

Rumo ao Discipulado de Iguais: a *Ekklesia* de Mulheres

Elisabeth Schüssler Fiorenza

A realidade e o sonho que quero compartilhar com vocês hoje são os da *ekkklesia* de mulheres*. Quando falo da *ekkklesia* de mulheres como realização incipiente do discipulado de iguais, não me refiro a uma igreja de mulheres que exclua os homens. Também não é minha intenção defender a integração das mulheres na igreja e na hierarquia patriarcais. A expressão “*ekkklesia* de mulheres” procura articular, antes, o etos do discipulado de iguais. A noção de “*ekkklesia* de mulheres” é uma contradição flagrante. Ela visa destoar e conscientizar do fato de que a igreja, o mundo acadêmico e o estado dominantes são representados por homens e têm excluído as mulheres durante séculos. Realizar a *ekkklesia* como discipulado de iguais significa encarnar a visão e a promessa da *basileia*, a comunidade de D*s**. Essa expressão procura manter viva a visão alternativa de um mundo de justiça e bem-estar que Jesus, como um dos profetas da Sabedoria Divina, proclamou. Como filhas e filhos da Sabedoria Divina somos a *ekkklesia* de mulheres, a assembléia de cidadãs adultas e livres que têm o direito e o dever de decidir a respeito de nosso próprio futuro religioso e do de nossos/as filhos/as.

Em e através de nossas lutas por mudança e libertação a visão da *basileia*, do mundo alternativo de D*s, de poder doador de vida e transformador, torna-se uma realidade experiencial em meio aos poderes mortíferos da opressão e desumanização senhoriais***. À semelhança de Jesus, o profeta da Sabedoria Divina, as discípulas da *basileia* são chamadas a proclamar a boa nova do mundo alternativo de D*s, um mundo de justiça e amor, reunindo-se em torno da mesa e convidando todo o mundo, sem exceção. A *ekkklesia* de mulheres como arauto do discipulado de iguais realiza essa visão alimentando as pessoas famintas, acolhendo as estranhas, curando as doentes e libertando as que são oprimidas por racismo, nacionalismo, pobreza, neocolonialismo e heterossexismo. A *ekkklesia* de mulheres precisa ser vivida como discipulado da *basileia*.

Nas décadas passadas mulheres cristãs têm levado muito a sério a visão do discipulado de iguais. Temos sustentado coerentemente que precisamos ser reconhecidas como sujeitos humanos e eclesiais com direitos e dignidade iguais, ao invés de permanecer objetos da teologia senhorial, i. é, dominada pelo Mestre/Senhor/Pai, e do governo clerical. Entretanto, nosso chamado à conversão do senhorialismo eclesiástico e social muitas vezes se depara com uma rejeição direta

ou uma cooptação sutil. Ao passo que temos denunciado o pecado estrutural e pessoal do sexismo senhorial e reclamado nossa dignidade, nossos direitos e nossas responsabilidades eclesiais, as pessoas que defendem a restauração senhorial da igreja e da teologia continuam a insistir ou na exclusão das mulheres dos poderes de tomada de decisões na igreja ou então em nossa conformidade com os ensinamentos tradicionais. A igreja entendida como hierarquia clerical-patriarcal não só exclui as mulheres da liderança, mas também engendra um sistema simbólico senhorial, i. é, centrado nos homens da elite, para legitimar suas estruturas senhoriais.

Por ocasião do décimo aniversário da ordenação de mulheres na Igreja Episcopal, Barbara Harris, a primeira bispa episcopal afro-americana, escreveu um artigo intitulado *Celebrating a Dream Yet to Come True* ["Celebrando um Sonho a Ser ainda Realizado"]. Qual é esse sonho que ainda precisa ser realizado? Será o sonho de que as mulheres finalmente terão condições de serem chamadas de "reverenda", usarem o colarinho clerical, usarem vestimentas litúrgicas ou receberem privilégios clericais? Será o sonho de obter a "marca indelével" da diferença clerical essencial, a promoção para o *status* de "classe alta" não só na igreja, mas também no céu? Será o sonho de conseguir um pedaço do bolo clerical, mesmo que nos engasguemos com ele? Será o sonho de ser chamado de "padre" em troca da promessa de obediência e submissão a uma instituição senhorial? Ou será o sonho de criar uma igreja e uma sociedades democráticas radicais, de transformar a igreja senhorial no discipulado de iguais?

Tal sonho feminista requer um movimento e uma espiritualidade de compromisso político-religioso não só para a luta contra o sexismo, mas também contra o racismo, a pobreza e o colonialismo militarista que são estruturas integrantes da opressão das mulheres. Uma espiritualidade feminista da libertação inspira as lutas das mulheres contra a opressão religiosa e social e em prol da sobrevivência e do bem-estar. Por isso, as feministas envolvidas com a religião procuram não só superar o silenciamento e a marginalização teológicos das mulheres, mas também rearticular a teologia numa ótica feminista. Visto que já usei três vezes o termo "feminista", que, de acordo com pesquisas de opinião, é considerado por quase 70% dos americanos médios como um rótulo negativo contaminado com radicalismo e lesbianismo, preciso definir o que esse termo significa para mim. A expressão "feminista" geralmente evoca reações, emoções e preconceitos negativos e inclui diversas perspectivas teóricas. Costumo defini-lo com a ajuda de um adesivo bastante conhecido que afirma: "O feminismo é a noção radical de que as mulheres são gente". Essa afirmação do adesivo define os objetivos do feminismo em termos democráticos radicais. Ela entende o feminismo como um movimento que procura transformar estruturas senhoriais de dominação a fim de eliminar a exploração e marginalização de todas as mulheres e dos homens subordinados. Como afirma uma das mais antigas máximas do movimento de libertação das mulheres: enquanto que todas as mulheres não forem livres, nenhu-

ma mulher é livre. Não há mulheres libertas ou homens libertos numa sociedade e numa igreja patriarcais.

