



A luta continua: Interseccionalidade como Lente Epistemológica

The struggle goes on: Intersectionality as an Epistemological Lens

Wanda Deifelt*

Resumo: A publicação do livro de James Cone, *A Black Theology of Liberation*, em 1970, e o livro de Gustavo Gutierrez *Teología de la liberación: Perspectivas*, em 1971, foram marcos significativos na paisagem teológica. Enquanto a teologia da libertação latino-americana priorizava a irrupção dos pobres na história, a teologia da libertação negra reivindicava os direitos civis afro-americanos diante da realidade de racismo. Ambas teologias demonstram uma sintonia com os movimentos sociais e políticos de seu tempo. A proliferação de novas teologias de libertação, entre elas as teologias feministas, *queer*, indígena e *womanist*, trouxe novas contribuições que, com o marco epistemológico da interseccionalidade, apontam para a urgência de diálogo e formulação de estratégias comuns para a superação de intolerância, discriminação e opressão.

Palavras-chave: Teologias da Libertação. Teologias Feministas. Interseccionalidade. Epistemologia.

Abstract: The publication of James Cone's book, *A Black Theology of*, in 1970, and the book of Gustavo Gutierrez *Teología de la liberación: Perspectivas* in 1971, were significant milestones in the theological landscape. While the theology of Latin American liberation prioritized the irruption of the poor in history, the black liberation theology claimed the African-American civil rights against the reality of racism. Both theologies show a tune with the social and political movements of their time. The proliferation of new theologies of liberation, including feminist theologies, *queer*, indigenous and *womanist*, brought new contributions, with the epistemological framework of Intersectionality, point to the urgent need for dialogue and formulation of common strategies for overcoming intolerance, discrimination and oppression.

Keywords: Theologies of Liberation. Feminist Theologies. Intersectionality. Epistemology.

* Wanda Deifelt é graduada em Teologia pela Escola Superior de Teologia (1984), mestra em Teologia pela Garrett Evangelical Theological Seminary (1986) e doutora em Filosofia pela Northwestern University (1990). É pastora ordenada da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). Lecionou na Escola Superior de Teologia - Faculdades EST de 1991 a 2004. Atualmente é Professora Associada de Religião na Luther College em Decorah, IA, uma faculdade afiliada com a Igreja Evangélica Luterana na América (ELCA). Em 2005 foi agraciada com o título de Doutora Honoris Causa, concedida pela Universidade de Oslo, Noruega. E-mail: deifwa01@luther.edu

Teologias de libertação

A década de 1960 foi um período de grande efervescência social, política e religiosa. O Concílio Vaticano Segundo (1962-1965) representou o *aggiornamento* da igreja católica, trazendo-a para a realidade do século XX. O termo italiano, *aggiornamento*, foi utilizado e popularizado pelo Papa João XXIII para designar a atualização da igreja católica, representando uma adaptação e nova apresentação dos ensinamentos teológicos ao mundo moderno. Entre as mudanças significativas trazidas pelo Concílio Vaticano estão o uso da língua vernácula na liturgia (ao invés do latim), uma retomada da importância da Bíblia e a participação mais expressiva de pessoas leigas na liturgia.¹ No contexto católico, o desenvolvimento da teologia da libertação, com seu método *ver-julgar-agir*, auxiliou na construção de pontes entre os ensinamentos teológicos e a prática pastoral. Mesmo não apresentando novos dogmas teológicos, o Concílio ofereceu novos referenciais para a vida da igreja. No contexto latino-americano, o Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), em sua conferência de Medellín, na Colômbia, em 1968, deu seu apoio ao modelo das comunidades eclesiais de base (CEBs). Assim, dava eco aos propósitos teológicos do Concílio Vaticano e também oportunizava a criação de espaços para debater temas até então tidos como extra-eclesiais: política, economia, movimento estudantil, classe operária e camponesa, etc.

Apesar do vínculo entre a teologia da libertação latino-americana e a igreja católica serem bastante explícitos, houve também uma contribuição protestante. O teólogo presbiteriano Rubem Alves, em sua tese de doutorado defendida em Princeton (EUA), em 1968, foi o primeiro a utilizar a terminologia da libertação em seu título “Towards a theology of human liberation”, que acabou sendo traduzido como “Da Esperança” (Teologia da Esperança Humana). No Brasil, a contribuição protestante à teologia da libertação contou também com expoentes como Richard Shaull, missionário e teólogo presbiteriano, Jürgen Moltmann, teólogo alemão conhecido por sua teologia da esperança, e Harvey Cox, teólogo batista estado-unidense cuja obra *The Secular City* (1965) foi bastante utilizada como referencial teórico. Movimentos sociais, como o movimento estudantil, protestavam contra a ditadura militar e estudantes de diversas denominações (metodista, luterana, etc) sofreram perseguições, inclusive aprisionamento e tortura.

¹ As mudanças engendradas na igreja católica têm semelhança com o movimento da reforma protestante, onde a tradução da Bíblia para a linguagem popular (no caso de Lutero, ao alemão), uma maior participação leiga nos cultos (incluindo, por exemplo, a formação de corais com múltiplas vozes) e a ênfase na formação teológica para além dos especialistas (com a publicação do Catecismo Menor e Maior de Lutero).

