio Doce.

Outro conjunto marcante de fotografias mostra as mulheres fora de casa, retrata as camponesas em seus processos de formação. Aqui elas estão reunidas em seminários, nos cursos de extensão, ou como formandas dos diversos cursos que o Movimento promove e divulga. Este processo de formação é estendido, em algumas ocasiões a filhos e filhas das militantes, e simpatizantes do Movimento. E ainda, junto com outras entidades, as mulheres também participam de feiras e romarias, como a da Terra, promovida pela Pastoral da Terra, de celebrações religiosas, distribuem comida e aparecem na ocupação de uma distribuidora de alimentos (Bunge).

Em meio a tantas atividades da agenda política do MMC/RS, uma única fotografia mostra as camponesas em um momento de festa, uma festa da Colheita numa de suas Regionais. As imagens das mulheres, sempre e repetidamente na rua, dão a ideia de que elas nunca param e informam sobre uma intensa agenda política de mobilizações. E dentro desta agenda política, identifico no jornal uma função institucional e uma função nas vidas militantes ao organizar o registro da participação delas nas manifestações públicas.

Considerando o contexto rural, considerando que estas mulheres têm atividades ligadas às suas propriedades, este registro de constantes atividades pode servir para justificar a ausência do espaço doméstico. O jornal se encarrega de explicitar que as camponesas estão envolvidas em grandes causas. Assim, se as mulheres camponesas saem do espaço que lhes é tradicionalmente atribuído é porque a causa é justa. As imagens coletivas funcionam como um elemento de convencimento, caso o entorno doméstico ou de vizinhança seja hostil à saída de casa. O grupo dá amparo público a uma ação individual daquela mulher que organiza sua vida pessoal para estar fora de casa, em função do Movimento. Estas imagens podem ainda corresponder a uma resposta à sociedade que tradicionalmente cobra das mulheres uma excelência na atuação pública, funcionando como um elemento de legitimação e afirmação do MMC/RS como instituição.

As mulheres camponesas, que são um grupo diferente dentro do conjunto dos demais movimentos camponeses, mostram que podem mobilizar e reafirmam a justeza de suas causas, uma vez que são temas de abrangência nacional, de importância para a vida de muita gente. Assim a ocupação do espaço público se faz dentro de um marco que responde às exigências sociais tradicionais, ou seja, o Movimento reúne as camponesas, e suas motivações para estar na rua não são fúteis. Isso serve para consolidar a atuação política do MMC/RS, de forma positiva e ligada a temas de relevância nacional, fortalecendo sua posição perante os demais

movimentos, que são mistos³³, demonstrando que elas também podem mobilizar, ocupar e protestar.

Esta perspectiva pode ser confirmada ainda num outro conjunto de fotografias, onde as mulheres, em grupo, para assim uma confirmar a presença da outra, aparecem nos seus processos de formação. Estudar é um valor e uma necessidade reconhecida e legitimada socialmente, o que também justifica, senão a presença na rua, pelo menos a ausência da casa, com o tempo ocupado com coisas sérias e úteis como estudo e formação.

Outra vez, esta ideia pode responder a duas frentes: a da vida particular de cada camponesa, na sua relação com seus familiares e família, vizinhos, e a do MMC/RS institucionalmente, perante o conjunto dos outros movimentos da Via. As imagens coletivas nos espaços públicos dizem da seriedade de suas atitudes, postura esta cobrada das mulheres como conduta no espaço público, para que não se duvide de suas intenções ao ocupar este lugar que sempre foi dos homens.

Há uma separação das que estão dentro das que estão fora, que também é reproduzido pelas camponesas, como já foi apontado na entrevista de uma das dirigentes (Mesadri, 2008), em que as próprias camponesas se utilizam do jornal para marcar um diferencial da vida em relação à vida das demais mulheres.

Assim, ao considerar os textos agrupados sob a “linha-base”, na perspectiva da multiplicidade, tal como proposta por Deleuze e Guattari (1995), observo o peso dos julgamentos morais e dos aprendizados de toda uma tradição social, marcada por posturas machistas e autoritárias, que acompanham homens e mulheres em sua circulação pelos espaços público e privado. O jornal, ao mesmo tempo que registra os esforços de superação e combate à opressão das mulheres, registra também a força das heranças culturais, atuando na essência de muitas das ações políticas do Movimento.

A **linha-superfície** diz respeito às linhas abstratas (Deleuze e Guattari, 1995), que são os fluxos e forças que atuam sobre o território e configuram o mapa. Aqui interessa compreender o jornal como uma superfície – espaço para construção – que registra o movimento do MMC/RS entre as forças que atuam sobre ele. Estão organizados nesta linha os textos que apresentam seus modelos e ideais de luta, para captar de que maneira o Movimento insere neles as camponesas e suas lutas.

33 Dos movimentos sociais que compõem a Via Campesina no Brasil somente o MMC é uma organização que congrega somente mulheres. Os demais grupos agrupam homens e mulheres, e alguns, como é o caso do Movimento Sem Terra – MST, tem sua setorial de mulheres.

No jornal *Desperta Mulher* o MMC/RS se preocupa em reforçar qual sua missão, como fica claro nos seguintes trechos:

[...] vamos continuar caminhando rumo à construção do socialismo feminista, que defende e preserva a vida” (*Desperta Mulher*, n. 68, nov./dez. 2005).

[...] o debate feminista e camponês reafirmou nossa identidade como movimento de mulheres camponesas, e destacou que a nossa luta é de gênero e de classe (*Desperta Mulher*, n. 65, maio/jun. 2005).

E para dar conta desta missão, o MMC/RS se preocupa em apresentar no jornal aqueles com quem se pode contar e ainda os que representam seu ideal desta sociedade mais justa e seus modelos de fazer revolução. Aparecem como aliados do projeto de sociedade proposto pelo MMC/RS setores como a Igreja, que se manifesta em apoio às camponesas no episódio da Aracruz, a universidade, em especial a Universidade Federal do Rio Grande do Sul, com a qual o Movimento tem uma parceria importante para formação, e também, para as discussões sobre o deserto verde. Neste conjunto de apoiadores estão os outros movimentos sociais que compõem a Via Campesina, cujas atividades sempre são anunciadas e reforçadas pelo jornal.

Também o governo do presidente Lula aparece entre estes aliados do MMC/RS, como quando aprova um seguro agrícola, mas esta posição oscila em vários momentos, e o governo também figura entre os inimigos e receber duras críticas e cobranças (*Desperta Mulher*, n. 59/2004, n. 62, 66 e 67/2005, n. 70/2006).

Na luta contra estes inimigos, o MMC/RS se preocupa em destacar no jornal notícias que dão conta de ações concretas e exemplos de transformação social, indícios de uma revolução possível. No número 68 do jornal *Desperta Mulher*, há uma matéria sobre a cúpula dos presidentes da América, destacando uma atividade de organizações com inspiração bolivariana: “Ali se realizou o ato pela dignidade latino-americana, no qual se puderam escutar testemunhos excepcionais de pessoas que lutam contra as políticas do governo Bush, entre eles o presidente venezuelano Hugo Chaves” (nov./dez., 2005). A Venezuela já havia aparecido em um número anterior como destaque de política anticapitalista: “O significado do governo Chaves: o resultado do referendo venezuelano amplia as forças de transformação da América Latina” (*Desperta Mulher*, n. 60, jul./ago. 2004).

O jornal se esforça ainda na construção de outra leitura sobre Cuba, que, em geral, é alvo de críticas na grande imprensa, e em uma matéria é apresentado como: “Cuba um país solidário” (*Desperta Mulher*, n. 60, jul./ago. 2004).

Porém, se por um lado os textos mostram a coerência entre as matérias do jornal e o projeto do MMC como um movimento social disposto a construir um projeto popular para o Brasil, algumas delas também revelam trazer para o jornal uma elaboração discursiva baseada no conceito de gênero, ainda hesitante, marcada por avanços e recuos.

A mesma mulher que é convocada à ação anti-imperialista e anticapitalista, ainda é compreendida pelo MMC/RS dentro de um esquema idealizador da mulher-mãe, da mulher como um ser mais sensível e capaz de dar a vida, como nos dois trechos abaixo:

Nada melhor, então, do que fazermos a ligação com a luta pela defesa da vida. Quem sente calar mais profundo que uma mãe, quando seus filhos sofrem por fome ou desabrigo. A defesa da vida está na entranha destas mulheres que buscam as mais variadas formas de resistência e sobrevivência (Desperta Mulher, n. 59, maio/jun. 2004).

Nós, mulheres camponesas, carregamos uma grande capacidade de promover a vida e defendê-la. Precisamos reunir luta e sensibilidade, ternura e dureza, decisão e democracia, fazendo de nossa vivência uma grande escola, para nós mesmas, para as gerações futuras e todos (as) que querem seguir o exemplo de construir mudanças cotidianas e revolucionárias (Desperta Mulher, n. 61, set./out. 2004).

Outro conteúdo bastante frequente no jornal *Desperta Mulher* é o da violência contra as mulheres. Ele chega ao jornal pela divulgação de seminários de formação, de texto para estudo e do engajamento nas campanhas nacionais, mostrando a importância deste tema no enfrentamento da situação de opressão às mulheres. Mas seu tratamento também deixa entrever movimentos ainda instáveis de apropriação dos conceitos de gênero e dos enfoques feministas para tratar do tema. O editorial do número 76 explicita a complexidade do tema, mesclando um tom de alerta, de culpa e a consciência da enorme tarefa a ser realizada:

[...] ainda é preciso lembrar a violência doméstica que faz diariamente muitas vítimas, mulheres, mortas, violentadas, espancadas, exploradas.

[...] a violência invisível tá sempre presente [...] ela vai entrando em nós com o leite materno, no cuidado das crianças. Portanto nunca chegaremos a um lugar onde não haverá violência. Nosso esforço é construir relações com menor violência e construir uma cultura feminista (Desperta Mulher, n. 76, jul./ago. 2007).

Se, ao se referir a questões da conjuntura política ou econômica, o MMC/RS não tem dificuldade em nomear seus inimigos, quando se trata da violência doméstica, o contorno deste território, deste espaço em construção de entendimentos se

apresenta em traços inseguros, e o inimigo não é identificado. As abordagens, na maioria das vezes, assumem o tom abrangente, construindo uma ideia de distanciamento desta realidade. Em grande parte das matérias, a linguagem é a mesma das campanhas da grande mídia e a violência permanece em “um lugar” afastado.

Há, no entanto um texto que, ao tratar da violência doméstica, ensaia um discurso mais próximo do cotidiano das camponesas, como mostra o trecho abaixo, publicado na seção texto para estudo do número 68, com o título “Enfrentando a violência contra a mulher”:

Clara foi criada em uma época em que a mulher devia ser obediente ao marido, por isso muitas vezes, quando à noite seu marido quer ter relações sexuais e ela não tem vontade, não contradiz. Clara nunca sentiu prazer. [...] ela começou a participar de um grupo do MMC, e pouco a pouco, começou a se conscientizar. Está aprendendo que a violência psicológica é feita através de humilhações e palavras grosseiras, que causam mágoa, tristeza e depressão. [...] ao deitar sua cabeça no travesseiro ela chorou, pois começou a entender que estava sofrendo violência dentro de sua casa (*Desperta Mulher*, n. 68, nov./dez. 2005).

Este texto marcou, na minha leitura, um momento de entrelaçamento entre as linhas que estão cruzando o texto. Ele representa um registro dos movimentos de rompimento com as lógicas de opressão às mulheres e as transformações em suas vidas. Falar da violência doméstica é trazer à cena pública, é publicar sobre acontecimentos do espaço reservado da casa e incluí-lo nas questões que devem ser debatidas pelo conjunto da sociedade, e dizer que isso também diz respeito às camponesas.

E este é um dos objetivos da “linha lilás”, relacionada às linhas flexíveis (Deleuze e Guatarri, 1995) que realizam pequenas transformações nas suas movimentações. Esta linha pretende também organizar os textos que representem uma memória das lutas das camponesas no RS.

No que diz respeito aos textos para compor a memória das lutas das camponesas entre 2004 e 2008, a observação dos 25 exemplares do jornal *Desperta Mulher* permite agrupar as matérias sob alguns temas que mobilizaram os esforços da direção estadual, ocuparam as camponesas e pautaram suas ações políticas. Os temas identificados são: **a)** assegurar as conquistas da previdência pública; **b)** divulgar da Lei Maria da Penha; **c)** discutir o “deserto verde” **d)** lutar pelo aumento do salário mínimo e **e)** organizar as campanhas “Uma vida sem violência é um direito das mulheres” e “16 dias de ativismo pelo fim da violência contra as mulheres”.

Assim, por meio da linha lilás, que marca as transformações, o jornal se configura como um elemento importante de registro da participação das camponesas gaúchas, ligadas ao MMC/RS, no cenário político que garantiu direitos, que já são usufruídos por todas as mulheres que vivem no campo, e indica ainda que cada vez mais elas se apropriam das questões que preocupam toda a sociedade e se engajam nos debates que envolvem os projetos de desenvolvimento rural.

A quarta e última linha rizomática de análise é a “linha-semente”. Esta linha relaciona-se com as linhas de fuga, as que têm conexões imprevisíveis e operam sobre o desejo e a criação. Conforme Deleuze e Guattari “há ruptura no rizoma cada vez que linhas segmentares explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma, estas linhas não param de se remeter umas às outras” (1995, p. 18). Assim, a ideia de semente interessa por representar tudo que se lança à terra para germinar, é aquilo que, com o tempo, há de produzir certos efeitos, interessa por carregar o potencial do novo e inesperado, de algo que pode vir a se concretizar ou não, mas que permanece na ordem do possível.

Na análise do jornal *Desperta Mulher*, a “linha-semente” observa aqueles movimentos que escaparam à vigilância de um movimento de militância de esquerda, caracterizado pela lógica do coletivo, do sacrifício pela revolução, e que podem traçar outros percursos, e talvez acionar outros valores, diferentes daqueles propostos pela documentação do MMCRS, mas que fazem parte do universo das mulheres camponesas.

Minha aposta para encontrar estes traços, com potencial de desobediência à lógica que orienta o MMCRS e o jornal, foi buscar os textos que fazem referências a individualidades, da ordem do privado, que deixam entrever a mulher antes, ou além da militante camponesa, e ainda aqueles que não se caracterizam por aspectos informativos e formativos. Estes aspectos estão organizados em quatro grupos de texto.

Destaco no primeiro grupo a seção dos “Aniversários”. Ali o jornal publica a lista das aniversariantes do bimestre, com o nome completo, a cidade onde vive a camponesa e a data de seu aniversário. Nas 25 edições que compõem o *corpus* somente os números 57 (jan./fev. 2004) e 61 (set./out. 2004) não traz a lista. Para ter o nome incluído na lista a camponesa faz uma contribuição que é espontânea. No ano de 2007, 111 camponesas tiveram seus nomes citados, ou seja, contribuíram financeiramente, e o relato de uma das dirigentes dá a medida da importância desta seção para as camponesas:

[...] ou então se por algum lapso um nome que deveria aparecer ali não apareceu, elas nos cobram... “ah!! meu nome não tava lá mês passado e eu tava de aniversário” e tal. Daí, isso foi na verdade uma surpresa, por que a gente não esperava que isso, teria essa... e tanto é que quando elas dão a contribuição, é dar o nome e data de aniversário bem certinho pra não ter problema de esquecer disso, né...então é uma coisa bem interessante (Martins, 2008, entrevista).

Assim, contrariando um pouco a lógica do espírito coletivo, a seção acabou por mobilizar nas camponesas um desejo de reconhecimento individual e visibilidade dentro do contexto do Movimento. Um desejo de ser vista na sua individualidade, para além da sua face militante.

No segundo grupo de textos, me voltei para quatro poesias publicadas no jornal, todas assinadas individualmente, das quais destaco alguns trechos significativos. No número 58 (mar./abr. 2004), Natalina Feldkircher, de Cruz Alta, escreve “Tive medo de um temporal, onde encontrar a coragem e a força para enfrentar este destino?”; Simone Clair Wendling encerra um texto poético intitulado “Realidade”, afirmando: “Além de tudo isso é preciso ter coragem de assumir os nossos atos, nossas palavras e principalmente, ter muita coragem de assumir os sentimentos que nos inundam a cada momento” (Desperta Mulher, n. 61, set./out. 2004). Em outro poema, composto de quatro estrofes rimadas, Isaura Conte afirma: “queremos viver a beleza, dançar, apreciar as cores, queremos celebrar nossos amores” (Desperta Mulher, n. 74, mar./abr. 2007).

No quarto e último conjunto de texto, que fecha a análise do jornal na “linha-semente”, destaco alguns textos que se referem ao tema da violência contra as mulheres. São três textos, extraídos de um conjunto significativo numericamente, nos quais a narrativa assume um tom mais particular, esboçando um movimento de aproximação com a leitora camponesa. São umas poucas frases, mas que arriscam sugerir que isto pode estar acontecendo nas casas delas. Na seção texto para estudo do número 62, que tematizou a violência mascarada o texto exemplifica: “O marido fala pra esposa: – Você não sabe nada.” (Desperta Mulher, n. 62, nov./dez. 2004).

No número 69, o jornal publicou uma entrevista com Ivone Gebara, com o seguinte título **Violência: destino ou realidade a ser mudada**. No final da conversa, a filósofa toca na relação das mulheres com seus maridos e diz “a mãe dos teus filhos não pode apanhar do pai dos teus filhos” (jan./fev. 2006). O tema da violência volta na seção texto para estudo do número 73, e o jornal questiona: “quem de nós

já não foi vítima de algum tipo de violência? Algum xingamento, algum empurrão, tapa, privação de direito?” (jan./fev. 2007).

Estes quatro conjuntos de textos do jornal *Desperta Mulher*, na minha leitura, escapam, por sua forma ou conteúdo, do fio condutor que sustenta o jornal. A fala das dirigentes é bem clara ao defini-lo como espaço de formação e informação sobre o Movimento. Os princípios e valores do MMC/RS apontam para a centralidade das lutas coletivas e a perspectiva da militância como fonte de satisfação e realização para as mulheres camponesas.

Os textos associados à “linha-semente” interrogam, falam de temores e desafios, de desejos e de emoções e amores. O jornal deixa entrever com isso as outras faces da mesma mulher militante, que não tem espaço no projeto político que o jornal luta para consolidar. Os temores e desejos pessoais não estão definidos nem no grupo dos aliados, nem no grupo dos inimigos das bandeiras de lutas do Movimento, mas encontram brechas para se manifestar.

A morte de uma companheira de luta, por exemplo, traz à tona relações de amizade e afeto e toca em sentimentos de insegurança e perda. E se a morte expõe a fragilidade da vida, o relato dos nascimentos assegura que a vida segue seu curso e a esperança e as lutas têm razão de ser, e se supera o medo do fim, através da valorização da função feminina de dar a vida.

E se há o anseio de cantar os amores, há também o conhecimento de que as experiências amorosas podem fazer par com a dor e o medo. Há medo inclusive de nomear esses fatos. Então, os relacionamentos amorosos, a vida afetiva das camponesas, dimensão privada e íntima que não cabe no projeto de revolução, tateia maneiras de se colocar no cenário do Movimento, fazendo movimentos de aproximação com este projeto grandioso e exigente de construir um mundo mais justo.

Estes textos podem ser lidos como sementes. Carregam a potencialidade de inúmeros efeitos impossíveis de serem controlados. Que afetações vão desencadear só uma pesquisa específica pode detectar, mas é certo se num primeiro momento eles escapam e parecem no jornal, vão, ao longo do tempo, se reencontrar com o território do jornal, alterar sua superfície e assim lançar outras bases para o projeto político do Movimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este percurso rizomático empreendido através jornal, foi marcado pelo encontro constante com o MMC/RS e com suas militantes. O jornal é a consolida-

ção das muitas entradas possíveis para a compreensão deste movimento social que compõe o cenário das reivindicações por justiça social no Brasil, no universo rural. O jornal *Desperta Mulher*, que obedece na sua feitura critérios de uma comunicação comprometida e engajada com a causa das mulheres é o elemento que articula intensidades (Deleuze e Guattari, 1995) e estabelece ligações potenciais de multiplicidades. Ele articula as intensidades vividas no contexto do Movimento por mulheres que ora são desafiadas, ora desafiam as noções tradicionais do que deve ser a vida de uma mulher, de uma camponesa. O jornal retrata, relata e publica a ocupação do espaço público, espaço concreto e visível de poder e assim empodera as camponesas.

Os textos reunidos no *Desperta Mulher*, se ligam aos projetos de multiplicidade que mantém engajadas mulheres em todas as sociedades, porque garantem sua memória. Será esta memória que falará sobre as lutas e sobre quem lutou para combater o esquecimento, porque esquecimento gera invisibilidade. Eles servem para “combater o desperdício de experiências” de acordo com a proposição de Santos (2007), que permaneceriam invisíveis por que são hostilizadas pelos meios de comunicação comerciais.

O jornal articula os passos do Movimento e das camponesas na sua longa caminhada rumo ao seu projeto de emancipação feminina e ao colocar lado a lado, seus avanços e recuos, o traz para o terreno do possível suas vivências, dá concretude e permanência para seus questionamentos, suas reivindicações e suas conquistas.

REFERÊNCIAS

BERGER, Christa. *Campos em confronto: a terra e o texto*. Porto Alegre: Ed. universidade/UFRGS, 1998.

BRUMER, Anita; PAULILO, Maria I. As agriculturas do sul do Brasil. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v.12, n.1, p.171-4, abr. 2004.

DAMATTA, Roberto. *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 5. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1995.

DESPERTA MULHER, Ano XII, n. 57 jan./fev., n. 58 mar./abr., n. 59 maio/jun., n. 60 jul./ago., n. 62 nov./dez. 2004.

DESPERTA MULHER, Ano XIII, n. 63 jan./fev., n. 64 mar./abr., n. 65 maio/jun., n. 66 jul./ago., n. 67 set./out., n. 68 nov./dez. 2005.

DESPERTA MULHER, Ano XIV, n. 69 jan./fev., n. 70 mar./ago., n. 71 set./out., n. 72 nov./dez. 2006.

DESPERTA MULHER, Ano XV, n. 73 jan./fev., n. 74 mar./abr., n. 75 maio/jun., n. 76 jul./ago., n. 77 set./out., n. 78 nov./dez. 2007.

DESPERTA MULHER, Ano XVI, n. 79 mar./abr., n. 80 maio/jun., n. 81 jul./ago., n. 82 set./out., n. 83 nov./dez. 2008.

FARREL, Amy Erdman. *A Ms. Magazine e a promessa do feminismo popular*. São Paulo: Barracuda, 2004.

FONSECA, Tânia M. G.; KIRST, Patrícia G. (Org.). *Cartografias e devires: a construção do presente*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

GROSSI, Mirian Pilar e PEDRO, Joana Maria (Org.). *Masculino, feminino, plural: gênero na interdisciplinaridade*. Ed. Mulheres, Florianópolis: 1998.

LOURO, Guacira Lopes. Epistemologia feminista e teorização social: desafios, subversões e alianças. In: ADELMAN, Miriam; SILVESTRIN, Celsi Brönstrup. (Org.). *Coletânea Gênero Plural*. Curitiba: Editora UFPR, 2002. p. 11-22.

ROSARIO, Nísia M. do. Mitos e cartografias: novos olhares metodológicos na comunicação. In: MALDONADO, et al (Org.). *Perspectivas Metodológicas em comunicação: desafios na prática investigativa*. João Pessoa: EditoraUnivesitária da UFPB, 2008.324 p.

SAFFIOTI, Heleieth I.B. *Gênero, patriarcado e violência*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. Traduzido por. Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007.

SCOTT, Joan Wallach. Entrevista com Joan Wallach Scott. *Revista de Estudos Feminista*. Rio de Janeiro, v.6, n.1, p 114-24, 1998. Entrevista concedida a Miriam Grossi, Maria LuizaHeilborn e Carmen Rial.

VAN DER SCHAAF, Alie. Jeito de mulher rural: a busca de direitos sociais e da igualdade de gênero no Rio Grande do Sul. *Sociologias*, n. 10, p. 412-42, 2003

GÊNERO E SEXUALIDADE

UM TRATADO ANALÍTICO SOBRE SEXUALIDADE HUMANA, HOMOSSEXUALIDADE, FAMÍLIA E MATRIMÔNIO NO MEIO PROTESTANTE-LUTERANO

*Daniela Senger*³⁴

“MATRIMONIO, FAMÍLIA E SEXUALIDADE HUMANA”: REFLEXÕES DA FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL

Durante a 10ª Assembleia da Federação Luterana Mundial (FLM) em julho de 2003, discutiu-se o tema da “Justiça e Cura nas Famílias” a partir do tema central “Matrimônio, Família e Sexualidade Humana”. Um passo desafiante na busca por respeito e tolerância não somente no seio luterano, mas também na sociedade moderna, para além das paredes dos templos, onde cada pessoa cristã também vive a sua fé e convive com ela. Deve-se pontuar que a diversidade cultural que perpassa as famílias dessa era se une em um ponto comum: as chagas que atingem as pessoas deste mundo globalizado são, geralmente, as mesmas: doenças, violência, desigualdades sociais, econômicas e de gênero, etc. (FLM, 2003).

Visto desta forma, a reunião de 2003 intentava traçar uma reflexão colaborativa na busca por Direitos Humanos para a sociedade e a família contemporânea.

34 Mestranda na Faculdades EST. Bolsista CNPq. danysenger@yahoo.com.br

Dentre os muitos tópicos discutidos, a diversidade das famílias dessa era foi amplamente abordada, gerando tensão no que tange à homossexualidade e a posição da igreja. As igrejas-membro da FLM comprometeram-se a adentrar uma relação de mútua colaboração e promoção de um estudo e diálogo respeitoso sobre questões relacionadas ao matrimônio, família e sexualidade humana, adequando-se às necessidades de cada igreja-membro e primando pela “defesa dos direitos humanos e dignidade de todo ser humano sem distinção de gênero e orientação sexual” (FLM, 2007, p. 1).

Na primeira parte do apanhado – “Um marco luterano: Matrimônio, Família e Sexualidade Humana – O Evangelho como núcleo unificador” – fala-se dos três princípios que norteiam a vida e a teologia das confissões luteranas: *Solus Christus* (somente Cristo); a Escritura aponta sempre para Cristo, dando testemunho de seu ato salvador pelo mundo. A salvação está em Cristo e não em nós ou em nossas ações; tudo que promove a Cristo é Evangelho. *Sola Gratia* (somente a graça) implica a compreensão de que o pecador não é salvo e justificado mediante suas obras e atitudes, mas sim, pela graça de Deus. Destarte, a cada novo dia, boas ações brotam do coração arrependido e grato a Deus por sua infindável bondade em Cristo, graça. *Sola Scriptura* (somente a Escritura); a Escritura é garantia pura e unilateral do Evangelho, nada “extra escritura” pode ser adicionado ou imposto ao que as Sagradas Escrituras “proclamam como condição necessária para a salvação”, ou seja, *Solus Christus e Sola Gratia* (FLM, 2007, p. 5). O ser humano não pode manipular a Escritura ao seu bel-prazer, ela é pura e contém a verdade do Evangelho: Cristo é Salvador, e a salvação e justificação do pecador são graça de Deus e estão em Cristo e no seu sacrifício; Cristo, e somente Cristo, é o centro da Escritura (Confissão de Augsburgo *apud* FLM, 2007, p. 4-5). A unidade é possível e real na concordância quanto ao Evangelho e a correta administração dos sacramentos. Logo, chegamos a um ponto em que se fala em andar e viver em conformidade com a vontade e lei de Deus. É preciso *discernir*. Questões culturais e costumes locais não são, e não podem ser, colocados como pressuposto para a salvação, tampouco atribuir ou não direito à graça de Deus (Confissão de Augsburgo *apud* FLM, 2003).

Afirma-se, a seguir, que a Igreja Luterana atribui também ao âmbito civil e secular as questões que se referem à família, ao matrimônio, à sexualidade e à ética humana.³⁵ As missões específicas de cada instância de atuação de Deus se

35 Conforme FLM (2007. p. 6), “No âmbito espiritual, impera a Palavra do Evangelho, e este é o espaço para a vida crente na igreja. No entanto, como todas as demais pessoas, cristãs e cristãos também são parte da sociedade civil, onde há leis diferentes e onde governa a Lei de Deus. No

encontram em vista do bem do Povo de Deus e de toda criação, precisando da luz racional da ética para discernir as leis promotoras de justiça, alicerçadas na seguridade de direitos humanos e dignidade. O tópico eixo deste estudo é deveras e perpetuamente tema de ampla discussão e embate, tornando-se, muitas vezes, uma encruzilhada para a promoção de uma convivência mútua entre as partes que formam a diversidade que perpassa a vida humana. Conforme o Documento da FLM (2003), ao citar a Confissão de Augsburgo VI, a sociedade civil toma decisões em prol e a serviço do ser humano e para a segurança de sua integridade, não o faz em troca de favores divinos ou para contentamento de Deus.

A Bíblia, com toda a sua autoridade indiscutível, presta serviço à sociedade destacando o valor da vida e dignidade de toda criatura. Em questões morais, Lutero é claro ao afirmar que os preceitos morais contidos nas Escrituras são passíveis de análise contextual, ou seja, foram dados ao povo em um contexto específico. “Portanto, neste espaço civil ou secular, sempre haverá necessariamente um intercâmbio entre a Bíblia, as percepções do respectivo contexto, valores e anseios mais profundos e experiência e razão em geral” (FLM, 2007, p. 7). Nesse sentido, é notório o caráter crítico da igreja na sociedade onde está inserida e a qual quer construir de forma justa, sempre alicerçada nas Escrituras. À Igreja fica a missão de ser sal e luz no mundo (Mateus 5: 13-16), ainda que seu poder de interferência no mundo secular e civil seja limitado e não esteja no seu “corpo institucional” (igreja visível), mas sim, no “Corpo de Cristo” formado por membros diversos. Os membros do Corpo de Cristo (Igreja Invisível) são capazes de levantar a voz do Evangelho na sociedade no que tange aos assuntos tidos como “seculares”. Vale lembrar que postas as diferentes compreensões contextuais e culturais do que vem a ser “pecado” no mundo civil, o Evangelho torna-se o crivo para manter a unidade da igreja, visto que “pecado” é todo ato que se apresente como injusto, destruindo a vida e a dignidade de outro ser humano ou de toda e qualquer criação de Deus (FLM, 2007, p. 7).

Destarte, a doutrina luterana é clara ao manifestar a verdade de que, embora existam opiniões diversas e contextuais quanto a inúmeros assuntos seculares, no “dom do Evangelho” a unidade é mantida, ou seja, os desencontros de opinião, as dessemelhanças e até as discordâncias quanto às questões morais não anulam o centro do Evangelho: a vida abundante do próximo (FLM, 2007, p. 7). Vive-se em

âmbito secular, nos cabe usar a razão. A forma como se regulam e implementam as leis é determinada pela percepção moral e ética que as pessoas integrantes da sociedade nutrem acerca de questões de justiça e outras. Aqui, a Lei de Deus também se manifesta entre aquelas pessoas que não creem no Evangelho (cf. Romanos 2.14ss).”

uma tensão entre o racional e o emocional, a razão e o amor ao próximo: o ponto de equilíbrio é alçado pelo Evangelho (FLM, 2007, p. 8).

A seguir, o documento oferece reflexões e diretrizes para guiar um contínuo e positivo debate sobre Matrimônio, Família e Sexualidade Humana no âmbito luterano com bases bíblicas e teológicas. Em consonância com este, afirma-se que é possível antever que as igrejas-membro se reconhecem como um espaço de convivência, aceitação e tolerância para com diferentes maneiras de vivenciar a família local e global. Para tal feito ser ainda mais frutífero, é preciso entender como cada comunidade de fé faz uso da Bíblia ao versar sobre questões concernentes à família, ao matrimônio e à sexualidade humana: “as linhas divisórias não são traçadas claramente pela geografia, e sim mais pela maneira como lemos a Bíblia e aquilo que enfatizamos como sendo os elementos mais importantes nos ensinamentos da Bíblia” (FLM, 2007, p. 10).

Outro aspecto apontado pelas igrejas-membro durante seus estudos como grupo de trabalho é a verdade de que cada pessoa é vista como criação de Deus, digna de respeito, direitos humanos e tolerância. Nada pode preferir essa condição nata do ser humano, tampouco a condição social, idade, gênero, raça e orientação sexual do indivíduo. No material dos grupos de trabalho, estabelece-se, de forma breve, que há uma abertura com relação à homossexualidade, isso ocorre, mormente, por parte de igrejas que já debatem o tema há mais tempo e que fazem parte de um contexto cultural mais plural e contemporâneo. Quanto à sexualidade humana, essas igrejas adotam uma leitura menos restrita e tradicional da Bíblia, utilizando-se de uma hermenêutica histórico-crítica, capaz de reler a Palavra de Deus sob outro ângulo, percebendo que há a Palavra eterna de Deus, mas há, também, o contexto e a cultura dessa verdade bíblica. Ao passo que se identifica a vontade de Deus e a mensagem libertadora contida na Bíblia, também é preciso e visionário compreender o possível câmbio nos meios utilizados para que tais ensinamentos sejam, ainda hoje, plenamente entendidos e assimilados pelos membros do corpo de Cristo.³⁶

Ao matrimônio, relega-se a importância da procriação, no entanto, esta não é sua função primeira e única. Duas pessoas se unem em matrimônio, de acordo

36 Segundo FLM (2007, p. 11), “[...] reconhecer que os aspectos da sexualidade humana estão relacionados com os valores do contexto cultural é sumamente importante para identificar os princípios hermenêuticos com os quais interpretamos os textos bíblicos. [...] Cultura alguma pode ficar eximida de um exame crítico em se tratando da pergunta em que medida ela ajuda as pessoas a viver suas vidas de forma que promovam o bem-estar e o reconhecimento da dignidade humana do próximo”.

com a doutrina luterana, para desenvolverem-se mutuamente como seres humanos, em busca de realização espiritual e sexual, de forma igualitária, respeitosa e fiel. No entanto, casos em que a relação de amor entre as partes é substituída por relações de poder e violência não podem ser ignorados. O divórcio é visto como uma possibilidade aceitável perante um casamento que já não satisfaz de forma justa uma ou as duas partes, sendo possível, para a pessoa divorciada, criar um novo laço matrimonial doravante. Na igreja luterana, a bênção matrimonial não tem caráter sacramental, sendo uma dádiva divina para as pessoas que querem dividir sua vida com outrem. O documento não expressa que tal bênção é estendida às pessoas em relação com parceiro ou parceira do mesmo sexo (FLM, 2007, p. 12-13).

A família, sob uma visão luterana, além de ser entendida como o compartilhar de um laço (sanguíneo, matrimonial ou adotivo) entre duas ou mais pessoas, perpassa pontos comuns quanto a certos princípios centrais: “[...] responsabilidade, fidelidade, disciplina, reciprocidade, justiça, respeito e honestidade para com crianças e pessoas adultas, bem como a defesa dos valores protegidos pelos direitos humanos em termos de saúde, educação e bem-estar social”.

No entanto, existem divergências entre Igrejas-membros quanto ao desenho da família e do lar nos dias atuais. Visto que os tipos de convivências familiares são deveras plurais e cambiantes, encerra-se a necessidade de que as reflexões continuem e se tornem sempre e mais abertas ante a diversidade das famílias do século 21.

Na visão luterana, a sexualidade humana está além da procriação. Seus objetivos são: “possibilitar atos, prazeres e desejos sexuais; estreitar relações de amor mútuo entre pessoas adultas; servir à procriação; melhorar a comunicação e contribuir para a realização pessoal” (FLM, 2007, p. 8). Assim sendo, princípios como amor, fidelidade, responsabilidade, confiança, dignidade e respeito são protagonistas em uma relação sexual saudável. Liberdade de escolha e total contrariedade e criminalização diante de qualquer ato exploratório sobre o corpo do outro são pautas importantes nessa conceituação. O documento corrobora que tais concepções das igrejas-membro estão atreladas às relações entre pessoas heterossexuais que possuem uma relação matrimonial, não havendo opinião explícita quanto ao ato sexual entre pessoas homossexuais ou entre pessoas heterossexuais fora do matrimônio ou união estável. Ao final desse ponto, expõe-se a missão de que as igrejas continuem os debates nesse entorno, já que é possível concluir que, com base nos argumentos explicitados acima, tanto pessoas homossexuais quanto heterossexuais (fora do matrimônio ou não) estão igualmente aptas a viver a sexualidade a partir dos princípios e objetivos supracitados.

Conclusivamente, o documento aduz que as igrejas-membro sigam seus debates edificadores acerca do tema, na busca por aproximações, entendimentos e promoção de vida e direitos humanos de todos os membros do corpo de Cristo, sem jamais se distanciarem daquilo que as une: a verdade e o dom do Evangelho. Tolerância e uma compreensão acurada acerca da diversidade cultural e contextual que perpassa a vida eclesial se fazem necessárias nessa tarefa constante de cumprimento da vontade de Deus com base no Evangelho e na busca de vida justa e digna do próximo, independentemente de suas características, natureza, realidades ou condições.³⁷

AS CARTAS PASTORAIS DA IECLB ACERCA DA HOMOSSEXUALIDADE E TEMAS LATERAIS

Doravante, resumir-se-á o conteúdo de cartas pastorais e tratados disponíveis no “Portal Luteranos” da IECLB,³⁸ as quais tratam do tema da homossexualidade na Igreja a partir do fim dos anos 1990.

A carta pastoral intitulada “Homossexualidade”, escrita em 1999 (Kircheim, 1999), revela um dos passos iniciais no debate acerca da homossexualidade na IECLB. Há consenso quanto à aceitação da pessoa homossexual como membro do Corpo de Cristo pelo Batismo e por sua salvação por graça e fé. No entanto, questões bíblicas surgem para gerar opiniões antagônicas sobre a “aceitação” perpétua da condição homossexual, como também aquiescem o teólogo brasileiro luterano Gottfried Brakemeier – em seu ensaio “Igrejas e Homossexualidade” (Brakemeier, 1999) – e o teólogo neozelandês presbiteriano Alan A. Brash – em “Encarando nossas diferenças – as igrejas e seus membros homossexuais” (Brash, 1998). Ambos reiteram que a veia fundamentalista da igreja se posta contrária à uma “normalização” da homossexualidade devido à sua crença bíblica de que “homem e mulher” formam o único par possível na procriação e manutenção da família. Além disso, há todo um *ethos* de pecado intrínseco na relação e ato sexual em si, que ganha uma carga extra de moralismo e condenação ao tratar do sexo entre pessoas homossexuais. Acreditam, pois, que homossexuais devem lutar contra esse comportamento e “optar” por vencê-lo em nome da lei bíblica. Entretanto, existem os membros e líderes que defendem que a condição homossexual não é opção, mas “orientação

37 Para uma reflexão mais ampla, ver: Sinner (2007b).

38 Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/portal/site/>>. Acesso em: 12 dez. 2012.

imutável”, parte do ser e, portanto, incabível de “correção” (Brash, 1998; Brakemeier, 1999). Brakemeier (1999) reafirma que a homossexualidade é e tem sido assunto gerador de discórdia em muitas igrejas, em diversas culturas, contextos geográficos e épocas. Contudo, as denominações cristãs ao redor do globo encontram-se afinadas em um ponto chave deste estudo: “É compartilhada por todas as igrejas a oposição à violência contra pessoas homófilas. Reconhecendo a corresponsabilidade de grupos cristãos na perseguição dessas pessoas, as igrejas concordam em qualificar a agressão física como crime abominável” (Brakemeier, 1999, p. 85).

Segundo o teólogo luterano, em um mundo de mudanças, de diversidade cultural e religiosa e transformações comportamentais, é urgente que as comunidades de fé sejam chamadas, primeiramente, à reflexão sobre o tema da sexualidade, e, por conseguinte, sobre homoafetividade/homossexualidade. Urge um ambiente passível de aprendizagem positiva e diálogo mútuo no âmbito eclesial.

À vista disso, no fim dos anos 1990, a IECLB sentiu uma necessidade latente de promover seminários e debates para uma contínua educação e reflexão referente ao tema da homossexualidade em suas comunidades, o que também ocorreu na academia, quando, anteriormente, em 1998, decidiu-se pelo tema da “Homossexualidade e Igreja”, assunto central da Semana Teológica – semana de reflexão teológica acerca de temas que concernem estudantes, docentes e a própria sociedade (Caderno, 1998).

Neste caderno, são expostos os resultados da reflexão da Semana Teológica por meio de quatro textos: 1) “Homossexualidade no divã”, de Carmen S. de Oliveira (Psicóloga, Doutora em Psicologia Clínica (PUCSP) e então professora na Psicologia da Unisinos; 2) “Deus escolheu as coisas Loucas... para Envergonhar as Fortes”, de Anete Roese, então estudante de teologia que apresentou sua monografia de conclusão do curso de teologia (1997), baseado em pesquisa de campo “a partir” (Roese, 1998) da presença e vozes de estudantes homossexuais da Escola Superior de Teologia, marcados/as pela clandestinidade, exclusão e/ou abdicação dos estudos teológicos. 3) “Homossexual: o livro para os que amam homossexualmente, seus familiares e adversário”, de Hans-George Wiedemann, que pontua o surgimento da homossexualidade e contextualiza a realidade vigente. 4) “Cada qual tem seu próprio dom de Deus – um, na verdade, de um modo, outro de outro (Paulo)”, de Rainer Stuhlmann, o qual apresenta declarações sobre a homossexualidade na Bíblia. 5) “Conviver com tensões: um manual de orientação do Conselho da Igreja na Alemanha sobre o tema: ‘Homossexualidade e Igreja’”. Esses textos foram leituras prévias e pressupostas às palestras agendadas para a semana teológica de 1998.

Devido às escassas produções sobre o tema da homossexualidade no contexto eclesial e acadêmico luterano brasileiro, a semana teológica de 1998 também foi um passo importante nas discussões iniciais em âmbito luterano no Brasil, e, inclusive, antecedeu à primeira Carta Pastoral da IECLB em 1999. Em 2001, surgiu a segunda proclamação oficial da IECLB sobre Homossexualidade e Ministério na Igreja.

No posicionamento oficial do Conselho da Igreja – “Ministério Eclesiástico e Homossexualidade – Posicionamento do Conselho da Igreja” – escrito em 2001 (Carta, 2001), repetem-se muitas concepções anteriormente apontadas na carta de 1999: aceitação incondicional de “toda” pessoa no seio da comunidade cristã, salvação por graça e fé, não à discriminação de pessoas homossexuais, divergência bíblica latente no que tange à homossexualidade, necessidade de reflexão e diálogo respeitoso e contínuo. O quarto e o quinto pontos da carta retratam a posição da Igreja referente à ordenação de pessoas homossexuais: ante os padrões éticos quanto à conduta sexual, concluiu-se, então, que é difícil vislumbrar a aceitação de ministros/as homossexuais, a menos que estas pessoas abdicuem de sua homossexualidade “assumida” ou vivam-na sem “escândalos”. Ainda assim, pontuou-se claramente que (naquele momento histórico) a pessoa homossexual praticante não poderia “assumir o exercício público do ministério eclesial na IECLB”.

Durante o “III Simpósio sobre Identidade Evangélico-Luterana”, sob o tema da ética, ocorrido em São Leopoldo/RS, em 2005, o teólogo luterano André Musskopf contribuiu com o estudo “Ministério e ordenação: implicações éticas do “Posicionamento do Conselho da Igreja referente ao ministério eclesial e homossexualidade” (Musskopf, 2005b). Em sua análise, Musskopf pontua que o documento torna claro que o tema da “homossexualidade” não encontra “consenso” também no âmbito eclesial luterano; atrás de todo o discurso estão pessoas cuidadosas, que elaboram suas falas oficiais sobre o tema em questão, a fim de evitarem uma temida cisão na Igreja. Musskopf chama a atenção para o ponto em que se coloca explicitamente a questão da (não) vivência (prática) da sexualidade pelo/a ministro/a homossexual. Segundo ele, o documento estabelece que a pessoa poderá exercer o ministério com o limite de não viver em prática homossexual. O teólogo questiona se isso significa viver em celibato, e, sendo este o caso, como entender que a sexualidade e a sua vivência estejam em dissonância: “estaria sugerindo a compreensão da sexualidade como algo separado da integralidade do ser humano”(Musskopf, 2005b, p. 196)?

O teólogo e estudioso luterano Vítor Westhelle reitera Lutero ao afirmar que vocação ministerial encontra base primordialmente no Batismo. Todavia, o exercício público dessa vocação e chamado ao ministério por meio da ordenação é, em

termos empíricos, autorizado pela comunidade. Nesse sentido, fica a questão de se na IECLB a comunidade singular tem direito e voz para aceitar a ordenação e atuação de um/a ministro/a homossexual “praticante”, ainda que este termo e essa “es-sência” de vida não estejam deveras explicitadas no documento (Westhelle, 2008).

Musskopf levanta ainda as seguintes questões em sua análise: 1) Não são oferecidos argumentos teológicos para eliminar a possibilidade de ordenação de pessoas homossexuais ao ministério da Igreja. 2) O posicionamento não apresenta fontes anteriores à sua elaboração. 3) Os estatutos oficiais do ministério ordenado não contém diretrizes acerca da sexualidade dos ministros/as. 4) Todo e qualquer “silenciamento” contribui para a disseminação de preconceito e discriminação. A igreja precisa “desalienar-se” de questões viscerais para a promoção de vida.³⁹ 5) Jazem silêncios e imprecisões no documento (celibato, conceito de matrimônio, “homossexual praticante”, padrões éticos, quem elabora os documentos, quais as fontes, como (se) participam membros de comunidades), o que indica a necessidade de que outros esforços e subsídios sejam construídos de forma democrática por parte da IECLB, visando sempre à promoção de dignidade humana, direito humano de viver integralmente e desconstrução do preconceito na sociedade e no meio eclesial por meio de uma estabelecida “ética do diálogo fraterno e solidário” (Musskopf, 2005b, p. 202).

Em pronunciamento da presidência da IECLB, durante o Conselho da Igreja realizado em São Leopoldo, em julho de 2007, colocou-se em pauta a necessidade de continuar o diálogo aberto e respeitoso sobre o tema da homossexualidade. Após o “Manifesto dos Obreiros e Obreiras do Sínodo Centro-Sul-Catarinense”, o qual expressa um pedido de posicionamento da Presidência ante a homossexualidade, a IECLB encaminha seus conselheiros e obreiros/as à leitura do Documento da Federação Luterana Mundial “Família, Matrimônio e Sexualidade Humana” (2003), bem como a releitura da Carta Pastoral da Presidência (1999) e do Posicionamento do Conselho da Igreja referente ao Ministério Eclesiástico e Homossexualidade (2001) (Portal, s/d).

A última Carta Pastoral da Presidência da IECLB referente ao tema foi escrita em 2011, intitulada “Sexualidade humana – homoafetividade”. A carta foi lançada após dois fatos que concernem à Igreja e à sociedade civil: o primeiro é o fato de

39 Segundo Westhelle (2008): “A religião segue, muitas vezes como agente alienador; da política e seus algozes sabemos das nossas experiências com ditaduras; mas é provavelmente na dimensão econômica, que na época de Lutero incluía a sexualidade, onde as condições de vida são produzidas e reproduzidas, que a cruz hoje assume dimensões difíceis de exagerar”.

que o Supremo Tribunal Federal – STF, em 5 de maio de 2011, reconheceu juridicamente as uniões estáveis entre pessoas homossexuais⁴⁰, e o segundo fato é a tramitação do Projeto de Lei da Câmara nº 122/2006 (PLC que busca criminalizar atos discriminatórios e violência contra identidade de gênero, orientação sexual, idade e deficiências humanas). Nesta Carta, escrita dez anos mais tarde, a presidência da IECLB reafirma e versa como atual o conteúdo das cartas pastorais de 1999 e 2001 (Friedrich, 2011). Os mesmos problemas, as mesmas perguntas e os mesmos anseios de outrora continuam latentes dez anos depois. Em vista disso, a Carta de 2011 recobra um trecho de outra Carta Pastoral escrita em 2009, a qual trata da questão do discernimento ético: “Discernimento ético – uma perspectiva evangélica de confissão luterana” (Altmann, 2009). O discernimento moral e ético cristão é uma tarefa que precisa estar alicerçada nos valores e princípios de sua fé. Não é, porém, uniforme em termos de normas ou imperativos. O que é uniforme nesse agir é a perpétua preservação da dignidade humana, da vida e dos direitos humanos (Friedrich, 2011). Referente à separação entre Igreja e Estado, a Carta da IECLB dispõe da verdade de que, como Igreja, precisa refletir e estar ciente sobre questões públicas, apoiando as ações do governo que visam à promoção de dignidade, tolerância e direitos humanos, sua missão suprema enquanto instância de poder governamental civil (Sinner; Majewski, 2005). Sendo este o valor maior do PLC 122/06 e do reconhecimento da união estável entre pessoas do mesmo sexo, cabe à Igreja acatar essas leis que visam a promover igualdade de direitos e erradicar a intolerância, a violência e até a morte de pessoas homossexuais no Brasil.

PALAVRAS FINAIS

Este estudo trouxe apontamentos gerais sobre a visão luterana (FLM) quanto ao tema do matrimônio, família e sexualidade. É perceptível que, apesar da afirmação de que há uma aceitação bastante ampla da homossexualidade entre as igrejas-membro da Federação Luterana Mundial, o tema é tratado apenas superficialmente no documento e encontra-se em aberto para debates contínuos. O mesmo se pode dizer e sentir quanto à posição da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB).

40 “A decisão do STF consiste no ‘reconhecimento da união contínua, pública e duradoura’ entre pessoas do mesmo sexo como ‘entidade familiar’, entendida esta como sinônimo perfeito de ‘família’, reconhecimento que é de ser feito seguindo as mesmas regras e com as mesmas consequências da união estável heteroaferiva” (Friedrich, 2011).

Este tópico ainda é vivido, visto e sentido como tabu no meio luterano (IECLB), principalmente no que diz respeito a um projeto que vise, empiricamente, a buscar a oficialização da bênção matrimonial entre pessoas do mesmo sexo e estipular oficialmente a ordenação de pessoas declaradamente homossexuais na IECLB, que é formada por diversas comunidades dentro do vasto e multiforme contexto brasileiro. Ademais, o DNA desta denominação religiosa é composto por diferentes linhas teológicas, as quais divergem quanto às questões de hermenêutica bíblica e posicionamentos teológicos. Isso posto, observa-se que o tema continua sendo debatido tanto oficial quanto extraoficialmente na academia (Casas de formação da IECLB) e na Igreja (seio das comunidades luteranas e presidência da IECLB), perpassando diferentes formas de abordagem, com mais ou menos abertura para o diálogo construtivo com vistas à ordenação de homossexuais e possibilidade de ministrar bênçãos matrimoniais entre pessoas do mesmo sexo.