As diversas articulações teóricas do feminismo geralmente estão de acordo em sua crítica da supremacia masculina e sustentam que papéis relativos a gênero são construídos socialmente, e não inatos ou ordenados por Deus. A experiência básica do feminismo faz com que nos demos conta de que o “senso comum” cultural, as perspectivas dominantes, as teorias científicas e o conhecimento histórico são androcêntricos, i. é., determinados por uma tendenciosidade masculina, não sendo, por conseguinte, descrições objetivas da realidade, mas sim mistificações ideológicas.

Como movimento pelos direitos das mulheres ou de emancipação das mulheres, o feminismo tem lutado por direitos iguais aos dos homens da elite. Como movimento de libertação das mulheres, tem lutado pela libertação das mulheres da dominação política, cultural e econômica por parte dos homens da elite. E como movimento autônomo das mulheres, o feminismo tem buscado uma linguagem, um espaço, um discurso e um estilo de vida novos que pudessem expressar a identidade, essência e natureza das mulheres como diferentes das dos homens e até *superiores* a elas. Na medida em que os discursos feministas ocidentais conceitualizaram a mulher em analogia e em oposição ao Homem Ocidental universal, tenderam a entender a feminilidade como o oposto da masculinidade. Desde Simone de Beauvoir a teoria feminista tem focado a mulher ou como o “outro” do homem da elite ocidental que é o sujeito da história, cultura e religião, ou, como o Vaticano, tem construído um conceito ideal e essencialista de mulher que reproduz teorias universalistas e abstratas do dualismo e da complementaridade dos gêneros. Por conseguinte, os discursos feministas ocidentais têm tendido a reproduzir a construção simbólica da polaridade homem-mulher e da heterossexualidade compulsiva, que são elementos constitutivos da ordem social senhorial do Ocidente.

Entretanto, essa compreensão feminista euro-americana e essencialista da mulher genérica e universal como o outro do homem genérico e universal é cada vez mais interrompida por vozes emergentes de mulheres que lutam pela libertação tanto da colonização patriarcal ocidental quanto das tradições patriarcais de suas próprias culturas. Em sua tentativa de construir um movimento das mulheres e um discurso feminista de oposição sobre a mulher ou a diferença essencial em termos de gênero — destacam elas —, as feministas modernas também mantiveram vivas as atitudes mentais da filosofia e da teologia ocidentais que legitimam não só a exclusão das mulheres de elite do poder cultural, religioso, intelectual e político, mas também a exploração das mulheres e dos homens de culturas, raças, classes e religiões colonializadas. Assim, a teoria feminista ocidental, sustentam essas vozes feministas vindas de todas as partes do mundo, nem sempre atentou suficientemente para o fato de que a maioria das mulheres do mundo não são apenas os outros dos homens brancos da elite, mas também os outros das mulheres

brancas da elite, bem como os outros dos homens de suas próprias classes, culturas, raças e religiões. A maioria das mulheres do mundo são os “outros dos outros”. Por isso, essas vozes feministas oriundas de todas as partes do globo insistem que o patriarcado não mais deveria ser teorizado como um essencialismo de gênero binário, transcultural e universal, mas como um sistema piramidal, historicamente cambiante e complexo de dominações que chamei de senhorialismo.

Análise Sistêmica da Opressão

A esta altura de meu raciocínio, geralmente alguém objeta dizendo que as mulheres não são oprimidas. Falar como uma teóloga branca, formada e privilegiada sobre a opressão das mulheres provaria o que se quer destacar: hoje em dia as mulheres teriam adquirido direitos iguais e acesso a todas as profissões. Dizer o contrário estaria em contradição com o senso comum. Tanto conservadores quanto progressistas sustentam que, diferentemente das pessoas pobres ou dos povos do Terceiro Mundo, as mulheres não são oprimidas. O feminismo representaria os interesses de mulheres privilegiadas de classe média do Primeiro Mundo que não fazem idéia do que significa opressão. Essa objeção, contudo, ignora o fato de que as mulheres também fazem parte do Terceiro Mundo e de que a maioria das pessoas pobres são mulheres de mais idade e mães solteiras com seus/suas filhos/as. Além disso, essa objeção ignora o fato de que hoje em dia em toda cultura, sociedade e religião o *status* das mulheres é inferior ao dos homens. Falar da opressão das mulheres não quer dizer que todas elas sejam oprimidas da mesma maneira e no mesmo grau.

Cientistas políticas feministas como Iris Marion Young desenvolveram os seguintes cinco critérios que permitem verificar se e quanto um grupo social é oprimido¹:

1) Exploração: A pesquisa internacional sobre as mulheres documentou que as mulheres de todos os países do mundo são exploradas em termos econômicos, culturais e políticos. A nível internacional, elas ganham só de um a dois terços da renda que homens de sua própria classe e raça ganham. As mulheres realizam a maior parte do trabalho não-remunerado de criar os/as filhos/as e cuidar da casa porque esse trabalho é considerado apropriado à natureza delas. Criar os/as filhos/as e cuidar da casa não são considerados trabalho.

2) Marginalização: As mulheres estão sub-representadas em todas as instituições culturais, religiosas e científicas. Sua participação na produção cultural, história, ciência e teologia só é raramente registrada, se é que chega a sê-lo. As mulheres não estão presentes em posições de liderança política e cultural ou então exercem o papel de homens “simulados” sem qualquer poder e influência próprios.

3) Carência de poder: Embora as mulheres possam votar na maioria dos países do mundo, elas têm muito pouca presença na maioria dos governos e pouco poder em termos de tomada de decisões políticas. Os interesses das mulheres não

são percebidos como interesses públicos e sua influência se restringe à vida privada. As mulheres que desempenham um papel de liderança em movimentos de libertação nacional muitas vezes são colocadas de lado “depois da revolução”. De acordo com as noções culturais de feminilidade, supõe-se que as mulheres exerçam uma influência indireta e manipuladora, mas não deveriam exercer abertamente o poder real.