No contexto estado-unidense articulava-se uma versão teológica, de libertação, a partir da realidade de discriminação racial. A teologia negra de James Cone² estabeleceu uma ponte entre o ativismo de Malcom X (com o movimento *Black Power*) e o pacifismo de Martin Luther King Jr. Sua teologia reflete o fermento político dos movimentos de direitos civis e de poder negro, confrontando a sociedade dos Estados Unidos com seu racismo. Cone utiliza o termo “negro” de maneira tanto literal como simbólica.³ Por um lado, ele se refere à comunidade afro-americana que historicamente sofreu os abusos impostos pela escravidão. Por outro lado, utiliza o termo “negro” para descrever comunidades pobres e indesejadas na sociedade, que experimentam a falta de justiça e são constantemente discriminadas. Para James Cone, o Deus da Bíblia dá testemunho de sua solidariedade às pessoas que sofrem e são estigmatizadas. Se Jesus nascesse hoje provavelmente seria filho de uma mãe solteira e, ao invés de uma manjedoura em um estábulo, nasceria nas periferias das cidades, nos guetos. Porque Deus trabalha pela libertação dos negros oprimidos e se identifica com eles, Deus é apresentado como negro.

Apesar de sua contribuição significativa ao debate sobre questões raciais, James Cone reconhece que à época ele não estava preocupado em construir pontes entre a comunidade negra e outros grupos oprimidos. No prefácio ao vigésimo aniversário da publicação de sua Teologia da Libertação Negra, ele admite que, quando o livro foi publicado em 1969, ele não conseguia vincular a situação dos afro-americanos a outros movimentos sociais internacionais, globais, ou emergentes de libertação de sua época. Confrontado com a realidade da injustiça estrutural na forma de racismo, Cone lamenta que os afro-americanos não foram capazes de estabelecer pontes de solidariedade ou redes de apoio com outros grupos oprimidos.

Universalizando opressão?

Não só as pontes entre as teologias da libertação deixaram a desejar. A teóloga *womanist* Delores Williams aponta a inadequação da teologia negra, formulada por Cone, em representar a totalidade da experiência negra porque ele falha ao abordar a realidade das mulheres afro-americanas. Para Williams, é necessário que haja um novo começo na teologia, uma nova maneira de fazê-la que surja da luta das mulheres negras por justiça e que, de nenhuma maneira, esta teologia seja dependente da aprovação dos homens negros e dos acadêmicos brancos.⁴ Com o pretexto de falar a partir da comunidade negra, Cone não foi

² James H. Cone. *A Black Theology of Liberation*. Philadelphia: J.B. Lippincott Company, 1970; Gustavo Gutiérrez. *Teología de la Liberación*. Lima: Perspectivas - CEP, 1971.

³ A influência de Paul Tillich e sua linguagem simbólica são marcantes na teologia de James Cone.

⁴ WILLIAMS, Delores. *Sisters in the Wilderness: the Challenge of Womanist God-Talk*. New York: Maryknoll - Orbis, 1993. p. 12: “As black women retrieving our experience from ‘invisibility,’ each of us

sensível à situação das mulheres afro-americanas, cujos corpos têm sido violados e explorados sexualmente no transcurso da história. Cone certamente não se referia somente às oligarquias brancas (como os antigos donos da casa grande que mantinham seu poder sobre a senzala) quando criticava o privilégio branco. No entanto, segundo Delores Williams, ele esqueceu o privilégio que os homens, brancos ou negros, tendem a desfrutar sobre as mulheres de seu próprio grupo racial ou étnico. Assim, a experiência das mulheres negras acabou invisibilizada.

A primeira geração de teólogos da libertação latino-americana não foi muito diferente. Em uma coleção de entrevistas que Elsa Tamez realizou no final da década de 1980, ela pediu que figuras-chave da teologia da libertação se posicionassem acerca do movimento feminista e a opressão das mulheres. Muitos teólogos identificaram o sexismo como uma forma secundária de opressão e levantar esta temática poderia causar divisão, assim, comprometendo a unidade do movimento de libertação.⁵ Mais tarde, Leonardo e Clodovis Boff atenuavam a proeminência da categoria da pobreza, ampliando o conceito do "pobre". Eles afirmam que a opressão dos pobres deve ser considerada ao mesmo nível que a opressão racista, étnica e sexual. No entanto, acham necessário delinear a diferença entre a pobreza como uma expressão "infra-estrutural" de opressão, ao passo que outras formas de opressão são consideradas "supra-estruturais."⁶ Em outras palavras, enquanto os pobres são sempre oprimidos, etnias ou mulheres podem ou não pode ser oprimidos, dependendo da sua situação.

O fato de os teólogos da libertação nem sempre terem uma abordagem inclusiva tem sido criticado pelas teologias feministas, afro-caribenha, indígena e *queer*. A "universalização" do pobre – sem rosto, sexo ou raça – é apresentada como um problema sociológico e teológico, muitas vezes encapsulado pelo slogan de uma "opção preferencial" para aqueles que estão mais perto de Deus, mais favorecidos por Deus e que representam o que Deus representa. Mas esta idealização e universalização também os rende invisíveis. A teóloga Marcela Althaus-Reid criticou de forma veemente essa priorização, identificando-a como uma distribuição de graça de acordo com a lógica do lucro. De acordo com Althaus-Reid, essa hierarquia segue padrões militaristas e coloniais, onde os tronos da libertação poderiam ser mais facilmente atribuídos a um grupo do que para outro. Ela resumiu seu argumento afirmando: "Quem considera que o sofrimento decorrente

retrieves from the underside of the underside partial facts about ourselves and partial visions of missing parts of our experience. So, in theology, our womanist work together is to connect these pieces of fact and vision. Like a mosaic, these 'colored pieces' will eventually make many designs of black women's experience. These designs, as well as the pieces that compose them, will be available to serve as 'pieces' for future generations of black women seeking to understand and describe black women's experience anew in light of the relation between the past and the changing times."

⁵ TAMEZ, Elsa. *Las mujeres toman la palabra: en diálogo con teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*. San José: DEI, 1989.