É perceptível que o “silêncio” torna-se palavra-chave nessa reflexão. A Igreja, que é essencialmente sal e luz no mundo, precisa ser e estar cada vez menos silenciosa diante dos que gritam e sofrem. Palavras depositadas, como fala Westhelle, não promovem vida. A vida é urgente e a Igreja é o espaço real onde estão os corpos e os rostos de pessoas que acreditam na cruz, e, por conseguinte, querem viver em coerência com os pressupostos dessa revelação libertadora e desse princípio salvífico (Westhelle, 2008).

É inegável o fato de que a presidência “ainda” não declara a aceitação oficial de pessoas homossexuais como ministros/as da IECLB, “ainda” que existam muitas pessoas homossexuais, preparando-se para o ministério por meio do estudo em instituições teológicas e tantas outras exercendo funções ministeriais sem, no entanto, assumirem-se como homossexuais. Na língua inglesa, existe o seguinte ditado popular: *Don't ask, don't tell*, isso quer dizer “Não pergunte, não responda”. Há muitos anos essa é a situação de pessoas homossexuais na IECLB. Ninguém lhes pergunta sobre sua “opção sexual” e elas também não informam para que possam exercer suas funções ministeriais. O silêncio e a negação perpassam os trâmites de admissão de teólogos/as (homossexuais) ao ministério na IECLB (Streck; Blasi, 2009). Julga-se que o intuito primeiro não está em atingir total concordância quanto à homossexualidade humana, colocando-se de veras pró ou contra esta condição humana. A busca por mais profundos e novos debates na IECLB se faz urgente a fim de aceitar e abrir espaços de vivência “integral” dessas pessoas na Igreja, não só como membros, mas como líderes capacitados/as que são.

Arraigada em ideias do próprio Lutero, que acredita em uma *ecclesia semper reformanda*, a Igreja está em constante tensão e transformação ante a diversidade da vida humana e precisa auscultar as vozes (todas) e ser “igreja inclusiva” através dos tempos. Nas palavras da teóloga luterana Wanda Deifelt: “é necessário reconhecer que há uma diferença entre o que a Igreja deveria ser e o que ela é, precisamente devido à tensão entre duas forças antagônicas que coabitam nela: a tentação da adaptação e o impulso da ruptura” (1999, p. 43).⁴¹

REFERÊNCIAS

- ALTMANN, Walter. *Discernimento ético: uma perspectiva evangélica de confissão luterana*. Carta Pastoral da Presidência, 2009. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/portal/site/conteudo.php?idConteudo=12556>>. Acesso em: 12 dez. 2012.
- BRAKEMEIER, Gottfried. Ensaio de um balanço. In: *Estudos Teológicos*. n. 1, ano 39. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 1999. p. 79 – 92.
- BRASH, Alan A. *Encarando nossas diferenças: as igrejas e seus membros homossexuais*. Traduzido por Walter Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- CADERNO DA SEMANA TEOLÓGICA 1998. *Tema: Homossexualidade e Igreja*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 1998.
- CARTA PASTORAL DA PRESIDÊNCIA DA IECLB: *Ministério Eclesiástico e Homossexualidade*: Posicionamento do Conselho da Igreja. 2001. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/portal/site/conteudo.php?idConteudo=12617>>. Acesso em 12 dez. 2012.
- DEIFELT, Wanda. Os tortuosos caminhos de Deus: Igreja e homossexualidade. *Estudos Teológicos*, v. 39, n. 1, p. 36-48, 1999.
- FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. *Matrimônio, Família e Sexualidade Humana*: Proposta de Diretrizes e Procedimentos para um Diálogo Respeitoso. 2003. Disponível em: <http://www.lutheranworld.org/LWF_Documents/PT/Council_07-Task_Force_Report-PT.pdf>. Acesso em: 12 dez. 2012.
- FRIEDRICH, Nestor Paulo. *Sexualidade humana: homoafetividade*. Carta Pastoral da Presidência da IECLB. 2011. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/portal/site/conteudo.php?idConteudo=12546>>. Acesso em: 12 dez. 2012.
- KIRCHEIM, Huberto. *Homossexualidade*. Carta Pastoral da Presidência da IECLB. 1999. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/portal/site/conteudo.php?idConteudo=12560>>. Acesso: 12 dez. 2012.

41 Neste sentido, Westhelle (1991, p. 192) anui que: “É neste espaço limítrofe que cumpre também sua função querigmática, oferecendo-se como meio no qual ressoam os gritos e os silêncios que vão formando palavras nas quais habita a Palavra. Por isso não falemos da Igreja como depósito da fé e de seus conteúdos, mas apenas como a congregação dos santos-pecadores que formam o espaço no qual a fé organiza a esperança, onde se celebra a insurgência dos poderes na fraqueza”.

MUSSKOPF, André S. Ministério e ordenação: implicações éticas do “Posicionamento do Conselho da Igreja referente ao ministério eclesiástico e homossexualidade” da IECLB. In: WACHOLZ, Wilhelm (Coord.). *Identidade Evangélico-Luterana e ética*. In: Simpósio sobre Identidade Evangélico Luterana, 3, *Anais*. São Leopoldo: EST, 2005b. p. 192-203.

PORTAL Luteranos. *Notícia*: Tema da homossexualidade entra na pauta da reunião do Conselho da Igreja. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/portal/site/conteudo.php?idconteudo=2385>>. Acesso em: 12 dez. 2012.

ROESE, Anete. Deus escolheu as coisas Loucas... para Envergonhar as Fortes. *Caderno da Semana Teológica 1998*. Tema: Homossexualidade e Igreja. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 1998.

SINNER, Rudolf von. *Confiança e convivência: Reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007b.

SINNER, Rudolfvon; MAJEWSKI, Rodrigo Gonçalves. A contribuição da IECLB para a cidadania no Brasil. *Estudos Teológicos*, v. 45, n. 1, p. 32-61, 2005.

STRECK, Valburga Schmiedt; BLASI, Marcia. Questões de gênero e a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB. *Estudos Teológicos*, v. 49, n. 2, 2009.

WESTHELLE, Vítor. *O Deus escandaloso: o uso e abuso da cruz*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008.

WESTHELLE, Vítor. Missão e poder: o Deus abscondido e os poderes insurgentes. *Estudos Teológicos*, v. 31, n. 2, p. 192, 1991.

WESTHELLE, Vítor. Os desafios do luteranismo, hoje. Entrevista. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. n. 280, ano VIII, 2008. Disponível em <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2285&secao=280>. Acesso em: 4 mar. 2013.

Sítio da internet

Portal Luteranos. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/portal/site/>>. Acesso em: 12 dez. 2012.

GÊNERO E DEFICIÊNCIA: UMA ANÁLISE DE GÊNERO NO CUIDADO DE MENINOS E MENINAS COM DEFICIÊNCIA⁴²

*Luciana Steffen*⁴³

INTRODUÇÃO

As diferenças de gênero são frequentemente perpetuadas como desigualdades entre homens e mulheres/meninos e meninas, sendo estes e estas frequentemente cobrados/as para exercerem os papéis esperados de acordo com o gênero. Além de desigualdades em torno do gênero, também há desigualdades em relação às pessoas com deficiência. Relações entre as duas áreas são raras no Brasil, inclusive na área do cuidado.

Esse artigo visa a apresentar, por meio de uma exploração bibliográfica, as relações entre as diferenças de gênero em meninas e meninos com deficiência e cuidado, assim como suscitar contribuições da ética do cuidado para os/as cuidadores/as, familiares e profissionais que atendem crianças com deficiência, incluindo musicoterapeutas.

42 O presente trabalho foi realizado com o apoio da CAPES – Brasil.

43 Luciana Steffen, bacharel em Musicoterapia, mestranda em Teologia na Faculdades EST, bolsista da CAPES. lucianast@gmail.com.

Serão apresentados os conceitos de gênero e de deficiência, e suas relações com a cultura, seguindo para algumas articulações entre as áreas. Para finalizar, serão feitas algumas considerações entre gênero, deficiência, cuidado e ética do cuidado.

GÊNERO

A partir de 1968, com a pesquisa de Robert Stoller (1984), o termo “gênero” passou a ser compreendido do entendimento das diferenças entre homens e mulheres não pela sua estrutura biológica (sexo), mas pela influência da cultura. O termo se refere aos aspectos psicológicos, sociais e culturais que envolvem os sexos, sendo a construção social das diferenças entre homens e mulheres (Bohan, 2002; Gebara, 2001). Essas diferenças são as funções, deveres, valores e papéis considerados inerentes a cada sexo, apreendidas culturalmente (Deifelt, 2003). As diferenças entre homens e mulheres são frequentemente entendidas como inatas, naturais e utilizadas como justificativa de desigualdades entre as pessoas (Gebara, 2001), de forma que se determinam qualidades, papéis e atributos segundo o sexo, e se espera que cada pessoa aja de acordo com o pré-determinado.

A teóloga feminista Ivone Gebara atrela outra dimensão ao termo gênero, sua referência à relação de poder. Uma análise de gênero em relação ao poder mostra que há uma hierarquia de poder que gera desigualdades entre homens e mulheres, homens e homens e mulheres e mulheres (Gebara, 2001, p. 39). O gênero como categoria analítica mostra que “poderes atuam na divisão social do trabalho e na organização dos diferentes aspectos da vida em sociedade, ligados à relação entre homens e mulheres” (Gebara, 2001, p. 105), denunciando relações de poderes nos papéis sociais, políticos e religiosos.

As relações de gênero acabam por produzir uma distribuição desigual de poder, autoridade e prestígio entre as pessoas, de acordo com o seu sexo. Isto confirma que as relações de gênero são relações de poder que se constroem constantemente ao longo da história e no dia-a-dia entre homens e mulheres, mulheres e mulheres, homens e homens. (Macêdo, 2003, p. 20)

Pela cultura patriarcal foram criados lugares diferenciados e hierarquizados para homens e mulheres (Ströher, 2009, p. 515), estando as mulheres relacionadas com “valores, como paixão, ternura, maternidade (tudo que remete ao mundo privado e doméstico) ao passo que os homens teriam como características inerentes à lógica, ao raciocínio, à cultura e ao mundo público/político” (Deifelt, 2003, p. 172-173). Em 2011, segundo o IBGE (2012), das pessoas com carteira assinada,

59,60% eram homens, e apenas 40,4%, mulheres. O rendimento médio do trabalho das mulheres é inferior ao rendimento dos homens, sendo 72,3% do valor dos homens. Além da desigualdade no mercado de trabalho, o trabalho doméstico ainda é atrelado às mulheres. A sociedade já mudou muito, mas a desigualdade de gênero persiste. O Brasil ocupa o 62º lugar na edição de 2012 do *Relatório Global de Desigualdade entre os Gêneros do Fórum Econômico Mundial (FEM)*, que avalia a igualdade de gênero entre 135 países (Spitzcovsky, s/d).

Por causa dessas concepções, gênero passou a fazer parte das análises nas Ciências Sociais e Humanas, a partir das reivindicações dos movimentos feministas e da falta de teorias que explicassem a desigualdade entre homens e mulheres, tornando-se uma categoria de análise nas pesquisas científicas por volta das décadas de 1970 e 1980, com o objetivo de investigar as relações sociais (Machado, 1998; Bicalho, 2003). Para combater as desigualdades de gênero, surgiu o movimento feminista na primeira metade do século XIX, e após, a Teologia Feminista, formada por mulheres cristãs, buscando a ampliação civil e política dos direitos das mulheres, tratando de temas como trabalho e igualdade salarial, direitos reprodutivos e violência contra as mulheres e temas mais antigos como falta de acesso à educação, de cidadania, de direito ao voto e à propriedade (Deifelt, 2003, p. 117). A teologia feminista “utiliza a teoria das relações de gênero como instrumental de análise, avaliando como os papéis sociais atribuídos aos homens e às mulheres são construídos” (Deifelt, 2003, p. 172) e propõe que não é preciso ser prisioneiro de uma cultura sexista e aceitar suas imposições, critica valores relacionados aos homens que se tornaram norma e formulam perspectivas que fomentem uma visão de mundo inclusiva (Deifelt, 2003, p. 173).

O conceito de gênero é entendido como uma ferramenta de análise para buscar relações mais justas e solidárias, de acordo com Claudete Ulrich, pois “existem diferenças, sim entre nós, seres humanos, mas elas precisam ser respeitadas e cada pessoa deve ser encorajada a vivenciar a humanidade em sua completude” (2013, p. 10). A análise de gênero é fundamental nas Ciências Humanas e necessária em todas as áreas de estudo, a fim de terminar com as desigualdades de gênero e fomentar a equidade e justiça.

DEFICIÊNCIA

Inicialmente a deficiência era compreendida de acordo com o modelo médico, como uma consequência natural de uma lesão em um corpo, que necessita de

cuidados médicos (Diniz, 2007, p. 15). A *Liga dos Lesados Físicos Contra a Segregação* – Union of the Physically Impaired Against Segregation (Upias, 1976) procurou tirar essa responsabilidade da opressão e exclusão das pessoas com deficiência delas mesmas, e colocá-la na sociedade. Assim, surgiu o modelo social da deficiência, que atribuía o impedimento da participação social das pessoas com deficiência aos contextos sociais não sensíveis à diversidade, e não, à lesão.

De acordo com a Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência, a “deficiência resulta da interação entre pessoas com deficiência e as barreiras devidas às atitudes e ao ambiente que impedem a plena e efetiva participação dessas pessoas na sociedade” (Brasil, 2008). Assim como as opressões de gênero, as pessoas com deficiência são oprimidas desde o início da história da deficiência, da exclusão, passando pela segregação e integração, chegou-se ao conceito de inclusão social, na década de 1980 (Sasaki, 2010), o primeiro a salientar a competência das pessoas com deficiência e das mulheres.

Inclusão, como um paradigma de sociedade, é o processo pelo qual os sistemas sociais comuns são tornados adequados para toda a diversidade humana – composta por etnia, raça, língua, nacionalidade, gênero, orientação sexual, deficiência e outros atributos – com a participação das próprias pessoas na formulação e execução dessas adequações (Sasaki, 2009).

Porém, a exclusão e segregação continuam sendo praticadas (Sasaki, 2010, p. 17). As sociedades foram fisicamente construídas e organizadas com a ideia de que todos e todas são saudáveis, jovens, sem deficiência, formados de acordo com ideias culturais, e, de preferência homens, criando uma grande ideia de deficiência, negligenciando o que a maioria das pessoas precisa para participar completamente nela (Wendell, 1996, p. 39).

DEFICIÊNCIA E GÊNERO

Considerando as desigualdades de gênero e da deficiência, é possível traçar algumas relações entre as duas áreas. As mulheres são oprimidas por causa do seu sexo, e as pessoas com deficiência, por causa do seu corpo com lesões (Diniz, 2007, p. 59). Assim, “os significados construídos em torno de gênero e deficiência devem ser compreendidos como a relação entre o corpo com impedimento e a relação desigual de poder” (Mello; Nuernberg, 2012, p. 638).

Os homens com deficiência sofrem discriminação em função da deficiência, já as mulheres com deficiência sofrem uma dupla discriminação, estando em du-

pla desvantagem e dupla vulnerabilidade (Nicolau, 2011, p. 81; Mello; Nuernberg, 2012, p. 640) em relação à participação social, educacional e laboral, resultando em baixos níveis de participação (Hanna, 2006; Mello; Nuernberg, 2012, p. 642). Elas precisam confrontar o sexismo, o capacitismo (*disablism*),⁴⁴ e o fato de ter as duas condições (Hanna; Rogosvky, 2006, p. 42; Mello; Nuernberg, 2012, p. 641), o que soma diversas barreiras, como as atitudinais, com ideias de que não podem trabalhar, cuidar da casa, ter um relacionamento amoroso e sexual, ser mães, estudar, etc. (Almeida, 2009, p. 9), tendo essas atividades negadas e sua liberdade diminuída. No Brasil, as mulheres com deficiência recebem um salário menor que as mulheres sem deficiência e que os homens com ou sem deficiência, e trabalham menos que os homens com deficiência (Organização, 2012, p. 8; IBGE, 2012), mesmo havendo mais mulheres com deficiência.

As mulheres com deficiência são excluídas do sistema cultural de representação de gênero, das expectativas em relação ao seu gênero (Ferri; Gregg, 1998, p. 431), ou melhor, segundo Adrienne Harris e Dana Wideman (1998), não são excluídas desse sistema que institui papéis de gênero, mas têm acesso negado a ele. As expectativas culturais das mulheres são: cuidar da casa, ser mãe, esposa e parceira sexual, e atualmente, trabalhadora, além de enfermeira, secretária, entre outras atividades. Essas expectativas estereotipadas podem ser difíceis de alcançar para algumas mulheres com deficiência (Hanna; Rogosvky, 2006, p. 43-44). Se uma mulher tem uma deficiência, não se espera que ela case ou continue casada, pois assim não pode ser uma “boa” esposa no sentido de cumprir com as expectativas culturais dos papéis de gênero e cuidar do marido, da casa e dos filhos (Wendell, 1996, p. 43).

Estereótipos como dependência, impotência são associados às pessoas com deficiência e às mulheres, sendo as duas identidades reforçadas pela pouca expectativa cultural que se tem delas (Wendell, 1996, p. 62; Froschl; Rubin; Sprung, 1999, p. 8). Porém, esses estereótipos não são relacionados aos homens, havendo uma contradição entre deficiência e ser homem (Shakespeare, 1998). As mulheres com deficiência têm menos apoio educacional e reabilitante, sendo a reabilitação mais voltada às tarefas domésticas e nunca sendo mencionada a ideia de serem mães

44 Foi proposta uma tradução do termo por “capacitismo”, como a discriminação com base na deficiência e a tirania das pessoas que se julgam – capazes, se referindo a insultos ou falta de acesso e quando se consideram as pessoas com deficiência como merecedoras de pena e caridade, ao invés de as ver como pessoas de plenos direitos. (Pereira, 2008. p. 18). O termo já está se popularizando no Brasil.

(Hanna; Rogovski, 2006; Ferri; Gregg, 1998, p. 430). Para os homens há um apoio vocacional maior (Froschl; Rubin; Sprung, 1999, p. 6). Assim, o gênero altera o significado da deficiência (Wendell, 1996, p. 62), afetando o acesso a alguns recursos como: saúde, educação e trabalho (Lewis; Brubaker; Armstrong, 2009, p. 1).

Foi na segunda geração do modelo social da deficiência, somente a partir de 1990, que a categoria de gênero e contribuições dos Estudos Feministas foram inseridas nos Estudos sobre Deficiência, além das outras identidades, como raça, idade, orientação sexual, entre outras (Diniz, 2007, p. 61). Nos Estudos Feministas/de Gênero, a deficiência é dificilmente encontrada, sendo as mulheres com deficiência negligenciadas nas duas áreas de estudo (Mello; Nuernberg, 2012, p. 635-639). Tanto as teorias feministas/de gênero quanto os Estudos sobre Deficiência consideram a desigualdade imoral e lutam contra a opressão. Ambos os estudos denunciam a desigualdade, a discriminação e a opressão socialmente criada pelo corpo (sexo/lesão) (Diniz, 2003, p. 1).

Na língua inglesa, há estudos avançados sobre gênero e deficiência, formando, os *Feminist Disability Studies* (Estudos Feministas sobre Deficiência) (Garland-Thomson, 2001, p. 4-5), que salientam a importância de mudar a sociedade, para criar um ambiente onde as pessoas com deficiência possam realmente exercer seus direitos (Garland-Thomson, 2001, p. 5), inserindo condições físicas, pesquisas, políticas públicas, entre outros (Hanna; Rogovsky, 2006, p. 48-9). No Brasil, dificilmente gênero e deficiência são interligados (Hanna; Rogovsky, 2006, p. 37), as maiores contribuições vêm da organização não governamental: Anis – Instituto de Bioética, Direitos Humanos e Gênero (Mello; Nuernberg, 2012, p. 637).⁴⁵ As principais articulações entre Gênero e Deficiência se relacionam com discussões sobre o corpo, independência e cuidado (Diniz, 2007, p. 62; Diniz, 2003, p. 4; Wendell, 1996, p. 139). A ética feminista da deficiência e do cuidado também são consideradas (Mello; Nuernberg, 2012, p. 640).

CUIDADO, GÊNERO, DEFICIÊNCIA E ÉTICA FEMINISTA DO CUIDADO

Considerando as opressões em relação ao gênero e à deficiência que homens e mulheres com deficiência enfrentam diariamente, é preciso refletir sobre o cuidado de pessoas com deficiência, e como cuidadores e cuidadoras podem auxiliar a empoderar as pessoas com deficiência, combatendo essas discriminações. Há es-

45 Confira o site www.anis.org.br.

tudos sobre gênero e cuidado que se referem ao gênero do cuidador/a, e à necessidade de políticas públicas que foquem o cuidado como um direito (Cavalcanti; Barbosa; Caldeira, 2012; Guimarães, 2008). Faltam pesquisas que salientem como os estereótipos e discriminações de gênero e deficiência no cuidado influenciam quem é cuidado/a.

O cuidado teve suas principais contribuições com as feministas na segunda geração do modelo social da deficiência (Diniz, 2007, p. 60-61), que mostraram a importância do cuidado, pois todos/as são interdependentes e precisam de cuidados (Kittay, 1999, p. 50). O cuidado é “uma atitude ética em que os seres humanos percebem e reconhecem os direitos uns dos outros” (Waldow, 1999, p. 43). A função do cuidador/a é buscar o melhor para o bem-estar de quem é cuidado, empoderando as pessoas com deficiência, independente do gênero (Morris, 2006, p. 286), assim como deve ser a função de familiares e profissionais que atendam pessoas com deficiência.

Como um valor ético, o cuidado se fundamenta na ação de buscar o que é moralmente correto (Noddings, 2003), porém, a moral está relacionada com regras, normas e valores (Dias, 2005, p. 370), frequentemente opressoras às mulheres e aos homens e às pessoas com deficiência, por impor papéis, comportamentos, modos de ser, esperados para cada um/a. Dessa forma, não se estimula que as crianças tenham iniciativa de escolha fora do que é esperado para o seu sexo, e fora do que é esperado para uma criança com deficiência, limitando suas escolhas. Considerando que o/a cuidador/a influencia o desenvolvimento das crianças (Dias, 2005, p. 370), se os/as cuidadores/as não refletem sobre esses estereótipos e desigualdades em relação ao gênero e deficiência, acabam reproduzindo-os nas meninas e meninos com deficiência, limitando suas capacidades de autonomia/independência,⁴⁶ pois essa é influenciada pelos/as cuidadores/as (Dias, 2005, p. 370; Maeckelberghe, 2004, p. 322-3).

A cultura afirma que as mulheres com deficiência são consideradas duplamente dependentes. Dessa forma, é preciso atentar que cuidadores/as, profissionais e familiares estimulem que elas sejam independentes, não ficando presas/as nas expectativas discriminatórias em relação às meninas com deficiência. Apesar de alguns avanços contra a discriminação de gênero e deficiência, a inclusão e equidade ainda não estão inseridas na prática diária (Assman; Mo Sung, 2000, p. 127). É pre-

46 Há confusões sobre os termos autonomia e independência. Independência é a capacidade de decidir sem depender de outras pessoas, ter vontade própria (Sasaki, 2010, p. 35).

ciso instituir que as pessoas com deficiência não são completamente dependentes, mesmo com algumas dificuldades, elas conseguem achar outros meios de cumprir tarefas (Wendell, 1996, p. 39) e têm direito à vida independente.⁴⁷

A ética feminista do cuidado auxilia nessa reflexão por ser uma orientação ética que exige harmonia à realidade das outras pessoas e ao contexto da relação com os outros/as, visando o bem estar de todos/as, incluindo as necessidades dos/as outros/as (Maeckelberghe, 2004, p. 319). A ética do cuidado surgiu da crítica que a ética é masculina e prevalece somente o bem-estar dos homens, da crítica pela opressão de gênero, é mais vista como um conjunto de orientações éticas para o cuidado e para a teoria moral (Zoboli, 2007, p. 158-159; Held, 2006, p. 9-10), promovendo empatia, relacionalidade, responsabilidade, respeito, entre outros (Maeckelberghe, 2004, p. 319). No cuidado, é importante libertar e potencializar os seres humanos, resgatando sua humanidade plena. Para isso, é preciso superar os estereótipos sexuais (Grossmann, 1995, p. 5-6).

Na psicologia, a categoria de análise de gênero começa a crescer, mas ainda aparece de forma tímida (Narvaz, 2009, p. 245), sendo sua tarefa não reproduzir os discursos de subordinação e desvalorização das mulheres, que são internalizados por elas e implicados nas suas constituições de sujeitos (Santos, 2009). As terapias feministas incluem a filosofia e valores do feminismo nos valores e abordagens terapêuticas (Evans; Kincade; Seem, 2011, p. 108). Assim como as outras áreas que envolvem o feminismo, não há a pretensão da terapia feminista tornar-se uma área separada, mas sim, contestar as práticas tradicionais (Saavedra; Nogueira, 2006, p. 121-3). Na área da Musicoterapia foram poucos os artigos encontrados que trazem pesquisas com a perspectiva de gênero ou feminista. O livro *Feminist Perspectives in Music Therapy* (Hadley, 2006) é um dos poucos trabalhos que relacionam gênero e Musicoterapia. No Brasil, são raros os estudos sobre o tema. Iniciam-se em 2010 alguns estudos pioneiros que investigam a Musicoterapia na violência contra as mulheres (Krob; Silva, 2010; Camejo; Silva, 2010; Krob, 2013). Cheryl Dileo (2006, p. 567) salienta que os códigos de ética não incluem todas as pessoas, tendo sido criados em um contexto de dominância masculina.

47 A partir do Movimento de Vida Independente, na década de 1960, foram criados os centros de vida independente (CVIs), espalhados por todo o mundo. Vida independente significa que as pessoas com deficiência têm o direito de fazerem suas próprias escolhas, sem as interferências institucionais e familiares, partindo do princípio de que apenas as pessoas com deficiência sabem o que é melhor para si mesmas (Mello; Nuernberg, 2012, p. 5-6).

A ética do cuidado pretende superar o sexismo e outras formas de discriminação na área da saúde e da medicina (Pessini; Barchifontaine, 2007, p. 130-131). As contribuições da ética do cuidado precisam ser inseridas no dia a dia dos/as cuidadores/as, familiares e profissionais, promovendo o respeito pelo outro na sua liberdade, dignidade e diferença (Perdigão, 2003, p. 493). Hugo Assmann e Jung Mo Sung criaram o conceito de “sensibilidade solidária”, como o reconhecimento da dignidade em todos e todas, marcado por afetividade, empatia e compaixão (2000, p. 134). Esse conceito se aproxima da ética do cuidado e deve se tornar um imperativo ético (Assmann; Mo Sung, 2000, p. 75).

Cuidadores/as, familiares e demais profissionais precisam se espelhar na ética feminista do cuidado, respeitando, sendo solidários e visando o verdadeiro bem-estar de meninas e meninos com deficiência, isento de discriminações. Devem estar atentos/as às reais necessidades da pessoa cuidada, que deve estar livre do que a sociedade espera, livre de estereótipos e discriminações, oferecendo espaço para que possam exercer sua independência, como um direito de todas as pessoas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O gênero tem impacto na deficiência e vice-versa, aumentando as barreiras, especialmente as atitudinais, por diminuir ainda mais os espaços de atuações de meninas e meninos com deficiência, que de acordo com as expectativas sociais, as meninas devem atuar especialmente no âmbito doméstico e familiar, sendo dependentes e ternas, e os homens, no âmbito público, sendo independentes e mais agressivos. Esses espaços são frequentemente negados às crianças com deficiência, e buscar outros espaços, se torna mais difícil ainda por estarem saindo das expectativas de acordo com o gênero. Assim, as crianças com deficiência não são estimuladas a fazerem suas próprias escolhas, pois seus espaços de atuação são limitados pelas expectativas em relação ao gênero e à deficiência, e muitas vezes, pela falta de expectativas.

A ética feminista do cuidado salienta a importância de não reproduzir esses preconceitos em relação ao gênero e à deficiência, dando espaço para as escolhas das meninas e meninos com deficiência, estimulando sua independência, independente das questões de gênero e das expectativas em relação à deficiência. Crianças com deficiência têm o direito de liberdade, de ser independentes, de alcançar o maior bem-estar possível e qualidade de vida.

O cuidado, sem as contribuições da ética feminista pode reproduzir práticas sexistas, limitando a independência das meninas e meninos com deficiência, sendo indispensável abordar a categoria de gênero e deficiência, promovendo relações justas, equitativas, inclusivas, e promovendo o desenvolvimento e empoderamento das pessoas com deficiência. A ética feminista do cuidado precisa ser considerada em todas as áreas, nos estudos sobre gênero, deficiência, e que envolvem familiares, cuidadores/as e demais profissionais de crianças com deficiência, visando terminar com estereótipos e preconceitos em torno do gênero e deficiência, respeitando e visando uma maior qualidade de vida para as crianças com deficiência. São necessários, assim, mais estudos que envolvam gênero e deficiência no Brasil.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Welita Gomes. Gênero e Deficiência: a Exclusão Social de Mulheres Deficientes. In: SEMINÁRIO NACIONAL GÊNERO E PRÁTICAS CULTURAIS: culturas, leituras e representações, 2., 2009, João Pessoa. *Anais*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2009.
- ASSMANN, Hugo; MO SUNG, Jung. *Competência e sensibilidade solidária*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- BICALHO, Elizabete. Correntes Feministas e abordagens de gênero. In: SOTER (Org.). *Gênero e teologia: Interpelações e perspectivas*. São Paulo: SOTER, 2003.
- BOHAN, Janis S. Sex differences and/in the self: classic themes, feminist variations, post-modern challenges. *Psychology of Women Quarterly*, v. 26, n. 1, p. 74-88, 2002.
- CAVALCANTI, Vanessa R; BARBOSA, Simon C. de F; CALDEIRA, Bárbara M. dos S. Ética do cuidar e relações de gênero? Práticas familiares e representações da divisão do tempo. **Estudos de sociologia**, Araraquara, v.17, n.32, p.189-204, 2012.
- DEIFELT, Wanda. Temas e metodologias da teologia feminista. In: SOTER (Org.). *Gênero e Teologia: interpelações e perspectivas*. São Paulo: SOTER; Paulinas: Loyola, 2003.
- DIAS, Adelaide Alves. Educação moral e autonomia na educação infantil: o que pensam os professores. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 370-80, 2005.
- DILEO, Cheryl. Ethical Issues in Feminist Therapy. In: HADLEY, Susan (Ed.). *Feminist perspectives in music therapy*. Gilsum: Barcelona Publishers, 2006.
- DINIZ, Débora. *Modelo social da deficiência: a crítica feminista*. Série Anis 28, Brasília, p. 1-8, jul. 2003.
- DINIZ, Débora. *O que é deficiência*. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- EVANS, Kathy; KINCADE, Elizabeth A.; SEEM, Susan. R. *Introduction to Feminist Therapy: Strategies for Social and Individual Change*. Los Angeles: SAGE, 2011.
- FROSCHL, Merle, RUBIN; Ellen; SPRUNG, Barbara. Connecting gender and disability. *Gender and Disability Digest*. Newton: Women's Educational Equity Act (WEEA) Resource Center, nov. 1999.

GARLAND-THOMSON, Rosemarie. *Re-shaping, re-thinking, re-defining: feminist disability studies*. Washington: Center for Women and Policy Studies, 2001.

GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 2001.

GROSSMANN, Carla Andréa. *O aconselhamento pastoral a partir de uma ótica feminista*. 50 p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Teologia), Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1995.

GUIMARÃES, Raquel. *Deficiência e cuidado: por que abordar gênero nessa relação*. *SER Social*, Brasília, v. 10, n. 22, p. 213-38, 2008.

HADLEY, Susan (Ed.). *Feminist perspectives in music therapy*. Gilsum: Barcelona Publishers, 2006.

HANNA, William John; ROGOVSKY, Betsy. *Women with disabilities: two handicaps plus*. In: BARTON, Len. *Overcoming Disabling Barriers: 18 years of Disability and Society*. London; New York: Routledge, 2006.

HELD, Virginia. *The ethics of care: personal, political, global*. Oxford: Oxford University, 2006.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Comunicação Social, 29 de junho de 2012*. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_impresao.php?id_noticia=2170>. Acesso em: 29 jul. 2012.

IBGE. *Mulher no mercado de trabalho: perguntas e respostas*. Pesquisa mensal de emprego, 2012. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/indicadores/trabalhoerendimento/pme_nova/Mulher_Mercado_Trabalho_Perg_Resp_2012.pdf>. Acesso em: 8 jul. 2012.

KITTAY, Eva F. *Love's labor: essays on women, equality, and dependency*. New York: Routledge, 1999.

LEWIS, Allen N; BRUBAKER, Sara J; ARMSTRONG, Amy J. Gender and disability: a first look at rehabilitation syllabi and a call to action. *Review of Disability Studies*, v. 5, n. 2, p. 3-14, 2009.

MACHADO, Lia Zanotta. Gênero, um novo paradigma? *Cadernos Pagu*, n. 11, p. 107-125, 1998.

MAECKELBERGHE, Els. *Feminist ethic of care: a third alternative approach*. *Health Care Anal*, v. 12, n. 4, p. 317-27, 2004.

MELLO, Anahi Guedes; NUERNBERG, Adriano Henrique. Gênero e deficiência: interseções e perspectivas. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 20, n. 3, p. 635-55, 2012.

MORRIS, Jenny. Personal and Political: a feminist perspective in researching physical disability. In: BARTON, Len. *Overcoming Disabling Barriers: 18 years of Disability and Society*. London; New York: Routledge, 2006.

NARVAZ, Martha. *A (in)visibilidade do gênero na Psicologia acadêmica: onde os discursos fazem(se) política*. Tese (Doutorado em Psicologia), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Porto Alegre, 2009.

NICOLAU, Stella Maris. *Deficiência, gênero e práticas de saúde: estudo sobre a integralidade em atenção primária*. Tese (Doutorado), Programa de Medicina Preventiva, Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

NODDINGS, Nel. *O cuidado: uma abordagem feminina à ética e à educação moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. *Relatório mundial sobre a deficiência*. São Paulo: SEDPcD, 2012.. Disponível em: <http://www.pessoacomdeficiencia.sp.gov.br/usr/share/documents/Relatorio_Mundial_SUMARIO_PDF2012.pdf>. Acesso em 20 fev. 2013.

PESSINI, Leo; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de. *Problemas Atuais de Bioética*. 8. ed. São Paulo: Centro Universitário São Camilo; Edições Loyola, 2007.

PERDIGÃO, Antônia Cristina. *A ética do cuidado na intervenção comunitária e social: Os pressupostos filosóficos*. *Análise Psicológica*, v. 4, n. xxi, p. 485-97, 2003.

SAAVEDRA, Luísa.; NOGUEIRA, Conceição. Memórias sobre o feminismo na psicologia: para a construção de memórias futuras. *Memorandum*, Belo Horizonte: UFMG; Ribeirão Preto: USP, n. 11, p. 113-27, 2006.

SANTOS, Helena M. dos et al. Gênero e Psicologia: um debate em construção no CRP-03. In: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PSICOLOGIA SOCIAL, 4., *Anais*. Maceió: ABRAPSO, 2009.

SASSAKI, Romeu K. *Inclusão: construindo uma sociedade para todos*. 8. ed. Rio de Janeiro: WVA, 2010.

SASSAKI, Romeu Kazumi. Inclusão: acessibilidade no lazer, trabalho e educação. *Revista Nacional de Reabilitação (Reação)*, São Paulo, Ano XII, mar./abr. 2009.

SHAKESPEARE, Tom. Poder y prejuicio: los temas de género, sexualidad y discapacidad. In: BARTON, Len (Org.). *Discapacidade y sociedad*. Madrid: Moratta, 1998.

SPITZCOVSKY, Débora. *Brasil sobe em ranking de igualdade de gêneros*. Disponível em: <<http://planetasustentavel.abril.com.br/noticia/desenvolvimento/brasil-ranking-igualdade-generos-desigualdade-homens-mulheres-wef-711146.shtml>>. Acesso em: 3 nov. 2012.

STOLLER, Robert. *Sex and Gender: The Development of Masculinity and Feminity*. London: Karnac Books, 1984.

STRÖHER, Marga Janéte. *Teologia feminista e gênero: territorialidades, deslocamentos e horizontes*. In: FÓRUM INTERNACIONAL DE TEOLOGIA E LIBERTAÇÃO, 3, *Comunicações*. São Leopoldo: EST, 2009. p. 507-17.

ULRICH, Claudete Beise. Relações de Gênero. In: IECLB. *Estudos sobre gênero*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: IECLB, 2013.

UPIAS. *Fundamental Principles of Disability*. London: Union of the Physically Impaired Against Segregation, 1976.

ZOBOLI Elma. Ética do cuidado: uma reflexão sobre o cuidado da pessoa idosa na perspectiva do encontro interpessoal. *Saúde Coletiva*, São Paulo, v. 4, n. 17, p. 158-63, 2007.

WALDOW, Vera Regina. *Cuidado humano: o resgate necessário*. 2. ed. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 1999.

WENDELL, Susan. *The rejected body: feminist philosophical reflections on disability*. New York: Routledge, 1996.

MÃE SIM, SEXISTA NÃO: A HISTÓRIA DE VIDA COMO PROPOSTA DO OLHAR QUEER

*Thayane Cazallas do Nascimento*⁴⁸

[...] Se a gente ficasse em silêncio – de repente nasce um ovo. Ovo alquímico. E eu nasço e estou partindo com meu belo bico a casca seca do ovo. Nasci! Nasci! Nasci! A minha alma está quebrantada pelo desejo. Ai jiló, você o que é? É coisa? Amarga que nem a vida. Vou experimentar tudo o que possa, não quero me ausentar do mundo. (Lispector, 1977, p. 259)

Fonte: Anônima



48 Mestra em Ciências Sociais (UNISINOS).

A imagem acima é por deveras representativa nos contextos sociais contemporâneos. Fornecem elementos significativos para uma análise denotativa e conotativa, mas seu conjunto é fundamental, considerando as narrativas, e a ligação que escolhemos, aprofunda-nos na vida desta personagem real. Teremos a oportunidade de sanar aquela pergunta que não quer calar: “Por que esta atitude?”. POR UM MUNDO SEM SEXISMO?

Este artigo abordará a partir da história de vida desta mãe e suas escolhas, pela construção do olhar queer, pesquisando as possíveis construções para uma educação que vá além do sexismo. Longe de ser uma pesquisa que “responda” às problemáticas, e muito mais próxima de uma possível reflexão, nos aproximamos do lugar dos possíveis questionamentos dos papéis desempenhados pela mãe, pois é por “ela” que as primeiras formas de comportamento e regulação social são exercidas.

Rosa ou azul? Balé ou futebol? Boneca, não! Carrinho, sim, bola, sim. São pequenos gestos e aparentemente pequenas escolhas que organizam a sociedade. Mas é também sobre uma política cotidiana que se atribuem os traços permanentes de gênero. Ao longo dos anos, as identidades das pequenas crianças conformam a distribuição de ambientes sociais sem o aparato da discussão das normatizações e da cultura, naturalizam-se os corpos a maneira como se deseja, inclui-se e exclui-se sobre uma “coerência de gênero e binária”.

Movida pela curiosidade de aproximar as opiniões e atitudes sobre o tema, e inspirada pelas ações e práticas de coletivos e sujeitos sociais, a história de vida nos cabe como a metodologia mais viável. Como pensa uma mãe que obtém o olhar queer? Esta metodologia nos aproxima do contexto de identidade, da atribuição de valores e postura política, mas fala principalmente sobre as reivindicações dos movimentos queer, da luta por direito cidadão, porque o que ecoa sobre a decisão de um corpo, opera sobre os outros corpos, tal qual uma sociedade se regula.

Mas nas histórias de vida, encontramos a oportunidade de pensarmos a ligação e compreensão na formação do conhecimento (Josso, 2006). A temática desenvolvida pela autora é um procedimento que coloca em prática a centralidade dos relatos de vida.

Para Josso:

O procedimento de história de vida que eu pratico há uns 20 anos e que implica a produção de relatos de vida centrados na reconstrução da história de formação de alguém é uma abordagem que alterna tempos de trabalho individual e tempos de trabalho em grupo articulados a uma leitura de relatos e olhares cruzados (2006, p. 375).

Neste caso, o diálogo pertinente é entre as narrativas abordadas e uma junção entre minhas memórias e vivências junto à pesquisada. Dada à aproximação da amizade, a abordagem constitui os laços e bons elos, porque a pesquisada é uma amiga e por dividirmos as vivências ao longo de anos.

A potencialidade existente nesta ligação, porque “pode tratar-se de laços concretos, com uma ou mais pessoas, mas pode também se tratar de laços mais sutis com ideias, teorias, valores, complexos psíquicos que se manifestam por meio de tendências de fazer, reagir ou agir, [...]” (Josso, 2006, p. 379 apud Castañeda, 1973), nos permite entender que o cruzamento possa ser individual, mas que ecoa em um diálogo com o próprio tempo vivido e sobre os novos olhares dos papéis que sujeitos e indivíduos sociais questionam a educação sexista.

A temática Queer fala sobre a necessidade de mudanças estruturais, e o peso com que se reflete sobre a vida de outras pessoas exige cuidados, dedicação e muita pesquisa. De alguma maneira, gostaria de colaborar a pensar nesta temática, assim como na oportunidade de divulgá-las, espalhá-las, torná-las acessíveis e em sua repercussão necessária ao compartilhar tamanha reflexão.

Apesar da experiência com o campo de pesquisa na área das Ciências Sociais, e da própria Antropologia, a abordagem da história de vida insere aquele “quem pesquisa”. Atentou-me a olhar de maneira diferente para aqueles e aquelas que se tornam parte de nossas narrativas, de nossas pesquisas desenvolvidas e refletem neste fazer artesanal dentro da própria ciência, em que encaro este artesanato pela composição da tríade: vida, experiência e participação, elementos fundamentais de estruturação deste artigo.

O artigo só se tornou possível dada a contribuição de Luiza, a mesma pessoa que se encontra na imagem de nossa primeira página, e da perspectiva de costurar estes olhares em único momento, assim como de minha vida. É a segunda vez que esta parceria se torna possível, e retrato um pedacinho de sua vida em formato escrito. Há um ano foi sobre a sua Banda Queer – formada apenas por pessoas do sexo feminino, intitulada “Sapamá”, cheia de letras e atitudes políticas, mas não uma banda feminina, mas sim uma banda Queer.

Tenho só a agradecer pela disponibilidade de Luiza, a Lu, de responder meus e-mails, para completar o que ficava em minha memória, entre conversas e encontros que a própria vida nos promoveu, e formalizar, por assim dizer, o que só é possível por seu comprometimento e dedicação.

HISTÓRIAS DE VIDA

A dona da barriga, é Luiza, para mim, Lu-Azul, nascida em Sant’Ana do Livramento, fronteira com Uruguai, dia 14 de setembro de 1984, com 29 anos de idade. Em 2004, ingressou em Ciências Sociais na UFRGS e diz que não tinha a noção do que seria esse curso, porque “só me interessei, pois havia algo de social no nome, e sempre foi meu foco”. Mora com seu companheiro há alguns meses e com Noah Iule de três meses. Moram juntos, mas não estão casados em cartório ou Igreja. Moram em Novo Hamburgo, mais perto da família dos dois.

A foto da barriga foi tirada na manifestação intitulada de Marcha Das Vadias, ocorrida em julho de 2013, na cidade de Porto Alegre-RS. Foram muitos os pedidos para tirar fotos, talvez as pessoas estivessem movidas por tal conjuntura, pelos mesmos sentimentos os quais me trazem até aqui.

E este texto fala sobre este dia, sobre o símbolo da imagem de uma ativista, mulher, futura mãe, anunciando que seu desejo é viver em um mundo não sexista. Ela não negligenciou a ser mãe, mas nega os modelos sexistas. Expôs seus seios e o seu corpo de maneira política, a nudez do corpo de uma mulher grávida, quantos significados e paradigmas ali estavam contidos? “INDECENTE É O SEU MACHISMO!” e talvez a quebra de paradigma diga: “indecente é o seu sexismo”.

A Marcha das Vadias ocorreu em muitas partes do Brasil, e fora dele, aliás, repercutido pela globalização como de fato deve ser – solidificada pela solidariedade, e sem ser mecânica. É por identificação das diferenças e dos direitos que me remete não só ao ato da marcha, mas principalmente pela sua composição – que em um mesmo espaço, a diversidade social estava para pais, mães e filh@s, estes mesmos pais com seus filhos no colo, nos carrinhos, alega o cenário e alerta a cegueira, “querem ultrapassar o silêncio”, o modelo nuclear que os obrigada a olhar para a educação por uma única via.

Luiza estava acompanhada por seu companheiro durante toda a caminhada, que fazia de maneira mais lenta dada os completos oito meses. Seus seios literalmente pingavam leite. Gosto de pensar nesta ideia como uma aproximação poética de ação, em que esta última se sobressai às palavras e de projeções já por saturar – seios, corpo, reprodução, mulher, mãe.

Para alguns, esta sensação pode ser cruel. Em uma retrospectiva, busco trazer a voz da Luiza, saber da sua história de vida, porque são tantas identidades, há muita desconstrução nesta contextualização da imagem que poderíamos ficar somente com ela, mas neste caso é importante não confundir os medos que dormem

no não dito. Para propor esta metodologia, ficará a necessidade de mais questões, mas “não é, portanto, tão fácil abraçar, em um artigo, um assunto tão vasto e tão determinante para a compreensão do que significa ‘vida’, ‘relato’, ‘história’, ‘história de vida’ e finalmente procedimentos de ‘histórias de vida’” (Josso, 2006, p. 375).

Luiza, outubro de 2013:

Desde pequena, antes mesmo de entender o que seriam relações de gênero e feminismo, sempre questionei quando me diziam: Isso é coisa de menino/menina”. E quando me falavam que era coisa de guri, era aí que eu me interessava em realizar as atividades. Futebol, sinuca, boné, camiseta larga e esportes. Isso sempre me manteve mais próxima dos garotos e tinha poucas, ou melhor, apenas uma amiga. Até que chegou aquela coisa de virar mulher, com a menstruação, depilação, tirar sobrancelha e coisas assim. Faz-nos parecer que estamos em outra fase e que conseguiremos tudo se fizermos isso.

O papel desempenhado como ativista é fundamental nesta perspectiva do como este “ser mulher” vem a ser desconstruído. Esta percepção de “coisas de menino/menina” marca o nascedouro da experimentação em sua fala, em que se configura para meninos como o desafiado, o convidativo a conhecer. Explicitando este olhar dicotômico, que não passa em branco, que é questionado, o “virar mulher”, parece conceder um preço, dado o ritual doloroso, que está impresso nesta passagem de virar mulher, em ser mulher, esta sujeição pela “depilação” e “tirar a sobrancelha”.

A problematização deste sistema questiona as categorias epistemológicas, ontológicas da categoria Butler (2003) sobre os discursos de gênero. E dramatizando esta “constituição de mulher” na cultura, nestas práticas cotidianas, marcando os termos relacionais e práticas do sexismo.

Isosmos sempre foram muito criticados pela minha pessoa, inclusive quando se fala de feminismo. É complicado colocar em uma palavra tantos significados diferentes! Com a vivência dessa sociedade sexista, não é diferente. Pessoas que dizem uma coisa e na prática fazem outra. Continuam se apoiando em uma visão generalizadora de um sexo ser mais que outro, como se uma explicação pela mídia que os cérebros reagem de maneira diferente porque tu tens ou não algo no meio das pernas me dissesse o que tenho que vestir. Assistir às propagandas publicitárias, as colocações em conversas, até mesmo quando tu vais àquelas lojas maiores onde tem roupas para “todos os sexos” e não te deixam provar uma roupa de menino no vestiário feminino. O sexismo chega de uma forma avassaladora, onde se fixa tão fortemente que acaba sendo naturalizado e não muito questionado, o que complica e discrimina aqueles que fogem ao

sentimento de superioridade/inferioridade e se consideram e consideram todos seres humanos repletos de capacidades e direitos.

A crítica deste cotidiano impõe limites, pois organiza a sociedade pelos sistemas da própria relação do poder e da política. Esta naturalização discriminante se baseia na representação, *a priori*. Bultler (2003) compreende que existe uma estrutura formadora, a qual define e reproduz, que age explicitamente nas práticas de dominação.

Desta mesma “forma avassaladora”, pertinente aos significados desta visão generalizadora, Luiza destaca esta imposição do corpo, que determina comportamentos que são praticados e reprimidos, porque roupa masculina e vestuário feminino produzem sujeitos, e vidas pertencentes a categorias de direitos diferentes, por isso uma escolha não pode ser expandida além destes limites impostos.

E dentro de um sistema binário e sexista, como a educação ou pedagogia queer, encontraria o seu eixo no olhar da educação de um/a filh@? Se ainda precisamos do “aroba” ou do “xis” para expressar estas categorias na formalidade da escrita? Neste mesmo corpo feminino e neste sujeito mulher, assim como o sujeito masculino-homem, como se compreende a teoria queer? Em que consiste?

MÃE SIM, SEXISTA NÃO: O OLHAR DE MÃE E A TEORIA QUEER

O contato de Luiza com a teoria queer:

Meu primeiro contato com a teoria queer foi interessante. Nunca fui de ler muito, mas sim de compartilhar vivências e teorias em mesas de bar, ou calçadas mesmo. Quando eu comecei a andar com uma galerinha mais “punk” eis que surgiu essa palavra. Minha primeira reação foi de “mais um modismo punk” (no sentido que, às vezes, me questiono por que tanta coisa no meio tem que ser tipo igual, como se seguisse regras. Sim, minha crítica, mas enfim...). Acabei me afastando antes mesmo de entender o que raios dessa palavra significava, só sabia que achavam muito bonito. Passado um tempo, começamos a discutir dentro do Coletivo Corpos em Revolta, e me identifiquei profundamente. Nunca me encaixei nisso ou naquilo, na verdade sempre gostei de misturar, ser e fazer um pouco de tudo, independente se me diziam que era coisa de menino/menina/gay/lésbica/drag/trans/bi/grande/pequena/etc. O queer entrou na minha vida como uma explicação para aquele meu jeito, embora não necessitasse. O mais engraçado foi que, numa conversa recente, com uma das meninas que me introduziu na questão queer, ela me disse que conheceu comigo, porque era meu jeito. Queer entra na minha vida como uma questão de

liberdade de escolha sem qualquer pressão. Isso que quero passar para meu pitoco mais cedo possível.

O que muda na sua concepção quando se tornou mãe?

Acho que a ideia de ser mãe se vinculou a isso também, pois, embora eu não precisasse ser mãe, porque sou mulher, eu escolhi ser mãe. Escolhi criar um outro ser dentro de mim, e que esse só viria a ser outro indivíduo fora de mim. Apesar de ainda estar totalmente conectado graças à amamentação, já entendo ele como dono de sua própria vida.

A teoria Queer trabalha com a pluralidade de gênero, expandindo as suas discussões sobre o reconhecimento conjunto das identidades sociais. Também compreende e possui como foco a não categorização sexual e permite problematizar a leitura de uma cultura binária-homens, mulheres. Stein (p. 14) “o termo foi cunhado por Teresa de Laurentis em uma conferência realizada na Universidade da Califórnia, em Santa Cruz, em fevereiro de 1990, a fim de teorizar sobre a sexualidade de gays e lésbicas”. Temática que reforça a necessidade de grupos, coletivos e das identidades de legitimarem seus direitos no movimento político e social, sobre os discursos históricos que contemplam a educação sexual como restrita ao campo e dos discursos da “contra natureza”, quando a abordagem da homossexualidade para as margens socioteóricas hegemônicas.