4) Imperialismo cultural: Os estereótipos definem os grupos oprimidos e ao mesmo tempo os tornam invisíveis. As mulheres não são percebidas como pessoas humanas em sua particularidade específica, mas são sempre vistas como *mulheres*. A linguagem e o conhecimento científico as tornam ao mesmo tempo invisíveis como mulheres nas descrições da cultura ocidental, que entende o homem branco da elite como o ser humano paradigmático e entende todas as outras pessoas em relação a ele. Essa compreensão ocidental de mundo e de humanidade é, então, universalizada e identificada como a cultura humana por excelência.

5) Violência sistêmica: A violência contra as mulheres muitas vezes não é vista como uma violação dos direitos humanos. No entanto, estudos mostraram que as mulheres, tanto atualmente quanto no passado, são vítimas de abuso físico e mental, são maltratadas, espancadas, torturadas e mortas só porque são mulheres. Tanto na Antiguidade quanto hoje em dia mais meninas do que meninos são abandonadas; em muitas culturas as mulheres só ganham a comida deixada pelos homens; a publicidade e os meios de comunicação de massa objetificam as mulheres como brinquedos sexuais e bens visuais de consumo que seriam responsáveis pelo abuso sexual e pelos maus-tratos em geral praticados pelos homens. Assassinato e violência contra as mulheres tornaram-se acontecimentos cotidianos de “senso comum”.

A esses cinco critérios da opressão das mulheres eu gostaria de acrescentar mais dois que se aplicam especialmente à igreja e teologia.

6) Silenciamento: Ao longo dos séculos não se permitiu que as mulheres falassem em público ou tivessem acesso ao mundo acadêmico. Desde as fatídicas injunções de Paulo e de seus discípulos de que “as mulheres deveriam calar-se na assembléia e não se deveria permitir que elas falem ou ensinem aos homens”, as mulheres cristãs têm sido a maioria silenciada do povo de D*s. Ao longo dos séculos e ainda na atualidade as mulheres são proibidas de pregar e de exercer o ministério de ensino oficial da igreja. Até bem recentemente — e em algumas igrejas ainda hoje — não se lhes permitia estudar e ensinar teologia ou definir a política moral e eclesial.

7) Difamação e trivialização: No pensamento ocidental as mulheres têm sido a origem de todo mal e a fonte de toda falsidade. Começando com as epístolas pastorais, o pecado de Eva representa uma ameaça, e desde Tertuliano a mulher foi declarada “o portão de entrada do diabo”. Não só as caças às bruxas da Inquisição, mas também os heróis contemporâneos usados e a difamação de

teólogas e pastoras feministas são sinais da desumanização das mulheres. Procura-se intimidar e silenciar as mulheres destacando as feministas como mulheres “más” a fim de manter as outras em seus lugares.

Se mais de um desses critérios se aplica, pode-se falar de opressão das mulheres. A variação e combinação de vários critérios servem para explicar as formas específicas de opressão das mulheres. Por exemplo: uma mulher acadêmica branca e privilegiada como eu é muito menos explorada economicamente, tem mais influência e possibilidades na vida diária, é menos marginalizada socialmente ou desumanizada em termos de estereótipos do que a mulher que faz a faxina em meu escritório, embora ambas corram perigo de serem espancadas pelo homem em casa ou de serem estupradas quando saem à noite. Em comparação com seus colegas homens, contudo, tal mulher profissional recebe um salário mais baixo, tem menos chances de avançar profissionalmente e menos influência em sua área. Como mulher ela não recebe o mesmo respeito que seus colegas homens e seu trabalho científico é muitas vezes trivializado, cooptado ou silenciosamente ignorado. Se o trabalho dela não é explorado, ele é marginalizado e tem pouco poder de mudar instituições culturais e religiosas.

Entretanto, para se entender toda a força desses sete fatores de exploração e exclusão faz-se necessária uma análise sistêmica da opressão. Por isso, em meu próprio trabalho tenho procurado articular uma análise sistêmica e teorizar o “patriarcado” explorando a noção clássica de senhorialismo patriarcal que se desenvolveu em interação com noções de igualdade democrática.

A sociedade e a família ocidentais não são simplesmente dominadas pelos homens. Elas são, antes, patriarcais (domínio do pai) ou, mais exatamente, *senhoriais* (i. é, dominadas pelo senhor/pai/marido), porque os homens da elite detentores de propriedade têm poder e controle sobre as pessoas a eles subordinadas e deles dependentes. O senhorialismo como pirâmide de opressões interestruturadas especifica o *status* das mulheres em termos da classe, raça, país ou religião dos homens a quem elas “pertencem”. O senhorialismo clássico se preocupa com o relacionamento existente entre governantes e governados na família e no estado. Ele representa um sistema de *status* dos homens da elite que exhibe uma estrutura graduada (geralmente chamada de hierárquica) de dominação e subordinação, autoridade e obediência, governantes e súditos na família e no estado. As esposas, os/as filhos/as, escravos/as e súditos/as eram propriedade do cabeça masculino da família, nascido livre, e estavam à sua disposição. Ele era o cidadão pleno e determinava a vida pública. Aristóteles, um adversário da democracia, sustenta que escravos e mulheres não são “aptos para governar” por causa de sua “natureza”, que, por sua vez, ele define de acordo com as funções sócio-econômicas e emocional-culturais deles/as. O sexismo misógino, o classismo racista e o colonialismo expansionista são eixos de dominação que legitimam e perpetuam desigualdades e opressões patriarcais porque supostamente elas se baseiam em naturezas humanas inferiores.