⁶ BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Introducing Liberation Theology*. New York: Maryknoll, Orbis, 1987. p. 29-30.



da discriminação sexual e de gênero é de segunda ordem não consegue reconhecer que compartilha da mesma lógica que cria pobreza em primeiro lugar."⁷ Esta priorização, estabelecida pela teologia da libertação, foi problemática porque continuou mantendo hierarquias.

A criação de novos "outros" parece confirmar a ideia de que grupos oprimidos lutam entre si e criam novas hierarquias. Ou seja, brigam entre si para alcançar as migalhas que caem da mesa sem reconhecer a disparidade das relações de poder que os impede de sentar à mesa, com dignidade, em primeiro lugar. Enrique Dussel há muito ressaltou que todo o empreendimento colonial foi baseada na criação de "outros", onde a realidade do contexto latino-Americano é um de alteridade.⁸ Quando europeus encontravam outros grupos – populações indígenas, por exemplo – não só definiam sua essência e natureza, mas entendiam a diferença como explicação e justificativa para a inferioridade de outros povos. Embora uma opção preferencial pelos pobres representasse uma mudança epistemológica a partir de um cristianismo institucionalizado e historicamente aliado ao modelo de crmandade, a teologia da libertação não conseguiu engendrar a ruptura epistemológica necessária para impedir a existência de novos "outros".

Apesar dos limites, o impacto benéfico da teologia da libertação precisa ser reconhecido. Entre as suas muitas contribuições estão a relação entre teoria e práxis, a ênfase em uma leitura contextual da Bíblia, a criação de Comunidades Eclesiais de Base, a vitalidade renovada da vida da Igreja através da liturgia criativa e participativa, a abordagem interdisciplinar ligando a teologia ao estudo de outras disciplinas (tais como economia, sociologia e história), a coragem de denunciar as atrocidades cometidas por ditaduras militares e a preocupação em articular a Palavra de Deus de uma forma relevante para o contexto latino-americano. A Teologia da Libertação foi fundamental na promoção da participação cristã na sociedade civil e se tornou catalisadora de mudanças sociais e políticas na América Latina e além.⁹

⁷ ALTHAUS-REID, Marcella Maria. *Demythologising liberation theology: reflections on power, poverty and sexuality*. The Cambridge Companion to Liberation Theology. Edited by Christopher Rowland. 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 126.

⁸ Naturalmente, o conceito de alteridade não é exclusivo à América Latina. Por exemplo, a teórica feminista Simone de Beauvoir o utiliza para descrever a cultura de dominação patriarcal onde a mulher é tratada como "outra" em relação ao homem. A contribuição de De Beauvoir, assim como a de Dussel, é de repensar o conceito de alteridade não como uma questão de auto percepção mas como uma construção cultural. Ou seja, ao estabelecer que alguém é normativo, a outra pessoa ou grupo social é definida pela negação e, conseqüentemente, sua inferioridade.

⁹ Um dos grandes impulsos vem a partir de uma nova maneira de entender cidadania. Ao invés de focar somente nos direitos e deveres cidadãos o conceito foi ampliado para denotar uma maior participação cidadã no espaço público. Veja DEIFELT, Wanda. Citizenship, otherness and religious care: embodied diakonia. In: *Heterotopic Citizen: New Research on Religious Work for the Disadvantaged*. edited by Trygve Wyller. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, p. 158-171. Para análise do envolvimento das igrejas na formação cidadã no Brasil, veja SINNER, Rudolf von. Towards a theology of citizenship as public theology in Brazil. *Religion & Theology*. v. 16, 2009. p. 181-206.



Teologias plurais

A noção de que tanto a igreja quanto a sociedade devam ser espaços de igualdade está na raiz do cristianismo. De semelhante modo, a ideia de que todas pessoas possam sentar-se à mesa como iguais é o reflexo de uma nova perspectiva de fazer teologia, uma oferece espaço para a diferença e a diversidade vendo-os não como fraqueza, mas como forças. Quando valorizamos o diferente e não o demonizamos se nos permite ensaiar uma noção construtiva de alteridade. O outro, a outra não são menos por não serem como eu mas, em sua diferença, ajudam a enriquecer minha própria vivência. Ao entender o próximo e valorizar suas experiências também tenho uma melhor compreensão do mundo que me cerca e, por extensão, de mim mesma.

É na valorização da alteridade que as lutas históricas e contribuições das teologias de libertação continuam prosperando hoje. O princípio central da inclusão do outro e da outra encontra novas expressões teológicas que tanto alargam quanto aprofundam o âmbito da teologia da libertação articulado em sua primeira onda. Naturalmente há semelhanças e projetos comuns.¹⁰ Mas não podemos sublinhar as semelhanças sem identificar diferenças e particularidades, reconhecendo a diversidade de experiências e contextos que lhes dão origem. No passado, a ênfase nas semelhanças criou categorias universais e, às vezes, abstratas (os pobres, os negros, os homens). Assim, mesmo argumentando que há semelhanças entre as expressões teológicas de libertação, é necessário reconhecer que também existem diferenças. Estas, no entanto, não deveriam ser entendidas como polarização e esfacelamento de movimentos sociais por justiça mas, antes, contribuições valiosas que atestam a riqueza de experiências e a variedade de suas reflexões. Valorizar a diferença não diminui a força de movimentos sociais. Antes, aumenta seu poder porque consegue agregar mais vozes. Dentro desta compreensão de alteridade, diferenças são reconhecidas para sublinhar a diversidade, multiplicidade e multiculturalismo, não para alimentar ideologias que considerem o outro e a outra como inferiores ou algo menos do que totalmente humanos.