Dada esta compreensão, o desafio consiste em atravessar os preconceitos e desvelar os grupos conservadores, Louro (2001) chama esta responsabilidade de estudiosos e pesquisadores culturais, atenta para este movimento no campo da teoria, concerne as regulações dos corpos, dos sujeitos sociais, que há muito tempo denunciam as normas através de suas escolhas e práticas da vida social – existe um “prazer de saber” (p. 541), destaca a teoria queer dentro do campo da educação. Para a autora, “nos dois últimos séculos, a sexualidade tornou-se objeto privilegiado do olhar de cientistas, religiosos, psiquiatras, antropólogos, educadores, passando a se constituir, efetivamente, numa questão” (p. 541). A mesma questão que sai das sombras e se revela nas imbricações de movimentos sociais contemporâneos, reivindicam a possibilidade de expansão de seus direitos, como dos direitos de outros, a assimilação amplia-se para estes mesmos sejam eles do movimento gay, movimento de educadores, religiosos, de uma maneira muito participativa, multico-vozes, e assim mais legítima e democrática.

Sobre este mesmo aparato das sociedades, surge a proposta de pensar o papel social desempenhado pelo indivíduo social “mãe”. Este enquadramento do artigo em aproximar as narrativas e a história de vida de uma mãe que possui o olhar para a educação queer questiona esta prática de criação que é especialmente tradicional

sobre os valores sexistas, centralizado pelo desempenho daqueles ou daquelas que iniciam as práticas de inserção de códigos e valores sociais, como isso tudo pode ser pensando, qual é o ponto de partida? Como encara a questão Queer? E na educação da ou do seu ou sua filhx?

Tentamos partir do começo: a organização do quarto do bebê. Não quisemos colocar nada que pudesse já dar uma pré-escolha de seus gostos (assim pelo menos tentamos). Nada de coisa de futebol ou carro, tudo azul ou verde. Também nada de guitarras e coisas de música ligadas a rock'n'roll, pois esse é o nosso gosto. Decidimos pôr muitas cores e bichinhos coloridos por todo o quarto, o que importa é incentivar todas as cores e o carinho aos animais. O mais complicado é em relação às roupas, pois como herdamos tudo da família, não temos como escolher entre cores e coisas neutras, que não sejam mais “masculinas”. Isso é um pouco broxante pra gente, mas acredito que, com o tempo, conseguimos conversar e mostrar para ele que ele pode usar qualquer tipo de cor, assim como brincar com qualquer tipo de brinquedo; de não limitar suas escolhas por causa de seu sexo, e de não tratar de maneira diferente ami-guinhx que estão por vir. O mais complicado acredito ser a criação fora de casa, como não criar um nó na cabeça do moleque, se na escolinha vão dizer uma coisa, e a gente em casa, outra. Claro, a desconstrução de forma não traumática é o que tentaremos. (Rsrhrs). Vai ser bem complexa, mas assim faremos! Assim como na questão religiosa, pedir para que não ensinem nenhuma oração ou que faça gostar de Deus porque assim é. É, não vai ser mole, não...

Para a criação dx sua ou seu filhx, o que considera o mais importante para uma criação não sexista? “Acredito que o mais importante é sempre estar abrindo novas escolhas, novas opções e desconstruindo o padrão dicotômico apresentado, entre menino/menina. Tudo é de todxs, e viva como quiser viver, respeitando todos a sua maneira de ser”.

Seu ou sua companheirx colabora, compreende uma possível criação queer?

Acho que colaborar não é a palavra certa, ele vive junto comigo. Divide igualmente a responsabilidade e maternidade, só não pode tirar leite, mas dá mamadeira para que eu possa descansar por mais tempo até a próxima mamada. Assim foi conversado quando resolvi ter o bebê, senão nem teria tido. Não posso querer dar uma educação para ele se já não dividimos a responsabilidade e criação igualmente.

Limito-me a representação social deste papel de “mãe e mulher” na sociedade, compreendida dentro de um contexto sociocultural. O recorte mãe, mulher esteve no patamar de obrigações sociais aproximadas à prática da repressão e opres-

são sobre seus corpos, pois implica discussões de reprodução da “mulher que não é mãe”, assim como no desempenho de ser a “mulher e mãe” e sobre os seus estereótipos, assim como o do próprio pai, mas cabe o foco para iniciarmos tal arcabouço teórico, porque estamos apenas no início.

E neste exemplo de discussões iniciais, pensemos na obrigação da gravidez, ato da perpetuação da espécie vem a ser discriminado. Todos são convocados ao debate, sem ao menos permanecer nesta discussão, principalmente sobre o aborto – temática tabu, nada laico, sofre com o ato do discurso da criminalização. Precisa-se dividir, somar experiências, aproximar-nos, isso não é impróprio.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

É pertinente nos aproximarmos das histórias de vida, porque podemos lançar às particularidades dos relatos pontos de vista sobre o propósito destes sujeitos pesquisados. Neste caso, Luiza nos permite soba dimensão de ativista, mulher, mãe, abordar seu olhar sobre o sexismo, em que reconhece para além das instituições tradicionais a potencialidade e fundamentos para o “olhar queer” sobre a criação de seu filh@.

Apesar de ser mais preciso o olhar de Luiza, dado o seu histórico de ativista e seu arcabouço prático em coletivos antissexistas, a profissão, a sensibilidade que a acompanha é para o Humano. As possibilidades de uma educação ou pedagogia sob o viés da teoria queer, e que levanta questões possíveis, além da educação opressora na criação de seus filhos e filhas, sob o advento da liberdade, do amor, comprometimento.

O relato da história de vida de Luiza soba luz do trabalhado de Josso (2006) nos acompanhou de maneira a alicerçar esta discussão, dialogando com o tempo e o contexto vivido, mesmo que a dimensão reforce a necessidade de “desatar os laços” porque a dimensão deste ato é que, ao mesmo tempo, estará “criando outros laços...” (p. 379). Sobre esta breve reflexão: “Acho fantástico essa iniciativa, pois é uma forma de dialogar algo tão complicado com a sociedade. Mais uma ferramenta de luta. Mostrar que ser mãe também não é rotulado pode abrir novos caminhos... Pelo menos é esse caminho que espero percorrer” (Luiza, outubro de 2013).

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Traduzido por Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

JOSSO, Marie Christine. As figuras de ligação nos relatos de formação: ligações formadoras, deformadoras e transformadoras. *Educação e pesquisa*, São Paulo, v.32, n.2, p.373-83., maio/ago. 2006.

LISPECTOR, Clarice. *Clarice na cabeceira*. organização, introdução e apresentações: José Castello. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

LOURO, Guacira Lopes. Teoria queer – Uma política pós-identitária para a educação. *Revista Estudos Feministas*, v.14 n.1 Florianópolis, jan./abr. 2006.

STEIN. Gertrude. “Mas afinal o que é a teoria Queer?” Disponível em: <http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/11727/11727_3.PDF>. Acesso em: 16 Nov. 2013.

“O GÊNERO DA DÁDIVA”: UMA LEITURA A PARTIR DE MARILYN STRATHERN

*Lori Altmann*⁴⁹

INTRODUÇÃO

Este texto tem como pano de fundo uma experiência pessoal minha de convivência com o povo Indígena Kulina, de autodenominação *Madija*, na aldeia de Maronaua, no estado do Acre/Br, no período de 1980 a 1987 e ao mesmo tempo dialoga com o livro *O gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade Melanésia* (Strathern, 2006) da antropóloga britânica Marilyn Strathern, que é um marco na literatura sobre a Melanésia e sobre a questão de gênero, sendo considerado um dos escritos mais relevantes na produção da antropologia inspirada pelo feminismo. Este livro, publicado em língua inglesa em 1988, foi traduzido e publicado no Brasil pela Editora da UNICAMP apenas em 2006. A autora faz uma análise crítica, tendo como referência sua própria pesquisa etnográfica, estabelecendo contrapontos entre pressupostos antropológicos e pres-

49 Doutora em Teologia pelo PPG das Faculdades EST; mestre em Ciências da Religião (UMESP) e em Antropologia Social (PPGAS da UFRGS); Graduada em Teologia (EST) e em Letras – Bacharelado e Licenciatura (UPF). Atualmente é docente no Bacharelado e no Mestrado em Antropologia (PPGA), do Departamento de Antropologia e Arqueologia, DAA/ICH, da UFPel e pastora voluntária no Conselho de Missão entre Indígenas (COMIN), da IECLB.

supostos feministas através dos quais a dádiva tem sido interpretada. Realiza uma releitura de vasta produção etnográfica de outros/as colegas antropólogos/as, que pesquisaram estes povos da Melanésia. Strathern tem servido de base, por sua vez, para vários estudos etnográficos entre coletivos ameríndios no Brasil e mesmo entre outros países das terras baixas da América do Sul. A autora, que, por sua vez, foi influenciada pela pesquisa de Roy Wagner, tem sido uma significativa referência para os estudos de autores/as referenciados/as no perspectivismo ameríndio.

A DÁDIVA COMO UMA AÇÃO MARCADA PELO GÊNERO

Sinto que é um verdadeiro risco escrever sobre o pensamento da pesquisadora britânica Marilyn Strathern, uma antropóloga que se tornou referência para os estudos de relações de gênero, de troca e de parentesco. Preciso reconhecer que estou ainda tentando digerir as suas inspirações e perceber as suas influências num certo espaço do pensamento antropológico atual. Esta autora fez “da própria disciplina antropológica seu objeto de investigação e reflexão” (Simoni; Cardoso; Oliveira, Bulamah, 2010). Como é possível perceber na leitura de sua obra “O gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade Melanésia”, no qual Marilyn Strathern, segundo entrevista publicada na revista PROA em 2010, apresenta:

não apenas importantes aportes às teorias feministas, mas também exemplos concretos de suas reflexões a partir do trabalho de campo que realizou na Melanésia. Na Antropologia de Strathern, corpos e coisas não possuem identidades fixas, tampouco essência, de modo que o conceito de relação forma a base de seu esquema de pensamento (Simoni; Cardoso; Oliveira, Bulamah, 2010).

Ainda em sua entrevista, a autora se reporta a dados etnográficos para tratar da dádiva “pensando-a numa perspectiva inovadora, como uma ação marcada pelo gênero” e que na cultura Melanésia o comportamento relacionado à dádiva “não é neutro senão que, ao contrário, é marcado pelo gênero” (Piscinelli, 1994). Segundo Strathern, as pessoas em Mount Hagen, nas Terras Altas da Papua Nova Guiné baseiam suas vidas na troca de riqueza e esta, ao mesmo tempo que deve ser aumentada, deve ser trocada. Isso nos leva a pensar nas coisas como possuidoras de uma vida social, ou seja, de uma vida social das coisas. O prestígio é ganho com o que se dá e não com o que se acumula.⁵⁰ Isso pode ser percebido na fala de Strathern:

50 Vejo muitos pontos em comum nesta percepção de reciprocidade, com a do povo Kulina da amazônia ocidental brasileira e peruana com o qual convivi de 1980 à 1987 (Altmann, 1994).

Então as pessoas estão sempre tentando presentear, mas fazê-lo também torna a pessoa vulnerável, porque no momento em que ela se doa, ela também se expõe, certo? Então é um risco. As pessoas que fazem essas trocas, que dão esta riqueza, são sempre homens. E são homens agindo de uma forma muito masculina. Eles estão representando o grupo clânico, que é um grupo patrilinear – as pessoas pertencem a ele porque seus pais pertenceram, e assim por diante. Já o que eles dão, ou seja, as conchas, porcos, ou o dinheiro, podem ser consideradas como femininas, no sentido de que estes itens vieram a pertencer aos homens, pelo trabalho duro e pelos esforços junto a suas esposas, ou ainda pelas ligações através de mulheres sem os clãs. [...] E esses objetos acabam sendo pessoas, porque essas conchas se referem, de fato, à fertilidade feminina e são, realmente, tratadas como pessoas. Portanto, apesar de se tornarem objetos em uma transação, não são objetos no sentido ocidental de entidades não personificadas, ou seja, das coisas a que estamos acostumadas. [...] entre grupo de homens há também um modo de se considerar um conjunto de homens como femininos, pois é a posição ativa que é tomada como a posição masculina. Os homens que recebem a riqueza estão em uma posição receptiva, portanto, feminina. Assim, a noção do que é masculino ou feminino não é estável, é estabelecida por relações sociais, ou pelo contexto particular etc. Interessei-me por gênero exatamente por ver todos os diferentes contextos nos quais as ideias do que era masculino e o que era feminino se confrontavam umas com as outras (Simoni; Cardoso; Oliveira, Bulamah, 2010, p. 7).

Strathern, ainda em entrevista a Eduardo Viveiros de Castro e Carlos Fausto, em setembro de 1998 (Strathern, 1999, p. 157), fala de uma triangulação presente em *O gênero da dádiva* através de teoria antropológica, informação etnográfica e produção feminista. Ela considerava que o feminismo, do ponto de vista teórico, colocava uma quantidade de questões para a antropologia e por isso a importância de estabelecer este diálogo trilateral. Neste livro, sua intenção havia sido levar a sério o argumento feminista segundo o qual, ao se falar em gênero, se estaria falando em sociedade. É o que ela faz na segunda parte do livro, em que se preocupa em explicitar como seria uma teoria social do gênero, apesar de considerar que este conceito não se aplica aos pressupostos das culturas melanésias.

Ao comentar sobre uma postura feminista própria e sua posição como antropóloga em campo, a autora comenta que considerava que não cabia polemizar com os materiais etnográficos, pois em própria sociedade, sentia-se livre para fazer o que bem entendesse. Completa afirmando que no “caso de minha própria socie-

dade, eu podia tomar partido; eu podia adotar uma visão parcial, pois podia esperar que os leitores completassem o quadro” (Strathern, 1999, p. 164)⁵¹.

Chamou-me a atenção esta sua fala, pois no período em que estive entre o povo indígena Kulina, de autodenominação *Madija*, na aldeia de Maronáua no Acre, de 1980 a 1987, também sentia uma resistência interior para estabelecer um diálogo entre o discurso político feminista e os pressupostos antropológicos com base em dados etnográficos de coletivos ameríndios. Percebia que os parâmetros de análise eram outros. Naquele período, busquei uma interlocução com as mulheres kulina, que me situasse naquele espaço e naquela apreensão de tempo, tentando aperfeiçoar minha percepção por meio das categorias próprias daquela cultura.

O gênero da dádiva é uma crítica ao conceito de sociedade, que, segundo a autora, seria inaplicável ao contexto melanésio. Sua posição era de que a sociedade não é um dos ingredientes dos universos conceituais daqueles povos (Strathern, 2006, p. 165) e que não seria correto projetar sobre estas culturas pressupostos antropológicos e feministas ocidentais.

A natureza dinâmica da desconstrução é salientada pela autora ao afirmar: “A desconstrução, quando funciona bem, é móvel. Ela não fica parada em uma posição. Ela é um processo temporal, você abre as coisas e elas se fecham novamente, você as abre de novo, elas se fecham, e assim por diante” (Strathern, 2006, p. 165). O método da desconstrução, adotado por algumas teóricas feministas, se prestaria, desta forma, para os próprios pressupostos feministas ou antropológicos na medida em que é móvel e se apresenta como um processo.

Adriana Piscinelli, na contracapa do livro de Strathern, apresenta-nos questões, entre elas, como o gênero opera em diferentes contextos, como pensar a dominação numa perspectiva transcultural e como articular análises seriamente contextualizadas às formulações feministas em versões nacionais e transnacionais (Strathern, 2006, contracapa). Penso que o inovador deste livro é justamente o de contextualizar o lugar da escrita de vários/as antropólogos/as e feministas e de, menos do que dar respostas, levantar questionamentos.

A respeito dos impactos mais amplos do feminismo para a produção antropológica Strathern diz o seguinte:

Era uma antiga esperança a de que o conhecimento acadêmico de inspiração feminista na antropologia não só transformaria as maneiras de escrever sobre mulheres ou sobre mulheres e homens, mas transformaria

51 Este sentimento também tive entre os Kulina onde encontrei dificuldades para ser feminista, em assumir uma postura política em busca de transformação.

também as maneiras de escrever sobre cultura e sociedade. Essa esperança se realizou de alguma medida através da experimentação com modos narrativos (Strathern, 2006, p. 19).

A autora esclarece que, neste trabalho, “gênero” como substantivo não qualificado refere-se a um tipo de diferenciação categorial. Ou seja:

Entendo por “gênero” aquelas categorizações de pessoas, artefatos, eventos, sequências etc. que se fundamentam em imagens sexuais – nas maneiras pelas quais a nitidez das características masculinas e femininas torna concretas as ideias das pessoas sobre a natureza das relações sociais. [...]

As possibilidades inventivas de tais categorizações não podem ser apreciadas enquanto não se atente para a maneira pela qual relações são construídas por meio delas. Entender como são vistas pelos melanésios as relações de gênero não é algo que deva ser separado da compreensão de como se apresenta para eles a sociabilidade. Tomar o gênero como um objeto teoricamente distinto requer, portanto, abordar os princípios sobre os quais essas categorizações se baseiam e perguntar sobre sua generalidade através das sociedades desta região (Strathern, 2006, p. 20).

Na primeira parte do livro, a autora procura “traduzir” a relação entre questões feministas e questões antropológicas, pois a posição que ocupa “é também definida por interesses exógenos feministas”. A segunda parte do livro é uma espécie de síntese, onde aparece a preocupação com a diferença antropológicamente concebida entre as culturas melanésia e ocidental. A autora cita Boon, segundo o qual “uma cultura só pode ser vista da perspectiva de outra” e continua afirmando não ter tido pretensão a nenhuma universalidade. Os dois primeiros capítulos podem ser lidos como uma etnografia das práticas ocidentais de conhecimento. O corpo do livro corresponde a uma exposição do que a autora pensa serem as práticas ocidentais de conhecimento melanésias. As conclusões reconsideram, sob esta luz, questões estritamente feministas (de dominação masculina) e antropológicas (de comparação entre culturas) (Strathern, 2006, p. 21, 447).

O conceito de “dádiva” tem sido um dos pontos de entrada da antropologia no estudo das sociedades e culturas melanésias, mas também de inúmeras outras culturas. Com efeito, ele proporciona um trampolim para teorização geral: as reciprocidades e dívidas criadas pela troca de dádivas são vistas como uma forma de sociabilidade e um modo de integração societária.

Na Melanésia, as trocas de presentes acompanham regularmente a celebração de eventos do ciclo de vida e são, marcadamente, instrumentos de competição política. As dádivas muitas vezes subsumem as próprias pessoas, especialmente sob

regimes patrilineares, em que as mulheres são transferidas de um conjunto de homens para outro através do casamento, embora este não seja o único contexto em que os objetos, ao passar de doador a receptor, parecem ser categorizados como masculino ou feminino. Entretanto, não se pode interpretar de antemão tais imputações de gênero, nem mesmo quando os itens doados parecem ser a próprias mulheres. Não se segue que somente as “mulheres” carreguem consigo uma identidade “feminina”. A base para classificação não é inerente aos objetos em si, mas refere-se a como eles são transacionados e para que fins. A ação é uma atividade que possui gênero (Strathern, 2006, p. 22).

Na língua kulina, o termo utilizado para o sistema de reciprocidade é *mana-co*, que significa, simultaneamente, dom, dádiva, contrapartida, dívida e vingança. A reciprocidade inclui ao mesmo tempo uma dimensão positiva e uma negativa e estrutura toda a cosmovisão kulina. Aqui noto certa semelhança com as percepções apresentadas por Strathern, embora a afirmação da ação como possuindo gênero esteja tão aparente. Entretanto, a cultura kulina sendo matrilocal, os homens é que circulam e que se deslocam de seu local de origem para o local de residência da família da esposa. Aparentemente, no seu conjunto, existe uma agência de mulheres relacionadas nas decisões matrimoniais.

A autora segue em sua revisão da literatura antropológica a respeito desses temas, em especial da etnografia produzida sobre a Melanésia.

Na visão antropológica convencional, a troca de dádivas é tomada como um ato evidente em si mesmo, uma transação que mobiliza itens de várias espécies, incluindo homens ou mulheres, como posses ou recursos à disposição do negociador. O comportamento é assumido como categoricamente neutro, o poder residindo no controle do evento ou dos recursos, como na maneira pela qual “homens” controlam “mulheres”. Mas, na cultura melanésia, tal comportamento não é construído como neutro em gênero: ele próprio tem gênero, e a capacidade de homens e mulheres para transacionar com este ou aquele item provém do poder que essa atribuição de gênero dá a algumas pessoas às expensas de outras, como o faz a necessidade e a obrigação de levar a cabo as transações. Perguntar sobre o gênero da dádiva é, pois, perguntar sobre a situação da troca de presentes em relação à forma assumida pela dominação nessas sociedades. É também perguntar sobre o “gênero” dos conceitos analíticos, sobre os mundos sancionados por hipóteses específicas (Strathern, 2006, p. 22).

Gayle Rubin, mencionada no texto pela autora, faz referência ao fato de que as comentadoras feministas prendem-se a dois pontos interligados. O primeiro diz respeito à noção de que a troca é um meio onipresente de relacionamento social, é

a costura do discurso social, o meio pelo qual, na ausência de governos, as sociedades se mantêm coesas. O segundo apresenta a ênfase específica que Lévi-Strauss atribui à sua teoria da reciprocidade primitiva, de que o casamento é a forma mais básica da troca de dádivas e de que as mulheres são a dádiva mais preciosa (Rubin, 1993, p. 8 apud Strathern, 2006, p. 448).⁵² Strathern aponta para uma ambiguidade na explicação de Lévi-Strauss ao equiparar mulheres a mercadorias. Em sua “descrição das economias de dádivas da Melanésia”, achou:

útil considerar “a pessoa” como uma objetificação (“personificação”) de relações. Na medida em que as pessoas transformam um conjunto de relações em outro, elas agem (como sujeitos individuais) no sentido de transformar-se em pessoas (objetos) aos olhos dos outros. Elas se objetificam, poder-se-ia dizer. E *este* é, de fato, o momento em que elas se fazem agentes ativos; este é o seu destino. [...] agem para criar os suportes (Strathern, 2006, p. 451).

Contrapondo-se à ideia corrente de as mulheres estarem relacionadas à procriação, e os homens, à cultura, ela traz o exemplo das sociedades melanésias na qual as crianças são o resultado das interações de múltiplos outros. “Isso é o que chamaríamos de um construto cultural. As objetificações da(s) cultura(s) melanésias só podem apresentar-se como objetos de relações” (Strathern, 2006, p. 455). Ou seja, o nascimento de uma criança é entendido como sendo um ato social⁵³. “A reprodução, no caso, se torna/evidencia socialidade”. A maternidade revela a relação entre marido e mulher, irmão e irmã (Strathern, 2006, p. 456, 457). O que chama a atenção nesta passagem é a existência de relações e a reprodução se evidenciando como socialidade.

Merece destaque o seu questionamento quanto à existência de “uma simples divisão dualística entre os estereótipos e imagens dos “homens” por oposição aos das “mulheres”. Nenhum deles é sempre passivo em relação ao outro ativo...” (Strathern, 2006, p. 458). “[...] as ações coletivas deveriam ser vistas como um tipo de socialidade que, como tal, coexiste com outro, a saber, a socialidade manifesta, nas relações domésticas, particulares. A relação entre as duas é de alternância, não de hierarquia. Os valores de uma estão sempre em contraposição aos da outra”. Por isso, “[...] só pode ser conhecida como uma transformação da outra” (Strathern, 2006, p. 459). As pessoas “participantes adquirem outra posição da qual agir. Cada

52 Rubin por outro lado faz referência a C. Lévi-Strauss (1982), M. Mauss (2003) e M. Sahlins. Chamo a atenção aqui a uma frase de Strathern na p. 468: “[...] como ocorreu efetivamente com cânones de reciprocidade que foram interpretados como ocultando a exploração”.

53 Citação em nota de Mathieu (1984 apud Strathern, 2006, p.455).

posição é uma posição específica ocupada com relação a outras posições específicas. [...]” Para a autora, a “socialidade melanésia, entretanto, distingue dois tipos de relação: coletiva e particular” (Strathern, 2006, p. 460, 461). Apesar da existência desses dois últimos, a autora coloca um destaque na socialidade manifesta nas relações domésticas ou particulares e entendo que aqui ela se refere a um pressuposto do pensamento ocidental em que se coloca uma hierarquia entre o espaço doméstico e o espaço público.

Strathern considera ser imperativo contextualizar os pressupostos do movimento feminista por ter claramente suas raízes na sociedade ocidental. Ao mesmo tempo, ela quis “documentar as maneiras pelas quais a antropologia, em seu próprio contexto, pode responder ao debate feminista”. E o fez isso por meio da “referência retrospectiva aos dados sociais e culturais (isto é, à etnografia) através dos quais a antropologia se produz” (Strathern, 2006, p. 23). Atribuo grande parte do êxito em sua análise crítica dos pressupostos da antropologia e dos pressupostos do feminismo a uma criteriosa etnografia destes povos. No entanto, não foi por acaso que a autora sofreu críticas, pois não existe “um feminismo”, mas feminismos no plural. De qualquer forma, situar o lugar onde esses feminismos são construídos permite olhar de outra maneira para uma série de colocações e relativizar outras.

A autora diz não ter apresentado as ideias melanésias, “mas uma análise, do ponto de vista das preocupações antropológicas e feministas ocidentais, do que poderiam parecer as ideias melanésias se fosse o caso delas aparecerem na forma dessas preocupações” (Strathern, 2006, p. 445). Os conceitos de “masculino e feminino” foram entendidos “como descrições convencionais das formas como os melanésios tornam conhecidas as pessoas e coisas” (Strathern, 2006, p. 446). “Na imagética melanésia, um agente atua olhando para duas direções a partir de um único ponto de observação. Isso significa que o agente *age* a partir de uma posição que não é subsumida por nenhuma delas” (Strathern, 2006, p. 447). Dizendo de outra maneira, se poderia afirmar que toda a ação seria situada e relacional.

Concluindo estas reflexões retomo a triangulação presente em *O gênero da dádiva* através da teoria antropológica, da informação etnográfica e da produção feminista, da qual Marilyn Strathern assume um papel de tradutora, transitando entre os pressupostos ocidentais presentes na antropologia e no feminismo e os pressupostos que tomaram como referência as etnografias sobre as culturas da Melanésia, inclusive a sua própria.

CONCLUSÕES

Marilyn Strathern apresenta-nos temas caros para a antropologia, que, por sua vez, foram retomados criticamente pelas teóricas feministas, como, por exemplo, a troca das dádivas, da riqueza e suas interfaces com as relações de gênero. Ela constata nas culturas melanésias a existência de uma vida social das coisas, em que o prestígio é ganho com o que se dá e não com o que se acumula, acentuando o ato de dar, e não o de acumular.

Na Antropologia de Strathern, corpos e coisas não possuem identidades fixas, tampouco essência, de modo que o conceito de relação forma a base de seu esquema de pensamento. Ela exemplifica esta constatação com a situação em que os homens que recebem a riqueza estão em uma posição receptiva, portanto, feminina. Assim, a noção do que é masculino ou feminino não é estável, mas estabelecida por relações sociais, pelo contexto particular ou ainda pelo lugar onde o sujeito se situa numa determinada ação. Existem diferentes contextos nos quais as ideias do que é masculino e o que é feminino se confrontam umas com as outras, sendo sempre masculina a posição de doador. A posição masculina e feminina não seria estável, mas estabelecida por relações sociais ou pelo contexto particular, ou seja, a condição de masculino e feminino deve ser entendida como sendo relacional e contextual.

A percepção de que o feminismo, do ponto de vista teórico, colocava uma quantidade de questões para a antropologia faz com que Marilyn Strathern leve a sério o argumento feminista segundo o qual, ao se falar em gênero, se estaria falando em sociedade. Ela se preocupa, assim, em explicitar como seria uma teoria social do gênero. Entende a desconstrução como algo móvel, não ficando parada em uma única posição, sendo entendida, neste sentido, como um processo temporal. Por esta colocação, entendo que a proposta de Strathern nos desafia a continuar a sua tarefa.

REFERÊNCIAS

- ALTMANN, Lori. *Madija*: Um povo entre a Floresta e o rio. Trilhas da produção simbólica kulina. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, IMES (hoje UMESP), São Bernardo do Campo, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares de parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- PISCITELLI, Adriana. The gender of the gift (resenha). *Cadernos Pagu* (2) 1994: pp. 211-219.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

SIMONI, A. T.; CARDOSO, G.R; OLIVEIRA, L.P.; BULAMAH, R.C. Porcos e Celulares: Uma conversa com Marilyn Strathern sobre antropologia e arte. Apresentação de Magda Ribeiro e Luisa Pessoa de Oliveira. Traduzido por Alessandra Traldi Simoni e Guilherme Ramos Cardoso. In: *Proa – Revista de Antropologia e Arte* (on-line). Ano 2, v. 1, n. 2, nov. 2010. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/proa/EntrevistasII/marilyn.html>>. Acesso em: 19 nov. 2013.

STRATHERN, Marilyn. No limite de uma certa linguagem (entrevista a Eduardo Viveiros de Castro e a Carlos Fausto). *MANA* 5 (2):157 – 75, 1999.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva*. Campinas: Unicamp, 2006.

SEXISMO,
VIOLÊNCIA E
POLÍTICAS
PÚBLICAS

O GIGANTE ACORDOU... SÓ AGORA? DISCURSOS SEXISTAS NO MOVIMENTO POPULAR DE 2013 NO BRASIL

Daniéli Busanello Krob⁵⁴

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O Brasil viveu recentemente um momento histórico: milhares de pessoas, em todos os cantos do país, saindo às ruas, quase que diariamente, em protestos contra a corrupção política. As manifestações começaram por causa das altas tarifas e das más condições do transporte público (Sakamoto, 2013). No entanto, tomou uma proporção maior. O povo passou a reivindicar cinco questões (Ulisses, 2013): 1) não à PEC 37;⁵⁵ 2) saída imediata de Renan Calheiros da presidência do Congresso Nacional; 3) imediata investigação e punição de irregularidades nas obras da Copa pela Polícia Federal e Ministério Público Federal; 4) criação de Lei que configure a

54 Doutoranda e mestra em Teologia Prática pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdades EST. Bolsista CAPES – Brasil. Musicoterapeuta. Integrante do Núcleo de Pesquisa de Gênero da Faculdades EST.

55 “Em novembro de 2012, a Comissão Especial da Câmara dos Deputados aprovou a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 37, que atribui, exclusivamente, às polícias Civil e Federal a competência para a apuração criminal. De autoria do deputado Lourival Mendes (PTdoB-MA), a PEC deixa claro que o Ministério Público não poderá conduzir investigações e deverá atuar apenas como titular das ações penais na Justiça.” (Queiroz, 2013).

corrupção no Congresso Nacional como crime hediondo e 5) fim do foro privilegiado, com a alegação de que este fere o Artigo 5º da Constituição Federal.⁵⁶

Usa-se a expressão o “Gigante acordou” para referir-se à grande massa engajada nos protestos. No entanto, enquanto este mesmo “Gigante” estava adormecido, nós, feministas, nunca dormimos. Estivemos sempre marchando e lutando pelos direitos das mulheres, da população LGBT, das questões de raça/etnia, de classe, de ecologia, entre outras. Este “Gigante”, que se acha revolucionário por tomar as ruas por seus direitos, mal sabe que estas mesmas ruas são nossos espaços há muito tempo. E, se “ele” não tem conhecimento disso, não é porque não “o” convidamos para marchar conosco, mas porque nossas causas e reivindicações nunca “o” interessaram.

Não temos o interesse de não marchar ao lado do “Gigante”. Ao contrário, estamos juntas e juntos nessa luta. Até porque também somos contra toda esta corrupção política, à PEC 37 e todo o resto. Mas o que não podemos aceitar é o discurso sexista que se destacou nas manifestações. Isso é um retrocesso. É um desrespeito com toda a nossa luta e caminhada.

VIOLÊNCIA CONTRA AS MULHERES PODE, MAS NÃO MEXA NO MEU BOLSO!

Deparamo-nos nas manifestações com diversas formas de violência de gênero como recurso de ofensa a pessoas e situações políticas. Indiscriminadamente, a sexualidade e a violência contra as mulheres aparece, às vezes com um tom até mesmo cômico, nos cartazes do protesto popular. Um exemplo é a grande faixa que circulou em uma das manifestações com os dizeres “Bruno, só você pode salvar o Brasil! Engravide a Dilma e depois avise pro Macarrão e pro Bola!” (Tire, 2013).

Esta faixa faz referência a um crime, o caso Bruno Fernandes e Elisa Samudio.⁵⁷ Há aqui uma clara incitação à violência contra as mulheres: primeiro, a

56 “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade” (Brasil, 1988).

57 “Em maio de 2009, Eliza engravidou de Bruno, na época goleiro do Flamengo. Segundo a acusação, o goleiro queria que ela abortasse. Na época, Eliza acusou Bruno de agredi-la e fazer ameaças. Após o nascimento do filho, Eliza tentava o reconhecimento da paternidade e o pagamento de pensão alimentícia. Segundo o Ministério Público, no dia quatro de junho de 2010, Bruno ordenou o sequestro de Eliza e do filho. No dia dez de junho, seis dias após o sequestro, Eliza e

violência sexual, pois pedem para o Bruno engravidar a Dilma, seja como for, até mesmo com estupro, se necessário. Segundo, dão ordens de assassinar uma mulher (grávida!).

A violência contra a mulher está enraizada profundamente na história, mas não é preciso resgatar fatos para compreendê-la. A misoginia é a nossa própria cultura e faz parte do nosso *modus operandis*. O machismo é uma das engrenagens principais do nosso sistema social e político; todos os integrantes da sociedade, assim como todos os seus frutos, possuem influências misóginas. É perturbador: nenhuma interação social, seja essa um protesto, uma conversa rotineira ou até mesmo a leitura de um livro, se encontra totalmente livre do machismo e da misoginia (Arraes, 2013).

Em outro cartaz, estava escrito assim: “De quantas mulheres o Brasil precisa para afundar de vez? DiUma” (Tire, 2013). Deixa clara a ideia de que mulheres não sabem fazer política. Mais ainda, dá a entender que, se a Presidenta do Brasil comete falhas governamentais, isso ocorre simplesmente porque ela é mulher.

O mundo da política demorou para aceitar as mulheres. Nós éramos tidas como incapazes de discernir, pensar e, logo, decidir através do voto até a década de 30. Nós éramos proibidas de votar. Isso faz menos de cem anos, o que é nada em relação à história. Nós não existíamos para esse mundo. Esse mundo não falava conosco, nem se dedicava a nós. Não tinha mensagens para as mulheres (Hoffmann, s/d).

“Haddad, R\$ 3,20 nem tua mãe cobra!” (Tire, 2013). Este é outro cartaz presente nas manifestações em São Paulo. Alega que o preço da passagem do transporte público é maior que o da prostituição. Evidencia que o machismo sempre encontra uma forma de aparecer, pois, quando a figura política é um homem (Haddad), a violência simbólica direciona-se para uma mulher ligada a ele, no caso, a mãe.

Outros cartazes que desfilaram pelo Brasil foram: “Dilma! Isso é falta de pica!” (Tire, 2013), “Dilma, você é sapatão que a gente sabe!” (Tire, 2013) “Dilma, o Brasil não tem culpa se você não transa!” (Tire, 2013). “Dilma, não temos culpa se você não faz sexo com homem.” (Tire, 2013). Machismo e homofobia juntos. Estes cartazes insinuam (ou deixam claro mesmo?) que se uma mulher não transa, logo isso afetará seu desempenho político. Mas bem sabemos que, quando uma mulher tem uma vida sexual livre, é estigmatizada também. Logo, existe solução?

o filho foram levados para a casa de Marcos Aparecido dos Santos, o Bola, onde teria sido agredida antes de morrer. À polícia, um primo de Bruno, menor de idade, que teria participação no sequestro, disse que Eliza tinha sido esquartejada e que viu os cachorros de Bola comerem a mão dela” (Krob, 2013. p. 57).

Há também aqui a ideia de que, se uma mulher é lésbica, sua capacidade de fazer política fica ainda mais prejudicada. Obviamente, porque assim nenhum homem teria relação direta com ela, e isso, para o machismo, é inaceitável. No pensamento machista, as mulheres precisam ter um homem que as “domine”, seja como for, até mesmo sexualmente.

Penso que é muito triste encontrar esses preconceitos em uma manifestação popular tão importante. Todos e todas as brasileiras querem um país com menos corrupção. Isso é um desejo comum. Mas, infelizmente, alguns e algumas querem combater um mal com outro.

A TEOLOGIA FEMINISTA COMO LIBERTAÇÃO DOS ESTEREÓTIPOS DE GÊNERO

A Teologia Feminista reflete e discute o mundo masculino e seu modelo social patriarcal, lutando pelos direitos civis e pela liberdade e autonomia das mulheres. Ela é expressão de mulheres – feministas e cristãs – que compartilham com outras e outros a militância por sua emancipação e libertação.

O corpo da mulher tem sido objeto de todos os tipos de leituras, usos e abusos. Ele tem sido usado, convertido em objeto de venda [...] Mas hoje, no caso do corpo da mulher, pela primeira vez na história, há a possibilidade de que a mulher interprete a si mesma como corpo-sujeito e não como corpo-objeto de outros (Santiso, 1997, p. 113).

Ivone Gebara faz duas relevantes perguntas: “O que temos nós, mulheres, que atrai tanta violência? O que existe em nós que provoque a vontade de violar, de agredir, de sacrificar, de eliminar?” (Gebara, 2010, p. 171-172). Uma explicação possível encontra-se na religião, com seus mitos, símbolos e construções patriarcais. Os valores religiosos atuam com grande força no plano simbólico e subjetivo: “A inferiorização das mulheres veiculada por discursos religiosos é uma forma de violência simbólica, implementada através de representações sociais” (Tomita, 2004, p. 175). As mulheres estão submetidas a uma violência simbólica tão profunda em nossa sociedade, que, muitas vezes, não percebem o que acontece. Quando a religião ensina que as mulheres devem ser obedientes, passivas e submissas, contribui com a produção e reprodução das diversas formas de violências que as acometem. Os discursos religiosos, os textos sagrados e suas interpretações, as práticas de exclusão e discriminação sexista da Igreja em relação às mulheres colaboram para a manutenção desta violência (Ströher, 2009, p. 101).

A religião pode colaborar para a naturalização e disseminação da violência contra as mulheres, pois é pela religião que as representações sociais se estabelecem e se desenvolvem (Tomita, 2004, p. 177). A história de violência de gênero dentro da Igreja, como na caça às bruxas, nas discriminações biológicas, nas omissões em relações conjugais violentas, contribuíram para que sociedade e cultura discriminassem as mulheres, pois, conforme Karen Bergesch, “A Igreja é um lugar de formação e influência sobre indivíduos que passam a agir socialmente” (Bergesch, 2006, p. 114).

O tema da violência contra as mulheres sempre esteve cercado por mitos: “O discurso generalizado pelo senso comum e pela mídia passa a noção de que, quando se fala de violência doméstica, fala-se de uma rotina, uma normalidade” (Roese, 2009, p. 187). As Igrejas compactuam com a reprodução e manutenção dos mitos e da violência contra as mulheres no momento em que se tornam cúmplices da cultura do silêncio e da omissão, recusando-se a denunciar os atos de violência e seus autores, além das estruturas institucionais e sociais injustas que perpetuam essa prática. “Ignorar as mulheres, não levá-las em conta, não referir-se a elas é uma forma de menosprezá-las e negar-lhes o lugar que lhes corresponde na sociedade e nas Igrejas” (Calabrese et al, 1998, p. 38). Ao comportarem-se ante a violência contra as mulheres como algo natural e banalizado socialmente, as Igrejas legitimam a sua prática, reforçando, assim, a visão de mundo patriarcal na qual o homem pode e deve exercer poder e autoridade sobre as mulheres (Cavalcante; Soares, 2009, p. 54).

A teologia tradicional, apesar de considerar abranger o ser humano como um todo, deixa as mulheres à margem, pois não trata, pelo menos não o suficiente, de questões fundamentais que atravessam suas vidas, tais como a violência doméstica e sexual. “A mulher é desrespeitada, pois a teologia tradicional não considera o sofrimento feminino em sua reflexão. Pelo contrário, a mulher recebe a culpa sobre si por ter introduzido o pecado no mundo” (Bergesch, 2006, p. 119). Para esta teologia, há apenas duas opções para as mulheres: ser Eva, a pecadora, ou ser Maria, a santa.

A vida e a posição social das mulheres hoje não é a mesma que há dez anos e, muito menos, que em séculos. No entanto, o discurso religioso nunca acompanhou esta mudança dos paradigmas femininos. “Há uma mistificação religiosa e cultural da mulher, do feminino, um culto ao materno, ao feminino virginal, sagrado, divinizado” (Roese, 2009, p. 189). Em relação à família, o discurso religioso defende que esta é sagrada, intocável e, conseqüentemente, não é possível questionar estru-

tura, hierarquia e até mesmo relações violentas. A violência torna-se estrutural e institucionalizada, sendo sustentada por uma moral conservadora (Roese, 2009, p. 190-191).

A realidade em relação a muitas mulheres na sociedade e a forma como a família se organiza mudaram. As mulheres hoje, em um número crescente, trabalham fora de casa, são profissionais qualificadas e competentes, moram sozinhas e, muitas sustentam suas próprias famílias. O discurso da Igreja hoje não está adequado para a realidade cotidiana destas mulheres, sejam elas independentes ou estejam elas em um relacionamento abusivo [...] O tema da violência contra a mulher pode ser tratado em prédicas ou como tema nos vários grupos da comunidade. (Bergesch, 2006, p. 128)

Muitas vezes, as mulheres que sofrem violência pedem a Deus para livrá-las deste calvário porque creem em seu poder. No entanto, não acreditam em si próprias. Deus nos dá a possibilidade de alcançar os meios para superar a violência. “Temos o poder interior para vencer toda enfermidade (conforme Romanos 5. 10-17)” (Calabrese et al, 1998, p. 190). A essas mulheres apenas falta o reconhecimento de que têm capacidade para tal. Deus nos cuida com amor e estimula-nos a fazer uso deste poder interior, abrindo para nós as portas para entendermos quem somos e o quanto somos importantes no mundo. No entanto, é fundamental entender que crer somente em Deus não é o suficiente. É preciso confiar que Deus também crê em nós. As mulheres que passam por situações de violência, geralmente, têm uma autoestima tão prejudicada que demoram a perceber sua própria força. Aos poucos, podem recuperar a dignidade humana que lhes foi roubada, descobrindo-se como mulheres criadas por Deus para a felicidade, a solidariedade e a vida plena. E então, estarão livres para cultivarem, antes de tudo, o amor próprio. “A mulher que se ama anda sempre com a cabeça erguida, o olhar seguro, e a cada dia cresce sua confiança em si mesma e em seu poder como filha de Deus” (Calabrese et al, 1998, p. 193).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As desigualdades de gênero tornam as mulheres suscetíveis à violência e suas consequências. Mas estas desigualdades não são algo natural, fruto da biologia, ou das diferenças entre os corpos feminino e masculino. São, isso sim, produto de diferentes formas históricas de organização entre os seres humanos que, aos poucos, foram institucionalizadas na forma de papéis de gênero. Vivemos em uma

sociedade com estrutura patriarcal, onde as mulheres estão subordinadas aos homens, e os jovens estão subordinados aos homens mais velhos (Narvaz, 2006, p. 25). Para se fazer valer o patriarcalismo, os homens ditam e determinam as normas sociais. Porém, quando alguém – geralmente as mulheres – se desvia desse padrão de “conduta social correta”, eles fazem uso de violência, seja física, seja psicológica, e recebem um tipo de “autorização” ou, pelo menos, “tolerância” da sociedade em geral para punir o que percebem como desvio (Saffioti, 2001, p. 121).

Marcela Lagarde afirma que as mulheres vivem em cativeiros que são impostos por determinados padrões aceitáveis e socialmente inquestionáveis (Lagarde, 2005, p. 38). Segundo a autora, conforme os círculos particulares de vida (os cativeiros) das mulheres, criam-se cinco definições diferentes do estereótipo feminino: as “mães solteiras” – possuem uma sexualidade reprodutiva e relação de dependência vital, por meio da maternidade, da filiação e do matrimônio; as “monjas” – são mães universais e estabelecem vínculo conjugal sublimado com o poder divino. Encarnam a negação sagrada da mãe solteira e da puta. Dependência e servidão a um Outro todo poderoso e adorado; as “putas” – concretizam o desejo feminino negado. Especializam-se social e culturalmente na sexualidade proibida. Encarnam a poligamia feminina e são o objeto da poligamia masculina; as “presas” – concretizam a prisão genérica de todas as mulheres, tanto material como subjetivamente: a casa é privação de liberdade. Sua prisão é exemplar para as demais; e, por fim, as “loucas” – atuam na loucura genérica de todas as mulheres, cujo paradigma é a racionalidade masculina (Lagarde, 2005, p. 38-40). As mulheres não são ensinadas e estimuladas sobre sua própria sexualidade, autonomia e direitos. Elas são desapropriadas de seu ser erótico, de seu próprio corpo, pois este corpo só tem uma função: o de servir a outro, ora à prole, ora ao prazer deste outro.

Assim, todas as mulheres são reféns de seu *corpo para outro*, de procriação ou erótico, e seu *ser para outro*, vivida como sua necessidade de relações de dependência vital e submissão ao poder de outros. Todas as mulheres, bem ou mal, tal como definido pela norma, são politicamente inferiores aos homens entre si. Por seu ser de si para outros, filosoficamente definidas como entidades incompletas, como território, pronto para ser ocupado e dominado por outros no mundo patriarcal (Lagarde, 2005, p. 41).

Para serem atuantes, as Igrejas devem realizar políticas de prevenção e enfrentamento à violência contra as mulheres. Com caráter educativo e preventivo, pode promover para a comunidade, por exemplo, debates sobre o tema, inclusive sobre os aspectos legais; refletir sobre o papel da Igreja na causa e também no apoio às mulheres que sofrem violência; promover debates sobre as novas relações de

gênero; inserir os homens da comunidade religiosa ativamente no debate e engajamento da prevenção da violência contra as mulheres (Cavalcante; Soares, 2009, p. 61). Por vezes, as Igrejas silenciam sobre a violência de gênero quando:

Permitem que persistam interpretações e ensinamentos que, em muitos casos, transformam a mulher em causa do pecado, legitimando, assim, seu papel secundário; adotam um modelo patriarcal e hierárquico centralizado no homem em detrimento ao pleno uso do potencial que Deus outorgou às mulheres de serem parceiras de igual para igual na missão e nos ministérios da Igreja; prescrevem a maneira de como a mulher deve vestir-se e comportar-se, assim como os papéis que lhe correspondem, confinando-as em uma posição específica e limitada [...]; negam às mulheres a igualdade de oportunidades no que diz respeito a ocupar cargos de direção, a participar nas instâncias decisórias e no ministério ordenado. (Singh, 2005, p. 46)

Além disso, a mídia, sem sombra de dúvidas, colabora para a manutenção e disseminação do machismo. Ela mantém (ou tenta manter) os papéis de gênero. Mesmo com as mudanças das práticas sociais e os direitos conquistados pelas mulheres, a mídia parece não perceber (ou não querer perceber?) tais mudanças. A mídia ainda está, em sua grande maioria, dentro dos papéis sexistas de gênero.

Revistas e sites voltados para o público feminino, em sua maioria, ensinam as mulheres a se enquadrarem em um modelo bastante opressivo. Inventam que elas só devem se preocupar com assuntos sérios (como direitos) depois que lutarem para obter corpos perfeitos, pois estes serão o passaporte para se casar ou obter uma promoção no emprego. Estimulam habilidades domésticas, como cozinhar, para dar prazer aos parentes, filhos e marido (enquanto elas precisam viver de luz para emagrecerem até atingir o ideal de beleza). Criam ‘defeitos’ estéticos para fazerem as mulheres se sentirem inseguras e, em seguida, vendem fórmulas para solucioná-los (podemos falar de celulite, que homens e mulheres têm, mas só nas mulheres que se torna um ‘defeito’; podemos falar também do racismo embutido em clareamentos de pele ou alisamento de cabelos, e da misoginia que alavanca a venda de desodorantes para disfarçar o odor vaginal). Fazem manuais ensinando-as a agradar um homem na cama (e até a fingir orgasmos), mas não ensinam as mulheres a se satisfazerem sexualmente nem se lembram de que não são todas as mulheres que são heterossexuais ou têm uma vulva, como é o caso, respectivamente, das mulheres lésbicas e das transexuais (Semiramis, 2013)

No entanto, por meio da mídia também existe a possibilidade de mudanças de paradigmas. Para tal, precisamos nos empoderar, para divulgar e debater, cada vez mais das mídias alternativas, como as redes sociais, revistas e sites não

hegemônicos. Não basta ficarmos somente nas críticas do conteúdo midiático. É necessário também incentivar, por intermédio das mídias alternativas, abordagens menos machistas. Precisamos acreditar que é possível um mundo diferente, mais diversificado e respeitoso em relação aos direitos humanos.

REFERÊNCIAS

- ARRAES, Jarid. *A misoginia marcha ao lado*. Publicado em: 23 jun 2013. Disponível em: <<http://mulherdialetica.wordpress.com/2013/06/23/a-misoginia-marcha-ao-lado/>>. Acesso em: 27 jun. 2013.
- BERGESCH, Karen. *A dinâmica do poder na relação de violência doméstica: desafios para o aconselhamento pastoral*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Artigo 5º. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 24 jun. 2012.
- CALABRESE, Cora Ferro et al. *Mujer, Sexualidad y Religión: Hasta Cuándo..., Señor?* Equador: CLAI, 1998.
- CAVALCANTE, Arthur; SOARES, Ilcéia A. Violência de gênero contra mulheres e meninas: desafio e compromisso das igrejas. In: OROZCO, Yury Puello (Org.). *Religiões em Diálogo: Violência contra as Mulheres*. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2009.
- GEBARA, Ivone. Quando as mulheres atraem violência. In: GEBARA, Ivone. *Vulnerabilidade, Justiça e Feminismos*. Antologia de textos. São Bernardo do campo: Nhanduti, 2010.
- HOFFMANN, Gleisi. *A Política e as Mulheres*. Disponível em: <<http://forumdemulheres.com/artigo-a-politica-e-as-mulheres/>>. Acesso em: 13 jul. 2012.
- KROB, Daniéli Busanello. *Desconstruindo Amélias: Musicoterapia com Mulheres em Situação de Violência Doméstica sob a Ótica da Teologia Feminista*. Dissertação (Mestrado em Teologia). Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2013.
- LAGARDE, Marcela. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. 4. ed. Coyoacán: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- NARVAZ, Martha. A história das desigualdades de gênero. In: NEGRÃO, T. (Org.). *Violência contra a mulher: As políticas públicas de âmbito municipal*. Cachoeirinha: Prefeitura Municipal: Coordenadoria Municipal da Mulher, 2006.
- QUEIROZ, Michel Victor. *Saiba o que é a PEC 37*. Publicado em: 24 jun 2013. Disponível em: <<http://www.opovo.com.br/app/politica/2013/06/24/noticiaspoliticas,3079943/saiba-o-que-e-a-pec-37.shtml>>. Acesso em: 24 jun. 2013.
- ROESE, Anete. A subjetividade do discurso patriarcal sobre o lugar da mulher e da natureza: uma leitura ecofeminista. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; SOUZA, José Carlos Aguiar de. *Consciência Planetária e Religião: desafios para o século XXI*. (Estudos da Religião). São Paulo: Paulinas, 2009.
- SAFFIOTI, Heleieth I. B. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. *Cadernos Pagu* (16), 2001.