A filosofia clássica define as mulheres e crianças livres, bem como os escravos e trabalhadores contratados, tanto homens quanto mulheres, não como cidadãos independentes, mas como seres dependentes do cabeça masculino da família e a ele subordinados. Tal conceitualização do senhorialismo patriarcal nos permite entender não só o sexismo, mas também o racismo, os relacionamentos de propriedade e classe, e todas as formas de exploração ou difamação como estruturas básicas da opressão de cada mulher. Todavia, tal mapeamento do senhorialismo patriarcal como sistema abrangente de dominação por parte dos homens da elite não deve ser interpretado erroneamente como um “paradigma mestre” a-histórico e universal, mas deve ser visto como algo que se adapta constantemente a novas situações. A forma imperial romana de domínio patriarcal-senhorial, p. ex., é bem diferente daquela da Grécia clássica, assemelhando-se à pirâmide monárquica da família patriarcal e incorporando, ao mesmo tempo, elementos de práticas democráticas. O senhorialismo romano era legitimado pela filosofia neo-aristotélica, que penetrou nas escrituras cristãs sob a forma do padrão patriarcal-senhorial de submissão ou dos chamados códigos de regras domésticas. A Primeira Epístola de Pedro, p. ex., admoesta os escravos cristãos a serem submissos a seus senhores, mesmo aos brutais (2.18-25), e instrui as esposas a se subordinarem a seus maridos, mesmo aos que não são cristãos (3.1-6). Ao mesmo tempo, pede às pessoas cristãs que também se sujeitem e honrem o imperador enquanto autoridade suprema e a seus governadores (2.13-17). A igreja antiga pós-constantiniana se assemelha muitíssimo a essa pirâmide imperial romana em termos cristãos.

Embora tenham se modificado sob condições sócio-econômicas e políticas cambiantes, as formas clássicas do senhorialismo democrático parecem ter perdurado como as formas políticas e religiosas prevaletentes do senhorialismo na história ocidental. O senhorialismo foi e ainda é sustentado por aqueles elementos das religiões bíblicas que defendem relações senhoriais de subordinação como queridas por D*s ou instituídas por Cristo. No entanto, não se deve ignorar o fato de que esses textos bíblicos que defendem tal subordinação são argumentos kyriocêntricos* que foram introduzidos por sobre e contra uma compreensão cristã comunitária de *ekklesia* como discipulado de iguais. Todavia, por causa do impacto histórico do etos senhorial, a teologia e a prática cristãs nunca desenvolveram uma noção de família e igreja que corporificasse a comunidade do discipulado de iguais². Assim, a tão exaltada família cristã absolutamente não é cristã, mas dá continuidade à forma clássica da família patriarcal greco-romana.

As racionalizações filosóficas da exclusão de pessoas subordinadas e inferiores do governo são engendradas pela contradição existente entre a visão democrática da *ekklesia* e suas efetivas práticas sócio-econômicas e religioso-políticas de caráter senhorial. Em suma, a contradição entre a lógica da democracia e sua tensão com as estruturas sócio-políticas senhoriais históricas produziu a teoria kyriocêntrica (centrada no senhor)³ das “diferenças naturais” entre homens e mulheres da elite, entre pessoas nascidas livres e escravas, entre detentores de

propriedade e agricultores ou artesãos, entre cidadãos nascidos em Atenas e outros residentes nessa cidade, entre gregos e bárbaros, entre o mundo civilizado e o não-civilizado.

Como também sublinhou o trabalho de Elisabeth Spelman, a articulação de diferenças “naturais” de gênero só se aplica, na filosofia clássica, a homens e mulheres da elite nascidos/as livres. Em sentido estrito, escravas e mulheres estrangeiras residentes não são *mulher*. Seu “gênero” é determinado não mediante referência aos escravos ou homens estrangeiros residentes, mas mediante referência a seus senhores. Elas são subordinadas e, por conseguinte, “de natureza diferente” não só em relação aos homens da elite, mas também em relação às mulheres da elite. Como resultado disso, a pirâmide senhorial-patriarcal de dominação e subordinação engendra não só divisões entre homens e mulheres e entre homens e homens, mas também entre mulheres e mulheres, divisões essas que recebem o nome de “diferenças naturais”⁴. Seu ideal de feminilidade não diz respeito a todas as mulheres, mas só às mulheres da elite, à Senhora Branca. Com a abolição das estratificações patentes em termos de *status* na democracia moderna, essa localização diferente das mulheres no sistema senhorial clássico parece estar mudando constantemente. Não obstante, ela ainda se manifesta, p. ex., nas diferentes valorações da família e do parentesco entre as feministas. Ao passo que para as mulheres da elite (nascidas livres) a família foi muitas vezes um local de opressão, para as mulheres escravas, servidores contratados ou mulheres imigrantes, a quem não se permitia ter suas próprias famílias, a família também tem sido um local de luta e um recurso de resistência.

Uma contradição semelhante entre a visão democrática e a realidade sócio-política senhorial evidencia-se mais uma vez com o surgimento da moderna democracia no ocidente, a qual se articulou como senhorialismo capitalista *fraterno*⁵. Visto que a moderna democracia capitalista é modelada de acordo com o ideal clássico de democracia senhorial, ela dá continuidade à contradição entre práticas senhoriais e autocompreensões democráticas que estão inscritas nos discursos da democracia na Antiguidade. No início, a democracia moderna excluía as mulheres detentoras de propriedade e todas as outras nascidas livres, bem como os/as imigrantes, pobres e escravos/as, dos direitos democráticos e da cidadania plena. A “propriedade” e o *status* de homem da elite por nascimento e educação, e não simplesmente a masculinidade biológico-cultural, davam a alguém o direito de participar do governo dos poucos sobre os muitos.

Em minha opinião, Susan Moller Okin demonstrou convincentemente que continuam existindo desigualdades substanciais entre os sexos porque as filosofias políticas conservadora e liberal têm presumido tacitamente que “o indivíduo” ou “o cidadão” é o cabeça masculino da família tradicional. Assim, as teorias contemporâneas da justiça presumem que esse “indivíduo” é o sujeito de suas teorias da justiça, embora não discutam este fato. Elas não só pressupõem a divisão da humanidade em dois sexos, mas também presumem que as relações

sociais da família estruturada em termos de gênero são justas⁶. Enquanto que a direita político-religiosa quer restaurar as clássicas estruturas familiares senhoriais de subordinação, as políticas liberais procuram reformar a família tradicional de tal maneira que as mulheres tenham melhores condições de dar conta de suas responsabilidades profissionais sem terem que abandonar suas responsabilidades com a casa e a família no lar. Todavia, essas políticas liberais prestaram um mau serviço às mulheres, sendo, portanto, ameaçadoras para muitas mulheres de classe média.