A teologia feminista, em diálogo com a teologia da libertação, introduziu o conceito de gênero como instrumento de análise social e cultural. Na América Latina, o nome “teologia feminista da libertação” foi adotado na reunião regional da Associação Ecumênica de Teólogas/os do Terceiro Mundo (ASETT/EATWOT) de 1993. Desde seu estágio inicial, a teologia feminista afirmou a presença das mulheres nas Escrituras, no movimento cristão primitivo e na sociedade em geral. Mas fez mais. Ela também desenvolveu uma hermenêutica da suspeita que se aplicava não só às construções socioculturais, políticas e econômicas, mas também ao discurso e à prática

¹⁰ DECOSIMO, David. Comparison and the ubiquity of resemblance. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 78, n. 1, p. 226-258, mar. 2010.

religiosa. Em outras palavras, não só a sociedade mas também a igreja precisa se submeter ao exame de uma avaliação profética. O uso do gênero como categoria de análise gerou uma nova onda de publicações e reflexões também sobre as experiências dos homens, levando a uma análise mais profunda acerca das masculinidades.¹¹

À luz da cultura machista e homofóbica que permeia a América Latina, as reflexões sociológicas e teológicas sobre a sexualidade humana oferecem uma abordagem liberacionista através da articulação da teologia *queer*. É necessária uma revisão ampla, geral e irrestrita dos preceitos de heterossexualidade compulsória e normativa e dos preconceitos e violência que a não-conformidade a este modelo gera. Como demonstra André Musskopf, ao afirmar a multiplicidade de sexualidades e identidades sexuais, a teologia *queer* desafia normas dualistas e essencialistas. Ela visibiliza a discriminação que gays, lésbicas, bissexuais ou transgêneros experimentam e incita novas articulações teológicas que revejam a natureza do divino e nosso relacionamento com Deus.¹²

Na América Latina, as teologias indígenas encontraram uma maneira de articular a diversidade de experiências religiosas sob a rubrica de *Abya Yala* - o nome do continente na linguagem Kuna. Estas teologias indígenas são como o arquivo das práticas indígenas e conhecimento teológico de base que os membros dos grupos indígenas têm em suas mãos para explicar os novos e antigos mistérios da vida.¹³ Como define Graciela Chamorro, as teologias indígenas não pretendem ser um produto eclesialístico, mas ajudar no registro de uma realidade antiga que sobreviveu aos golpes da história. As teologias indígenas também oferecem a possibilidade de resgatar cosmologias e práticas espirituais que conseguiram subsistir apesar de mais de 500 anos de colonialismo.¹⁴

A teologia negra na América Latina e no Caribe lida não só com o racismo, mas inclui também a crítica pós-colonialista e as consequências da imposição do cristianismo à força. Ele também foi para além da América Latina e do Caribe para recuperar sua matriz africana e o efeito da diáspora africana ao ressignificar sua negritude. A biblista afro-caribenha Maricel Mena Lopez, por exemplo, desenvolve uma hermenêutica bíblica em que a Escritura é interpretada através de lentes feministas e Afro americanas, levando a um exercício inovador de diálogo intercultural.¹⁵

¹¹ TRASFERETTI, José (org.). *Teologia e Sexualidade: Um Ensaio Contra a Exclusão Moral*. Campinas: Editora Átomo, 2004.

¹² MUSSKOPF, André Sidnei. *Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil*. São Paulo, SP: Fonte Editorial, 2012. 502 p.

¹³ LÓPEZ, E. Carta dirigida a la Congregación para la Doctrina de la Fe, apud CHAMORRO, Graciela. Indigenous grace and dis-grace in Abya-Yala. In: CARDOSO, Nancy; EGGERT, Edla; MUSSKOPF, André (ed). *The Grace of the World Transforms God*. Porto Alegre: Editora Universitária Metodista, 2006, p. 54.

¹⁴ CHAMORRO, Graciela. *Kurusu Ne'engatu: palabras que la historia no podría olvidar*. Con un prefacio de Bartolomeu Meliá. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, 1995.

¹⁵ LÓPEZ, Maricel Mena. *Cuestión de Piel: De las Sabidurías Hegemónicas a las Emergentes*. Cali: Sello Editorial Javeriano, 2008.

Igualmente, no Brasil, o Grupo Geledés estabelece a conexão entre múltiplas identidades ao focar as experiências negras e feministas.¹⁶

Ecofeminismo é um desenvolvimento teológico mais recente e encontra em Ivone Gebara uma de suas melhores porta-vozes.¹⁷ Ecofeminismo combina princípios de estudos ecológicos e teologia feminista, criando o que Gebara identifica como feminismo holístico. Isto significa que todas as coisas são interdependentes. Do mesmo modo, todas as formas de opressão são interdependentes, embora nem todas sejam experimentadas pelos mesmos grupos na mesma forma ou intensidade. A destruição do planeta está profundamente vinculada à exclusão de pessoas pobres e a opressão às mulheres. Gebara também desenvolve um ecofeminismo urbano que aborda a má nutrição, a falta de água potável e a necessidade de sobrevivência das mulheres que vivem na pobreza.