SAKAMOTO, Leonardo. *Em breve, o preço das passagens será o menor dos problemas do poder público*. Publicado em: 19 jun. 2013. Disponível em: <<http://blogdosakamoto.blogosfera.uol.com.br/2013/06/19/em-breve-o-preco-da-passagem-sera-o-menor-dos-problemas-do-poder-publico/>>. Acesso em: 24 jun. 2013.

SANTISO, Porcile M. T. *Con ojos de mujer*. Uruguai: Doble Clic, 1997.

SEMIRAMIS, Cynthia. *Mídia: a maior propagadora do machismo*. Publicado em: 9 jan. 2013. Disponível em: <<http://revistaforum.com.br/blog/2013/01/midia-a-maior-propagadora-do-machismo/>>. Acesso em: 13 jul. 2013.

SINGH, Priscilla. *As igrejas dizem não à violência contra a mulher*: Plano de ação para as igrejas. Traduzido por Brunilde Arend Tornquis; Paul Tornquist. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

STRÖHER, Marga J. O que espero da religião? Palavras que me tragam para a vida! Mulheres tomam a palavra sobre religião e o discurso religioso na produção e na reprodução da violência sexista. In: OROZCO, Yury Puello (Org.). *Religiões em Diálogo: Violência contra as Mulheres*. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2009.

TIRE seu machismo do caminho. Publicado em: 24 jun 2013. Disponível em: <<http://tirseumachismodocaminho.tumblr.com/image/53735717726>>. Acesso em: 27 jun. 2013.

_____. Publicado em: 24 jun 2013. Disponível em: <<http://tirseumachismodocaminho.tumblr.com/post/53737994540/de-quantas-mulheres-o-brasil-precisa-para>>. Acesso em: 13 jul. 2013.

_____. Publicado em: 24 jun 2013. Disponível em: <<http://tirseumachismodocaminho.tumblr.com/post/53736000101/uma-vez-babaca-sempre-babaca-porque-quando-o>>. Acesso em: 13 jul. 2013.

_____. Publicado em: 24 jun 2013. Disponível em: <<http://tirseumachismodocaminho.tumblr.com/post/53736335078/politica-lugar-para-macho-mulher-na>>. Acesso em: 13 jul. 2013.

_____. Publicado em: 23 jun 2013. Disponível em: <<http://tirseumachismodocaminho.tumblr.com/post/53716472405/se-uma-presidenta-e-homosexual-logo-tem-poderes>>. Acesso em: 13 jul. 2013.

_____. Publicado em: 23 jun 2013. Disponível em: <<http://tirseumachismodocaminho.tumblr.com/post/53713746687/bora-cuidar-da-vida-sexual-da-presidenta-ja-que-a>>. Acesso em: 13 jul. 2013.

_____. Publicado em: 23 jun 2013. Disponível em: <<http://tirseumachismodocaminho.tumblr.com/post/53709210438/e-pra-nao-dizer-que-nao-falei-dos-homofobicos>>. Acesso em: 13 jul. 2013.

TOMITA, Luiza Etsuko. *Corpo e Cotidiano: a experiência de mulheres de movimentos populares desafia a teologia feminista da libertação na América Latina*. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo: Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, 2004.

ULISSES, Jefferson. *Anonymous Brasil: as 5 causas para os protestos*. Publicado em: 19 jun 2013. Disponível em: <<http://liberdadeeconomica.com/home/2013/06/19/brasil-as-5-causas-para-os-protestos/>>. Acesso em: 24 ju. 2013.

A DIACONIA CRISTÃ COMO CONTESTAÇÃO AO DISCURSO SEXISTA

*Rogério Oliveira de Aguiar*⁵⁸

“Porque nem toda feiticeira é corcunda. Nem toda brasileira é bunda. Meu peito não é silicone. Sou mais macho que muito homem.”

(Rita Lee)

CRÍTICA AO PATRIARCALISMO

Por patriarcado compreende-se o poder que os homens exercem sobre as mulheres historicamente. O termo em sua origem significa poder dos pais, e remete a uma organização social na qual o homem é dono, proprietário e senhor de um sistema familiar, social e político. Daí surge a ideia de superioridade masculina em relação ao feminino e à natureza. Atribuindo ao homem o controle da natureza e da figura feminina (ASTE, 2008, p. 756).

Na Igreja, o patriarcalismo teve seu auge, durante o período de ortodoxia clássica. A negação da mulher e o seu afastamento dos espaços de liderança na Igre-

58 Mestre em Teologia Prática com Enfoque em Diaconia e HIV/AIDS pelo Programa de Pós Graduação – PPG da Faculdades EST – São Leopoldo – RS. Integrante do Núcleo de Pesquisa de Gênero – NPG/EST. E-mail: roaguiar2005@yahoo.com.br.

ja refletem a ideologia excludente e a influência da filosofia grega no cristianismo. “Desde Aristóteles, patriarcado é um termo legal, respectivamente político, que se refere ao domínio concreto do *pater familias* sobre sua casa, isto é, não somente sua família propriamente dita (esposa, filhos e filhas), mas também sobre seus assalariados/as e escravos/as” (Waccker, 2008, p. 50). Para Rose M. Ruether, “Agostinho é a fonte clássica desse tipo de antropologia patriarcal” (Ruether, 1993, p. 84). Essa antropologia patriarcal esteve presente em toda a história do cristianismo, mas, em Agostinho, ela se expressa de forma muito mais explícita, influenciando toda a tradição cristã moderna (Ruether, 1993, p. 85).

A sociedade patriarcal produziu uma antropologia que organizou a humanidade em modelos estabelecidos para homem e mulher. Esse modelo possui características hierárquicas e excludentes. Conforme afirma Ivone Gebara: “O modelo antropológico patriarcal se desdobrou na história do ocidente em muitas formas e foi o responsável pela produção de uma série de comportamentos ideológicos que justificaram múltiplas explorações desde o colonialismo, o racismo e a dominação na relação homem e mulher” (Gebara, 1987, p. 154).

Diante desta realidade, podemos afirmar que o patriarcado é um conceito que abarca não apenas uma ideológica excludente, mas também uma forma de concentração de poder nas mãos de um grupo em detrimento de outro. O patriarcado está enraizado na sociedade, na Igreja, nas estruturas políticas e econômicas.

Criticar ideologias é atentar para ver se há relações na sociedade e nos acontecimentos considerados “naturais” que, no entanto, são jogos de poder embutidos nos papéis e relações sociais. Por quanto tempo não foi considerado “natural” que os negros pudessem ser escravizados? Ou que as mulheres eram, assim, “homens mal acabados”? E os pobres considerados preguiçosos e descuidados? (Ribeiro, 2010, p. 197)

O modelo de patriarcado é problemático na medida em que se torna um entrave à realização de uma sociedade mais justa e igualitária. É também um grande problema a boa nova do evangelho anunciado pela Igreja como corpo, “inclusivo”, de Cristo. (cf. Coríntios 12). Podemos afirmar que o patriarcalismo como sistema social e cultural converte-se em terreno fértil para a proliferação de comportamentos androcêntricos e sexistas, termos pouco conhecidos, mas muito utilizados nos espaços públicos e privados com intuito de subjugar e reforçar o papel estereotipado das mulheres.

ANDROCENTRISMO E SEXISMO

Na concepção androcêntrica de mundo, é comum o uso do masculino para designar o todo. Como exemplo pode-se mencionar o uso da palavra “homem” para se referir a toda humanidade. O mesmo não é admitido em relação às mulheres. Nesse caso, a mulher é entendida como sendo uma fração secundária do homem. O androcentrismo faz do homem o centro, o referencial. Sobre isso:

O uso da palavra “homem” como sinônimo de ser humano somado ao não-uso da palavra “mulher” nesse mesmo propósito é androcentrismo, e este nada menos é que uma forma de reafirmar e banalizar a hegemonia masculina, a dominação de quem tem músculo e agressividade em cima do gênero feminino subjugado... Androcentrismo soma-se ao machismo, ao patriarcalismo, à misoginia e à discriminação social, econômica e política contra a mulher. Assim sendo, deve ser substituído o quanto antes, por todas e todos, por linguagem e valores que prezem pela igualdade entre mulheres e homens e façam o ser humano ser tratado e representado como aquilo que realmente é: um ser de gênero binário (Webartigos, s/d).

O feminismo questiona essa hegemonia androcêntrica que apresenta o homem branco, cristão, ocidental como sendo o centro e renegando as mulheres e grupos étnicos e religiosos à margem. Sobre isso, Wanda Deifelt afirma: “O feminismo também questiona que a única experiência que deva ser tomada como norma é a do homem branco cristão, que se autointitula representante da humanidade”. E reforça: “Em vez de ser universal, o feminismo tenta ser plural” (Deifelt, 2003, p. 175).

Androcentrismo e sexismo caminham de mãos dadas. O comportamento sexista tem sua razão de ser no androcentrismo. Por sexismo podemos classificar comportamentos ideológicos que oprimem e marginalizam grupos em consequência do sexo. Através do sexismo se concretiza, na prática, a violência contra as mulheres. O sexismo também se encontra diretamente ligado a um determinismo biológico que acentua a superioridade do homem e a submissão e fragilidade da mulher (Sexismo, s/s).

Edla Eggert atenta para o que ela denomina de “marcas pedagógicas e teológicas da violência de gênero”, levantando a pergunta sobre a educação que as mulheres recebem desde a infância e como essa educação funciona de forma eficaz na domesticação do feminino. Eggert refere-se a esse método como sendo uma educação sexista, que faz com que as mulheres pensem de forma sexista. Sobre isso a autora diz:

Assim, torna-se explícito o processo de construção social da inferioridade. O processo correlato é o da construção social da superioridade. Da mesma forma como não há ricos sem pobres, não há superiores sem inferiores. Logo, a construção social da supremacia masculina exige a construção social da subordinação feminina [...] São estas e outras tantas questões, repetidas no cotidiano, que configuram as mulheres como guardadoras de uma masculinidade triunfante (Eggert, 2009, p. 30).

Mesmo as mulheres mais intelectualizadas, instruídas e financeiramente independentes tendem a reproduzir alguns comportamentos retrógrados, exatamente por terem sido condicionadas a não se arrisquem. Faz-se urgente e necessário que essas mulheres tenham consciência da sua condição nas relações de gênero tradicionalmente aprendidas, mas também da potencialidade que possuem e do seu papel como agentes transformadoras. “Ao reconhecerem que são sujeitos históricos, a questão da história não contada das mulheres vem à tona, criando, assim, uma tradição, uma memória das próprias mulheres” (Deifelt, 2003, p. 182).

A DIACONIA PROFÉTICA COMO OPOSIÇÃO AO DISCURSO SEXISTA

Sebastião Gameleira é enfático ao dizer: “A Igreja não apenas exerce diaconia, ela se define e se identifica pela diaconia: a Igreja de Jesus ou é diaconia, ou não é Igreja de Jesus”. Fica claro que a diaconia é a essência da Igreja Cristã e a identidade do/a cristão/ã (Gameleira, 2000, p. 12). O autor também chama a atenção para o fato de que o ponto de partida para a diaconia é o mesmo que confere a identidade à pessoa cristã, ou seja, a fé (Gameleira, 2000, p. 23).

A boa nova do evangelho, propagada pela Igreja de Jesus no mundo, implica transformação de uma realidade de domínio e opressão. Isso deixa claro que o Reino de Deus não pode ser apresentado mediante uma realidade de desigualdade, discriminação e exclusão. Caso contrário, não seria boa nova, e sim repetição do que já existe de fato. Gameleira afirma que:

O anúncio da Boa-Nova corresponde necessariamente à denúncia de tudo que faz com que as pessoas careçam de boas notícias. Na bíblia, “evangelizar” é dizer a pessoas e grupos oprimidos que o livramento das mãos de seus opressores realmente é possível, pela força de Deus, que se manifesta na capacidade humana de mudar de vida coletivamente e de resistir. Essa é uma dimensão fundamental do trabalho de profetas e profetisas no Antigo Testamento. Anunciar a Boa Notícia era, ao mesmo tempo, denunciar a opressão de reis e de pessoas e grupos poderosos, denunciar nações imperialistas, denunciar o sofrimento do exílio,

e declarar com firme esperança que tudo isso poderia ser mudado por nova intervenção da Liberdade na história (Cf. Is 43, 16-21). (Gameleira, 2000, p. 25).

Proclamar o evangelho é anunciar o Reino de Deus e denunciar as contradições existentes na Igreja e na sociedade, entre elas, o sexismo e o androcentrismo. Anunciar o evangelho é entrar em conflito com situações que impedem que a mensagem, verdadeiramente cristã, seja colocada em prática. Por isso, diaconia é práxis cristã comprometida com a mudança e com a transformação da sociedade. Transformação que implica diretamente libertação das minorias marginalizadas e vítimas do sexismo, androcentrismo e ideologias patriarcais. “A libertação implica o outro. Somos libertados para viver em comunhão, para viver comunidade de Jesus Cristo a serviço da vida. A libertação implica ação. Por isso, a diaconia, o agir em nome de Deus, implica ação” (Nordstokke, 1995, p. 62).

Nesse aspecto, a práxis diaconal libertadora vai de encontro à proposta apresentada pela teologia feminista de ressignificação de paradigmas e luta contra toda forma de opressão e determinismos, que tenha como principal intuito justificar situações de domínio e subjugação. Diaconia é proclamação de liberdade. Serviço que deve ser uma ação consciente e que pressupõe um cuidado mútuo. Por isso, “Ao falarmos de libertação, devemos lembrar que não se trata unicamente de uma libertação individual. Como já foi dito, a libertação implica o outro”, lembrando que: “Para que a libertação possa acontecer de forma coletiva, as pessoas que se encontram em estado de opressão precisam juntar forças” (Nordstokke, 1995, p. 63).

A proposta da teologia feminista segue na mesma direção. Conscientizar as mulheres da sua situação de submissão e dos mecanismos sociais que perpetuam a violência de gênero é, com certeza, uma maneira de denúncia e proclamação da boa-nova por meio da libertação. Sobre isso, Gebara afirma que:

A organização das mulheres tem sido uma constante nos diferentes meios sociais. Entretanto, não é qualquer organização de mulheres que tem o objetivo de ultrapassar as fronteiras reivindicatórias embora estas sejam um passo importante e talvez primeiro nos diferentes tipos de organização. Ultrapassar as fronteiras reivindicatórias significa tocar no problema antropológico maior, isto é, não se limitar a conseguir lugares semelhantes ou iguais ao homem, mas buscar uma reorganização da sociedade no seu conjunto (Gebara, 1987, p. 154)

O ato de ultrapassar as fronteiras da reivindicação é, segundo a autora, uma forma de agir e motivar a ação de outras. O engajamento com a causa nem sempre se converte em ação concreta, e o discurso pode ficar apenas na reivindicação. O

ser profético na diaconia e na teologia feminista implica também ação. A denúncia é o primeiro passo, enquanto o anúncio da boa-nova requer uma práxis cristã que dê sinais concretos de mudança.

DIACONIA EM DIÁLOGO COM A TEOLOGIA FEMINISTA

Como mencionado anteriormente, a diaconia em sua essência era uma prática realizada por mulheres e escravos/as, em um contexto fortemente patriarcal e androcêntrico. Esse fato pode trazer problemas para o diálogo entre diaconia e feminismo. O “servir” torna-se problemático se for compreendido como ação meramente subalterna e justificadora do papel social destinado às mulheres em uma sociedade androcêntrica e patriarcal. Sobre isso, Rosane Pletsch alerta que uma das dificuldades das teólogas feministas com a diaconia é justamente o termo “servir”, que, muitas vezes, supõe uma sobrecarga às mulheres, as quais já se atribuem a tarefa árdua do cuidado com outros/as, menos consigo mesmas (Pletsch, 2001, p. 68).

Rosane Pletsch traz um questionamento muito pertinente, que é a pergunta pela possibilidade de recuperar o caráter libertador da diaconia enquanto serviço consciente ante as críticas levantadas pela teologia feminista à acomodação da diaconia na Igreja e a sua visão, muitas vezes, assistencialista. “A teologia do serviço tem absorvido a ideologia patriarcal, legitimando e perpetuando estruturas de dominação e autoridade sobre, em que os grandes são chamados a fazer caridade a partir de cima, sobre os que estão embaixo” (Pletsch, 2001, p. 69).

A diaconia, por sua dimensão profética, converte o “servir” em uma ação libertadora, pois, por meio do serviço, realizado de maneira consciente e refletida torna-se um instrumento de libertação e empoderamento. Utilizo aqui o termo empoderamento não como poder que oprime, mas sim, como autoconsciência da capacidade de decidir, de ser autônomo/a e de transformar a realidade que o/a cerca. Esse potencial transformador pode ser colocado a “serviço” de um projeto maior, que vise à transformação da realidade vigente, onde as mulheres são sobrecarregadas com atividades que negligenciam a sua autonomia. Ser sujeito do próprio destino e conscientizar o/a outro/a para que possa também ser sujeito autônomo/a (Costa, s/d).

A crítica e a denúncia ao sistema, a renovação da esperança, a busca por igualdade de direitos, a transformação da realidade opressiva, são características comuns tanto da diaconia, em sua dimensão profética, quanto da teologia feminista em seu projeto de uma sociedade mais igualitária e justa para mulheres e para

homens. “A grande força profética da Igreja está em estabelecer comunidades de fraternidade” (Gameleira, 2000, p. 39).

O SEXISMO COMO NEGAÇÃO DA MENSAGEM CRISTÃ

Falar de cristianismo e relações de gênero justas e igualitárias, para muitas pessoas, pode soar como algo contraditório. Durante séculos, as mulheres foram excluídas dos espaços de decisão dentro da Igreja Cristã. A ideologia patriarcal e o discurso sexista parecem fazer parte do ser Igreja. A figura de Jesus Cristo como Rei, Soberano, Todo-Poderoso, é incompatível com a figura apresentada nos evangelhos.

No evangelho de Lucas 22.24-27, Jesus se apresenta como diácono, ao afirmar que, entre os discípulos, ele é como aquele que serve à mesa. Jesus faz uma inversão radical dos papéis e não deixa espaço para que se instaure, entre os apóstolos, a ganância por poder e posição social. Fazer parte de espaços de decisão não significa exercer poder opressor, antes, significa colocar-se a serviço. Exercer a diaconia em sua dimensão política! “Na verdade, em cada contexto particular, a Igreja é chamada a atuar na história para que o Reino de Deus se revele” (Gameleira, 2000, p. 22).

A figura de Jesus como Rei é, segundo Maria Clara Bingemer, uma forma de patriarcalização da cristologia (Bingemer, 1999, p. 190). A autora concorda que as ações e os ensinamentos de Jesus estão distantes dessa ideia de Messias monárquico. “A pessoa e a práxis de Jesus de Nazaré, quando dá início a sua vida pública, é conflitiva e contraditória em relação a essas perspectivas” (Bingemer, 1999, p. 192).

A mensagem cristã é o oposto do que tem sido apresentado pela Igreja ao longo de sua história, especialmente no que se refere às relações de gênero. A teologia feminista tem dado contribuições importantes para a reflexão dentro e fora do âmbito eclesial, de forma muito especial, nos questionamentos que chamam a Igreja a assumir o compromisso com a transformação das estruturas vigentes. Por isso, afirma Deifelt:

No processo de revisão dos ensinamentos religiosos utiliza-se o método da desconstrução e reconstrução, no qual, a partir de uma hermenêutica da suspeita, avaliam-se criticamente os resultados das práticas e teologias que permanecem até hoje. Constatam-se que, em grande medida, a religião foi utilizada para subjugar, oprimir e desvalorizar indivíduos e grupos sociais (Deifelt, 2003, p. 174).

As relações hierárquicas de poder dentro da Igreja têm sido um fator determinante na recusa de lideranças religiosas ao diálogo proposto pelo movimento feminista. A oposição dos homens ligados à Igreja é fortemente embasada em uma ideologia patriarcal. Dessa forma, a proposta trazida pelos feministas, balança as estruturas que sustentam as relações sexistas dentro do cristianismo moderno e, por isso, é vista como risco. Sobre isso, Ivone Gebara alerta:

Os homens das Igrejas em geral são os que mais resistem às reivindicações das mulheres no interior da estrutura eclesial. Sentem-se ameaçados com as propostas de partilha de responsabilidade nas decisões, ou, em outros termos, pela ascensão do poder das mulheres devido à sua crescente influência nas diferentes comunidades cristãs (Gebara, 1987, p. 157).

A análise das relações de gênero sobre a Igreja Cristã deixa claro que mudanças são necessárias. A ressignificação de paradigmas faz-se necessário. Não se trata de uma guerra por poder, e sim um caminhar junto, em patamar de igualdade e fraternidade. A imagem de Jesus Cristo não pode ser manipulada, de forma a justificar a exclusão. “O sistema de conhecimento que sustenta esta concepção teocrática reforça sempre mais a distância entre a Cristologia e o feminino” (Bingemer, 1999, p. 193). Não se pode admitir que uma ideologia retrógrada e patriarcal comprometa a proposta da boa-nova.

A DIACONIA ENSINADA POR JESUS ANTE AS RELAÇÕES DE PODER ESTABELECIDAS

Para Sebastião Gameleira: “O sistema do mundo gira em torno da apropriação do poder e promove a afirmação de si e a riqueza como valores supremos” (Gameleira, 2000, p. 26). Se o evangelho é proclamado mediante a partilha e o cuidado, como pode haver espaço para a ganância e a luta por poder entre as pessoas cristãs? As relações por poder comprometem o anúncio de vida digna apresentada por Jesus. Ele apresenta uma nova maneira de ser e agir. É transgressor, revolucionário e escandaloso para os padrões de sua época. Inverte a lógica do sistema vigente, aproximando-se justamente daqueles/as que se encontravam à margem da sociedade judaica neotestamentária.

O sexismo presente nas relações humanas, especialmente nessa época, nos dá uma ideia do choque cultural promovido pelos ensinamentos de Jesus. A amizade de Jesus com as irmãs Marta e Maria (Atos 12.11-17), e a utilização da sua casa

como local de encontro e estudo da palavra é uma evidência da universalização do evangelho de Jesus. A comunidade cristã se encontra reunida em uma casa onde a liderança é uma mulher. “A diaconia de Maria se caracteriza pela hospitalidade e pela resistência” (Pletsch, 2004, p. 165).

Mesmo com evidências do caráter universal do evangelho pregado pelo próprio Jesus, ainda há muito que fazer para que a Igreja Cristã retome o propósito original da mensagem evangélica. Ruether afirma que existe, no âmbito do cristianismo, através da mensagem transmitida nos ensinamentos de Jesus, uma contraposição a antropologia patriarcal vigente. “Ao adaptar a palavra “servo” (escravo) dessa maneira, Jesus inverte drasticamente as referências sociais da atividade redentora divina, identificando a redenção com as pessoas mais baixas na sociedade (escravas), e não com as mais elevadas (reis)” (Ruether, 1993, p. 105). A mensagem cristã é esperança para aqueles/as que estão à margem: mulheres, negros/as, crianças, enfermos/as, pobres e todos/as que não exercem uma forma de poder opressor e intimidatório, mas sim, buscam a superação desta forma injusta de poder.

CONCLUSÃO

As conclusões, como esperado, são parciais e funcionam como incentivo e compromisso de permanecer pesquisando o tema em questão. Tanto a práxis diaconal como a teologia feminista têm ricas contribuições para a reflexão teológica no âmbito do cristianismo. O sexismo está enraizado nas instituições eclesiais, na família, nas instituições de ensino e na sociedade. A denúncia, o questionamento e a ação profética são necessárias hoje, assim como foram no passado.

A urgência de se resgatar o cerne da mensagem cristã torna-se cada vez mais importante para a diaconia, uma vez que o movimento feminista cristão já vem fazendo isso há muito tempo. Este é o momento da diaconia somar forças à teologia feminista no intuito de buscar subsídios para o enfrentamento de ideologias patriarcais, sexistas, racistas, homofóbicas e androcêntricas. O diálogo entre diaconia e teologia feminista é algo promissor e que merece uma maior atenção de teólogos e teólogas latino-americanos/as.

A crítica aos papéis sociais estabelecidos com base na análise de gênero não são incompatíveis com a mensagem cristã, ao contrário, estão em sintonia com os ensinamentos do próprio Jesus que pregou a igualdade e a justiça como atributos divinos. A esperança de dias melhores está diretamente fundamentada na superação das desigualdades, entre homens e mulheres, negros/as e brancos/as, pobres e

ricos/as, pois, todos somos parte de um mesmo corpo por estarmos unidos a Cristo Jesus, segundo afirma o apóstolo Paulo em Gálatas 3.28.

Igualdade não pressupõe uniformidade, e sim o respeito às diferenças e limitações. Não se podem determinar comportamentos a partir de construções sociais pelo simples fato de que, essas construções ideológicas engessam e aprisionam. Criam-se personagens a serem interpretados/as socialmente, todos os dias, a todo o momento. Uma ruptura nesse sistema ideológico é algo necessário e urgente. E isso só será possível, mediante contestação da lógica vigente e apresentação de alternativas mais justas e igualitárias que contemplem as relações de gênero em sua diversidade e riqueza como criação de Deus. E, portanto, boa e bela.

REFERÊNCIAS

BINGEMER, Maria Clara L. Nem Homem nem Mulher (Gal 3,28). In: AQUINO, Marcelo Fernandes de (Org.). *Jesus de Nazaré: profeta da liberdade e da esperança*. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

BRANDT, Wilhelm. O serviço de Jesus. In: NORDSTOKKE, Kjell (Org.). *A diaconia em perspectiva bíblica e histórica*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

COSTA, Ana Alice. *Gênero, Poder e Empoderamento das Mulheres*. Disponível em: <http://www.agende.org.br/docs/File/dados_pesquisas/feminismo/Empoderamento%20-%20Ana%20Alice.pdf>. Acesso em: 21 nov. 2013.

DEIFELT, Wanda. Gênero: Uma agenda teológica comum a homens e mulheres. In: WEILER, Lucia; PINTO, Raquel P.; PIRES, Sandra M. (Org.). *Teologia Feminista: tecendo fios de ternura e resistência*. Porto Alegre, ESTEF.

_____. Temas e metodologias da teologia feminista. In: SOTER (Org.). *Gênero e Teologia*. São Paulo; Belo Horizonte: Paulinas; Loyola; SOTER, 2003.

ASTE. *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.

EGGERT, Edla. *Narrar Processos: Tramas da violência doméstica e possibilidades para a educação*. Florianópolis: Editora das Mulheres, 2009.

GAMELEIRA, Sebastião Armando. Diaconia e Profecia. In: *Ação Diaconal: Uma reflexão no contexto nordestino*. Série “Ler para Servir”, Recife: ano II, n. 2, PAADI, 2000.

GEBARA, Ivone. Desafios que o movimento feminista e a teologia feminista lançam à sociedade e às igrejas. *Estudos Teológicos*, v. 27, 1987.

MURAD, Afonso; GOMES, Paulo Roberto; RIBEIRO, Súsie. *A casa da Teologia: Introdução ecumênica à ciência da fé*. São Paulo: Paulinas, 2010.

NETO, Rodolfo Gaede. *A diaconia de Jesus: Contribuições para a fundamentação teológica da diaconia na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; Paulus; CEBI, 2001.

NORDSTOKKE, Kjell. *Diaconia: Fé em ação*. São Leopoldo: Sinodal, 1995.

_____. Diaconia. In: HARPPRECHT, Christoph Schneider (Org.). *Teologia Prática no Contexto da América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

PLETSCH, Rosane. Reflexões sobre a diaconia de mulheres no Novo Testamento. In: NETO, Rodolfo Gaede; PLETSCHE, Rosane; WEGNER, Uwe (Org.). *Práticas Diaconais: Subsídios Bíblicos*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI; EST, 2004.

PLETSCH, Rosane. *Diaconia feminista: Uma Ressignificação do Conceito de Servir*. São Leopoldo: EST, 2001. 151 p. (Teses e Dissertações).

RIBEIRO, Súsie. Da casa à praça. In: MURAD, Afonso; GOMES, Paulo Roberto; RIBEIRO, Súsie (Org.). *Casa da Teologia: Introdução Ecumênica à Ciência da Fé*. São Leopoldo; São Paulo: Sinodal; Paulinas, 2010.

RUETHER, Rosemary R. *Sexismo e Religião*. São Leopoldo: Sinodal, 1993.

SEXISMO. Disponível em: <[http://www.infopedia.pt/\\$sexismo](http://www.infopedia.pt/$sexismo)>. Acesso em: 23 dez. 2011.

WACCKER, Marie-Theres. *Hermenêutica Exegética Feminista*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2008.

WEBARTIGOS. *Androcentrismo*. Disponível em: <<http://www.webartigos.com/artigos/androcentrismo/20510/>>. Acesso em: 20 dez. 211.

ACOLHIMENTO ÀS MULHERES NEGRAS PARA A SUPERAÇÃO DAS CADEIAS RELIGIOSAS: UM DESAFIO AO FEMINISMO

*Lilian Conceição da Silva Pessoa de Lira*⁵⁹
*Roberto E. Zwetsch*⁶⁰

QUESTÕES CONTEXTUAIS

A violência doméstica contra as mulheres é um fenômeno mundial que, no Brasil, desvela uma realidade assustadora, situando o País no 7º lugar dentre 84 países mais violentos contra suas mulheres, antecedido apenas por El Salvador, Trinidad e Tobago, Guatemala, Rússia, Colômbia e Belize (Waiselfisz, 2012, p. 8).

A violência doméstica contra as mulheres decorre de uma cultura machista que construiu desigualdades a partir das diferenças naturais entre os sexos, deter-

59 Teóloga, especialista em Gênero pela Organização Internacional do Trabalho (OIT) e pela ONU Mulheres; especialista em Educação de Jovens e Adultos (EJA) para a Diversidade pela Universidade Federal de Rio Grande (FURG); doutoranda do PPG das Faculdades EST, em São Leopoldo, RS; diaconisa da IEAB – Igreja Episcopal Anglicana do Brasil. Reside em Recife/PE. E-mail: liliancsilva13@gmail.com.

60 Doutor em Teologia, professor do PPG das Faculdades EST na área da Teologia Prática, pastor da IECLB – Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. E-mail: rezwetsch@gmail.com.

minando estereótipos e estabelecendo espaços sociais distintos para a atuação de homens e mulheres.

Assim como acontece em todos os espaços sociais, as comunidades religiosas não estão isentas dessa realidade e, muitas vezes, colaboram para a perpetuação dessa violência com seus discursos e suas práticas. Nesse cenário, a religião tem sua parcela de contribuição, que analisada à luz da chave hermenêutica de gênero⁶¹, desvela o que a teóloga feminista Ivone Gebara denomina “fenomenologia feminista do mal”⁶², potencializada pelo dispositivo⁶³ “racialidade/biopoder”⁶⁴, da filósofa feminista negra Sueli Carneiro. Em sua pesquisa, Carneiro ainda evidencia o “epistemicídio”⁶⁵, que afeta, sobretudo, as mulheres negras.

Aqui neste trabalho, fazemo-nos a seguinte questão: Se a religião foi e é capaz de contribuir para a promoção dessa cultura de violência, igualmente pode promover sua desconstrução, colaborando para a libertação e dignidade das mulheres. Se isso é verdade, urge encontrar alternativas de enfrentamento e superação da violência doméstica contra as mulheres a partir de espaços religiosos.

Observemos, antes, alguns dados da realidade das mulheres no Brasil, segundo pesquisa recente:

Nos 30 anos decorridos entre 1980 e 2010 foram assassinadas no país acima de 92 mil mulheres, 43,7 mil só na última década. O número de

61 Gênero, como conceito hermenêutico nos trabalhos de Ivone Gebara, e como instrumento metodológico que reúne perspectivas política e teórica na pesquisa de Sueli Carneiro, será uma das categorias centrais da presente pesquisa. Cf. Gebara (2000); Carneiro (2005).

62 “Trata-se de uma fenomenologia existencial a partir do discurso sobre uma vivência particular, isto é, a vivência das mulheres” (Gebara, 2000, p. 43).

63 Sueli Carneiro utiliza a noção de dispositivo como desenvolvida por M. Foucault em seu livro *Microfísica do poder*, no qual afirma: “Através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não-dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos” (1979, p. 244 apud Carneiro, 2005, p. 38).

64 Esse dispositivo, elaborado por Sueli Carneiro, é “um instrumento de produção e reprodução sistemática de hierarquias raciais e mesmo produção e distribuição de vida e de morte” (Carneiro, 2005, p. 94).

65 Sueli Carneiro adotou o conceito de *epistemicídio* da obra de Boaventura de Souza Santos que, segundo ela, “[...] se constituiu e se constitui num dos instrumentos mais eficazes e duradouros de dominação étnica/racial, pela negação que empreende da legitimidade das formas de conhecimento, do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, consequentemente, de seus membros enquanto sujeitos de conhecimento” (Carneiro, 2005, p. 96).

mortes nesse período passou de 1.353 para 4.465, que representa um aumento de 230%, mais que triplicando o quantitativo de mulheres vítimas de assassinato no país (Waiselfisz, 2012, p. 8)

Estes são dados da recente pesquisa do sociólogo argentino Julio Jacobo Waiselfisz, publicada como o *Mapa da Violência 2012 – Atualização: Homicídios de Mulheres no Brasil*, lançado pelo Centro Brasileiro de Estudos Latino-Americanos (CEBELA) e pela Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO/Brasil), coletados no Sistema de Informação de Agravos de Notificação (SINAN) do Ministério da Saúde, implantado em 2009 (Waiselfisz, 2012).

O local recorrente dos incidentes é a residência das vítimas, correspondendo a 41% dos casos. Dentre as taxas de homicídio feminino, a cada 100 mil mulheres, como apresentado antes, dentre 84 países no mundo, o Brasil ocupa o 7º no *ranking*. Dentre as 27 Unidades Federativas do Brasil, o Rio Grande do Sul (RS) ocupa o 19º lugar no *ranking*, com 227 mulheres assassinadas. A capital, Porto Alegre, ocupa a 8ª posição no *ranking* das capitais (Waiselfisz, 2012, p. 10).

É diante desse cenário de violência doméstica contra as mulheres que se torna importante considerar a denúncia de Ivone Gebara, de que “as feministas não têm trabalhado suficientemente as cadeias religiosas dos meios populares, que são cadeias que consolam e oprimem ao mesmo tempo” (Gebara, 2012), e que “não se pode ser feminista ignorando a pertença religiosa das mulheres”⁶⁶. Em decorrência, é urgente a busca de ações educativas de superação dessa situação.

MULHER – RELIGIÃO – VIOLÊNCIA

Sabe-se que as comunidades religiosas são majoritariamente constituídas por mulheres, o que se confirma na pesquisa *Novo Mapa das Religiões* (FGV, 2011), de 2011, coordenada pelo economista Vargas Marcelo Cortês Neri, da Fundação Getúlio Vargas⁶⁷. Dentre os muitos dados, a pesquisa revela que quanto à impor-

66 Segundo Gebara (2012), este problema de ignorar a questão religiosa envolvida na vivência das pessoas e no seu imaginário é típico na academia brasileira e, historicamente, na esquerda latino-americana, o que faz com que muitas abordagens percam a oportunidade de compreender com mais profundidade a experiência das mulheres que lhes afeta o cotidiano e formam seu próprio imaginário, para o bem e para o mal. Cf. Mariátegui (1994), especialmente o ensaio sobre o *fator religioso* na revolução latino-americana. Ver também: Portelli (1984), Löwy (2000), Míguez; Mo Sung (2012).

67 “A Fundação Getúlio Vargas surgiu em 20 de dezembro de 1944. Seu objetivo inicial era preparar pessoal qualificado para as administrações pública e privada do país. Na época, o Brasil já come-

tância atribuída ao fator religioso, destaca-se que 93% das mulheres brasileiras atribuem relevância à religião em suas vidas, a exemplo da assiduidade nos cultos. Para os homens, o índice é de 85%. “As mulheres são hoje, assim como historicamente, mais religiosas que os homens. 5% das mulheres não professam nenhuma religião contra 8,52% dos homens” (FGV, 2011, p. 15). A mesma pesquisa afirma: “Em países mais pobres, a religião parece mais fundamental” (FGV, 2011, p. 15).

No Brasil, as diferentes formas de vivenciar a pobreza atingem muito significativamente a maioria da população brasileira, ou seja, as mulheres, que são mais da metade da população total de 190.775.799 pessoas (IBGE, 2010), segundo o Censo 2010 do IBGE. Hoje a população brasileira já ultrapassou os 200 milhões, mas a relação entre mulheres e homens certamente não mudou.

Mesmo assim, é importante destacar que “a pobreza tem sexo, tem cor, tem endereço. Isso significa que os fatores ligados à condição da família, ao ciclo de vida, ao sexo, à idade, à raça e à etnia determinam formas diferenciadas de vivenciar a pobreza, e que determinados grupos da população são mais vulneráveis e têm uma dificuldade maior de superá-la” (Abramo, 2004). Não por acaso, no início do novo milênio a Organização das Nações Unidas (ONU) instituiu oito objetivos para superar os maiores problemas mundiais: “i. redução da pobreza; ii. atingir o ensino básico universal; iii. igualdade entre sexos e autonomia das mulheres; iv. reduzir a mortalidade na infância; v. melhorar a saúde materna; vi. combater o HIV/AIDS, a malária e outras doenças; vii. garantir a sustentabilidade ambiental”; viii. estabelecer uma parceria mundial para o desenvolvimento” (ONU, s/d). Observando com atenção, pode-se afirmar que tais objetivos dizem respeito diretamente às mulheres, uma vez que as questões colocadas como prioridade para todas as sociedades dizem respeito precipuamente às mulheres, principalmente, mulheres negras e indígenas, assim como crianças, já que a pobreza é feminina, o que acaba por fazer com que elas sofram com as desigualdades entre os sexos⁶⁸, sejam mais

çava a lançar as bases para o crescimento que se confirmaria nas décadas seguintes. Antevendo a chegada de um novo tempo, a FGV decidiu expandir seu foco de atuação e, do campo restrito da administração, passou ao mais amplo das ciências sociais e econômicas. A instituição extrapolou as fronteiras do ensino e avançou pelas áreas da pesquisa e da informação, até converter-se em sinônimo de centro de qualidade e de excelência.” Disponível em: <<http://portal.fgv.br/missao>>. Acesso em: 11 jan. 2013.

68 Segundo o economista André Urani, sócio-fundador do Instituto de Estudos do Trabalho e Sociedade (IETS), a partir dos dados da Pesquisa Nacional por Amostra Domiciliar (PNAD) de 2008, “o núcleo duro da pobreza urbana brasileira é feminino”. Disponível em: <<http://www.observatorio-degenero.gov.br/menu/noticias/a-extrema-pobreza-e-feminina/>>. Acesso em: 15 jan. 2013.

atingidas pela mortalidade infantil e com mortes durante a gravidez, o parto ou no puerpério⁶⁹.

Desde a colonização portuguesa no Brasil, no século XVI, a educação formal – introduzida pela Companhia de Jesus, herdeira do patriarcalismo histórico da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) e promotora da formação das elites burguesas com o propósito de prepará-las para exercerem sua hegemonia cultural e política (Gadotti, 1995, p. 72) – tem contribuído para a perpetuação do racismo em nossa cultura. Importante ressaltar que a alfabetização era o caminho para a catequese e essa, por sua vez, seria capaz de mudar hábitos e costumes sociais. O maior problema está em que esses hábitos e costumes são muitas vezes racistas e sexistas.

No início do século XIX, a educação brasileira sofreu a influência do positivismo do filósofo francês e precursor da sociologia Auguste Comte. A principal característica do positivismo “[...] é o autoritarismo educacional, subordinando a inteligência individual à sociabilidade herdada do primeiro elemento educativo: a mulher” (Bergo, 1983, p. 56)⁷⁰. Nesse tipo de autoritarismo, pode-se constatar o requinte de criatividade do poder opressor que tem na pessoa oprimida seu principal vetor de manipulação para a propagação da opressão. Ou seja, sendo a mulher responsável pela educação doméstica, cabe-lhe a tarefa de domesticar seus filhos e filhas para atenderem às expectativas do poder opressor que vigora nas relações sociais.

A teóloga católica norte-americana Mary E. Hunt afirma que a combinação entre religião e violência é algo relativamente recente (Hunt, 2009, p. 7). A partir da década de 1970, pastoras protestantes foram confrontadas com o relato de mulheres em situação de violência, iniciando esforços para lidar pastoralmente com tais casos concretos, uma vez que elas se sentiram subjetivamente desafiadas a dar uma resposta convincente, redundando na produção de obras teológicas feministas sobre o tema (Hunt, 2009, p. 8).

No Brasil, têm sido poucas as experiências feministas com esse perfil. Destaca-se, de modo especial, a iniciativa do grupo Católicas pelo Direito de Decidir,

69 “Aproximadamente 70% das mortes de recém-nascidos ocorrem por causas evitáveis, entre elas, falta de atenção adequada à mulher durante a gestão, no parto e também ao feto e ao bebê. Além desses fatores, a mortalidade infantil também está associada à educação, ao padrão de renda familiar, ao acesso aos serviços de saúde, à oferta de água tratada e esgoto e ao grau de informação das mães.” Portal Saúde SUS. Disponível em: <http://portal.saude.gov.br/portal/saude/profissional/visualizar_texto.cfm?idtxt=32203>. Acesso em: 15 jan. 2013.

70 Por influência do positivismo comtiano é que se faz a apologia ao ensino leigo, livre e gratuito.

fundado em 08 de março de 1993 (CDD, s/d). Trata-se de uma organização não governamental feminista, cuja missão é buscar “a justiça social, o diálogo inter-religioso e a mudança dos padrões culturais e religiosos que cerceiam a autonomia e a liberdade das mulheres, especialmente no exercício da sexualidade e da reprodução” (CDD, s/d).

Ainda no campo religioso, existem iniciativas femininas em igrejas cristãs, tais como a Campanha Quebrando o Silêncio, da Igreja Adventista do Sétimo Dia, que há mais de dez anos “promove ações contra a violência na família, escola e comunidade” (CDD, s/d); e o Projeto Raabe – Rompendo o Silêncio, da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), “criado para valorizar o lar de mulheres que se encontram passando [sic] a violência doméstica e familiar e que precisam de ajuda psicológica ou emocional” (Raabe, s/d). O uso do adjetivo “femininas”, ao invés de feministas, ao referir-me às duas experiências em questão é proposital, pois se constata a ausência da crítica feminista na execução de suas ações. Como exemplo, segue uma afirmação extraída do site do Projeto Raabe: “A mulher por mais que queira alcançar objetivos, não pode esquecer que ela é mulher, feminina, delicada, que gosta de se cuidar. A natureza do homem é prática e resistente, por ser homem a sua criação é de ser provedor” (Raabe, s/d). O argumento é uma explícita apologia à perpetuação dos estereótipos culturalmente construídos e recorrentemente legitimados como características naturais das mulheres. Daí o caráter eminentemente conservador dessas propostas.

No Rio Grande do Sul, em particular, há uma experiência recente a partir da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), promovida pela Fundação Luterana Diaconia, com a Mostra “Nem Tão Doce Lar”⁷¹, em cuja capacitação de voluntárias para a atuação no Projeto se trabalha com a questão da violência estar presente dentro de casa. A mostra trata do tema sob uma perspectiva feminista, como já tem sido a praxe na sua execução, uma vez que:

[...] envolve uma metodologia de intervenção coletiva para a superação da violência familiar. Trata-se de uma mostra itinerante que possibilita a popularização da discussão e do enfrentamento da violência, ao levar

71 “O nome Nem Tão Doce Lar faz alusão à citação Lar doce Lar, muito comum em casas brasileiras. Assim também nasceu a marca Nem Tão Doce Lar, baseada em um delicado bordado em ponto de cruz, emoldurado como um quadro. Esse quadro, representativo do que deveria ser o ambiente familiar, amoroso e cheio de cuidados, está quebrado, indicando um ambiente violento”, conforme descrição disponível no site da Fundação Luterana de Diaconia: <<http://fld.com.br/index.php/fld/nemtaodoceLAR/>>. Acesso em: 11 jan. 2013. Veja também artigo de Marilu Menezes nesse livro.

para o espaço público uma típica casa familiar, com informações e imagens que denunciam a violência sofrida por mulheres, crianças e jovens (FLD, s/d).

Outra experiência que merece destaque no Rio Grande do Sul é a do Centro Ecumênico de Capacitação e Assessoria (CECA), criado em 1973, e cuja missão é “contribuir para a transformação social e para a construção de uma sociedade democrática, justa e participativa, numa perspectiva ecumênica” (CECA, s/d). O “ecumênico” faz referência à sua origem religiosa devido à parceria entre igrejas cristãs históricas comprometidas com a transformação social. Para o CECA, isso somente é possível mediante uma análise de gênero, que possibilita a superação de “valores da sociedade atual como agressividade, competitividade e dominação [e que] são confrontados com paradigmas como os da cooperação, solidariedade e dialogicidade, desafiando homens e mulheres a construir novas relações de poder e, por conseguinte, uma nova sociedade” (CECA, s/d).

A realidade apresentada despertou em nossa pesquisa o que Paulo Freire denominou “curiosidade epistemológica”⁷² de investigar uma experiência de ação educativa de enfrentamento à violência contra as mulheres. E isso desde o acompanhamento de uma comunidade de terreiro situada num bairro de Porto Alegre, o que nos permitiu traçar interessantes relações entre as questões de gênero, religião, violência doméstica, pertença étnica, além de observar como tais comunidades enfrentam esta violência e buscam caminhos para superá-la.

VIOLÊNCIA DOMÉSTICA: O QUE FAZER NO CAMPO RELIGIOSO?

No Brasil e na América Latina, a violação colonial perpetrada pelos senhores brancos contra as mulheres negras e indígenas e a miscigenação daí resultante está na origem de todas as construções de nossa identidade nacional, estruturando o decantado mito da democracia racial latino-americana, que no Brasil chegou até as últimas consequências [sic]. Essa violência sexual colonial é, também, o “cimento” de todas as hierarquias de gênero e raça presentes em nossas sociedades, configurando aquilo que Ângela Gilliam define como “a grande teoria do esperma em nossa formação nacional”, através da qual, segundo Gilliam: “O papel da mulher negra é negado na formação da cultura nacional; a desigualdade en-

72 Curiosidade epistemológica é um conceito de Paulo Freire que indica a mudança do estado de curiosidade ingênua à criticidade (Freire, 1999, p. 32).

tre homens e mulheres é erotizada; e a violência sexual contra as mulheres negras foi convertida em um romance” (Carneiro, s/d).

É com esse relato que Sueli Carneiro inicia seu artigo sobre as condições históricas nas Américas que fomentaram a relação de coisificação dos negros em geral e, particularmente, das mulheres negras. É com ele que trazemos a memória das origens da violência cometida contra as mulheres na realidade brasileira e, mais especificamente, contra as mulheres negras.

Partimos do fato de que, ao longo dos cinco séculos de história do Brasil, está como que tatuada em nossa memória a marca a ferro quente que a tríade cultura – religião – educação tem deixado impingida nos corpos, na alma e na vida das mulheres negras. Sobretudo, isso reverbera quando se afirma a legitimação de práticas violentas contra as mulheres, à medida que estas reproduzem ensinamentos que supervalorizam os homens em detrimento das mulheres, considerando-as como o “segundo sexo”⁷³, como já escrevera Simone de Beauvoir, em 1949.

No Brasil, como decorrência das lutas históricas de mulheres feministas e de movimentos de mulheres, bem como de compromissos internacionais pelos direitos humanos das mulheres assumidos pelo Estado, só no início do presente século, mais precisamente em 07 de agosto de 2006, o país se reconheceu como uma sociedade sexista e violenta contra as mulheres, ao decretar e sancionar, não sem grandes resistências por parte de setores conservadores bem representados no Congresso, a Lei 11.340 conhecida Lei Maria da Penha. Esta importante e oportuna lei, resultado da longa luta dos movimentos de mulheres e feministas brasileiras:

Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal; e dá outras providências (Presidência, 2006).

O conceito de violência doméstica foi formulado pela Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher – Convenção de Belém do Pará – de 1994, e foi adotado pela Lei Maria da Penha⁷⁴. Ele define:

73 Título do livro de Beauvoir (Beauvoir, 1960).

74 “Maria da Penha Maia Fernandes é biofarmacêutica cearense, e foi casada com o professor universitário Marco Antonio Herredia Viveros. Em 1983, ela sofreu a primeira tentativa de assassinato, quando levou um tiro nas costas enquanto dormia. Viveros foi encontrado na cozinha,

Violência doméstica e familiar contra a mulher é qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial:

I – no âmbito da unidade doméstica, compreendida como o espaço de convívio permanente de pessoas, com ou sem vínculo familiar, inclusive as esporadicamente agregadas;

II – no âmbito da família, compreendida como a comunidade formada por indivíduos que são ou se consideram aparentados, unidos por laços naturais, por afinidade ou por vontade expressa;

III – em qualquer relação íntima de afeto, na qual o agressor conviva ou tenha convivido com a ofendida, independentemente de coabitação.

Parágrafo único. As relações pessoais enunciadas neste artigo independem de orientação sexual (Presidência 2006).

O conceito é abrangente e decorre das demandas apontadas pela luta feminista e de mulheres ao longo dos séculos, denunciadas nos alarmantes números apontados pelo *Mapa da Violência*, de Waiselfisz.