Moller Okin sustenta, por isso, que uma forma democrática de família sem papéis determinados em termos de gênero seria mais justa do que a família senhorial porque resultaria em maior justiça para as mulheres como agentes morais livres e cidadãs, tenderia mais a levar a oportunidades iguais para as crianças de ambos os sexos e seria mais apropriada para a formação de cidadãos/ãs com vistas a uma sociedade justa. Uma família justa, conclui ela, não só aumentaria a justiça para mulheres e filhos/as, mas também resultaria em instituições sociais justas e numa sociedade sem gênero que seja realmente democrática⁷. Entretanto, uma família justa enquanto instituição primordial da sociedade não só precisaria ser conceitualizada como livre de papéis fixos em termos de gênero, mas também como uma família livre de estruturas de raça, classe e exploração colonialista para que pudesse beneficiar *todas* as mulheres e crianças. Mais importante ainda, a argumentação em favor de uma sociedade e uma família justas precisaria reconceitualizar a autocompreensão dos homens em termos de igualdade e responsabilidade e, assim, desfazer a necessidade de controle por parte dos homens e sua socialização para a violência. A violência masculina contra as mulheres constitui o cerne da opressão senhorial. Ela é sustentada por estruturas multiplicadoras de controle, exploração e desumanização; os poderes opressores do heterossexismo são multiplicados pelo racismo, pobreza, imperialismo cultural, guerra, colonialismo militarista, homofobia e fundamentalismo religioso. As lutas pela *ekklesia* de mulheres precisam ser vistas no contexto das lutas democráticas radicais que estão sendo travadas em todo o mundo contra os poderes patriarcais-senhoriais de desumanização e em favor do bem-estar de todos/as.

Portanto, uma teologia da libertação feminista e crítica reclama as diversas lutas democráticas visando superar as opressões senhoriais como o lugar político-eclesial a partir do qual se deve falar. Visto que uma maneira de nos roubar nosso poder religioso de nomear e de produzir mudança implica a perda de memória histórica, a teologia feminista visa resgatar as lutas emancipatórias contra o senhorialismo ao longo da história como uma memória e herança feministas. Ela procura resgatar a história cristã das lutas cotidianas não apenas como memória do sofrimento e da vitimização de mulheres e de homens privados de seus direitos. Também procura reapropriar-se dessa herança como memória daquelas mulheres e homens que moldaram a história cristã como sobreviventes religiosos/as, interlocutoras/es e agentes de mudança nas lutas contra a dominação senhorial e em prol da realização do discipulado de iguais.

Desde o século passado os movimentos de mulheres nas religiões bíblicas têm articulado teologicamente suas visões e lutas usando as imagens e símbolos bíblicos do Éden e do êxodo⁸.

A imagem da igreja como *família de Deus*⁹, como refúgio, lar e lugar de segurança num mundo capitalista crescentemente desumanizado tem inspirado não só os/as defensores/as da verdadeira feminidade e associações de mulheres de igreja controladas hierarquicamente, mas também movimentos políticos cristãos de direita. Ao mesmo tempo, essa visão e experiência da religião bíblica como “lar” também têm motivado as “filhas da casa” a reclamar igualdade de direitos com os “filhos da casa”, seu direito à formação teológica e à ordenação. As mulheres que insistem nesses direitos continuam a prezar as religiões bíblicas e o cristianismo por darem valor e significância a suas vidas, embora reconheçam que a Bíblia e a igreja sejam senhoriais. Todavia, aquelas que sustentam a igreja como “família feliz” de Deus correm o perigo de, assim como muitas mulheres vítimas de maus-tratos que permanecem em situações de violência no lar, negar ou tolerar experiências de violência a fim de “salvaguardar” sua própria sobrevivência e identidade religiosas.

Inversamente, aquelas feministas que conclamam para um êxodo para fora das religiões bíblicas rumo à “terra prometida” da comunidade feminista e da espiritualidade da Deusa fazem isso porque experimentaram a violência danosa da religião senhorial institucionalizada e não a querem mais negar ou tolerar. Elas começam a criar comunidades de mulheres no “outro mundo”, um espaço em que aquelas que deram o “salto para a liberdade” (Mary Daly) podem experimentar seu próprio poder como poder da Deusa (Carol Christ), celebrando seus próprios rituais, criando sua própria espiritualidade centrada na mulher ou formulando um Deus à imagem da mulher (Luce Irigaray).

Tal espiritualidade de uma comunidade “liberta” se situa, como pós-bíblica e pagã, fora das religiões bíblicas ou então se posiciona como comunidade feminista de base num relacionamento dialético com a igreja senhorial (Rosemary Radford Ruether). Todavia, as construções de um espaço, comunidade ou religião de mulheres libertos tendem a reprimir sua própria implicação em estruturas e atitudes mentais patriarcais. Um reconhecimento explícito de tal implicação teria de reconhecer que reuniões feministas não constituem uma “comunidade liberta” ou “lar liberto”.

Enquanto que as mulheres viverem num mundo e numa sociedade senhoriais, os discursos feministas não poderão escapar da cumplicidade com as ideologias, estruturas e relações de poder opressoras de cujo interior eles falam. Assim como o movimento feminista mais amplo existente na sociedade, também o movimento feminista na religião tem dificuldade de lidar construtivamente com as contradições, conflitos e divisões senhoriais dentro de suas próprias fileiras porque tende a presumir que as comunidades eclesiais de mulheres ocupam um espaço religioso liberto. Sempre que tais comunidades baseiam sua autocompreensão na

idéia de irmandade ou numa comunidade de oposição de mulheres enquanto mulheres, e não numa visão de alianças entre diferentes comunidades de mulheres, elas tendem a atrair aquelas mulheres cujas experiências e identidades cultural-religiosas são semelhantes. Espelhando grupos feministas existentes na sociedade, o movimento de mulheres na igreja permaneceu basicamente um movimento homogêneo de mulheres brancas.