Uma teologia ainda em construção é a que aborda deficiência. Esta teologia toca a vulnerabilidade humana em sua essência, identificando não só a deficiência de corpos ou mentes mas também as deficiências que se encontram no espaço físico e social. Como traduzir esta realidade em um mundo obcecado por eficiência, onde vivemos sob a ilusão de que somos eternamente hábeis e capazes quando, na verdade, a autossuficiência é uma realidade temporária e efêmera? Somos só temporariamente capazes. Até mesmo a linguagem empregada para descrever a realidade humana de vulnerabilidade tenta mascarar ou minimizar o seu impacto.¹⁸ No Brasil houve grande avanço no debate quando se parou de usar o termo “pessoa deficiente” e se adotou a terminologia “pessoa portadora de deficiência (PPD)”. A deficiência não define o indivíduo nem o torna deficiente (antes, talvez, deficiente seja a sociedade que o estigmatiza). Como explica a teóloga Iara Müller, esta autoidentificação (PPD) reconhece o valor e a contribuição de pessoas muitas vezes excluídas às suas comunidades.¹⁹

Uma epistemologia a partir da interseccionalidade

As teologias da libertação mencionadas aqui expressam tanto continuidades quanto rupturas dentro da teologia da libertação, formando uma segunda onda de reflexão teológica. A função da teologia é refletir criticamente sobre o fundamento e as práticas das pessoas que compartilham a fé e a vida em comunidade, guiadas pelos ensinamentos das Escrituras e comprometidas com sua vocação para o discipulado. Ao arrolar esta multiplicidade de teologias

¹⁶ Para maiores informações, veja: <http://www.geledes.org.br/interseccao-do-racismo-e-do-sexismo-mulheres-negras-e-saude/> Acesso em: 5 de maio de 2015.

¹⁷ GEBARA, Ivone. *Longing for running water*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

¹⁸ Em inglês, utiliza-se termos como “differently abled” ou “physically/mentally challenged” para evitar o estigma que a deficiência traz.

¹⁹ MÜLLER, Iara. *Aconselhamento com Pessoas Portadoras de Deficiência*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

contextuais, no entanto, não é só a comparação ou semelhança de temas que as identificam com libertação. O que caracteriza as teologias de libertação é o exame de como, social e culturalmente, a discriminação é construída e justificada, como os sistemas de desigualdade se manifestam através de níveis de opressão múltiplas ou simultâneos e como diferentes grupos podem unir seus esforços para superar injustiças.

O II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião, organizado pela Cátedra de Teologia Feminista e pelo Núcleo de Pesquisa de Gênero da Escola Superior de Teologia, no Brasil, apontou a conexão entre estas múltiplas e simultâneas formas de opressão ao analisar a temática “Epistemologia, Violência e Sexualidade”.²⁰ Em sua palestra, Ivone Gebara apontou que epistemologia não abarca somente a produção do conhecimento humano mas também as condições necessárias e os mecanismos psíquicos, mentais e culturais a partir dos quais o conhecimento se efetiva.²¹ Em sua diversidade e complexidade, as experiências cotidianas não só criam conhecimento, mas também sabedoria de vida, ética e poética. Em outras palavras, esta epistemologia implica em caminho e escolha, como maneiras de cuidar de si e do outro e da outra. O lugar a partir do qual a vida ganha significado é também o espaço da alteridade, como nos relacionamos conosco mesmas e com o mundo que nos cerca.

A expressão interseccionalidade foi cunhada pela professora estadunidense Kimberlé W. Crenshaw para que o feminismo começasse a ser de fato inclusivo e atingir grupos até então silenciados. Em uma publicação de 1991, ela faz referência a uma percepção bastante comum no mundo acadêmico desta época: todas as feministas são brancas, todos os negros são homens, mas algumas de nós somos corajosas. O conceito da interseccionalidade já existia (*intersectionality* em inglês), mas Crenshaw o ampliou. Interseccionalidade significa que as pessoas experimentam opressão em configurações variadas e em diferentes graus de intensidade. Padrões culturais de opressão não só estão interligados, mas também estão unidos e influenciados pelos sistemas interseccionais da sociedade. Exemplos disso incluem raça, gênero, classe, capacidades físicas/mentais e etnia.²²

A interseccionalidade nos ajuda a identificar não só pontos comuns e diferenças, mas também as múltiplas facetas da discriminação e como elas se sobrepõem.²³ Opressão com base

²⁰ NEUENFELDT, Elaine. BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (orgs). *Epistemologia, Violência e Sexualidade: Olhares do II Congresso Latino-americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal/Faculdades EST, 2008.

²¹ GEBARA, Ivone. As epistemologias teológicas e suas consequências. In: NEUENFELDT, Elaine. BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (orgs). *Epistemologia, Violência e Sexualidade: Olhares do II Congresso Latino-americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal/Faculdades EST, 2008.

²² Lutz, Helma, Vivar, Maria Teresa Herrera, and Supik, Linda, eds. *Framing Intersectionality : Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies*. Farnham, Surrey, GBR: Ashgate Publishing Ltd, 2011. ProQuest ebrary. Web. 10 June 2015.

²³ Veja, por exemplo, o diálogo entre a teoria feminista e os estudos pós-coloniais <http://www.contramare.net/site/pt/decolonial-intersectionality-and-a-transnational-feminist-movement/> acessado em 5 de junho de 2015.

em classe, por exemplo, está relacionada à opressão por raça ou etnia, idade, religião, nacionalidade, identidade sexual e deficiência – criando um sistema que reflete a interseção de múltiplas formas de desigualdade.²⁴ As várias configurações e graus de intensidade de exclusão e estigmatização são identificados a fim de expor e criticar as construções sistêmicas que sustentam práticas discriminatórias. Ao desconstruir sua lógica e expor seu efeito mortal, interseccionalidade como um paradigma também permite unir forças, ou seja, como as pessoas marginalizadas, expostas à violência e desprovidas de sua dignidade podem unir esforços, criar alianças e reivindicar pelos direitos das outras. Se as opressões de raça, classe, gênero, idade, nação e capacidade física ou mental são interligadas, a libertação destas opressões precisa ser igualmente interligada.

A interseccionalidade tem sido usada como um paradigma em estudos socioculturais e também pode ajudar teologias de libertação a reconhecer e valorizar discursos e práticas multidimensionais e complexos presentes no campo teológico e religioso.²⁵ Embora tenha sido aplicado para identificar as diversas interseções de experimentadas no cotidiano, intersetorialidade também pode oferecer ferramentas para compreender melhor as estruturas, processos e representações de grupos na sociedade. Exemplos disto já podem ser encontrados em diálogos teológicos recentes.