É indiscutível a importância da Lei Maria da Penha para o contexto brasileiro, pois até bem pouco tempo, mais precisamente até dezembro de 1940, vigorava o Código Penal conforme o Decreto nº. 847, de 11 de outubro de 1890, no qual restritos direitos, especialmente quanto à sexualidade, somente eram concedidos às

gritando por socorro, alegando que tinham sido atacados por assaltantes. Desta primeira tentativa, Maria da Penha saiu paraplégica. A segunda tentativa de homicídio aconteceu meses depois, quando Viveros empurrou Maria da Penha da cadeira de rodas e tentou eletrocutá-la no chuveiro. Apesar da investigação ter começado em junho do mesmo ano, a denúncia só foi apresentada ao Ministério Público Estadual em setembro do ano seguinte, e o primeiro julgamento só aconteceu oito anos após os crimes. Em 1991, os advogados de Viveros conseguiram anular o julgamento. Já em 1996, Viveros foi julgado culpado e condenado a dez anos de reclusão, mesmo assim conseguiu recorrer. Após 15 anos de luta e pressões internacionais, a justiça brasileira ainda não havia dado decisão ao caso nem justificativa para a demora. Com a ajuda de ONGs, Maria da Penha conseguiu enviar o caso para a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (OEA), que, pela primeira vez, acatou uma denúncia de violência doméstica. Viveiro só foi preso em 2002, para cumprir apenas dois anos de prisão. O processo da OEA também condenou o Brasil por negligência e omissão em relação à violência doméstica. Uma das punições foi a recomendação para que fosse criada uma legislação adequada a esse tipo de violência. Esta foi a semente para a criação da lei. Um conjunto de entidades então se reuniu para definir um anteprojeto de lei, definindo formas de violência doméstica e familiar contra as mulheres e estabelecendo mecanismos para prevenir e reduzir este tipo de violência, como também prestar assistência às vítimas.” Cf. Site Observe – Observatório da Lei Maria da Penha. Disponível em: <[http://www.observe.ufba.br/lei_mariadapenna](http://www.observe.ufba.br/lei_mariadapenha)>. Acesso em: 12 jan. 2013.

mulheres consideradas “honestas”⁷⁵. Também é importante trazer à memória a Lei nº 4.121, de 27 de agosto de 1962, a respeito da situação da mulher casada, o Estatuto da Mulher Casada, que garantia direitos às mulheres, que por óbvio prescindiam da prerrogativa do matrimônio.

O advento da Lei Maria da Penha instaura uma nova era na garantia dos Direitos Humanos das mulheres no Brasil. Embora tardia, a lei vem resgatar, em boa e oportuna hora, a humanidade e a dignidade desfigurada das mulheres brasileiras, secularmente oprimidas. Veja-se o assegurado no seu Artigo 2º:

Toda mulher, independentemente de classe, raça, etnia, orientação sexual, renda, cultura, nível educacional, idade e religião, goza dos direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, sendo-lhe asseguradas as oportunidades e facilidades para viver sem violência, preservar sua saúde física e mental e seu aperfeiçoamento moral, intelectual e social (Presidência, 2006).

A partir da Lei Maria da Penha, todas as mulheres, compreendendo-se a diversidade de orientação sexual, geracional, de classe social, de raça/etnia, se com deficiência ou não, têm assegurado o direito a sua plena cidadania.

Dentre as conquistas alcançadas com a implantação da Lei em questão, está a promoção de uma transformação cultural com base na pedagogia de criminalização da violência contra a mulher, contrariando e enfrentando a “banalização do mal” praticado contra as mulheres, parafraseando aqui expressão criada pela filósofa Hannah Arendt (1999).

Em relação à Lei Maria da Penha, vale destacar que, além da criminalização da violência contra a mulher, ela tipifica as formas da violência, considerando a variedade de violações comumente cometidas contra as mulheres, mas historicamente e culturalmente banalizadas como se fossem naturais, uma vez que os estereótipos femininos e masculinos idealizados facilmente legitimavam tais ações. No Artigo 7º, do Capítulo II – Das Formas de Violência Familiar contra a Mulher, consta:

São formas de violência doméstica e familiar contra a mulher, entre outras:

75 O Código Penal de 1890 garantia o direito às mulheres contra rapto e estupro, se essas fossem tidas como mulheres honestas. Cf. Decreto nº. 847, de 11 de outubro de 1890. Disponível em: <<http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>>. Acesso em: 14 jan. 2013. Era comum atenuar os crimes contra as mulheres por seus maridos, qualificando-os como prerrogativa da legítima defesa da honra. Sobre essa questão, têm sido elaborados estudos feministas de grande relevância social (Ramos, 2012).

I – a violência física, entendida como qualquer conduta que ofenda sua integridade ou saúde corporal;

II – a violência psicológica, entendida como qualquer conduta que lhe cause dano emocional e diminuição da auto-estima ou que lhe prejudique e perturbe o pleno desenvolvimento ou que vise degradar ou controlar suas ações, comportamentos, crenças e decisões, mediante ameaça, constrangimento, humilhação, manipulação, isolamento, vigilância constante, perseguição contumaz, insulto, chantagem, ridicularização, exploração e limitação do direito de ir e vir ou qualquer outro meio que lhe cause prejuízo à saúde psicológica e à autodeterminação;

III – a violência sexual, entendida como qualquer conduta que a constranja a presenciar, a manter ou a participar de relação sexual não desejada, mediante intimidação, ameaça, coação ou uso da força; que a induza a comercializar ou utilizar, de qualquer modo, a sua sexualidade, que a impeça de usar qualquer método contraceptivo ou que a force ao matrimônio, à gravidez, ao aborto ou à prostituição, mediante coação, chantagem, suborno ou manipulação; ou que limite ou anule o exercício de seus direitos sexuais e reprodutivos;

IV – a violência patrimonial, entendida como qualquer conduta que configure retenção, subtração, destruição parcial ou total de seus objetos, instrumentos de trabalho, documentos pessoais, bens, valores e direitos ou recursos econômicos, incluindo os destinados a satisfazer suas necessidades;

V – a violência moral, entendida como qualquer conduta que configure calúnia, difamação ou injúria (Presidência, 2006).

Percebe-se nitidamente o reconhecimento da mulher como cidadã de direitos, inclusive sobre o seu próprio corpo, sua vida psíquica, intelectual e espiritual. Como decorrência da Lei, foi lançado o Pacto Nacional pelo Enfrentamento à Violência Contra a Mulher, em agosto de 2007:

[...] um acordo federativo entre o governo federal, os governos dos estados e dos municípios brasileiros para o planejamento de ações que consolidassem a Política Nacional pelo Enfrentamento à Violência contra as Mulheres por meio da implementação de políticas públicas integradas em todo território nacional (Texto, s/d)

O Rio Grande do Sul foi o último estado brasileiro a aderir ao Pacto, em 2011, quando da criação da Secretaria de Políticas para as Mulheres do Governo do Estado do Rio Grande do Sul, que possibilitou oficialmente a implantação de ações para a diminuição dessa violência.

No relato da assistente social e feminista negra Lúcia Xavier, coordenadora da organização não governamental Criola⁷⁶, vê-se o quanto os estereótipos socialmente construídos e culturalmente difundidos potencializam a violência contra a mulher, sobretudo para as mulheres negras:

A violência contra a mulher negra revela o lado mais cruel da violência contra a mulher de um modo geral. Elas estão sujeitas a uma série de violações de direitos em todos os campos da vida, fruto do racismo nas relações sociais brasileiras... O racismo produz para as mulheres negras vulnerabilidades que não são percebidas nas ações contra a violência... [...] vistas como inferiores, sem inteligência, lascivas, boas de cama, produto para exportação, preguiçosas, sujas, suspeitas, parideiras. Estas representações acabam também influenciando as relações afetivas, interpessoais e profissionais, reforçando a subordinação e permitindo o desrespeito aos seus direitos. Por outro lado, o racismo também produz um ambiente de agressividade e rejeição social que não permite o pleno desenvolvimento da mulher (Agenda, s/d).

Por tudo o que foi apresentado até aqui, erradicar a violência contra as mulheres tem sido um tema prioritário assumido com veemência pela Teologia Feminista há mais de três décadas. Inicialmente, nos Estados Unidos da América, esta teologia começa a ser formulada das experiências de pastoras protestantes, como escreve Mary Hunt (2009, p. 8). A Reverenda Dra. Marie Fortune Marshall, pastora da Igreja Unida de Cristo, iniciou o primeiro trabalho organizado nessa área, o Centro para a Prevenção de Violência Sexual e Doméstica, atualmente *Faith Trust Institute*, no Estado de Washington, em 1977. A missão do Centro consistiu em “ensinar, consultar e fornecer materiais educativos sobre a violência doméstica” (Hunt, 2009, p. 8), tendo trabalhado conjuntamente com ativistas de todas as tradições, considerando a diversidade religiosa presente naquele país, incluindo colegas muçumanas e judias.

Com base no trabalho iniciado por Marie F. Marshall, foi possível o aprofundamento teórico sobre o tema, identificando questões teológicas fundamentais na relação entre religião e violência. Tais estudos mobilizaram estudantes feministas, e um dos resultados práticos tornou célebre a postulação de Mary Daly: “Se Deus é

76 “Organização da sociedade civil fundada em 1992 e, desde então, conduzida por mulheres negras”, cuja missão consiste em “instrumentalizar mulheres, adolescentes e meninas negras para o enfrentamento do racismo, sexismo e lesbofobia (discriminação contra lésbicas) e para o desenvolvimento de ações voltadas à melhoria das condições de vida da população negra” (Criola, s/d).

homem, o homem é Deus” (Apud Hunt, 2009, p.9), o que evidentemente precisava ser desconstruído como algo falso e discriminatório.

Outro fruto dessa iniciativa, além da ampliação das pesquisas sobre a relação entre Cristianismo e violência, foi o início de estudos sobre o Judaísmo e o Islamismo, sendo publicada a revista *Religião e Abuso*, durante quase dez anos, difundindo artigos, informações e resenhas bibliográficas sobre o tema (Hunt, 2009, p. 9).

Seguiram-se outras iniciativas de promoção de ajuda às mulheres em situação de violência como o Projeto Famílias da Paz, lançado em 2000 pela feminista islamita Sharifa Alkhateeb, falecida em 2004. Budistas, hindus e grupos indígenas têm organizado, desde então, grupos próprios. Nos EUA, a ativista indiana Shamita Das Dasgupta e um grupo de colegas têm desenvolvido um trabalho para as mulheres imigrantes junto às comunidades asiático-americanas (Hunt, 2009, p. 14-15).

Como acredita Mary Hunt, o enfrentamento à violência contra as mulheres é um tema complexo que somente poderá ser superado com o trabalho conjunto, por isso urge encontrar comunidades de resistência e transformação em outras tradições de fé e mesmo fora das religiões.

Na América Latina, têm-se constituído grupos de mulheres religiosas com o mesmo propósito. Destaca-se no Chile o Coletivo Conspirando, um grupo de “mulheres que buscam novas visões no âmbito da espiritualidade, da ética e da teologia, da política, da memória, do corpo e da vida cotidiana” (Hunt, 2009, p. 14-15), que desde 1991 tem criado um espaço para:

[...] interrogar, criticar y también re-imaginar la religiosidad como experiencia y como institución. En aquel entonces, no habían espacios para expresar nuestra espiritualidad de forma más auténtica. Sentíamos un impulso por juntarnos en América Latina. Soñábamos con un espacio para construir nuestra espiritualidad y de todas las mujeres con quienes trabajábamos y así poder expresar nuestras necesidades; un espacio propio para explorar, un anhelo de otras reflexiones (Conspirando, s/d).

Aqui no Brasil, desde 1993, como já mencionado, o Grupo Católicas pelo Direito de Decidir (CDD) tem desenvolvido ações em defesa dos direitos humanos das mulheres, especialmente em relação aos direitos sexuais, direitos reprodutivos e no enfrentamento à violência de gênero. Em 2006, com o apoio do Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA), o CDD passou a desenvolver o Projeto Diálogos Inter-religiosos no Brasil sobre a violência contra as mulheres, cujas lideranças religiosas de diversas igrejas e religiões buscam alternativas comuns para enfrentar a violência contra as mulheres. Com essa ação, o Grupo CDD pretende “contribuir para divulgar uma visão positiva das religiões, mostrando não apenas que o respei-

to entre as diferentes denominações religiosas é possível, como também o respeito das religiões em relação aos direitos das mulheres” (Busin; Nunes, 2009).

Ivone Gebara alerta que somente uma análise crítica dos conteúdos religiosos que marcam a nossa cultura permitirá que avancemos nessa luta pela superação da violência contra as mulheres (Gebara, 2000, p. 155). Nesse contexto, são poucos os escritos sobre experiências de enfrentamento à violência contra as mulheres em comunidades tradicionais de terreiro, razão da escolha deste enfoque no presente artigo.

O PROJETO AJEUNBÓ E A CAMPANHA PONTO FINAL: PARCERIA PARA ROMPER AS CADEIAS RELIGIOSAS

O Projeto *Ajeunbó* – Direito à Comida, implantado a partir de 2006 na Comunidade Terreira *Ilê Asê Iyemonja Omi Olodò*, na Vila São José, bairro Partenon, em Porto Alegre, RS, teve como objetivo inicial distribuir cestas de alimentos disponibilizadas pelo Governo Federal por meio do Programa Segurança Alimentar e Nutricional (SAN), do Ministério de Desenvolvimento Agrário (MDA). A distribuição era feita para mulheres chefas de família do entorno da comunidade. Posteriormente, o Projeto passou a assumir também outros objetivos, em decorrência da parceria com o Coletivo Feminino Plural para a adesão à Campanha Ponto Final pelo Fim da Violência contra as Mulheres.

É sabido que as comunidades tradicionais de terreiro no Brasil são locais de culto, de preservação de tradições ancestrais africanas, bem como de luta contra preconceitos e discriminações de classe social, de gênero e de raça/etnia. É o que se constata em recente pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros, publicada sob o título: *Alimento: Direito Sagrado* (MDS, 2011). Nela são destacadas algumas características que ajudam a delinear o perfil dessas comunidades como “espaços de solidariedade, acolhimento e promoção de ações sociais para toda a população que vive em seu entorno” (MDS, 2011, p. 15). É o que também atestam Miriam Alves e Nedio Seminotti, ambos estudiosos e pesquisadores da área da Psicologia: “As comunidades tradicionais de terreiro – territórios comunitários de preservação e culto das religiões de matriz africanas e afro-brasileiras – são espaços de acolhimento e aconselhamento de grupos historicamente excluídos, dentre os quais a população negra” (Alves; Seminotti, 2009). Com isso concorda igualmente o dentista José Marmo da Silva, secretário-executivo da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde e integrante do Comitê

Técnico de Saúde da População Negra do Ministério da Saúde: “as práticas rituais e as relações interpessoais produzidas no terreiro possibilitam o acolhimento, as trocas afetivas, a construção de conhecimento, a promoção e prevenção à saúde e a renovação de tradições, como o uso terapêutico de plantas” (Silva, 2007).

Sabe-se que, em geral, as comunidades tradicionais de terreiro são constituídas por “um povo muito pobre e de baixa escolaridade – como pobre e pouco letrado é o povo negro no Brasil, e o povo de terreiro é majoritariamente negro” (MDS, 2011, p. 43). Historicamente, as comunidades tradicionais de terreiro foram locais de refúgio de pessoas escravizadas e que, assim, tentavam romper com a escravidão. Porto Alegre, na qual está situada a Comunidade Terreira *Ilè Aṣẹ̀ Iyemonja Omi Olodò*, apresenta “o maior percentual de comunidades tradicionais de terreiros” (MDS, 2011, p. 136), existindo identificadas pelo menos 1.342 (MDS, 2011, p. 136) casas na região metropolitana.

A religião, ao cumprir importante papel como componente cultural de uma sociedade, e de forma particular, na sociedade brasileira, tem se constituído como vetor educacional que modela esta sociedade. Há uma imbricação entre cultura e religião na sociedade brasileira, algo constatado por muitos dos clássicos que estudaram a formação cultural, social e política do país (Damatta, 1997; Azzi, 1978; Brandão, 1980; Paleari, 1990).

Ivone Gebara e o antropólogo gaúcho Ari Pedro Oro, respectivamente, constatam que: “religião é um componente importantíssimo na construção da cultura latino-americana” (Gebara, 2012), e “a América Latina, como se sabe, nasceu católica” (Oro, 2007). Assim, é possível afirmar que, especialmente para a cultura brasileira – entendendo-se a cultura como um sistema humano no qual as relações sociais são configuradas –, a religião assume um papel identitário.

Neste cenário de religiosidade e pobreza, que tem cor e sexo, o Projeto *Ajeunbó*, ao aderir à Campanha Ponto Final pelo Fim da Violência contra as Mulheres, se apresenta como uma alternativa de *acolhimento* – *Ìgbàsílé* – que desvela e alimenta uma alternativa de parceria que rompe com as cadeias religiosas e promove o enfrentamento à violência doméstica contra as mulheres a partir de uma comunidade religiosa.

Algumas das ações desenvolvidas de capacitação que o Projeto oferece dão uma ideia de sua metodologia:

- a) Visitas aos serviços e entidades locais para a apresentação da Campanha Ponto Final;

- b) Oficinas sobre os temas da Campanha Ponto Final;
- c) Visitas domiciliares às mulheres participantes do Projeto *Ajeunbó* para propor que se tornem agentes de mudança;
- d) Visitas domiciliares para acompanhamento das ações desenvolvidas pelas agentes de mudança;
- e) Participação nas agendas locais, municipais e estaduais com inserção do tema da Campanha Ponto Final.

Na pauta adotada pelo Projeto *Ajeunbó*, é visível o caráter feminista dos temas abordados: Gênero; Violência contra as Mulheres; Lei Maria da Penha; Prevenção primária – mudança de comportamento; Redes de atendimento às mulheres em situação de violência; Mapeamento dos fatores de risco e proteção na região.

Ao promover o direito ao alimento na Comunidade Terreira *Ilê Asè Iyemonja Omi Olodò*, por intermédio do Projeto *Ajeunbó*, o *acolhimento* – característica precípua das comunidades tradicionais de terreiro, que historicamente têm sido locais de refúgio de pessoas escravizadas e marginalizadas –, tem-se constituído em fator importante para a superação das cadeias religiosas, um desafio assumido pelo feminismo contemporâneo e que pode inspirar pessoas e comunidades de outros espaços religiosos. O Projeto *Ajeunbó*, assim, empodera as mulheres pobres e negras ao proporcionar caminhos para interromper o círculo vicioso da violência doméstica que começa em casa e se dissemina por outros espaços sociais.

A nosso ver, as comunidades de terreiro são importantes espaços para ações afirmativas como esta do Projeto *Ajeunbó* porque nelas as mulheres negras são bem acolhidas, sentem-se seguras e podem exercer seus desejos, aspirações e direitos como mulheres e cidadãs. A prática do acolhimento vivido no útero materno e hoje reconstituído em comunidade como abrigo seguro se constitui como um fator tanto de promoção da autonomia das mulheres negras quanto um estímulo à libertação delas num contexto social ainda fortemente marcado pela discriminação de gênero, religião e etnia.

REFERÊNCIAS

ABRAMO, Laís. Nota Técnica Perspectiva de Gênero e Raça nas Políticas Públicas. Apresentação feita no Seminário Internacional América do Sul, África, Brasil: acordos e compromissos para a promoção da igualdade racial e combate a todas as formas de discriminação, em Brasília, de 22 a 24 de março de 2004. In: IPEA. *Mercado de Trabalho*. Publicado

em 25 nov 2004. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/pub/bcmt/mt_25e.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2013.

ALVES, Miriam Cristiane; SEMINOTTI, Nedio. *Atenção à saúde em uma comunidade tradicional de terreiro*. In: *Revista Saúde Pública*, v. 43, supl. 1, ago. 2009. São Paulo: Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-89102009000800013&script=sci_arttext>. Acesso em: 20 nov. 2012.

ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1978.

BERGO, Antonio Carlos. O positivismo: caracteres e influência no Brasil. *Reflexão*, Campinas, ano VIII, n. 25, p. 56, jan./abr. 1983.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

BUSIN, Valéria Melki; NUNES, Maria José Rosado. Apresentação. In: OROZCO, Yury Puello (Org.). *Religiões em Diálogo: Violência contra as Mulheres*. São Paulo: CDD, 2009.

CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese. Programa de Filosofia da Educação, Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Sueli. *Enegrecer o feminismo: a Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma Perspectiva de Gênero*. Disponível em: <<http://www.unifem.org.br/sites/700/710/00000690.pdf>>. Acesso em: 6 jan. 2013.

CDD. *Site Oficial do Grupo Católicas pelo Direito de Decidir*. Disponível em: <<http://www.catholicasonline.org.br/institucional/>>. Acesso em: 6 jan. 2013.

CECA. *Site Oficial do CECA*. Disponível em: <<http://www.ceca-rs.org/miss%C3%A3o-vis%C3%A3o-objetivos>>. Acesso em: 16 jan. 2013.

Conspirando. *Site Oficial do Coletivo Conspirando*. Disponível em: <http://conspirando.cl/index.php?option=com_content&view=article&id=44&Itemid=57>. Acesso em: 7 jan. 2013.

Criola. *Site Oficial da ONG Criola*. Disponível em: <http://www.criola.org.br/quem_somos.htm>. Acesso em: 10 jan. 13.

DAMATTA, Roberto. *A casa & a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 5. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

FGV – Fundação Getúlio Vargas. *Novo Mapa das Religiões*. Coordenação Marcelo Cortês Neri. Rio de Janeiro: FGV, CPS, 2011. Disponível em: <<http://www.cps.fgv.br/cps/religiao/>>. Acesso em: 10 jan. 2013.

FLD – Fundação Luterana de Diaconia. *Site Oficial da Fundação Luterana Diaconia*. Disponível em: <http://fld.com.br/index.php/fld/nemtaodocelar/>. Acesso em: 6 jan. 2013.

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

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia: Saberes necessários à prática educativa*. 10. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999, p. 32.

GADOTTI, Moacir. **História das idéias pedagógicas**. 3. ed. São Paulo: Ática, 1995. (Educação).

GEBARA, Ivone. **Rompendo o Silêncio: Uma fenomenologia feminista do mal**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

GEBARA, Ivone. *Uma Clara Opção pelos Direitos das Mulheres*. São Leopoldo, 25 de julho de 2012. Entrevista concedida ao Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/511796-uma-clara-opcao-pelos-direitos-das-mulheres-entrevista-com-ivone-gebara>>. Acesso em: 24 dez. 2012.

HUNT, Mary E. Religião e Violência contra as Mulheres: diferentes causas, compromisso comum. In: OROZCO, Yury Puello (Org.). *Religiões em Diálogo: Violência contra as mulheres*. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2009.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. *Primeiros resultados definitivos do Censo 2010: população do Brasil é de 190.755.799 pessoas*. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=1866&id_pagina=1>. Acesso em: 10 jan. 2013.

ÏDÖWÛ, Gideon Babalolá. *Uma abordagem moderna ao yorùbá (nagô): gramática, exercícios, minidicionário*. 2. ed. Porto Alegre: do Autor, 2011.

LÖWY, Michel. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes; Buenos Aires: CLACSO; Rio de Janeiro: LPP, 2000.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 60. ed. Lima: Amauta, 1994.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL. *Alimento: Direito Sagrado: Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros*. Brasília: MDS; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011.

MÍGUEZ, Néstor; RIEGER, Joerg; MO SUNG, Jung. *Para além do espírito do império. Novas perspectivas em religião e política*. São Paulo: Paulinas, 2012.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Portal Saúde SUS. Disponível em: <http://portal.saude.gov.br/portal/saude/profissional/visualizar_texto.cfm?idtxt=32203>. Acesso em: 15 jan. 2013.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *08 Objetivos para 2015*. Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). Disponível em: <<http://www.pnud.org.br/ODM.aspx>>. Acesso em: 11 jan. 2013.

ORO, Ari Pedro. Religião e Política na América Latina: Uma análise da legislação dos países. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 13, n. 27, p. 281-310, jan./jun. 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v13n27/v13n27a13.pdf>>. Acesso em: 6 jan. 2013.

PALEARI, Giorgio. *Religiões do povo*. Um estudo sobre inculturação. 3. ed. São Paulo: AM, 1990.

PORTELLI, Hugues. *Gramsci e a questão religiosa*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. *Lei 11.340*, de 7 de agosto de 2006. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm>. Acesso em: 9 jan. 2006.

RAABE. *Site Oficial do Projeto Raabe*. Disponível em: <<http://projetoraabe.com/home/quemsomos/>>. Acesso em: 6 jan. 2013.

RAMOS, Margarita Danielle. Reflexões sobre o processo histórico-discursivo do uso da legítima defesa da honra no Brasil e a construção das mulheres. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 20, n. 1, jan./abr. 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2012000100004&script=sci_arttext>. Acesso em: 10 jan. 2013.

SECRETARIA DE POLÍTICAS PARA AS MULHERES DA PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. *Texto base do Pacto Nacional pelo Enfrentamento à Violência contra a Mulher*. Disponível em: <http://www.sepm.gov.br/subsecretaria-de-enfrentamento-a-violencia-contra-as-mulheres/pacto/copy_of_texto-base-do-pacto-nacional-pelo-enfrentamento-a-violencia-contra-a-mulher>. Acesso em: 9 jan. 2013.

SENADO FEDERAL. *Decreto nº. 847, de 11 de outubro de 1890*. Disponível em: <<http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>>. Acesso em: 14 jan. 2013.

SILVA, José Marmo da. Religiões e saúde: a experiência da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. In: *Saúde e Sociedade*. São Paulo, Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo, v. 16, n. 2, maio/agosto 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-12902007000200017&script=sci_arttext>. Acesso em: 20 nov. 2012.

Site Observe. *Observatório da Lei Maria da Penha*. Disponível em: <http://www.observe.ufba.br/lei_mariadapenha>. Acesso em: 12 jan. 2013.

UNIVERSIDADE LIVRE FEMINISTA. *Agenda Política da Campanha Nacional contra a Violência que atinge as Mulheres Negras no Brasil*. Disponível em: <http://www.feminismo.org.br/livre/index.php?option=com_content&view=article&id=5213:amb-esta-lancando-nos-estados-a-campanha-nacional-pelo-fim-da-violencia-contra-as-mulheres-com-o-foco-no-racismo&catid=108:mulheres-negras&Itemid=493>. Acesso em: 8 jan. 2013.

URANI, André. *Pesquisa Nacional por Amostra Domiciliar (PNAD) de 2008*, O núcleo duro da pobreza urbana brasileira é feminino. Disponível em: <<http://www.observatoriodegenero.gov.br/menu/noticias/a-extrema-pobreza-e-feminina/>>. Acesso em: 15 jan. 2013.

WAISELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da Violência 2012: Atualização: Homicídios de Mulheres no Brasil*. Rio de Janeiro: CEBELA e FLACSO Brasil, 2012. Disponível em: <http://mapada-violencia.org.br/mapa2012_mulheres.php>. Acesso em: 9 jan. 2013.

“NEM TÃO DOCE LAR”

Marilu Nörnberg Menezes⁷⁷

A Fundação Luterana de Diaconia (FLD) atua na sociedade brasileira como braço diaconal da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). A FLD expressa seu mandato diaconal mediante o apoio a projetos e iniciativas de grupos da sociedade civil e de organizações com vínculo confessional com a IECLB, por meio de subsídios financeiros, acompanhamento programático e parcerias. As áreas envolvem desenvolvimento sustentável com justiça social, ambiental e econômica, preparação e resposta a emergências e defesa e promoção dos direitos humanos.

A FLD entende que:

Diakonia é uma palavra derivada do grego, usada na Bíblia, Novo Testamento, com diferentes sentidos. Algumas vezes, refere-se à ajuda material específica para pessoas em necessidade. Em outros momentos, significa o servir das mesas e, em outros ainda, se refere à distribuição de recursos financeiros. Também na teologia contemporânea a palavra diaconia apresenta uma diversidade de conotações e representações. Para a FLD, diaconia significa servir para mudar a vida das pessoas, no sentido de contribuir para a construção de cidadania dos menos favorecidos (FLD, s/d).

Neste contexto de “servir para mudar a vida das pessoas”, a FLD desenvolve, desde 2006, uma iniciativa que se situa no campo dos direitos humanos e envolve

⁷⁷ Mestra em Educação pela UFRGS. Coordenadora programática da Fundação Luterana de Diaconia. marilu@fld.com.br

a temática da violência doméstica. Trata-se da “Nem Tão Doce Lar” (NTDL), uma exposição interativa e itinerante que busca dar visibilidade à violência doméstica tão presente nos lares brasileiros. Interativa, porque permite que as pessoas ao visitá-la possam interagir com os/as acolhedores/as, com os materiais, com outros/as visitantes; itinerante, porque pode ser montada em espaços e contextos múltiplos e diversos e também concomitantemente.

A violência, segundo a psicóloga Narvaz, envolve “uma relação de forças na qual há um desequilíbrio ou um abuso de poder. Caracteriza um estado de dominação e de expropriação quer de indivíduos, quer de grupos ou de classes sociais sobre outrem” (Narvaz, 2005, p. 37). Neste contexto, a violência pode, segundo a autora:

assumir várias formas, podendo-se falar em violências, no plural. Na atualidade, são identificadas algumas destas formas, quais sejam: violência doméstica, violência familiar, violência urbana, violência comunitária, violência institucional, violência social, violência política, violência revolucionária, violência simbólica, violência de gênero e violência estrutural [...]. Todas essas formas de violência estão interligadas, sobrepondo-se, muitas vezes, umas às outras (Narvaz, 2005, p. 37).

No âmbito deste artigo, importa conceituarmos a violência doméstica, tendo em vista ser esta a forma que a exposição *Nem Tão Doce Lar* procura visibilizar com maior destaque. Segundo a promotora pública Farias Cavalcanti:

a violência doméstica é um dos mais graves problemas a serem enfrentados pela sociedade contemporânea. É uma forma de violência que não obedece a fronteiras, princípios ou leis. Ocorre diariamente no Brasil e em outros países, apesar de existirem inúmeros mecanismos constitucionais de proteção aos direitos humanos. Por essa razão, em 17 de junho de 2004, foi sancionada a lei n. 10.886/04, acrescentando um novo tipo ao artigo 129 do Código Penal – a violência doméstica, como meio de conter o avanço dessa manifestação de violência na família (Farias Cavalcanti, s/d).

De acordo com Machado e Gonçalves apud Alves, a violência doméstica envolve:

qualquer acto, conduta ou omissão que sirva para infligir, reiteradamente e com intensidade, sofrimentos físicos, sexuais, mentais ou económicos, de modo directo ou indirecto (por meio de ameaças, enganos, coacção ou qualquer outro meio) a qualquer pessoa que habite no mesmo agregado doméstico privado (pessoas – crianças, jovens, mulheres adultas, homens adultos ou idosos – a viver em alojamento comum) ou que, não habitando no mesmo agregado doméstico privado que o agen-

te da violência, seja cônjuge ou companheiro marital ou ex-cônjuge ou ex-companheiro marital (Alves, s/d).

No que se refere à violência doméstica contra as mulheres, dados recentes sistematizados por Waiselfisz, no Mapa da Violência – Caderno Complementar 1 – Homicídio de Mulheres, indicam que em “68,8% dos atendimentos a mulheres vítimas de violência, a agressão aconteceu na residência da vítima” (Waiselfisz, s/d). O Mapa aponta ainda que na faixa entre os 20 e 49 anos, 65 % das agressões contra mulheres foram perpetradas por atual ou ex-parceiro.

O Mapa evidencia, por meio de vários dados, que a problemática da violência contra a mulher no Brasil é complexa e exige ainda intensos esforços no sentido de se estabelecerem estratégias de enfrentamento:

- Entre os 80 países do mundo dos quais conseguimos dados a partir do sistema de estatísticas da OMS, o Brasil, com sua taxa de 4,4 homicídios para cada 100 mil mulheres, ocupa a 7ª colocação, como um dos países de elevados níveis de feminicídio.
- (...) altos níveis de feminicídio frequentemente vão acompanhados de elevados níveis de tolerância da violência contra as mulheres e, em alguns casos, são o resultado de dita tolerância.
- Se no ano seguinte à promulgação da lei Maria da Penha – em setembro de 2006 – tanto o número quanto as taxas de homicídio de mulheres apresentaram uma visível queda, já a partir de 2008, a espiral de violência retoma os patamares anteriores, indicando claramente que nossas políticas ainda são insuficientes para reverter a situação (Waiselfisz, 2012, p. 17).

No que se refere à violência doméstica cometida contra crianças e adolescentes, o Mapa da Violência 2012: Crianças e Adolescentes do Brasil traz dados estarrecedores:

Cerca de 40 mil crianças e adolescentes foram atendidas em 2011, pelo SUS, vítimas de Violência Doméstica, Sexual e/ou outras Violências. Em 2 de cada 3 casos, as violências aconteceram no domicílio das vítimas, e o agressor foi alguém próximo – grupo familiar ou de amigos. Pouco mais de 40% foram atendimentos por violência física e 20% por violência sexual (Portal, s/d).

Para Blasi, pastora da IECLB, a violência doméstica:

não é assunto nem problema de mulher: é assunto de toda a sociedade e um problema social, jurídico, político, religioso, cultural e de saúde pública. A violência contra mulheres e crianças faz parte do modo de pensar patriarcal que coloca o homem como ser superior, e mulheres e crianças

como seres inferiores e a serviço do homem. Podemos dizer também que a violência doméstica é uma violência de gênero (Blasi, s/d).

A pesquisadora Creutzberg afirma que, em se tratando da violência cometida contra pessoas idosas no âmbito doméstico, ainda:

é restrito o conhecimento acerca da violência cometida contra os idosos brasileiros, quer em instituições, abrigos, hospitais e domicílios, e dos seus efeitos sobre a saúde. Os estudos demonstram a vulnerabilidade desse grupo às diversas formas de violência que comprometem a qualidade de vida e causam danos à saúde física, transtornos psiquiátricos e morte prematura. Constata-se que os problemas enfrentados pelos idosos no contexto de suas famílias, parentes e vizinhos, no domínio privado, são imensos, mais do que a violência detectada no domínio semipúblico, como as instituições (Creutzberg, s/d).

Também no âmbito da violência doméstica cometida contra pessoas com deficiência, há uma ausência de dados, mas, de acordo com a diácona Jandrey e o teólogo Oliveira, trata-se de pessoas que “são vítimas de violência como quaisquer outras. Estão mais sujeitas a determinados tipos de violência por causa de condições peculiares, como, por exemplo, a falta de mobilidade ou a discriminação a que são sujeitas” (Jandrey; Oliveira, s/d).

Assim, neste contexto de profundo sofrimento das vítimas e de prevalente invisibilidade da problemática – a menos que o fato incorra em morte e envolva principalmente motivações como ciúmes, traição, a mídia em geral não dá visibilidade contínua –, é que a NTDL se coloca como uma intervenção que desafia para o enfrentamento e a superação da violência doméstica. Um desafio que não é apenas dos indivíduos e do Estado, mas também das igrejas, e que por esta razão foi assumido pela FLD, em parceria com a IECLB, desde a entrada da exposição Rua das Rosas, no Brasil, em 2006.

BREVE HISTÓRIA DE UMA CASA

A Nem Tão Doce Lar nasceu de uma exposição internacional chamada Rua das Rosas, criada pela antropóloga alemã Una Hombrecher, com o apoio da agência Pão para o Mundo (PPM). A proposta inicial, que tinha ainda uma linguagem europeia, foi apresentada em Porto Alegre, no Rio Grande do Sul, Brasil, de 14 a 23 de fevereiro de 2006, durante a 9ª Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) e consistia da réplica de uma casa em que móveis, utensílios domésticos, imagens e dados apontavam para o contexto da violência doméstica. Naquele mo-

mento, integrava os esforços do próprio CMI e Igrejas-membro no âmbito da Década de Superação da Violência (Portal Luteranos, s/d).

Para aquela primeira montagem a FLD foi convidada pela agência PPM para assumir a coordenação da exposição. Imediatamente, a Fundação convidou a IECLB para integrar os esforços e organizações da sociedade civil atuantes na temática, sobretudo àquelas ligadas à violência contra as mulheres, para participar do processo.

Dias de intenso trabalho e aprendizagem bem definem a organização daquela primeira exposição. E, assim, exaustas, mas desafiadas, aquelas pessoas se viram diante da possibilidade concreta de transformar a exposição numa ferramenta capaz de dar visibilidade à violência doméstica no contexto brasileiro para além da assembleia que logo se encerraria.

Posteriormente, então, a partir de um amplo processo de construção coletiva, a exposição recebeu um enfoque brasileiro. O nome Nem Tão Doce Lar nasceu num dos encontros de diálogo num contraponto à célebre expressão "Lar doce Lar" tão comum em lares brasileiros, em diferentes peças artesanais. Tal mensagem, muitas vezes, maquia um ambiente de violência em que amor e cuidados estão ausentes.

A marca Nem Tão Doce Lar foi criada de um delicado bordado em ponto de cruz. O bordado foi emoldurado e em seguida quebrado para então traduzir a mensagem principal que a Nem Tão Doce Lar evoca, qual seja, a de que muitos dos lares brasileiros são na verdade ambientes de extrema violência contra mulheres, crianças, adolescentes, pessoas com deficiência e idosas.

Junto com a criação da marca foram também "abrasileirados" os dados e as imagens que compõem junto com os móveis e utensílios da casa as marcas da violência. São estes artefatos que tanto vêm contribuindo para que os/as visitantes possam reconhecer a violência nas suas histórias de vida e na de outras pessoas.

UMA METODOLOGIA EM MOVIMENTO

As primeiras exposições foram organizadas com base nos imensuráveis esforços de organizações/grupos, sobretudo de Porto Alegre e São Leopoldo, RS, que, em rede ou em consórcio – termos usados para definir o grupo inicial –, cuidavam tanto das atividades preparatórias (definição de local, locação/empréstimo de móveis, montagem da mostra, divulgação), bem como do acolhimento dos/as visitantes.

Este formato foi determinante na realização das mostras no âmbito mais amplo da sociedade civil, como quando, por exemplo, a exposição esteve montada no Mercado Público de Porto Alegre, entre os dias 27 de novembro e 09 de dezembro de 2006 (Portal Luteranos, s/d), e na Estação da Trensurb, em São Leopoldo, em novembro-dezembro de 2009 e janeiro de 2010 (Trensurb, s/d).

No âmbito das comunidades luteranas ligadas a IECLB, o formato foi de lideranças leigas e ministeriais assumirem a realização da exposição com o apoio da FLD, que disponibilizava os materiais gráficos e o manual de montagem da casa, e organizações locais.

Em 2006, a NTDL esteve presente em quatro municípios do Rio Grande do Sul e uma vez em Santa Catarina. Nos anos seguintes, entre uma e duas exposições anuais em diferentes municípios do Rio Grande do Sul foram realizadas. Em 2010, a NTDL finalmente saiu do sul do país, tendo sido montada em Cosmópolis, Estado de São Paulo (SP), além de montagens em São Leopoldo e Caxias do Sul-RS.

Em 2011, uma parceria com a Universidade Luterana do Brasil (Ulbra) permitiu que, finalmente, uma estrutura móvel da exposição pudesse estar permanentemente disponível para organizações interessadas em montar a exposição na região da Grande Porto Alegre. Esta estrutura permitiu que a NTDL pudesse ser, somente em 2011, exposta três vezes no município de Canoas-RS, além de sua realização no Centro Administrativo Fernando Ferrari do Estado do Rio Grande do Sul, em Porto Alegre, durante a Campanha dos 16 dias de ativismo pelo fim da violência. Mas além das exposições em parceria com a Ulbra, a NTDL esteve mais uma vez nas Faculdades EST em São Leopoldo, bem como na Praça 20 de Setembro em Novo Hamburgo e na cidade de Florianópolis.

Em 2012, a exposição esteve em Porto Alegre, na Câmara de Vereadores, e nas cidades de Bento Gonçalves, Fazenda Vila Nova e São Leopoldo-RS, além de ter sido instalada na cidade de Castro no Estado do Paraná.

A partir de 2011, a FLD passou a assumir a NTDL como uma iniciativa inovadora. De acordo com o Plano Trienal 2011-2013:

para a FLD, iniciativas inovadoras e tecnologias sociais são propostas construídas socialmente, a partir de ideias, técnicas e/ou procedimentos diferenciados, com possibilidade de serem repetidos por outros grupos. As iniciativas inovadoras e tecnologias sociais devem promover a inclusão social, além de incidir na construção de novos paradigmas, no desenvolvimento de novos atores sociais e na criação de espaços de cidadania (FLD, 2010).

Na prática, isso significou que uma assessora de projetos e um assistente foram incumbidos de cuidar da articulação para ampliação geográfica e numérica das exposições, da mobilização de recursos e da própria adequação da metodologia.

Assim, deu-se a introdução de oficinas para acolhedores/as, ampliando significativamente o número de pessoas capacitadas tanto para organizar a mostra quanto para acolher e dialogar com os/as visitantes. Também foram introduzidos os cadernos de registro em que os/as acolhedores são convidados/as a narrar suas experiências cotidianas com os/as visitantes no âmbito das histórias de violência, produzindo um material que está disponível para estudo e pesquisa.

Neste processo, também tem se instigado a que atividades educativas e culturais em torno da temática da violência doméstica sejam incluídas na programação da exposição. A intenção é que a NTDL assuma cada vez mais seu caráter de intervenção, ou seja, de proposta que alia sensibilização, visibilização e capacitação de pessoas que empoderadas possam se somar no movimento de enfrentamento e superação da violência.

Recentemente, um novo caderno da NTDL foi elaborado. Nesta publicação, a NTDL passa a fortalecer seu papel também na denúncia da violência doméstica contra crianças, adolescentes e jovens, pessoas com deficiência e idosas. Com esta publicação, a NTDL reforça seu compromisso com a denúncia das situações que impõem sofrimento e dor a pessoas num ambiente que deveria ser de cuidado e proteção. A violência doméstica é intergeracional e, portanto, sua superação passa também pela visibilização conjunta das situações e contextos em que ocorre, bem como pela articulação das possibilidades de enfrentamento.

Assim, a NTDL se desafia a ser instrumento não só de denúncia da violência doméstica, mas também de anúncio da necessidade de integrar políticas e programas que hoje se desenvolvem de forma dissociada. E, neste sentido, algumas, dentre várias outras questões podem ser colocadas: estão os/as conselheiros/as tutelares habilitados a reconhecer que a mãe que agride a criança pode ser a mulher que no íntimo de seu corpo é agredida por seu companheiro? Estão as secretarias de assistência social capacitando suas equipes de atendimento nos centros de referência de forma a atender integralmente a família? Estão os/as professores sendo habilitados/as a identificar se uma criança com deficiência não está sendo vítima de violência? Estão, de fato, os programas de proteção e atendimento sendo implementados de forma a atender os diferentes modelos familiares que compõe hoje nossa sociedade? Como garantir que os planos nacionais de en-

frentamento da violência contra mulheres e contra crianças e adolescentes sejam implementados de forma integrada?

Muitos são os desafios colocados pelo enfrentamento da violência no que tange às políticas públicas. Entretanto, talvez o maior desafio a ser assumido é justamente o de nos assumirmos como mulheres e homens intolerantes à violência e, por isso, capazes de lutar por sua superação em nossos cotidianos.

DIACONIA PÚBLICA E PROFÉTICA

Neste exercício de constituir a Nem Tão Doce Lar como um espaço de denúncia da violência doméstica e de anúncio coletivo de possibilidades de enfrentamento e superação, passando de uma exposição para uma intervenção, é que se revela sua dimensão diaconal pública e profética.

Nesta perspectiva pública, o jovem teólogo Ruthmann e a estudante Lindner nos falam da diaconia que “cuida de forma integral” (Ruthmann; Lindner, 2011, p. 17) posto que se dá no exercício do encontro com a outra pessoa, com quem vive além dos muros da igreja: “a comunidade cristã precisa ir ao encontro das dores do mundo, compreendendo a graça de Deus e, através dela, buscar transformação de sua realidade” (Ruthmann; Lindner, 2011, p. 17).

Por esta razão, no âmbito da NTDL, esta dimensão pública se revela por meio do movimento de ir ao encontro das pessoas, aquelas que em geral não participam dos processos de capacitação e articulação para o enfrentamento da violência, mas que são cotidianamente afetadas em suas vidas. A NTDL foi pensada para que o público em geral pudesse ser confrontado e convidado a refletir sobre a violência, a se informar, a se permitir convencer de que é possível outro jeito de viver junto.

Nordstokke, por sua vez, destaca a dimensão da responsabilidade pública que a diaconia carrega. Para este autor a diaconia não deve substituir a responsabilidade pública do Estado ante os desafios do contexto para a efetivação dos direitos, mas justamente “agir em parceria com outros grupos” (Nordstokke, 1995, p. 74). E é este agir em parceria que tem constituído a própria identidade da NTDL. À FLD é reservada a tarefa de dar visibilidade à mostra, mobilizar recursos, cuidar dos artefatos e da metodologia. Aos grupos que a acolhem, fica a tarefa de articular no local que os diversos segmentos da sociedade civil e dos setores públicos se integrem em sua realização, para que redes locais de enfrentamento e superação sejam fortalecidas ou estabelecidas na perspectiva do que apontam os

planos nacionais de enfrentamento da violência contra as mulheres e contra as crianças e adolescentes.

Assim, reforça-se a compreensão de que: “a diaconia não é exclusiva; ela sabe que não pode fazer tudo sozinha. Tampouco exclui a importância de outros agentes, mesmo quando partem de outras ideias, religiosas ou filosóficas. A partilha fortalece a caminhada de todos [...]” (Nordstokke, 1995, p. 74).

A dimensão profética, por sua vez, atravessa a intervenção Nem Tão Doce Lar. A “casa” sozinha já se constitui num instrumento de denúncia. Ali estão as marcas da violência! As roupas rasgadas, os óculos quebrados, os inúmeros medicamentos antidepressivos, as armas de brinquedo e as armas reais, entre muitos outros elementos, revelam, junto com os cartazes, todo o drama da violência doméstica a que estão expostas mulheres, crianças, jovens, pessoas idosas e com deficiência e os próprios homens.

E é justamente neste espaço de denúncia, ao sentar juntas para preparar, organizar, capacitar e acolher, que as pessoas atuantes nas organizações e serviços locais passam a tecer “conversações” sobre as possibilidades de enfrentamento e superação. E assim, surgem tramas para que direitos sejam exigidos, para que serviços sejam estabelecidos, para que contextos de violência e opressão sejam visibilizados. E, neste movimento, a Nem Tão Doce Lar passa de lugar de denúncia para o de anúncio, assumindo com muita profundidade sua dimensão diaconal profética.

Nordstokke afirma que a “diaconia profética se preocupa com o amanhã” (Nordstokke, 1995, p. 61), pois assim como “a função do profeta é, a partir de sua visão de mundo e de ser humano, levantar a sua voz de denúncia e de anúncio” (Nordstokke, 1995, p. 61), assim também deve ser a diaconia. Sua ação deve envolver tanto a denúncia dos atos e contextos que infligem dor e sofrimento às pessoas, à própria Terra e seres que nela habitam, como também se constituir como um “agir-no-mundo”, posto que “a diaconia profética tem consciência das limitações do falar sem agir. A fala sem ação é uma fala sem eco. Sem volta. Sem retorno concreto. Sem troca” (Nordstokke, 1995, p. 61). Assim, como afirma Gaede Neto, a diaconia: “ontem o elemento da crítica ao sistema que gera a opressão e a morte; ao mesmo tempo, contém o anúncio de formas alternativas, de possibilidades de recomeço a partir de princípios de humanidade, dignidade, participação, partilha, aceitação, comunhão” (Gaede Neto, 2011, p. 185).

No recente documento Diaconia em Contexto, produzido pela Federação Luterana Mundial, e publicado em português pela IECLB, encontramos a afirma-

ção de que “a tarefa da diaconia é a de “ser” pioneira e de “agir” como pioneira. A diaconia nunca é só palavras, e sim, antes de tudo, ações em busca de caminhos para que possa realizar-se transformação” (FLM, 2012, p. 82). Assim, espera-se que a Nem Tão Doce Lar continue a serviço, reunindo mulheres e homens, enquanto ainda estivermos na travessia rumo a uma sociedade que se assume profundamente intolerante à violência.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Claudia. *Violência Doméstica*. Disponível em: <<http://www4.fe.uc.pt/fontes/trabalhos/2004010.pdf>>. Acesso em: 29 jul. 2012.
- BLASI, Márcia. Violência doméstica contra mulheres. In: FUNDAÇÃO LUTERANA DE DIACONIA. *Nem tão doce lar: Uma vida sem violência é direito de mulheres e homens*. No prelo.
- CREUTZBERG, Marion. Violência contra a pessoa idosa. In: FUNDAÇÃO LUTERANA DE DIACONIA. *Nem tão doce lar: Uma vida sem violência é direito de mulheres e homens*. No prelo.
- FARIAS CAVALCANTI, Stela Valéria Soares de. *A violência doméstica como violação dos Direitos Humanos*. Disponível em: <<http://jus.com.br/revista/texto/7753/a-violencia-domestica-como-violacao-dos-direitos-humanos>>. Acesso em: 29 jul. 2012.
- FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. *Diaconia em Contexto: Transformação, Reconciliação, Empoderamento*. Obra Traduzida. Porto Alegre: 2012.
- FUNDAÇÃO LUTERANA DE DIACONIA. *Plano Trienal 2011-2013*. Porto Alegre, 2010.
- FUNDAÇÃO LUTERANA DE DIACONIA. *Quem Somos: O que é Diaconia?* Disponível em: <<http://fld.com.br/index.php/fld/informacoes/>>. Acesso em: 29 jul. 2012.
- GAEDE NETO, Rodolfo. *A diaconia de Jesus: uma contribuição para a fundamentação teológica da diaconia na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- JANDREY, Carla Vilma; OLIVIERA, Dionata Rodrigues de Oliveira. Sujeitos invisíveis. In: FUNDAÇÃO LUTERANA DE DIACONIA. *Nem tão doce lar: Uma vida sem violência é direito de mulheres e homens*. No prelo.
- NARVAZ, Martha G. *Submissão e resistência: Explodindo o discurso patriarcal da dominação feminina*. Dissertação (Mestrado em Psicologia), Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2005.
- NORDSTOKKE, Kjell. **Diaconia: Fé em Ação**. São Leopoldo: Sinodal, 1995.
- PORTAL DE INFORMAÇÃO JUVENIL. *Estudo revela alta de violência contra crianças e adolescentes*. Disponível em: <<http://www.infojovem.org.br/2012/07/18/estudo-violencia-adolescente-2012/>>. Acesso em: 20 jul. 2012.

PORTAL LUTERANOS. *Conheça a exposição interativa “Nem Tão Doce Lar”*. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/portal/site/conteudo.php?idConteudo=2835>>. Acesso em: 31 jul. 2012.

PORTAL LUTERANOS. *Visita marca o último mês de um ano histórico para o CMI na América Latina*. Disponível em: <<http://lutero.org.br/portal/site/conteudo.php?idConteudo=2841>>. Acesso em: 31 jul. 2012.

RUTHMANN, Jaime José; LINDNER, Juliana Lohmann. *Diaconia: uma ação da fé. Assistência social: um instrumento para a ação*. In: PAIXÃO, Márcia Eliane L. *Conversando sobre Diaconia*. v. 1. São Leopoldo: Sinodal, 2011.

WASELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da Violência 2012*. Caderno complementar 1. Os homicídios de mulheres no Brasil. Disponível em: <www.mapadaviolencia.org.br>. Acesso em: 23 abr. 2012.