Por isso, em meu próprio trabalho tenho buscado uma metáfora bíblica e imagem retórica diferentes que pudessem mediar entre as alternativas feministas dualistas de “igreja como lar” ou “êxodo para um novo lar-espaco liberto” e permitissem uma discussão aberta de diferentes articulações teóricas e estratégias práticas do feminismo. Em resposta a objeções feitas por feministas do Terceiro Mundo ou à noção dualista universalizante de patriarcado como opressão de gênero, tenho buscado uma imagem bíblica que pudesse “juntar” e reunir diferentes grupos de interesse feministas na religião bíblica, ao invés de nos dividir em termos de opressões senhoriais.

No contexto do movimento de mulheres católicas romanas nos EUA desenvolvi a noção de *ekklesia de mulheres* como contra-imagem ao senhorialismo a fim de afirmar que as mulheres são igreja — *ekklesia* — e sempre foram igreja. A tradução de *ekklesia de mulheres* como “igreja de mulheres” feita por Diann Neu foi adotada por uma coalizão de grupos de mulheres católicas romanas nos EUA para sua primeira conferência comum em 1983. Entretanto, ela não ficou restrita nem aos Estados Unidos nem a grupos católicos romanos, mas foi abraçada na década de 80 como autodesignação por reuniões, conferências e movimentos ecumênicos da Europa, África, Austrália e Ásia¹⁰.

Em cada contexto global a noção de igreja de mulheres é interpretada e empregada de modo diferente. Todavia, a *igreja de mulheres* é muitas vezes concebida em termos das comunidades de base em êxodo ou dos grupos de espiritualidade feministas alternativos que correm o perigo de reproduzirem a função da igreja hegemônica no sentido de satisfazer as necessidades litúrgicas e de consumo. Como a grafia *igreja de mulher* indica, a igreja de mulheres é muitas vezes interpretada em termos femininos essencialistas. Enquanto que alguns grupos de igreja de mulheres entendem seu trabalho como forma de ministério pastoral a fim de proporcionar às mulheres um “lar espiritual” dentro da religião organizada, outros exibem tendências quietistas em sua desafiliação da igreja institucional¹¹. Em suma, a noção de *igreja de mulheres* não conseguiu sair da alternativa *lar* — *êxodo*. Ela permanece, antes, presa na lógica dualista da identidade e, conseqüentemente, é muitas vezes subsumida sob um pólo ou o outro. Isso se deve, em parte, à tradução para o inglês do oximoro contraditório *ekklesia* de mulheres por “igreja de mulheres”. No processo de tradução esse termo tende a perder a acepção político-democrática radical do termo grego *ekklesia*, que descreve o congresso de tomada de decisões políticas ou a assembléia de cidadãos plenos. Pois, embora a expressão *igreja de mulheres* estabeleça a conexão entre as

noções de mulheres e de igreja, ela não tem condições de manter a unidade da noção de *ekklesia* como assembléia democrática e como igreja. Como resultado disso, perde-se a valência política dos termos que se visava¹². Todavia, meu objetivo ao qualificar e definir a igreja/*ekklesia* com o termo “mulheres” era precisamente promover uma conscientização pública do fato de que nem a igreja nem a sociedade são o que pretendem ser: *ekklesia*, i. é, o congresso democrático de cidadãs/ãos que se autogovernam.

A tensão entre a visão democrática radical e a visão hierárquica dominante de igreja ainda se manifesta na noção lingüística do termo “igreja” em inglês. O termo grego *ekklesia* é usualmente traduzido para o inglês por *church*, embora o termo inglês *church* seja derivado do termo grego *kyriake*, i. é, pertencente ao Senhor, e não do termo grego *ekklesia*. Assim, a acepção original de *ekklesia* não é *church*, mas “assembléia pública da comunidade política” ou “assembléia democrática dos cidadãos plenos”. O processo de tradução que transformou *ekklesia* / assembléia em *kyriake* / *church* indica um desenvolvimento histórico que privilegiou a forma senhorial/hierárquica de igreja.

Conseqüentemente, a mesma palavra *church* implica duas acepções contraditórias: uma derivada do modelo senhorial de família e de estado na Antiguidade, que era governado pelo senhor da casa ao qual estavam subordinadas as mulheres nascidas livres, os/as dependentes nascidos/as livres, clientes, trabalhadores/as e escravos/as. A outra acepção de *church* é derivada da instituição clássica da democracia que gerava liberdade e igualdade para seus cidadãos pertencentes à elite, mas ela radicaliza a noção clássica para incluir todas as mulheres e homens privados de seus direitos. Vestígios dessa compreensão democrática radical de *ekklesia* ainda vêm à tona como “memória perigosa” numa leitura crítica da Escritura.

Essa visão democrática radical de igreja inscrita nos escritos bíblicos gerou repetidamente movimentos eclesiais de renovação em protesto contra a forma hierárquica/monárquica de igreja. Esses movimentos eclesiais de reforma apelaram no passado — e ainda o fazem hoje em dia — para as tradições de liberdade, igualdade e salvação que moldaram os universos sócio-simbólicos dos escritos bíblicos. Eles podem fazer isso porque a Escritura ainda nos permite vislumbrar a “memória perigosa” de um movimento e uma comunidade de igualdade radical na força do Espírito/*Sophia*.

Essa autocompreensão democrática radical da *ekklesia* protocristã existe como uma realidade histórica parcialmente realizada e proporciona uma visão duradoura. As correntes igualitárias do cristianismo primitivo nunca foram completamente erradicadas. Nem as lutas eclesiais do séc. 4, nem as do séc. 16, nem as do séc. 20 podem ser entendidas se não se leva em conta essa subcorrente democrática radical. Ao longo dos séculos esse etos democrático radical do discípulo de iguais foi realizado repetidas vezes nas práticas democráticas da *ekklesia* de mulheres. Em suma, a construção democrática da autocompreensão comunitária protocristã não é simplesmente um fato dado nem apenas um ideal. Ela é, antes,

um processo ativo rumo a uma maior igualdade, liberdade e responsabilidade, bem como rumo a relações comunitárias livres de dominação. Todas as mulheres e as pessoas silenciadas e marginalizadas pelas estruturas hierárquico-patriarcais de dominação são agentes cruciais desse processo eclesial de democratização inspirado pela visão do reino de D*s a respeito de um mundo livre de exploração, dominação e mal.