A interseccionalidade em prática

As teologias *Dalit* e *Minjung* nasceram no continente asiático. A teologia *Dalit* surgiu a partir da casta *Dalit* na Índia (a casta mais desvalorizada, chamada anteriormente de "intocáveis") e compartilha muitos temas centrais com as teologias de libertação latino-americanas, incluindo a autoidentificação de ser um povo submetido em seu processo de êxodo. Com teologia negra estadunidense compartilha a perspectiva de que Jesus era *Dalit*, ou um pária. A teologia *Minjung* foi desenvolvida por cristãos sul-coreanos em sua luta por justiça social. James Cone escreveu o seguinte prefácio a uma publicação sobre a teologia *Minjung*:

...“... minjung são os oprimidos politicamente, explorados economicamente, alienados sociologicamente e mantidos em ignorância acerca de questões culturais e intelectuais”. Com esta definição de minjung, uma teologia que nasce desta realidade deve estar inseparavelmente ligada com os espoliados da Coreia. Mas a teologia minjung é mais do que uma expressão teológica a partir da história cultural dos pobres coreanos. E é esse "mais" que a conecta com a igreja universal. Minjung é uma teologia da cruz e da ressurreição de Jesus. Portanto,

²⁴ COLLINS, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. 2 ed. New York: Routledge, 2000.

²⁵ Em alguns contextos, especialmente no âmbito de políticas públicas, têm-se empregado o termo “intersetorialidade”.



ela está relacionando a *todas* as pessoas cuja identidade é definida pela crucificação de Jesus em sua luta por liberdade.²⁶

Esta iniciativa demonstra a tentativa de construir pontes entre as diferentes abordagens de libertação. Ao colocar *minjung* sob a égide da igreja universal, Cone não pretende ser *minjung*, nem tampouco elevar a experiência dos coreanos pobres, os *minjung*. Seria uma simplificação se fôssemos apenas comparar os temas teológicos que se sobrepõem nestas distintas teologias de libertação - como a reinterpretação da Bíblia empregando categorias hermenêuticas de crítica e autonomia, a solidariedade de Deus com pobres e marginalizados e a visão de igreja como uma comunidade que vai além das fronteiras geográficas. Em vez disso, comparando-os aos “espoliados”, Cone estabelece uma relação de solidariedade. Neste caso, interseccionalidade permite semelhanças em termos de identidade, mas também (possivelmente) solidariedade entre as suas causas.

Parece fácil estabelecer interconexões quando não há conflito de interesses, mas o paradigma da interseccionalidade também ajuda a dar nome às tensões existentes dentro de determinadas expressões teológicas e como elas se relacionam entre si. Um exemplo disto é a utilização da narrativa bíblica do êxodo como um evento paradigmático. Tradicionalmente a teologia da libertação identificou o êxodo como um exemplo concreto da solidariedade de Deus para com os pobres e o papel especial que têm como povo de Deus. O teólogo da libertação judaica, Mark Ellis, no entanto, contesta esta interpretação porque ela reforça o sionismo, que ser um povo eleito deve levar à criação do Estado de Israel.²⁷ A mesma opinião é compartilhada pelos palestinos, cujo território foi ocupado para a criação do estado moderno de Israel. Naim Ateek explica:

Cristãos palestinos estão buscando uma hermenêutica que os ajude a identificar a autêntica Palavra de Deus na Bíblia e a discernir o verdadeiro significado dos textos bíblicos que os sionistas judeus e cristãos fundamentalistas citam para fundamentar suas pretensões subjetivas e seus preconceitos.²⁸

O paradigma da interseccionalidade também permite estabelecer pontes entre tradições culturais e religiosas. Farid Esak, um acadêmico e ativista muçulmano sul-africano, que serviu como comissário para a igualdade de gênero no governo de Nelson Mandela, traz a teologia da

²⁶ The Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Asia (ed). *Minjung Theology: People as Subjects of History*. Preface by James Cone. Maryknoll: Orbis, 1983. p. xvii.

²⁷ Para mais informações, veja: ELLIS, Mark H. *Toward a Jewish Liberation Theology* (1989) e *Israel and Palestine: Out of the Ashes – The Search for a Jewish Identity in the 21st century* (2003).

²⁸ ATEEK, Naim Stifan. *Justice and Only Justice: a Palestinian Theology of Liberation*. Maryknoll: Orbis, 1989. p. 79.

libertação ao Islã.²⁹ Sob o título "Maomé e solidariedade com os oprimidos", Esack emprega uma linguagem familiar, de libertação, mas a aplica ao Islã :

Eu concordo com Gustavo Gutierrez quando ele argumenta que os pobres e oprimidos 'representam solidariedade universal com toda a humanidade no projeto histórico da busca de novas maneiras de tornar-nos humanos...' A opção da solidariedade com os pobres e oprimidos, longe de ser uma opção pelo particular, é realmente uma opção pela inclusão e universalidade. Não há contradição no fato de Deus ser o Senhor da humanidade e Sua opção pelos oprimidos; é na possibilidade de este último que o primeiro encontra a sua expressão.³⁰

Dada a opção do próprio Alcorão pelo povo em geral e pelos oprimidos em particular, em um contexto de opressão a mais alta forma de justiça é a práxis a serviço dos injustiçados e explorados. A ideia de solidariedade ativa e organizada junto aos oprimidos encontrou expressão na vida de Muhammad muito antes de sua missão profética.³¹