VIOLÊNCIA DE GÊNERO NO ÂMBITO DOMÉSTICO: DAS CONFERÊNCIAS À SAÚDE COLETIVA

*Adriana Dewes Presser*⁷⁸

O movimento feminista vem denunciando a violência contra a mulher há mais de 20 anos. D'Oliveira e Schraiber (1999) afirmam que a violência contra a mulher refere-se a situações tão diversas como a violência física, sexual e psicológica cometidas por parceiros íntimos, o estupro, o abuso sexual de meninas, o assédio de mulheres, o turismo sexual, a violência étnica e racial, a violência cometida pelo Estado, por ação ou omissão, a mutilação genital feminina, a violência e os assassinatos ligados ao dote, o estupro em massa nas guerras e conflitos armados. Segundo as autoras, a temática em questão também pode ser vista da perspectiva de gênero, referindo-se, assim, a “sofrimentos e agressões dirigidos especificamente às mulheres pelo fato de serem mulheres” (Schraiber; D'Oliveira, 1999, p. 14).

Desde a década de 1970, as organizações de mulheres vêm denunciando a violência de gênero como um grave problema que afeta a saúde física e mental das mulheres, comprometendo severamente o seu desenvolvimento integral, embora tenham passado muitos anos até que a violência de gênero fosse reconhecida como um fenômeno substantivo na agenda pública dos organismos internacionais.

78 Enfermeira Licenciada, mestre em Saúde Coletiva, docente na Faculdades EST, São Leopoldo – RS.

O termo "gênero" começou a ser utilizado pelas feministas para traduzir a forma como a cultura se apropria do sexo biológico (Saffioti, 1999). A perspectiva de gênero mudou a visão da violência do enfoque da vitimização para o enfoque relacional, que considera as relações entre homens e mulheres. Assim, segundo Tavares (2000), as relações sociais violentas e as relações violentas estabelecidas entre homens e mulheres, seriam vistas das diferenças culturais e não das especificidades biológicas atribuídas aos sexos masculino e feminino.

Minayo et al. (2003) afirmam que a abordagem de gênero consolidou-se, de maneira progressiva, como modelo explicativo hegemônico para a ocorrência da violência contra a mulher. Com isso, a violência sofrida pela mulher é compreendida como uma violência ligada ao gênero (D'Oliveira; Schraiber, 1999), estruturada por um "padrão de relações sexuais hierárquico" (Meneghelet al., 2000), no qual as mulheres sofrem violência pelo fato de serem mulheres (D'Oliveira; Schraiber, 1999). Corrêa (2000) declara que isso configuraria um reflexo da manutenção de desigualdades e hierarquias existentes para garantir a obediência e a subalternidade de um sexo sobre o outro, expressando um "sistema social de gênero desigual e injusto" (Kantorski et al., 1997).

As explicações da universalização da opressão da mulher, construídas sob a perspectiva de gênero, estão embasadas no conceito de patriarcado, na teoria marxista e nos estudos da psicanálise. Pelo patriarcado, a opressão feminina se explica pela apropriação masculina do labor reprodutivo das mulheres. As teorias marxistas procuram articular sistemas de dominação de classe com sistemas de dominação de gênero, enquanto a psicanálise busca encontrar as raízes das relações de gênero na construção da subjetividade (D'Oliveira, 1996).

A violência de gênero é um tema recentemente estudado no Brasil, e a sua incorporação na academia, como campo temático, se deve, sobretudo, ao movimento feminista. A corrente feminista marxista, desde os primeiros estudos sobre a mulher, introduziu o conceito de patriarcado, entendido como: "[...] um conjunto de relações sociais que têm uma base material e no qual há relações hierárquicas entre homens e solidariedade entre eles, que os habilitam a controlar as mulheres. Patriarcado é, pois, o sistema de opressão das mulheres" (Hartmann, 1979 apud Saffioti, 1999, p. 232).

A categoria gênero, mencionada pela primeira vez em 1968, teve como um dos seus objetivos buscar a desconstrução do chamado "determinismo natural", instaurando uma suposta equidade entre homens e mulheres. Um dos conceitos clássicos de gênero considera: "[...] um sistema de sexo/gênero é um conjunto de

arranjos pelos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana e no qual estas necessidades sexuais são satisfeitas” (Rubin, 1975, p. 159 apud Saffioti, 1999).

Scott (1990) considera que “Gênero é um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas ente os sexos e é também um modo de significar relações de poder” (p. 42). Falar em violência de gênero pressupõe o entendimento de que homens e mulheres têm uma participação não igualitária, devido a sua condição sexual, e participam de sociedades e culturas que legitimam esta desigualdade, acarretando um padrão de relações sexuais hierárquico, também denominado de relações sexuais de gênero. Este conceito é capaz de englobar fatores condicionantes e precipitantes da violência em relação à mulher, sendo considerados como fatores determinantes: o patriarcado, a educação diferenciada entre os sexos, o caráter discriminatório das instituições sociais e o sistema de opressão e exploração a que homens e mulheres estão submetidos numa dada formação social (Azevedo, 1985).

Três décadas de estudo e pesquisas deram visibilidade à violência de gênero na sociedade. Nos países desenvolvidos, há dados que apontam elevados percentuais de violência de gênero, que oscilam entre 20 a 80% das mulheres. Alguns autores a consideram um fenômeno epidêmico, devido à elevada magnitude (Kronabauer; Meneghel, 2005). A maior parte dos episódios de violência contra as mulheres acontecem no espaço doméstico, enquanto a violência contra os homens acontece principalmente no espaço público.

Heise (1994) apresenta uma síntese das características da violência de gênero: as mulheres estão sob ameaça de violência, principalmente, por parte de homens conhecidos; além disso, a maior parte das vítimas são as mulheres. A gravidade da violência tende a piorar com o tempo, e o abuso emocional pode ser tão danoso quanto o abuso físico. A violência de gênero acontece em todos os grupos socioeconômicos, porém não em todas as sociedades. Inúmeros estudos mostram o risco de depressão, toxicomania, atos de autodestruição, tentativas de suicídio e suicídio entre mulheres abusadas física e sexualmente. Estima-se que 19% dos anos perdidos por morte ou incapacitação física em mulheres em idade produtiva devam-se à violência de gênero.

Em 1994, a Organização dos Estados Americanos afirmou que a violência contra a mulher constitui-se em violação dos direitos humanos das mulheres, expressos na Convenção Interamericana para prevenir, sancionar e erradicar a Vio-

lência contra a Mulher – “Convenção de Belém do Pará” – que foi aprovada, justamente, no Brasil (Movimento Manuela Ramos, 1995).

AS CONFERÊNCIAS SOBRE AS MULHERES

A Organização das Nações Unidas (ONU) designou o ano de 1975 como o Ano Internacional da Mulher e estabeleceu que os próximos dez anos seria a Década da Mulher. Desde então, realizaram-se várias Conferências Mundiais sobre a Mulher, que serão resumidas a seguir:

- I *Conferência Mundial sobre a Mulher*, na cidade do México, em 1975; assistida por 8 mil mulheres representantes de 113 países. A conferência debateu três temas centrais: igualdade entre os sexos, integração da mulher no desenvolvimento e promoção da paz. Foi um acontecimento inédito na luta pelos direitos da mulher. Nesta Conferência foram aprovados dois documentos:
 1. Declaração do México sobre a Igualdade da Mulher e sua contribuição ao Desenvolvimento e a Paz Mundial;
 2. Plano de Ação Mundial para Implementação dos Objetivos do Ano Internacional da Mulher.
- II *Conferência Mundial sobre a Mulher: Igualdade, Desenvolvimento e Paz*. Realizou-se em Copenhague, na Dinamarca, no ano de 1980. Nessa Conferência foram examinados os progressos alcançados em cinco anos da Década da Mulher (1975-1985).
- III *Conferência Mundial sobre a Década da Mulher*, em Nairobi, Quênia, em 1985. Nesta Conferência, foram aprovadas as “*Estratégias para o Pleno Desenvolvimento da Mulher para o Ano 2000*”; reuniu cerca de 15 mil representantes de organizações de mulheres. O objetivo do encontro foi avaliar os resultados obtidos durante a década 1975/1985. Durante a Conferência, vários países assinaram a Convenção pela eliminação de todas as formas de Discriminação contra a Mulher, que havia sido promulgada pela ONU.
- IV *Conferência Mundial sobre a Mulher: Ação para a Igualdade, o Desenvolvimento e a Paz ou Conferência de Beijing*, Pequim, China, em 1995. Foi considerada a maior e a mais influente de todas as conferências mundiais sobre a mulher, pois reconheceu definitivamente os direitos da mulher

como direitos humanos em sua Declaração e Plataforma de Ação. Compararam mais de 180 delegações governamentais e cerca de 2.500 organizações não governamentais. A Plataforma de Ação aprovada reafirmou os avanços obtidos pelas mulheres nas últimas Conferências, com destaque para os direitos sexuais e reprodutivos, bem como a inclusão da discriminação racial e étnica como um obstáculo à igualdade e equidade entre as mulheres. A Conferência de Pequim trouxe novos parâmetros de atuação para os governos e sociedade civil, com vistas à promoção da igualdade de gênero.

O órgão das Nações Unidas encarregado de acompanhar a implementação das decisões adotadas na IV Conferência Mundial sobre a Mulher, Comissão sobre a Situação da Mulher (CSW), avaliou a implementação da Plataforma de Ação de Pequim, com o exame dos itens relativos à erradicação da pobreza e à divisão das responsabilidades familiares. Ademais, a CSW aprovou recomendação incentivando o acompanhamento regional da Conferência, sobretudo tendo em vista que várias regiões adotaram planos regionais de ação, como é o caso da América Latina e do Caribe.

Além das Conferências supracitadas, ainda se pode referir duas outras, de grande importância: a ocorrida em Viena, no ano de 1993, e a ocorrida no Cairo, no ano seguinte.

Em Viena (Áustria), durante a Conferência Mundial sobre Direitos Humanos, o movimento de mulheres levantou a bandeira de luta “*Os Direitos das Mulheres também são Direitos Humanos*”, postulando que “os direitos humanos das mulheres são inalienáveis e constituem parte integral dos direitos humanos universais”.

Em decorrência do Programa de Ação adotado em Viena, a Assembleia Geral das Nações Unidas aprovou a Declaração sobre a Violência contra a Mulher, tema que, até então, não contava com nenhum documento específico. Esse documento serviu de base para a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, e definiu a violência de gênero, englobando a violência física, sexual e psicológica no âmbito público ou privado. Em 1994, a Comissão de Direitos Humanos da ONU iniciou o monitoramento da violência contra a mulher.

Na Conferência ocorrida no Cairo, no ano de 1994, as organizações de mulheres propuseram uma agenda que redefinia conceitos estagnados e naturalizados de reprodução, família e população. A Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento representou um marco para o feminismo internacional, e o gênero foi o tema central dos debates, ocasião em que as mulheres falaram sobre o

conceito de “direitos reprodutivos”. O conceito de direitos reprodutivos garante que toda mulher tenha pleno direito de disposição sobre seu corpo e sua sexualidade. Tal conceito ampliou a visão sobre reprodução, que passou a ser entendida como uma forma de ação social e gerou uma série de polêmicas, ainda não resolvidas, em torno de questões como a legalização do aborto.

No Brasil, em 1996, foi lançado o Programa Nacional de Prevenção e Combate à Violência Doméstica e Sexual. Como parte deste programa, foi encaminhado projeto de lei com o objetivo de transformar os crimes sexuais – até então considerados crimes contra os costumes – em crimes contra a pessoa. Esse projeto acabou se transformando na Lei 10.886/2004, que acrescentou o § 9º ao artigo 129 do Código Penal.

Essa alteração, entretanto, mostrou-se inócua e ineficaz, pois previa somente pena de “detenção” ao agressor (que não acarreta o cumprimento em regime fechado, ou seja, não havia previsão de que o agressor fosse para a prisão por cometer esse tipo de crime) e considerava a violência doméstica “crime de menor potencial ofensivo”. Por isso, em razão da quantidade máxima de pena aplicável (um ano), esse tipo de crime era submetido ao procedimento criminal que se aplica aos crimes de menor potencial ofensivo e possibilita ao agente criminoso uma série de benefícios que afastam a pena privativa de liberdade, tais como a “transação penal” e a “suspensão condicional do processo”.

No dia 07 de agosto de 2006, foi promulgada a Lei n.º 11.340, também chamada Lei Maria da Penha, que pode ser considerada uma espécie de “Estatuto da Mulher”, à semelhança de outros já existentes (Estatutos da Criança e do Adolescente e do Idoso), considerando que estabelece uma série de dispositivos protetivos e de assistência à mulher em situação de violência. Essa Lei conceitua o que seja “violência doméstica e familiar contra a mulher”, estabelece “medidas integradas de prevenção à violência doméstica” e prevê a forma de prestação da “assistência à mulher em situação de violência doméstica e familiar”. Prevê, ainda, a obrigatoriedade de atendimento prioritário pela autoridade policial que tomar conhecimento de violência doméstica contra a mulher e a possibilidade de adoção de medidas protetivas de urgência, tais como o “afastamento do agressor do lar, proibição de contato com a ofendida e seus familiares”, entre outras.

Essa Lei prescreve, expressamente, que, aos processos, aos julgamentos e às execuções de causas cíveis e criminais decorrentes da prática de violência doméstica e familiar contra a mulher se aplicarão às normas dos Códigos de Processo Civil e Processo Penal e da legislação específica relativa à criança, ao adolescente e

ao idoso, naquilo em que não forem conflitantes entre si. Isso significa dizer que o procedimento outrora utilizado, que possibilitava ao agressor ser beneficiado com a transação penal ou suspensão condicional do processo, não mais se aplica aos casos de violência doméstica e familiar contra a mulher.

Agora, para o crime de violência doméstica, a pena prevista é de “detenção” de 3 (três) meses a 3 (três) anos. O fato de a pena ser de “detenção” continua acarretando a impossibilidade de recolhimento do agressor em regime fechado, o que, de certa forma, torna essa alteração pouco eficaz. Mas o fato de a pena máxima ser bem maior do que a anteriormente prevista (um ano, apenas) já pode ser considerado um avanço, porque isso significa que a violência doméstica e familiar contra a mulher não é mais considerada crime de menor potencial ofensivo.

AS CONVENÇÕES E CONFERÊNCIAS OCORRIDAS NO BRASIL

A Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher – “Convenção de Belém do Pará” – foi adotada pela Assembleia Geral da Organização dos Estados Americanos (OEA), em 1994 e ratificada pelo Brasil, em 1995.

A violência praticada contra a mulher é um dado inquestionável da realidade mundial, e esta Convenção reconhece expressamente que as mulheres estão sujeitas a ela sem distinção de raça, religião, idade ou qualquer outra condição. Essa Convenção ratificou e ampliou a Declaração e o Programa de Ação da Conferência Mundial de Direitos Humanos, realizada em Viena, em 1993, e representa o esforço do movimento feminista internacional para dar visibilidade à existência da violência contra a mulher e exigir seu repúdio pelos Estados-membros da OEA.

A Convenção declara que a violência contra a mulher constitui uma violação aos direitos humanos e às liberdades fundamentais e limita total ou parcialmente à mulher o reconhecimento, gozo e exercício de tais direitos e liberdades. Ela entende por violência contra a mulher “qualquer ação ou conduta, baseada no gênero, que cause morte, dano físico, sexual ou psicológico à mulher, tanto no âmbito público como no privado”. Esta constatação aumenta a importância ao mostrar a violência na esfera privada, isto é, a violência doméstica baseada em gênero, na qual os agressores geralmente são parentes ou pessoas próximas. A violação dos direitos humanos das mulheres, ainda que ocorra no âmbito da família ou da unidade doméstica, diz respeito a toda a sociedade, inclusive ao poder público. Este fato já havia sido descortinado pelas feministas ao assumirem que o privado é público.

A Convenção de Belém do Pará estatui que a mulher está protegida pelos demais direitos previstos em todos os instrumentos regionais e internacionais relativos aos direitos humanos, mencionando expressamente o direito a que se respeite a vida, integridade física, mental e moral; direito à liberdade e à segurança pessoais; o direito a não ser submetida à tortura; o direito a que se respeite a dignidade inerente a sua pessoa e a que se proteja sua família; o direito a igual proteção perante a lei e da lei; o direito a recurso simples e rápido perante tribunal competente que a proteja contra atos que violem os seus direitos; o direito de livre associação; o direito de professar a própria religião e as próprias crenças, de acordo com a lei; e o direito a ter igualdade de acesso às funções públicas de seu país e a participar nos assuntos públicos, inclusive na tomada de decisões.

Essa Convenção entende que a violência contra a mulher impede e anula o exercício dos direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais, de forma que, paralelamente à violência física, sexual e psicológica, ocorreria uma violação daqueles direitos. Daí a gravidade da violência contra a mulher, que é capaz de lesar, simultaneamente, vários bens jurídicos protegidos.

A Convenção confere ao Estado responsabilidades na missão de proteger a mulher da violência no âmbito privado e público. Os Estados têm de tomar medidas para prevenir a violência, investigar diligentemente qualquer violação, perseguindo a responsabilização dos violadores, e assegurar a existência de recursos adequados e efetivos para a devida compensação às violações.

CONFERÊNCIA NACIONAL DE MULHERES – 2004

O ano de 2004 foi declarado o “Ano da Mulher no Brasil”, com o lema: “faz diferença acabar com a indiferença”, tendo como atividade prioritária a realização da I Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres (CNPMM), coordenada pela Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM), da Presidência da República, envolvendo mais de 120 mil mulheres, reunidas em plenárias municipais e regionais em 2.000 municípios e Conferências Estaduais nos 26 estados e Distrito Federal.

Ao convocar a I CNPMM, com o objetivo de “propor diretrizes para fundamentação do Plano Nacional de Políticas para as Mulheres”, o governo brasileiro propôs a análise da realidade brasileira, tendo em mente os desafios para a construção da igualdade a realização de uma avaliação das políticas públicas para as mulheres até então desenvolvidas por governos municipais, estaduais e federal e a aprovação das diretrizes para a Política Nacional para as Mulheres.

A Conferência significou que, pela primeira vez, um governo conclamou os vários níveis de governo e sociedade civil a contribuírem com a elaboração de um Plano Nacional de Políticas para as Mulheres. Segundo o documento-base, o contexto de atuação das brasileiras na luta contra a discriminação nos últimos vinte anos foi marcado por dois vetores: um importante movimento no sentido de ampliar os direitos de cidadania e de consolidação da democracia política; e o agravamento das condições socioeconômicas e a consequente limitação de uma democracia social. Para as mulheres, o movimento por efetivação da cidadania, conquistada com a Constituição de 1988, foi mais do que um reencontro com mecanismos democráticos, historicamente frágeis no país. Significou o reconhecimento de sua cidadania e do princípio da igualdade entre homens e mulheres (SPM, 2004).

As diretrizes gerais aprovadas apontam para a necessidade de políticas integradas que garantam a construção da igualdade, que ampliem as condições para autonomia e autossustentação das mulheres, que possibilitem o exercício dos direitos sexuais e reprodutivos, a descriminalização do aborto (tema que gerou maior debate e polêmica) e o reconhecimento da violência de gênero “como violência estrutural e histórica que expressa a opressão das mulheres e como questão de saúde pública”. Reafirma a necessidade das modificações da divisão sexual do trabalho e que o Estado tem sua parte de responsabilidade, aí incluída a ampliação dos equipamentos sociais. A soberania nacional, políticas de desenvolvimento que garantam a superação das desigualdades econômicas e a distribuição de renda e a ampliação das políticas públicas que visem à melhoria da qualidade de vida das mulheres também foram contempladas nas diretrizes gerais.

A Conferência demonstrou o potencial de mobilização, organização e contribuição das mulheres com o debate. Houve 3.844 propostas, vindas de lugares distintos, contemplando as diversidades regionais, de raça, de etnia, de geração e de orientação sexual, englobando os 5 eixos temáticos: 1. Enfrentamento da pobreza: geração de renda, trabalho, acesso ao crédito e à terra; 2. Superação da Violência contra a Mulher: prevenção, assistência e enfrentamento; 3. Promoção do bem-estar e qualidade de vida para as mulheres: uso e ocupação do solo, saúde, moradia, infraestrutura, equipamentos sociais, recursos naturais, patrimônio histórico e cultural; 4. Efetivação dos direitos humanos das mulheres: civis, políticos, direitos sexuais e direitos reprodutivos; e 5. Desenvolvimento de políticas de educação, cultura, comunicação e produção de conhecimento para a igualdade.

A maior conquista desta Conferência foi, pela primeira vez no Brasil, a elaboração de um Plano Nacional de Políticas para as Mulheres, cuja organização fi-

cou a cargo do Grupo de Trabalho Interministerial, sendo coordenado pela Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres. A realização da I Conferência Nacional de Política para as Mulheres constituiu um momento histórico para o Brasil e um marco para as políticas públicas em relação à mulher.

POLÍTICAS PÚBLICAS PARA AS MULHERES

Nos anos 1970, após a I Conferência Mundial sobre a Mulher – somando-se a isso o processo de redemocratização do país, depois de anos de submissão ao regime militar –, houve uma articulação do movimento de mulheres e feministas no país. Nas eleições de 1982, as mulheres dos partidos políticos exerceram papel importante, fazendo com que fossem incorporadas aos programas dos candidatos as reivindicações das mulheres, criando, já naquela época, articulações e realizando encontros sobre mulher e política. Nos anos de 1980, surgiram os primeiros Conselhos dos Direitos das Mulheres, que incorporaram em seus quadros militantes feministas. Em 1985, foi criado o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM), com o objetivo “de promover em âmbito nacional, políticas que visem a eliminar a discriminação da mulher, assegurando-lhe condições de liberdade e de igualdade de direitos, bem como sua plena participação nas atividades políticas, econômicas e culturais do país”.

Nos anos seguintes foram organizadas as primeiras Delegacias de Defesa da Mulher, as Casas-Abrigo, os Serviços de Aborto Previsto em Lei, os Comitês de Vigilância à Morte Materna e os Centros de Referência de Atendimento às Mulheres em situação de violência. No Brasil, a saúde foi um dos campos em que o movimento de mulheres conquistou reconhecimento, trazendo como consequência a mobilização para a elaboração de políticas públicas para as mulheres.

Ao focalizar as políticas públicas para as mulheres no Brasil, um dos marcos iniciais é o Programa de Atenção Integral à Saúde da Mulher (PAISM). Definido em 1983, em resposta a pressões para a instalação de um programa de controle da fecundidade, o PAISM rearticulou esta demanda no interior de uma proposta de atenção integral à saúde das mulheres. Este programa surgiu no bojo do movimento sanitário nacional pré-constituente e avançou no processo de formulação de um programa de saúde pública integral e equitativa como direito “universal”, premissa defendida pelo movimento (Giffin, 2002).

A violência contra a mulher deixou de ser assunto tratado no âmbito do privado, passando a ter caráter institucional, assim como deixou de ser caso de po-

lícia e segurança para ser enfrentada como questão de saúde pública. Ampliou-se a abordagem da saúde da mulher com a elaboração do PAISM, que objetivava criar ações dirigidas às mulheres em idade reprodutiva e, posteriormente, com a incorporação, nas políticas, dos direitos sexuais e reprodutivos: planejamento familiar, mortalidade materna, DST e HIV/AIDS, direitos e responsabilidades compartilhadas entre homens e mulheres.

Giffin (1994b) afirma que, em termos gerais, o abandono do PAISM, no que se refere a sua efetiva implementação em âmbito nacional, consolidou uma ênfase no uso de métodos artificiais de controle da fecundidade e um descaso com os cuidados à saúde para as mulheres mais pobres que dependem dos serviços públicos, que são a maioria no país. A autora caracteriza o processo de controle da fecundidade no Brasil como um caso de “modernidade perversa”, pois enquanto a taxa nacional de uso de anticoncepcionais, bem como os métodos utilizados são “modernos”, a “perversidade” é decorrente das escolhas reprodutivas, que são altamente condicionadas pela pobreza e falta de cidadania.

Investigações a respeito da anticoncepção das mulheres de baixa renda mostraram que o contraceptivo oral é tomado de maneira irregular e/ou incorreta, podendo ser adquirido nas farmácias sem receita médica, em doses inadequadas e usada por longos períodos de tempo, inclusive por mulheres que apresentam problemas cardiovasculares e fumantes (Costa et al., 1990; Giffin; Costa, 1995; Wawer et al., 1986). Esse quadro contrasta com a Declaração de Bucharest, assinada pelo Brasil em 1974, assumindo a responsabilidade de provisão dos métodos contraceptivos. Além dos efeitos nocivos à saúde, o uso descontrolado da pílula também pode resultar em gravidez indesejada e aborto. Mesmo tendo amparo legal, desde 1940, para o aborto em situações de estupro ou risco de vida, ainda são raríssimos os serviços públicos que o realizam. Com isso, há estimativas de que 30% das gestantes o fazem de forma ilegal no Brasil (AGI, 1994). Alguns estudos populacionais também mostraram altos índices de abortos repetidos e mal sucedidos, sendo as mulheres mais pobres as que sofrem as maiores consequências prejudiciais à saúde (Costa, 1999; Martins et al., 1991; Valladares et al., 1987).

Ainda hoje, no Brasil, a prática da esterilização cirúrgica, como método de controle da fecundidade – normalmente realizada durante o parto cesareano –, apresenta uma das taxas mais altas do mundo, pois até pouco tempo não era regulamentada, nem supervisionada ou registrada (Molina, 1999).

A queda brusca da fecundidade ocorreu no Brasil na real ausência dos serviços públicos preconizados oficialmente no PAISM, “refletiu-se mais o impacto das

políticas populacionais vigentes de fato no país do que os princípios feministas já incorporados em leis, normas e programas governamentais” (p. 27). Na conceituação de Penha (1991), as distorções históricas deste processo revelam um “Estado de duas caras”, que manteve uma postura liberal de não interferência ao mesmo tempo que favorecia a atuação de entidades privadas nacionais e internacionais no controle da fecundidade (Pitanguy, 1999).

Esta perversidade no controle da fecundidade reflete-se na morbidade e mortalidade materna e reprodutiva, na vulnerabilidade aumentada ao HIV, ao câncer ginecológico e a outras doenças, incluindo hipertensão e infecções do trato reprodutivo (Giffin, 2002; Beral, 1979). No entanto, não há dados sobre a magnitude das infecções do trato reprodutivo no país (Faúndes; Tanaka, 1992), conformando o que tem sido chamado de “armadilha da desinformação”, que expressa a relação de dupla via entre falta de informação e negligência de questões de saúde das mulheres (Giffin, 2002; Graham; Campbell, 1992).

No entanto, desde os anos 1980, organizaram-se no país os Comitês de Mortes Maternas e, no ano de 1997, o óbito materno foi declarado de notificação compulsória. As principais causas das mortes maternas decorrem de complicações específicas da gestação (hipertensão, hemorragias, complicações de abortos ilegais e infecções puerperais). A maioria destas mortes poderiam ser evitadas se houvesse uma atenção pré-natal adequada e qualificada (Valladares, 1999).

A saúde reprodutiva é um campo em que as diferenças entre mulheres de diferentes classes sociais mostram-se agudas e indicam o quanto os serviços públicos de saúde não atendem as necessidades dessas mulheres (Giffin, 2002). Tanto a situação de saúde reprodutiva das mulheres brasileiras como a condição orçamentária do PAISM indicam, atualmente, os reais limites da luta política restrita ao setor saúde, seja no plano nacional, seja no palco dos discursos internacionais. Nos anos 1990, a linguagem de direitos das mulheres foi apropriada pelos organismos e agências internacionais envolvidos neste campo, onde a questão de gênero “tem se tornado uma forma de as agências populacionais evitarem questões politicamente sensíveis de classe, raça e desigualdades entre países desenvolvidos e não desenvolvidos” (Hartmann, 1995, p. 134).

REFERÊNCIAS

- ALAN GUTTMACHER INSTITUTE. *Aborto Clandestino: Uma realidade Latino-Americana*. New York/Washington, DC: AGI, 1994.
- AZEVEDO, M. A. *Mulheres espancadas: a violência denunciada*. Rio de Janeiro: Cortez, 1985.
- BERAL, V. Reproductive mortality. *BMJ*, 15:632, 1979.
- CORRÊA, M. S. M. *Vivência de mulheres em condições de violência conjugal*. Dissertação (Mestrado em Enfermagem). Escola de Enfermagem, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2000.
- COSTA, S. H. et al. Family planning practices in low-income women in Rio de Janeiro. *International Family Planning Perspectives*, 16: 16-22, 1990.
- COSTA, S. H. Aborto provocado: A dimensão do problema e a transformação da prática. In: GIFFIN, K.; COSTA, S. H. (Org.). *Questões da Saúde Reprodutiva*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999. p. 163-86.
- D'OLIVEIRA, A. F. P. L. *Gênero e Violência nas Práticas de Saúde: contribuição ao estudo da atenção integral à saúde da mulher*. Dissertação (Mestrado em Medicina). Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.
- D'OLIVEIRA, A. F. P. L.; SCHRAIBER, L. B. Violência de Gênero, saúde reprodutiva e serviços. In: GIFFIN, K.; COSTA, S. H. *Questões da saúde reprodutiva*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999. p. 337-55.
- FAÚNDES, A.; TANAKA, A. C. Reproductive tract infections in Brazil: Solutions in a difficult economic climate. In: GREER, G. (Ed.). *Reproductive Tract Infections: Global Impact And Priorities For Women's Reproductive Health*. New York: Plenum Press, 1992. p. 253-74.
- GIFFIN, Karen. Women's health and the privatization of fertility control in Brazil. *Social Science and Medicine*, 39: 353-60, 1994b.
- _____; COSTA, S. H. As práticas contraceptivas e o aborto no Brasil. In: FAMILY HEALTH INTERNATIONAL (Org.). *Reflexões sobre Gênero e Fecundidade no Brasil*. São Paulo: Family Health International, 1995. p. 54-75.
- _____. Pobreza, desigualdade e equidade em saúde: considerações a partir de uma perspectiva de gênero transversal. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 18(Suplemento): 103-12, 2002.
- GRAHAM, W.; CAMPBELL, O. Maternal health and the measurement trap. *Social Science and Medicine*, 35: 967-77, 1992.
- HARTMANN, B. *Reproductive Rights and Wrongs: The Global Politics of Population Control*. Boston: South End Press, 1995.
- HEISE, L. Violência e Gênero: uma epidemia global. *Cadernos de Saúde Pública*. v. 10, (supl. 1), p. 135-46, 1994.
- KANTORSKI, L. P.; MOREIRA, A. F.; LUZ, H. B. da. Representação da violência contra a mulher: sob o olhar dos sujeitos que atuam na Delegacia de Mulheres. *Revista Texto e Contexto*, 6 (1): 33-49, 1997.

- KRONBAUER, José Fernando D.; MENEGHEL, S. N. Profile of gender violence by intimate partner. *Revista de Saúde Pública*, São Paulo, v. 39, n. 5, p. 695-701, 2005.
- MARTINS, I.; COSTA, S.; FREITAS, A.; PINTO, C. Aborto induzido em mulheres de baixa renda: Dimensão de um problema. *Cadernos de Saúde Pública*, 7: 251-66, 1991.
- MENEGHEL, S. N.; CAMARGO, M.; FASOLO, L. e cols. Mulheres cuidando de mulheres: um estudo sobre a Casa de Apoio Viva Maria, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, 16 (3): 747-57, 2000.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza et al. *Violência sob o Olhar da Saúde: infrapolítica da contemporaneidade brasileira*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003.
- MOLINA, A. Laqueadura tubária: Situação nacional, internacional e efeitos colaterais. In: GIFFIN, K.; COSTA, S. H. (Org.). *Questões da Saúde Reprodutiva*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999. p. 127-46.
- MOVIMIENTO MANUELA RAMO. *Alternativas contra la violencia hacia la mujer*. Normas Nacionales e Internacionales. Lima, Perú, 1995.
- PENHA, M. V. Política e população: Dados sobre um Estado de duas caras. *Physis – Revista de Saúde Coletiva*, 1:97-115, 1991.
- PITANGUY, J. O movimento nacional e internacional de saúde e direitos reprodutivos. In: GIFFIN, K.; COSTA, S. H. (Org.). *Questões da Saúde Reprodutiva*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999. p. 19-38.
- SAFFIOTTI, H. *Gênero e Patriarcado*. PUC-SP [mimeo], 1999.
- SCHRAIBER, L. B.; D'OLIVEIRA, A. F. P. L. Violência contra mulheres: interfaces com a saúde. *Interface: Comunicação, Saúde, Educação*, 3 (5): 11-26, 1999.
- SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, 16(2): 5-22. 1990.
- _____. *Programa de prevenção, assistência e combate à violência contra a mulher*. Brasília: Ministério da Saúde, 2004.
- TAVARES, D. M. C. *Violência doméstica: uma questão de saúde pública*. Dissertação. Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.
- VALLADARES, D.; SANCHEZ, S.; GIFFIN, K. *Mulheres, Participação e Saúde: uma Experiência*. Rio de Janeiro: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Fundo das Nações Unidas para a Infância, 1987.
- VALLADARES, D. Ações de contracepção e assistência ao parto: A experiência do Rio de Janeiro. In: GIFFIN, K.; COSTA, S. H. (Org.). *Questões da Saúde Reprodutiva*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999. p. 357-76.
- WAWER, M.; LASSNER, K.; HAUFF, B. Contraceptive prevalence in the slums of Rio de Janeiro. *Studies in Family Planning*, 17: 44, 1986.

RELIGIÃO E TEOLOGIA

A COZINHA DE KATHARINA VON BORA: RECRIAÇÕES DA TEOLOGIA LUTERANA NA AMÉRICA LATINA

*Edla Eggert*⁷⁹
*Marcia Leindecker Paixão*⁸⁰

Em 2017, comemoram-se os 500 anos da Reforma Luterana. Martin Lutero é o protagonista dessa história. Na Igreja Luterana (IECLB), os estudos e escritos de Lutero são, juntamente com a Bíblia e a Confissão de Augsburg, os documentos normativos mais lidos e seguidos sobre a doutrina da Igreja Luterana.

A história da Igreja conta que, junto com Lutero, outros teólogos e humanistas se uniram para rever as reformas religiosas e sociais. Esse apoio foi importante para o movimento da Reforma, pois a reflexão de um público intelectual contribuiu para a disseminação das ideias da Reforma no contexto religioso e social. Entretanto, quando as ideias de Lutero atingiram um patamar de críticas à teologia tradicional e ao poder da Igreja, os apoios ficaram muito escassos. A partir desse

79 Professora no Programa de Pós-graduação em Educação da Unisinos, bolsista produtividade CNPQ 1D, pesquisadora na área de Educação de Jovens e Adultos, Educação Popular e Estudos Feministas.

80 Diácona da IECLB, professora na Universidade Federal de Santa Maria, Departamento Fundamentos da Educação, integrante do Núcleo de Pesquisa de Gênero (EST) e coordenadora do Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação e Gênero/UFSM.

momento, Lutero seguiu suas críticas apenas com um grupo seletivo de teólogos que o acompanharam na caminhada da Reforma.

A Reforma Luterana é uma história longa e com muitos detalhes, mas neste momento, propomos a mudança de foco para outra personagem. Nesta pesquisa, a atenção recai para uma mulher pouco citada e pouco pesquisada quando o assunto é Reforma. Nesse sentido, é necessário citar o contexto da Reforma ao trazer para a cena principal essa mulher, que também contribuiu com o movimento da Reforma. Poderíamos dizer que ela produziu uma teologia cotidiana no entorno de sua cozinha que talvez tenha contribuído com as reflexões de muitos homens envolvidos com a Reforma e que ficavam ao redor da mesa, na cozinha da casa dos “Luther”. Teorizavam e comiam enquanto Katharina cozinhava e, provavelmente, teologizava com base em seu cotidiano e enriquecia os debates teológicos desse momento histórico. Nessa época, não era comum mulheres saberem ler e escrever. Muito menos aceitável sentar-se numa roda de conversa de homens e dar suas opiniões. Os homens que visitavam a casa dos “Luther”, dos quais ainda possuímos algum registro sobre esse tempo, não nos dão pistas sobre o que poderia ter sido dito por Katharina durante as suas possíveis intervenções nos debates teológicos travados na grande mesa de sua cozinha. Sua contribuição não foi registrada, e a maioria de suas cartas foi perdida (Dalferth, 2000).

RECONSTITUIR A MEMÓRIA DA COZINHA DE KATHARINA

Mesmo vivendo numa sociedade misógina, houve mulheres que falaram e deram suas opiniões sobre a reforma e questões teológicas (Weissheimer, 1994). Em algumas cartas, Lutero reconheceu a contribuição de Katharina para a Reforma, mas os historiadores apenas se referem a Katharina como a “Kathe” de Lutero. Assim, ela ficou conhecida na história. São escassas as fontes que apresentam o outro lado de Katharina, a ex-monja que viveu na Alemanha no século XVI. Da mesma forma, as poucas mulheres que também falaram e se posicionaram nesse período, quando mencionadas, ficaram conhecidas como boas esposas desse ou daquele reformador. Queremos resgatar a teologia de um cotidiano doméstico de Katharina e, em terras brasileiras e latino-americanas, refletir sobre esse trabalho invisível das mulheres na teologia luterana além-mar. Nesse sentido, vale lembrar o que disse Heloisa Dalferth sobre Katharina:

Katharina não ficou à sombra da Reforma. Ela acompanhava os acontecimentos e opinava. Cito o fato de que ela, muitas vezes, tomava parte

das conversas à mesa, não deixando de opinar. Quando Erasmo escreveu o escrito *De Livre Arbítrio*, Katharina insistiu com Lutero que ele não deveria hesitar em responder-lhe rapidamente. Lutero, então, escreveu o escrito *De servo Arbítrio*. Em 1529, quando Lutero esteve em Marburg, discutindo com Ulrich Zwinglio (Reformador da Igreja da Suíça) a questão da Santa Ceia, ele a manteve informada com detalhes. Katharina era uma mulher culta, sabia ler e escrever, o que não era comum para mulheres de sua época. Além disso, tinha noções da língua latina. (Dalferth, 2000, p.86)

O espaço doméstico para as mulheres da época implicava uma série de atividades. Embora esse serviço não fosse valorizado, por ser realizado por elas, Katharina conseguiu, em parte, subverter a ordem imposta a ela. Fez do privado um espaço político na medida em que coordenava a casa, cuidava das crianças, fazia a administração das finanças e opinava acerca dos acontecimentos da Reforma.

Não há fontes diretas dos escritos de Katharina. A história foi escrita por homens e na perspectiva dos homens. Michelle Perrot (2008) refere-se à história das mulheres como uma história existente, mas invisível. Às mulheres não foi permitido registrar suas experiências da mesma forma como os homens a registraram. É nessa perspectiva que podemos imaginar e aguçar modos de reler essa história, em especial, por meio de indícios (Guinsburg, 1987). Ou seja, as falas, as ideias de mulheres como Katharina precisam ser buscadas em lugares frequentados por elas e, nesse caso, em especial, a cozinha dessa monja transformada em senhora Lutero passa a ter muita importância. As mulheres caminharam, nos registros históricos, à margem do processo da Reforma. O silêncio e a aparente ausência demonstram que algumas partes da história não foram contadas.

Antes de se tornar a senhora Lutero, a teologia luterana e o movimento que daí decorreu fizeram com que Katharina quisesse sair do convento e mudar totalmente sua vida.

Sobre Katharina, Heloisa ainda informa:

A família e o lar de Katharina e Lutero misturavam-se com o movimento da Reforma, já pelo fato de que muitas pessoas se hospedavam em sua casa para tratar com o Reformador os assuntos a respeito da nova Teologia. As conversas à mesa de Lutero aconteciam em sua casa. Katharina não era apenas a anfitriã, mas também estava atenta às conversas à mesa e, por vezes, dava sua opinião. Os estudantes e participantes que anotaram principalmente as colocações de Lutero, também, mesmo que poucas vezes, se preocuparam em anotar as intervenções de Katharina. Além disso, as cartas mostram claramente que ela não estava alheia aos aconte-

cimentos, pois Lutero sempre procurou mantê-la informada... Katharina era responsável pela lida da casa, pela administração dos bens da família e do dinheiro. Havia influências, tanto de Lutero para dentro das questões da casa, bem como de Katharina para dentro das questões teológicas e políticas da Reforma. (Dalferth, 2000, p. 106-107)

Nesse contexto, refletir acerca do lugar onde se fazia teologia é significativo: no espaço privado, mais especificamente ao redor da mesa da cozinha. Lugar propício para pensar a Reforma, a nova Teologia, as outras possibilidades. Entendemos que, simultaneamente, a comida alimenta o corpo e o pensamento e vice-versa (Senett, 2009). Dessa junção de misturas, de sabores, de temperos, de alimentos, de aromas e de ideias surgiram diálogos, trocas de experiências, conceitos, propostas e práxis para um fazer teológico. Parece-nos que o espaço doméstico foi, e é, um lugar mobilizador de fazer teologia.

A “casa dos Luther”, em Wittenberg, foi um lugar significativo. O “caminho de Lutero” pode ser lembrado nessas rápidas lembranças: Einsleben, cidade onde nasceu e também morreu; a Igreja de Wittenberg, onde as 95 teses foram pregadas; o castelo de Wartburg, onde Lutero traduziu a Bíblia para o alemão; a universidade onde deu aula; a Igreja onde fazia cultos e a sua casa. A casa era um mosteiro dos monges beneditinos, lugar em que Lutero estudou e que logo depois do casamento com Katharina foi liberado pela Universidade de Wittenberg para o casal morar (Dalferth, 2000, p.58). Eram muitos aposentos com uma cozinha enorme. A mesa era grande e, além da família, acolhia sempre muitas pessoas para as refeições e visitas. O fogão ficava num dos lados da cozinha. Impossível não participar da conversa, estando no mesmo espaço e tão próxima da temática das conversas entabuladas ao redor da mesa.

Pode-se dizer que a teologia cotidiana feita por Katharina foi outra hermenêutica na educação teológica, isto é, o serviço na cozinha possibilitou uma teologia doméstica que evidenciou que é possível gerar conceitos e teoria de outro jeito. Nesse sentido, a teologia desse cotidiano feita no entorno da cozinha e na cozinha, pode ser rememorada a partir dos nossos dias. Uma hermenêutica inovadora que resgata um tempo em que o silêncio e o privado eram coisas de e para as mulheres. Márcia Paixão reapresenta questões da hermenêutica feminista e ressalta que ela:

[...] valoriza a fala e quem fala. Por isso, dizer a sua palavra a partir do seu lugar é fundamental para reinventar outras formas de viver e ver a vida. Dizer o que sente, o que sofre, quais as alegrias vividas é devolver a dignidade perdida ou ocultada pelas práticas excludentes patriarcais. Pensar sobre as histórias de vida e fazer disso uma prática que repensa a vida é

promover o protagonismo e empoderamento das mulheres. Essas formas de ser e fazer viabilizam relações sociais mais justas e igualitárias entre os seres humanos. É isso que o feminismo busca e espera das relações entre homens e mulheres. A partir dessa hermenêutica, percebe-se a complexidade dos mecanismos sociais, religiosos, econômicos, psicológicos e culturais e quanto se faz necessário pensar e contar a história pessoal e dar-se conta das relações sociais no nosso tempo e espaço para recuperar a vida e o bem-estar das pessoas. (Paixão, 2011, p.18)

O privado sempre foi o lugar por excelência destinado às mulheres. Subverter a lógica imposta pela cultura androcêntrica é um movimento que exige perspicácia ainda hoje. A “cozinha de Katharina” pode nos sugerir que o espaço privado é um lugar de produção de outras ideias, de outras misturas, de aromas, de gostos para a construção de uma teologia libertadora. Os princípios de igualdade social e o exercício da cidadania ainda necessitam de muita articulação nos dias atuais. Aprender a produzir conhecimentos com base no privado e transpô-los para o público é um grande desafio para as mulheres no campo religioso, no político e no social.

Márcia Alves da Silva (2011) aborda a questão do público e do privado junto ao processo de aprendizagem de mulheres trabalhadoras e lembra que, ainda hoje, o trabalho manual é considerado obrigação das mulheres. Em suas palavras:

Sobre a articulação entre o trabalho artesanal e o feminismo, se olharmos com mais atenção a história das famílias no Brasil, veremos que a socialização feminina passava pelo rigor e pela disciplina do aprendizado de ‘trabalhos manuais’, materializados enquanto técnicas como costura, bordado, crochê ou tricô, realizados no quadro das obrigações familiares e no exercício da maternidade, como tarefas para “ocupar as mulheres”, não deixando espaço ou tempo para outras possibilidades ‘criativas’. Esse processo de aprendizagem se dava muitas vezes na própria escola ou em outros espaços institucionalizados, como em igrejas, por exemplo. (Silva, 2011, p. 57)

O espaço público foi, no tempo de Katharina, um lugar oficial não reconhecido para as mulheres. Rever o espaço privado e buscar brechas de interação, de reconhecimento, de empoderamento e de construções de outras ideias e novas relações é o que nos propomos nesse chamado para produções de pesquisa para a Teologia.

Esse ponto de vista compõe os estudos da hermenêutica feminista apresentada por Elizabeth S. Fiorenza (1992), Wanda Deifelt (1997), Edla Eggert (1999, 2011), Renate Gierus (2006) e Marcia Paixão (2010, 2011), Gierus (2006) afirmam que:

Para fazer frente a questões que fazem da mulher sujeito sem vez e voz na linearidade histórica, torna-se necessária a inserção pelo caminho nada linear da suspeita, do silêncio, da leitura nas entrelinhas, do uso de documentos alternativos para a pesquisa histórica e de óculos hermenêuticos ajustados às experiências cotidianas das pessoas. Vários conceitos fazem parte de um conjunto de possibilidades historiográficas feministas. A desconstrução é um desses conceitos. Ele capacita a implosão de verdades únicas, de verdades como a dos papéis sociais de homens e mulheres. Questiona, assim, visões centradas em blocos historiográficos homogêneos. Surge o rompimento e a inclusão. Uma vez implodidas ou abaladas em sua existência estrutural, as verdades únicas sobre os papéis sociais rompem-se, às vezes, imperceptivelmente, como pequenas rachaduras nestes grandes blocos. Surgem as fissuras e as brechas, pequenos espaços ressignificados, espaços de subversão à ordem dada, à norma constituída, à dominação permitida. As mulheres alemãs que doam dinheiro à obra missionária da Sociedade Evangélica de Barmen representam uma fissura no papel social da mulher que está mais atenta ao mundo privado do que ao mundo público (Gierus, 2006, p. 26-27).

Na contracorrente das concepções de serviço e de doméstico, temos a teologia que chamaremos de cotidiana⁸¹ no entorno da cozinha de Katharina, que pode ser um instrumento de criatividade, de autonomia e de formação política para elaborarmos/pensarmos os processos de aprendizagem, visando ao exercício de emancipação das mulheres e à construção de conceitos e teorias do privado e que, sistematizados, gerarão o debate político.

Podemos nos utilizar, ainda, de fundamentos apresentados nos passos da hermenêutica feminista, tendo o argumento de Elisabeth Fiorenza (1998) como base: lembrar, suspeitar, imaginar e anunciar. Esses passos já foram ampliados em mais outros textos produzidos por Wanda Deifelt (1997, 2003), Edla Eggert (1999), Paixão (2010), Paixão e Eggert (2011). Ao lembrarmos a trajetória de Katharina com seu trabalho de manter a vida na casa dos Luther, suspeitamos que ela colaborou na composição dos debates teológicos à sua maneira. Para isso teremos de exercitar a nossa imaginação para que outra teologia se faça presente. Entendemos que esse argumento será produzido à medida que conseguirmos elementos que evidenciem como as mulheres desse século XVI conseguiram abrir espaços para suas vidas e as vidas dos outros que ficavam à margem do discurso oficial. O

81 Inspiramo-nos em Lieve Troch (2007) que organizou um livro *Passos com paixão* em que ela e mais duas mulheres aprofundam a ideia da teologia cotidiana buscadora de outros imaginários do divino.

diálogo com a história da Igreja e investigadoras/es que suspeitam das oficialidades, buscando nas margens os indícios de outros modos de vida, serão bem-vindos.

São inúmeras as questões que nos vêm à mente a partir da nova teologia que a Reforma preconizou. O lugar das mulheres, o seu modo de teologizar, as relações sociais, as construções sociais, a forma de educar, etc. mostram as ironias dos contextos do século XVI e do século atual. Ateremo-nos ao conceito produzido por teólogas feministas, que é a teologização, isto é, a ação educativa da teologia tornada visível e possível para além da produção teológica clássica, consequentemente androcêntrica (Chopp, 1995). Foi por meio da educação teológica que esse conceito se construiu. Segundo Eggert (1998), essa teologização, proposta pelas teólogas, abarca as mais variadas formas de expressão a fim de resgatar a ação narrativa teológica das mulheres. A poesia, a música, o teatro, as artes plásticas, a dança, por que não? Para Eggert (1998), a educação e a teologia acontecem no caminho – ou seja, no processo. Essa é uma compreensão educativa do fazer teológico que gostaríamos de poder evidenciar ao escolhermos estudar a vida de Katharina Von Bora e, mais especificamente, os seus afazeres no gerenciamento da vida que girava no entorno de sua cozinha.

Educar e teologizar são ações que caminham juntas na perspectiva da superação do privado como lugar subalterno das aprendizagens e como lugar de construção de novos conhecimentos. Nesse sentido, Eggert especifica mais o teologizar quando soma a essa perspectiva o educativo. Entendemos como um modo audacioso de articular e engendrar conhecimentos, visibilizando-os, conceitualizando-os e, desse modo, como sinaliza Célia Amorós, politizando-os. Eggert chama essa relação entre educação e teologia de **educa-teologiza-ção** (Eggert, 1998).

Nas Igrejas e na sociedade, o serviço na cozinha ainda permanece sendo o espaço e o lugar por excelência onde as mulheres desenvolvem seus saberes nos trabalhos feitos por elas para os outros, como sinaliza Marcela Lagarde (2005). No imaginário construído, o serviço na cozinha parece ser um lugar destituído de produção de conhecimentos e é exatamente nesse lugar, com a perspectiva de que essa foi uma produção culturalmente estabelecida na história e que desejamos pesquisar as implicações possíveis de serem imaginadas sobre a vida gerada nesse trabalho marginal, ou seja, a cozinha de Katharina.

Propusemo-nos a pro-vocar um exercício imaginativo em torno desses lugares povoados pela força de trabalho, energia vital dessas mulheres e formulamos a seguinte questão um tanto quanto “desassossegadora”:

O que argumentava Katharina Von Bora enquanto participava, a seu modo durante, da mesa de discussão [tischreden] com os estudantes de teologia e os teólogos de seu tempo?

O que nos toma por desafio é um modo de “reler” a história por meio da hermenêutica feminista, que abarca possibilidades de um fazer teológico luterano com base nas experiências das mulheres/teólogas “esquecidas” de ontem, com o encontro das mulheres/teólogas transgressoras e insubmissas de hoje. Estas insistem na busca de um dizer e um fazer teológico no cotidiano contraditório da atualidade.

Destacamos alguns desdobramentos possíveis com base na pergunta eixo/base desse projeto de conhecimento coletivo, pois entendemos que são possibilidades a serem produzidas no debate, no sonho de nos fazermos presentes criativamente de nossos lugares.