Além disso, cunhei o neologismo *ekklesia de mulheres* a fim de estabelecer uma conexão entre as lutas das mulheres na religião bíblica com os movimentos religiosos e políticos em prol de liberdade e igualdade. Esses movimentos surgiram repetidamente ao longo dos séculos por causa da disparidade existente entre a visão democrática professada e a realidade senhorial efetiva. Entretanto, a noção de *ekklesia de mulheres* só pode reunir poder político quando se problematiza a interpretação em termos de gênero da relação entre a esfera público-política e a privado-religiosa nomeando, ao mesmo tempo, tanto o senhorialismo religioso quanto o cívico como locais de lutas político-ideológicas.

Por fim, introduzi a noção de *ekklesia de mulheres* no discurso teológico feminista a fim de interromper a alternativa então prevalecente — ou se aceita e defende totalmente a igreja e a religião como libertadoras ou se as deixa para trás como totalmente patriarcais —, uma alternativa que tem dominado os discursos e movimentos religiosos feministas desde o século passado. Assim como na primeira onda do movimento de mulheres americano, também na segunda essa opção feminista excludente foi simbolizada com a ajuda da imagem bíblica do Éden/lar ou do êxodo/deserto. Contudo, quando comecei a teorizar a imagem da *ekklesia de mulheres* como visão bíblica democrática radical, eu não estava consciente do fato de que o movimento sufragista do séc. 19 já havia empregado a noção de democracia como símbolo religioso-bíblico em suas lutas por justiça.

A sufragista Anna Howard Shaw, p. ex., fala do “evangelho da democracia”: “A democracia do evangelho precisa permear a democracia de nosso país, e precisamos aprender que, assim como a mão não pode dizer ao pé nem o ouvido ao olho: ‘Não necessito de ti’, também as pessoas com instrução não podem dizer às sem instrução: ‘Não necessito de ti’, nem os ricos podem dizer aos pobres: ‘Não necessito de ti.’”¹³

Num estilo semelhante, a sufragista afro-americana Anna Julia Cooper cria que o progresso democrático era “uma marca obscura da imagem do Criador” derivada “do valor essencial da humanidade”. Cooper visionava para a humanidade um futuro regido pelos princípios da igualdade, liberdade e democracia que eram aspectos ontológicos universais da natureza humana. Segundo ela, “o progresso no sentido democrático é um dote humano inato — uma marca obscura da imagem do Criador”¹⁴.

Como suas compatriotas brancas, Anna Julia Cooper entendia a democracia em termos religiosos. Entretanto, ela ampliou o etos sufragista de luta pela cida-

dania plena ao insistir que a igualdade e liberdade democráticas são capacidades dadas por D*s, capacidades ontológicas inatas de cada ser humano independentemente de raça, sexo, classe e país. Contrariando teorias que sustentavam que a democracia, igualdade e liberdade eram propriedade das raças superiores da civilização européia ocidental¹⁵, Cooper insistia que elas eram inerentes ao ser humano como tal e por isso nunca poderiam ser suprimidas. A metáfora principal usada para designar D*s no discurso religioso de Cooper é “Algo Cantante”, que em toda nação clama por justiça. Nas palavras de Karen Baker-Fletcher: “O que nos torna humanos é nossa voz interior, a voz de igualdade e liberdade que pode ser atribuída diretamente a Deus. A voz de Deus, neste sentido, canta através do espírito humano e conclama a humanidade para a ação, crescimento, desenvolvimento e reforma.”¹⁶

Essa tradição democrática feminista submersa de ação religiosa tem reclamado e continua reclamando a autoridade e o direito das mulheres de interpretar a experiência, a tradição e a religião a partir de sua própria perspectiva e em seus próprios interesses. Essa tradição tem insistido que a igualdade, a liberdade e a democracia não podem ser realizadas se as vozes das mulheres não são levantadas ou não são ouvidas e consideradas na luta por justiça e libertação para todo o mundo independentemente de sexo, classe, raça, nacionalidade ou religião. Embora essa tradição feminista da autoridade e ação das mulheres permaneça fragmentada e nem sempre tenha conseguido superar completamente as limitações e estruturas preconceituosas de sua própria época e lugar social, seu conhecimento crítico e sua vibração contínua permanecem cruciais para a teologia feminista contemporânea e os estudos da religião. Se nossas diversas lutas pela igualdade, dignidade e bem-estar democráticos radicais de todas as pessoas na sociedade e na igreja dão continuidade a essa tradição feminista de luta, a *ekklesia* de mulheres como efetivação do discipulado de iguais torna-se uma realidade em expansão constante. Luta é, de fato, um nome para designar a esperança.

Nós não somos as primeiras a seguir esse sonho e a nos levantar e insistir em nosso direito inato como pessoas cristãs, e não estamos sozinhas em nossas lutas. Uma “grande nuvem de testemunhas” nos cerca e nos precedeu ao longo dos séculos no discipulado de iguais. Derivamos força e coragem da memória das lutas de nossas antepassadas por dignidade e sobrevivência. A Sabedoria Divina nos trouxe para este tempo e este lugar. Ela nos acompanhou em tempos em que nos sentimos tentadas a abandonar a luta em desespero. Ela nos sustentou em face da repressão assim como socorreu os israelitas em sua marcha pelo deserto: “A Sabedoria Divina deu ao povo santo a recompensa de seus esforços; ela os guiou por um caminho maravilhoso, e tornou-se um abrigo para eles de dia e uma chama cintilante à noite.” (Sabedoria 10.17,20.)

A mesa da Sabedoria Divina proporciona alimentação e sustento em nossas lutas para transformar as estruturas opressoras da religião e da sociedade que agrilhoam nossos espíritos e estorvam nossas mãos. Essa visão espiritual e essa

esperança de um mundo e uma igreja diferentes, de justiça, igualdade e bem-estar, que são sustentadas pela Sabedoria Divina, não só fazem de nós sonhadoras idealistas, mas também reúnem a *ekklesia* de mulheres como um movimento e uma visão das pessoas que se juntaram para transformar esse sonho em realidade.

Notas

- * N. do T.: *Ekklesia of wo/men*, no original.
- ** N. do T.: *G*d*, no original.
- *** N. do T.: *Kyriarchal*, no original.
- 1 Iris Marion YOUNG, *Five Faces of Oppression*, in: *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University, 1990, p. 38-65.
 - * N. do T.: *Kyriocentric*, no original, ou seja, centrado no *kyrios*, “senhor”.
 - 2 Para uma argumentação mais completa, veja meu livro *Bread Not Stone; the Challenges of Feminist Biblical Interpretation*, Boston, Beacon, 1984, e Clarice J. MARTIN, *The Haustafeln (Household Codes) in African American Biblical Interpretation; “Free Slaves” and “Subordinate Women”*, in: Cain Hope FELDER, ed., *Stony the Road We Trod; African American Biblical Interpretation*, Minneapolis, Fortress, 1991, p. 206-231.
 - 3 Com o termo “*kyriocêntrico*” quero indicar que as estruturas de referência ideológicas e culturais do ocidente não são apenas *androcêntricas*. A cosmovisão ocidental é idêntica à perspectiva dos homens ocidentais euro-americanos, detentores de propriedade, instruídos e da elite que articularam e se beneficiaram da exploração das mulheres e de outras “não-pessoas”. Veja meu ensaio *The Politics of Otherness; Biblical Interpretation as a Critical Praxis for Liberation*, in: M. H. ELLIS & O. MADURO, eds., *The Future of Liberation Theology; Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez*, Maryknoll, Orbis, 1989, p. 311-325.
 - 4 Elizabeth V. SPELMAN, *Inessential Woman; Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston, Beacon, 1988, p. 19-56.
 - 5 Cf. Christine FAURE, *Democracy Without Women*, Bloomington, Indiana University, 1991.
 - 6 Susan Moller OKIN, *Justice, Gender, and the Family*, New York, Basic Books, 1989, p. 13.
 - 7 Veja seu capítulo conclusivo, p. 170-186.
 - 8 Em seu livro *Sexism and God-Talk; Toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon, 1983 (trad. port.: *Sexismo e Religião*; rumo a uma Teologia Feminista, São Leopoldo, Sinodal/IEPG, 1993), Rosemary R. RUETHER fala da “igreja como comunidade de libertação” e da “criação de comunidades de base feministas autônomas como veículo para desenvolver uma comunidade de libertação do sexismo” cujo relacionamento com a igreja institucional torna-se uma “dialética criativa e não um impasse cismático” (p. 205-206). Entretanto, ela ainda não usa o termo “igreja de mulheres”.
 - 9 Cf. a tentativa de Letty RUSSELL de resgatar essa imagem em *Household of Freedom*, Philadelphia, Westminster, 1987, nos termos da teologia feminista da libertação.
 - 10 Quanto à situação na Holanda, veja Lieve TROCH, *The Feminist Movement in and on the Edges of the Churches in the Netherlands; from Consciousness-Raising to Womenchurch*, *Journal of Feminist Studies in Religion*, 5(2):113-128, 1989; quanto aos países de fala alemã, veja Hedwig MEYER-WILMES, *Rebellion auf der Grenze; Ortsbestimmung feministischer Theologie*, Freiburg, Herder, 1990, p. 20-41, e as revistas *Schlangenbrut* e *Fama*; quanto à Austrália, veja *Women*

- Church*; an Australian Journal of Feminist Studies in Religion, e Erin WHITE & Mary TULIP, *Knowing Otherwise: Feminism, Women and Religion*, Melbourne, Lovell, 1991; quanto à Ásia, veja os relatos na revista *In God's Image*. Veja também a seção especial sobre Asian and American Women na revista *Journal of Feminist Studies in Religion*, 3(2):103-134, 1987, editada e apresentada por Rita Nakashima Brock, bem como o relato de Rita Nakashima BROCK & Naomi SOUTHARD intitulado *The Other Half of the Basket; Asian American Women and the Search for a Theological Home*, *ibid.*, p. 135-149.
- 11 Cf. a informação de Elga Sorge de que ela fundou uma igreja de mulheres alemã independente que realiza casamentos e outros serviços para seus membros.
 - 12 Mary HUNT, *Fierce Tenderness; a Feminist Theology of Friendship*, New York, Crossroad, 1991, p. 159s., fala da igreja de mulheres como a *ekklesia da justiça*, mas tende a identificá-la com uma comunidade de amigas em busca da justiça. Contudo, tal identificação restringe os discursos da *ekklesia* àquelas que são semelhantes ou têm simpatia mútua.
 - 13 Cit. ap. Mary D. PELLAUER, p. 260.
 - 14 Anna Julia COOPER, *Equality of Races and the Democratic Movement*, panfleto publicado em edição da autora, Washington, D.C, 1945, p. 5, cit. ap. Karen BAKER-FLETCHER.
 - 15 Como outras sufragistas e reformadoras sociais anglo-saxãs, Elizabeth Cady STANTON era muito determinada e limitada por seu *status* social e sua posição de classe. Ela não só expressou sentimentos contrários aos imigrantes ao sustentar que o sufrágio de mulheres de sua própria classe aumentaria o número de eleitores anglo-saxões, mas também apelou para preconceitos étnicos e raciais ao exortar: "Mulheres americanas ricas e refinadas, se vocês não desejam que as ordens inferiores dos chineses, africanos, alemães e irlandeses, com suas baixas idéias de feminilidade, façam leis para vocês, exijam que a mulher também esteja representada no governo" (cit. ap. Barbara Hilkert ANDOLSEN, *Daughters of Jefferson, Daughters of Bootblacks*"; *Racism and American Feminism*, Macon, Mercer University, 1986, p. 31).
 - 16 Karen BAKER-FLETCHER, *A Singing Something*, p. 192-193.

Elisabeth Schüssler Fiorenza
Harvard Divinity School
45 Francis Avenue
Cambridge, MA 02138
EUA

(Tradução: Luís M. Sander)