Interseccionalidade e teologias feministas

O diálogo interreligioso feminista têm sido frutífero, especialmente no campo das teologias comparativas. Entre as religiões com referenciais comuns – como Judaísmo, Cristianismo e Islamismo – há muitas possibilidades de interseccionalidade. Apesar das diferenças explícitas, o fato de serem religiões monoteístas, articuladas através de distintos textos sagrados e práticas, mas com referenciais comuns, permite cooperação e aprendizado mútuo. As releituras dos relatos da criação em Gênesis, a partir de abordagens feministas, mostra como interpretações de narrativas bíblicas mudam devido ao corpo normativo de cada religião.³² Assim, por influência dos pais da igreja, o cristianismo interpreta Gênesis 3 como a origem do pecado ao passo que no Judaísmo a referência é Gênesis 4 – onde Caim mata Abel e a palavra pecado aparece pela primeira vez. Estas nuances servem para desmistificar certos textos bíblicos como, por exemplo, Eva ter sido erroneamente identificada como segunda na ordem da criação mas a primeira a pecar, fazendo com que todas mulheres (descendentes de Eva) sejam tratadas com menos valor e dignidade.

O discurso e a prática da religião são interseccionais não só por sua natureza interdisciplinar, mas também porque mesclam aspectos, metáforas e figuras. Dentro das teologias feministas, um dos exemplos mais marcantes é a trajetória de Maria, a mãe de Jesus. Apesar da tentativa de domesticar sua voz profética e enquadrá-la aos estereótipos de feminilidade que se

²⁹ ESACK, Farid. *Quran, Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld, 1997.

³⁰ ESACK, 1997, p. 203.

³¹ ESACK, 1997, p. 193.

³² KVAM, Kristen E.; SCHEARING, Linda S.; ZIEGLER, Valarie H. *Eve & Adam: Jewish, Christian, and Muslim Readings of Genesis and Gender*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.



conformam às estruturas patriarcais, em quase dois mil anos de cristianismo a figura de Maria continua fazendo ponte com o imaginário popular e as práticas que escapam a ortodoxia eclesiástica. A equiparação de Maria às divindades femininas como Diana, em Éfeso, quando foi promulgada “mãe de Deus” (*Theotókos*) ou sua identificação com divindades indígenas astecas, por exemplo, mostram que há um potencial libertador mesmo nas articulações teológicas mais tradicionais.³³

De semelhante modo, existe uma justaposição patriarcal e fundamentalista que abarca as grandes tradições religiosas. Como demonstra Karen Armstrong em seu livro *Em Nome de Deus*, horrores são cometidos porque grupos religiosos sectários tentam impor sua cosmovisão e, no que entendem ser uma luta entre o bem e o mal, justificam sua violência em nome de Deus. Quando o nome de Deus é invocado para justificar violência não há mais espaço para democracia, pluralismo, tolerância religiosa, paz internacional, liberdade de expressão ou separação entre igreja e estado.³⁴

A interseccionalidade mostra que conceitos clássicos de opressão na sociedade — como racismo, sexismo, homofobia, capacitismo e preconceito religioso — não agem de forma independente. A isto, as teologias feministas agregam também o discurso religioso, que tem o potencial de estigmatizar e excluir. Estas formas de opressão se correlacionam, criando um sistema que reflete o encontro de várias formas de discriminação. Mesmo sabendo que as distintas formas de opressão estão interconectadas, há que prestar atenção também às ausências. Como aponta Marga J. Ströher, ao final de qualquer reflexão é necessário perguntar pelas invisibilidades: “... isto remete a questionamentos amplos sobre se estamos ainda reticentes a fazer esse debate e visibilizar mais essa singularidade dentro do leque das experiências da sexualidade e das identidades de gênero (deslocamentos de identidade, transsexualidade, identidades nômades...”³⁵ A sensibilidade ao diferente requer atenção à multiplicidade de experiências e como elas se localizam nas relações de poder.

Como indivíduos, experimentamos diversas interseções em nossa própria existência e lidamos com estas inúmeras características biológicas, sociais e culturais (como gênero, raça, classe, identidade sexual, deficiência física e/ou mental, idade, religião, nível escolar e outros eixos) de maneira distinta. No entanto, esta interação em níveis múltiplos e simultâneos requer uma epistemologia adequada. A interseccionalidade pode ser a lente epistemológica que permite

³³ Veja em KROGER, Joseph; GRANZIERA, Patrizia. *Aztec Goddesses and Christian Madonnas: Images of the Divine in Mexico*. Surrey, England: Ashgate, 2012; DEIFELT, Wanda, Maria – Uma Santa Protestante? *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. n.46, 2003. p. 119-134.

³⁴ ARMSTRONG, Karen. *Em Nome de Deus: o Fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

³⁵ STROHER, Marga J. Por uma Episteme de Amizades e Sabedorias – filias e sofias. In: NEUENFELDT, Elaine. BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (orgs). *Epistemologia, Violência e Sexualidade: Olhares do II Congresso Latino-americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal/Faculdades EST, 2008. p. 212.



analisar esta rede de opressões e apontar para a sua superação. Como afirma Eli Clare, “Gênero atinge deficiência; deficiência envolve classe; classe se ampara em abuso; abuso afeta sexualidade; sexualidade se desdobra em raça...finalmente tudo se acumula em um único corpo humano”.³⁶ Dar atenção às diferentes formas de opressão é também comprometer-se para que todas elas deixem de existir.