HISTÓRIAS DE VIDA E PROJETOS DE CONHECIMENTO

Estudos que analisam a produção teológica de mulheres têm-se voltado para as experiências do cotidiano. E, dessa forma, o privado se transforma em político como bem ensinou o movimento feminista há pelo menos quatro décadas.

Podemos então imaginar formas de concretizar histórias de vida contadas das mais diversas formas. E, ao fazermos isso, apresentamos projetos de conhecimento que já existiam desde há muito, podendo ser relidos e reapresentados misturados a nossas experiências. Elencamos para início de conversa sete objetivos que poderão ser ampliados e aprofundados com a participação de outros projetos:

- 1) Retomar a pesquisa sobre a vida de Katharina Von Bora e de outras mulheres da Reforma;
- 2) Resgatar, tendo por base a imaginação como ponto de partida, temas teológicos presentes nas conversas das pessoas que estavam à margem da teologia do século XVI até o século XXI;
- 3) Destacar questões teológicas que tenham por base a experiência das mulheres;
- 4) Construir coletivamente o conceito da “cozinha das catarinas”;
- 5) Resgatar a contribuição do pensamento feminista para a reflexão teológica latino-americana;
- 6) Elaborar uma reflexão crítica das relações sociais e com as irmãs da teologia do cotidiano no contexto contemporâneo;

- 7) Propor espaços para uma práxis social transformadora a partir do pressuposto da hermenêutica feminista no contexto educativo e religioso.

A relevância de um “projeto de conhecimento” dessa envergadura reside no fato de ser uma pesquisa e um trabalho que não se detém apenas na construção de um conhecimento, mas visa a colocar a serviço de outra concepção do fazer teológico e do fazer educativo que pode ser viável em outros espaços e ser entendidos como uma construção educativa e teológica. Ela terá repercussão nos estudos teológicos, educativos, filosóficos e sociais, como também incidirá na elaboração de materiais que abordem as questões da teologia do cotidiano como lugares de produção de conhecimentos. E, nesse caso, uma das formas para fazermos essa visibilização acontecer tem, nas histórias de vida passadas e presentes um forte componente. E segundo Marie Christine Josso (2004), as narrativas de histórias de vida são educativas para todos que são convidados a contá-las, sistematizá-las e produzi-las. A produção de narrativas é um trabalho de escrita de si que transforma a pessoa na medida em que, ao narrar/sistematizar seus processos formadores, dá sentido para o que se conta/escreve.

Josso entende que há um processo de escuta de si que transforma. Poder-se-ia dizer que parece terapia, mas não é. Para ela a educação de adultos quando tem esse ingrediente de fazer pensar sobre a experiência tem a capacidade de dar sentido à existencialidade. Isso, porém, não se dá de modo espontâneo, e sim possui uma sistemática que foi produzida ao longo de pelo menos 30 anos de pesquisa nos mais variados segmentos das Ciências Humanas.

No Brasil e na América Latina, possuímos elementos da Pesquisa Participante que se produziram a partir dos movimentos da educação popular. As rodas de conversa, os círculos populares de cultura e a sistematização foram, e são, uma rica produção de conhecimento. Também o movimento feminista trouxe, no seu argumento central, a experiência narrada por meio das histórias de vida das mulheres tanto no hemisfério norte quanto no hemisfério sul. Além desses elementos, devemos fazer justiça aos grupos solidários do hemisfério norte que, em diferentes contextos desses países, produziram significativas propostas para a visibilização do conhecimento dos marginalizados e explorados. Howard Becker, Herwing Gofmann, Margareth Mead, Paul Thompson, entre tantos de diferentes vertentes e dos mais variados países, produziram um vasto material metodológico que fundamenta a história oral, a etnografia e as histórias de vida.

E ainda, André Sidnei Musskopf (2012) e Marcela Althaus-Reid (2005) desconstruem a Teologia Sistemática com galhardia e, ao fazer isso, nos mostram a importância de pensar teologicamente de lugares absurdos! A cozinha das Catarinas abre espaço para se pensar a sexualidade, a fome de vida que pulsa em todos! E para isso entendemos que é fundamental a produção de histórias de vida que contem as diversas experiências produtoras de outro imaginário que nos constitui.

A COZINHA COMO LUGAR DO COZIMENTO DE IDEIAS/COMIDAS/DESEJOS

Queremos que as mulheres latino-americanas concretizem encontros e visibilizem conceitos perdidos ao longo do caminho. Entendemos que para fazer isso é fundamental que tenhamos cada vez mais mulheres com formação feminista envolvidas com a produção de conhecimento teológico e a sua divulgação. Como bem lembra Wanda Deifelt (2003), já temos consciência da exclusão histórica produzida por uma teologia androcêntrica e misógina. Temos de ampliar essa consciência, dando um passo a mais: caminhando em direção a diferentes formas de produzir outras teologias que nos reconstituam e nos lembrem da história luterana com a participação das vozes silenciadas. Há múltiplos caminhos para que isso se concretize. A seguir, fizemos algumas sugestões que entendemos não serem as melhores nem as únicas, mas são propostas que buscam nos manter atentas para um foco: a sistematização e a visibilização de um processo histórico irreversível de reconhecimento de outras teologias.

- a) Apresentar trabalhos em congressos da área.
- b) Apresentar um projeto de reedição do livro “Katharina Von Bora” de He-loisa Dalferth num contexto mais amplo de um projeto de livros de bolso de pensadoras que fizeram história e constituíram a memória da dignidade humana.
- c) Intercambiar grupos de pesquisa e grupos não acadêmicos entre Alemanha e América Latina sobre temas relacionados: gênero, sexualidade e feminismos.
- d) Reunir pesquisadoras e movimentos de mulheres e movimentos LGBT para debater e aprofundar as questões da teologia que queremos.
- e) Produzir pelo menos quatro teses/dissertações com base nessa perspectiva investigativa.

- f) Planejar e apresentar uma “Instalação teológica da cozinha das Catarinas do lado de cá, desde muitas outras escritas e linhas de cozinhar e bordar”. A possibilidade de fazermos uma Instalação, como nos moldes das instalações de arte, para a semana de comemoração dos 500 anos de Lutero, a partir de 2013 com vistas a 2017.

A cozinha como lugar de encontro e produção de comida para o corpo e para o espírito (Ruah) tem em nosso projeto a ousadia de misturar tudo. Mulheres e homens que desejam outro modo de fazer teologia e comida enquanto se faz, se pensa, se ama, se conversa, se come!

REFERÊNCIAS

ALTHAUS-REID, Marcela. *La teología indecente*. Perversiones teológica en sexo, género y política. Barcelona: Ballaterra, 2005.

AMORÓS, Célia. Feminismo ilustración Y misoginia romântica. In: *Filosofia Y Género*. Identidades Femininas. Fina Birulés (compiladora). Palmplona: Pamília, 1992.

CHOPP, Rebecca. *Saving work: feminist practices of theological education*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995.

DALFERTH, Heloisa G. *Katharina Von Bora: uma biografia*. São Leopoldo: Sinodal, 2000.

DEIFELT, Wanda. Ética feminista: a ética da contradição. *Mandrágora*. São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, IMS, Instituto Metodista de Ensino Superior, v. 4, n. 4, 1997.

EGGERT, E. *Educa-teologiza-ção: fragmentos de um discurso teológico* (mulheres em busca de visibilidade através da narrativa transcrita). Tese (Doutorado em Teologia). São Leopoldo, Escola Superior de Teologia, 1998.

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

_____. Narrativa: uma filosofia a partir da experiência das mulheres? In: TIBURI, Marcia; MENEZES, Magali Mendes de; EGGERT, Edla. *As mulheres e a filosofia*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2002, p. 193-202.

EGGERT, Edla. *Educação popular e teologia das margens*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. (Teses e Dissertações)

_____. Supremacia da Masculinidade: questões iniciais para um debate sobre violência contra mulheres e educação. *Cadernos de Educação*. UFPel, 2006. v. 15, p. 223-32.

_____. (Org.). *[Re]Leituras de Frida Kahlo*. Por uma ética estética da diversidade machucada. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2008.

_____. (Org.). *Processos Educativos no fazer artesanal de mulheres do Rio Grande do Sul*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2011.

- FIORENZA, Elisabeth S. As sagradas escrituras das mulheres. *Concilium*. Petrópolis, 1998.
- _____. A mulher invisível na teologia e na igreja. *Concilium*. Petrópolis, 1985.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Traduzido por Maria B. Amoroso. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- GIERUS, Renate. *Além das grandes águas: mulheres alemãs imigrantes que vêm ao sul do Brasil a partir de 1850. Uma proposta teórico-metodológica de historiografia feminista a partir de jornais e cartas*. Tese (Doutorado em Teologia). São Leopoldo, Escola Superior de Teologia, 2006.
- JOSSO, Marie-Christine. *Experiências de vida e formação*. São Paulo: Cortez, 2004.
- JUNGHANS, Helmar. *Temas da Teologia de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- LAGARDE Y DE LOS RIOS, Marcela. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. 4. ed. México: UNAM, 2005.
- MUSSKOPF, André S. *Via(da)gens teológicas: Itinerários para uma teologia queer no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- PAIXÃO, Márcia; EGGERT, Edla. A hermenêutica feminista como suporte para pesquisar 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. 15-24.
- PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2008.
- SILVA, Márcia Alves da. Descosturar o doméstico e a Madresposa: a busca da autonomia por meio do trabalho artesanal. In: EGGERT, Edla (Org.). *Processos Educativos no fazer artesanal de mulheres do Rio Grande do Sul*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2011. p. 41-59.
- SENETT, Richard. *O Artífice*. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- WESTHELLE, Vitor. Santa Frida com aura e aroma. In: EGGERT, Edla. *[Re]Leituras de Frida Kahlo: Por uma ética estética da diversidade machucada*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2008. p. 157-64.
- WEISSHEIMER, Vera. *Bruxas nos tempos de Lutero: as mulheres que ajudaram a escrever a história da Reforma Luterana*. Escola Superior de Teologia. 3 Trabalho Semestral: área de concentração Histórico-Sistemática. São Leopoldo, 1994.
- TROCH, Lieve. *Passos com Paixão*. São Bernardo do Campo: Nanhduti, 2007.

ACONSELHAMENTO PASTORAL EM PERSPECTIVA FEMINISTA: PRINCÍPIOS BÁSICOS

*Marcia Blasi*⁸²

INTRODUÇÃO

Este é um artigo⁸³ sobre aconselhamento pastoral com mulheres numa perspectiva feminista e quer ser um auxílio para pessoas que têm a tarefa de acompanhar e aconselhar mulheres em momentos de crise e aflição. Isso significa que ele se desenvolve tendo em mente o contexto sexista, racista, classista, heterossexista, que limita, delimita e molda o mundo em que vivem homens e mulheres. Mesmo tendo em mente que o contexto patriarcal também prejudica homens, aqui daremos atenção especial ao aconselhamento de mulheres.

Para escrever um artigo sobre esse assunto é preciso levar em conta alguns riscos. Por um lado, pode haver o risco de generalização, quando se utiliza o termo “mulheres,” levando a entender que a experiência de todas as mulheres é igual. Certamente esse não é o caso. O que é afirmado aqui é que a maneira como a sociedade constrói o que ela entende como gênero feminino influencia “todas” as mulheres. Outro risco é que algumas pessoas se assustem com o termo “feminista”. O termo

82 Pastora da IECLB, mestra em Teologia pelo Graduate Theological Union, EUA, Cooordenadora do Programa de Gênero e Religião da Faculdades EST.

83 Este artigo é uma parte traduzida e resumida da Dissertação de Mestrado (Blasi, 2001).

feminista, a teologia feminista e os estudos de gênero não estão aqui por acaso, mas fazem parte de uma opção metodológica e teológica, tendo no centro de sua existência a afirmação de que mulheres são seres humanos com direito à dignidade e vida em abundância.

Pesquisas sobre aconselhamento pastoral com mulheres numa perspectiva feminista vêm acontecendo há vários anos. Christie Cozad Neuger é uma pesquisadora e expoente desta perspectiva (Neuger, 1993, p. 186). Para ela, o aconselhamento pastoral feminista precisa manter um bom equilíbrio entre o desenvolvimento da teoria e da teologia do aconselhamento. Por um lado, mulheres compartilham um mundo no qual elas são constantemente desvalorizadas, estão em constante perigo de sofrer violência, e a grande maioria não tem os mínimos recursos para uma vida digna. Por outro lado, cada mulher tem uma experiência diferente que varia de acordo com cultura, classe, raça, sexualidade, idade, habilidade e deficiências.

PRINCÍPIOS DO ACONSELHAMENTO PASTORAL EM PERSPECTIVA FEMINISTA

Mesmo tendo cuidado para manter um bom equilíbrio entre a experiência geral e a individual, há alguns princípios que são centrais no aconselhamento pastoral feminista.

PERCEPÇÃO DO PATRIARCALISMO E DA DEPRESSÃO

O reconhecimento de que o patriarcalismo e a depressão são dinâmicas fundamentais nas aflições e no sofrimento de mulheres é o primeiro princípio do aconselhamento pastoral feminista. Baixa autoestima e depressão são conseqüências da maneira pela qual a sociedade desvaloriza mulheres, e não são uma doença da qual as mulheres precisam ser curadas, como a grande maioria das pessoas acredita.⁸⁴ Tratar as “doenças” sem apontar para suas causas pode levar a outros problemas.

84 Há diversos tipos de depressão. Uma delas é uma reação normal a alguma perda e responde bem ao aconselhamento. Outra é aquela que surge de um sentimento de desvalorização e como reação à violência sofrida. Talvez estas sejam as formas mais comuns de depressão encontradas por quem tem a tarefa de oferecer aconselhamento pastoral. Mas também há casos em que depressão é uma séria doença clínica e que precisa de intervenção de pessoas na medicina e psiquiatria. Para maiores informações consulte Neuger, 1991, p. 146-61.

Sexismo ainda é uma realidade muito presente na vida das mulheres. O que torna a situação ainda pior é que sexismo está escondido atrás das visíveis conquistas alcançadas pelas mulheres nas últimas décadas. Estas conquistas deixam o sexismo mais difícil de ser analisado. A entrada das mulheres na arena econômica, por exemplo, esconde a dupla ou tripla jornada de trabalho exercido pela maioria das mulheres que, além do trabalho fora de casa, ainda são as únicas responsáveis pelas tarefas domésticas, pelo cuidado das crianças e das pessoas idosas.

Assumo a ideia de que homens e mulheres estão embrenhados em muitos mundos diferentes mesmo que repartam as mesmas instituições e famílias. Conhecendo o mundo do patriarcado e o seu efeito na vida e fé das mulheres e homens é que teremos a possibilidade de nos engajar num aconselhamento pastoral eficiente e ainda ter a chance de trabalhar por um ambiente mais justo e saudável para todas as pessoas. Este é o coração do primeiro princípio de uma perspectiva feminista (Neuger, 1993, p. 189).

Na área econômica, as mulheres recebem menos do que os homens, trabalham mais tempo e são contratadas para cargos que exigem menos qualificação profissional. Mesmo quando as mulheres têm uma educação melhor do que a dos homens, elas ainda assim recebem menos. Famílias lideradas por mulheres são mais pobres do que aquelas lideradas por homens.

As estatísticas da violência contra as mulheres também mostram um mundo diferente. Estupro e violência doméstica são uma realidade na vida das mulheres e são a forma mais comum de violência contra elas.

Na mídia, as mulheres continuam sendo apresentadas como objetos sexuais. Comerciais usam o corpo da mulher para vender seus produtos, e para incutir nelas a ideia do corpo perfeito, que nunca poderá ser alcançado pela maioria das mulheres (Killbourne, 1999). Os modelos de mulheres que alimentam o imaginário das crianças e adolescentes não é o de mulheres inteligentes, inovadoras, criadoras, mas o de modelos de passarelas e artistas de TV onde o que importa é a aparência.

Muitas histórias infantis apresentam as mulheres como vítimas indefesas que precisam de um príncipe para salvá-las de outras mulheres.⁸⁵ Grande parte dos livros de história ainda omite os feitos e as descobertas das mulheres e outros grupos excluídos dos espaços de poder.

De acordo com Neuger, uma aconselhadora pastoral que trabalha com mulheres precisa em primeiro lugar olhar para elas pelas lentes do patriarcalismo ao

85 Para outra versão do conto da Cinderela, leia *A Cinderela mudou de ideia*, de Nunila López Salameiro e Myriam Cameros Sierra (2010).

invés de olhar pelas lentes da patologia. Ao desvelar e desmascarar para a mulher a realidade do mundo patriarcal no qual ela vive, ela é encorajada a reconhecer e acreditar na sua realidade. A tarefa do aconselhamento pastoral feminista é, portanto, empoderar as mulheres a transformar o mundo patriarcal no qual vivem e não ajustar-se a uma situação particular.

O objetivo da pessoa aconselhadora é empoderar a mulher através de uma maior consciência de seu ambiente e através de uma capacidade de se conectar com outras mulheres para que ela possa mais facilmente resistir até mesmo tentar mudar o patriarcado que tem sido tão prejudicial. A relação pessoal e política significa que parte do empoderamento das mulheres no aconselhamento é começar a participar com outras mulheres em trabalhar para mudar a sociedade, trabalhar contra as opressões do sexismo, racismo, classismo e outros ismos, então ela vai encontrar a habilidade de envolver-se de uma maneira ativa para seu próprio empoderamento e o de outras pessoas (Neuger, 1993, p. 193).

O RELACIONAMENTO ENTRE ACONSELHADORA E ACONSELHANTE

O segundo princípio no aconselhamento pastoral feminista é o relacionamento de igualdade entre a pessoa que aconselha e a aconselhante. Isso não significa que há uma completa mutualidade entre elas. A aconselhadora tem a tarefa de fornecer orientações e cuidado para a aconselhante, mas não esperar que este cuidado seja recíproco. Christie Neuger escreve: “O papel da pessoa aconselhadora é auxiliar a aconselhante a aprender a sua própria história, acreditar em si mesma e encontrar-se na companhia de outras mulheres dentro do patriarcalismo. É um papel de empoderamento, não um de reparo ou cura” (Neuger, 1993, p. 193).

Diferente do aconselhamento pastoral tradicional, a pessoa aconselhadora que trabalha com uma perspectiva feminista assume uma posição de advocacia pela aconselhante. Ao invés de focar nas fraquezas que a aconselhante apresenta, a aconselhadora foca nas suas potencialidades. Acreditando na história da mulher e na interpretação da sua história, a aconselhadora auxilia a aconselhante a acreditar em si mesma. Neste contexto e perspectiva, a neutralidade não tem lugar. Ao revelar apropriadamente partes das lutas e cuidados da vida dentro do patriarcalismo, a aconselhadora proporciona um sentimento de esperança e possibilidades para a aconselhante. Neuger afirma que o distanciamento da aconselhadora não é uma norma nessa perspectiva (Neuger, 1993, p. 194). Ao mesmo tempo, a aconselhadora nunca deve esquecer o quanto de poder ela tem no relacionamento e precisa usar este poder exclusivamente para empoderar a aconselhante.

A IMPORTÂNCIA DO GRUPO

O terceiro princípio do aconselhamento pastoral feminista, como é apresentado por Neuger, é a necessidade de um grupo. Quando mulheres experimentam uma comunidade com outras mulheres que ouvem suas histórias de vida e as validam através das suas próprias experiências, elas são empoderadas a acreditar na sua própria realidade. Para a maioria das mulheres é mais fácil reconhecer a injustiça contra outras pessoas do que contra elas mesmas.

Elas são bem mais hábeis em identificar abusos contra outras mulheres. É somente quando elas se reúnem com outras mulheres e ouvem sua própria história (*da boca*) de outras mulheres, tendo sua realidade afirmada de novo e de novo, que uma nova maneira de ver a realidade de suas vidas se torna possível. Testar a realidade, acreditar em si mesma, construir a base de confiança em si mesma e em outras mulheres, aprendendo opções para sobreviver e progredir – estas são as atividades do grupo de aconselhamento para mulheres que opera em conjunto com o aconselhamento individual. É na comunidade que alguém encontra a si mesma. Isto não é algo desconhecido para a história da igreja cristã. (Neuger, 1993, p. 195)

Quando uma pessoa vive num mundo que nega a dignidade de vida e onde injustiças são comuns, encontrar e participar de uma comunidade, na qual a vida é afirmada, é crucial. Um grupo de apoio é ainda mais necessário quando a pessoa que aconselha é um homem pró-feminista, porque ele não é capaz de oferecer um teste de realidade e um compartilhamento de histórias que uma mulher tanto necessita. Organizar grupos de apoio com mulheres poderia e deveria ser um trabalho contínuo das igrejas. Tais grupos também são extremamente importantes no aconselhamento com homens, mas este não é o foco de estudo aqui.

UMA PERSPECTIVA CENTRADA NA MULHER

O quarto princípio apresentado nessa perspectiva feminista do aconselhamento pastoral tem a ver com as peculiaridades da experiência de cada mulher. Primeiro, é necessário explorar criticamente os assuntos trazidos para o aconselhamento e relacionar as experiências da mulher com os valores e o conhecimento do mundo das mulheres. Isso poderia ser chamado de teste de realidade. Este teste de realidade é importante para evitar atitudes que podem ser perigosas para a vida da mulher, como, por exemplo, confrontar ou abandonar um marido abusivo sem ter um lugar seguro onde refugiar-se. Em segundo lugar, é preciso ter clareza que cada

mulher tem suas próprias peculiaridades, como raça, classe, sexualidade, idade, cultura, etc. A aconselhadora não deveria ver estas peculiaridades como periféricas, mas deveria estar disposta a ser ensinada sobre elas e aprender sobre elas. A aconselhadora tem a responsabilidade de aprender o máximo que conseguir sobre seu próprio contexto e sobre contextos diferentes do seu.

O CONTEXTO DO PATRIARCADO

O quinto princípio proposto no aconselhamento pastoral feminista é o reconhecimento de que a psicologia tradicional e a teologia foram formuladas num contexto patriarcal. Teorias e dogmas foram criados sem levar em conta a experiência das mulheres nem o dano que o patriarcalismo causou às suas vidas. Estes mesmos dogmas e teorias também foram criados e utilizados para legitimar e justificar a subjugação das mulheres. Atualmente teorias psicoterápicas feministas, *mujeristas* e *womanistas*⁸⁶ estão disponíveis para pessoas aconselhadoras pastorais, possibilitando um novo olhar para esta importante tarefa e percebendo mulheres e homens como seres que vivem e são afetados pela cultura, sociedade e teologia.

Aconselhadoras feministas e pró-feministas precisam também ser extremamente cuidadosas com categorias diagnósticas utilizadas no sistema de saúde mental. Diagnosticar doenças não é a tarefa da pessoa aconselhadora. Há profissionais que atuam nesta área e que deveriam ser conhecidos e conhecidas por aconselhadoras.

Teologia é outra área que precisa ser tratada com muito cuidado por aconselhadoras. Teólogas feministas, *womanistas* e *mujeristas* têm produzido uma variedade de trabalhos que desconstroem as teologias abusivas e propõem novas construções teológicas. No entanto, a aconselhadora pastoral precisa ter sensibilidade na tentativa de construir pontes entre a fé e a crença da mulher e as novas construções teológicas. É preciso paciência e carinho neste processo. A última coisa que uma mulher, que já está se sentindo aflita, precisa, e que está agarrada a uma teologia tradicional, é um sermão sobre como ela deveria vivenciar a sua fé e em que e como ela precisa acreditar. Uma mulher em aflição e em crise precisa ser

86 O termo *mujerista* é utilizado nos Estados Unidos por mulheres feministas latinas, e o termo *womanista*, ou *mulherista*, é utilizado por mulheres feministas negras. Ambos os grupos trazem para as mesas de discussão e para o discurso teológico as perspectivas de classe, raça e etnia.

empoderada por um grupo cuidadoso para explorar sua fé e para questionar os ensinamentos recebidos, se ela assim escolher.

Neuger afirma que aconselhadoras pastorais deveriam prestar bastante atenção na ênfase dada, nas pregações e liturgias baseadas em teologias patriarcais, ao pecado, ao orgulho e à imagem do servo sofredor. Ela argumenta pela necessidade de uma avaliação dos conceitos teológicos centrais no cristianismo como as teorias sobre a morte de Jesus, pecado, pecado original e suas conseqüentes imagens para mulheres, bem como reflexões sobre a imagem de Deus. Segundo ela, estas construções teológicas não são meros conceitos abstratos, mas são o centro das formulações do aconselhamento pastoral. Ela conclui dizendo:

O uso de uma perspectiva feminista no aconselhamento pastoral não é uma opção entre muitas. Ela é a *única* maneira na qual uma aconselhadora vai possibilitar uma cura real e duradoura para mulheres em aflição. Os fatores culturais são centrais na vida de mulheres e não podem ser vistos como um assunto à parte no aconselhamento pastoral. Eles formam as lentes pelas quais a aconselhadora deve olhar para a mulher aconselhante (Neuger, 1993, p. 205).

PARA CONTINUAR CONVERSANDO

A proposta de Neuger proporciona uma base sólida com base na qual podem ser construídas formas de aconselhamento que sejam empoderadoras e inclusivas. Utilizar o contexto social das mulheres como lente para enxergá-las é um aspecto bastante importante. Perceber que alguns problemas enfrentados pelas mulheres são parte de um contexto social e cultural maior auxilia a olhar para a aconselhante não como uma doente, mas como uma pessoa vitimada pelo mundo em que vive. Da mesma forma, quando uma mulher percebe que seu problema é partilhado por muitas mulheres, ela se encoraja a buscar alternativas para mudar a situação.

Neste processo de afirmar-se, as mulheres acabam encontrando a sua voz. Para uma mulher que nunca teve sua voz ouvida e respeitada, falar é algo que precisa ser aprendido. E também não é somente o falar, mas o acreditar que o que tem para falar é algo importante. Além de falar e contar sua história, elas também precisam ouvir outras histórias para acreditarem que não estão malucas por causa dos sentimentos que inundam seu corpo e mente.

No processo de encontrar a voz, também é importante desconstruir formas de opressão encontradas em culturas e tradições, com empenho especial na desconstrução de conceitos teológicos utilizados para legitimar a subjugação de mu-

lheres. Ivone Gebara afirma: “Há uma maneira de fazer teologia que começa com o compartilhar de experiências através da transmissão oral, do simples fato de compartilhar a vida” (Gebara, 1989, p. 39).

Os elementos da vida cotidiana estão muito interligados com sua maneira de falar de Deus. Quando a experiência das mulheres é expressada na igreja na qual a tradição é machista, o outro lado da experiência humana retorna ao discurso teológico: o lado da pessoa que dá à luz, amamenta, nutre, da pessoa que por séculos permaneceu silenciosa em relação a qualquer coisa a ver com teologia. Agora ela começa a expressar sua experiência de Deus, de outra maneira, uma maneira que não exige que somente a razão seja reconhecida como a mediação única e universal do discurso teológico. (Gebara, 1989, p. 41)

É preciso lembrar também que, quando as mulheres encontram sua voz no discurso teológico, elas não trazem consigo somente suas experiências de maternidade e cuidado, mas também experiências de violência, luta, dor, injustiças; trazem suas perguntas e inquietações, bem como sua sabedoria, conhecimento, curiosidade, seu desejo por transformação.

REFERÊNCIAS

BLASI, Marcia. *Quilting Liberation: A feminist perspective of pastoral counseling with survivors of father daughter incest*. Dissertação (Mestrado em Teologia). Graduate Theological Union, Berkeley, California, 2001.

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

GLAZ, Maxime; MOESSNER, Jeanne Stevenson (Ed.). *Women in Travail & Transition: A New Pastoral Care*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

KILLBOURNE, Jean. *Can't buy my Love: How Advertising Changes de Way we Think and Feel*. New York: Simon & Schuster, 1999.

NEUGER, Christie Cozad. A Feminist Perspective on Pastoral Counseling with Women. In: WICKS, Robert J.; PASRONS, Richard D.; CAPPs, Donal (Ed.). *Clinical Handbook fo Pastoral Counseling*. Expanded Edition, v. 2, New York: Paulist Press, 1993. p. 185-207.

_____. *Counseling Women: A Narrative, Pastoral Approach*. Minneapolis: Fortress Press, 2001.

SALAMERO, Nunila López; SIERRA, Myriam Cameros. *A Cinderela mudou de ideia*. São Paulo: Planeta, 2010.

TAMEZ, Elsa (Ed.). *Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America*. Maryknoll, New York: Orbis, 1989.

MULHERES, HIV/AIDS E ACONSELHAMENTO PASTORAL

*Elisa Fenner Schröder*⁸⁷

INTRODUÇÃO

Em todo o mundo milhares de pessoas são infectadas, anualmente, com o HIV/AIDS. A doença que, no Brasil, teve seus primeiros casos registrados no início da década de 1980, registra hoje, cerca de 35 mil novos casos de infecção a cada ano, conforme os dados obtidos junto ao Ministério de DST-AIDS e hepatites virais (Departamento de DST-AIDS e Hepatites Virais).

No início da epidemia, o HIV/AIDS era associado a um grupo específico de pessoas, os homossexuais, vindo, inclusive, a ser conhecido como “câncer gay” (Galvão, 2000, p. 35), devido ao aparecimento dos primeiros casos da doença entre este grupo de pessoas. Aos poucos, os primeiros casos da doença começaram a ser registrados entre outros grupos (profissionais do sexo, hemofílicos, usuários de drogas injetáveis) e somente, então, as pesquisas para descobrir as causas da doença foram iniciadas (Galvão, 2000, p. 56).

Devido aos primeiros casos de HIV/AIDS terem sido registrados entre os homossexuais, hemofílicos e usuários de drogas, estes grupos passaram a ser conhecidos como “grupo de risco” (Galvão, 2000, p. 83). Hoje não se aplicam mais

87 Mestre e doutoranda em Teologia na Faculdades EST, bolsista CNPq. Faculdades EST – São Leopoldo. Contato: elisaschroder@yahoo.com.br

estes termos, usa-se, “comportamento de risco”, já que todas as pessoas, independentemente de idade, raça ou religião podem ser contaminadas com o vírus, desde que entrem em contato com o sangue ou sêmen contaminado.

A origem e a cura do HIV/AIDS ainda são desconhecidas, no entanto, as pesquisas sobre a doença progrediram e atualmente é possível viver muitos anos com a doença, fazendo o uso de medicamentos adequados, conhecidos como antirretrovirais (Departamento de DST-AIDS Hepatites Virais), que impedem que o vírus se multiplique no organismo.

Mas é importante lembrar que, quanto mais cedo o vírus for descoberto no organismo, mais fácil será o tratamento, uma vez que a quantidade de carga viral no organismo pode ser controlada, retardando o aparecimento de doenças oportunistas. Por isso, o diagnóstico precoce é importante no controle da doença.

Ter o vírus HIV não significa estar doente de AIDS, uma vez que os primeiros sintomas da doença podem demorar anos para se manifestar. No entanto, o vírus já pode ser transmitido para outras pessoas, já que ele se encontra presente na corrente sanguínea da pessoa contaminada. O aparecimento de determinadas doenças, conhecidas como “doenças oportunistas” indica que a pessoa está doente de AIDS. Isso quer dizer que o vírus já se multiplicou de tal forma que deixou debilitado o sistema de defesa do indivíduo.

A contaminação pode acontecer pelas relações sexuais desprotegidas, pelo uso compartilhado de seringas ou objetos cortantes (usuários de drogas injetáveis), pela transfusão sanguínea. Além disso, a mãe pode transmitir o vírus para o bebê durante a gestação, parto ou amamentação. Só é possível saber quem está contaminado com o HIV/AIDS por meio de um exame. Milhares de pessoas podem estar contaminadas com o vírus e não saberem disso. Dessa forma, sem o uso de medidas preventivas, elas contaminam outras pessoas, aumentando ainda mais o número de pessoas vivendo e convivendo com o HIV/AIDS.

HIV/AIDS E OS DADOS ESTATÍSTICOS

É elevado o número de pessoas contaminadas com o HIV/AIDS em todas as partes do mundo. Falta de informações sobre a doença, formas de prevenção e contágio ou até mesmo descuido ou despreocupação fizeram com que o vírus atingisse pessoas de todas as faixas etárias, independentemente de sua opção sexual.

Campanhas de prevenção e de incentivo ao diagnóstico precoce contribuíram para a desaceleração do número de novas infecções. De modo geral, os núme-

ros do HIV/AIDS estão diminuindo. Contudo, os dados do Boletim Epidemiológico mostram que a cada ano mais de 35 mil novas infecções são registradas somente no Brasil. O número de casos de AIDS contabilizados no país desde o início da epidemia em 1980 até junho de 2010 era de 592.914. (Departamento de DST-AIDS Hepatites Virais, 2010).

Dados da UNAIDS mostram que, em todo mundo, até 2009 o número de pessoas vivendo com HIV/AIDS era de 33,3 milhões de pessoas, das quais 2,6 milhões se infectaram no ano de 2009 (UNAIDS). Um dado que tem se percebido é que o HIV/AIDS tem migrado para as camadas pobres da população. “As situações precárias em que vivem milhões de seres humanos favorecem a transmissão do HIV e impedem que as pessoas que vivem com HIV conheçam seu estado sorológico” (Bernardi, 2005, p. 32).

FEMINIZAÇÃO DA EPIDEMIA

Sabe-se que o vírus HIV/AIDS é transmitido pelo contato com sangue contaminado, sêmen e fluídos vaginais. Não raro, o HIV é associado a comportamentos sexuais promíscuos. Isso pode estar relacionado ao fato de que o maior número de infecções, tanto em homens como mulheres, se dá pelas relações sexuais e apenas uma pequena porcentagem deve-se à contaminação por meio de sangue contaminado. “A transmissão sexual é responsável pela grande maioria dos casos de contágio por HIV desde o início da epidemia, e a relação sexual sem proteção é, agora, a forma mais comum de infecção por HIV” (Berer, 1997, p. 80).

A principal forma de transmissão do vírus HIV/AIDS nas mulheres ocorre, em 94,9% dos casos, pelas relações sexuais heterossexuais. Diferentemente do que ocorre com os homens, nos quais 42,9% são por relações heterossexuais, 19,7% homossexuais e 7,8% bissexuais (Departamento de DST-AIDS Hepatites Virais, p. 2009).

Se no início da epidemia o HIV/AIDS era considerado uma doença que atingia principalmente homens, de forma especial os homossexuais, esses números não demoraram a mudar. A proporção de casos de AIDS que, em 1984, era de 124 casos no sexo masculino para cada caso no sexo feminino caiu para quatro casos em homens para cada caso em mulheres em 1993 (Parker, 1994, p. 29). No ano de 2009, essa proporção chegou a 1,6 casos em homens para cada caso em mulheres (Departamento de DST-AIDS Hepatites Virais, 2009).

As desigualdades de gênero e as relações de poder existentes entre homens e mulheres contribuem para a maior vulnerabilidade feminina ante a epidemia

do HIV/AIDS. As mulheres não possuem o mesmo acesso à educação, emprego e renda que os homens. Também os direitos sexuais das mulheres são diferentes dos homens, uma vez que a sociedade ensina que os homens devem iniciar sua vida sexual mais cedo, bem como devem ter mais parceiras sexuais (Ministério da Saúde, 2007, p.11).

Como dito anteriormente, a proporção entre o número de homens e mulheres contaminadas com o vírus está cada vez mais equivalente. O crescimento da doença entre as mulheres está relacionado a uma série de fatores de ordem política, social e econômica. “Fisiologicamente, as mulheres são mais vulneráveis ao HIV/AIDS do que os homens” (Clifford, 2005. p. 11 – tradução própria). Isso se deve, não só ao fato das diferenças físicas entre os sexos, mas também às diferenças sociais, uma vez que as mulheres sofrem muito mais discriminação. “A maior vulnerabilidade entre as mulheres jovens está associada a vários fatores, tais como iniciação sexual precoce, arranjos sexuais diferenciados de um grupo étnico para outro, contatos interétnicos e baixa escolaridade” (Bernardi, 2005, p. 43). As mulheres são mais vulneráveis ao HIV/AIDS, porque, na maioria das vezes, dependem economicamente de seus parceiros. A fim de se proteger de seus parceiros e poder se sustentar submetem a comportamentos de risco. Outro fator que aumenta a vulnerabilidade da mulher é a sociedade machista em que vivemos, que mantém a mulher submissa aos seus companheiros. Em muitos casos, não é dado à mulher o direito de decidir quando e com quem quer ter relações sexuais. “Na maioria das vezes, os homens, incluindo os jovens, são quem determinam quando e onde vão ter relações sexuais e o uso ou não do preservativo” (Orlov, 2005. p. 42). A violência contra a mulher também contribui para o aumento desse número. Além do mais, os homens geralmente têm mais parceiros sexuais do que as mulheres, o que aumenta o risco de as mulheres serem expostas ao HIV/AIDS por homens contaminados do que o oposto (Berer, 1997, p. 81). Outro dado que chama a atenção é o aumento, nos últimos anos, do número de casos de HIV/AIDS em relacionamentos estáveis. Homens e mulheres acreditam serem os únicos parceiros sexuais de seus companheiros e por isso não falam sobre a necessidade de prevenção contra doenças sexualmente transmissíveis. Quem trai também, muitas vezes, não faz uso de preservativo nas suas relações extras conjugais e, assim, acaba trazendo a doença para dentro de casa.

O processo de feminização do HIV/AIDS se apresenta em todas as faixas etárias. Entretanto, a faixa etária em que o HIV/AIDS é mais incidente, tanto em homens quanto mulheres, vai dos 20 aos 59 anos de idade. Somente na faixa dos 13

aos 19 anos é que o número de casos é maior entre as mulheres (Departamento de DST-AIDS Hepatites virais, 2009). O fato de homens e mulheres em idade reprodutiva serem os mais afetados pelo HIV/AIDS nos últimos tempos é preocupante, uma vez que as mulheres podem transmitir o vírus para o bebê durante a gestação, aumentando, assim, os riscos da transmissão vertical. Estima-se que um grande número de mulheres em idade reprodutiva tenha o vírus HIV e desconhecem sua situação. Sendo assim, sem um acompanhamento e desconhecendo sua condição de HIV positivo não há meios de prevenir novas contaminações nem mesmo receber um tratamento adequado.

O HIV/AIDS está cada vez mais presente entre as camadas mais pobres da população e com baixa escolaridade. Esses fatores estão intimamente relacionados, uma vez que a baixa escolaridade dificulta o acesso a informações a respeito da doença, bem como o tratamento e prevenção. Aliado a questões de gênero ainda existe o fator raça. Nas mulheres negras, o estigma do HIV/AIDS é ainda maior, pois, além de sofrerem por causa do racismo, também sofrem por causa do HIV/AIDS. Combater a pobreza é um fator importante no combate ao HIV/AIDS, uma vez que eles estão interligados.

O HIV/AIDS é um problema social que precisa ser amplamente discutido em todas as esferas da sociedade. Ele é um problema de todos. Faz-se necessário quebrar tabus sobre temas como sexualidade, questões de gênero e de igualdade social. É preciso criar espaços onde as pessoas que vivem e convivem com o HIV/AIDS possam sentir se acolhidos. Sobre este tema trataremos no próximo ponto.

HIV/AIDS: IGREJA E ACONSELHAMENTO PASTORAL

Vimos que as pessoas que vivem e convivem com o HIV/AIDS sofrem por causa da discriminação. Não raro essas pessoas isolam-se do contato social para não sofrer com o preconceito e estigma que existe sobre a doença. Apesar de sabermos que todas as pessoas são vulneráveis ao HIV/AIDS, ainda hoje ele é associado a comportamentos sexuais promíscuos ou fora dos padrões morais. Outro fator que faz com que essas pessoas se isolem é a falta de clareza sobre as formas de transmissão do vírus, por elas mesmas e por quem convive com elas, por isso, isolam-se, por medo de contaminar outras pessoas ou até mesmo evitando adquirir outras doenças que possam ser prejudiciais a elas.

Descobrir sua nova condição, de ser HIV positivo, traz transtornos e muitas mudanças para a vida de uma pessoa. Quem descobre que possui HIV/AIDS passa

por diferentes fases até aceitar a sua nova condição. Normalmente, também um grande sentimento de culpa a acompanha. Sente-se culpada por ter se submetido a uma situação de risco. “Após o conhecimento do diagnóstico, as pessoas atravessam fases diferentes que, de modo geral, envolvem revolta, tentativa de suicídio, sentimento de culpa, carência emocional, e acabam por desembocar em grande necessidade espiritual” (Padilha; Almeida, 2008, p. 7). Além de elas mesmas sentirem-se culpadas, a sociedade também as condena. Não raro o HIV/AIDS é visto como um castigo de Deus por mau comportamento. Essa forma de pensar é, muitas vezes, reforçada pela igreja que vê a sexualidade como algo sagrado e que deve ser praticada apenas com fins reprodutivos. Orientando-se apenas por esse aspecto, a igreja afasta quem vive e convive com o HIV/AIDS do seu meio, ao invés de acolher essas pessoas. A comunidade cristã, desde os tempos mais antigos, deseja ser um local de encontro para as pessoas. Um local de encontro com Deus e com as demais pessoas da comunidade. A tarefa da igreja é acolher as pessoas que vêm ao seu encontro, para que elas possam se sentir parte integrante dessa grande família que é a comunidade cristã. O Aconselhamento Pastoral é uma realidade e necessidade pertinente em nossa sociedade e em nossas comunidades.

O PAPEL DO ACONSELHAMENTO PASTORAL

Neste ponto, abordaremos o Aconselhamento Pastoral, ministério importante das comunidades cristãs. O Aconselhamento Pastoral, além de consolo para aqueles que sofrem, também pode ser uma rica fonte de informação, da qual a igreja, por meio de pessoas preparadas para essa função, pode fazer uso. Segundo o autor Clinebell, o aconselhamento pastoral faz uso de “uma variedade de métodos de cura (terapêuticos) para ajudar as pessoas a lidarem com seus problemas e crises de uma forma mais conducente ao crescimento” visando, assim, à cura do sofrimento. O aconselhamento pastoral tem como um dos objetivos utilizar esse momento de crise como uma forma de crescimento, em que a pessoa descubra que nela existem forças para superar as dificuldades da vida (Clinebell, 1987, p. 25).

A função que o aconselhamento pastoral tem nas comunidades não é de resolver os problemas de cada pessoa e dar respostas prontas, mas sim fazer com que a pessoa reflita sobre sua situação e busque alternativas para superá-la. O aconselhamento pastoral visa ao crescimento de cada indivíduo. É nossa tarefa ajudar as pessoas a sair de seus momentos de crise.

Quando se pensa no aconselhamento pastoral para pessoas que vivem e convivem com o HIV/AIDS, é preciso ter em mente que elas, além de terem o direito de não revelar sua condição, também têm medo do preconceito e discriminação por causa da doença, uma vez que, comumente pensa-se que a AIDS é enfermidade que afeta apenas os que não fazem parte da comunidade de fé (Padilha; Almeida, 2008, p. 32) – quem vive e convive com o HIV/AIDS está sofrendo castigo divino devido a sua má conduta. Por isso, o aconselhamento pastoral pode ajudar a estabelecer um novo relacionamento com Deus e com o próximo, podendo essa pessoa sentir-se parte da criação de Deus e sendo assim amada por ele.

Sabemos que desde o início da comunidade cristã formas terapêuticas de atuação estiveram presentes na vida das comunidades. Isso se deve ao fato de que o próprio Jesus Cristo exerceu um modelo terapêutico de ministério, conforme aponta o autor Hoch (1998). Pelos relatos bíblicos sabemos que, em seu ministério, Jesus realizou diversas curas (Mt 8. 16; 12. 15; Lc 6. 18; 7. 21), tanto no sentido físico como espiritual. Em muitos momentos, foi a fé em Jesus que fez com que muitas pessoas fossem curadas (Lc 8.47; At 14.9).

A comunidade cristã pode ser comparada ao corpo humano, onde todas as partes funcionam em harmonia, e, quando um membro sofre, todos se voltam para ele, no sentido de apoiá-lo. Na primeira carta aos Coríntios, capítulo 12, o apóstolo Paulo compara a comunidade com o corpo de Cristo, em que os membros desse corpo são a comunidade cristã. A ideia da comunidade como corpo de Cristo pode ser relacionada ao aconselhamento que deveria acontecer em nossas comunidades. Essa ideia lembra que todos os membros relacionam-se entre si, buscando a comunhão do corpo, não esquecendo que tudo está voltado para Cristo. Neste corpo, se um membro sofre, todos os membros sofrem juntos e todo o corpo se inclina na direção do membro que sofre (Hoch, 1998, p. 29). Assim também nas nossas comunidades, quando um membro sofre, todos deveriam inclinar-se em sua direção com o objetivo de auxiliá-lo.

Seguindo o exemplo de Jesus, é tarefa das comunidades cristãs acolherem as pessoas que sofrem e criarem espaços para que todas possam sentir-se verdadeiramente acolhidas. Neste momento, devemos exercer o ministério do ouvir. O Aconselhamento Pastoral deve proporcionar às pessoas um espaço em que elas possam aliviar sua dor e culpa, sentindo-se consoladas e amparadas. Diversos são os motivos que causam sofrimento para aqueles que vivem e convivem com o HIV/AIDS. São inúmeros os sentimentos de perda, seja no trabalho, seja na família, seja entre os amigos, além da perda dos sonhos para o futuro.

Procurando respostas para o que acontece em suas vidas, elas buscam experimentar Deus em momentos difíceis de suas vidas. O aconselhamento pastoral quer ser fonte de consolo, aceitação e apoio para quem vive e convive com o HIV/AIDS. Através dele, busca-se mostrar o amor de Deus pelas pessoas. Para isso, ele pode fazer uso de alguns instrumentos que servem de apoio e pretendem aproximar Deus das pessoas e da sua história de vida. Um desses instrumentos é a Bíblia.

Faz-se necessária uma leitura atualizada dos textos bíblicos, que seja livre de preconceitos, uma leitura que vá ao encontro do sofrimento e das angústias de quem vive ou convive com o HIV/AIDS. É preciso fazer uso de uma nova hermenêutica na leitura e interpretação dos textos bíblicos capaz de acolher as pessoas que sofrem, aproximando os textos bíblicos da realidade das pessoas. Se Deus se deu a conhecer nas Escrituras, uma leitura atual pode ajudar a diminuir o impacto do HIV/AIDS.

A igreja está inserida no mundo e, por isso, não pode ficar alheia a temas pertinentes e atuais. A temática do HIV/AIDS precisa ser trazida para dentro dela, seja nas prédicas dominicais, em palestras ou em filmes. É urgente quebrar o silêncio existente em nossa igreja, que precisa criar espaços onde as pessoas, que vivem com HIV/AIDS ou convivem com essa realidade, possam se sentir acolhidas. Espaços onde elas não sofram preconceitos ou discriminação, mas, pelo contrário, encontrem apoio e possam celebrar a vida em meio ao sofrimento. Deus nos aceita assim como somos, ele nos ama incondicionalmente, apesar de nossas falhas.

Vimos que o aconselhamento pastoral é uma forma que a igreja possui de acolher as pessoas com HIV/AIDS em seu meio. É um espaço de compartilhar suas dores e sofrimentos, mas, ao mesmo tempo, por meio de pessoas informadas e capacitadas para tal, pode ser um espaço onde se dê a busca de informações sobre a doença, tratamento e, principalmente, um lugar de encontro com Deus e de um novo sentido para sua vida com base nos ensinamentos cristãos. O aconselhamento pastoral auxilia no processo de cura, não física, mas espiritual.

CONCLUSÃO

Desde o início da epidemia do HIV/AIDS, 30 anos se passaram, e os avanços na área de medicina e pesquisa foram muitos. Embora a origem da doença ainda seja desconhecida, descobriu-se como o vírus age no organismo e como ele pode ser controlado. A cura ainda não é conhecida, no entanto, medicamentos capazes de reduzir os danos que o vírus causa no organismo foram descobertos. Esses

medicamentos contribuem para a melhoria da qualidade de vida de quem vive e convive com o vírus, além de prolongar a sobrevivência de quem vive com a doença.

Se, no início, o HIV/AIDS era associado a grupos específicos, hoje, sabe-se que ele atinge pessoas de todas as idades, classes sociais, raças e opção sexual. Observou-se que, nos últimos anos, tem-se registrado um aumento significativo nos números de incidência entre mulheres. Esse aumento está relacionado a fatores culturais e sociais, dentre os quais podemos citar a liberdade sexual, devido à iniciação sexual cada vez mais precoce; a mulher é mais vulnerável por fatores biológicos e sociais, uma vez que na maioria das vezes ela é submissa ao seu parceiro; relações sexuais fora do casamento contribuem para o aumento do HIV/AIDS em relações com parceiro fixo.

Quem vive e convive com o HIV/AIDS enfrenta muitos desafios e preconceitos por parte da sociedade, da família e dos/as amigos/as. A estigmatização traz dor e sofrimento, fazendo com que a pessoa com HIV/AIDS se exclua ou se isole do convívio com as demais pessoas. Poucos são os espaços que essas pessoas encontram para poder compartilhar dores e angústias que a doença causa em sua vida.

A comunidade cristã, por meio do ministério do aconselhamento pastoral, pode ser um local onde as pessoas encontrem acolhida e espaço para compartilhar seu sofrimento. Por meio da prática do aconselhamento pastoral, a igreja passa a ser um sinal da presença do reino de Deus entre as pessoas, oferecendo espaços em que as pessoas que vivem e convivem com o HIV/AIDS possam buscar apoio, informações e, junto com isso, encontrar um novo sentido à sua vida, a partir de um novo encontro com Deus que pode ser proporcionada por meio de formas atualizadas de interpretar os textos bíblicos, relacionando-os com a realidade de quem sofre com o HIV/AIDS.

A igreja está inserida no mundo e, justamente, por isso não pode ficar alheia a temas como HIV/AIDS. É preciso romper com preconceitos e agir em busca de soluções que possam contribuir para a diminuição dos índices de HIV/AIDS no país, além de acolher aqueles que já sofrem com o vírus.

REFERÊNCIAS

BERER, Marge. *Mulheres e HIV/AIDS*. Livro de Recursos Internacionais: Informação, ação e recursos relativos às mulheres e HIV/AIDS, saúde reprodutiva e relações sexuais. Traduzido por Anita G. Natividade e Miriam Bottassi. São Paulo: Brasiliense, 1997.

BERNARDI, José (Org.). *Vulnerabilidade social e AIDS: o desafio da prevenção em tempos de pauperização da epidemia*. Porto Alegre: Pastoral de DST/AIDS-CNBB, 2005.

BÍBLIA de Jerusalém. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2006.

CLIFFORD, Paula. *La Teología Cristiana y la epidemia VIH/SIDA*; adaptado por Lisandro Orlov. 1. ed. Buenos Aires: Epifania, 2005.

CLINEBELL, Howard J. *Aconselhamento Pastoral: Modelo centrado em libertação e crescimento*. Traduzido por Walter O. Schlupp e Luis Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

DEPARTAMENTO DE DST-AIDS E Hepatites Virais. Disponível em: <<http://www.aids.gov.br/>>. Acesso em: 14 abr. 2011.