Este cuidado nos permite criar redes de solidariedade entre seres vulneráveis. Isto não é mera empatia ou ato de caridade, mas uma crítica profunda aos sistemas que criam hierarquias e negam dignidade e direito. É também um engajar-se e lutar não só contra a opressão que me afeta, mas também pela que causa dor ao meu semelhante. Em outras palavras, uma epistemologia da interseccionalidade precisa promover ações de advocacia estratégica, desafiando os sistemas sociais, políticas, econômicas e religiosas que discriminam e impedem vida em abundância. A pergunta pelo outro e pela outra é a pergunta pelo estranho que me interpela. É também celebrar a diversidade e valorizar as múltiplas expressões identitárias, reconhecendo a riqueza da criação.

REFERÊNCIAS

ALTHAUS-REID, Marcella Maria. *Demythologising liberation theology: reflections on power, poverty and sexuality*. The Cambridge Companion to Liberation Theology. Edited by Christopher Rowland. 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

ARMSTRONG, Karen. *Em Nome de Deus: o Fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ATEEK, Naim Stifan. *Justice and Only Justice: a Palestinian Theology of Liberation*. Maryknoll: Orbis, 1989. p. 79.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Introducing Liberation Theology*. New York: Maryknoll, Orbis, 1987.

CHAMORRO, Graciela. *Kurusu Ne'engatu: palabras que la historia no podría olvidar*. Con un prefacio de Bartolomeu Meliá. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, 1995.

CLARE, Eli. *Exile and Pride: Disability, Queerness, and Liberation*. Cambridge, MA: South End Press, 1999. p. 123.

COLLINS, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. 2 ed. New York: Routledge, 2000.

CONE, James H. *A Black Theology of Liberation*. Philadelphia: J.B. Lippincott Company, 1970.

³⁶ CLARE, Eli. *Exile and Pride: Disability, Queerness, and Liberation*. Cambridge, MA: South End Press, 1999. p. 123.



DECOSIMO, David. Comparison and the ubiquity of resemblance. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 78, n. 1, p. 226-258, mar. 2010.

DEIFELT, Wanda. Citizenship, otherness and religious care: embodied diakonia. In: *Heterotopic Citizen: New Research on Religious Work for the Disadvantaged*. In: WYLLER, Trygve (ed). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, p. 158-171.

ELLIS, Mark H. *Israel and Palestine: Out of the Ashes – The Search for a Jewish Identity in the 21st century* (2003).

ELLIS, Mark H. *Toward a Jewish Liberation Theology* (1989)

ESACK, Farid. *Quran, Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld, 1997.

GEBARA, Ivone. As epistemologias teológicas e suas consequências. In: NEUENFELDT, Elaine. BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (orgs). *Epistemologia, Violência e Sexualidade: Olhares do II Congresso Latino-americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal/Faculdades EST, 2008.

GEBARA, Ivone. *Longing for running water*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación*. Lima: Perspectivas - CEP, 1971.

<http://www.contramare.net/site/pt/decolonial-intersectionality-and-a-transnational-feminist-movement/> acessado em 5 de junho de 2015.

<http://www.geledes.org.br/intersecao-do-racismo-e-do-sexismo-mulheres-negras-e-saude/> Acesso em: 5 de maio de 2015.

KROGER, Joseph; GRANZIERA, Patrizia. *Aztec Goddesses and Christian Madonnas: Images of the Divine in Mexico*. Surrey, England: Ashgate, 2012; DEIFELT, Wanda, Maria – Uma Santa Protestante? *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. n.46, 2003. p. 119-134.

KVAM, Kristen E.; SCHEARING, Linda S.; ZIEGLER, Valarie H. *Eve & Adam: Jewish, Christian, and Muslim Readings of Genesis and Gender*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

LÓPEZ, E. Carta dirigida a la Congregación para la Doctrina de la Fe, apud CHAMORRO, Graciela. Indigenous grace and dis-grace in Abya-Yala. In: CARDOSO, Nancy; EGGERT, Edla; MUSSKOPF, André (ed). *The Grace of the World Transforms God*. Porto Alegre: Editora Universitária Metodista, 2006.

LÓPEZ, Maricel Mena. *Cuestión de Piel: De las Sabidurías Hegemónicas a las Emergentes*. Cali: Sello Editorial Javeriano, 2008.

LUTZ, Helma, VIVAR, Maria Teresa Herrera, e SUPIK, Linda, eds. *Framing Intersectionality : Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies*. Farnham, Surrey, GBR: Ashgate Publishing Ltd, 2011. ProQuest ebrary. Web. 10 June 2015.

MÜLLER, Iara. *Aconselhamento com Pessoas Portadoras de Deficiência*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

MUSSKOPF, André Sidnei. *Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil*. São Paulo, SP: Fonte Editorial, 2012.



NEUENFELDT, Elaine. BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (orgs). *Epistemologia, Violência e Sexualidade: Olhares do II Congresso Latino-americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal/Faculdades EST, 2008.

SINNER, Rudolf von. Towards a theology of citizenship as public theology in Brazil. *Religion & Theology* . v. 16, 2009. p. 181-206.

STROHER, Marga J. Por uma Episteme de Amizades e Sabedorias – filias e sofias. In: NEUENFELDT, Elaine. BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (orgs). *Epistemologia, Violência e Sexualidade: Olhares do II Congresso Latino-americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal/Faculdades EST, 2008.

TAMEZ, Elsa. *Las mujeres toman la palabra: en diálogo con teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*. San José: DEI, 1989.

The Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Asia (ed). *Minjung Theology: People as Subjects of History*. Preface by James Cone. Maryknoll: Orbis, 1983.

TRASFERETTI, José (org.). *Teologia e Sexualidade: Um Ensaio Contra a Exclusão Moral*. Campinas: Editora Átomo, 2004.

WILLIAMS, Delores. *Sisters in the Wilderness: the Challenge of Womanist God-Talk*. New York: Maryknoll - Orbis, 1993.

[Recebido em: junho de 2015/

Aceito: em julho de 2015]