GALVÃO, Jane. *AIDS no Brasil. A agenda de construção de uma epidemia*. Rio de Janeiro: ABIA; São Paulo: Ed. 34, 2000.

HOCH, Lothar Carlos: Comunidade Terapêutica: Em busca duma fundamentação eclesiológica do Aconselhamento pastoral. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). *Fundamentos teológicos do Aconselhamento Pastoral*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

PADILHA, Anilvaldo; ALMEIDA, Ester L.L. (Org). *AIDS e igrejas um convite ação*. Koinonia Presença Ecumênica e Serviço: Programa Saúde e Direitos. Projeto AIDS e Igrejas um convite à ação. São Paulo: Koinonia, 2008.

PARKER, Richard. *A construção da solidariedade*. AIDS, sexualidade e política no Brasil. Rio de Janeiro: Relume –Dumará, ABIA, IMS, UERJ, 1994.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Plano Integrado de Enfrentamento à Feminização de Epidemia de AIDS e outras DST*, 2007. Disponível em: <www.aids.gov.br/> Acesso em: 20 mar. 2011.

Programa Conjunto das Nações Unidas para o HIV/AIDS (UNAIDS). Disponível em: <http://www.onubrasil.org.br/agencias_unaids.php>. Acesso em: 20 abr. 2011.

AS MÚLTIPLAS FORMAS DE (IN)VISIBILIDADE: PRODUÇÃO TEOLÓGICA FEMINISTA E DE GÊNERO NOS TRABALHOS ACADÊMICOS DO CURSO DE GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA DA FACULDADES EST⁸⁸

André Sidnei Musskopf⁸⁹

FACULDADES EST, TEOLOGIA FEMINISTA E GÊNERO

Desde o início da década de 1960, muitas mulheres em diferentes lugares do mundo, influenciadas pelo feminismo, começaram a perceber de forma mais clara as relações entre a face simbólica histórica e masculina de Deus e a opressão das mulheres. Perceberam pouco a pouco que a justificação da dominação masculina sobre as mulheres era possível porque a cultura patriarcal tinha seu justificador absoluto, um justificador masculino celeste que presidia a sociedade hierárquica (Gebara, 2007, p. 15).

Não é que mulheres, ou mesmo homens, não tenham produzido práticas e discursos teológicos questionadores de certa ordem social e eclesiástica no que diz

88 Esse texto foi produzido com base nas informações coletadas na pesquisa “A produção teológica em Teologia Feminista e Estudos de Gênero na Faculdades EST (1991-2012)”, financiada pela Igreja da Suécia através do projeto “Programa de Gênero e Religião”.

89 Teólogo, líder do Núcleo de Pesquisa de Gênero (2013) e integrante da Coordenação do Programa de Gênero e Religião da Faculdades EST (2013). Contato: asmusskopf@hotmail.com

respeito aos papéis e identidades de gênero e sexualidade e às relações construídas a partir deles antes disso. A(s) história(s) da(s) igreja(s) e da(s) teologia(s) está(ão) cheia(s) de exemplos e movimentos de resistência à dominação e disciplinamento dos corpos e relações deperspectivas hegemônicas que demarcam o espaço e a forma da revelação possível. Parte, inclusive, daquilo que veio a ser conhecido como “teologia feminista” e assume como tarefa o resgate de muitas dessas tradições que foram sendo invisibilizadas nos diversos processos de canonização e definição da doutrina e do dogma corretos. Trata-se, aqui, de analisar de que forma a corrente teológica que se autodenomina “feminista”, e que emerge na década de 1960, impacta e influencia a produção teológica no contexto específico da Faculdades EST.⁹⁰

É dentro desse contexto, também, que se insere a utilização da categoria de “gênero” na produção teológica ou no campo dos “estudos de gênero” de maneira mais ampla. “Gênero” emergiu como uma categoria de análise na década de 1980 e se desenvolveu como ferramenta instrumental (Gebara, 2000, p. 103-44, fala de “mediação hermenêutica do gênero”) dentro do próprio feminismo, ainda que algumas abordagens recentes sejam questionáveis quanto a sua pertença ao campo feminista, muitas das quais justamente querem evitar o “rótulo feminista” e seus questionamentos políticos, teóricos e metodológicos. Isso demonstra a diversidade de abordagens dentro do próprio feminismo (Bicalho, 2003; Hierro, s/d). Segundo Deifelt:

Na América Latina, o termo Teologia Feminista de Libertação foi adotado, oficialmente, em dezembro de 1993, no Encontro Regional das Teólogas da ASETT/EATWOT [...]. Antes disso, o fazer teológico a partir da realidade das mulheres e voltado para a sua valorização, tanto dentro da Igreja como na sociedade, havia utilizado nomenclaturas como “teologia da mulher”, “teologia na ótica da mulher”, ou “teologia feminina”. Ao empregar o termo feminista, as teólogas reunidas assumiram gênero como uma categoria de análise (assim como já haviam utilizado classe e raça/etnia), dentro de um princípio metodológico de desconstrução e reconstrução (2003b, p. 172).

É nesse sentido que a análise proposta nessa reflexão utiliza “teologia feminista e de gênero”, entendendo que as duas expressões nem sempre são equivalentes, e buscando identificar a produção teológica desenvolvida com base nesse

90 O nome “Faculdades EST” foi recentemente aprovado pelo Ministério da Educação (Behs, 2013). Ao longo de sua existência, a instituição teve outros nomes e diferentes configurações (EST, 2013).

marco teórico e conceitual na Faculdades EST, particularmente no âmbito da graduação em Teologia.

Criada em 1946 como “Escola de Teologia” do Sínodo Rio-grandense com a tarefa de formar pastores para atender às comunidades evangélicas/luteranas, a instituição tornou-se o principal centro de formação teológica da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil/IECLB (Dreher, 1984; Prien, 2001)⁹¹. Foi nesse espaço, também, que a discussão sobre o papel das mulheres na igreja, na sociedade e, mais especificamente, na formação teológica e sua atuação no ministério eclesial ordenado, emergiu desde cedo (Jarschel, 1986). Embora a primeira mulher tenha começado a estudar teologia na Faculdades EST já em 1952, a entrada das mulheres no estudo de teologia foi um processo que durou cerca de 20 anos (Krüger, 1996, p. 19).⁹²

O aumento da presença de mulheres estudando teologia na Faculdades EST ao longo dos anos fomentou não apenas a discussão e o reconhecimento do ministério ordenado feminino (Freiberg, 1997; Fernandes, 2008, 2010), mas também a organização das próprias mulheres e a ampliação do debate acerca das questões feministas e de gênero. Um exemplo claro foi a formação do Grupo de Mulheres (Baldus, 2002) e da Comissão Pró-Teóloga que resultaram na criação da Cadeira de Teologia Feminista e na contratação de uma docente com formação nessa área e dedicada a fomentar essa discussão na instituição em 1991 (Deifelt, 2003a). Nesse sentido, já há uma “história a ser contada” (Ströher, 2005; Neuenfeldt, 2008) sobre a existência de uma reflexão teológica feminista e de gênero nessa instituição.

A partir de 2009, no entanto, o Projeto “Cadeira de Teologia Feminista” deu lugar ao Projeto “Programa de Gênero e Religião”. Considerando que “Teologia Feminista” já constava como disciplina obrigatória do Bacharelado em Teologia e a instituição buscava diversificar os cursos oferecidos no âmbito da graduação, a criação do “Programa de Gênero e Religião” tinha como objetivo “unificar e desenvolver as atividades e políticas institucionais sobre teologia feminista e questões de

91 Sobre a Faculdades EST veja Hoch, 1986 e Hoch, Ströher, Wacholz, 2008.

92 Segundo Neuenfeldt (2008, p. 119): “De acordo com os registros acadêmicos, ocorrem sete nomes de mulheres nos primeiros 25 anos da Faculdade de Teologia. Há registro de quatro mulheres que ingressaram nos anos sessenta e se matricularam com a intenção de formar-se em Teologia; dessas, três fizeram o exame de conclusão e duas entraram no pastorado da IECLB. (...) É a partir da década de 70 que as mulheres vão demarcar, de forma mais ativa, o seu espaço na formação teológica na Faculdade de Teologia da IECLB”. Isso coincide com o que Schünemann (1992) chama de “surgimento da consciência sócio-política na IECLB”.

gênero na sua relação com o tema da religião nas Faculdades EST por meio de ensino, pesquisa e extensão, garantindo a transversalidade destas questões em todas as esferas” (EST, 2008). A implantação desse novo projeto coincidiu com a saída das professoras contratadas pelo projeto anterior – Wanda Deifelt (1991-2004) e Elaine Gleci Neuenfeldt (2004-2008) – e foi assumida por professoras que já integravam o quadro docente da instituição e desenvolviam outras atividades – Marga Janete Ströher (2009-2010) e Márcia Eliane Leindcker da Paixão (2011-2012) – com significativa redução no financiamento externo e, conseqüentemente, no orçamento disponível para as atividades nessa área.⁹³ Com a saída das professoras identificadas com a teologia feminista e de gênero e sem perspectiva de financiamento externo significativo, o Programa de Gênero e Religião iniciou o ano de 2013 sem coordenação e/ou planejamento de atividades a serem desenvolvidas. Mediante o financiamento emergencial da Igreja da Suécia (que inclui a pesquisa da qual esse texto é um dos resultados), uma nova coordenação foi contratada e encarregada de reestruturar o Programa e as atividades na instituição (EST, 18/03/2013). Por isso, a reflexão sobre a produção teológica feminista e de gênero na Faculdades EST também pretende analisar o impacto da criação da Cadeira de Teologia Feminista (1991) e sua mudança para Programa de Gênero e Religião (2009), particularmente naquilo que diz respeito à presença de professoras identificadas com essa área e contratadas especificamente para articular e fomentar essas temáticas na instituição por meio desses “espaços”.

O questionamento que está no fundo dessa reflexão é a forma como a própria teologia feminista e de gênero é compreendida no âmbito da academia teológica. Por um lado, há quem acredite que o seu prazo de validade venceu, seja porque ela cumpriu o objetivo de valorizar a participação das mulheres na vida da Igreja e na reflexão teológica, seja porque ela foi incorporada pela reflexão teológica como um todo de maneira transversal (#SQN), não sendo mais necessário um “lugar” específico para sua articulação. Por outro lado, há quem acredite que, assim como outras teologias da libertação que supostamente se tornaram obsoletas, também essa perspectiva teológica não tem mais sentido na discussão atual que não comporta tamanha especificidade e precisa ser extrapolada e rearticulada para poder expressar-se como discurso teológico universalmente viável (algo que a própria

93 Tanto a Cadeira de Teologia Feminista como o Programa de Gênero e Religião nunca foram incorporados na estrutura administrativa da Faculdades EST, permanecendo como projetos mantidos por financiamento externo.

teologia feminista sempre evitou), não se justificando um “lugar” específico para sua articulação.

Este texto não pretende entrar em toda a discussão sobre as mudanças na construção das identidades de gênero e sexualidade e nas relações decorrentes dessas mudanças (e também das permanências). Seu objetivo é muito mais modesto. Procura demonstrar, tomando como objeto específico a trajetória da discussão sobre teologia feminista e de gênero na Faculdades EST, as múltiplas formas pelas quais essa reflexão é (in)visibilizada. Para tanto, utiliza como indicador os trabalhos acadêmicos produzidos por estudantes do curso de graduação em Teologia e disponibilizados na Biblioteca da instituição. É nesse sentido que, como se verá, o próprio duplo sentido evocado pela grafia (in)visibilidade ganha significado, sendo essa reflexão uma forma de dar “visibilidade” a essa produção.

A PESQUISA

A pesquisa documental realizada nos trabalhos acadêmicos produzidos por estudantes da graduação em Teologia da Faculdades EST para a identificação da produção teológica feminista e de gênero na instituição iniciou com a catalogação de todos os trabalhos disponibilizados na Biblioteca da Faculdades EST sob a sigla “T”. Não existe nenhum critério específico e/ou objetivo que determine a indicação de um trabalho para que seja disponibilizado na Biblioteca.⁹⁴ A ideia geral é de que os trabalhos disponibilizados apresentam reflexões importantes que podem servir de subsídio para outros/as estudantes e/ou pesquisadores/as que acessam o acervo da Biblioteca. Essa avaliação, no entanto, depende de quem orienta o trabalho, não correspondendo os materiais analisados à totalidade de trabalhos produzidos por estudantes da EST, mas apenas àqueles indicados pelos/as orientadores/as. Para a avaliação dos materiais, portanto, é preciso considerar duas questões: outros trabalhos, dos quais não é possível averiguar as categorias de análise, foram produzidos; os materiais disponíveis precisam ser considerados dentro da perspectiva de que fo-

94 Segundo o bibliotecário responsável: “Trabalhos com nota 10 (ou 9 com correções) normalmente são indicados para a biblioteca. Quem indica é o professor(a) orientador(a). Ele pode incluir trabalhos com notas menores, ou não indicar um trabalho com nota 10 que na opinião dele não vale a pena. Por exemplo, um professor pode não indicar um trabalho numa área com vários outros trabalhos iguais ou melhores. Ou, mais comum, ele/ela pode indicar um trabalho com nota menor que traz uma coisa nova (por exemplo, uma bibliografia interessante).” (Correspondência eletrônica).

ram indicados pelos/as docentes orientadores/as, tendo como base a sua avaliação com relação à qualidade e relevância do trabalho como material de consulta. Nesse sentido, essa é uma forma de (in)visibilizar alguns dos trabalhos produzidos.⁹⁵

A catalogação foi realizada, utilizando-se como referência inicial o catálogo online da Biblioteca⁹⁶ e as informações contidas nesse catálogo. A seguir, foi realizada revisão *in loco* dos materiais disponíveis para confirmar as informações disponíveis online, bem como acrescentar as demais informações definidas para análise do material. No processo de catalogação, realizada em arquivo Excel, buscou-se identificar as seguintes informações: número de chamada; ano; título; autor/a; sexo; orientador/a; sexo; temas; área de concentração; tipo de trabalho; presença de mulheres na bibliografia; observações. Para a inclusão dessas informações foi considerada a autodeclaração (informações contidas no próprio trabalho), inferindo o mínimo de informações indiretamente e apenas quando verificáveis. Nesse sentido, especialmente em trabalhos mais antigos, se perceberá grande quantidade de categorias classificadas como NSA (não se aplica), bem como o fato de que vários trabalhos não estão disponíveis (nem no catálogo online, nem fisicamente na Biblioteca), o que, em alguns casos, prejudica a análise.

No decorrer do processo de pesquisa e análise dos materiais foram configurados cinco diferentes grupos para ajudar a identificar não apenas os trabalhos que podem ser classificados como “produção teológica feminista e de gênero”, segundo os critérios estabelecidos inicialmente, mas também outros trabalhos que indicam a influência da teologia feminista e dos estudos de gênero na produção acadêmica. É importante, também, reconhecer o elemento subjetivo presente nessa análise, uma vez que, particularmente o período que é o foco principal da pesquisa (1991 a 2012), praticamente coincide com a presença do pesquisador na instituição, tornando-se uma testemunha das discussões e debates sobre a temática.⁹⁷ Entende-se que esse fato não prejudica a análise, pelo contrário, ajuda a fazer uma análise mais acurada do material por, em muitas situações, conhecer não apenas autores/as e

95 Uma pesquisa futura poderá analisar os registros acadêmicos da instituição para perceber com mais precisão quantos trabalhos acadêmicos (especialmente trabalhos de pesquisa e de conclusão) foram produzidos dentro da perspectiva da teologia feminista e de gênero, mesmo que não tenham sido indicados para serem disponibilizados na Biblioteca.

96 Disponível em: < <http://catalogo.est.edu.br/pergamum/biblioteca/>>.

97 Ingressei no Bacharelado em Teologia em 1995 e, desde então, estive vinculado de alguma forma à Faculdades EST (como estudante de graduação de 1995 a 2001; como mestrando de 2002 a 2004; como doutorando de 2004 a 2008; como consultor em 2008; como professor de 2010 até o momento atual; e vinculado ao Núcleo de Pesquisa de Gênero ininterruptamente desde 2000).

orientadores/as, mas também as condições nas quais os trabalhos foram produzidos. Considerando essas questões, os trabalhos foram agrupados conforme os seguintes critérios:

- a) *Produção teológica feminista e de gênero*: trabalhos nos quais o tema central (expresso no título ou não) vincula-se a essa área, os termos feminista e/ou gênero podem ser localizados substancialmente nos trabalhos, e a bibliografia apresenta obras de teólogos/as feministas e/ou de que trabalham questões de gênero.
- b) *Produção teológica sobre mulheres*: trabalhos nos quais “mulheres” aparecem como tema central (expresso no título ou não), embora a presença de obras feministas e/ou de gênero não seja tão significativa.
- c) *Produção teológica que inclui a discussão sobre mulheres/feminismo*: trabalhos que tematizam questões relacionadas às mulheres ao longo do trabalho (em itens específicos), ou seja, é possível identificar obras feministas e/ou de gênero na bibliografia, mas que não são o foco central da pesquisa.
- d) *Produção teológica com presença significativa de mulheres na bibliografia*: trabalhos nos quais há uma significativa presença de obras escritas por mulheres, as quais são, na sua maioria, de outras áreas do conhecimento e não necessariamente identificadas como feministas e/ou de gênero.
- e) *Produção teológica não feminista*: trabalhos nos quais não é possível identificar nenhuma das questões definidas para a classificação nos demais grupos.

Embora o foco da pesquisa e da presente reflexão seja o período de 1991 a 2012 (pelos motivos indicados acima), também foram catalogados os trabalhos produzidos e disponibilizados na Biblioteca da Faculdades EST antes desse período.⁹⁸ A seguir, a apresentação dos principais dados coletados e algumas análises relevantes dentro do objeto dessa reflexão.

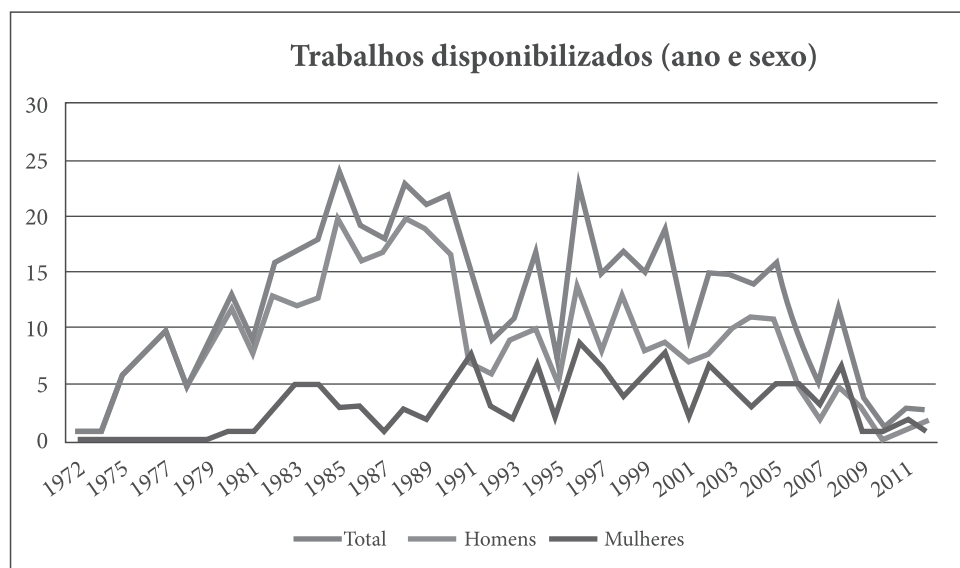
DADOS E ANÁLISE

Os trabalhos disponibilizados na Biblioteca da Faculdades EST sob a sigla “T” foram produzidos entre os anos de 1972 (T 29) e 2012 (T 570), embora a sua

98 Uma primeira e mais completa análise do material produzido antes de 1990 pode ser vista em Graube, Muszkopf (2013).

catalogação não siga a ordem cronológica. No processo de pesquisa (*online e in loco*), foram identificados 572 volumes (273 antes de 1990 e 299 entre 1991 e 2012). Destes, 5 são trabalhos repetidos (2 volumes do mesmo trabalho, todos produzidos antes de 1990), 55 não têm informação disponível⁹⁹ (26 antes de 1990 e 29 de 1991 a 2012) e 17 são monografias elaboradas por estudantes da pós-graduação (2 antes de 1990 e 15 de 1991 a 2012). Assim, para fins da análise proposta, serão analisados 495 trabalhos, 240 produzidos antes de 1990 e 255 produzidos de 1991 a 2012.

Do total de 495 trabalhos analisados, 360 foram produzidos por homens, 130 por mulheres, 4 têm vários/as autores/as e 1 não foi possível identificar. O gráfico a seguir mostra a evolução dos trabalhos disponibilizados na Biblioteca, bem como a distribuição por sexo.



Quadro 2 – Trabalhos disponibilizados (ano e sexo).

O gráfico revela que, embora o número de mulheres estudando teologia tenha aumentado ao longo dos anos, inclusive chegando a igualar-se ao número de homens, em poucos períodos o número de trabalhos produzidos por mulheres e

⁹⁹ Segundo informações obtidas junto à Biblioteca, embora não se possa afirmar que esses trabalhos existiram, é grande o número de trabalhos que podem ter sido furtados e sobre os quais não se têm nenhuma informação disponível. Estes trabalhos representam 9% do universo pesquisado.

disponibilizados na Biblioteca se iguala ou supera o número de trabalhos produzidos por homens. Quando ocorre, possivelmente esteja relacionado com a maior presença de estudantes mulheres. Caso contrário, seria necessário supor que seus trabalhos não apresentam o mesmo grau de qualidade, inovação e relevância (particularmente a partir da década de 1990).¹⁰⁰ Com isso também é possível afirmar que o número de trabalhos produzidos por homens segue, no geral, a linha que indica o total de trabalhos disponibilizados, sendo o aumento do número total de trabalhos geralmente relacionado com a existência e o aumento de trabalhos produzidos por mulheres. Note-se que o primeiro trabalho produzido por mulher e disponibilizado na Biblioteca data de 1980 (embora já houvesse mulheres estudando na Faculdades EST, desde 1952), permanecendo em número reduzido comparado aos produzidos por homens até meados da década de 1980 (período em que é criado o Grupo de Mulheres e a Comissão Pró-Teóloga). Essa diferença reduz significativamente a partir da década de 1990, quando é efetivada a Cadeira de Teologia Feminista através da contratação de uma Teóloga Feminista para o quadro docente.

Um dos dados relevantes para essa pesquisa, considerando que os trabalhos são indicados para a Biblioteca pelos/as orientadores/as, diz respeito à orientação dos trabalhos. No período anterior a 1991, foi possível identificar o/a orientador/a apenas em 27 dos 240 trabalhos. Destes 27, 25 foram orientados por homens (que orientaram 21 homens e 4 mulheres) e apenas 2 foram orientados por mulheres (que orientaram 1 homem e 1 mulher). Já no período de 1991 a 2012, apesar do número significativo de trabalhos nos quais não foi possível identificar o/a orientador/a (74), em 181 trabalhos foi possível identificar o/a orientador/a, assim distribuídos/as: 135 trabalhos foram orientados por homens (84 produzidos por homens, 48 produzidos por mulheres e 3 com vários/as autores/as) e 46 foram orientados por mulheres (21 produzidos por homens e 25 produzidos por mulheres). Apesar da inconclusividade dos dados, é possível afirmar que, dos trabalhos disponibilizados na Biblioteca da Faculdades EST entre 1991 e 2012, a maioria dos trabalhos (75%) foram indicados por homens (considerando que a maior parte do corpo docente tem sido historicamente composta por homens), e que orientadoras mulheres indicam proporcionalmente mais trabalhos de estudantes mulheres para a Biblioteca (54%) do que orientadores homens (36%), possivelmente porque estu-

100 Krüger (1996, Anexo 11) apresenta uma lista com o número total de estudantes e o nome das mulheres que ingressaram na Faculdades EST de 1952 a 1996.

dantes mulheres procuram orientadoras mulheres mais do que estudantes homens. Dentre as orientadoras mencionadas nos trabalhos, estão as seguintes professoras (em negrito estão destacadas as que desenvolveram os Projetos Cadeira de Teologia Feminista – 1991-2008 – e Programa de Gênero e Religião 2009-2012).

Orientadora	Trabalhos orientados
Adriane Luisa Rodolpho	1
Alicia Puente de Guzmán	1
Elaine Gleci Neuenfeldt	2
Gisela Beulke	2
Janet W. May	1
Karin Hellen Kepler Wondracek	11
Laude Erandi Brandenburg	1
Márcia Elaine L. da Paixão	5
Marga Janete Ströher	6
Saskia H. Ossewaarde Van-Nie	1
Sissi Georg	2
Walbruga Schmiedt Streck	1
Wanda Deifelt	12

Quadro 3 – Professoras e trabalhos orientados.

Outra categoria, na qual a falta de informações prejudica a análise, diz respeito à Área da Teologia na qual o trabalho foi desenvolvido¹⁰¹, especialmente no que diz respeito aos trabalhos produzidos antes de 1991¹⁰². Com base nos trabalhos identificados, no entanto, é possível perceber uma mudança significativa com relação à área em que os trabalhos indicados para a Biblioteca foram produzidos.

101 Para fins dessa pesquisa, os trabalhos foram classificados quanto à área em: Teologia Bíblica, Teologia Histórico/Sistemática e Teologia Prática, embora haja grande variação nas nomenclaturas usadas.

102 Dos trabalhos produzidos antes de 1991, 34% (46 trabalhos) não indicam a área na qual foram desenvolvidos e dos produzidos entre 1991 e 2012, 18% (6 trabalhos) não indicam.

Enquanto antes de 1991 há um equilíbrio entre as três áreas com pequena vantagem para os trabalhos produzidos na área bíblica¹⁰³, de 1991 a 2012 a absoluta maioria dos trabalhos indicados para a Biblioteca foram desenvolvidos na área prática, com drástica diminuição na área bíblica e praticamente o mesmo volume na área histórico/sistemática.¹⁰⁴ Isso pode revelar uma mudança de ênfase da própria instituição, mas também pode ser resultado do maior número de trabalhos produzidos por mulheres disponibilizados na Biblioteca, uma vez que a maioria deles (58%) foi desenvolvida na área prática.¹⁰⁵ É difícil dizer se o fato de mais trabalhos produzidos por mulheres na área prática e disponibilizados na Biblioteca reflete um interesse maior por parte das estudantes por essa área, seu desempenho seja melhor nela ou simplesmente sua produção em áreas como teologia bíblica e histórico/sistemática não seja considerada tão relevante. Mas há motivos para suspeitar.

A mesma inversão pode ser percebida quanto ao tipo de trabalho.¹⁰⁶ Enquanto antes de 1991 a maioria dos trabalhos disponibilizados são “Trabalhos Semestrais” (60%), no período entre 1991 e 2012 há um equilíbrio entre “Trabalhos Semestrais” (44%) e “Trabalhos de Conclusão” (48%). Nesse caso, no entanto, o equilíbrio é garantido justamente pelo maior número de trabalhos de conclusão produzidos por mulheres (55% para o período entre 1991 e 2012 em comparação a 19% para o período anterior a 1991).

Uma das características mais importantes para a identificação da “produção teológica feminista e de gênero” é a bibliografia utilizada para a elaboração do trabalho. Embora seja possível produzir um trabalho com uma “abordagem” feminista ou utilizando “metodologia” feminista, mesmo utilizando como referências traba-

103 Dos trabalhos com indicação da área antes de 1991: Teologia Bíblica – 38%; Teologia Histórico/Sistemática – 32%; Teologia Prática – 30%.

104 Dos trabalhos com indicação da área entre 1991-2012: Teologia Bíblica – 15%; Teologia Histórico/Sistemática – 34%; Teologia Prática 51%.

105 Considerando o pequeno número de trabalho produzido por mulheres antes de 1991, não é possível estabelecer essa comparação. De qualquer forma, dos trabalhos com identificação de área entre 1991 e 2012, os trabalhos produzidos por homens representam 14% (Teologia Bíblica), 40% (Teologia Histórico/Sistemática) e 46% (Teologia Prática), enquanto os trabalhos produzidos por mulheres representam 18% (Teologia Bíblica), 24% (Teologia Histórico/Sistemática) e 58% (Teologia Prática).

106 Para fins dessa pesquisa, os trabalhos foram classificados quanto ao “tipo” em: Trabalhos Semestrais (monografias desenvolvidas ao longo de um semestre sob orientação de um/a docente); Trabalhos de Conclusão (elaborados no final do curso e como requisito para a conclusão do curso); Exegese; Outros (relatórios de disciplinas ou reflexões breves).

lhos produzidos por homens (especialmente usando a estratégia de desconstrução e reconstrução), nessa pesquisa adotou-se como um dos critérios para identificar a “produção teológica feminista e de gênero” a presença de autoras de obras feministas e de gênero na bibliografia. Ao analisar as referências bibliográficas utilizadas nos trabalhos pesquisados, algumas coisas chamam a atenção. Do total de 495 trabalhos analisados, 213 não apresentam nenhuma obra produzida por mulher na bibliografia, o que representa 44% dos trabalhos. Essa proporção é diferente para os dois períodos analisados: enquanto no período anterior a 1991 a proporção de trabalhos que não menciona nenhuma obra produzida por mulher representa 56% (Não) para 44% (Sim), no período de 1991 a 2012, essa proporção se inverte para 29% (Não) e 71% (Sim). Isso, por si só, revela uma maior leitura de obras produzidas por mulheres a partir da implantação da Cadeira de Teologia Feminista (1991), ainda que também seja necessário considerar uma maior produção por mulheres nesse período e sua disponibilização para consulta (inclusive a disponibilidade na Biblioteca). Esse dado também varia quando homens e mulheres são analisados separadamente. Enquanto no período anterior a 1991, 59% dos homens não mencionam nenhuma mulher em suas referências, para os trabalhos produzidos por mulheres no caso das mulheres esse valor equivale a 34%. No período de 1991 a 2012, a diferença proporcional aumenta ainda mais, não mencionando nenhuma mulher em suas referências 40% dos homens, enquanto isso ocorre com apenas 18% dos trabalhos escritos por mulheres. Embora esses números ainda sejam altos, é possível afirmar, mediante os trabalhos analisados, que as mulheres citam mais obras produzidas por mulheres do que os homens.

Mas esses dados também escondem algumas armadilhas. Quando olhados separadamente os trabalhos que não mencionam nenhuma mulher, é preciso considerar um número significativo de trabalhos que apresentam as referências bibliográficas utilizadas na redação do trabalho apenas com as iniciais do primeiro nome (não sendo possível identificar se o/a autor/a é homem ou mulher). Isso também ocorre em alguns casos em que é possível identificar algumas mulheres mesmo quando apenas é indicada a inicial do primeiro nome.¹⁰⁷ Assim, nos quadros 4 e 5,

107 Nessa pesquisa não foram pesquisados os títulos das obras apresentadas nas referências para averiguar a autoria quando não foi possível identificar o sexo do/a autor/a no próprio trabalho, ou identificado pelo sobrenome e título.

temos os seguintes dados com relação aos trabalhos que apresentam as referências bibliográficas apenas com as iniciais dos primeiros nomes¹⁰⁸.

Antes 91			
	Algumas	Várias	Todas
Homens	16	16	10
Mulheres	3	1	1
Total	19	17	11

1991-2012			
	Algumas	Várias	Todas
Homens	11	12	6
Mulheres	7	0	6
Total	18	12	12

Quadros 4 e 5 – Trabalhos que apresentam referências bibliográficas apenas com iniciais dos primeiros nomes.

Isso significa que, em 9% dos trabalhos analisados, não é possível afirmar se e quantas obras escritas por mulheres constam na bibliografia, sendo 10% do total de trabalhos produzidos por homens e 4% dos trabalhos produzidos por mulheres. Embora a utilização apenas das iniciais do primeiro nome nas referências bibliográficas tenha sido comum nos trabalhos acadêmicos, mais uma vez é possível perceber um maior cuidado por parte das mulheres em identificar as autoras mulheres, configurando outra forma de (in)visibilidade da produção feminista e de gênero. Além disso, mesmo nos trabalhos em que foram identificadas autoras mulheres na bibliografia, a questão não é tão simples. Um olhar mais cuidadoso desses trabalhos revela que¹⁰⁹:

Antes 91				
	Sim (1)	Sim (2)	Sim (3)	Sim (poucas)
Homens	27	15	4	6
Mulheres	2	2	1	1
Total	23	15	4	7

1991-2012				
	Sim (1)	Sim (2)	Sim (3)	Sim (poucas)
Homens	23	10	10	16
Mulheres	7	6	1	10
Total	30	16	11	26

Quadros 6 e 7 – Presença de autoras na bibliografia.

108 Nas tabelas a seguir, as categorias “algumas”, “várias” e “todas” representam, respectivamente, trabalhos em que a autoria de algumas obras é apresentada apenas com a inicial do primeiro nome, a autoria de várias obras é apresentada com a inicial do primeiro nome e a autoria de todas as obras é apresentada apenas com a inicial do primeiro nome.

109 Nas tabelas a seguir, as categorias “Sim (1)”, “Sim (2)”, “Sim (3)” e “Sim poucas” representam, respectivamente, trabalhos em apenas uma (1) mulher, duas (2), três (3) e poucas mulheres são mencionadas nas referências bibliográficas.

Ou seja, mesmo quando é identificada a presença de mulheres, nem sempre ela é significativa, pois em 32% do total geral dos trabalhos onde foi identificada a presença de autoras mulheres na bibliografia (131 X 276), há “poucas” mulheres (inclusive trabalhos que mencionam apenas 1, 2 ou 3 mulheres autoras). Dessa forma, do total de trabalhos disponibilizados na Biblioteca da Faculdades EST (1972-2012), em apenas 21% (131 dos 495) é possível identificar a presença representativa de mulheres na bibliografia utilizada na produção do trabalho, com significativo aumento no período posterior a 1991 e com a maior presença de autoras mulheres em trabalhos produzidos por estudantes mulheres. No conjunto desses trabalhos, é significativo o número de trabalhos nos quais a maioria das autoras mencionadas é de outra área do conhecimento (não da Teologia) e não necessariamente feministas. Trata-se de 66 trabalhos (28 produzidos antes de 1991 e 38 produzidos de 1991 a 2012) que configuram o grupo identificado nessa pesquisa como “Produção teológica com presença significativa de mulheres na bibliografia” (Grupo D – acima).

A presença de autoras mulheres e/ou feministas na bibliografia também foi um critério utilizado para identificar a “Produção teológica que inclui a discussão sobre mulheres/feminismo” (Grupo C – acima). Nesse grupo, no entanto, foram incluídos também os trabalhos que tematizam questões relacionadas às mulheres ao longo do trabalho (em itens específicos). Dentro dessa perspectiva, foram identificados 40 trabalhos.¹¹⁰ Destes, 21 foram produzidos antes de 1991 e 19 foram produzidos entre os anos de 1991 e 2012. Vale ressaltar que, embora esses trabalhos tematizem a “questão das mulheres” e alguns incluam referências feministas/de gênero, os trabalhos não necessariamente propõem uma reflexão feminista e/ou de gênero. Ao analisar a ocorrência desses trabalhos, é possível perceber que eles emergem na segunda metade da década de 1980 (há apenas um de 1976 e dois de 1984), justamente quando o tema das mulheres e do feminismo está em debate na Faculdades EST, e tal abordagem permanece (inclusive quantitativamente) no período de 1991 a 2012 (19 trabalhos). Além disso, ao analisar os trabalhos produ-

110 Alguns exemplos de trabalhos desse grupo: T 208 de 1988 – “Considerações sobre o matrimônio contemporâneo com vistas ao aconselhamento” que traz os itens “Os movimentos de libertação da mulher” e “A libertação sexual”; T 463 de 2001 – “A família portadora de deficiência: um desafio para a prática pastoral” que traz o item “O papel da mãe”; T 119 de 1985 – “Os pobres na perspectiva do Magnificat” que traz o item “Maria um exemplo de pobreza”; T 323 de 1994 – “En la búsqueda de una espiritualidad profunda y liberadora” que tem o texto “Uma espiritualidade para a mulher?” na bibliografia.

zidos por mulheres nesse período, percebe-se que, mesmo que não tratem de questões específicas sobre mulheres e/ou gênero ou apresentem número significativo de autoras feministas em suas bibliografias, poucas trabalham questões “tradicionais” da Teologia. A maioria trabalha com temas ligados à Teologia da Libertação (camponeses, colonização/indígenas, imagens de Cristo, sofrimento e esperança, ecumenismo) ou na área de aconselhamento pastoral (pessoas idosas e família) e há um trabalho sobre espiritismo. Essa realidade muda completamente no período de 1991 a 2012, quando muitos trabalhos produzidos por mulheres e classificados como não feministas (especialmente não abordando questões relacionadas a mulheres e gênero e sem referências feministas na bibliografia) trabalham temas clássicos, especialmente retornando a Lutero e focam nas instituições (IECLB, EST, Igreja). Entre outras questões, isso pode expressar uma necessidade de provar que entendem de teologia oficial (entendida como aceita e verdadeira nas instituições) e não “apenas” de questões específicas e particulares como as temáticas trabalhadas e metodologias empregadas no âmbito da teologia feminista/de gênero.

Considerando os critérios de classificação estabelecidos para essa pesquisa e descritos acima, há um grupo de trabalhos que poderia ser classificado como “Produção teológica feminista e de gênero”, mas, por não preencher todos os requisitos (particularmente no que diz respeito à bibliografia utilizada, em alguns casos possivelmente porque não estivesse disponível na Biblioteca para consulta), foram classificados como “produção teológica sobre mulheres” (Grupo B – acima). Trata-se dos seguintes trabalhos (quadro 8):

Chamada	Ano	Título	Autor/a
Antes de 1991			
T 082	1983	Jesus e as mulheres	H
T 157	1986	Sufrimento e esperança no Israel-Exílio	M
T 175	1988	Ordem Auxiliadora de Senhoras Evangélicas: a mulher buscando o espaço que lhe foi negado na sociedade e na Igreja, um caminho para a conscientização e libertação da mulher	H
T 268	1990	Falando de conscientização e organização com mulheres	M
T 263	1990	Diaconia Evangélica Feminina no Brasil: 1912-1939	M
T 318	1990	Participação das mulheres na formação e construção das primeiras comunidades cristãs no mundo Greco-Romano: um estudo a partir das cartas de Paulo	M
1991-2012			
T 266	1991	(Des)conhecida mariologia	M
T 267	1991	Mulher nas reduções indígenas: ótica da evangelização	M
T 289	1992	A cruz na história da Teologia: um estudo introdutório	H
T 291	1992	A mulher e a serpente Gn 3.1-7: perspectivas para leitura	M
T 317	1994	Bruxas nos tempos de Lutero: as mulheres que ajudaram a escrever a História da Reforma Luterana	M
T 324	1994	Mar, terra e teologia: introdução à Teologia do Pacífico	H
T 395	1996	Virgem de Guadalupe: um símbolo de resistência cultural religiosa	M
T 423	1996	Espiritualidade desde a perspectiva das mulheres andinas	M
T 381	1997	Violência sexual na infância: rumo a um Aconselhamento Pastoral	M
T 391	1997	Homossexualidade: 'Deus escolheu as cousas loucas... para envergonhar as fortes'	M
T 505	2004	E não vos chamo servos e sim amigos... João 15.15: por uma teologia da amizade	H
T 544	2007	Sim, com o auxílio de Deus, e da Igreja!	H

Quadro 8 – Produção teológica sobre mulheres..

Dentro do Grupo A (acima) “Produção teológica feminista e de gênero”, foram identificados os seguintes trabalhos (quadro 9):

Chamada	Ano	Título	Autor/a
Antes de 1991			
T 073	1982	A questão da mulher a partir das classes populares	M
T 113	1984	A relevância de Maria Madalena na cena da Ressurreição (Jo 20.1-18), considerando o contexto do Evangelho de João	M
T 117	1984	Um ensaio geral sobre Hermenêutica e uma apresentação crítica de Hermenêuticas Feministas de Libertação	H
T 148	1986	Isaías 35: uma Hermenêutica poética	M
T 170	1988	O falar de Jesus sobre Deus como pai nos evangelhos sinóticos e suas implicações para uma Teologia Feminista	M
1991-2012			
T 328	1994	As mulheres em direção ao estudo teológico	M
T 333	1994	Catálogos domésticos: sinal e motor do processo de patriarcalização da Igreja	M
T 334	1994	O corpo para cristãos e cristãs do século II a V	M
T 336	1994	Cristologia feminista	M
T 338	1994	Buscando por uma ética feminista de libertação sexual	M
T 347	1995	O aconselhamento pastoral a partir de uma ótica feminista	M
T 371	1995	Silêncio no paraíso: sobre o uso de elementos culturais na opressão da mulher	M
T 369	1996	Muçulmanas em movimento: caminhando no mundo islâmico	M
T 375	1996	Manchas roxas: violência contra a mulher	H
T 377	1996	A mariologia da Igreja Católica Romana: uma avaliação crítica	M
T 400	1996	As mulheres e o ministério ordenado na Igreja: um estudo sobre a ordenação de mulheres na IECLB	M
T 398	1997	Las prostitutas los predecirán en el reino de los cielos: una lectura teológico-feminista de la novela ‘Tieta do Agreste’	M

T 462	1997	Gn 2.4b-3.24: a base para a submissão feminina?	M
T 396	1998	Gl 3.28: ideal de vida comunitária ou uma proposta de transformação da sociedade?	M
T 409	1998	El nombrar como poder	M
T 438	1999	Em memória de mim: Maya Angelou e a importância das histórias pessoais	H
T 449	2000	Bioética, ética feminista: à procura de pontes para o aconselhamento	M
T 458	2000	As sendas do ecofeminismo no contexto Latino-americano: a natureza, a mulher e o mal	H
T 461	2001	A fé que dança	M
T 472	2002	A presença da liderança feminina: uma análise social e eclesial	H
T 473	2002	Mulher: gênese do pecado ou da salvação?	M
T 482	2002	Historiografia do Grupo de Mulheres	M
T 491	2002	No encontro com a sabedoria: um novo rosto de Deus	M
T 488	2003	Deus fala por elas: um estudo em torno das profetizas de ontem e de hoje	M
T 524	2004	Não é fácil ser mulher, mas vale à pena: violência contra a mulher	M
T 543	2005	Igreja, Estado e arquétipos da mulher na República Velha, 1889 a 1930	M
T 553	2007	Deficiência e culpa	M
T 565	2008	Mulheres no ministério ordenado: perspectivas e desafios	M

Quadro 9 – Produção teológica feminista e de gênero.

Não há espaço aqui para discutir como as temáticas são trabalhadas pelas/os autoras/es. Fica o convite para a leitura. Mas é possível perceber claramente uma maior produção por estudantes mulheres e o aumento significativo de trabalhos em ambos os grupos a partir de 1991, revelando o impacto da criação da Cadeira de Teologia Feminista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os dados apresentados e as análises realizadas nesta pesquisa revelam várias formas de (in)visibilidade da produção teológica feminista e de gênero na Faculdade EST. Talvez ela não dê, nesse momento e no âmbito dos trabalhos acadêmicos produzidos na graduação em Teologia, a dimensão exata dessa produção na instituição. Mas ela revela questões importantes para que uma produção teológica desse tipo seja possível e para que tenha o impacto desejado na instituição e para além dela. Em primeiro lugar, não é possível pensar nessa produção fora do contexto nacional, continental e mundial de desenvolvimento das teologias feministas e de gênero. Aliado a isso, não é possível pensar nessa produção sem o movimento social (feminista) e, no que diz respeito concretamente à Faculdade EST e sua relação com a IECLB, a presença de mulheres estudando e produzindo Teologia nas instituições. Claro que, para que haja efetivamente uma produção feminista e de gênero, é necessária a utilização de teorias e métodos críticos que sejam capazes de realizar processos de desconstrução e reconstrução, inclusive por parte dos homens. Além disso, torna-se evidente que a presença de professoras(es) identificadas(os) com essas temáticas no corpo docente e espaços de articulação são fundamentais, inclusive do ponto de vista de indicação dos trabalhos para serem disponibilizados na Biblioteca. Em segundo lugar, olhando para os materiais analisados e suas condições de produção, é preciso considerar que, para que essa produção seja possível, é necessário que estejam acessíveis obras e materiais que apresentem e realizem essa reflexão nos “instrumentos” de pesquisa utilizados na instituição, incluindo-se aí, de maneira especial, a própria Biblioteca, inclusive mantendo o acervo atualizado. Mais do que isso, é necessário que docentes conheçam e contemplem esses materiais em seus Planos de Ensino e nas bibliografias e temáticas sugeridas aos/às estudantes. Em terceiro lugar, há questões mais subjetivas que precisam ser consideradas a partir de uma hermenêutica da suspeita, como a apresentação dos/as autores/as apenas com a inicial do primeiro nome nas listas bibliográficas (possivelmente ainda um vício de quando se pressupunha que todos eram homens), a diferença entre o número de trabalhos produzidos por homens e por mulheres indicados para a Biblioteca, bem como das temáticas abordadas por esses trabalhos.

De qualquer forma, não há dúvida de que a Faculdade EST tem sido um espaço importante de produção teológica feminista e de gênero que extrapola os seus limites, da IECLB ou mesmo do Brasil e que a criação da Cadeira de Teologia Feminista foi importante para o desenvolvimento e ampliação do conhecimento

produzido nessa área. Particularmente preocupante, no entanto, é o fato de não ter sido identificado, depois de 2008, mesmo com a redução drástica de trabalhos indicados para a Biblioteca, nenhum trabalho que fosse classificável nos Grupos A ou B, inclusive com trabalhos que não mencionam nenhuma autora mulher em sua bibliografia. Isso pode revelar as fragilidades enfrentadas a partir da criação do Programa de Gênero e Religião, com a redução do orçamento disponível para essa área e a falta de professoras(es) identificadas(os) com a teologia feminista e de gênero no corpo docente. Que essa reflexão sirva não apenas para dar “visibilidade” ao que foi produzido, mas também seja um instrumento para pensar e agir sobre o lugar e o papel da teologia feminista e de gênero hoje, na Faculdades EST ou em qualquer outro espaço. E sim, eu estou comprometido com isso.

REFERÊNCIAS

BALDUS, Dione Carla. *Historiografia do Grupo de Mulheres*. Monografia. São Leopoldo: EST, 2002.

BEHS, Micael Vier. *MEC aprova unificação das mantidas*. 04/06/2013. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/noticias/visualiza/mec-aprova-a-unificacao-das-mantidas>>. Acesso em: 16 nov. 2013.

BICALHO, Elizabete. Correntes feministas e abordagens de gênero. In: SOTER (Org.). *Gênero e Teologia*. São Paulo; Belo Horizonte: Paulinas; Loyola; SOTER, 2003. p. 37-50.

DEIFELT, Wanda. Educação teológica para as mulheres. In: SOTER (Org.). *Gênero e Teologia*. São Paulo; Belo Horizonte: Paulinas; Loyola; SOTER, 2003a.p. 265-82.

DEIFELT, Wanda. Temas e metodologias da teologia feminista. In: SOTER (Org.). *Gênero e Teologia*. São Paulo; Belo Horizonte: Paulinas; Loyola; SOTER, 2003b. p. 171-86.

DREHER, Matin N. *Igreja e germanidade*. São Leopoldo; Caxias do Sul: Sinodal; Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1984.

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA. *História*. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/conheca-a-est/historia>>. Acesso em: 16 nov. 2013.

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA. *Programa de Gênero e Religião tem nova coordenação*. 18/03/2013. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/entrevistas/visualiza/programa-de-genero-e-religiao-tem-nova-coordenacao>>. Acesso em: 16 nov. 2013.

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA. *Projeto de Implantação do “Programa de Gênero e Religião”*. Arquivos do Núcleo de Pesquisa de Gênero, 2008.

FERNANDES, Ligiane Taiza Müller. *Mulher e ordenação (na IECLB)*. Mestrado em Teologia. São Leopoldo: EST, 2010.

FERNANDES, Ligiane Taiza Müller. *Mulheres no ministério ordenado*. Monografia. São Leopoldo: EST, 2008.

- FREIBERG, Maristela Livia. *Retratos do processo de formação e atuação das primeiras pastoras da IECLB*. Mestrado em Teologia. São Leopoldo: EST, 1997.
- GEBARA, Ivone. *O que é teologia feminista*. São Paulo: Brasiliense, 2007 (Primeiros Passos).
- GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio*. Traduzido por Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2007.
- GRAUBE, Tiago Ademir; MUSSKOPF, André S. *A emergência de outras vozes: Teologia Feminista na Faculdades EST*. Trabalho apresentado no XII Salão de Pesquisa da Faculdades EST em 12 set. 2013. No prelo para publicação nos Anais do evento.
- HIERRO, Graciela. *Epistemología, ética y género*. Disponível em: <<http://disciplinas.stoa.usp.br/mod/resource/view.php?id=64357>>. Acesso em: 16 jun. 2013 e 16 nov. 2013.
- HOCH, Lothar (Org.). *Formação teológica em terra brasileira*. São Leopoldo: Sinodal, 1986.
- HOCH, Lothar; STRÖHER, Marga J.; WACHOLZ, Wilhelm. *Estações da formação teológica*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2008.
- JARSCHHEL, Haidi. Algumas reflexões sobre o ministério feminino. In: HOCH, Lothar (Org.). *Formação teológica em terra brasileira*. São Leopoldo: Sinodal, 1986. p. 143-6.
- KRUEGER, Carla Suzana. *As mulheres e o ministério ordenado na Igreja*. Monografia. São Leopoldo: EST, 1996.
- NEUENFELDT, Elaine Gleci. Teologia feminista na formação teológica. In: HOCH, Lothar; STRÖHER, Marga J.; WACHOLZ, Wilhelm. *Estações da formação teológica*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2008. p. 119-29.
- PRIEN, Hans-Jürgen. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil*. Traduzido por Ilson Kayser. São Leopoldo; Petrópolis: Sinodal; Vozes, 2001.
- SCHÜNEMANN, Rolf. *Do gueto à participação*. v. 2. São Leopoldo: Sinodal, 1992. (Teses e Dissertações)
- STRÖHER, Marga J. A história de uma história. *História Unisinos*, 9(2):116-123, maio/ago. 2005.

Atenta para as novas armadilhas que querem aprisionar e caricaturar qualquer proposta crítica, a própria reflexão feminista e de gênero se renova e reinventa, como é próprio da experiência de vida de quem não pode se dar ao luxo de não pensar em si mesmo/a e nas relações nas quais está envolvido/a, muitas vezes por uma mera questão de sobrevivência, mas também pelos compromissos fundamentais. Nesse sentido, é, também, um trabalho profundamente enraizado numa discussão ética, tornando-se, talvez, ainda mais importante e necessária. Que essas reflexões inspirem as práticas e os refletires de outros e outras, tornando-se efetivamente relevantes *ainda agora e sempre* enquanto necessário."

ISBN 978-857005065-6



FACULDADES
EST
Programa de Gênero e Religião

Apoio:

