

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

GABRIELE DOS ANJOS

“MULHERES TODAS SANTAS”: PARTICIPAÇÃO DE MULHERES EM  
ORGANIZAÇÕES RELIGIOSAS E DEFINIÇÕES DE CONDIÇÃO FEMININA EM  
IGREJAS CRISTÃS NO RIO GRANDE DO SUL

PORTO ALEGRE, 2005.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

GABRIELE DOS ANJOS

“MULHERES TODAS SANTAS”: PARTICIPAÇÃO DE MULHERES EM  
ORGANIZAÇÕES RELIGIOSAS E DEFINIÇÕES DE CONDIÇÃO FEMININA EM  
IGREJAS CRISTÃS NO RIO GRANDE DO SUL

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Sociologia  
Orientadora: Professora Doutora Anita Brumer

PORTO ALEGRE, 2005.

GABRIELE DOS ANJOS

“MULHERES TODAS SANTAS”: PARTICIPAÇÃO DE MULHERES EM ORGANIZAÇÕES RELIGIOSAS E  
DEFINIÇÕES DE CONDIÇÃO FEMININA EM IGREJAS CRISTÃS NO RIO GRANDE DO SUL

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Sociologia

BANCA EXAMINADORA

---

Prof.Dr. José Carlos Gomes dos Anjos

PPGS/IFCH/UFRGS

---

Prof. Dr. Enno Liedke Filho

PPGS/IFCH/UFRGS

---

Profa.Dra. Claudia Fonseca

PPGA/IFCH/UFRGS

---

Prof.Dr.Antônio Flávio Pierucci

FFLCH/USP

Para LUIZ

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, àqueles e aquelas que, tão generosamente, se dispuseram a relatar suas experiências, a emprestar materiais e fornecer indicações para este trabalho.

Agradeço também à Direção da Fundação de Economia e Estatística, que propiciou, a partir de fevereiro de 2004, as condições necessárias à sua conclusão.

Aos meus queridos colegas Marli Mertz e Luiz Roberto Targa, pelo incentivo e apoio incondicional, sem os quais este trabalho dificilmente se realizaria.

À Professora Francine Muel-Dreyfus, pelas instigantes questões que colocou ao meu trabalho de pesquisa.

À minha orientadora, Professora Anita Brumer, pela paciente espera das primeiras versões do texto, pela leitura crítica e instigantes sugestões ao mesmo, e também pela forma tranqüila e confiante com que orientou meu trabalho.

## RESUMO

Esta tese tem como objeto as condições sociais e institucionais de produção, difusão e adesão a ideologias sobre a condição feminina na Igreja Católica e na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), em um período que abrange a segunda metade do século XX. Parte da hipótese de que as concepções de condição feminina são socialmente determinadas, tanto pela posição social quanto pelas lógicas e instituições sociais em que os agentes estão inseridos. São tomados, em primeiro lugar, os agentes sociais engajados nesta elaboração e difusão, as posições sociais e institucionais que ocupam e os interesses e lógicas sociais na base desta produção. Em segundo lugar, foram consideradas as condições de adesão a ideologias religiosas sobre a condição feminina, propostas pelas igrejas, por parte de mulheres que participam de associações religiosas. O universo empírico analisado é constituído, na Igreja Católica, por mulheres que atuam na Pastoral da Criança e na Pastoral da Mulher Pobre, e religiosas que atuam no Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada (GRMC). Na IECLB, são tomadas mulheres que participam da Ordem Auxiliadora das Senhoras Evangélicas (OASE) e do Fórum de Reflexão da Mulher Luterana, bem como a rede constituída por teólogas que se identificam como “feministas”. O estudo possui cinco capítulos. O primeiro trata das transformações pelas quais passaram as duas igrejas em pauta ao longo do século XX e que deram condições à emergência de questões e aos atuais engajamentos em torno da condição feminina nestas igrejas. O segundo capítulo aborda os processos que deram origem, no espaço religioso, do tratamento de questões relativas à mulher, e as principais clivagens e oposições entre agentes em torno da questão. O terceiro capítulo trata das condições de associação entre condição feminina e problemas sociais e da militância em torno dos mesmos por parte de mulheres que participam da Pastoral da Criança e da Pastoral da Mulher Pobre. O quarto capítulo trata das condições institucionais a partir das

quais religiosas católicas engajadas no GRMC podem tratar dos problemas da mulher na Igreja. O quinto e último capítulo trata tanto das lógicas que presidem a apropriação e a difusão de discursos sobre mulheres na IECLB, como do espaço de disputas pela representação da “mulher luterana” entre lideranças femininas na IECLB. Este estudo evidencia a diversidade de condições a partir das quais questões relativas à condição feminina são enunciadas, e das lógicas na base do engajamento em causas femininas.

## RÉSUMÉ

Cette thèse a pour sujet les conditions sociales et institutionnelles de production, diffusion et adhésion à des idéologies sur la condition féminine dans l'Église Catholique et l'Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil - IECLB (Église Évangélique de Confession Luthérienne au Brésil), après la deuxième partie du XX<sup>ème</sup> siècle. L'hypothèse du travail est que les conceptions sur la condition féminine sont socialement déterminés par l'insertion institutionnel des agents sociaux et aussi par des logiques sociales dans lesquels ils se situent. L'analyse a privilégié des agents sociaux engagés à l'élaboration et diffusion des conceptions de condition féminine, ses positions sociales et institutionnelles, et aussi les intérêts et logiques sociaux présents dans cette production. Les conditions d'adhésion à des idéologies religieuses sur la condition féminine proposées par les Églises pour les femmes engagées en associations religieuses ont été aussi analysées. L'univers d'analyse est constituée, dans l'Église Catholique, par des femmes engagées dans la Pastoral da Criança et Pastoral da Mulher Pobre (Pastoral des enfants et Pastoral des femmes pauvres), et par religieuses du Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada (Groupe de réflexion de la femme consacrée). À IECLB, sont prises des femmes engagées à Ordem Auxiliadora das Senhoras Evangélicas (Ordre auxiliatrice des dames évangéliques), au Fórum de Reflexão da Mulher Luterana (Forum de réflexion des femmes luthériennes), et au réseau des théologues féministes. L'étude a cinq chapitres. Dans le premier chapitre j'examine les transformations que les deux églises ont souffert pendant le XX<sup>ème</sup> siècle, que ont créé conditions pour l'émergence à la fois des questions et des engagements pour la condition féminine dans ces églises. Dans le deuxième chapitre je considère les conditions d'origine, à l'espace religieux, des formes de traitement des questions sur des femmes, aussi que les principaux clivages et oppositions entre les agents sur ces questions. Dans le troisième chapitre je travaille les



conditions d'association entre la condition féminine et les militantismes autour des problèmes sociaux par les femmes engagées aux Pastorais da Criança et Mulher Pobre. Dans le quatrième chapitre j'analyse les conditions institutionnelles sous lesquels religieuses catholiques du GRMC peuvent traiter des problèmes de la femme dans l'Église. Je traite au dernier chapitre les logiques d'appropriation et de diffusion des discours sur les femmes à IECLB, et aussi sur l'espace des disputes pour la représentation de la "femme luthérienne" entre les femmes actives à IECLB. L'étude évidence la diversité à la fois des conditions d'énonciation des questions sur la condition féminine et des logiques d'engagement aux causes féminines.

## **LISTA DE ILUSTRAÇÕES**

**Tabela 1 – Contingente de alunos da Faculdade de Teologia: ingressos, egressos, mulheres, total – 1946 a 1995**

**Quadro 1- Trajeto escolar e profissional dos professores do IEPG a partir da graduação**

**Quadro 2 – Origem social e geográfica dos professores do IEPG**

**Quadro 3 - Origem geográfica, profissão dos pais e momento no ciclo de vida da emigração das entrevistadas**

**Quadro 4 - Escolaridade das líderes de pastorais entrevistadas**

**Quadro 5 - Idade do primeiro emprego, ocupações, momento da saída do mercado de trabalho e número de filhos das entrevistadas**

**Quadro 6 - Ocupação do marido e ocupação no mercado de trabalho das entrevistadas**

**Quadro 7 – Atribuições das entrevistadas nas comunidades**

**Quadro 8 – Atuação anterior na Igreja e forma de recrutamento das entrevistadas**

**Quadro 9 – Cursos freqüentados pelas líderes de pastorais entrevistadas**

**Quadro 10 – Documentos e eventos oficiais relativos à mulher religiosa na Igreja Católica**

**Quadro 11 - Estudantes de Teologia da EST e seus engajamentos**

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- AEVB – Associação Evangélica Brasileira
- ASETT – Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo
- CAPA – Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor
- CAPES – Conselho de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
- CEB – Confederação Evangélica do Brasil
- CEBI – Centro de Estudos Bíblicos
- CEBs – Comunidades Eclesiais de Base
- CECA – Centro Ecumênico de Evangelização, Capacitação e Assessoria
- CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação
- CEI - Centro Ecumênico de Informações
- CELAM – Conselho Episcopal Latino-americano
- CESE – Coordenadoria Ecumênica de Serviço
- CESEP – Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular
- CIMI – Conselho Indigenista Missionário
- CLAI – Conselho Latino-americano de Igrejas
- CLAR – Conferência Latino-americana de Religiosos
- CMI – Conselho Mundial de Igrejas
- CNBB – Conselho Nacional dos Bispos do Brasil
- CNO – Conselho Nacional da OASE
- COE – Conseil Oecuménique des Églises (ver CMI)
- COMIN – Conselho de Missão entre Índios
- CONIC – Conselho Nacional de Igrejas Cristãs
- CPT – Comissão Pastoral da Terra
- CRB – Conferência dos Religiosos do Brasil
- Década* – Década Ecumênica de Solidariedade das Igrejas com a Mulher
- EATWOT – Ecumenical Association of Third World Theologians (ver ASETT)
- EST – Escola Superior de Teologia da IECLB
- ESTEF – Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana
- FLD – Fundação Luterana de Diaconia
- FLM – Federação Luterana Mundial
- Fórum* – Fórum de Reflexão da Mulher Luterana
- GERT – Grupo Ecumênico de Reflexão Teológica

GRMC – Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada  
IEAB – Igreja Episcopal Anglicana do Brasil  
IECLB – Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil  
IELB – Igreja Evangélica Luterana do Brasil  
IEPG – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação  
IPT – Instituto Pré-Teológico da IECLB  
ISAL – Igreja e Sociedade na América Latina  
ITEPA – Instituto de Teologia de Passo Fundo  
MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra  
OASE – Ordem Auxiliadora das Senhoras Evangélicas  
ONU – Organização das Nações Unidas  
PMM – Pastoral da Mulher Marginalizada  
PPL – Pastoral Popular Luterana  
PT – Partido dos Trabalhadores  
PUC – Pontifícia Universidade Católica  
SCM – Student Christian Movement  
SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião  
UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina  
UMESP – Universidade Metodista de São Paulo  
WCC – World Council of Churches (ver CMI)  
WOCATI – World Conference of Associations of Theological Institutions  
YWCA – Young Women Christian Association

## SUMÁRIO

<b>Resumo</b>	<b>6</b>
<b>RÉsumÉ</b>	<b>8</b>
<b>Lista de Ilustrações</b>	<b>10</b>
<b>Lista de abreviaturas e siglas</b>	<b>11</b>
<b>Introdução</b>	<b>15</b>
<i>Referencial de Análise e Indicadores</i>	27
<i>Operacionalização da pesquisa</i>	32
<b>1 Igrejas Cristãs e mudanças sociais e ideológicas</b>	<b>40</b>
1.1 <i>Aggiornamento e secularização</i>	40
1.1.1 Igrejas, pluralismo religioso e confrontos ideológicos	43
1.1.2 Racionalização e mudanças no clero	46
1.1.3 O novo papel dos leigos na Igreja	50
1.2 <i>A Igreja Católica no Brasil e suas relações com diferentes categorias de leigos, as ideologias e a política</i>	52
1.2.1 As condições de surgimento e os agentes da tendência progressista na Igreja Católica	54
1.2.2 A guinada conservadora na Igreja Católica	61
1.3 <i>A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e suas transformações</i>	64
1.3.1 A Igreja e seus fiéis	67
1.3.2 A formação da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil	70
1.3.3 Clivagens internas, definições de problemáticas e investimento escolar	77
1.3.4 Formação teológica e condições de surgimento da teologia feminista na IECLB	81
1.3.5 “Abertura para o Brasil”, “teologia autóctone” e seus significados	95
<b>2 Os “problemas da condição feminina” no espaço religioso</b>	<b>102</b>
2.1 <i>Cúpula católica e ortodoxia</i>	108
2.2 <i>O Conselho Mundial de Igrejas e a promoção da heterodoxia</i>	122
2.2.1 Emanações do alto: o ecumenismo e a <i>Década</i> no Brasil	140
2.3 <i>Agentes religiosos e definições dos problemas da mulher</i>	160
2.4 <i>Espaço teológico e mercado escolar</i>	175
<b>3 Pastorais católicas e os problemas da “mulher pobre”</b>	<b>181</b>
3.1 <i>“Ajuda”, “direitos” e “lutas”: clubes de mães, Pastoral da Criança, Pastoral da Mulher Pobre e suas “causas”</i>	197
3.2 <i>Agentes religiosos e o trabalho de mobilização</i>	207
3.3 <i>“Só Deus ouvia nosso clamor”: marginalidade social e mobilização religiosa</i>	217
3.4 <i>“A força feminina”: definições de condição feminina das “mulheres pobres”</i>	223

3.5 Mulheres de pastorais _____	238
3.6 “Formação e caminhada de comunidade”: os recursos que fundamentam o trabalho das líderes _____	250
3.7 “Quanto mais amor tu deres, mais tu vais receber”: as pastorais e a constituição da “liderança” das mulheres _____	258
<b>4 O Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada e os “Problemas da vida religiosa feminina” _____</b>	<b>275</b>
4.1 A Conferência dos Religiosos do Brasil e suas relações com ideologias e “teorias” _____	281
4.2 As condições de tratamento dos “problemas da vida religiosa feminina” na Conferência dos Religiosos do Brasil _____	287
4.3 As definições de “problemas das religiosas” e suas formas de tratamento na CRB _____	292
4.3.1 O formato escolar na expressão dos “problemas da religiosa” _____	301
4.4 As religiosas do Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada _____	308
<b>5 Engajamentos de mulheres na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e condição feminina _____</b>	<b>323</b>
5.1 Teólogas, capital escolar e teologia feminista _____	328
5.1.1 Reivindicações profissionais e investimento escolar _____	328
5.1.2 Origem social e “formação” das teólogas _____	343
5.1.3 Mediações sociais e renovação teológica _____	351
5.1.4 Teologia, ciências sociais e seus usos _____	358
5.2 A Ordem Auxiliadora das Senhoras Evangélicas (OASE) e suas concepções de condição feminina _____	362
5.2.1 As definições de OASE vigentes na IECLB e seus “promotores” _____	362
5.2.2 “Sustentadas pelo amor de Deus”: mensagem religiosa e suas condições sociais de adesão _____	384
5.3 As disputas pela representação da “mulher luterana” entre OASE e Fórum de Reflexão da Mulher Luterana _____	399
5.3.1 “Feministas”, “femininas” e as definições da participação da mulher na Igreja _____	399
5.3.2 O Fórum de Reflexão da Mulher Luterana e sua oposição à OASE _____	405
<b>Conclusão _____</b>	<b>425</b>
<b>Referências _____</b>	<b>431</b>
Bibliografia de referência conceitual _____	431
Fontes utilizadas _____	444

## INTRODUÇÃO

As igrejas cristãs são pródigas em oferecer aos fiéis imagens, definições e concepções do feminino. Como instituições voltadas à produção e difusão de ideologias religiosas que dão sentido à ordem social (BOURDIEU, 1992b), as igrejas concorrem com outras instituições – como a escola, o direito e o Estado – para a produção e reprodução de identidades femininas (BOURDIEU, 1999, p. 101). Como instituições voltadas ao monopólio dos bens de salvação (WEBER, 1944, p. 44) têm garantida a legitimidade das ideologias que difundem e reproduzem, entre seus fiéis. Como instituições articuladas à família, dependentes dela para sua reprodução (SUAUD, 1974; 1978; BOURDIEU, SAINT MARTIN, 1982), na qual “se impõe a experiência precoce da divisão sexual do trabalho e da representação legítima desta divisão”, elas redobram a imposição continuada e naturalizada daquela divisão. Diferentes estudos tratam do problema de como igrejas têm presentes ideologias relativas à condição feminina, atribuindo às mulheres certas características e atividades (AUBRÉE, 1998; BOYER-ARAÚJO, 1995; MACHADO, 1995; MACHADO, MARIZ, 1997). Igrejas cristãs ou mesmo religiões não cristãs como a umbanda (BOYER-ARAÚJO, 1993), cultos tribais (ÉCHARD, 1978), ou seitas espíritas (MUEL-DREYFUS, RODRIGUES, 1986), recuperam e dão significado à divisão sexual das tarefas, seja como divisão sexual do trabalho religioso, seja como sacralização de símbolos e da moral, ou como transfiguração religiosa, das hierarquias sociais entre os sexos, tornadas então justificadas pelo sobrenatural.

Para entender a perenidade e a extensão da Igreja e das religiões como produtoras e legitimadoras da desigualdade social dos sexos, é necessário considerar que “falar de mulheres, é também falar de outra coisa (...) a visão sobre as mulheres sendo sempre também uma visão do povo, estando tomada numa representação política da igualdade ou da

desigualdade (...) a mulher jamais é pensada só” (MUEL-DREYFUS, 1996, p. 14). A legitimação da ordem social operada pela Igreja envolve o acionamento da diferença sexual como forma primária de significar as diferenças e hierarquias sociais e as relações de poder (MUEL-DREYFUS, 1996, P. 10; BOURDIEU, 1999), o que Scott (1995) trabalha como “gênero”. Assim, as ideologias religiosas sobre a mulher podem ser tomadas como ideologias relativas à ordem social, ao mesmo tempo em que associam a condição feminina a outras condições e identidades sociais. O objeto desta tese consiste nas condições sociais e institucionais da produção, difusão e adesão a ideologias sobre a condição feminina na Igreja Católica e na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB).

A constituição desse objeto implica em considerar os agentes sociais responsáveis por esta elaboração e difusão, as diferentes posições sociais e institucionais que ocupam, as diferentes lógicas nas quais estão inseridos e os interesses nesta produção. Ou seja, as ideologias religiosas sobre a condição feminina são o resultado do trabalho de agentes religiosos mais ou menos eruditos, teólogos e teólogas, leigos voltados à atuação na Igreja, pastores e pastoras, padres, religiosos e religiosas melhor ou pior situados na hierarquia eclesial, e que investem seus recursos díspares na produção do “feminino” de acordo com seus interesses religiosos (conforme BOURDIEU, 1992b).

De outra parte, a produção de tais ideologias não prescinde da adesão e do investimento das fiéis à identidade feminina propalada pela Igreja. Adesão fundada no reconhecimento das mulheres em relação àquelas identidades, fruto de uma concordância profunda entre crenças e estruturas de pensamento individuais e ideologia religiosa (MUEL-DREYFUS, 1996). Assim, é parte da investigação as condições de adesão e investimento, por parte das fiéis, nestas imagens do “feminino” presentes nas igrejas, reconhecimento e investimento do qual aquelas que produzem tais imagens não escapam; ao contrário, são a encarnação.



A atividade militante de mulheres em diferentes associações das igrejas dá a ver tanto a adesão a ideologias sobre a mulher quanto a encarnação das identidades femininas propostas, das quais as “causas” em nome das quais as mulheres militam são parte. Assim, aqui são consideradas as lógicas sociais e recursos a partir dos quais mulheres se engajam em redes e associações nas duas igrejas, em nome de determinadas “causas”, “questões” ou “problemas”, que dizem ou não respeito explicitamente à condição feminina, mas que supõem a adesão a determinada visão de condição feminina – e de problemas legítimos de mulheres. São tomadas, na Igreja Católica, mulheres que atuam na Pastoral da Criança e da Mulher Pobre, o Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada (GRMC)<sup>1</sup>, e na IECLB, mulheres que atuam na Ordem Auxiliadora das Senhoras Evangélicas (OASE), no Fórum de Reflexão da Mulher Luterana, e na rede constituída por teólogas feministas, agrupadas principalmente no Núcleo de Estudos de Gênero da Escola Superior de Teologia (EST).

O engajamento nestas organizações mostra o investimento naquelas concepções de condição feminina. Deve-se observar que tais organizações podem ser tomadas segundo a participação maior ou menor das mulheres na produção ideológica sobre o “feminino”, ou das maiores ou menores chances de explicitar, sistematizar e difundir tais ideologias. No entanto, é necessário considerar que para todas trata-se do *investimento*, no sentido de “estar preso”, no caso, às ofertas de participação na Igreja a partir de uma “relação de cumplicidade ontológica entre as estruturas mentais e as estruturas objetivas do espaço social” (BOURDIEU, 1997, p. 139-140). Este investimento, que as faz participar seja da produção erudita e sistemática sobre o feminino, seja “consumirem” as definições propostas na participação em organizações religiosas, diz da adesão primordial a valores e esquemas religiosos e das diferentes condições de existência social a partir das quais elas participam na Igreja. Isso corresponde a uma pluralidade de ideologias sobre a mulher no espaço religioso –

---

<sup>1</sup> Todas as siglas do texto constam na Lista de Siglas.

para além das polissemias e reapropriações possíveis das diferentes ideologias. Assim é possível relacionar a adesão a ideologias sobre a condição feminina a condições de existência específicas. Este é um problema geral, colocado desde a proposta inicial de investigação: o das relações entre posição e inserção de mulheres engajadas em organizações e princípios de definição da condição feminina.

A partir da segunda metade do século XX, as igrejas cristãs dominantes dos países centrais – circunscritos aqui como Igreja Católica e aquelas protestantes agrupadas no Conselho Mundial de Igrejas (CMI) – diversificam, em maior ou menor grau, os discursos relativos à mulher. É que diferentemente de um contexto no qual se é possível impor uma definição de condição feminina totalmente de acordo com seus interesses institucionais (ver MUEL-DREYFUS, 1996), tais igrejas estão em uma situação de concorrência com outros agentes sociais na definição da condição feminina legítima. A emergência de novas definições de feminismo e a difusão destas ideologias, juntamente com a crescente incorporação por diferentes instituições e agentes da denúncia da discriminação por sexo configuram um quadro no qual as igrejas têm de reelaborar e rerepresentar suas ideologias sobre o “feminino” de forma a manter seus adeptos. Há então uma pluralidade de iniciativas na Igreja Católica, como a menção à condição feminina no documento final do Concílio Vaticano II, a criação da Comissão de Estudos sobre a Mulher na Sociedade e na Igreja em 1973 e a edição progressiva de vários documentos pontifícios relativos à condição feminina. No CMI, o setor responsável pelos “assuntos femininos” passa por várias modificações, e enquanto nas igrejas locais há momentos de explicitação das barreiras à entrada de mulheres no pastorado, o CMI passa, em uma série de eventos e publicações, a tratar do “sexismo nas igrejas”. O ápice deste investimento é a Década Ecumênica de Solidariedade das Igrejas com a Mulher (1988-2000), ou simplesmente *Década*, que, promovida em diferentes países pelo CMI, e no Brasil tendo

como partícipe também a Igreja Católica, “convida” as igrejas a uma série de atividades e de reflexões em torno da condição feminina.

Este investimento das igrejas corresponde a uma demanda interna de abertura de mercado de trabalho por parte de mulheres formadas em teologia que aderem ao e elaboram um “feminismo” que expressa seu investimento profissional. A frequência ao curso de teologia foi um fator determinante do acesso de mulheres ao pastorado, ao mesmo tempo que o acesso de mulheres ao curso de teologia “se inscreve no movimento geral de abertura dos estudos universitários às mulheres” (WILLAIME, 2002, p. 71). Já na Igreja Católica, mulheres com alta escolarização, graduadas em teologia, mas não só, utilizam-se de diferentes referenciais eruditos para participarem do trabalho de definição da identidade feminina na Igreja e na sociedade. No Brasil, a entrada de mulheres nos cursos de teologia faz parte da mesma tendência de crescimento do acesso de mulheres aos cursos superiores. Em 1940, total de estudantes que freqüentavam o ensino superior, cerca de 81,04% eram homens e apenas 18,96% eram mulheres (conforme IBGE, 1950). Em 1960, a diferença entre os dois percentuais diminui, e as mulheres passam a ser 23,09% do total de estudantes freqüentando o ensino superior (conforme IBGE, 1963). Em 1980, são já 49,12% (conforme IBGE, 1981), e em 2000, ultrapassam os homens no ensino superior – são 56,54% do total de estudantes freqüentando o mesmo (conforme IBGE, 2003).

O investimento das igrejas corresponde também ao surgimento ou mudanças nas organizações que difundem e exercitam as definições de condição feminina propostas. No Brasil, surge a Pastoral da Mulher Marginalizada (ver GUIDER, 1995), e posteriormente a Pastoral da Criança. Ao lado de organizações como a Legião de Maria e a Pastoral da Oração (sobre esta, ver HOOGEN, 1990), que põem em prática princípios hierárquicos de sociedade e dão às mulheres o papel de mantenedora da moral e da família, surgem formas de mobilização feminina que atingem as classes mais baixas da população, e nas quais o feminino é retomado

a partir de outros princípios. As CEBs, nas quais há uma massiva participação feminina, a mulher é pensada como o *élan*, como a força motriz de mudanças sociais. As CEBs e as formas de participação feminina ligadas a elas, como os clubes de mães, Pastoral da Criança e da Mulher Pobre, são uma espécie de caso exemplar da associação da condição feminina a outras condições sociais: no caso, a mulher como a “mais pobre dentre os pobres”. Nas igrejas protestantes, e na IECLB, as tradicionais organizações de mulheres da Igreja passam a ser secundadas de maneira mais ou menos conflituosa, por organizações e redes de mulheres que reivindicam para si o rótulo de feministas, podendo mesmo participar da elaboração e difusão de “teologias feministas”.

É impossível entender este investimento sem levar em conta o momento histórico no qual o “pobre”, ou o “dominado” ganhou legitimidade como avatar de Cristo. Somente em uma situação teológica e pastoral de valorização do inferior e da problematização das hierarquias sociais que um questionamento da ordem sexual é possível. Este movimento corresponde, no espaço teológico, ao crescimento e reivindicação de uma teologia própria por parte dos “dominados” teologicamente – não europeus, negros, mulheres. Isso instaura lógicas de apropriação e trocas entre teólogos dos países centrais e periféricos que possibilita a disseminação de teologias sobre a mulher.

Como já foi assinalado, o estudo procura dar conta das formas de participação de mulheres no espaço religioso formado pelas Igrejas Católica e Luterana, relacionando origem, posição e inserções sociais das mulheres e suas concepções de “condição feminina”, implícitas nas ações relativas à difusão, formulação de ideologias sobre “mulher” dominantes nestas Igrejas. A explicitação das “questões e problemas da mulher”, nas igrejas em pauta diz respeito à sua institucionalização. Tais Igrejas detêm, entre seus crentes, o “monopólio da gestão dos bens de salvação”, e seus quadros profissionais formados nas instituições de ensino das próprias Igrejas são como que seus delegados intercambiáveis (BOURDIEU, 1992b, p.

58-59; WEBER, 1944, p. 44). Há pouco espaço para a contestação daquele monopólio dentro dos parâmetros daquelas Igrejas, e os elementos míticos, mágicos que poderiam haver no *corpus* da crença estão – em maior ou menor grau, já que a Igreja Católica pode seguir um caminho diferente – sistematizados e racionalizados (sobre as diferenças entre os protestantismos, ver DREHER, 1997 e 1998; GIUMBELLI, 2001). Mesmo o ritual litúrgico é altamente racionalizado.

Relacionado a esta racionalização está o investimento em instituições escolares para a formação de seus quadros, as quais estão mais ou menos inseridas no quadro das instituições universitárias (conforme DREHER, 1998). Desta forma, seus alunos e professores, bem como sua “produção”, estão inseridos no espaço das ciências humanas e sociais no Rio Grande do Sul e, de diferentes formas, utilizam-se disto em suas estratégias internas à Igreja. O caso mais extremo disso é o da Escola Superior de Teologia (EST) luterana, cujo curso de formação ao pastorado é reconhecido como graduação e seu pós-graduação teve nota máxima junto à instituição de avaliação de cursos de pós-graduação nacionais. Deve-se atentar para o fato de que há uma grande frequência de alunos, na EST, que são “quadros” de outras Igrejas protestantes, como pastores(as) das Igrejas Anglicana e Metodista que fazem cursos de pós-graduação na EST, o que possibilita a formação de um “saber comum”, “ecumênico”, entre estes quadros, saber que se abre às contribuições das ciências humanas e sociais e que, de alguma forma, pode se legitimar como “científico” a partir de tais contribuições. No entanto, o que pode ser caracterizado como abertura a critérios seculares tem por característica a apropriação de temas ideológicos em voga em meios “políticos” como partidos e movimentos sociais. Esta apropriação de temas como negros, mulheres, indígenas, terceiro mundo, direitos humanos, é sustentada por instituições internacionais como a Federação Luterana Mundial (FLM) e o CMI e no âmbito nacional corresponde ao apoio ou participação de seus agentes em partidos e movimentos sociais.

Este duplo movimento de adesão a critérios escolares e incorporação de ideologias sociais em favor dos dominados juntamente com uma valorização da militância por pastores “progressistas”, professores e alunos da EST, é responsável em parte pelo surgimento e desenvolvimento de uma teologia feminista na IECLB. Ela faz parte do desenvolvimento também na EST de uma “crítica religiosa da sociedade” mais ou menos referenciada em teorias sociais como o marxismo e mesmo nas ciências sociais em geral – são os adeptos da Teologia da Libertação nesta Igreja. A Teologia da Libertação e também a teologia feminista estão no espaço de produção ideológica da IECLB em posições dominantes, devido a *aggiornamentos* internos descritos nos capítulos a seguir, diante de outras tendências teológicas. É por isso que para entender a produção e adesão à teologia feminista foi necessário dar conta das transformações ocorridas em sua instituição escolar, e de como a teologia feminista está estreitamente relacionada à lógica e ao mercado escolar desta Igreja. A análise das relações entre teologia feminista e lógicas escolares foi feita a partir das proposições de Suaud (1974 e 1978) sobre as condições de formação dos religiosos. “O estudo sociológico do recrutamento dos seminaristas e do trabalho pedagógico ao qual eles são submetidos – primeiros momentos de inculcação de um *habitus* sacerdotal – constituirá então a propedêutica obrigatória à análise das práticas profissionais dos padres que têm este *habitus* como princípio gerador” (SUAUD, 1974, p. 110). São estas condições que produzem as representações e expectativas com relação à profissão na origem de adesões e formulações teológicas. As instituições de formação religiosa são espaços nos quais se inculcam e se transmitem determinados saberes que habilitam ao exercício profissional, assegurando às instituições religiosas a competência do exercício religioso e uma forma de selecionar indivíduos que, segundo os critérios considerados pertinentes pelo corpo sacerdotal, garantam a eficácia do processo de reprodução daquele corpo e da instituição mesma. Neste sentido foram considerados os grupos sociais de origem dos recrutados em cada Igreja, quer dizer, os

critérios sociais de inclusão e exclusão ao corpo sacerdotal presentes na instituição e as mudanças nestes critérios. Como a reprodução da instituição depende de um recrutamento fora da mesma, ou seja, dos interesses dos grupos familiares em orientar os filhos ao sacerdócio, e mesmo os interesses do grupo social de origem foram tomados na análise das disposições a determinadas percepções da profissão. Particularmente, a hipótese de Suaud (1974 e 1978) sobre as mudanças no recrutamento dos sacerdotes católicos estarem relacionadas a mudanças na percepção da formação é retomada aqui para explicar em parte o interesse de formandas e teólogas na elaboração de teologias feministas. Este interesse é parte de um esquema de entendimento da formação como formação escolar que habilita a uma profissão “superior”, e que enseja demandas por espaço no mercado de trabalho da Igreja, expressas naquelas teologias.

Esta produção ideológica e seus respectivos agentes se defrontam com uma forma de participação da mulher na Igreja antiga e institucionalizada: a Ordem Auxiliadora das Senhoras Evangélicas (OASE). Esta tem como fonte de legitimidade justamente sua ancoragem no passado da Igreja. No entanto, suas lideranças, responsáveis pela veiculação de ideologias sobre a mulher às quais aderem as participantes da OASE, confrontam-se com pastoras e teólogas feministas em ruptura com o “feminino” proposto pela OASE. Assim, na OASE ocorre um movimento de incorporação de referenciais “modernos”, enquanto pastoras e teólogas tratam de traduzir e difundir princípios feministas entre as mulheres da OASE. Este trabalho de mediação – no qual se engajam profissionais e leigas da Igreja – dá ensejo a movimentos de aproximação ou ruptura com a OASE, e corre em paralelo com a disputa pela representação da mulher luterana na Igreja. Esta é a disputa entre a liderança nacional da OASE e o Fórum de Reflexão da Mulher Luterana, que engaja pastoras feministas e leigas mais ou menos distanciadas da OASE, e que ali participam de acordo com diferentes interesses e lógicas de ação. Assim, em que pese as múltiplas modalidades de contato entre

luteranas e católicas estudadas, através da participação em redes ecumênicas e progressistas, e principalmente do papel destas redes na difusão de concepções de condição feminina, neste trabalho considerou-se como as ideologias sobre a condição feminina e a participação feminina na IECLB são fruto de oposições entre agentes com interesses diversos no espaço religioso que aquela igreja configura.

A Igreja Católica, não ordena sacerdotisas e defende uma concepção de condição feminina que mantem a divisão sexual de papéis sociais e a hierarquia de gênero, exaltando as qualidades “femininas” do sofrimento e da doação. Ao lado desta posição oficial convivem na Igreja Católica uma miríade de definições de condição feminina que mais ou menos rompem com a ortodoxia e mais ou menos a conservam. No entanto, mesmo oferecendo várias formas de participação a mulheres, a partir de diferentes princípios, a Igreja Católica possui poucos setores ou organizações que tratem explicitamente de questões entendidas como “femininas”. Neste sentido, a Pastoral da Criança e a Pastoral da Mulher Pobre (além da Pastoral da Mulher Marginalizada e da rede Católicas pelo Direito de Decidir), ao associarem certos “problemas” com a condição feminina, apresentam explicitamente as concepções de condição feminina às quais aderem mulheres.

A Pastoral da Mulher Pobre e a Pastoral da Criança surgem da iniciativa de membros leigos da Igreja referenciados na Teologia da Libertação. Assim como na IECLB a “questão da mulher” é pensada nesta Igreja a partir do surgimento e disseminação desta teologia (conforme ROHDEN, 1997; NUNES, 1992). Deve-se notar que os leigos que lideram a proposta da Pastoral da Mulher Pobre não são de origem ou posição social baixa mas altamente escolarizados e de nível sócio-econômico alto, atuando junto aos “pobres” ou às “mulheres pobres” a partir de variadas lógicas de engajamento.

Mesmo entre as mulheres “pobres” que se constituem em “líderes” destas pastorais, as lógicas de engajamento variam conforme os recursos de que dispõem. É possível diferenciar



assim aquelas que atuam nas pastorais a partir de uma perspectiva que envolve a politização do engajamento até uma definição estritamente religiosa do mesmo. A trajetória passada ou presente em outras esferas sociais garante a adesão ou a recusa da “política”. Em todo o caso, trata-se para estas mulheres de uma exaltação ou positividade das características “femininas” e do papel destas na busca de soluções aos problemas dos “pobres”. Esta ideologia religiosa das “lutas” atrai mulheres em busca de participação pública concebida como “comunitária” ou “política”, mas que não rompe com a diferença de gênero.

Existe na Igreja Católica também um grupo mais disseminado de religiosas com alta escolarização, freiras que de alguma forma enunciam, com maior ou menor eco na Igreja, os problemas da mulher religiosa na hierarquia da Igreja Católica – ou seja, a falta de reconhecimento de suas capacidades profissionais. Também neste caso, a Teologia da Libertação parece ser o ponto de partida, tanto da atuação destas mulheres enquanto religiosas como para pensar a mulher enquanto ser desprivilegiado na Igreja Católica. O texto de Nunes (1992) oferece um quadro de como as teólogas católicas situam-se em relação à Teologia da Libertação. A Teologia da Libertação abriu às religiosas a possibilidade de tanto atuar segundo princípios novos (em nome dos “pobres”, sua experiência e salvação) quanto participar da elaboração teológica (sobre “a pobre”, sobre mulheres na Bíblia). É a partir desta possibilidade que se criam espaços de discussão entre as teólogas católicas e mulheres leigas e religiosas de outras Igrejas e se buscam espaços institucionais para a produção e reprodução de um discurso “feminino”. Neste sentido, há um esforço pela criação de núcleos de estudo e de disciplinas sobre “a mulher” nos centros de ensino religioso. Esta formulação teológica instaura uma oposição na Teologia da Libertação, entre as religiosas que defendem que esta teologia suspende ou nega as especificidades da opressão vivida pelas mulheres, e entre aquelas e aqueles que afirmam a opressão do “pobre” em geral. Esta clivagem, segundo

Nunes, estaria relacionada à maior afinidade das teólogas com o feminismo ou com a “esquerda” política.

No caso aqui estudado, as religiosas do GRMC, a enunciação dos “problemas da mulher religiosa na Igreja” está relacionada ao investimento escolar e profissional das religiosas na Igreja. Ou seja, esta, com sua demanda por ideologias relativas à mulher, dá às religiosas com capital escolar e inseridas em setores progressistas e “secularizados” a oportunidade de valorizar seus recursos ao produzirem uma ideologia autorizada sobre a religiosa e seus problemas. Ideologia cujas condições de produção envolvem a apropriação de diferentes teorias e filosofias sociais, inclusive de elementos das teologias feministas ou dos feminismos.

Este universo de pesquisa, descrito aqui de forma sumária, foi analisado segundo as seguintes dimensões. A primeira é a das condições sociais e institucionais de surgimento de ideologias sobre a mulher. Ou seja, os diferentes agentes e instituições que participam da produção, reprodução e difusão de ideologias sobre a condição feminina e as lógicas de engajamento nesta atividade. Trata-se portanto de uma “sócio-gênese das visões do feminino” presentes nestas igrejas, ou da “história da construção dos interesses culturais, sociais, institucionais e políticos” dos diferentes agentes engajados naquela (MUEL-DREYFUS, 1996, p. 14-15). A segunda dimensão seria a das relações entre ideologias religiosas sobre a condição feminina, o investimento em identidades femininas pelo engajamento em organizações e redes pertencentes a tais igrejas, e as condições de existência das mulheres que participam naquelas. Trata-se de demonstrar as possibilidades diferenciadas de engajamento e concepções do feminino dadas pelas diferentes condições de existência social. A Igreja se apóia e garante sua permanência sobre esta diversidade, contemplando diferentes demandas simbólicas e práticas dos agentes sociais que acolhe, criando, patrocinando ou convivendo com diferentes ideologias sobre a mulher e diferentes formas de participação.

## REFERENCIAL DE ANÁLISE E INDICADORES

A formulação do objeto, proposição de hipóteses e indicadores, bem como a análise do material, partiu de um referencial analítico que procura apreender as relações entre condições objetivas de existência e representações sociais. De acordo com este referencial, o mundo social é um espaço no qual estão alocados diferencialmente agentes e grupos de agentes a partir da posse “positiva ou negativa” de determinadas propriedades, ou capitais. A percepção da posse negativa ou positiva dos capitais, a partir de determinados princípios de definição, permite a hierarquização dos agentes e grupos de agentes no espaço social. As propriedades sociais, os “capitais”, que garantem poder em espaços específicos e com lógicas próprias, ou “campos”, existem na forma de títulos, bens materiais, disposições incorporadas e no reconhecimento da posse dos mesmos. Na medida em que são propriedades atuantes, os capitais também permitem definir o espaço social e os campos como espaços de relações de força, em que determinados agentes se apropriam dos capitais pertinentes ao campo e em que desapossam outros do mesmo (BOURDIEU, 1998c). O conhecimento do volume e da estrutura do capital dos agentes permite visualizar a condição e a posição dos mesmos no espaço social. As classes, neste sentido, são os “conjuntos de agentes que ocupam posições semelhantes e que, colocados em condições semelhantes e sujeitos a condicionamentos semelhantes, têm, com toda a probabilidade, atitudes e interesses semelhantes, logo, práticas e tomadas de posição semelhantes” (BOURDIEU, 1998c, p. 136). Ela difere da classe no sentido de grupo mobilizado, que é fruto de um trabalho de construção identitária para o qual concorrem diferentes agentes (ver BOURDIEU, 1998c).

Uma primeira questão que se colocou foi como as mulheres se inserem nas organizações e redes de que fazem parte e do espaço religioso mais amplo. As características

e recursos relacionados à origem e posição no “espaço social”, como o volume e a estrutura do capital, parecem ter relação com as diferentes formas de inserção nestes (BOURDIEU, 1998c; SAINT MARTIN, 1989). Os indicadores relativos à origem social como profissão do pai e da mãe, escolaridade do pai e da mãe, local de nascimento, escolaridade foram usados para caracterizar as disposições e recursos para inserção em determinados espaços, bem como das diferentes formas de uso e combinações dos mesmos.

As relações entre origem, posição no “espaço social” e concepções de “condição feminina” não são diretas, devendo-se considerar os espaços e instituições nos quais as mulheres atuam. A “ação social” não se dá senão em espaços e instituições específicas nas quais estão presentes concepções de ordem social e de condição feminina. No caso das igrejas, estas concepções estão na base de formas de atuação de mulheres e definem papéis sociais à mulher (conforme MUEL-DREYFUS, 1996; LANGLOIS, 1984). Em seus estudos, Langlois (1984) e Muel-Dreyfus (1996) mostram que a Igreja Católica, ao mesmo tempo que definiu a condição feminina legítima como a de mãe de família, possibilitou a existência de um campo de atuação social para mulheres como enfermeiras religiosas, na assistência social, ensino congregacionista, lugares legítimos por sua analogia com aquele papel.

A partir destes pressupostos, considerou-se como o sexo está associado às posições ocupadas no espaço religioso. Lagrave (2000; 1987) apresenta duas situações, as quais analisa contemplando as condições sociais da hierarquização entre os gêneros. Uma delas diz respeito à posição das pesquisadoras no campo universitário. Segundo a autora, há uma diferença entre um título universitário possuído por um homem e um possuído por uma mulher. Além disto, estas pesquisadoras estariam desprovidas dos capitais que definiriam o “campo acadêmico”: “quer dizer que o campo é duplamente desvalorizado, primeiro em razão do tema [mulheres, gênero], em seguida em razão das propriedades sociais dos indivíduos” (LAGRAVE, 2000, p. 367). Da mesma forma, no sindicalismo camponês na França, há uma diferença tanto nas

“propriedades sociais disponíveis” segundo o sexo dos sindicalistas, como nas responsabilidades e posições ocupadas (LAGRAVE, 1987, p. 18). É que tanto a esfera acadêmica quanto a sindical estão fundadas em características e recursos sociais próprios aos homens, vale dizer, adquiridos por eles, e das quais as mulheres estão, em grande parte, desprovidas. Assim, a conformação das esferas sociais de atuação (política partidária, sindicalismo, pesquisa científica, e carreiras eclesiais) exclui as mulheres, ou as coloca como exceção (na própria esfera de atuação e diante de outras mulheres) subordinada pela falta das características e recursos sociais que os homens possuem. Ou seja, as características e recursos sociais atuantes nas esferas são também adquiridos a partir da definição social de cada sexo (LAGRAVE, 1987, p. 18).

A inserção e o investimento na Igreja e no espaço religioso estão marcados por uma adesão inicial aos esquemas de apreciação do mundo correntes naqueles e pelas possibilidades que os espaços oferecem de atualização ou não das disposições adquiridas ao longo do trajeto social. “É porque a Igreja produziu e reproduziu no curso do tempo uma cultura feminina que ela produziu gerações de mulheres suscetíveis de encarnar esta cultura e de se apropriar dela sucessivamente, de um modo pré-reflexivo” (MUEL-DREYFUS, 1996, P. 180).

Mesmo nestes espaços que primam pela conservação, em algumas condições, certos grupos podem reivindicar a mudança de categorias de percepção mais adaptadas a suas características (BOURDIEU, 1979; BOLTANSKI, 1982). Isto envolveria a construção de categorias identificatórias de um grupo. Nestes casos, a enunciação da condição feminina e de seus problemas corresponde ao que Offerlé (1998, p. 45-46) chama de “enunciação de interesses”, que vai junto ao trabalho mobilizatório de seus “representantes” junto àqueles que representam, e que tentam, com maior ou menor sucesso “fazer reconhecer a existência e a necessidade do grupo social” que justifica a ação mobilizatória (OFFERLÉ, 1998, p. 46).

Para entender os interesses e as lógicas dos agentes, foi considerado não só os indicadores relativos à origem social, mas também o trajeto no espaço religioso. Como salienta Sainteny (1999), a ocupação de determinadas posições enseja determinadas motivações, lógicas de ação e interesses. Assim, este trajeto foi considerado em sua relação às tomadas de posição sobre a condição feminina e outras questões vigentes no espaço religioso. Além disto, foi levado em conta os efeitos próprios às “carreiras” ou trajetórias destas mulheres, as quais conformam também disposições e recursos a serem investidos em engajamentos e tomadas de posição relativas a “condição feminina” e outros “problemas” sociais. As trajetórias foram entendidas como as posições sucessivas ocupadas pelas mulheres nos espaços em que atuam e os estados sucessivos da estrutura de distribuição dos recursos pertinentes àquelas esferas sociais (BOURDIEU, 1996a, p. 81-82). Foram considerados, portanto, em seus momentos no trajeto das mulheres, os investimentos e participações em diferentes espaços, entendidos processualmente, ou seja, como pontos de inflexão nas suas trajetórias (MUEL-DREYFUS, 1996; FILLIEULE, 2001; AGRICOLIANSKI, 2001). Ou seja, foram considerados as tomadas de posição passadas e as reconversões que podem estar presentes nas lógicas de ação, e os efeitos da participação anterior em partidos e movimentos (FILLIEULE, 2001; AGRICOLIANSKI, 2001). Também foram consideradas como as diferentes ordens de experiência (profissional, familiar, militante) inter-relacionam-se e permitem entender as trajetórias, o super-investimento ou o desinvestimento nos espaços nas diferentes fases das trajetórias em que ocorrem os engajamentos (conforme FILLIEULE, 2001).

O problema de como se conformam novas ideologias religiosas com relação à mulher levou a considerar no espaço religioso a relação entre ideologia religiosa e os interesses religiosos dos produtores, difusores e receptores daquela (BOURDIEU, 1992b, p. 27-34). O sucesso de toda a ideologia religiosa tem a ver, por um lado, com as pretensões dos religiosos

que a formulam em melhorar sua posição no espaço religioso e, por outro lado, depende da adesão de uma determinada classe ou grupo social, que percebe nesta ideologia uma forma de legitimar suas condições e formas de existência (BOURDIEU, 1992b). Assim, as formas de participação da mulher na Igreja que poderiam ser qualificados como “tradicionalis” correspondem a casos acabados de surgimento, adesão e consolidação de determinadas ideologias religiosas e sua institucionalização, tratando-se mais da reprodução de determinada ordem teológica e social. Tais ideologias convivem com o surgimento de um pensamento religioso que questiona os lugares e papéis da mulher na Igreja e na sociedade. Uma formulação explícita sobre a situação da mulher, seus anseios e problemas, e as soluções para os mesmos em termos teológicos, surge a partir de disputas internas ao espaço teológico e ganhou mais ou menos força no espaço religioso conforme conquista adeptos entre fiéis e outros agentes.

Uma questão que se colocou à pesquisa foi a das condições de disseminação da mensagem religiosa, a qual envolve deturpações, traduções, apropriações, reinterpretações e vulgarizações da mensagem original (BOURDIEU, 1992b). Isto levou a considerar as características sociais dos difusores e os espaços em que estes atuam e que proporcionam a estes recursos ao trabalho de mediação da mensagem religiosa. As mediações possíveis – culturais, sociais – são entendidas como “interações entre categorias e níveis culturais distintos” (KUSCHNIR e VELHO, 2001, p. 9), feitos por indivíduos em “trânsito entre sub-culturas, mundos sociais, tipos de *ethos*, ou mesmo entre papéis sociais (VELHO, 2001, p. 20). A mediação entre ideologia religiosa e ciências humanas, feita na produção da mensagem religiosa, com a utilização de noções provindas destas áreas levou a considerar tanto as condições deste trânsito quanto às modalidades de uso de títulos e saberes escolares no engajamento em questões femininas (conforme SIMÉANT, 2002).

Os indicadores utilizados para o exame do material coletado dizem respeito, em primeiro lugar, à análise dos trajetos das mulheres investigadas e, em segundo lugar, aos espaços nos quais estão engajadas. Ou seja, quanto às mulheres: origens sociais, situação e recursos familiares, trajeto escolar e profissional, engajamentos, recursos sociais usados no espaço de atuação, tipo de participação na Igreja. Quanto às igrejas: os princípios de inclusão e exclusão das instituições das quais as mulheres fazem parte; seus princípios de legitimidade e suas relações com as grandes ideologias em voga; os critérios de definição da condição feminina no universo de atuação e suas mudanças ao longo do tempo, conforme as diferentes relações de forças e investimentos; identificação das redes internas às Igrejas, e suas relações com diferentes esferas sociais; as formas pelas quais as mulheres se inserem nas Igrejas e no espaço religioso, conforme suas origens e recursos sociais; as posições ocupadas neste espaço; qual o espaço para a “problemática feminina” no interior das Igrejas e do espaço religioso (possibilidades institucionais de incorporação da problemática, possíveis combinações com as “questões”, as causas próprias ao espaço).

## **OPERACIONALIZAÇÃO DA PESQUISA**

A delimitação do universo de análise foi feita a partir da *Década*, na qual participaram a Igreja Católica, a IECLB, juntamente com a Igreja Metodista e a Igreja Episcopal Anglicana do Brasil. A *Década* foi um movimento ecumênico patrocinado pelo Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC) e pelo Conselho Mundial de Igrejas (CMI), com o objetivo de discutir a “situação da mulher na Igreja”. Através de participantes da *Década*, foi feito o contato com aquelas que discutiam os “problemas da mulher na Igreja”, engajadas seja na



formulação, seja na difusão destas, e que a partir deste engajamento foram chamadas a compor a *Década*. Eram mulheres que participavam, em suas igrejas, em organizações, agremiações e redes e que nestas tratavam explicitamente da condição feminina. Assim, apresentou-se a possibilidade de analisar em tais igrejas e no espaço mais amplo do qual elas fazem parte, como se constituiu e se conformou a “problemática feminina” da qual a *Década* é uma manifestação. Todas as igrejas que integraram a *Década* definem ou tratam de diferentes formas a condição feminina, associando esta a problemas e questões sociais. Tais definições e tratamentos estão expressos nas diferentes organizações das quais as mulheres estudadas fazem parte.

Uma primeira fase de pesquisa exploratória envolveu a realização de cerca de dez entrevistas com mulheres que participaram da *Década* e/ou foram indicadas como dispostas de informações para a pesquisa. Esta fase também envolveu a pesquisa de fontes documentais relativas às mulheres, às organizações de mulheres destas igrejas e sobre as igrejas mesmo. A pesquisa de campo propriamente dita envolveu, em primeiro lugar, a continuidade da pesquisa documental e bibliográfica, buscando informações sobre as organizações nas quais as mulheres estavam inseridas, as diferentes formas de tratamento da condição feminina nas igrejas, e sobre o espaço religioso mais amplo. O tipo de material obtido nesta pesquisa foi bastante heterogêneo, entre textos publicados, folhetos, jornais, manuais, correspondências e manuscritos. Parte deste material foi usado para compor o segundo capítulo da tese, o qual trata de como se constitui a problemática feminina no espaço religioso. O material coletado, especialmente textos publicados por integrantes das igrejas como “história da Igreja”, assim como o trabalho de historiadores e cientistas sociais, serviram de base para a elaboração do primeiro capítulo, que trata das transformações e processos gerais ocorridos nas igrejas ao longo do século XX. A obtenção desse material, acumulado ao longo dos meses da pesquisa de campo envolveu a exploração das Bibliotecas da EST, PUC-RS, da Unisinos, bem como de

centros como o CERIS e da sede da Conferência dos Religiosos do Brasil no Rio de Janeiro. Também foram encontrados nas Bibliotecas do Salchoir e do Institut Catholique em Paris textos e documentos sobre a temática “mulher na Igreja” (artigos e livros que são parte das formas eruditas de tratamento do tema no espaço religioso), anais de congressos, documentos das igrejas relativos à temática. Foram obtidos textos sobre outros temas e questões que ao longo da pesquisa exploratória se revelaram pertinentes à análise do objeto, como ecumenismo, por exemplo. Outros materiais escritos de acesso mais restrito foram obtidos junto a algumas informantes e entrevistadas, como textos e folhetos relativos à OASE, que obtive junto à diversas lideranças entrevistadas, os relatórios dos seminários do GRMC, textos de feministas ligadas ao espaço religioso nos países europeus, folhetos e revistas de organizações de mulheres, fornecidas por lideranças do grupo “Femmes et Hommes dans l’Église”.

O trabalho de observação de eventos como reuniões, festas, congressos, seminários, encontros, cultos e celebrações, bem como as situações de entrevista, deram a ver tanto a diversidade de condições culturais e sociais das mulheres e os diferentes sentidos dados às militâncias pela condição feminina. É o sentido da atividade militante que explica em parte as relações estabelecidas entre pesquisadora e “pesquisadas(os)” nestes momentos. Enquanto para aquelas que participam de organizações mais legítimas nas igrejas – não por acaso aquelas que propõem militâncias femininas de acordo com papéis femininos tradicionais – a presença e o interesse de uma pesquisadora era considerada como mais uma prova da legitimidade de sua atividade. Este foi o caso das mulheres da Pastoral da Criança e da Pastoral da Mulher Pobre que tinham também interesse em divulgar seu trabalho, e também das mulheres da OASE. Suas líderes, perfeitamente conscientes da propriedade de seu trabalho, exercitavam o acolhimento da pesquisadora, o que não deixa de ser uma das dimensões da sociabilidade da organização.

Por outro lado, em eventos e para mulheres que questionavam certos aspectos da ordem social e religiosa, como certas líderes da Pastoral da Mulher Pobre e seus encontros, ou como no caso das reuniões do Fórum, nas quais se expressavam reivindicações à Igreja, e entrevistas com suas integrantes, a presença da pesquisadora era vista sob o prisma de sua utilidade ou não à “causa”, o que também dependia da maior ou menor proximidade das pesquisadas com relação à cultura escolar. Se uma das líderes da Pastoral da Mulher Pobre, com curso superior e de classe social alta viu na pesquisa uma forma de promover esta pastoral, prevendo sua publicação por uma editora católica, no caso daquelas mulheres e eventos marcadamente “populares”, houve desde um rechaço declarado ao contato com a pesquisadora, identificada claramente com “os dominantes”, ou a boa vontade de quem reconhece “o estudo” como socialmente importante mas também muito distante, ou ainda a desconfiança jocosa de quem procurava testar a pesquisadora para saber “até que ponto ela está do nosso lado”. As mulheres do Fórum ou as pastoras feministas, por sua vez, pensaram a utilidade e o caráter prático do trabalho de diferentes formas. Algumas concederam entrevistas e propiciaram a participação da pesquisadora em certas atividades por valorizarem a atividade escolar a partir de uma convivência com esta: uma descrição que reúne as esposas de pastores também professores da EST, as mulheres com filhos com curso superior, elas mesmas detentoras de curso superior e destinadas a carreiras escolares, e membros de uma Igreja que valoriza a cultura escolar. Outras pensaram também nas possibilidades de divulgação das atividades do Fórum que contribuiria com sua legitimidade na Igreja. Tal idéia de utilidade está em continuidade com uma militância que faz uso das disciplinas das ciências sociais. No entanto, esta utilidade é pensada por algumas como encontro de “alternativas de saídas para nossos problemas” pelo estudo, em especial com relação aos conflitos entre OASE e Fórum.

No entanto, a proximidade ou a valorização da escola não garantiram em todas as situações a percepção da “utilidade” do trabalho, ou de sua “importância”. Isto foi claramente o caso das religiosas do GRMC, que reiteradas vezes mostraram suas reticências e mesmo sua impaciência em atender solicitações de entrevistas ou de atenção em eventos observados. Isso pode ser remetido à reserva habitual de membros da Igreja Católica, para os quais revelar questionamentos radicais, mesmo tratando-se de reivindicações e de constatações de injustiça seria contrário ao desejo sempre presente de preservar a imagem da instituição.

Pesquisar em certos meios, como aqueles onde as pastoras/teólogas estavam inseridas trouxe ao trabalho os problemas de um universo familiar. Como tais pastoras atuavam em espaços fundamentalmente escolares, tanto as situações de entrevista como as atividades observadas (reuniões de pesquisa, cursos e seminários) tinham que ser conduzidas pelo estranhamento e distanciamento da lógica escolar para recuperar sua importância na constituição do engajamento daquelas mulheres e de um discurso sobre os problemas da mulher na IECLB.

O trabalho de coleta de material, que durou aproximadamente um ano, foi bastante intenso de maio a dezembro de 2003, quando foram feitas as entrevistas e a maior parte das observações. Estavam previstas um número total de quarenta e sete entrevistas inicialmente, mas ao total, foram feitas trinta e nove que dão conta das modalidades de engajamento buscados. No texto, as entrevistadas não são identificadas pelo nome – o que foi tratado com elas antes da entrevista, muito embora elas não se preocupassem com sua futura identificação – mas pelas iniciais dos mesmos. Deve ser destacado aqui os limites das informações obtidas nas entrevistas, ou os limites de sua produção. As entrevistas foram feitas buscando uma extensão grande de informações sobre o trajeto social das entrevistadas: origem social e geográfica, inserção profissional, informações relativas à situação familiar, sobre o engajamento na Igreja e em outros âmbitos, representações sobre a condição feminina e a

Igreja. Em alguns casos, isto pode ter feito com que a entrevista tivesse pouca profundidade. Em outros casos, principalmente naqueles em que o entrevistado possuía uma narrativa já formada de sua trajetória, a entrevista concentrou-se mais nas dimensões que o entrevistado achou pertinentes. Ou seja, a capacidade desigual de conferir sentido à própria trajetória foi um dos condicionantes da entrevista em alguns casos. Outras situações que representaram limites à entrevista foram aquelas em que a distância entre pesquisadora e pesquisadas estava explícita de alguma forma, como no caso das freiras do GRMC ou com líderes da OASE. A diferença de idade, a preocupação com a respeitabilidade, com a discrição e com o bom tom que seus engajamentos na Igreja e suas posturas “distintas” mostravam tornaram, por vezes, a proposição de questões relativas à vida “privada” bastante difícil. Após a conclusão da pesquisa de campo foi feita a análise do material coletado, levando-se em conta suas condições de produção (conforme BEAUD, 1996; BEAUD e WEBER, 1998; DUCHESNE, 1996; BOURDIEU et al, 1975; WACQUANT, 1992).

O primeiro capítulo tem como objetivo caracterizar os marcos nos quais se dão os engajamentos femininos nas igrejas. Neste são tratadas as transformações pelas quais passaram a Igreja Católica e a IECLB no século XX. Em primeiro lugar, são apresentados os processos mais gerais que ocorrem nas igrejas, descritos aqui com base na noção de secularização, como a concorrência religiosa em que as igrejas estão metidas, os efeitos de um processo de racionalização na formação de seus quadros, e (o que ocorre principalmente na Igreja Católica), o imperativo de novas formas de relação com os leigos.

A seguir, no mesmo capítulo, é abordado como este processo de “modernização” ocorre na Igreja Católica brasileira, marcado pela tendência “progressista”, e como esta tendência perde força sob o pontificado de João Paulo II. O item a seguir trata, em linhas gerais, dos principais processos que deram origem a IECLB. Dentre esses, destacam-se as

mudanças no recrutamento e na formação dos pastores, e seu papel na conformação das tendências teológicas vigentes na IECLB, a teologia feminista inclusive.

O segundo capítulo aborda a conformação de um espaço de tratamento da condição feminina e seus problemas no meio religioso. São tomadas, em primeiro lugar, as definições católicas de condição feminina, expressas principalmente pelo alto clero, por meio de documentos pontifícios diversos. Tais concepções, como se verá, mantêm a idéia de uma “natureza feminina” e a hierarquia entre os sexos. Em segundo lugar, é considerado o processo de mudança nas formas de tratamento da condição feminina no CMI, bem como os interesses dos agentes responsáveis por estas mudanças. Neste capítulo também está colocada a análise de um momento exemplar de como as igrejas cristãs abordam a condição feminina: a *Década*, compreendida aqui pela caracterização dos setores eclesiais e dos agentes engajados nela no Brasil. A seguir, este capítulo apresenta uma caracterização dos agentes, com múltiplos pertencimentos, e instituições religiosas engajados na definição de condição feminina, bem como das principais clivagens e oposições em termos de formas de tratamento. Por fim, como lógicas escolares perpassam estas produções ideológicas.

Nos capítulos a seguir, é apresentada a análise das formas de engajamento pesquisadas; tal análise procura destacar como as ideologias sobre a mulher estão estreitamente ligadas a condições de existência específicas. O terceiro capítulo aborda a atuação de mulheres nas pastorais católicas da “Mulher Pobre” e da “Criança”, que trazem uma definição específica de condição feminina: a “mulher pobre” e suas “causas”. Assim, são tratados os princípios na base da definição de seus problemas, bem como as condições de produção e adesão a esta ideologia, a partir de uma sociologia dos agentes produtores e de seus aderentes. A seguir é explorada em detalhe a ideologia sobre a “mulher pobre” e suas condições de sucesso entre as mulheres das pastorais em pauta. Os três últimos itens do

capítulo abordam mais detidamente a atividade e as condições de existência de mulheres engajadas nas pastorais.

O quarto capítulo é sobre as condições institucionais e sociais do engajamento pelos problemas da religiosa na Igreja Católica pelo estudo do Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada (GRMC). Aborda as lógicas presentes na CRB, entidade que abriga o GRMC; como se elabora, nesta entidade uma ideologia sobre a religiosa e seus problemas. O último item expõe como os engajamentos de religiosas no GRMC podem ser entendido por seus trajetos sociais, escolares e institucionais.

O quinto e último capítulo aborda os engajamentos femininos em torno dos “problemas das mulheres” na IECLB. O primeiro item trata das teólogas feministas e seus interesses, bem como das condições institucionais tanto para seu engajamento quanto para a produção de uma teologia feminista. O segundo item toma as definições de engajamento feminino presentes na OASE e as condições de existência que embasam a adesão à identidade feminina proposta pela mesma. Finalmente o último item se concentra na oposição entre o Fórum de Reflexão da Mulher Luterana e a OASE, com a caracterização das clivagens que as tornam dois modelos de engajamento feminino na Igreja, e das diferentes lógicas sociais a partir das quais mulheres se engajam no Fórum. Enfim, traça o espaço de disputas pela representação da “mulher luterana” entre lideranças femininas na IECLB.

## 1 IGREJAS CRISTÃS E MUDANÇAS SOCIAIS E IDEOLÓGICAS

“Temos ouvido o clamor daqueles que clamam pela paz, dos famintos e dos explorados que pedem pão e justiça, das vítimas da discriminação que reivindicam a sua dignidade de homens e das massas que procuram o sentido da vida. Deus, ele também, ouve estes gritos e julga-nos. Ele pronuncia igualmente a Palavra libertadora.” Mensagem da Quarta Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas, Upsala, 1968.

Este capítulo apresenta o contexto no qual emergem os problemas relativos à condição feminina nas igrejas em pauta. Ou seja, traz um quadro geral das transformações ocorridas nestas igrejas nas últimas décadas, as quais possibilitaram a emergência de novas posições no espaço religioso, além de novas questões ou novas formas de tratamento de problemas. Isto é feito a partir da bibliografia existente sobre tais processos e que diz respeito principalmente à Igreja Católica, mas também às igrejas protestantes dos países desenvolvidos, reunidas no Conselho Mundial de Igrejas (CMI). O *aggiornamento* da Igreja, que pode designar este processo, se deu de forma específica nos diferentes países e nas diferentes igrejas, e é apresentado em suas linhas gerais, também com base na bibliografia, no caso da Igreja Católica no Brasil e da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB).

### 1.1 AGGIORNAMENTO E SECULARIZAÇÃO

A Igreja, enquanto produtora e difusora de mensagens religiosas que são também esquemas de organização e apreciação do mundo, contribui para a legitimação das diferenças



sociais e para a reprodução da ordem social (a partir de BOURDIEU 1989 e 1992b). Isto se dá através da elaboração e difusão de uma mensagem que estabelece compromissos entre a mensagem religiosa original e outras mensagens religiosas, e que corresponde ao atendimento das demandas de diferentes grupos sociais. Neste sentido o *aggiornamento* da Igreja, que tem como marcos o Vaticano II e nas igrejas protestantes a Assembléia do CMI realizada em Upsala em 1968, está relacionado ao surgimento de novas demandas dos fiéis nos países desenvolvidos e periféricos (CASANOVA, 1968; MAINWARING, 1989). É a passagem de Igrejas de classes dominantes, como é o caso dos protestantismos históricos, e de uma igreja universal cuja teodicéia ratifica a desigualdade e hierarquia social para igrejas porta-vozes das classes e grupos dominados que fundamenta as condições institucionais de teologias e ideologias religiosas em nome da mulher. É possível entender este processo que implicou na formulação e adesão de diferentes setores das igrejas a ideologias e práticas em favor dos dominados como parte da “secularização” da sociedade e da Igreja.

Para entender as transformações pelas quais passaram as Igrejas Cristãs dominantes ao longo da segunda metade do século XX pode-se, como ponto de partida, retomar as considerações de Jean-Marie Donegani (1993) sobre a noção de “secularização”. A “secularização” refere-se ao processo de separação da religião de outros setores do pensamento e da vida social (arte, ciência, economia, política), e também a adaptação ou inadaptação da Igreja à “vida moderna” (DONEGANI, 1993, p. 337 e passim). Ela seria o resultado da industrialização e da urbanização, as quais teriam induzido a mudanças na percepção da natureza – antes como algo “dado” por Deus e agora como algo a ser transformado – e na percepção da organização social – antes com um modelo, típico de sociedades agrárias, de organização hierárquica, entendido como imutável e legitimado pela Igreja<sup>2</sup> (DONEGANI, 1993, p. 339).

---

<sup>2</sup> Ver também Casanova 1968, p. 200.

Após uma crítica desta noção<sup>3</sup>, é possível destacar três dimensões da noção de secularização. Em primeiro lugar, a secularização implicaria na racionalização, ou a ação e a organização do mundo a partir de regras autônomas frente à religião.

A secularização, quer dizer, a perda de influência da religião sobre as representações e as ações humanas, é a consequência necessária da racionalização, a qual se apóia na ruptura com toda implicação emocional imediata e exclui a implicação<sup>4</sup> do sobrenatural. (DONEGANI, 1993, p. 346-347).

Uma segunda dimensão da secularização seria a subjetivação da fé. Esta não se desenvolveria mais nos marcos de uma religião institucionalizada, e com regras estritas e restritivas: a religião teria realidade na vida interior de cada indivíduo, que escolheria, em uma situação de pluralismo de valores religiosos e sociais, aderir a determinados preceitos religiosos e mesmo modificá-los. Em terceiro lugar, e mais importante para este trabalho, a secularização implicaria em uma situação de concorrência entre as Igrejas, ou de pluralismo religioso (DONEGANI, 1993, p. 348). Mas não só entre estas, já que a concorrência se daria também com outras instâncias produtoras de definições da realidade social. Assim, as instituições religiosas não imporiam mais conteúdos religiosos, mas os ofereceriam como bens de consumo<sup>5</sup> (DONEGANI, 1993, p. 349). Estas dimensões da secularização – racionalização, subjetivação da fé e concorrência religiosa e ideológica são os eixos a partir dos quais são apresentadas as transformações da Igreja consideradas pertinentes ao surgimento de problemas e questões da condição feminina e de outros “dominados”.

---

<sup>3</sup> Os pressupostos desta noção supõem que há uma nítida demarcação entre sagrado e profano na vida social, que as sociedades primitivas seriam religiosas e as industrializadas “secularizadas”, e que a experiência religiosa se daria em marcos institucionais (DONEGANI, 1993, p. 340). Segundo este autor, não é possível separar, na prática social, a dimensão sagrada e a profana, e nem provar a gênese da secularização a partir da industrialização ou urbanização. Além disto, a diminuição ou não existência daquelas práticas não implicariam no fim da identificação e da crença religiosas (DONEGANI, 1993, p. 342). Uma outra crítica de Donegani é que esta noção está ligada a preocupações teológicas (DONEGANI, 1993, p. 343).

<sup>4</sup> No original, renvoi. Todas as traduções presentes no texto foram feitas pela autora.

<sup>5</sup> Esta seria uma característica *per se* da igreja por sua participação na produção ideológica de uma sociedade ou “campo do poder simbólico”, juntamente com partidos, sindicatos, Estado, e na concorrência com estas outras instâncias quanto à imposição de esquemas de apreciação do mundo legítimos (conforme BOURDIEU, 1989; BOURDIEU E SAINT MARTIN, 1982, p. 23).

### 1.1.1 IGREJAS, PLURALISMO RELIGIOSO E CONFRONTOS IDEOLÓGICOS

Ao se considerar que as igrejas, dada sua necessidade de legitimação externa para subsistência (BOURDIEU, 1992b, p. 38), estavam inseridas em diferentes espaços de concorrência por adesões, a exigência de outros bens de salvação no quadro político-ideológico do pós-guerra diz respeito ao confronto da Igreja Católica e do protestantismo “esclarecido” com o ateísmo e o comunismo, e, no espaço religioso, com a oferta de outros bens de salvação. Trata-se de ideologias sociais e religiosas que atingem de forma diferenciada as diferentes categorias sociais do mundo desenvolvido e periférico.

As grandes ideologias concorrentes para o clero católico eram o comunismo e o socialismo. Segundo Donegani (1993), é do final do século XIX o combate a estas ideologias por parte da Igreja. Neste, se disputam tanto fiéis quanto se engajam concepções de ordem social. Também os protestantismos históricos experimentam a mesma situação de concorrência. Segundo Casanova, as ideologias de esquerda uniram catolicismo e protestantismos representados no CMI, os quais viam a desunião das igrejas cristãs inapropriadas para o enfrentamento do “materialismo” (CASANOVA, 1968, p. 65-66).

No entanto, é preciso levar em conta que esta concorrência ocasionou processos diferenciados conforme diferentes setores do clero. O clero dos meios urbanos seja dos países desenvolvidos, seja do terceiro mundo, vivia uma “crise de sentido” por conta da adesão das populações a movimentos e ideologias que a Igreja Católica rejeitava (conforme DONEGANI, 1993). A crise de sentido é então uma das dimensões da concorrência com outras ideologias, em especial as de esquerda. Casanova (1968, p. 235-6) considera assim que os padres em contato com representantes da classe operária (militantes de partidos políticos,

sindicatos e movimentos católicos) e, mais largamente, vivendo em contato com esta classe, procuram romper ideologicamente com as classes dominantes, e oferecer recursos teológicos aos militantes destas organizações. Se isto implica em uma conversão dos padres a temas e questões destes militantes, não está excluída a preocupação com a perda de fiéis.

O clero que atua junto a classes médias e altas, principalmente nos países desenvolvidos, se vê confrontado com novos bens de salvação oferecidos a estas classes por outros produtores: a psicanálise, as medicinas, religiões orientais, yoga, etc., e outras formas de cuidado de si. Há uma “diluição das fronteiras do campo religioso” em um “novo campo de lutas pela manipulação simbólica da condução da vida privada e a orientação da visão de mundo, e todos colocam em funcionamento na sua prática definições concorrentes, antagônicas, de saúde, da cura, do cuidado de corpos e de almas” (BOURDIEU, 1987, p. 119).

Nos países em desenvolvimento, a formulação ou difusão de ideologias para as classes mais baixas da população deve ser entendida em sua especificidade com relação ao proletariado dos países desenvolvidos. O contato do clero com as “massas empobrecidas” é a base de reconversões de seus membros, em uma situação de violenta mudança e desestruturação social; além do contato e aproximação com ideologias de “esquerda”, e a concorrência com protestantismos pentecostais e, no caso do Brasil, as religiões “afro” (ver CASANOVA, 1968, p. 121).

Há, então, por parte do clero de uma forma geral, e de formas diferentes segundo as frações do clero envolvidas, a busca de diversificação dos produtos oferecidos, e a busca de manutenção da influência junto a públicos diversificados. O concílio Vaticano II é o marco da formulação destes novos produtos, e da conversão da maior parte do alto clero aos problemas dos “dominados”. Neste sentido, o *aggiornamento*<sup>6</sup> implica que o alto clero procura oferecer

---

<sup>6</sup> Donegani (1993, p. 391-392) enfatiza que o Vaticano II foi um concílio que agiu nos planos pastoral e eclesiológico e não no dogmático.

outras visões e soluções para os problemas sociais, através de encíclicas papais e orientações à prática pastoral.

É a partir de um processo de discussão e disputa interna no Vaticano II que mudaram as formas através das quais a Igreja Católica tratava o ateísmo e o comunismo (DONEGANI, 1993, p. 374-8; CASANOVA, 1968, p. 260). Tradicionalmente, o comunismo e o ateísmo, não reconhecendo a origem divina do poder estatal e das desigualdades sociais e defendendo sua subversão, deveriam ser combatidos. Assim, é uma concepção de sociedade que orienta o engajamento contra o comunismo por parte da Igreja Católica (DONEGANI, 1993, p.375).

O texto final do documento referente às relações com o comunismo e com os ateus – *Gaudium et Spes* – no entanto, abandona a idéia de combate em favor do “diálogo”. Tanto Donegani quanto Casanova consideram que tal diálogo tem funções instrumentais, de aumentar o campo de influência da Igreja, já que não muda a concepção do alto clero com relação ao socialismo e ao comunismo<sup>7</sup>. O que se deseja é, por um lado, atrair “os sociais democratas mais reformistas, os quais, esvaziando pouco a pouco o socialismo de todo o conteúdo revolucionário, se aproximam de suas [da Igreja] próprias posições” (CASANOVA, 1968, p. 262).

Segundo Donegani (1993, p. 378), em *Gaudium et Spes* há uma mudança de discurso, com a distinção entre ateísmo e comunismo, e este último não é atacado em nome da defesa da ordem social desigual, mas em nome da própria fé católica. É o combate à fé religiosa que os regimes comunistas fazem que é condenado (DONEGANI, 1993, p. 376). Ao mesmo tempo, *Gaudium et Spes* incorpora certos temas próprios à esquerda: vida plena e digna para os homens, defesa dos direitos dos trabalhadores, direito dos pobres à vida, reforma agrária, afirmação de que os bens econômicos são destinados ao uso geral dos homens (CASANOVA, 1968, p. 258-9). Além disto, apresenta uma outra concepção de ateísmo que permite a

---

<sup>7</sup> Casanova observa, no entanto, que alguns bispos de países do terceiro mundo – entre eles, Hélder Câmara - estavam inclinados a aceitar o socialismo e recusavam que a Igreja o combatesse (CASANOVA, 1968, p. 121).

aproximação e o diálogo entre ateus e cristãos. Ao distinguir o ateísmo, como forma de humanismo contemporâneo, do comunismo, e ao considera-lo não mais como uma falta, mas como uma falha a ser corrigida, abre a possibilidade de contato entre ateus e cristãos, e da participação dos cristãos, membros do clero ou não, em espaços onde só ateus atuavam, como a esquerda política (conforme DONEGANI, 1993, p. 379).

### 1.1.2 RACIONALIZAÇÃO E MUDANÇAS NO CLERO

Pode-se dizer que as mudanças ocorridas na Igreja Católica durante a segunda metade do século XX estão de acordo com as demandas das frações ascendentes das classes dominantes (GRIGNON, 1977), ou mais escolarizadas e urbanizadas entre os fiéis (SUAUD, 1978) e correspondem também a mutações concomitantes no clero. Estas mutações estão relacionadas com o aumento da escolarização da população em geral (em maior grau nos países desenvolvidos) e em especial da escolarização das classes dominantes (GRIGNON, 1977; BOURDIEU, 1987). Neste processo, há também mudanças na formação do clero, que se dedica cada vez mais a estudos superiores em detrimento da formação religiosa especializada (GRIGNON, 1977; ROUSSEAU, 1982).

Por um lado, há toda uma demanda, por parte dos fiéis (em especial os das frações mais escolarizadas das classes dominante e média) e do clero mais intelectualizado, de afastamento das superstições populares, da pompa, do ritualismo católico, em favor da erudição e da racionalização da liturgia e da pastoral católicas, ao mesmo tempo que se valoriza a proximidade na relação entre fiéis e o clero (GRIGNON, 1977; ROUSSEAU, 1982b). O aumento da escolarização dos fiéis faz com que aqueles de classes mais abastadas

se voltem para formas de produção e de gestão dos bens de salvação mais “suaves” e “racionalizáveis” (BOURDIEU, 1987). Ao mesmo tempo, a progressiva impregnação de critérios escolares na formação do clero possibilitou a importação de outros saberes ao espaço teológico, oriundos de disciplinas como a psicologia, as ciências sociais e a economia (GRIGNON, 1977).

A racionalização da fé é concomitante à mediação entre a esfera religiosa e a universitária. Grignon (1977, p. 20) observa que são alguns religiosos “dotados de competências e *habitus* raros”, que, a partir da constituição de grupos, locais de encontros, e revistas que vão fazer a intermediação entre a psicanálise e a Igreja, abrem a possibilidade de neutralização progressiva dos conteúdos anti-clericais desta disciplina, e “asseguram a presença da Igreja no campo da psicanálise”.

O desejo de simplicidade e de proximidade entre religiosos e fiéis também está relacionado ao contato com populações como o proletariado urbano e principalmente seus representantes. Há também possibilidades de mediação entre cultura sindical e partidária e cultura católica, das quais são exemplos a conciliação entre marxismo e cristianismo, colocada como possível por alguns agentes pertencentes ao “baixo clero”. Este contato é redobrado por conta da progressiva tendência de militantes de agremiações católicas à participação em movimentos e partidos da esquerda política, ou ao menos contatos com estes (ROUSSEAU, 1982c).

Estas novas condições ideológicas são vividas como uma “crise de sentido” por uma parte do clero, justamente aquele formado sob outras condições, ou como uma “crise das vocações”, e dizem respeito à difusão de critérios escolares de formação e percepção que atinge a Igreja (SUAUD, 1978). Dentre os temas tratados pelo Vaticano II está a “crise de sentido” vivida pelos membros do “baixo clero”, pois enquanto nas sociedades tradicionais o padre era o representante de Deus e sua presença e atos ratificavam a ordem do mundo: “os

padres parecem mal situarem seu papel e suas funções culturais num mundo que se tornou de tal forma indiferente à religião, que nem mesmo lhe é hostil” (CASANOVA, 1968, p. 232). Um dos resultados desta falta de significação do papel do padre na sociedade seria a rarificação das vocações.

A bibliografia disponível situa esta crise nas décadas de 60 na França e na década de 70 no Brasil, com a diminuição da entrada nos seminários (e também nos conventos), e o aumento do abandono destes (ver CERIS, 2002). No entanto, a “crise das vocações” deve ser reportada a mudanças que atingem o clero e as populações nas quais são recrutadas seus membros (SUAUD, 1978; BOURDIEU e SAINT MARTIN, 1982). Além das causas da “crise”, há que se considerar também as mudanças nos modos de formação, nos postos oferecidos e sua valoração. Estes fatores concorrem para a existência de diferentes gerações (ou grupos que se dividem não pela faixa etária, mas pelas condições em que foram socializados) entre as frações do clero e para a percepção de uma “crise”.

Suaud (1978), ao tratar das mudanças no clero rural de uma região da França, ocorridas na década de 60, considera que elas estão relacionadas a transformações sociais que atingem a população nas quais recrutam seus membros (êxodo rural, adoção de padrões urbanos, abertura de novos mercados de trabalho e acesso ao secundário e aos cursos técnicos para os jovens do meio rural, e principalmente, progressiva imposição, àquelas populações, da escola como transmissora da competência profissional (SUAUD, 1978, p. 130-133). Ao mesmo tempo que a profissão de padre sofre uma desvalorização diante de outras carreiras possíveis, os seminários passam a ter que adotar padrões escolares seculares.

Para os seminários, isto tem como efeito seu abandono por aqueles oriundos de classes e frações de classes que podem se beneficiar da escola, em especial as classes médias. Inversamente, há uma progressiva sobre-representação de filhos de pequenos camponeses e trabalhadores rurais, enquanto são os filhos mais fracos escolarmente das classes médias do



meio rural que vão para o seminário (SUAUD, 1978). Além da mudança na composição social dos recrutados, Suaud também identifica mudanças nas modalidades do recrutamento, com o aumento de vocações tardias, de indivíduos com outras formações escolares anteriores e mesmo de outras profissões (SUAUD, 1978, p. 169).

Isto poderia estar relacionado ao aumento do investimento na obtenção de títulos superiores, sejam teológicos, sejam profanos, entre os membros mais jovens do clero durante a década de setenta (ROUSSEAU, 1982). São estes padres que vão melhor se adaptar às exigências de modernização do catolicismo:

os jovens padres diplomados mais ainda que os outros foram os mais confrontados à contradição entre seu poder social e sua competência cultural. Contestando a 'administração dos sacramentos' e o denegrimto dos valores 'mundanos' em nome de uma concepção ética dos ritos, esta fração do clero encontrava na sua teologia instrumentos de racionalização e de justificação (Rousseau, 1982, p. 69; ver também Suaud, 1978, p. 172 e passim).

Se as mudanças na formação do clero trazem uma “diversificação dos *habitus* sacerdotais” (SUAUD, 1978, p. 167), o *aggiornamento* católico só é possível de ser implementado se parte do clero adere a ele e se engaja em sua difusão. Tal adesão em grande parte é possível devido às transformações no recrutamento e na formação do clero. Tais transformações produziram *habitus* sacerdotais diferenciados em relação às gerações anteriores, e os habilitaram a perceber as propostas da Igreja pós-conciliar como relevantes.

Uma das dimensões da “crise de vocações” parece ser a crise de um modo de geração do clero, mais adaptado a uma situação passada do mercado religioso. Por outro lado, os padres mais jovens, oriundos de uma outra formação sacerdotal, prontos a aderir e implementar as inovações pastorais e mesmo teológicas, também se engajam em uma luta contra os detentores do poder na Igreja: “O surgimento de certos debates de ordem teológica e pastoral pode ser compreendido nesta lógica como uma arma utilizada pela fração dominada do clero para introduzir um pouco de jogo nos mecanismos institucionais de repartição do poder religioso” (SUAUD, 1978, p. 178).

Assim se instauram clivagens no espaço religioso católico entre aqueles mais adaptados ao mercado religioso em sua forma passada e a nova geração, a qual ocupa, ao mesmo tempo, posições subalternas no campo religioso. A homologia estrutural entre estes e os dominados socialmente fundamenta as tomadas de posição dos religiosos em favor dos dominados e sua politização (SUAUD, 1978, p. 191-194).

### 1.1.3 O NOVO PAPEL DOS LEIGOS NA IGREJA

Como parte do processo de secularização, os leigos ganham ou conquistam novos espaços, principalmente na Igreja Católica. Casanova aponta uma necessidade instrumental do reconhecimento dos leigos por parte da Igreja Católica por conta daquele já referido processo de subjetivação da fé. Em primeiro lugar, as lideranças leigas, seja de movimentos católicos como as Juventudes operária, agrária, estudantil, ou a Ação Católica, seja de agremiações “mundanas” como os sindicatos e partidos passaram a questionar os moldes da obediência à hierarquia da Igreja a partir de sua experiência como militantes cristãos (CASANOVA, 1968, p. 201). Em segundo lugar, a valorização dos leigos na Igreja Católica estaria relacionada a uma busca de refundação do sentido para o leigo da participação na Igreja, uma instituição mediadora entre Deus e os homens, os quais conquistam a partir das mudanças de suas condições de existência, progressivamente, “independência teológica” (CASANOVA, 1968, p. 201).

Deve-se notar que a Igreja Católica é, na concepção tradicional, uma instituição desigual e hierárquica (DONEGANI, 1993, p. 384-5). No entanto, por conta das exigências de manutenção dos fiéis, durante o Vaticano II, o “alto clero” afirma o sacerdócio universal de

todos os crentes, exercido através da apelação diferenciada ao serviço a Deus (DONEGANI, 1993, p. 386-387), e a noção de “povo de Deus” torna a salvação cada vez mais universal (DONEGANI, 1993, p. 387-388).

A redefinição do lugar dos leigos na Igreja ocorre nos moldes de preservar as prerrogativas fundamentais da hierarquia eclesiástica, ou seja, se todos os crentes são sacerdotes, somente a hierarquia religiosa é o canal de acesso a Deus, e só é responsável perante ele (ver CASANOVA, 1968, p. 208-215). No entanto, como considera Donegani, isso fundamenta os diferentes pertencimentos à Igreja Católica. Se cada vez mais categorias são incluídas no “povo de Deus” e se múltiplas são as formas de servi-Lo (não só como membro da hierarquia ou seguidor fiel de seus mandamentos) aumentam as possibilidades de aliar o “serviço a Deus” com outras práticas sociais antes consideradas incompatíveis, como o voto e a participação na esquerda política (ver DONEGANI, 1993, p. 388-389).

Os leigos passam a ser vistos como mediadores entre a Igreja e os movimentos sociais e políticos, não mais trazendo, a contrabando, as questões formuladas no campo político para a Igreja, mas agindo, de acordo com o *ethos* religioso católico no espaço político. Segundo Claude Grignon (1977), a participação de agentes oriundos da militância leiga na esquerda tem, entre outros efeitos, a ultrapassagem das antigas clivagens instauradas pela esquerda, e mesmo o contrabando, para esta, de temas que eram, originalmente da direita política.

Além disso, os leigos são também entendidos como colaboradores diante das carências de sacerdotes em regiões em que elas existem (CASANOVA, 1968, p. 204-205). Isso significa que a preocupação com a falta de vocações que enseja a valorização do leigo, tem como contrapartida uma maior participação de leigos na Igreja, tanto em termos numéricos como em termos de extensão de categorias sociais que podem participar ativamente da Igreja. Neste sentido, estão abertas as possibilidades para a participação de mulheres leigas na Igreja, de acordo com diferentes disposições, e a partir de diferentes condições sociais. O “povo de

Deus” permite incluir e considerar como parte da Igreja homens e mulheres que participam de outras instâncias e agremiações como sindicatos e partidos políticos, e que agem nestes orientados por modelos católicos. Eles fazem a mediação cultural necessária entre a Igreja e estes espaços, fazendo com que a Igreja incorpore seus temas e leve a estes sua visão de sociedade.

## **1.2 A IGREJA CATÓLICA NO BRASIL E SUAS RELAÇÕES COM DIFERENTES CATEGORIAS DE LEIGOS, AS IDEOLOGIAS E A POLÍTICA**

A revisão da literatura sobre a Igreja Católica no Brasil se faz necessária não só para a caracterização de um “pano de fundo”, um histórico, mas porque é a partir da apreensão da evolução das relações da Igreja Católica no Brasil com as diferentes classes sociais, com a Igreja Católica em âmbito internacional e com o campo do poder, bem como entre suas tendências internas, que se entende a emergência de reivindicações em nome da mulher nesta Igreja. Neste item, apresentam-se as relações de força entre diferentes agentes religiosos e suas definições de Igreja que configuraram a chamada “Igreja Progressista” no Brasil, uma definição de igreja para a qual esta deveria estar “comprometida com os pobres”, quer dizer, com a mudança de suas condições de existência, o que seria parte de sua “salvação”. A Igreja progressista, que se caracteriza em oposição a outras tendências católicas, como o integrismo, que considera que a Igreja deve preocupar-se exclusivamente com a salvação espiritual do crente e que este deve observar os preceitos católicos em todos os âmbitos da vida (DONEGANI, 1993, p. 141-148), e teve seu auge no Brasil entre o final da década de setenta e primeira metade da década de oitenta (DELLA CAVA, 1988; MAINWARING, 1989).

As agentes religiosas responsáveis pelas ideologias para ou sobre mulheres fizeram ou fazem parte de ações, movimentos e instituições da Igreja progressista. Isso se dá também entre aquelas de alguma forma engajadas na IECLB, que participaram seja de instituições e redes católicas progressistas, seja de instituições da IECLB que eram correlatas às da Igreja Católica, como o Conselho de Missão entre Índios (COMIN) luterano, correlato ao CIMI católico. Para estas católicas e luteranas que tomam parte na elaboração teológica e erudita sobre mulheres, esta está relacionada com a adesão anterior à Teologia da Libertação, em grande parte porque a Igreja progressista abriu maiores possibilidades de atuação de leigas e religiosas, em diferentes modalidades de engajamento e participação. Algumas destas mulheres, inclusive, ajudaram a constituir a Igreja progressista como um grupo, como parte daquela rede que Della Cava (1988, p. 243-244) qualificou de “quadros católicos transnacionais”.

A participação de integrantes, redes e setores da IECLB na Igreja progressista mostram que a Igreja Católica, no Brasil, se impôs às chamadas protestantes históricas em termos de relações com ideologias e tratamentos de problemas sociais e religiosos. Nos marcos de um *aggiornamento* interno com características próprias, a IECLB, e outras protestantes, seguem a Igreja Católica em uma série de iniciativas levadas a cabo por setores católicos progressistas. Por exemplo, é a Igreja Católica que na década de setenta inicia e lidera uma campanha pelos Direitos Humanos, à qual se agregam outras igrejas cristãs (DELLA CAVA, 1988, p. 237; MAINWARING, 1989, p. 125-126).

Trata-se então de um esforço para explicitar as confluências de interesses e concepções entre setores da Igreja Católica engajados na “Igreja progressista”, a partir da bibliografia existente. Ou seja, de um pensamento consolidado sobre esta definição de Igreja, sobre quem foram seus fundadores e ideólogos (Hélder Câmara, os teólogos da libertação, o catolicismo social), seus precursores (o JOC, a JUC, a ACB, o MEB) suas fases de

surgimento, consolidação e declínio, suas inovações institucionais e pastorais (CEBs, CIMI, CPT), seus “fatores institucionais” (Vaticano II e Medellín, a conscientização do clero sobre os “problemas sociais”), e políticos (a ditadura militar) de surgimento (MAINWARING, 1989; DELLA CAVA, 1988).

Se é interessante caracterizar a igreja progressista em seu auge, o quadro atual de atuação de mulheres na Igreja Católica é de uma guinada e uma retomada conservadoras (ver, entre outros, DELLA CAVA, 2001). Assim, também é importante dar conta dos termos e das condições desta virada conservadora.

#### 1.2.1 AS CONDIÇÕES DE SURGIMENTO E OS AGENTES DA TENDÊNCIA PROGRESSISTA NA IGREJA CATÓLICA

A Igreja, tal como foi definida e praticada pelos progressistas, é a forma brasileira de *aggiornamento* proposto a partir da década de sessenta pela Igreja internacional. Assim, mais do que uma mudança profunda na Igreja (democratização, reconhecimento das questões dos oprimidos), ela obedece a uma lógica institucional de manutenção e extensão da influência da Igreja Católica junto a diferentes setores da sociedade, dando continuidade aos investimentos da Igreja Católica na catolicização da sociedade brasileira, existentes desde o início do século vinte<sup>8</sup>.

Após um período que vai do início à primeira metade do século XX, no qual a Igreja Católica por um lado se voltou para a recuperação, consolidação e exercício de sua influência

---

<sup>8</sup> Sobre as iniciativas da Igreja Católica durante a primeira metade do século XX para recuperar a influência junto ao Estado brasileiro, após um afastamento desde no final do século XIX, ver Mainwaring, 1989 e Della Cava, 1976. Sobre as iniciativas de formação e atuação junto a instituições sociais e políticas nos marcos de uma concorrência ideológica como o comunismo, o ateísmo e os protestantismos, idem.

junto ao Estado (DELLA CAVA, 1976) e por outro à educação e formação das elites, com escolas e estruturas leigas como a Ação Católica Brasileira (MAINWARING, 1989; DELLA CAVA, 1976), a Igreja chega aos limites deste modelo de atuação, o qual implicava em uma fraca penetração nos estratos mais baixos da população. Isto se dá em um contexto de rápidas mudanças sociais, principalmente no centro do país (modernização, industrialização e urbanização acelerados, migrações de grandes contingentes populacionais das regiões periféricas para as mais centrais), que são correlativas ao crescimento do pentecostalismo (DELLA CAVA, 1976, p. 27). A partir da década de cinquenta, as igrejas pentecostais e mesmo os cultos afro-brasileiros começam a competir com a Igreja Católica pelo público das classes mais baixas, principalmente nas zonas urbanas, no caso do Brasil (BASTIAN, 1998). Este recruta seus fiéis entre populações migrantes pobres e de baixo nível educacional (BASTIAN, 1998). Nesta situação uma “crônica carência de padres”<sup>9</sup>, vivida pela Igreja Católica brasileira, se intensifica.

São as proposições quanto ao problema da relação da Igreja Católica com os diferentes estratos sociais e a difusão do catolicismo na sociedade brasileira que dividem as cúpulas da Igreja Católica no Brasil, já na década de cinquenta, e que configuram as tendências da Igreja. Segundo Mainwaring (1989, p. 56-57), o “alto clero” brasileiro já estava dividido, nesta década, entre os “tradicionalistas”, que eram defensores do combate à secularização e da presença do catolicismo na sociedade pela influência em suas instituições, em continuidade com a atuação da Igreja durante a primeira metade do século; os “modernizadores conservadores”, que se preocupavam em atingir o “povo”, ou as classes mais baixas e numerosas da população, em desenvolver organizações leigas, ao mesmo tempo em que defendiam o respeito à hierarquia e a rejeição de “mudanças sociais radicais” e o grupo dos

---

<sup>9</sup> Para uma caracterização do quadro de carência de padres no Brasil na primeira metade do século XX e as iniciativas para revertê-lo, ver Della Cava, 1976. Ver também CERIS, 2002 sobre a distribuição territorial dos padres e a necessidade da disposição do clero das ordens religiosas para suprir a falta de clero secular.

“progressistas”, que além da preocupação com a presença mais efetiva junto ao “povo”, estavam mais comprometidos com a idéia de justiça social<sup>10</sup>.

A emergência desta clivagem na década de cinquenta se dá com o esgotamento do modelo “tradicionalista” e, ao mesmo tempo, no momento em que o poder episcopal, antes concentrado pelo arcebispo do Rio de Janeiro, se fragmenta (DELLA CAVA, 1976). Nesta década começaram as iniciativas para a unificação do trabalho pastoral que resultaram na criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) em 1952<sup>11</sup>. Esta passou a ser um dos espaços em disputa entre os grupos da hierarquia, em parte porque dela emanavam as principais linhas de atuação da Igreja (DELLA CAVA, 1976, p. 33).

Ao longo dos primeiros anos do governo originado pelo golpe militar de 1964, a CNBB, então presidida pelo setor conservador, passa paulatinamente a defender posições progressistas, sem que a totalidade do bispado brasileiro tenha se tornado progressista, ou ainda, mantendo a clivagem entre progressistas e conservadores (DELLA CAVA, 1988; MAINWARING, 1989). Os bispados de regiões mais periféricas, localizados no Norte e no Nordeste do Brasil, continuaram ou passaram a apoiar o trabalho do clero progressista, em oposição ao regime militar, e a se insurgir e denunciar as arbitrariedades cometidas contra o clero que atuava junto às populações empobrecidas, cometidas por parte de autoridades

---

<sup>10</sup> De alguma forma, a clivagem que separa o clero acaba por ser aquela entre os que adotam posições mais claras a favor da justiça social e aqueles que não o fazem. No entanto esta clivagem pode sobrepor-se a outras, como no caso, a étnica-regional, apresentada por um padre jesuíta: “É interessante constatar que, enquanto os homens reunidos em torno às idéias de Dom Hélder eram, na sua maioria, provenientes do Nordeste, a equipe seguinte [formação mais conservadora da CNBB] foi recrutada preferencialmente no Centro-Sul. *De fato, a linha divisória ideológica coincide, em grande parte, com uma linha geográfica.* Aqueles que se encontram mais em contato com as populações vítimas da miséria são mais radicais, enquanto os que procedem de ambientes onde as tradições européias são mais perceptíveis estão mais inclinados à defesa da ordem estabelecida” (HORTÁL, 1976, p. 46. Grifado aqui).

<sup>11</sup> A CNBB foi em grande parte resultado da articulação de um bispo, Hélder Câmara, com instâncias do Vaticano, em especial o Núncio Apostólico na época, Armando Lombardi. Segundo Della Cava (1976, p. 33), não há notícia de intervenção em outro país por parte do Vaticano neste sentido de unificação do trabalho pastoral – o que seria um sinal da preocupação deste com a “erosão do monopólio religioso” da Igreja Católica no Brasil. Na CNBB vão se reproduzir as clivagens entre os bispos, embora ela tenha nascido sob inspiração progressista. Segundo Della Cava (1976, p. 35-36) o apoio de Lombardi aos progressistas e seu papel na criação da CNBB contribuiu para a manutenção das clivagens institucionais, para a hegemonia inicial dos progressistas na CNBB e na marginalização dos conservadores nesta. Também um teólogo jesuíta considera que “o fato de a CNBB contar com uma direção inclinada para a esquerda não significava que todo o episcopado, e nem sequer da sua maioria, aprovasse a ação social desenvolvida pela Igreja” (HORTÁL, 1976, p. 45-46).



policiais e militares e grupos dominantes destas regiões<sup>12</sup>. O posicionamento destes bispos encontrava apoio entre os bispos mais centrais da CNBB na medida que denunciavam a violência cometida contra o clero – o que era considerado pela CNBB uma afronta à Igreja (MAINWARING, 1989, p. 118).

No início da década de setenta, o bispo de São Paulo, Evaristo Arns, começa a denunciar a tortura e as arbitrariedades cometidas pelo regime militar contra o clero, e a seguir, contra a população civil, lançando uma campanha em favor dos Direitos Humanos e emitindo pronunciamentos críticos (ver MAINWARING, 1989; DELLA CAVA, 1988, p. 240-241). Neste processo de “esquerdização” da Igreja e politização de suas posições, ela passa a representar a “sociedade brasileira” ou a “sociedade civil” contra o Estado, na medida que aumenta o descontentamento de setores dominantes localizados no centro do país contra os militares (DELLA CAVA, 1988, p. 240).

Neste processo, os “direitos humanos” foram ligados às reivindicações de “justiça social” pelos progressistas, e estes não encontravam oposição no restante do episcopado, que passou a utilizar o mesmo discurso<sup>13</sup> (DELLA CAVA, 1988, p. 244-245). Houve então uma acomodação geral, uma espécie de aliança entre moderados e progressistas, que se percebe no texto de um padre jesuíta sobre as eleições para a presidência da CNBB em 1971, que

deram um novo impulso à Conferência Episcopal. Curiosamente, não sob a direção de nordestinos, mas de bispos procedentes do Extremo Sul. (...) [E]les se mostraram moderados no tom, mas firmes na presença evangélica no campo político e social. A constatação de divergências profundas no seio do episcopado brasileiro levou a Presidência da CNBB ao reconhecimento explícito do pluralismo dentro da unidade (HORTÁL, 1976, p. 47).

Assim, se há uma construção de um consenso entre os bispos com relação aos direitos humanos e à justiça social, é na relação com os progressistas situados abaixo na hierarquia eclesial (ou o “baixo clero”) e com as Comunidades Eclesiais de Base (as CEBs) levadas a

---

<sup>12</sup> Para relatos dos atos de repressão e ataques a membros da Igreja Católica durante o regime militar, ver Mainwaring, 1989.

<sup>13</sup> É possível, como assinala Mainwaring (1989, p. 193) que isto se deva à decadência dos ultra-reacionários da Igreja Católica, enquanto que os progressistas, legitimados pelos resultados do Vaticano II e pela Conferência Episcopal em Medellín, passam a trabalhar em conformidade com a instituição.

cabo segundo o modelo progressista, que se vê a continuidade da clivagem entre Igreja progressista e Igreja conservadora. As CEBs são definidas por Mainwaring (1989, p. 127) como um pequeno grupo de 15 a 25 pessoas que se reúnem para estudar a Bíblia e discutir “questões contemporâneas” a partir dela. Além disto, as CEBs se caracterizam por celebrações religiosas onde os leigos têm um papel proeminente, em que pese a liderança essencial dos padres e freiras, seus formadores. A adoção e promoção destas estruturas por parte da CNBB eram também parte do esforço de integração da população ao catolicismo – ou de um esforço de promover uma efetiva vivência de comunidade religiosa. Tratava-se inicialmente, para os bispos, da manutenção ou efetivação da influência sobre a população a partir da maior integração dos leigos (ver MAINWARING, 1989, p. 128). Para o clero progressista mais abaixo, era importante o “desenvolvimento de relações humanas mais estreitas” (MAINWARING, 1989, p. 127), ou uma “volta à fraternidade e igualdade do cristianismo primitivo” (DELLA CAVA, 1988, p. 242). As CEBs passam gradualmente a se politizar<sup>14</sup>, mas este sentido de presença pastoral junto às populações não se perdeu para o “alto” nem para o “baixo clero”, progressista ou não (DELLA CAVA, 1988, p. 259; MAINWARING, 1989, p. 128). De qualquer forma, as CEBs foram elevadas à categoria de grande inovação, embora bispos conservadores pudessem dificultar sua existência nas dioceses que presidiam (ADRIANCE, 1991, p. 303).

Ao lado das CEBs, a CNBB promoveu e institucionalizou uma série de atividades junto a diferentes populações de “oprimidos”, como a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Tais instituições nasceram de esforços do “baixo clero” junto às populações rurais oprimidas (indígenas, posseiros, trabalhadores rurais, pequenos proprietários), em áreas de fronteira, em que a expansão capitalista se dava de forma violenta e com violência contra estas populações (DELLA CAVA, 1988, p. 245-246;

---

<sup>14</sup> Para uma discussão sobre a inovação política representada pelas CEBs, ver Hewitt, 1991.

MAINWARING, 1989, p. 200-202). Além destas, sustentou e promoveu uma rede de agentes religiosos que trabalhava junto a mulheres prostitutas, a Pastoral da Mulher Marginalizada (PMM). O trabalho desta pastoral, que inicialmente entendia os “problemas das prostitutas” como ligados a problemas sócio-econômicos, passaram a ser trabalhados em termos de causas culturais da prostituição, como a discriminação da mulher (GUIDER, 1995). É portanto em uma estrutura que trabalha carências sócio-econômicas e civis que se abre espaço na Igreja, para a discussão de problemas das mulheres, o que se repete, como se verá, na Pastoral da Mulher Pobre. São estas iniciativas – CEBs e pastorais – que caracterizam a Igreja progressista no Brasil, implementadas pelo clero secular e regular masculino e feminino, juntamente com “agentes pastorais” leigos de classe média junto às populações empobrecidas, a partir da fundamentação no cristianismo da idéia de justiça social, conquista de direitos, organização do povo e explicitação de reivindicações que deveriam ser levadas junto ao Estado. Neste sentido, Adriance (1991, p. 293 e passim) os qualifica de intelectuais orgânicos destas populações, ou seja:

    pessoas de classe média, as quais, por causa de sua simpatia pelas classes insurgentes, assistem estas classes no desenvolvimento destas ideologias (...). Seu papel é necessário porque as pessoas pobres não têm normalmente a oportunidade de usar o tempo para trabalhar na formalização de sistemas de crenças.

É neste contexto de entendimento das CEBs como solução à carência de padres<sup>15</sup>, na medida que fomenta outras lideranças leigas e religiosas na Igreja, que a atividade de mulheres freiras e leigas é valorizada. Segundo Adriance (1991), são as freiras, existentes em maior número que os padres, na proporção de três para um, e os leigos de classe média que levavam quotidianamente o trabalho das CEBs do Maranhão, enquanto os padres cuidavam das atividades sacramentais e administrativas. Um padre entrevistado por Adriance (1991, p.

---

<sup>15</sup> Ver em Mainwaring, 1989, p. 128 os depoimentos de dois padres segundo os quais as CEBs iniciaram em suas paróquias devido às dificuldades que eles enfrentavam em atender as populações devido à falta de padres, dificuldades de meios de locomoção, etc. Neste sentido, ver também Adriance, 1991, p. 299. Ver em Della Cava, 1988, p. 233 sobre as demandas do baixo clero e das freiras pela laicização em massa devido à falta de padres e à crise de vocações que atingia toda a Igreja.

300) diz que as freiras “trabalham melhor que um padre na comunidade. Animando o povo. Ensinando o povo. Preparando o povo para viver a fé ... se a comunidade tivesse dez padres, talvez estes pudessem fazer o trabalho que estas irmãs estão fazendo”.

Estas práticas estão ligadas à inovação teológica representada pela Teologia da Libertação, feita por agentes religiosos em posições subalternas aos centros de poder eclesiástico. Neste sentido, a percepção da diferença entre a formação religiosa e escolar, os recursos obtidos na inserção em diferentes setores sociais e a posição na Igreja (na hierarquia eclesial, ou das ordens, ou dos centros escolares) estão ligados, em alguns casos, como se verá mais adiante, àquela adesão à heterodoxia para homens e mulheres da Igreja. Nesse sentido, é importante notar, no caso dos progressistas, o contato com teologias européias, como as teologias da esperança e da revolução e o catolicismo social, além da passagem por determinadas instituições escolares da Igreja no exterior. Se isto foi uma condição necessária para o surgimento de um grupo progressista no clero brasileiro (DELLA CAVA, 1988, p. 244), as concepções anti-integristas e terceiro-mundistas dos progressistas estão relacionadas ao confronto com as teologias dos países centrais, em um esforço de elaboração teológica diferenciada daqueles (CORADINI, 2004).

É sobre as CEBs e a partir destas que os teólogos da libertação e outros intelectuais vinculados à Igreja elaboram seus principais trabalhos. Os teólogos e pedagogos vinculados à Igreja formularam uma teologia específica do “pobre”, refletindo sobre a experiência das CEBs e trabalhando elementos da religiosidade popular, além de desenvolverem técnicas de aplicação da exegese bíblica aos problemas sociais de grupos subalternos (DELLA CAVA, 1988, p. 242). São eles que vão formular sobre, dar visibilidade e oferecer categorias a serem difundidas e operadas pelo clero. É a partir da atuação nas CEBs e sobre as CEBs que mulheres vinculadas à Igreja Católica começam a trabalhar sobre os problemas da mulher,

primeiramente da mulher “pobre”, e depois sobre a discriminação da mulher na Igreja (NUNES, 1992).

### 1.2.2 A GUINADA CONSERVADORA NA IGREJA CATÓLICA

Enquanto a Igreja progressista no Brasil vivia seu auge, entre o final da década de setenta e primeira metade da década de oitenta, a Igreja Católica no âmbito internacional passava por mudanças com relação às orientações pastorais e com relação aos seus grupos dominantes, em um processo que os autores chamam de “restauração conservadora”, e que teve diferentes níveis. Como salienta Della Cava (1985, p. 45), estas mudanças dizem respeito à obtenção, por parte das tendências conservadoras do Vaticano (identificadas com a Cúria romana e com a estrutura burocrática da administração da Igreja) da reversão de inovações do Vaticano II. Esta reversão é obtida a partir de diferentes estratégias ao longo da década de setenta, e acentua-se sob o pontificado de João Paulo II, escolhido por este grupo conservador para liderar a reação. Estas estratégias envolvem a substituição de bispos progressistas por conservadores em diferentes regiões da Igreja<sup>16</sup>, e a sustentação de uma rede conservadora no plano internacional, como no caso dos conservadores latino-americanos, que contavam com o apoio teológico, moral e financeiro da ala conservadora da Igreja na Alemanha (DELLA CAVA, 1988, p. 251-252).

---

<sup>16</sup> A Igreja alemã, uma das mais progressistas, sofreu intervenção direta do papado e sua hierarquia foi substituída por conservadores (DELLA CAVA, 1985, p. 45). Também a Igreja Católica na Holanda sofreu um processo similar (conforme MAINWARING, 1989, p. 271). Na América Latina, a Conferência Episcopal Latino-Americana passou a ter como secretário executivo um conservador, a partir de 1972, Alfonso Trujillo. Este iniciou a substituição de progressistas por conservadores nos quadros do CELAM, em todos os níveis (DELLA CAVA, 1988, p. 251).

Outra estratégia utilizada pelos conservadores foi a desqualificação dos progressistas, seja de membros do clero secular, como os bispos e padres nicaraguenses repreendidos pelo Papa (MAINWARING, 1989, p. 274), seja de seus teólogos, como no caso de Leonardo Boff (MAINWARING, 1989, p. 275). Esta ação é parte de uma tentativa de enquadramento da Teologia da Libertação, pois,

até o Concílio Vaticano II, era o papado que determinava os limites da teologia. Mas, com o Concílio, ela passou a ser vista como um debate e discurso próprio dos teólogos, ligados às bases populares. (...) Não havia uma teologia, havia muitas. (...) Mas agora, impondo os limites aos teólogos e recuperando para o papado o papel dirigente, este papado apropriou-se da função que sempre havia sido exercida 'autoritariamente', do período de 1870 até o início do Vaticano II, em 1962 (DELLA CAVA 1985, p. 47).

Trata-se de uma apropriação da teologia da libertação, tentando defini-la segundo moldes conservadores (DELLA CAVA, 1985, p. 46; MAINWARING, 1989, p. 271; também DELLA CAVA, 1988, p. 264-265).

No Brasil, o alto clero conservador, com apoio do Vaticano, passou a criticar o clero progressista. Com a “abertura política”, os progressistas foram chamados a “voltar ao seu lugar”, ou a suprimir o caráter político da atuação da Igreja (DELLA CAVA, 1988, p. 255; MAINWARING, 1989, p. 268). Segundo os conservadores, os progressistas deixavam de lado a espiritualidade dos fiéis, privilegiavam a atuação junto aos pobres, desprezando as hierarquias eclesiais (ver MAINWARING, 1989, p. 277-278). Neste sentido, a CNBB parece ter retirado paulatinamente seu apoio aos progressistas: os temas da campanha da fraternidade, por exemplo, entre 1973 e 1984 disseram respeito “[à] realidade social do povo, com denúncia do pecado social e promoção da justiça”, e a partir de 1985 disseram respeito a “situações existenciais do povo brasileiro” (ver LORSCHREITER, 2002, p. 28).

Há então uma redefinição dos conteúdos da teologia da libertação, de forma a desqualificar a forma como estes teriam sido entendidos pelos progressistas. A “opção preferencial pelos pobres” continua a ser defendida pelo Vaticano e pelo episcopado como um todo, só que se trata de uma opção fundada na “dignidade da pessoa humana”, atacada por

pecados pessoais, e não sociais (conforme PETERSON e VASQUEZ, 1998). A idéia de libertação também é retomada em termos espirituais, como libertação do pecado, e não mais somente econômico-sociais (PETERSON e VASQUEZ, 1998; MAINWARING, 1989, p. 271).

Por outro lado, há uma revalorização da hierarquia da Igreja, em contraposição à igreja progressista, que dava grande importância aos leigos na liturgia e na tomada de decisões na Igreja. Ou seja, mantêm-se a mobilização dos leigos, que teve grande sucesso com a igreja progressista, mas esta deve passar ao controle do clero<sup>17</sup> (PETERSON e VASQUEZ, 1998). A Igreja volta-se também para a evangelização da classe média no esforço de combater o pentecostalismo, a partir de uma religiosidade “festiva, participatória, ligada ao mistério e fazedora de milagres” (DELLA CAVA, 2001) – bem distante dos padrões seculares consagrados pelo Vaticano II. Há uma continuidade da valorização do catolicismo popular, como na Igreja progressista brasileira, mas com ênfase nas devoções aos santos, às romarias, às procissões (DELLA CAVA, 1988, p. 261).

Por outro lado, a Igreja quer desvincular-se de seu papel de agente das transformações na sociedade, ou melhor, quer dar outro caráter a este papel, algo mais “superior”. Ao invés de ser mais um ator político, quer ser uma força moral, em vários sentidos: ser aquela que assegura a existência de valores cristãos e da ética em uma sociedade dominada pela economia<sup>18</sup> (conforme DELLA CAVA, 2001), que media conflitos entre grupos sociais e que socorre de forma caridosa, como o trabalho de Madre Teresa de Calcutá (DELLA CAVA, 1988).

As CEBs passaram por transformações a partir da reação conservadora. Uma delas seria o retorno ao caráter de “círculo de discussões bíblicas”, e às práticas devocionais

---

<sup>17</sup> O que certamente está relacionado à ênfase no centralismo papal sob João Paulo II. Ver Della Cava, 1988, p. 262.

<sup>18</sup> Segundo Della Cava (2001) este seria um dos fundamentos para a manutenção, por parte dos progressistas em postos de poder na Igreja Católica no Brasil e mais especificamente na CNBB: sua legitimidade como paladinos dos direitos humanos e da justiça social.

tradicionais (DELLA CAVA, 1988, p. 261; HEWITT, 1990, p. 146). Além disto, houve uma espécie de paroquialização das CEBs. Estas passam a dedicar-se a projetos apolíticos (como trabalhos com a juventude, e não mais à luta por direitos), ao exercício da caridade (HEWITT, 1990, p. 146; ver também Peterson e Vasquez, 1998). Além disto, os conflitos entre os leigos sobre o caráter das CEBs – ou as ênfases na participação ou na prática da fé, parecem ter encontrado um compromisso: aceita-se o discurso de justiça social pelos membros conservadores das CEBs, enquanto os mais politizados vão formular suas questões políticas em outras instâncias, como partidos e sindicatos. Neste sentido, as CEBs são mais uma instância da sociedade em que se difundem valores cristãos que habilitam seus participantes a atuarem em outras instâncias, o que vai ao encontro com a idéia de Igreja como inspiradora moral (HEWITT, 1990, p. 147 e 149). No Brasil, houve um desengajamento de instâncias eclesiais e do clero em relação às CEBs. Em primeiro lugar, o financiamento internacional das atividades das mesmas – feito por instituições internacionais católicas como o Misereor – diminuiu com as mudanças no Leste europeu, que passou a ser privilegiado pelos financiamentos de atividades da Igreja (DELLA CAVA, 2001). Além disto, elas também passam a carecer de recursos humanos das Igrejas – padres e freiras que eram assessores diminuíram em número, pois foram removidos e não substituídos, o que prejudicou a continuidade das atividades nas CEBs (HEWITT, 1990, p. 149-150).

### **1.3 A IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL E SUAS TRANSFORMAÇÕES**



Este item trata das transformações ocorridas na IECLB com relação a suas formas de manutenção, recrutamento, e principalmente as mudanças de relação com as ideologias em voga, com instâncias eclesiais internacionais e como estas transformações estão relacionadas ao surgimento, em seu seio, de uma teologia feminista e de reivindicações em nome dos problemas da mulher na Igreja. Esta Igreja possui espaços para a atuação feminina (Ordem Auxiliadora das Senhoras Evangélicas, a OASE, a irmandade feminina, ou a Ordem das Diaconisas, e menos especificamente feminina, a catequese, além do papel de esposa do pastor), ao mesmo tempo em que abre a possibilidade do desempenho de funções iguais aos homens às mulheres (o pastorado).

Esta Igreja, que tem uma história específica, enfrentou rápidas mudanças em termos da mensagem religiosa produzida e difundida. Essas mudanças implicam *aggiornamentos*, reconversões e diversificação do clero produtor da oferta de bens religiosos. Parte das condições para a elaboração dos problemas da mulher nesta Igreja está nas mudanças das formas de funcionamento de seu centro de ensino – a Faculdade de Teologia e depois Escola Superior de Teologia (EST) – o que leva a investigá-lo mais a fundo.

Estas questões serão tratadas a partir da bibliografia disponível sobre a IECLB. Neste sentido, é necessário levar em conta as condições de produção desta bibliografia. Ao contrário da produção em relação à Igreja Católica, que ao lado de trabalhos levados a cabo por autores vinculados à Igreja, encontram-se também trabalhos “puramente acadêmicos” (PIERUCCI, 1999), a produção sobre a IECLB e o interesse em relação a esta restringe-se quase que exclusivamente a seus membros.

Esta produção sobre a IECLB está relacionada a uma alta escolarização de seu corpo eclesial e a um investimento escolar no qual a igreja serve como tema de estudo, e também aos interesses escolares da igreja, cujas lideranças sempre primaram pela participação desta no espaço escolar. Há então um número considerável de teses, dissertações, trabalhos de

conclusão, artigos em revistas, simpósios, sobre a Igreja, bem como sobre temas relacionados (como por exemplo sobre imigração alemã) por parte dos “doutores da igreja”, que passam a participar do espaço universitário mais amplo a partir destes trabalhos. Ao lado desta produção mais ou menos erudita, existe uma profusão de textos de divulgação da Igreja junto a seus fiéis e também para o público mais amplo de fora da igreja – textos comemorativos, pequenas biografias de membros considerados exemplares, folhetos, revistas e jornais e que de alguma forma, apresentam uma visão de igreja na qual está em jogo a concordância dos fiéis e do clero sobre a identidade da igreja.

Uma parte desta literatura apresenta temas consensuais à totalidade da Igreja, mas a produção mais erudita sobre a mesma também se constitui em tomadas de posição dos autores no espaço de disputas internas da IECLB, com relação a questões e problemáticas. Estes trabalhos se prestam também a justificar a Igreja ou grupos internos a ela<sup>19</sup>. Em especial, os trabalhos sobre história da Igreja procuram conferir a esta uma narrativa com sentido, o que não deixa de envolver um uso estratégico das fontes primárias. Assim, é no confronto de textos de diversos autores e de autores eclesiais de outras Igrejas, como por exemplo da Igreja Luterana do Brasil (IELB), que se rompe com a visão consensual, comum que se tem da IECLB, e que confunde, num primeiro momento, a leitura dos textos mais aprofundados sobre a história da Igreja. Assim, é necessário romper com o pensamento dos historiadores da Igreja, que falam do ponto de chegada, e que colocam um sentido final em seus inícios, e retomar as funções desta narrativa, para perceber a Igreja como produto final de incontáveis estratégias, mudanças, reconversões, deslocamentos e lutas de grupos com interesses

---

<sup>19</sup> Um dos exemplos disto é a discussão que se coloca é a relativa à germanidade da Igreja: enquanto para Schünemann (1992) ela é uma característica da Igreja felizmente superada, dando lugar a uma abertura aos problemas sociais brasileiros – o que legitima a tendência progressista da IECLB, Dreher (1999) justifica a definição étnica da Igreja, e, contra Schünemann, considera a germanidade como “questão mal resolvida”, ou não assumida na IECLB, o que o aproxima dos grupos e membros desta que defendem a permanência da definição étnica.

diversos<sup>20</sup>. Neste sentido, é retomada em primeiro lugar a narrativa da história da igreja presente nos trabalhos consultados, e particularmente movimentos no Sínodo Riograndense até sua união aos outros sínodos protestantes que vieram a configurar a IECLB em 1968. Este sínodo é tomado, em primeiro lugar, porque representa a Igreja em seus inícios na produção historiográfica – é principalmente a ele que se refere a produção historiográfica da Igreja<sup>21</sup>. Além disto, o Sínodo Riograndense e sua cúpula eclesiástica parecem ter desempenhado papel de vanguarda da unificação dos Sínodos e mesmo a IECLB parece ter como seu centro geográfico o Rio Grande do Sul, que é também o limite geográfico desta pesquisa.

### 1.3.1 A IGREJA E SEUS FIÉIS

Seria bastante cômodo opor ao conhecimento produzido por agentes inseridos na Igreja sobre esta – sociólogos e outros cientistas sociais que têm também atuação na Igreja, estando ligados às diferentes tendências e interesses em jogo nesta – àquele que apresenta uma aproximação das características sociais da população luterana no Brasil, a partir de fontes “objetivas” – o censo nacional realizado pelo IBGE. No entanto, para além dessa oposição é necessário ter em conta os interesses em jogo na produção do conhecimento sobre a Igreja e seus fiéis, dentre os quais os usos sociais desta produção. Neste caso, parece ser possível opor uma produção eminentemente pautada por objetivos “puramente acadêmicos”, quais sejam, apresentar uma sociografia das religiões no Brasil, produzidos por cientistas sociais

---

<sup>20</sup> Esta leitura da história da IECLB é baseada em Foucault, 1979, p. 15-37.

<sup>21</sup> Ver particularmente o conjunto de artigos reunidos sob o título “Ensaio Luterano: dos primórdios aos tempos atuais do luteranismo no Brasil”, no qual os textos sobre a origem da IECLB referem-se somente ao Sínodo Riograndense, com exceção de um deles. O estudo de Prien se coloca como o primeiro trabalho de história da Igreja que trata da formação dos quatro sínodos que deram origem à IECLB, em contraposição à Dreher, que trataria “Igreja e germanidade no Sínodo Riograndense e no Sínodo Luterano (...)” (PRIEN, 2001, p. 16).

desengajados religiosamente a cientistas sociais que de alguma forma estão falando da Igreja a partir de dentro dela. Isto significa que estão voltados também para preocupações pastorais. Principalmente, estão ligados ao trabalho identitário da Igreja, ou seja, a reconstituição de seu passado, necessariamente vinculado ao público que atende, e daí à constituição de sua imagem. A identidade da Igreja, ou quem é seu público alvo, é objeto de disputas entre as diversas tendências existentes na Igreja. Além disto, é também o estabelecimento de diferenciações perante outras Igrejas: a Igreja Católica, naturalmente, mas também outros protestantismos, e não menos importante, a outra Igreja Luterana existente no país, sua principal concorrente em outros tempos, a Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB)<sup>22</sup>. Neste trabalho, é de se notar o uso de técnicas de pesquisa como a aplicação de questionários, entrevistas aprofundadas, sempre subordinados, ao que parece, à visão religiosa e pastoral destes agentes (ver, dentre outros, BOBSIN, 2001, SCHMIDT, 1999, KLIEWER, 1977). No entanto, este trabalho identitário possui efeitos sociais objetivos, constituindo a percepção da Igreja e de seus fiéis, o que faz com que se leve em conta o que os autores da Igreja dizem sobre seus fiéis, na busca de uma caracterização destes.

Com relação aos fiéis da IECLB, é necessário levar em conta que eles constituem a maior parte da população luterana no país. Embora não exista exatidão quanto a estas estimativas, a IECLB abrigaria 80% do público luterano existente no país, enquanto a IELB abrangeria os 20% restantes (a partir de RIETH, 1998, p. 284). Estas duas Igrejas têm uma origem comum, e uma história de concorrência e busca de diferenciação somente hoje amainada – em todo o caso, dirigiram-se desde o início ao mesmo público: as comunidades religiosas formadas por descendentes de alemães, principalmente no sul do Brasil. As estatísticas existentes sobre o luteranismo no país permitem uma boa caracterização dos fiéis da IECLB.

---

<sup>22</sup> Sobre a formação da IELB ver Rieth, 1998; sobre a rivalidade inicial entre os pastores do Sínodo de Missouri, que deu origem à IELB e o Sínodo Riograndense, que deu origem à IECLB, ver Prien, 2001.

A população luterana, segundo o Censo de 1991, era constituída de 1.029.678 pessoas (WANIEZ E BRUSTLEIN, 1998, p. 455). Destas, 839.408, cerca de 81,5% estavam no sul do Brasil, 12,2% no sudeste, 2,3% no norte, 2% no nordeste de 1,9% no centro-oeste (WANIEZ E BRUSTLEIN, 1998, p. 455). Em relação aos assim chamados grupos “protestantes tradicionais”, ou “históricos”, classificação que faz parte de um jogo de diferenciações entre os protestantismos (conforme GIUMBELLI, 2001), seriam a segunda população religiosa (a partir de WANIEZ E BRUSTLEIN, 1998, p. 455).

A concentração geográfica dos fiéis em zonas de migração e ocupação dos descendentes de alemães parece acompanhar e constituir outras marcas “sulinas” da Igreja: seu distanciamento de outras religiões protestantes seria correlato aos diferentes distanciamentos que a população de seus fiéis teria diante do restante da população brasileira: esta, segundo seus cientistas sociais nativos, seria uma igreja de pessoas bem situadas, ou em outra versão, que no passado fora de populações que não eram pobres (“em nossa Igreja não havia pobres”), e que somente agora estaria sentindo os efeitos empobrecedores e desestruturadores da modernização capitalista (ver SCHÜNEMANN, 1992; KLIEWER, 1977; SCHMIDT, 1999). A condição econômica dos fiéis – ou como seus profissionais vêem seu público e mesmo o selecionam - é objeto de discussão pelas diferentes tendências da Igreja e enseja diferentes práticas pastorais – ou se alguns vêem a igreja como “de classes médias” (KLIEWER, 1977), outros identificam a pobreza ou o empobrecimento dos fiéis e passam a desenvolver propostas de trabalho para estes (ver SCHMIDT, 1999; ver TERRA e Liberdade, Fé e Esperança, 2001)<sup>23</sup>.

No entanto, deve-se observar que a composição social de seus membros é bastante diferenciada, por um lado; por outro, se bem que com um percentual menor de empobrecidos do que a população brasileira em sua totalidade, a estratificação social entre os membros da

---

<sup>23</sup> É interessante verificar o quanto estas constatações estão relacionados aos recortes empíricos limitados a determinadas paróquias ou comunidades religiosas, de pesquisas junto àquelas baseadas nas ciências sociais mas com uma vontade de totalização próprias do discurso religioso. Ver Kliewer, 1977 e Schmidt, 1999.

Igreja parece acompanhar o restante da sociedade: menos de 10% não tem rendimentos ou ganha até 1/8 de salário mínimo, um pouco mais de 30% ganha entre 1/8 a 3/4 de salário mínimo, outros pouco mais de 30% ganha entre 3/4 a 2 salários mínimos, cerca de 15% ganha entre 2 a 5 salários mínimos e 5% recebe mais de 5 salários mínimos de renda (na população total do país, estas faixas de renda caracterizam 10,5%, 48%, 25,5%, 11,3% e 4,6% da população, respectivamente) (conforme WANIEZ E BRUSTLEIN, 2000, p. 107-108). Por outro lado, a população luterana apresenta uma taxa de alfabetização bastante alta: mais de 90% destes possui 5 anos ou mais de escolaridade (WANIEZ e BRUSTLEIN, 2000, p. 113).

Talvez uma das características mais distintivas da população dos fiéis desta Igreja seja sua taxa de urbanização, que é uma das mais baixas dentre as religiões brasileiras: 55%, enquanto a taxa de urbanização do total da população brasileira é de 74,6% (conforme WANIEZ e BRUSTLEIN, 2000, p. 110). Além disto, mais de 90% dos luteranos são “brancos”, o que tem a ver, certamente, com a ascendência alemã de seus fiéis (conforme WANIEZ e BRUSTLEIN, 2000, p. 112 e 114), ou seu caráter étnico. Este é objeto de disputas na IECLB, entre aqueles que vêem nela uma forma de exclusão dos já dominados economicamente (ver WESTHELLE, 1978, p. 86-87), ou como identidade oprimida – assim como outras etnias dominadas – a ser “resgatada” (ver DREHER, 1999).

### 1.3.2 A FORMAÇÃO DA IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL

Como já foi dito, a produção historiográfica e mesmo aquela orientada por outras disciplinas das ciências sociais traz uma narrativa de desenvolvimento implícita para a Igreja, o que se vê em alguns de seus títulos: “dos primórdios aos tempos atuais do luteranismo no

Brasil”, “do gueto à participação”, “das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil”, “protestantismo brasileiro a procura de identidade”; “um documentário de uma Igreja em busca de sua identidade”. Isto pode estar relacionado às rápidas transformações pelas quais passou em cento e trinta e seis anos de existência e com as tentativas de conferir sentido a estas. Segundo a produção historiográfica da igreja, a história da Igreja é associada à das populações que migraram da Alemanha para o Brasil desde a primeira metade do século XIX, de forma que, de alguma forma, história do público onde a Igreja recruta seus fiéis e história eclesiástica se confundem (DREHER, 1984, p. 19). Colocar a Igreja como produto dos fiéis, ou “das comunidades” confere a esta uma essência e necessidade (ela existe onde existem imigrantes alemães e seus descendentes) e mesmo permite afastá-la de outras Igrejas protestantes, consideradas protestantes “de missão”: a IECLB seria uma Igreja do “protestantismo histórico”, e não do proselitismo missionário.

Assim, os “primórdios do luteranismo” estão associados às injunções sobre a população à qual ele se referencia; neste sentido a emigração alemã, fruto da miséria e da industrialização que atingiram os territórios alemães no século XIX, viria ao encontro dos interesses das classes dominantes do império brasileiro: o branqueamento (DREHER, 1999, p. 61; 1998, p. 249-250; 1989, p. 95) da população brasileira, e a necessidade de trabalhadores (PRIEN, 2001, p. 33-34; DREHER, 1984, p. 4; 1997, p. 149; 1989, p. 96; 1999, p. 61). Estas populações teriam sofrido uma série de discriminações culturais e religiosas por parte do governo e da população brasileira, o que justificaria seu isolamento cultural, seus costumes específicos. Colocados em regiões de difícil acesso, estariam isolados geograficamente (DREHER, 1984, p. 5). Além disto, para os protestantes, a liberdade religiosa não seria completa durante o império (DREHER, 1989, p. 96-97; 1999, p. 64-65). Mais tarde, com a República, embora tivesse obtido cidadania e reconhecimento religioso por parte do Estado, foram marginalizados politicamente, retirando-se da vida pública (DREHER, 1984, p. 8-9).

Por outro lado, os interesses pan-germanistas da Alemanha (DREHER, 1984, p. 10-11) aumentaram as desconfianças das autoridades brasileiras e dos brasileiros quanto ao “perigo alemão” (DREHER, 1984, p. 13), o que levou a que os descendentes de imigrantes alemães, durante o Estado Novo, sofressem com as medidas de nacionalização, principalmente com a proibição do uso da língua alemã nas escolas e nas Igrejas (DREHER, 1984, p. 15-16 e 21). O final da segunda guerra mundial marcaria um novo período para os descendentes de imigrantes alemães e para os sínodos que deram origem à Igreja, com uma efetiva integração à sociedade brasileira por parte dos “teutos” (DREHER, 1984, p. 18), e também dos sínodos que unificados passaram a formar a IECLB, e a participar da ecumene, e finalmente, passam a tratar dos “problemas nacionais” (DREHER, 1984, p. 24; 1989, p. 100-104; SCHÜNEMANN, 1992). Esta narrativa, assumida, com maior ou menor ênfase em alguns aspectos, pelos historiadores da Igreja, justifica o caráter étnico da Igreja, não só pelo argumento do isolamento e da marginalização, mas também por ser a origem necessária de uma igreja que só pôde ter “consciência de seu papel” a partir de uma mudança de rota.

Por outro lado, ao se tomar os detalhes da história eclesial, observa-se que “no início”, a vida comunitária dos imigrantes prescindia de uma estrutura eclesial (DREHER, 1984, p. 19; HEES, 1986, p. 24; PRIEN, 2001, p. 50-58 e 71-72). Na origem da IECLB está o investimento dos pastores estrangeiros em implantar nas estruturas religiosas comunitárias, a crença na legitimidade sinodal, ao mesmo tempo em que disputavam espaço com pastores leigos oriundos das próprias comunidades e com outros concorrentes religiosos (os jesuítas católicos e os pastores luteranos do Sínodo de Missouri).

O processo de formação da Igreja envolveu a “colonização” e o enquadramento da vida religiosa de uma população mais ou menos definida – os imigrantes alemães e seus descendentes por parte de agentes eclesiais oriundos da Alemanha. É na década de sessenta do século XIX que sociedades missionárias alemãs (PRIEN, 2001, p. 79; HENNIG, 1986) e um



órgão da Igreja Evangélica Alemã, o Superior Conselho Eclesiástico vão se interessar em enviar pastores e missionários sistematicamente às comunidades no Brasil (HEES, 1986, p. 8; PRIEN, 2001, p. 76 e 79-80; HENNIG, 1986, p. 93-94), as quais não possuíam nenhuma ligação entre si (HEES, 1986, p. 5), pois o trabalho pastoral passa a ser reconhecido pelo Estado brasileiro (HEES, 1986, p. 22). A iniciativa de formação de um sínodo no final da década de sessenta está relacionada à tentativa dos primeiros pastores que chegam ao Rio Grande do Sul de combater o pastorado leigo, agora com poderes legítimos, e instalar no seu lugar um pastorado ordenado por instâncias eclesiais na Alemanha, e que tivesse práticas eclesiais comuns (HEES, 1986, p. 22; PRIEN, 2001, p. 108-109). Este sínodo não consegue subsistir pois não obteve a filiação à Igreja Alemã, que garantiria sua legitimidade; por outro lado, havia um conflito, entre pastores e missionários e com as comunidades, sobre a autoridade do sínodo (HEES, 1986, p. 16). O segundo Sínodo Riograndense, fundado em 1886 por Rotermond, para conjurar estas limitações, propõe uma livre associação das comunidades ao Sínodo, o qual seria apenas um orientador das práticas religiosas das comunidades (conforme HEES, 1986, p. 25; Fischer, 1986, p. 44), negando a ordenação aos pastores leigos (FISCHER, 1986, p. 47).

No entanto, o Sínodo, ao final do século dezenove, se defrontava com as seguintes características estruturais que ameaçavam sua continuidade: a inexistência de um corpo sacerdotal autóctone ou a impossibilidade de reprodução do corpo sacerdotal a partir da população dos fiéis, devido à ausência de um sistema de recrutamento e formação (FISCHER, 1986, p. 49). Também à debilidade das formas de remuneração pelos fiéis, devido em parte aos poucos recursos dos mesmos (FISCHER, 1986, p. 56), à concorrência com o pastorado leigo e com o Sínodo de Missouri (PRIEN, 2001, p. 140), e em parte à pouca legitimidade do Sínodo em demandar a remuneração (FISCHER, 1986, p. 65), o que levava à impossibilidade de manter um centro de formação e a contratação de novos pastores (FISCHER, 1986, p. 50) e

por outro lado, à dependência das sociedades missionárias e da Igreja Alemã, que fornecia um pastorado “importado” (FISCHER, 1986, p. 49), que ao mesmo tempo não via grandes atrativos em trabalhar para um Sínodo que oferecia pouca remuneração e grandes dificuldades de trabalho (HEES, 1986, p. 26 e 32; PRIEN, 2001, p. 138).

Do início do século XX até a década de 30, o Sínodo Riograndense dedica-se a consolidar sua ligação com a Igreja Alemã como forma de obtenção de recursos materiais e humanos. As formas de manutenção e reprodução da Igreja se organizam nestas três décadas a partir da dependência em relação ao exterior quanto ao fornecimento e manutenção dos pastores, e à manutenção do Sínodo, por um lado (HEES, 1986; FISCHER, 1986; PRIEN, 2001). Por outro lado, ocorre a paulatina responsabilização das comunidades pela manutenção do Sínodo, e a imposição a estas de suas normas de funcionamento da atividade eclesial e religiosa, o que está relacionado ao ganho de legitimidade do Sínodo junto às mesmas (HEES, 1986; FISCHER, 1986; PRIEN, 2001).

Nestes marcos, em 1921 é fundado o Instituto Pré-Teológico, uma escola de formação secundária para alunos brasileiros a serem enviados à Alemanha para formação teológica-pastoral (HEES, 1986, p. 75 e 80; PRIEN, 2001, p. 189 e 203). Se este é o “primeiro passo para a constituição de um pastorado autóctone”, no final da década de 20 já se evidenciavam esforços para a criação de uma escola de teologia no país. Novamente houve a opção pelo “fornecimento” externo, seja por falta de recursos, seja pela existência de oferta na Alemanha (conforme PRIEN, 2001, p. 205). A forma de reprodução do corpo eclesial trazia sempre o problema do devir do Sínodo, ao passo que seu atrelamento à Igreja Alemã significa ser atingido de alguma forma por seus processos internos – como a adesão ao nazismo e a introdução de fórmulas de trabalho dos adeptos daquele na Igreja Alemã junto à cúpula sinodal (PRIEN, 2001; DREHER, 1983).

É a campanha de nacionalização deflagrada pelo Estado Novo e a seguir a entrada do Brasil na Segunda Guerra Mundial ao lado dos aliados que vai impossibilitar a continuidade dos mecanismos de manutenção e reprodução eclesial e também o combate à sua teologia. A proibição do uso da língua alemã nas escolas e igrejas (PRIEN, 2001, p. 428-435), o fechamento destas, a prisão de pastores (PRIEN, 2001, p. 460), e principalmente o impedimento da vinda de pastores para o Sínodo (PRIEN, 2001, p.454) faz com que se torne insustentável o trabalho da Igreja como havia sido feito até então. Após o final da Segunda Guerra Mundial os Sínodos vinculados à Igreja Alemã se unem e tratam de formar uma Igreja – a Federação Sinodal, que depois, em 1968, se tornou a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – a IECLB. Estabelecem uma paulatina independização da Igreja Alemã, chamada agora de “Igreja-Mãe”, embora continuem a receber recursos financeiros da mesma. A desvinculação da Igreja Alemã significa uma reconversão do ponto de vista de relações com outras instâncias religiosas: a Federação Sinodal se filia à Federação Luterana Mundial (FLM)<sup>24</sup> e ao Conselho Mundial de Igrejas (CMI), o que indica uma tentativa de continuar inserido em instâncias religiosas internacionais e, nestas, acompanhar a pauta de discussões teológicas: “Aí, porém, não se deve esquecer que, para Dohms [presidente do Sínodo Riograndense], o caminho para o ecumenismo desempenhou papel decisivo, depois da Segunda Guerra Mundial, para a superação do passado e reinício teológico” (PRIEN, 2001, p. 514). Dohms teria participado da conferência Eclesiástica Mundial em 1948 em Amsterdã, aderindo à sua pauta. Esta pauta (os efeitos da guerra sobre as populações, a miséria, a fome) “que não pensavam algumas Igrejas como culpadas e errantes num canto, mas que

---

<sup>24</sup> A filiação à Federação Luterana Mundial foi antecedida nesta por uma discussão se a totalidade dos sínodos que formavam a Federação Sinodal – e em particular o Sínodo Riograndense - eram confessionalmente luteranos, já que formados por comunidades de outras tradições protestantes, como os calvinistas e até então ligados a Igreja Territorial Alemã, não confessionalmente luterana (PRIEN, 2001, p. 496-514). Ver Prien (2001, p. 476-488) sobre a discussão do caráter confessional do Sínodo Riograndense desde seus primórdios: segundo este autor, a definição da confessionalidade teria sido preterida até o final da Segunda Guerra Mundial na medida que o sínodo pretendia ser uma espécie de “guarda-chuva” para os protestantes de diferentes confissões contra a Igreja Católica, e um representante do luteranismo alemão perante a Igreja Evangélica Alemã e o *Reich* alemão contra o Sínodo de Missouri. Ver especialmente Prien, 2001, p. 482-483.

confessavam a culpa comum e animavam a atacar os urgentes problemas da atualidade, que atribuíam à Igreja o papel de um defensor das pessoas e, nesse sentido, antecipavam alguns elementos da teologia da libertação, eram próprias para apoiar os sínodos brasileiros na procura de sua identidade” (PRIEN, 2001, p. 515).

No plano interno, tratam, em primeiro lugar, de criar uma Faculdade de Teologia, que desde o início foi assumida por todos os Sínodos, embora tenha sido criada por H. Dohms no Sínodo Riograndense. Além disto, assumem uma nova definição de Igreja, que é fundante de todas as posições posteriores a respeito da Igreja: esta é “Igreja de Jesus Cristo no Brasil em todas as conseqüências que daí resultarem para a pregação do Evangelho neste país e a corresponsabilidade para a formação da vida política, cultural e econômica de seu povo”. Este enunciado, sem dúvida polissêmico<sup>25</sup>, é fruto do compromisso entre as diferentes tendências pastorais existentes no Sínodo após a Segunda Guerra Mundial (FÜLLING, 1974) - que se dá a partir da reconversão de Dohms à definição estritamente religiosa de Igreja exigida pelos pietistas, e com sua permanência na presidência da mesma (FÜLLING, 1974; PRIEN, 2001, p. 465-476).

Esta abertura para o Brasil funda diferentes posições entre aqueles preocupados com os rumos da Igreja, e que têm acesso a suas instâncias de produção e difusão ideológicas. É necessário diferenciar então, no grupo eclesial (que não apresenta de modo imediato, ao contrário da Igreja Católica, suas hierarquias e divisões), uma espécie de “elite”, ou mesmo de “alto clero”, que consegue formular suas concepções de ação da Igreja, suas preocupações pelos rumos da mesma, e difundi-las a partir de publicações e documentos, do restante do pastorado e demais profissionais da Igreja, de alguma forma concentrados no trabalho para o qual a Igreja os incumbiu: o serviço religioso aos fiéis. Esta “elite”, que porta diferentes

---

<sup>25</sup> Este enunciado, contido no documento do Primeiro Concílio Eclesiástico da Federação Sinodal, de 1950 e citado em Dreher, 1999, tem um sentido amplo, comportando, inclusive a definição étnica da Igreja: Igreja para um “povo” - definido como um grupo étnico - que está em um estado nacional (no Brasil). Mas também comporta a definição como Igreja brasileira, preocupada com o povo brasileiro em sua totalidade.

definições do que seria a “abertura para o Brasil e seus problemas”, se define pela posse de alta titulação escolar, pela passagem nas instituições de ensino da Igreja, quer dizer, pelo professorado na Faculdade de Teologia e também pela direção desta, pela ocupação de cargos de direção na Igreja (pastor sinodal, o equivalente ao bispado católico, vice-presidência e presidência da IECLB), coordenação de organismos centrais da mesma e, por fim, a direção de paróquias centrais da IECLB (São Leopoldo, Porto Alegre, e também Rio de Janeiro e São Paulo). Esta elite vai definir a “identidade” e os “problemas” da IECLB a partir da pauta de trabalho e também de pesquisa escolar que produz e divulga, e que não tem a ver necessariamente com as preocupações dos fiéis e do pastorado mais ligado a estes.

### 1.3.3 CLIVAGENS INTERNAS, DEFINIÇÕES DE PROBLEMÁTICAS E INVESTIMENTO ESCOLAR

A “abertura para o Brasil” é o consenso inicial a partir do qual se estabelece a clivagem quanto às definições da IECLB. Esta clivagem parece se modificar. Entre a década de sessenta e o início da década de setenta, a principal clivagem era a que opunha aqueles que aderiam a uma proposta desenvolvimentista de sociedade, assistencialista e calcada no papel de contribuição da Igreja para “o progresso”, e daí uma convivência ou cooperação com o governo militar e aqueles que defendiam um engajamento contra a injustiça social e uma participação política na sociedade brasileira (divisão apresentada por SCHÜNEMANN, 1992). Há mesmo uma narrativa das causas da “abertura para o Brasil”, comum a estas duas tendências: depois de um século e tanto em isolamento no meio rural, as populações descendentes dos imigrantes alemães estariam vivendo os efeitos destruturadores da modernização da sociedade brasileira a partir da década de cinquenta: migrações para outras

regiões do país como “pioneiros”; êxodo rural, causado pela modernização da agricultura que excluiu os agricultores “menos capazes” ou “tradicionais”, levando-os à periferia dos centros urbanos como trabalhadores das indústrias, ou mantendo-os no “atraso colonial”. Além disto, a desestruturação também seria cultural, a partir da assimilação dos descendentes de imigrantes, pela progressiva adoção da língua portuguesa e esquecimento da língua alemã pelas gerações mais jovens (conforme SCHÜNEMANN, 1992, especialmente p. 43-44; DRESSEL, 1986; KLIEWER, 1984, DROSTE, 1989, p. 171; BRAKEMEIER, 1989; DREHER, 1984, p. 25-26)<sup>26</sup>.

Em outro momento, entre o final da década de setenta e década de oitenta, a clivagem parece ser entre os pastores teólogos que aderem à Teologia da Libertação, os que reinvestem na valorização da teologia luterana e os evangélicos<sup>27</sup> (WEHRMANN, 1986; HOFFMANN, 1986). No entanto, entre os grupos eclesiais dominantes parece haver uma relativização de posições, já que, na IECLB, “a virtude está no meio”, ou seja, embora defendendo posições teológicas e missiológicas diferenciadas, eles primam pela conciliação e pela unidade. Isto porque, para os formuladores da pauta de problemas da Igreja, esta formulação é sempre também intelectual, ou mediada pela escola. As tomadas de posição na Igreja estão relacionadas a “estudos sobre”: estão baseadas em estudos ou dão origem a estudos. Assim, a

---

<sup>26</sup> Estas narrativas fundam algumas preocupações da Igreja com respeito à “realidade nacional”, o que não deixa de ter uma função justificadora. Ver Dreher, 1984, p. 25; Kliewer, 1984, p. 40; Brakemeier, 1989, p. 178. Daí as soluções desenvolvimentistas e assistencialistas, como fundação de escolas, centros de aperfeiçoamento e apoio nas periferias urbanas, secundados por um “trabalho social”, que, como se verá, é essencialmente feminino, e centros de apoio agrícola nas áreas rurais, que parecem engajar aqueles para quem o “subdesenvolvimento” é fruto da ignorância e da degeneração (ver DRESSEL, 1986), aos quais se opõem os progressistas, que crêem na “culpa” das estruturas sócio-econômicas (sobre as experiências progressistas da Igreja, ver SCHÜNEMANN, 1992, p. 111-116).

<sup>27</sup> Conforme também o depoimento de uma entrevistada, presidente da OASE de Mathias Velho, bairro da periferia de Canoas, localizada na região metropolitana de Porto Alegre. Esta paróquia tem como característica o “avivamento”, quer dizer, a adoção de práticas identificadas com a linha evangélica e mesmo pentecostal, como os cultos longos, a inspiração no Espírito Santo, a glossolalia, as narrativas de cura física e, o que é central nesta igreja “fechada”, a renovação da membresia pela admissão de adeptos não descendentes de imigrantes de alemães e que também estão fora do espectro da classe média urbana – no caso, a população “pobre” e etnicamente indefinida do bairro, que frequenta livremente a igreja. Esta presidente da OASE Mathias Velho, avivada, mas descendente de alemães e moradora de um bairro da classe média canoense geograficamente próximo à Mathias Velho, considera que são três as linhas da Igreja: os defensores das tradições, ou da “manutenção dos princípios da Igreja”, os “avivados”, voltados para “o espírito”, e os voltados para “a política”.

preocupação com a missão ou com o espírito missionário, que deve suplantar a preocupação “intra-muros”, está relacionada à identificação das transformações ocorridas na população de origem dos fiéis – identificação feita a partir de estudos e que dá origem a estudos. Da mesma forma, as características dos fiéis e do clero são objeto de estudo e de discussão em função da permanência do “caráter fechado das comunidades”<sup>28</sup>. A “germanidade”, ou o passado da Igreja também alimenta o esforço escolar de seus historiadores, como já se viu. Principalmente, a adesão à Teologia da Libertação parece ser mais um investimento temático do que uma massiva participação nos movimentos relacionados a ela por parte do pastorado, diferentemente do que acontece na Igreja Católica. Nas palavras de um professor da Escola Superior de Teologia, adepto daquela teologia: “De fato, a maior parte do que se faz hoje é uma reflexão protestante da libertação em cima de uma práxis católica de libertação” (HOCH, 1986, p. 110) ou, ainda, um pastor líder da tendência evangelical na Igreja comenta sobre os adeptos da teologia da libertação: “[c]onhecemos muito bem as suas produções teológicas, embora na vida das comunidades da IECLB existam apenas manifestações isoladas, não se constituindo num movimento de povo organizado e estruturado” (HOFFMANN, 1986, p. 134).

Esta espécie de impregnação pela escola, “amor à ciência”, “necessidade de estudos abalizados para agir”, valorização do trânsito pelas ciências sociais, parece ser o resultado dos mecanismos de reprodução próprios a esta Igreja, que não prescinde do estatuto de classe média intelectual e liderança cultural para seu pastorado, ou, como disse Dohms no discurso inaugural da Escola de Teologia, que estes “sejam capazes de discernir e de decidir claramente, que sejam decididos e que levem a decisões” (citado em DREHER, 1986, p. 50), e que, portanto, põe ênfase na formação escolar do mesmo. Isto possibilitaria àqueles mais impregnados pela lógica escolar, e mesmo àqueles que investem na escola como forma de

---

<sup>28</sup> Ver Burger, C. (org.), 1977, que reúne uma série de estudos baseados em técnicas de pesquisa das ciências sociais sobre as comunidades luteranas e seus pastores. Ver também Schmitt, 1999.

ascensão e reprodução social, a realização de suas disposições como teólogos e – ponto mais alto do trajeto escolar – professores e doutores em teologia, como uma segunda carreira possível ao pastorado.

Por outro lado, o investimento escolar da Igreja e de seus profissionais também está ligado às formas de reprodução da Igreja porque possibilita a esta o acompanhamento e participação no espaço teológico internacional, da qual a FLM e o CMI são instâncias de formulação e difusão de pautas, o que parece ser uma constante da IECLB desde o período sinodal. Assim como os pastores vindos da Alemanha estavam orientados para a discussão teológica alemã, os estudantes das instituições de ensino superior da IECLB e seus professores procuram acompanhar as discussões teológicas internacionais do pós-guerra e nelas tomar parte. Esta participação vai se dar pela formação de alunos no exterior em nível de pós-graduação, o que faz que a produção teológica da IECLB exista por uma importação de autores e linhas teológicas, e em segundo lugar, pela formulação de uma teologia autóctone, da qual não se exclui a recepção de princípios em voga nas discussões teológicas internacionais (primeiro a preocupação com as questões sócio-políticas próprias a instâncias como o CMI na década de 70-80, depois a guinada para as questões culturais como os problemas dos negros e das mulheres na década de 90), vale dizer, pela formulação de “teologias da libertação”, que são bem aceitas na ecumene internacional, representada pelo CMI e pelos centros de produção teológica de países avançados e periféricos. Isto está materializado, por exemplo, na participação da EST na “International Network in Advanced Theological Education”, uma rede de escolas de teologia de vários países do mundo (Noruega, China, Índia, África do Sul, Hungria e Brasil), voltada à produção de uma “teologia contextual”, “comprometida com a causa do povo pobre e marginalizado”, e que promove intercâmbios de alunos e professores, discussões teológicas, circulação de informações e distribuição de recursos (ver INTERNATIONAL ..., 1998).



Deve-se notar que, se esta produção é bem aceita em instâncias internacionais, ou, se a EST participa das trocas “Sul-Norte, Norte-Sul, Sul-Sul”, que são parte da lógica do espaço teológico pós-segunda guerra, isto leva a uma certa tensão ou distanciamento entre a EST (na qual se concentram os autores da Igreja) e os fiéis da Igreja. Assim, Schünemann, 1992, argumenta que mesmo a participação da presidência da Igreja em encontros do CMI e em suas discussões sobre “justiça social” se dava com certa reserva por parte daquela, e mesmo o “Manifesto de Curitiba”, que condenou as violações dos Direitos Humanos pelo regime militar, teria sido em parte feita para manter as relações com a FLM, já que a presidência da Igreja à época era favorável aos militares. Além disto, as comunidades parecem ver na Escola de Teologia o lugar das orgulhosas concorrências acadêmicas, distanciada do trabalho humilde e piedoso junto às comunidades (SCHNEIDER, 1986, p. 117-118; SANDRI, 1986).

De qualquer forma, é no centro de estudo da IECLB, a Faculdade de Teologia, que deu origem à Escola Superior de Teologia (EST), que surgem as condições de elaboração de uma teologia feminista.

#### 1.3.4 FORMAÇÃO TEOLÓGICA E CONDIÇÕES DE SURGIMENTO DA TEOLOGIA FEMINISTA NA IECLB

Para entender o surgimento e o sucesso de uma teologia feminista na IECLB é necessário ter em conta as características de sua instituição de ensino superior, a Escola Superior de Teologia (EST), que é parte do sistema escolar da Igreja<sup>29</sup>. As instituições responsáveis pela formação dos pastores da Igreja pautam-se pela ênfase escolar da formação

---

<sup>29</sup> Sobre o sistema escolar da Igreja, destinado aos diferentes estratos sociais das colônias de origem alemã, ver Prien, 2001; Weber, 1998; Muller, 1990.

oferecida, em detrimento da espiritualidade e da formação moral (ao contrário, por exemplo da formação católica analisada por SUAUD, 1978). Esta ênfase escolar está relacionada aos fundamentos da Igreja enquanto mantenedora de escolas e que investe na escolarização de seus fiéis. Em segundo lugar, pelo que aqui se está chamando de “dependência teológica do exterior”, ou seja, a prática, sempre existente na Igreja, e sempre renovada, de importação de tendências e discussões teológicas de centros de ensino fora do Brasil, seja europeus, e notadamente alemães, seja, mais atualmente, norte-americanos. Estas duas características (ênfase escolar e dependência teológica) e suas tensões com a necessidade da Igreja de reprodução do corpo pastoral e suas conseqüentes demandas por fornecimento de pastores, parecem definir a Escola de Teologia da IECLB e suas transformações. Por outro lado, é somente em uma Igreja que prima pela escolarização e pela intelectualização de seus pastores, e que, por outro lado, valoriza a inserção de parte de seu corpo eclesial no espaço de discussão teológica nacional e internacional, que pode surgir e “florescer” uma teologia feminista. Em termos concretos, a teologia feminista na IECLB surge como resultado de um processo em que, após a entrada de mulheres no curso de teologia, uma delas consegue entrar no seletivo grupo de alunos da Escola que são enviados ao exterior para terem formação de pós-graduação em centros europeus e – caso dela – norte-americanos. Esta formação – principalmente, mas não só, como se verá mais adiante – possibilita o contato mais aprofundado e a apropriação de discussões sobre teologia feminista por parte desta teóloga e a posterior difusão, como professora na Escola, daquela. Esta discussão é apropriada por suas alunas ou “discípulas” que, investindo na escolarização continuada em detrimento da carreira estritamente pastoral, encaminham-se para o curso de pós-graduação em teologia da Escola. Neste, realizam seus trabalhos nas temáticas próprias àquela discussão e fundam um grupo de estudo para estas “teólogas feministas”. A legitimidade desta discussão na Escola está

relacionada à lógica de recepção e mesmo de busca de acompanhamento das tendências em voga nos centros internacionais de ensino de teologia.

Portanto, é a consideração dos processos de mudança curricular e de políticas de recrutamento e formação de alunos e professores no centro de formação pastoral e teológica desta Igreja que permite explicar como a condição feminina se torna um problema teológico nesta. No início da década de 1920, o Sínodo Riograndense optou por manter um seminário de formação média no Brasil que preparasse seus alunos para a formação teológica no exterior. Este pré-seminário, o Instituto Pré-Teológico (IPT) começou a funcionar em 1921 em Cachoeira do Sul junto à comunidade presidida por H.Dohms (PRIEN, 2001, p. 205), e foi transferido em 1927 para São Leopoldo, no Morro do Espelho. Este seminário preparava jovens das colônias alemãs para ingressarem em seminários alemães até 1939 e, a partir de 1945, na Escola de Teologia. Em 1970, o IPT fecha, devido à falta de alunos, já que desde os inícios da década de sessenta não é mais a única forma de ingresso na Faculdade de Teologia.

A formação dada pelo IPT após a segunda guerra mundial, é, a princípio, perfeitamente adaptada à forma de ensino na Escola de Teologia, contrastando com da formação no ensino médio do sistema de ensino não pré-seminarista. As aulas eram ministradas em alemão, e havia uma forte ênfase no ensino de latim e grego (conforme WEBER, 1998, p. 306). O regime era de internato e neste havia uma rígida disciplina escolar, pelo menos em comparação ao ensino não confessional: “oração matinal, aulas pela manhã e à tarde, acompanhadas de horas de estudo à tarde e à noite” (WEBER, 1998, p. 306; ver também KIRST, 1986, p. 52). Tal formação visava a aquisição de “sólidos conhecimentos” naquelas línguas, uma formação humanística (em literatura e filosofia) e principalmente a aquisição de uma disciplina de trabalho a ser plenamente realizada na formação superior. Assim, aos egressos do meio rural, em sua maioria filhos de agricultores, mas também de artesãos e pequenos funcionários, o IPT significava a primeira etapa de seu acesso à classe

média intelectual urbana e de contato com seu estilo de vida, como se vê no relato de um ex-seminarista:

(...) as escapadas ao cinema (...), ou ainda, ao barzinho da esquina (...). E o IPT passou, para todos nós, a ser isto: decorar Schiller e Goethe, ler César e o *De Bello Gallico*, ou Thomas Mann e o *Die Buddenbrooks*, muito futebol e basquete, a tradução da Apologia de Sócrates, representações de Shakespeare, o discurso de Marco Antônio diante da plebe, traduções do Novo Testamento em *Koiné*, discussões políticas veladas e abafadas pela Diretoria do Colégio (...) (WEBER, 1998, p. 309, itálicos no original).

A ruptura entre o estilo de vida do meio rural e o estilo de vida propagada no IPT era tanto maior quanto mais ligado ao “rude” mundo dos pequenos agricultores, do qual, aliás, os pastores vindos da Alemanha desgostavam (ver PRIEN, 2001). No entanto, para os filhos dos pequenos funcionários do meio rural que ingressavam no IPT, havia uma continuidade, na medida em que entre estes a cultura escolar era uma forma de ascensão social já para os pais. Mas, de alguma forma, a ruptura com o grupo social de origem não se dá principalmente pela conversão em homens de Deus pela formação religiosa, mas pela conversão em intelectuais pelo sistema de formação profissional da Igreja.

Já a Escola de Teologia, aberta em 1946, significou o início da Igreja como “no Brasil” e a realização de seu projeto de independência do fornecimento externo de pastores, um projeto conjunto de todos os Sínodos brasileiros, que fazem com que todos se responsabilizem pelo funcionamento do IPT e da Escola de Teologia (PRIEN, 2001, p. 516). No entanto, ela sempre se vinculou ao exterior, de diferentes formas, ao longo do tempo. Em primeiro lugar, seus primeiros professores, inicialmente, ou eram alemães ou estudaram na Alemanha. Em outro momento, descrito como “abrasileiramento do corpo docente”, há uma política de envio de egressos da Faculdade para pós-graduação no exterior para que estes lecionem na faculdade. Além disto, até a década de setenta, o currículo da Escola era um transplante dos currículos de seminários alemães para o Brasil, e a maior parte do curso era em língua alemã. Não se pode deixar de lado a continuidade dos financiamentos recebidos

pela Escola de Teologia por parte da Igreja Alemã e a seguir de instituições como a FLM e o CMI.

Atualmente, a Escola mantém um vínculo com o exterior que parece ser menos dependente. A Escola possui um curso de pós-graduação – consolidado no Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, o IEPG – reconhecido nacional e internacionalmente, quer dizer, consagrado pela instituição nacional de avaliação do ensino (ver anexo) e em igualdade perante outros centros internacionais de teologia<sup>30</sup>. Desta forma, há com estes intercâmbios de professores e alunos. Certamente, a formação de redes durante a realização de pós-graduação por parte de professores da EST é uma das estratégias para inserção no “circuito” internacional dos cursos teológicos. De qualquer forma, esta participação possibilita à Escola o acesso à pauta teológica internacional, quer dizer, as discussões em voga nos principais centros teológicos e religiosos, que se produz e difunde também pela FLM e pelo CMI.

Importa notar que a formação da Escola de Teologia é fundamentalmente uma formação escolar, quer dizer, a ênfase do curso está na formação de teólogos e não de pastores (ou encarregados do serviço da Igreja às comunidades), pelo menos até o início da década de setenta. Um aluno da Faculdade de Teologia no início da década de sessenta – quando ainda o ingresso no curso de Teologia se dava via IPT e não sofrera a reforma curricular – dá um relato de como é este: “O próprio método de estudos é característico. (...) Seu sentido principal é o de criar e desenvolver a aut Capacidade de pensamento e trabalho teológico dos estudantes” (BERNDT, 1962, p. 4). Após citar as disciplinas estudadas, salienta a independência intelectual dos estudantes:

à medida que surjam os problemas no decurso das preleções, pré-seminários e seminários, caberá ao estudante, a par da literatura indicada, situá-los e procurar sua solução. Isso evidentemente, implica em muito trabalho e aplicação. Mas em compensação, o estudante penetra decisivamente no campo teológico, recebendo uma formação correspondente à responsabilidade de sua vocação e missão futura (BERNDT, 1962, p. 4-5).

---

<sup>30</sup> Ver International ..., 1998.

A faculdade forma então teólogos-pesquisadores:

ainda outra preocupação que surge no ambiente estudantil é o perigo da incentivação do estudo enciclopédico, em detrimento do espírito puro de pesquisa e auto-desenvolvimento. (...) O estudo propriamente dito inicia nos bancos da Faculdade, mas prossegue através de tôda [sic] a vida (BERNDT, 1962, p. 6; ver também WEINGÄRTNER, 1986).

É possível que o corpo docente da Faculdade tenha se pautado pelo mesmo princípio, e, no caso, tenha dado ênfase à docência de teologia ao pastorado. Neste sentido, é significativo que um dos índices do sucesso da Faculdade de Teologia seja o progressivo aumento do número de professores em dedicação exclusiva à Escola, sem exercício do pastorado (FISCHER, 1986, p. 25). A dedicação à Escola funda uma segunda carreira ao teólogo formado para o trabalho na Igreja, o que se vê no trecho deste texto de um professor da Escola em 1961, resultado de uma palestra a docentes de outros seminários teológicos:

[u]m seminário no sentido integral da palavra pode existir unicamente com um certo número de professores que dedicam o tempo integral e tôda [sic] atividade à sua tarefa de ensino e de pesquisa teológica (...) onde houver para cada matéria teológica principal no mínimo um professor que esteja **sempre** e com sua **personalidade integral** à disposição dos estudantes, dedicando-se integralmente à sua matéria (MEYER, 1962, p. 30-31, negritos no original).

O ideal destes professores também compreendia a dedicação à pesquisa como principal, em detrimento das aulas:

também deve ser garantido que o professor disponha de tempo suficiente para seus próprios trabalhos de pesquisa. (...) Onde o número máximo de 6 a 7 horas semanais [de aulas] é ultrapassado, surge automaticamente [sic] o perigo de o trabalho sério e sólido degenerar em mero ativismo. (...) Uma obra intelectual ou espiritual, que deveria ser de importância primordial para todos nós, nunca é realizada sob pressão. Que algo se produza sob determinadas condições de pressão é uma lei física, que não está em vigor no campo da pesquisa intelectual (MEYER, 1962, p. 31-32).

Por outro lado, a “espiritualidade”, a formação propriamente religiosa tinha uma importância garantida, mas secundária para os alunos, pelo menos em relação à formação católica, cujo tempo diário era marcado religiosamente:

Como parte da vida espiritual, os estudantes freqüentam duas devocionais diárias: uma matutina e outra vespertina. Além disto, há cultos de fim de semana, e mensalmente, um culto com celebração da Santa Ceia. A vida devocional particular não tem forma própria prevista (...) Até mesmo existe um círculo particular de orações e estudos bíblicos freqüentados por alguns estudantes (BERNDT, 1962, p. 6).

De outra parte, para os professores, o pastorado atrapalharia a tranqüilidade, não sendo necessário para o exercício da docência: “Creio pessoalmente, que a necessidade absoluta desta atividade [o pastorado] não pode ser afirmada categoricamente, com exceção (evidentemente) dos professôres [sic] de teologia prática” (MEYER, 1962, p. 36).

No entanto, a ênfase escolar da Faculdade de Teologia chocava-se com as necessidades da Igreja; quer dizer, o fornecimento de pastores. Segundo Prien (2001, p. 540), o auto-suprimento de pastores seria obtido somente a partir da década de oitenta, o que fazia com que a demanda por pastores do exterior não se extinguisse totalmente<sup>31</sup>. É possível que as alterações nas formas de recrutamento dos alunos da Faculdade de Teologia e as conseqüentes reformas curriculares estejam relacionadas a isto; em outras palavras, a necessidade de pastores da Igreja impõe uma massificação do ensino na Escola e à busca de outros mecanismos de garantia da manutenção da excelência escolar.

Em primeiro lugar, a partir de 1963, foi permitido o ingresso de alunos que não freqüentavam o IPT, o que aumentou o contingente de alunos da Faculdade, e daí seu número de egressos, o que se vê na tabela 1.

Tabela 1 – Contingente de alunos da Faculdade de Teologia: ingressos, egressos, mulheres, total – 1946 a 1995

Ano	Ingressos	Egressos	Mulheres	Total
1946	13 <sup>(1)</sup>			
1948		6 <sup>(2)</sup>		
1950				
1957				28 <sup>(3)</sup>
1963				42 <sup>(5)</sup>
1967				61 <sup>(2)</sup>
1969	28 <sup>(2)</sup>	10-15 <sup>(2)</sup>	3 <sup>(2)</sup>	92 <sup>(2)</sup>
1970				97 <sup>(3)</sup>
1976		10-15 <sup>(2)</sup>		
1980				202 <sup>(4)</sup>
1981	67 <sup>(2)</sup>			236 <sup>(2)</sup>
1982			48 <sup>(2)</sup>	251 <sup>(2)</sup>
1983		25 <sup>(2)</sup>	50 <sup>(2)</sup>	269 <sup>(2)</sup> ou 262 <sup>(4)</sup>

<sup>31</sup> Algumas soluções para a falta de pastores foram implementadas entre a década de sessenta e setenta, como o Curso Intensivo de Teologia e o Curso Teológico complementar. Ver Fischer, 1986, p. 28-29.

1984	24 <sup>(2)</sup>	253 <sup>(4)</sup>
1985		258 <sup>(4)</sup>
1995	87 <sup>(1)</sup>	255 <sup>(1)</sup>

Fontes: (1) Lehnen, 1995; (2) Fischer, 1986; (3) Kirst, 1996; (4) Thiel, 1986; (5)

Schünemann, 1992.

Segundo Schüneman (1992), houve também uma mudança na origem dos recrutados.

Até 1963 podiam ingressar alunos que procediam do IPT (Instituto Pré-Teológico). Na sua maioria eram filhos de pequenos agricultores ou filhos(as) de pastores. Com a abertura, estudantes de áreas urbanas e de cursos colegiais que não fossem o Clássico (Científico, Contabilidade, Normal, etc.) interessaram-se pelo estudo de Teologia, refletindo ‘uma mudança da estrutura social que aconteceu no interior da IECLB – de uma Igreja de agricultores transformou-se numa Igreja com estrutura social diferenciada’ e mentalidade diversificada (SCHÜNEMANN, 1992, p. 58-59).

A diversificação escolar teve seus efeitos na Escola. Enquanto o IPT e a Faculdade de Teologia tinham uma continuidade, com aquela inculcando desde cedo um *ethos* de teólogo nos alunos, a diversificação escolar, ao mesmo tempo em que aumentava o ingresso, trazia alunos não adaptados e não aptos para a Faculdade:

[a] diminuição dos conhecimentos de alemão entre os estudantes e a simultânea falta de suficiente literatura teológica em vernáculo ameaçam reduzir o nível teológico da faculdade. O estudante (...) não está mais em condições de se orientar por iniciativa própria assim como em tempos atrás isto era possível e pressuposto. (...) Uma vez que ultimamente os jovens admitidos ao estudo da teologia são egressos dos mais diferentes colégios, faz-se sentir um forte desnível cultural entre os estudantes novos, que espelha a diversidade de sua formação de segundo grau. Tem-se evidenciado, além disto, a necessidade de introduzir o estudante paulatinamente na arte de estudar (...) O aumento do número de estudantes na Faculdade de Teologia antes dificulta o diálogo entre os estudantes do que o facilita (BURGER, 1977, p. 54-55; ver também KIRST, 1986, p. 52).

Implementou-se a partir de 1975 uma reforma curricular, cuja ênfase recaiu na aquisição de um “lastro mínimo aceitável” de conhecimentos teológicos por parte do aluno, na preparação prática ao pastorado com estágio no meio do curso e uma readaptação da idéia de preparação para a pesquisa com uma parte “pré-teológica” (aquisição de conhecimentos lingüísticos) no início do curso e com seminários com temas de interesse no final do curso (KIRST, 1986; BURGER, 1977). Possibilitou-se um maior suprimento de pastores à IECLB,



as mudanças implementadas minaram a ênfase na pesquisa teológica. No entanto, esta foi assegurada por outros mecanismos. O primeiro deles foi a especialização de alunos no exterior e sua volta como professores e pesquisadores da Faculdade. Esta política se inicia no final da década de sessenta e é chamada de “abrasileiramento do corpo docente”, continuando na década seguinte. O estudo de Coradini (2003) sobre professores de Ciências Humanas e Sociais no Rio Grande do Sul permite caracterizar este “abrasileiramento” do corpo docente, pois traz informações sobre professores do IEPG, no qual atuam professores da EST enviados ao exterior para pós-graduação. Dos 15 professores deste curso, três não são da IECLB (um católico lecionando disciplina relacionada à Educação; um luterano da IELB e um luterano norte-americano, professor visitante). Dos doze professores da IECLB, dois têm doutorado no Brasil, oito na Alemanha, uma nos Estados Unidos e um na Inglaterra. Dentre estes, há sete formados pelo currículo antigo: um obteve graduação em teologia na década de noventa, três na primeira metade da década de oitenta; quatro na primeira metade da década de setenta e um no final e três na década de sessenta. Dos sete formados até a década de setenta, três freqüentaram o IPT no ensino médio e outros dois freqüentaram colégios confessionais evangélicos. Dos cinco formados nas décadas seguintes, três obtiveram o ensino médio na Escola Evangélica de Ivoti, que funcionava em regime de internato. Assim, o abrasileiramento se dá a partir de alunos em sua maioria egressos de uma formação mais “teológica” e/ou com um segundo grau mais voltado para o estudo.

A já mencionada política de envio de alunos para o exterior para pós-graduação visava prepará-los à docência, o que abriu aos pastores uma nova carreira a partir da obtenção do título de teólogo: a docência. É interessante observar o quadro 1, a seguir, que apresenta o trajeto escolar e profissional dos professores em pauta a partir de sua graduação.

Quadro 1- Trajeto escolar e profissional dos professores do IEPG a partir da graduação

Professor	Graduação	Mestrado	Doutorado	Docência EST	Paróquias ou outros
1	1984	1985-1986	1987-1990	1991	1991 (junto com docência; mais tarde, DE na EST)
2	1990		1992-1997	2000	91 e 98-99
3	1981			1987	1986-1996
4	1984			2000	1986-1996 pastor e 1999 assessor
5	1973		1982-1987	1980-81 (prof.Inst.Catequese) e 1987	1973-1980
6	1975		1981-1986	1979 (Inst.Catequese)/1980	1975-1980
7	1979		1995 (conclusão)	1995	1980
8	1971		1977-1983	1983	NI
9	1967		1969-1972	1964-1969 (prof.aux.filosofia) - 1974	1972-1974
10	1970		1975-1979	80	1970-1974
11	1964		1965-1968	1970	1968-1970
12	1962		1966-1968	1968	1962-1965

Fonte: Dados obtidos de pesquisa realizada por O.L.Coradini sobre os professores de ciências humanas e sociais no Rio Grande do Sul<sup>32</sup>.

Para seis deles, o ano de conclusão do doutorado coincide ou é muito próximo da docência na EST como professor. Além disto, apenas três professores ficaram mais de cinco anos no pastorado. Para quatro deles, o trajeto foi da graduação, um curto período de tempo no pastorado, ida para o pós-graduação e seguimento da carreira docente; dois deles optaram pela carreira professoral após trabalharem como pastores, vinculando-se a centros de ensino da IECLB, e a partir do estímulo da Escola, fazendo pós-graduação para retornarem como professores. Três deles vão para paróquias somente após concluírem os estudos de doutorado, ficando um curto espaço de tempo naquelas, para depois assumirem como professores na EST. Somente um deles ficou um longo espaço de tempo (10 anos) com paróquia e lecionando na EST, e um deles, mulher, fez uma carreira quase que estritamente acadêmica, indo diretamente da graduação para o mestrado, doutorado e retornando para a docência, com um curto espaço de tempo exercendo simultaneamente o pastorado e a docência.

<sup>32</sup> Para a descrição do conjunto dos dados dessa pesquisa, ver Coradini, 2003.

A docência como outra carreira possível ao estudante de teologia seria também uma das formas de manter a qualidade da produção teológica na Escola: os professores são os portadores e divulgadores das tendências teológicas em voga, ao mesmo tempo em que promovem, como orientadores, as pesquisas de alunos em nível de pós-graduação no IEPG. Quer dizer que o abraqueiramento do corpo docente significa o acesso a redes teológicas internacionais de seus candidatos a professor.

Por outro lado, a abertura das portas da Faculdade de Teologia significou a diversificação do sistema de ensino superior da Igreja: a Faculdade de Teologia forma o pastorado, do qual um seleto grupo faz uma pós-graduação no IEPG, onde, por fim estão garantidos os padrões de excelência acadêmica, um centro de formação de leigos, um de formação continuada para os pastores, e um centro de formação catequética.

Tudo se passa como se fossem adotadas as idéias expressas por Meyer, um docente da Faculdade de Teologia em 1962, segundo as quais não era possível ter um corpo docente brasileiro pela

falta de uma elite entre os estudantes daqui. (...) Em comparação com a situação na Alemanha, encontramos por certo entre nossos estudantes a classe média, mas ainda não a elite. (...) A falta de elite entre nossos estudantes se explica pela lei geral que está na base de toda [sic] criação de elite. Sempre é necessário uma quantidade realmente grande para que surja uma pequena elite (...) qual é o seminário, que já educou 200 ou 300 (...) estudantes, para que [surja] uma elite de 4 ou 5 que poderiam reger tôdas [sic] as cadeiras [?] (MEYER, 1962, p. 32-33).

A abertura da Faculdade para o estudantado “em geral” permite que, dentre muitos, alguns poucos se destaquem e sejam encaminhados à docência. Por outro lado, o aumento do número de alunos fez necessário o aumento do número de professores para as cátedras (FISCHER, 1986, p. 29-30).

É possível qualificar os professores brasileiros da EST de elite intelectual (e que se confunde com a elite eclesiástica muitas vezes) a partir de sua titulação e mesmo *status* profissional (professores de terceiro grau). No entanto, em relação à média dos que ingressam

na carreira teológica, oriundos da agricultura familiar, o trajeto social destes, visto em relação à profissão dos pais e dos avós, é de ascensão social principalmente propiciada pela escola, processo que se inicia já na geração dos pais, o que se vê no quadro 2.

Quadro 2 – Origem social e geográfica dos professores do IEPG

Ind.	Avô Pat.	Avó Pat.	Avô Mat.	Avó Mat.	Pai	Mãe	Local
1	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Aux.escritório de cooperativa	Costureira e agricultora	Interior do município
2	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Interior do município
3	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Interior do município
4	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Ferroviário	Do lar	Auxiliar de escritório e professor	Professora primária e empregada doméstica	Sede do município
5	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Professor primário	Do lar	Interior do município
6	marceneiro	costureira	Dono de olaria	Do lar	bancário	Do lar	Sede do município
7	Pequeno agricultor	Do lar	comerciante	Do lar	Comerciante	Comerciante	Sede do município
8	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Comerciante	Comerciante	Sede do município
9	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Professor de música e agricultor	Do lar	Professor ensino médio	Professora primária	Sede do município (Porto Alegre)
10	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Pequeno agricultor	Interior do município
11	comerciante	Dona de casa	comerciante	Dona de casa	Professor primário e bancário	Dona de casa	Interior do município
12	Operário	Dona de casa	Arrozeiro	Dona de casa	pastor	Dona de casa	Sede do município

Fonte: Pesquisa realizada por Coradini (2003).

Dos doze professores do IEPG em pauta, onze nasceram em cidades do interior do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina, e somente um em Porto Alegre, centro urbano regional. No entanto, destes onze, cinco moravam na sede do município. Sete deles têm os avós maternos e paternos agricultores, e três deles somente um lado dos avós como agricultores, um deles com avós artesãos e um deles com avós comerciantes. A geração dos pais marca

uma ascensão social em relação aos avós para nove deles, e três têm os pais também agricultores. Dois são filhos de comerciantes. Sete dos professores têm pais que ascenderam em relação aos avós a partir de ocupações garantidas pela escolarização ou por uma profissão escolar, sendo que dois deles, a mãe também. Estes professores são a segunda geração que tem na escola o meio de ascensão social. Isto se vê também pela escolaridade dos irmãos destes professores: dos onze com irmãos, seis tem todos os irmãos com escolaridade superior, os cinco restantes têm metade ou mais dos irmãos com escolaridade superior. Além disto, entre os professores que têm filhos (onze deles), aqueles cujos filhos têm idade para tanto, seis deles têm filhos com ou no curso superior, sendo que três deles têm filhos com ou em cursos de pós-graduação. A escola como forma de inserção social e a busca de escolarização como disposição incorporada estão ligados ao sucesso na carreira professoral entre estes professores.

Por outro lado, o envio dos estudantes ao exterior confirma a dependência teológica salientada por Meyer, de que o curso no estrangeiro seria

(...) a concessão que teologicamente [sic] ainda não vivemos de nossas próprias fontes. E não é possível determinar, quando estaremos em condições de renunciar (com consciência tranqüila) a estas fontes no estrangeiro. Pelo contrário: em vez de renunciarmos a isso, deveríamos intensificar ainda mais do que antes os estudos dos próprios professores nas boas faculdades do exterior (MEYER, 1962, p. 35).

A ida para o exterior possibilitou o contato e apropriação das correntes teológicas, temáticas de discussão, autores lidos, por parte dos pós-graduandos brasileiros. No Brasil eles têm a chance não só de divulgar tais correntes temáticas e discussões, fazendo com que a Escola não perca o debate teológico de ponta – o que era uma ênfase dos primórdios do Sínodo – mas também pela apropriação das discussões e referenciais. Como considera um professor do IEPG, entrevistado na mencionada pesquisa, a formação no exterior “em preservada a vinculação com a prática e as perguntas do nosso contexto, ela enriquece, dá perspectivas, novos subsídios” (CORADINI, 2003).

Além disto, a vinculação com o exterior faz com que a Escola conquiste um lugar entre os centros teológicos internacionais, como um centro de pesquisa que produz uma “teologia autóctone”, quer dizer, feita por pesquisadores brasileiros. Como considera outro professor do IEPG,

a grande vantagem dos cursos no exterior seria o estabelecimento de uma rede de relações, porque com a experiência do horizonte mais amplo, pode participar do debate com outros especialistas, quando retorna, continua participando. As instituições daqui e da Europa seriam iguais, as pessoas que vêm de lá, vêm dispostas ao diálogo (citado por CORADINI, 2003).

O abraqueiramento do corpo docente é uma das condições de surgimento da teologia feminista na EST, ou seja, é pelo domínio da discussão sobre teologia feminista a partir da pós-graduação no exterior, que se dá a apropriação e difusão deste pensamento como uma “linha de pesquisa”, em um centro escolar que costuma acompanhar as tendências teológicas internacionais, no caso a passagem de temas dos dominados economicamente para os dominados culturalmente. O que se faz pela valorização, por parte destes professores, da produção de uma “teologia autóctone”, mas em pé de igualdade com centros internacionais, ou “falando a mesma língua” que estes.

A idéia de “teologia autóctone” está relacionada ao modo como foi experienciada a mudança dos modos de geração do pastorado da Igreja (pela mudança no recrutamento e pela reforma curricular) e dos modos de geração do professorado da Escola. Assim, pode-se identificar três gerações de teólogos-professores da Escola, que finalmente forma pastores e professores de pastores. Na medida que os egressos do exterior, agora professores da EST, conseguem participar do debate teológico internacional, a Escola se torna um centro reconhecido internacionalmente e mesmo junto a centros universitários do Rio Grande do Sul, um lugar onde alunos estrangeiros fazem intercâmbio de estudos. Assim, a escola possui, ao que parece, três gerações de professores: a primeira, dos fundadores e primeiros professores, com formação no exterior, alguns sem doutorado, e a maior parte de alemães. A segunda geração, que está atualmente no professorado e mesmo na alta cúpula eclesial, com graduação

na EST, pós-graduação no exterior e brasileira, e uma terceira geração, recém formada, com graduação na EST (mas com possibilidades de intercâmbios no exterior durante a formação) e pós-graduação na EST. O desenvolvimento de uma teologia feminista está relacionado à busca das mulheres da segunda e principalmente da terceira geração por inserção profissional na Igreja, como professoras de nível superior, ou em outros espaços e setores “novos” da IECLB – assim, a demanda por uma “política de cotas” para professores do sexo feminino na Escola, bem como de uma Secretaria Nacional de Mulheres da Igreja está ligada a esta busca de mulheres que estão na terceira geração, e da qual fazem parte as teólogas estudadas.

### 1.3.5 “ABERTURA PARA O BRASIL”, “TEOLOGIA AUTÓCTONE” E SEUS SIGNIFICADOS

Por que a Escola de Teologia foi o centro de onde emanou a idéia de “abertura para o Brasil e seus problemas” e foi a principal defensora desta idéia na IECLB? O que significa a “teologia autóctone”, pela qual se congratula a atual geração de professores de teologia? Essas idéias estão relacionadas à afirmação da teologia feminista na Escola e daí na Igreja. Seguir estas idéias e seus defensores é acompanhar também a luta pelo poder eclesiástico, já que os defensores destas idéias eram uma vanguarda intelectual, jovem e marginal em relação à cúpula nas décadas de sessenta e setenta e agora parecem ocupar posições dominantes na Igreja (conforme SCHÜNEMANN, 1992). No entanto, interessa aqui dar conta das estratégias que estavam junto com a idéia de “teologia autóctone” e de “abertura para os problemas do Brasil”, presente na Faculdade de Teologia nas décadas de sessenta e setenta. Para entendê-las, é necessário levar em conta o “contexto ecumênico” e as temáticas em voga nos principais centros de difusão teológica internacional. Assim, estas noções têm a ver com

estratégias de inserção e diferenciação no espaço ecumênico e teológico. Por outro lado, estão em contraposição à cúpula da Igreja na época, configurando a Escola como um espaço “à esquerda” na Igreja – o que é elogiável para uns e condenável para outros. Para o que interessa aqui, a teologia feminista parece se inserir na mesma lógica de afirmação teológica legitimada por instâncias ecumênicas internacionais, a despeito de um não acompanhamento pela “base” da Igreja (seus pastores e fiéis) desta teologia. Ou seja, esta formulação acompanha uma guinada nos interesses temáticos da teologia internacional.

Uma teologia autóctone designa a teologia específica e de temas específicos, feitos por brasileiros, em relação à teologia européia, lecionada em alemão. O processo de elaboração desta teologia envolve a capacitação para tanto, com a ida para Alemanha e outros países da Europa para pós-graduação, onde estudantes de teologia terão contato com autores europeus e tendências européias (como a teologia do desenvolvimento, a teologia da revolução) que influenciaram a “teologia latino-americana”. Por outro lado, envolve o contato com instâncias ecumênicas latino-americanas (como CEB, CEI, ISAL) patrocinadas por instâncias ecumênicas com sede na Europa (o CMI e a FLM), que desenvolvem as discussões e temáticas as quais os estudantes e jovens teólogos a serem preparados à docência na EST aderem ou têm contato. Isto significa que para entender a formulação de uma teologia autóctone se deve ter claro o quanto ela é dependente da teologia internacional e do ecumenismo nacional e internacional e as condições desta dependência.

A década de sessenta é marcada no espaço religioso, por transformações nas práticas eclesiais e formulações teológicas tanto na Igreja Católica (Vaticano II) como no protestantismo tradicional, o que se vê em uma série de conferências realizadas por instâncias do ecumenismo protestante dominante, tradicional e institucionalizado no CMI, além de conferências regionais latino-americanas e brasileiras. Em 1961 há a Assembléia do CMI em Nova Delhi, em que se discute e se legitima a idéia de compromisso das Igrejas com as



questões sociais e econômicas. No mesmo ano é criado o grupo Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL), ligado ao CMI, conectando protestantes latino-americanos (no Brasil, ligados ao CEI - Centro Ecumênico de Informações) que defendem a necessidade de transformações sociais na América Latina (conforme SCHÜNEMANN, 1992, p. 39 e passim). No mesmo ano, acontece a 2ª. Conferência Evangélica da América Latina, em Lima, cujos principais debates giram em torno da idéia de justiça social (conforme SCHÜNEMANN, 1992). No Brasil, a Confederação Evangélica Brasileira (CEB) realiza em 1962 o evento “Cristo e o processo revolucionário brasileiro”. Em 1965, após uma guinada para direita do CEB, os setores protestantes progressistas criaram o CEI. Em 1966 o ISAL apropria-se da sociologia da dependência, em 1967 se compromete com a libertação latino-americana; em 1968 há a reunião do CMI em Upsalla, em 1969 a 3ª. Conferência Evangélica Latino-Americana, em que se confrontam progressistas e conservadores, ecumênicos e confessionalistas. Em 1972 ocorre o Encontro Cristãos para o Socialismo, de teólogos ligados ao ISAL.

Estes espaços ecumênicos latino-americanos, ao que parece, propiciaram aos teólogos protestantes condições para a formulação de uma teologia latino americana, em contraposição à teologia européia, a partir de temas e preocupações de uma agenda comum com os teólogos europeus: a teologia da libertação.

Na Conferência Mundial de Igreja e Sociedade em Genebra (12-16 de julho de 1966), cujo tema era “O Cristão nas Revoluções Técnicas e Sociais de Nossa Época”, Richard Shaull fez uma das palestras relativas à Teologia da Revolução. *Na referida conferência a contribuição latino-americana, como todo o Terceiro Mundo, foi decisiva.* “Quando os delegados do Terceiro Mundo expressaram a sua opinião, muitos americanos e europeus (...) os escutavam pela primeira vez” (SCHÜNEMANN, 1992, p. 53, *itálicos aqui*).

Seria necessário um estudo aprofundado de como os teólogos latino-americanos se apropriaram de discussões teológicas européias (teologia da revolução, do sofrimento, do desenvolvimento) a partir do estudo em centros europeus, e também de formulações das Ciências Sociais, como a teoria da dependência e do subdesenvolvimento, na formulação do

pensamento teológico latino-americano<sup>33</sup>. Esta teologia específica latino-americana contribuiu para a inserção destes teólogos no espaço teológico internacional, com um produto específico (um método, um objeto, um projeto), que distinguia estes como “teólogos latino-americanos”, em relação à agora “teologia européia”, que não levaria em conta que “as raízes dos males e injustiças que grassam nos países do Terceiro Mundo advêm da dominação do homem pelo homem, da espoliação desmesurada que os países ricos fazem.” (SCHÜNEMANN, 1992, p. 50).

Certamente, a Faculdade de Teologia acompanhava a pauta de discussões teológicas, e interessava a seus professores e dirigentes participar desta. Mas como teólogos alemães que lecionavam na EST poderiam falar em nome dos dominados do terceiro mundo? Também aqui está em jogo a concorrência com outras Igrejas protestantes históricas no Brasil (como metodistas, presbiterianos que participavam do CEI, ISAL e outros organismos ecumênicos) e que acompanhavam a pauta do CMI e mesmo com a Igreja Católica<sup>34</sup>: “A Igreja Luterana no Brasil terá influência somente quando tiver teólogos autóctones pelos quais poderá falar às pessoas e ao público” (G. Vicendom, citado em SCHÜNEMANN, 1992, p. 60). A política de abasileiramento do corpo docente está relacionada também a esta necessidade teológica, necessidade de subsistir no espaço teológico, cujo mandamento do tempo é: tomar as preocupações do “povo” como suas – a “abertura para os problemas brasileiros”.

Assim, a formulação de uma teologia autóctone é tarefa da nova geração, formada na década de sessenta e setenta, da qual faz parte a segunda geração de professores da EST. Talvez por isto a adesão à Teologia da Libertação na IECLB seja tão “acadêmica”: ela é

---

<sup>33</sup> Ver Della Cava, 1988, sobre o papel que a formação em Louvain teve entre teólogos católicos que formularam a Teologia da Libertação, assim como a teoria da dependência e o terceiro mundismo.

<sup>34</sup> Não se pode esquecer aqui a diferenciação desejada em relação à IELB, a qual não se filia ao CMI e nem à FLM. Embora tenham o mesmo público, a IELB seria considerada “pietista” pela IECLB progressista, não se engajando na transformação social, e adepta da “teologia dos dois reinos” (ver SCHÜNEMANN, 1992), ou seja, conservadora, e mesmo anti-moderna.

motivada em grande parte por interesses teológicos – daqueles formados para a docência e especializados teologicamente – do que pastorais.

Ao mesmo tempo, os estudantes de teologia nestas décadas, por seu não engajamento temporário em posições na instituição, ou seu não comprometimento com o funcionamento da IECLB naquele momento, tal como ele se apresentava, podem se engajar em propostas para o funcionamento futuro da mesma (mais adaptado às suas características); ou seja, estão prontos a aderirem ao novo, associando o que existe ao “velho”, “obsoleto” e que precisa ser mudado. Assim, aderem às temáticas progressistas, ao ecumenismo e, de forma mais ou menos total, às propostas de mudança social, circulando por espaços em que elas são discutidas<sup>35</sup>. Isto tudo se dá a partir de um investimento escolar, em uma formação que está voltada para que estes alunos sejam futuros teólogos autóctones.

Se para os professores da primeira geração da EST é importante que seus alunos e pastores recém formados renovem a discussão teológica da Escola, inserindo-se no debate teológico nacional e internacional, a direção da Igreja, mais preocupada com o funcionamento da instituição, ideologicamente à direita (o que atestam as congratulações da cúpula da IECLB aos golpistas de 1964, o convite a Médici para que este participasse da abertura da Assembléia Mundial da FLM em 1970, desconsiderando os protestos por parte de Igrejas da Federação, a entrega respeitosa do documento conhecido como Manifesto de Curitiba à Médici, em que a IECLB se coloca contra as violações dos direitos humanos), o engajamento por mudanças sociais e mesmo o tratamento intelectual destas não era bem aceito. Neste sentido, pode-se pensar que a participação na Federação Luterana Mundial e no Conselho Mundial de Igrejas era, para os dirigentes desta época, mais pragmático (não se pode esquecer

---

<sup>35</sup> Ver Schünemann, 1992, p. 57, rodapé, em que apresenta os fóruns religiosos e não religiosos que os estudantes de teologia participam. Além disto, os estudantes de teologia da EST participam do movimento estudantil (União dos Estudantes de São Leopoldo, Diretório Estadual de Estudantes, União dos Estudantes Cristãos do Brasil), junto com outros estudantes universitários de origem alemã, organizados em Porto Alegre por um Pastor especializado no trabalho com universitários. Sobre este trabalho – destinado à “estimular a capacidade crítica” destes estudantes, o que também pode ser entendido como um trabalho de formação e renovação das futuras elites teutas, e mesmo contrapor-se às influências da esquerda junto a estes. Ver Schünemann, 1992, p. 66-71.

o papel destas entidades supranacionais em matéria de recursos para esta Igreja) que “ideológico”<sup>36</sup>.

Assim, a formulação de uma “teologia autóctone” e a “abertura para os problemas do Brasil” têm uma dimensão de luta de gerações: pastores novos *versus* pastores antigos, bem como a dimensão esquerda *versus* direita, já que o grupo escolar (aqueles que investem em estudos pautados por temas e métodos da Teologia da Libertação) estava junto aos mais identificados com propostas progressistas de pastoral (muitos abandonam a Faculdade de Teologia em busca de um “verdadeiro” engajamento junto aos “pobres”, o que provoca na Faculdade de Teologia um choque entre os professores, além da produção de vários textos sobre o assunto) e mesmo àqueles que querem buscar cargos de influência na Igreja (como o “Grupo de Curitiba”). É possível mesmo que os limites entre estes grupos quase não existam, e que este conforme uma rede<sup>37</sup>. Esta rede se contrapõe àqueles que fazem parte dos quadros de direção da IECLB de então, ideologicamente à direita, a favor do regime militar e que tentavam desidentificar-se da Igreja étnica pela adesão ao nacionalismo ufanista e pelo desenvolvimentismo (conforme SCHÜNEMANN, 1992, p. 95). A EST passou a ser identificada com a esquerda da Igreja, para grande parte de seus integrantes: lugar da inovação e renovação (dos quadros da Igreja, de sua teologia), da juventude, da democracia (idéia que pautou a reforma curricular do início da década de setenta, discutida e aprovada por alunos e professores), do engajamento nas “lutas sociais”, o que é legitimado por instâncias

---

<sup>36</sup> Há uma série de indícios disto: as discussões e decisões destes organismos não chegavam aos fiéis da igreja (SCHÜNEMANN, 1992, p. 71); na Assembléia do CMI de 1968, o primeiro vice-presidente da IECLB e futuro presidente da mesma K. Gottschald não simpatizou com a agenda de transformação radical da sociedade e justiça social, e teria sugerido que o CEI e o ISAL (representantes do ecumenismo progressista latino-americano) fossem excluídos da conferência (conforme SCHÜNEMANN, 1992, p. 75); negativa, na Assembléia da FLM em Evian em 1970, em apoiar referência ao Brasil como exemplo de violação aos Direitos Humanos, de enviar uma comissão ao governo brasileiro para falar sobre este assunto e de indicar Hélder Câmara para o Prêmio Nobel da Paz (conforme SCHÜNEMANN, 1992, p. 104). Tudo se passa como se a direção da IECLB se engajassem contra a luta pelos “direitos sociais e humanos” feita por estas organizações. Por outro lado, quando da crise nas relações com a FLM por conta da transferência da Assembléia da FLM de Porto Alegre para Evian, a indignação de alguns setores da Igreja demandava a “luta pela independência econômica” das Igrejas Luteranas e para que esta não ficasse “à reboque da FLM” (ver SCHÜNEMANN, 1992, p. 91 e 105).

<sup>37</sup> Schünemann menciona a existência destes grupos, sem dar nomes, já que eles atuam na Igreja hoje em dia, mas apresenta a ligação dos mesmos com a EST.

internacionais (CMI e centros teológicos do exterior) mas por vezes muito criticado pela IECLB – definição de Escola defendida por seus professores. Assim, é garantida a um grupo de alunas e uma professora da EST a adesão à teologia feminista, pela possibilidade de contato com esta pela pós-graduação no exterior, estágios, “doutorados-sanduíche”, e pela história institucional, de defesa dos oprimidos e principalmente de renovação temática de acordo com a pauta internacional. A guinada de temas econômicos para temas culturais que se dá no CMI (ver DELLA CAVA, 2001), tem garantido seu acompanhamento pela EST, por parte de mulheres jovens em ruptura com a condição social dos pais pelo investimento no trajeto escolar, e prontas a buscar espaço profissional na Escola e na Igreja como teólogas feministas.

As ideologias sobre a condição feminina estão relacionadas a esses processos mais gerais, que dizem respeito tanto às estratégias das igrejas de oposição a outros produtores ideológicos, como a mudanças internas e de relações com os fiéis. A seguir, este quadro geral é especificado, a partir do exame das diferentes condições sociais e institucionais que possibilitam a vigência daquelas ideologias. No próximo capítulo, é apresentado o “espaço de possíveis” com relação às definições de problemas da condição feminina no meio religioso, bem como os agentes e instituições a partir das quais tais definições ganham objetividade, e, nos capítulos seguintes são tomados casos específicos de definições de problemas das mulheres por parte de setores das igrejas em pauta.

## 2 OS “PROBLEMAS DA CONDIÇÃO FEMININA” NO ESPAÇO RELIGIOSO

Neste capítulo apresenta-se a configuração dos “problemas da condição feminina” no espaço religioso e contemplam-se as definições, os princípios vigentes e os respectivos agentes ligados àquelas definições. Para dar conta desta configuração, que se conforma a partir da segunda metade do século XX, são tomados, em primeiro lugar, os processos ocorridos nas instituições, que a um só tempo emanam princípios de definição da condição feminina e congregam agentes religiosos dedicados a dar forma aos “problemas das mulheres”, para as igrejas. São consideradas aqui as definições da cúpula da Igreja Católica e do CMI com relação à condição feminina. Nesta análise elas são tomadas como instituições que definem os limites dos princípios e das formas de tratamento da condição feminina pelas igrejas.

Mesmo que este conjunto de definições possíveis se configure em relação às definições laicas de “problemas das mulheres”, em especial os feminismos, ele é heterogêneo, conformado por diferentes lógicas sociais e institucionais e interesses dos agentes religiosos. Isso, se é mais limitado no caso da Igreja Católica, é observado no caso do CMI e de um “movimento” relativo aos problemas femininos promovido por ele, a *Década* Ecumênica de Solidariedade da Igreja com as Mulheres, ou *Década*, simplesmente. Esta diversidade de lógicas de engajamento de instituições e agentes aos problemas das mulheres, que concorre para uma definição compósita e finalmente religiosa para os mesmos, é trabalhada com relação à *Década* no Brasil.

Para além dos agentes identificados às posições das cúpulas – o Vaticano e o CMI -, são considerados os agentes e definições dos problemas femininos no espaço religioso em diferentes planos, e como entre estes se estabelecem clivagens que dizem respeito às

possibilidades de associações entre problemas da condição feminina a outros problemas sociais, e à configuração do espaço teológico moderno, que opõe teólogos de primeiro e terceiro mundo, inseridos em diferentes espaços de atuação. Tal configuração também está estreitamente associada à estruturação do espaço teológico no qual emergem as teologias de terceiro mundo como teologias compromissadas, de teólogos que lançam mão das ciências sociais em seu “fazer” e cujos investimentos mais atuais redefinem as relações entre pastorado e instituições escolares, o que é tratado no último item do capítulo. Em suma, trata-se aqui dos marcos ideológicos e das lógicas que presidem, no espaço religioso mais amplo, o tratamento da condição feminina.

É a constituição de problemáticas femininas por parte de diferentes atores sociais – “mulher e trabalho”, “mulher e sexualidade”, “saúde da mulher”, “mulher na família”, e seu concomitante tratamento pelas ciências sociais e posteriormente biológicas - que leva os diferentes setores das Igrejas cristãs consideradas a se apropriarem e mesmo a redefinir os assim chamados “problemas das mulheres”. A consagração da temática feminina, que se dá na segunda metade do século XX, em um movimento que se difunde dos países desenvolvidos para os periféricos, e para o qual concorrem diferentes agentes, movimentos de mulheres, entre eles o movimento feminista, cientistas sociais, filósofos, historiadores, partidos políticos, mídia, Estado e instâncias supra-estatais, leva tanto a cúpula da Igreja Católica a tomar posição sobre a temática, quanto, no caso do CMI e suas igrejas, à reelaboração das definições dos “problemas das mulheres”<sup>38</sup>. Na medida que o tema ganha legitimidade social, é colocada às Igrejas a questão geral dos “direitos das mulheres” como problemática em relação à qual se posicionar. A definição de quais são estes “direitos”, e quais não são, e também a exclusão de determinadas formas de tratamento e definição dos problemas das

---

<sup>38</sup> Existe uma bibliografia que trata das diferentes formas de definição de problemas relativos às mulheres, que é também uma história das “fases do feminismo” nos países desenvolvidos e periféricos. Ver, entre outras, Soihet, 1998; Chaperon, 2000; Goldberg, 1989; 1991; Grossi, 1996; 1988.

mulheres passa a ser ao mesmo tempo objeto de disputa entre a Igreja e outros agentes sociais e interno às Igrejas.

De uma forma mais geral, a consagração da problemática feminina da qual as igrejas participam tem a ver com sua progressiva abertura aos temas seculares. Esta abertura passa, tanto na Igreja Católica como nas igrejas vinculadas ao CMI, pelo fomento a diferentes teologias dos “oprimidos” e incentivos a seus teólogos, e pelo incentivo de fóruns de discussão dos problemas dos dominados. As tomadas de posição das igrejas se dão em relação aos porta-vozes e ideologias dos dominados (os pobres, os colonizados, o terceiro mundo, as mulheres). Nestas tomadas de posição, há a proposição de ideologias de salvação para estes grupos, o que é parte do esforço de manter sob sua égide ou conquistar a fidelidade dos mesmos.

Neste processo, as igrejas dominantes de primeiro mundo, assim como fizeram com relação às ideologias concorrentes a respeito da “justiça social”, também passam a dar novo rosto às antigas definições relativas à moral, e às definições da condição feminina, em concorrência com o feminismo, propondo outras definições de quais seriam os “problemas das mulheres”. Como expressa o texto de uma comissão de teólogos católicos e anglicanos encarregados de estudar a questão da ordenação de mulheres:

Existe o que se pode chamar a “tradição essencial” (...) Esta tradição é diversamente elaborada e interpretada (...) ou então a confrontação com os movimentos intelectuais sociais ou políticos do mundo exigem da Igreja que ela alcance uma compreensão mais profunda de si própria esforçando-se por explicitar a tradição que constitui a sua identidade. Acontece então que venha a ser confrontada periodicamente com novos tipos de problemas que a obrigam a partir de sua própria definição e explicar-se de maneira nova para permanecer fiel ao Evangelho (GRUPO ESPECIAL DE DIÁLOGO CATÓLICO-ANGLICANO, 1975, p. 540).

Esta redefinição opõe a Igreja principalmente aos movimentos feministas dos países desenvolvidos e posteriormente periféricos, e as coloca em concorrência com os feminismos. É que a definição de condição feminina também diz respeito à afirmação da sua circunscrição a dimensões da vida social das quais as igrejas procuram assegurar o domínio (a família, o uso



do corpo, a moral, a sexualidade) e de cujo controle ela depende. Como salientam Saint Martin e Bourdieu (1982, p. 44): “não tendo condições para produzir completamente as condições de sua própria eficácia simbólica, [a Igreja] depende da família cristã para a produção de *habitus* cristãos, quer dizer, para a reprodução do corpo sacerdotal (...) e de sua clientela leiga”.

Então há todo um trabalho simbólico que é ao mesmo tempo de identificação, circunscrição e mobilização de mulheres. Neste trabalho de redefinição engajam-se teólogos e instâncias de elaboração teológicas na Igreja Católica e também de outras igrejas. Estes procuram dar sentido e unidade à condição feminina, atingindo, com um discurso mais ou menos polissêmico, diferentes públicos femininos. Nelas engajam-se agentes religiosos com seus respectivos interesses. Quanto a isto, deve-se notar que, se a Igreja Católica tem pretensões universais e daí quer definir a condição feminina legítima e trabalhar sob uma mesma “matriz” suas diferentes versões, os agentes religiosos ligados a esta igreja e engajados neste trabalho são também eles heterogêneos e propõem variantes às definições da mulher. Isso por um lado corresponde a uma diversificação dos discursos da Igreja Católica sobre a mulher, necessária à mobilização e ao enquadramento de mulheres de diferentes grupos sociais pela Igreja. Mas esta heterogeneidade também corresponde à tentativa dos diferentes agentes religiosos em formular e impor a definição de condição feminina também relacionadas a formas de mobilização de mulheres mais adaptadas aos seus interesses religiosos. Isto quer dizer que internamente à Igreja vai se dar um trabalho de definição identitária e mobilização de mulheres que é plural e que também é uma concorrência mais ou menos eufemizada pela legitimidade de definição de condição feminina. É necessário dar conta, então, do espaço das formulações relativas à condição feminina, das características dos produtores das diferentes definições, de seus interesses no espaço religioso, seus recursos e estratégias e as bases e os princípios que fundamentam este espaço.

É possível dizer que a Igreja Católica e o CMI conformam um espaço de discussão dos problemas relativos à condição feminina que é resultado da história das “relações ecumênicas” entre este Conselho e a Igreja Católica, e formado pelas inúmeras instâncias onde seus agentes participam em conjunto e pelas redes que estes conformam. Esquemáticamente, este espaço é formado por dois pólos quando à definição de condição feminina, onde em um deles há a afirmação da ortodoxia com relação à condição feminina e que engaja principalmente a cúpula da Igreja Católica e setores identificados com esta; e no outro o CMI, como origem e estímulo aos diferentes fóruns nos quais podem ser formuladas e defendidas as concepções mais heterodoxas com relação à condição feminina, o que não deixa de apresentar tensões entre os representantes das Igrejas integrantes daquele Conselho. Mais ou menos próximos a algum destes “pólos” – a ortodoxia e a heterodoxia representados respectivamente pela cúpula da Igreja Católica e pelo CMI - estão os agentes religiosos de igrejas protestantes ligadas ao CMI e da Igreja Católica que buscam definir a condição feminina. Trata-se agora de, em primeiro lugar, apresentar a concepção ortodoxa de condição feminina dada pela Igreja Católica. Em segundo lugar, como se constitui no CMI a representação da heterodoxia com relação à condição feminina. Em terceiro lugar, as definições de problemas das mulheres em voga no espaço religioso configurado pelo ecumenismo católico-protestante, os agentes que os elaboram e difundem e seus respectivos fóruns, mais ou menos identificados à heterodoxia ou à ortodoxia.

Para estudar como os problemas das mulheres são definidos por diferentes agentes religiosos é preciso levar em conta que a elaboração destes problemas é uma produção erudita, feita por agentes especializados, em teologia ou outras áreas de conhecimento, posteriormente difundida junto a diferentes setores e grupos sociais. Esta produção procura dar sentido às mobilizações possíveis de mulheres na Igreja, de acordo com seus respectivos interesses religiosos. Ao mesmo tempo, indica o engajamento de profissionais da Igreja – teólogas e

teólogos, além de outros profissionais de formação superior – em um novo tipo de “objeto” ou “temática” teológica. Este processo está relacionado ao progressivo acesso de mulheres à produção teológica, ou à sistematização religiosa, e é relacionado ao progressivo aumento da escolarização feminina ao longo do século XX, identificado por diferentes autores (ESTABLET e BAUDELOT, 2001; MARUANI, 2000). Para este acesso contribuem diferentes instituições e instâncias ecumênicas: o CMI, que concede bolsas de estudo para mulheres estudantes de teologia (VUOLA, 2000, p. 114) e que também promove vários encontros de mulheres (HERZEL, 1981, p. 65-103; PARMENTIER, 1998, p. 56-62). Também a Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (ASETT ou AETWOT) criou um setor de mulheres e se torna um fórum onde as teólogas podem formular e explicitar suas reivindicações (PARMENTIER, 1998, p. 89-90). Esta produção aborda diferentes temas. Dentre os principais se destacam a história das mulheres na Igreja, a situação da religiosa ou da teóloga na igreja, a reinterpretação da vida das personagens bíblicas femininas, a ordenação de mulheres, e a atuação de mulheres junto a diferentes dimensões e problemas sociais. Tal produção engaja tanto teólogas feministas em busca de melhores posições na Igreja, religiosas e leigas com alta escolarização e teólogos. Envolve, por fim, membros da hierarquia engajados na defesa do *status quo* em relação ao lugar da mulher na Igreja e mesmo na sociedade – muito embora possam ser heterodoxos quanto a outras temáticas religiosas.

## 2.1 CÚPULA CATÓLICA E ORTODOXIA

É um esforço de contraposição às tendências ideológicas e movimentos seculares – em especial os feminismos das décadas de 1960 e 1970 – que questionam as ideologias tradicionais com relação à condição feminina, das quais a Igreja Católica é uma das principais garantidoras, que engaja a cúpula da Igreja na explicitação dos princípios que justificam aquelas ideologias e na elaboração teológica da diferença e da desigualdade entre homens e mulheres na Igreja e na sociedade. Por outro lado, esta elaboração não pode ser somente relacionada às lutas ideológicas e “culturais” que opõem a Igreja Católica ao movimento feminista e seus porta-vozes. É preciso também relacionar o pensamento do magistério ao surgimento e disseminação nos meios católico e protestante dominante de um pensamento teológico/erudito que, sem necessariamente romper com o princípio de complementaridade entre homem e mulher (CHAPERON, 2000, p. 220), tanto questionam o lugar da “mulher” na sociedade e na Igreja quanto associam a condição feminina a diferentes problemas sociais e morais. Trata-se da apropriação, por parte de diferentes agentes religiosos mais ou menos preparados à elaboração erudita/teológica e melhor ou pior inseridos no espaço de elaboração teológica, de diferentes problemáticas “mundanas” ou laicas, como “mulher e trabalho”, “mulher e desenvolvimento”, “família”, “violência contra a mulher”, as quais a cúpula da Igreja Católica tenta responder.

Para dar conta deste esforço de explicitação de parte da cúpula são tomados aqui os documentos e agentes religiosos ligados ao Vaticano – Papa, bispos que ocupam postos no Vaticano, e teólogos a serviço dos mesmos. Os documentos papais e oficiais do Vaticano sobre o assunto (as cartas papais *Ordenatio Sacerdotalis*, *Interinsigniores* e seus comentários, a correspondência publicada entre o Papa e o Bispo anglicano, e outros) representam a

posição dominante e oficial da Igreja sobre o assunto, mas também posições teológicas dominantes, pois, para ter acesso aos altos cargos da Igreja Católica, ao papado, e também às comissões do Vaticano, é necessário ter capitais próprios à Igreja, dentre os quais titulações e habilitações teológicas.

A alta hierarquia católica configura um espaço no qual a “heterodoxia de ontem” não é admitida facilmente. Quer dizer, a força das antigas concepções de ordem social e de condição feminina que constituem a identidade da Igreja Católica não permitem inovações e levam àqueles que fazem parte da mesma à defesa e conservação de concepções de mundo antigas e mesmo arcaicas. Estas concepções estão garantidas pela adesão mais ou menos estratégica por parte daqueles que acedem a posições na alta cúpula do Vaticano, a dogmas e doutrinas quase milenares, como a da infabilidade da Igreja. Obedecendo a uma dupla preocupação de manutenção da ortodoxia e de seu papel de “guia moral da humanidade”, a cúpula da Igreja Católica se engaja junto a instâncias como a ONU e o CMI na definição de diferentes problemas sociais – dentre os quais os problemas das mulheres. Dom Romão Torreia Cascante, participando como membro da Comissão que representou o Vaticano no Congresso do Ano Internacional da Mulher promovido pela ONU em 1975, mostra esta intenção: “Se somos qualificados para falar nesta assembléia, esta qualificação é-nos dada em nome da própria missão da Igreja em relação à humanidade, de uma missão que quer ser universal, que deve ser universal” (CASCANTE, 1975, p. 408).

Uma das principais razões do engajamento no espaço configurado pelos “problemas” relativos à condição feminina diz respeito ao questionamento das definições tradicionais de condição feminina sustentadas pela Igreja Católica, a partir da segunda metade do século XX, em uma produção erudita laica nos países do primeiro mundo, e que tem no “Segundo Sexo” de Simone de Beauvoir um de seus emblemas (CHAPERON, 2000). Esta produção, sua recepção e apropriação configura “problemas das mulheres” que até então não haviam sido

tratados pelos “feminismos” anteriormente constituídos<sup>39</sup>: a “sujeição” das mulheres ao papel de esposa e mãe, sua existência em função da família, e a necessidade de busca de “autonomia”, que significa, entre outras coisas, a construção de uma vida própria, na qual o casamento e a maternidade são opcionais, e a igualdade com os homens<sup>40</sup>. É em contraposição a estas idéias – às quais aderem parte do protestantismo e do catolicismo intelectualizado do primeiro mundo (conforme CHAPERON, 2000) – que a cúpula da Igreja Católica toma parte nas lutas pela definição simbólica dos problemas das mulheres.

Em 1973, um ano após a Assembléia Geral das Nações Unidas proclamar 1975 o “Ano Internacional da Mulher”, Paulo VI cria a “Comissão de Estudos sobre a Mulher na Sociedade e na Igreja” (conforme GOLDIE, s.d.; p. 3). É nos marcos desta Comissão que o Papa Paulo VI exorta as mulheres católicas a resguardarem-se das influências feministas.

Nós queremos ainda, queridos filhos e queridas filhas, preveni-los contra certos desvios possíveis, no movimento contemporâneo de promoção da mulher. A equalização dos direitos não deve degenerar em nivelamento igualitário e impessoal. O igualitarismo, defendido cegamente por nossa sociedade materialista, não se preocupa com o bem específico das pessoas e, contrariamente às aparências, não se preocupa com o que convém ou o que não convém à mulher. Ele se arrisca por isto, seja a virilizá-la indevidamente, seja despersonalizá-la; nos dois casos, é violento com o que há de mais profundo nela. O igualitarismo pode mesmo favorecer certas formas de hedonismo que são uma ameaça para a integridade espiritual e moral da mulher e para sua dignidade simplesmente humana (PAULO VI, s.d., p. 52).

Assim, a Igreja Católica vai propor uma série de *mises en garde* contra tudo aquilo que parecem ser avanços contrários à concepção de condição feminina defendida pela Igreja em todos os fóruns nos quais os problemas das mulheres são apresentados e discutidos. A Conferência Mundial da ONU<sup>41</sup> sobre a Mulher, em 1975, assim como as subseqüentes, é bastante elucidativa com relação à forma pela qual a Igreja Católica se engaja na questão.

---

<sup>39</sup> Sobre os feminismos do final do século XIX e primeira metade do século XX ver Battagliola, 2004; Muel-Dreyfus, 1996; Chaperon, 2000; no Brasil, Soihet, 1998.

<sup>40</sup> Sobre a recepção do Segundo Sexo e a posterior legitimidade dos problemas que coloca, ver Sylvie Chaperon, 2000.

<sup>41</sup> É possível pensar em uma investigação do processo de consagração da temática da mulher por instâncias supra-nacionais como a ONU, dos agentes que se engajam nesta consagração e do processo de associação da temática feminina a outros temas, em especial o do desenvolvimento, responsável em parte por sua tomada por agentes como o Banco Mundial, governos e instituições públicas. Ver Baden e Goetz, 1997.

Junta-se aos mais diferentes “movimentos de mulheres” presentes no evento da ONU, enviando representantes da Igreja Católica ao mesmo. A delegação da Igreja Católica na conferência era formada por agentes religiosos ligados a movimentos femininos católicos, como Bernardete Kunambi, “membro do Parlamento da Tanzânia e vice-presidente da União Mundial das Organizações Católicas Femininas”, Marina Lessa, leiga brasileira ligada à CNBB e membro da Comissão de Estudos sobre a Mulher na Sociedade e na Igreja, membros do “alto clero” ligados a questões femininas como Monsenhor James McHugh, do Comitê Pro-Vita da Conferência Episcopal dos EUA, teólogos como Guzmán Carriquiry, “perito” do Concílio de Leigos e Rev. Paul Toinet, Professor do Instituto Católico de Paris, e mulheres que dão a ver a ocupação de cargos na Igreja Católica por leigas ou freiras, como Rosemary Goldie, vice-secretária do Concílio Pró-leigos, Maria Teresa Vaccari, vice-presidente da Ação Católica Italiana, Irmã Era Ann O’Neill, membro do Gabinete do Observador Permanente da Santa Sé junto à ONU, liderados pelo bispo Torrela Cascante. Esta delegação contava com Madre Teresa de Calcutá, a qual também personifica a imagem de mulher humilde e dedicada a Deus, que cuida dos doentes em nome da Igreja (conforme SEDOC, 1975, p. 546-548). Neste esforço de atuação junto à ONU, o Papa recebeu membros da ONU que promoviam o evento (PAULO VI, s.d., p. 22) e enviou cartas a serem lidas pelos representantes da Igreja Católica que participaram dos eventos do Decênio da Mulher (CORDES, 1985; PAULO VI, 1975; CASCANTE, 1975; CORDES, 1980). Estas iniciativas são “a expressão do vivo interesse que a Igreja dá ao Decênio da Mulher, promovido pelas Nações Unidas, e do seu empenho solidário em relação à ele” (CORDES, 1985, p. 552). Mas o resultado da conferência de 1975, configurado no Plano de Ação Mundial, teve a abstenção da Igreja, “motivada pela inserção, no texto revisto da Introdução, do número 19, que reconhece ao indivíduo tanto como ao casal, o direito de decidir livremente pela procriação.” (CASCANTE, 1975, p. 544).

Engajando-se na formulação dos problemas das mulheres junto à ONU, ao CMI e outras instâncias, o alto clero católico cuida de circunscrever o que é pensável e o que não é pensável sobre o assunto. Neste trabalho, a cúpula da Igreja Católica associa “mulher” a determinados problemas sociais já colocados enquanto tais, como a pobreza, o desenvolvimento, a família, ao mesmo tempo que reatualiza certas definições de condição feminina. Por outro lado, a recusa ou a refutação de certos temas como a ordenação sacerdotal ou das proposições sobre o direito ao aborto propiciam a afirmação clara da tradição relativamente aos papéis femininos. Na declaração da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé sobre o sacerdócio feminino, divulgada em 1977, durante o pontificado de Paulo VI, é afirmado, por exemplo, que “[a] tradição da Igreja nesta matéria [a ordenação de mulheres], ao longo dos séculos, foi de tal maneira firme, que o magistério não se sentiu na necessidade de intervir para formular um princípio que não constituía objeto de controvérsias, ou para defender uma lei que não era contestada” (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1996, p. 20). Neste sentido, os documentos produzidos pelo Vaticano relativamente às mulheres são significativos do pensamento do alto clero sobre a condição feminina e ao mesmo tempo o “manancial” de concepções tradicionais de condição feminina em que todas as tomadas de posição na Igreja relativamente às mulheres vão se referenciar. Mais do que uma posição dominante no espaço de produção teológica católico, as associações entre condição feminina e outros problemas sociais explicitam princípios presentes em várias formas de ação coletiva de mulheres, o que implica, no âmbito da Igreja Católica, no fomento e a instauração de hierarquias entre as mais e as menos legítimas.

É necessário ter em conta a percepção da diferença de sexo colocada nestes textos. Enquanto homens e mulheres são iguais “em dignidade humana”, ou como “criaturas de Deus”, foram criados com especificidades complementares, o que significa afirmar o caráter natural, transcendente e não social da diferença de gênero. As cartas papais de Paulo VI e



João Paulo II sobre mulheres e outros documentos afirmam em primeiro lugar este caráter complementar dos sexos na vida humana. Como exorta o Papa Paulo VI em um texto produzido nos marcos dos trabalhos da Comissão de estudos sobre a Mulher na Sociedade e na Igreja,

as mulheres [devem] “atuar segundo suas aptidões próprias” (Gaudium et Spes, 60). É a estas “aptidões próprias” que a mulher não pode renunciar. Com efeito a “imagem e semelhança de Deus” que a coloca sobre o mesmo plano que o homem e a faz plenamente igual a ele (cf. Gn1, 26.27) se realiza nela de uma maneira particular que a faz diferente do homem (...) não como dignidade de natureza, mas como diversidade de funções. É da ordem da criação que a mulher se realiza e autenticamente como mulher, não em um espírito de rivalidade em relação ao homem mas em um harmonioso e fecundo entendimento, baseado no reconhecimento dos papéis dados a um e a outro (PAULO VI, s.d., p. 56).

Joan Scott (1995, p. 86) considera que gênero diz respeito à percepção social da diferença entre os sexos e também a uma forma primária de dar significado às relações de poder. Para Muel-Dreyfus (1996, p. 14), as representações sociais sobre condição feminina estão também relacionadas a princípios de hierarquização e classificação da sociedade. Neste sentido, a afirmação da complementaridade de papéis masculinos e femininos diz respeito à afirmação das hierarquias religiosas e sociais, ou à afirmação das desigualdades religiosas como necessárias. Como colocado pelo Cardeal J. Ratzinger, prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, futuramente Papa Bento XVI, juntamente com seu secretário Ângelo Amato, em uma carta aos bispos da Igreja Católica sobre “a colaboração do homem e da mulher na Igreja e no mundo”, a qual se constitui no produto mais atual do pontificado de João Paulo II sobre a condição feminina, o mundo é criado como “ordenado a partir de diferenças que, por sua vez, são outras tantas promessas de relações. (...) a humanidade é [no livro de Gênesis] descrita como articulada, desde a sua primeira origem, na relação do masculino e do feminino” (CONGREGAÇÃO, 2004, p. 2). A “importância da diferença sexual” se mostra na necessidade de Adão de “uma ajuda que lhe seja correspondente”, para o que é criada “a mulher”, ao mesmo tempo “um outro ‘eu’ na comum humanidade” e “um outro ser” ao nível

do homem, confirmando a “humanidade como realidade relacional” e a existência “para o outro” da “mulher”.

Esta complementaridade define o próprio caráter da salvação oferecida pela Igreja Católica e que se dá por uma “longa preparação histórica”. “Deus começa a revelar o seu rosto” ao “povo escolhido” “segundo uma longa e paciente pedagogia” análoga à “aliança do homem e da mulher”, “os termos esposo e esposa (...) atinge[m] a própria natureza da relação que Deus estabelece com o seu povo”. No Novo Testamento, um dos pais da Igreja, Paulo, “desenvolve todo o sentido nupcial da redenção, concebendo a vida cristã como um mistério nupcial”. Neste texto é possível identificar as seguintes relações hierárquicas, tendo como base o “caráter sponsal” das relações entre Deus e a humanidade: Deus-humanidade/Cristo-Igreja/Deus e Cristo – Maria/ Sacerdote- fiéis e mulheres/ marido-mulher.

Se a Igreja é pensada como fundada na diferença sexual e a salvação é um casamento entre a humanidade e Cristo, a contestação da desigualdade entre os sexos e dos papéis femininos significa um questionamento da estrutura eclesial em que, assim como na comunidade cristã Jesus é a cabeça e os fiéis o corpo, assim como o homem é a cabeça do casal, a Igreja entendida como estrutura eclesiástica<sup>42</sup> se opõe e está acima dos leigos, e também de outras estruturas sociais hierárquicas que a imagem de mundo dada pela Igreja justifica. Em segundo lugar, questiona toda a estrutura simbólica da salvação cristã, entendida como redenção da humanidade fraca e pecadora – feminina – por um outro maior, mais forte e poderoso (masculino) ao qual a Igreja Católica representa. É em nome da ordem simbólica que estrutura a Igreja que sua cúpula vai se engajar na defesa da concepção tradicional de condição feminina e de seus papéis, tratando dos temas que circunscrevem os “problemas das mulheres”. Neste sentido, a manutenção da noção de especificidade feminina, de “dom”, “missão”, “carisma”, algo que é confiado à “mulher” por uma instância transcendental é a

---

<sup>42</sup> Sobre a polissemia do termo “Igreja” como estrutura eclesial e como comunidade dos crentes, ver Hart, 1999.

matriz a partir da qual se percebe a atual situação da mulher, a qual é desvinculada das “eventuais discriminações” da Igreja à mulher, remetidas a “culturas e tempos antigos” (JOÃO PAULO II, 1995, p. 131-132).

Nos textos da Igreja relativos à participação da Delegação da Santa Sé na Conferência da ONU e no Decênio da Mulher de 1975 a 1985, a Igreja Católica está interessada em assumir os problemas da “mulher na vida pública”, ou “direitos da mulher”, e da “situação da mulher no trabalho”, aderindo ao vocabulário dos “problemas econômicos” e dos “direitos”. É a conciliação possível de temas como “mulher e trabalho”, “mulher e desenvolvimento, “direitos à profissão e remuneração”. Na carta do Papa Paulo VI lida na Conferência Mundial do Ano Internacional da Mulher,

[t]rata-se (...) de fazer justiça à mulher, a qual, no decurso da história, se encontrou – ou se encontra ainda – relegada a uma situação de inferioridade em relação ao homem, e vítima, mais freqüentemente que ele, das chagas do subdesenvolvimento e da guerra. (...) [T]rata-se também de assegurar concretamente a plena integração da mulher no esforço global de desenvolvimento e de reconhecer e promover o seu concurso para o robustecimento da paz. Que esperança para a humanidade esta de, mediante o esforço concertado de todas as boas vontades, as centenas de milhões de mulheres de todo mundo poderem finalmente colocar ao serviço dessas grandes causas (PAULO VI, 1975, p. 406).

Sem negar a legitimidade das reivindicações de igualdade econômica e social, ela mantém as determinações relativas à moral e ao papel das mulheres. É interessante ver a partir de que concepções se engajam os diferentes atores na defesa dos problemas das mulheres e na sua associação com outros problemas sociais, no caso a pobreza, a falta de trabalho e o subdesenvolvimento (os membros da ONU, delegações de diferentes países, representantes de diversos movimentos, etc.). A Igreja, aceitando a enunciação da problemática tenta defini-la de acordo com seus próprios princípios, em contraposição à noção de direito ao trabalho como um direito individual e fator de progresso econômico, mas contraposto à atividade familiar. Há uma noção de “mulher”, que é diferente do “indivíduo”: a “pessoa humana”, criatura de Deus, é idéia mais geral para a identificação do homem e da mulher. Esta “pessoa humana” é portadora de “direitos” que por vezes se contrapõem às determinações do Estado e da

sociedade: direito ao “crescimento”, ao “enriquecimento” e “abertura da personalidade” e é nesta perspectiva que são entendidos seu direito ao trabalho e à participação na “vida pública”. Como considera o bispo Paul J. Cordes, “[é] preciso considerar o trabalho não só como meio para ganhar a vida, mas também como possibilidade para as pessoas desenvolverem suas capacidades criadoras; como participação no processo de construção de uma sociedade mais justa.” (CORDES, 1980, p. 294). No entanto, a idéia de “pessoa humana” não implica na exclusão da idéia de “missão” específica de homens e mulheres.

O próprio “desenvolvimento econômico”, o “poder econômico das mulheres” têm para a Igreja a “comunidade” como seu fim (CORDES, 1980, p. 293). É preciso considerar que o “desenvolvimento” está ligado à idéia de “ajuda” por parte da Igreja, pois é a partir de doações e contribuições que a Igreja atua em nome do desenvolvimento (CORDES, 1985, p. 554). Além disso, o tema do desenvolvimento também permite a valorização da noção de “caridade” como fundamento da ação feminina em nome do desenvolvimento. A extrema pobreza em que vivem mulheres de algumas regiões e que impede seu desenvolvimento como “pessoa humana” e a realização da “dignidade humana” deve ser combatida por mulheres “nos países capazes de ajudar os outros”, solidárias que trabalham junto àquelas e aqueles que estão em situação de pobreza. Este é o teor do projeto de resolução apresentado por Madre Teresa de Calcutá na Conferência de 1975, no qual ela “[p]ede insistentemente às mulheres que trabalhem junto das mais desprotegidas a fim de as ajudarem a fazer face às próprias necessidades cotidianas, a lutar pelas mudanças que se impõem, e por que sejam integradas no desenvolvimento e participem no combate pela paz” (CASCANTE, 1975, p. 546). Os problemas econômicos das mulheres são objeto de caridade por parte de outras mulheres, de dom, o que reafirma estes como valores femininos.

De outra parte, se há mulheres caridosas que “ajudam” os mais empobrecidos, uma das dimensões da associação da mulher com a questão do desenvolvimento e do trabalho por

parte da Igreja Católica é a preocupação com as “mulheres na miséria”, ou as “mulheres obrigadas a trabalhar”, como considera o bispo Cordes, mulheres “diante de problemas especiais”: baixos salários, falta de formação profissional e “ocupações que lhes tomam todo o tempo” (CORDES, 1980, p. 294). A Igreja considera que o trabalho feminino, entendido como trabalho doméstico, tem que ser valorizado social e economicamente. Assim, no mesmo pronunciamento, Cordes nota “uma tomada de consciência da importância, mesmo econômica, das mulheres em casa e de todas as riquezas humanas que uma vida familiar sã e equilibrada pode e deve levar à sociedade” (CORDES, 1980, p. 293).

Complementarmente, o trabalho fora da esfera familiar só pode ser valorizado se preservar as tradicionais atribuições femininas de mãe e esposa, pois “o trabalho é um meio de ganhar o pão, mas não pode ser separado do contexto da vida familiar nem oposto a ela. É portanto necessário estudar formas de trabalho [em] que (...) a maternidade não implique para a mulher a exclusão automática e injusta do trabalho” (CORDES, 1985, p. 557).

A mulher é pensada como naturalmente fora da esfera econômica, o que lhe permitiria conservar certos valores próprios ao “bom” e “transcendente” em oposição ao “econômico”, à “necessidade” mundana. Do seu afastamento da esfera econômica decorre sua superioridade espiritual:

[c]om freqüência posta relativamente à parte de uma sociedade em que reinava um espírito de competição e onde as relações entre os homens eram reguladas de modo quase exclusivo pelo intercâmbio de bens equivalentes e pela guerra, a mulher conservou de modo muito mais profundo uma ética do dom, da oferta gratuita, desinteressada (...) os valores fundamentais da humanidade que, pouco a pouco, foram ofuscados no mundo masculino (CORDES, 1985, p. 556).

É a partir desta noção de “feminilidade”, de personificação de certas qualidades e características humanas como “cuidado da vida” e “maternidade” que são pensados os “direitos das mulheres”, em oposição à “homologação da mulher ao tipo masculino burguês, centrado só sobre si mesmo, esquecido da lei que é a da existência pessoal”. Desta forma a “promoção da dignidade feminina” envolve uma “justa valorização da especificidade”, não

considerada “de nível inferior” e nem “álibi para perpetuar uma situação de sujeição da mulher” (CORDES, 1985, p. 556).

É em nome destes valores “humanos” e da especificidade feminina em um mundo relacional que a Igreja se contrapõe à idéia de que a mulher é um indivíduo com posse de seu corpo. A mulher é parte da família e pessoa humana, e a partir disto portadora de direitos, como o de “esperar seu filho no seio de uma família estável, numa relação de amor com o marido e pai que seja defendida e garantida pela lei” e também de “ser protegida e defendida contra (...) [a] sociedade ou [o] Estado que desejasse privar a maternidade da sua sacralidade original, (...) destruindo com o aborto o fruto da concepção.” (CORDES, 1985, p. 557).

Esta concepção de condição feminina coloca a “mulher” do lado do dom, da cultura, da ética, e do espírito. Ao mesmo tempo, confere à mulher o “princípio do auxílio”, o “gênio feminino”, a qualidade de servidora e colaboradora do homem. Neste sentido valoriza-se uma certa “diversidade de papéis” que constituem o “horizonte de serviço” e de colaboração, ou seja, de atuação na sociedade e na Igreja possíveis à mulher. Isso é enunciado claramente na “Carta às Mulheres” escrita pelo Papa João Paulo II à Conferência Mundial da Mulher em Beijing, na qual ele manifesta “especial gratidão” às mulheres que atuam numa “maternidade afetiva”, “para além da família”, em “creches, escolas, universidades, instituições de assistência, paróquias, associações e momentos (...) [no] trabalho de formação (...) especialmente em prol dos mais débeis e indefeso [sic]” (JOÃO PAULO II, 1995, p. 135-136). Esta natureza feminina, espiritual e auxiliar, servidora, sempre em relação ao homem, é o fundamento de sua atividade social e na Igreja. E é afirmando o caráter de “colaboradora” do homem na Igreja que o “alto clero” localizado no Vaticano pensa sua atuação na Igreja; por outro lado, é em comparação com a imagem divina do homem que se nega às mulheres o sacerdócio feminino.

A afirmação da ortodoxia com relação à identidade e aos papéis femininos se dá no mesmo momento em que se abre a discussão sobre o papel feminino na Igreja, as “obras” às quais as mulheres devem se dedicar e suas “funções”. Por um lado, há uma série de considerações sobre a necessidade de atualização do trabalho religioso feminino, e por outro lado, são rechaçadas as reivindicações pela ordenação sacerdotal. O texto “Função da mulher na evangelização”, elaborado pela Comissão Pastoral da Sagrada Congregação para a Evangelização dos Povos, em 1975, apresenta uma série de recomendações ao trabalho religioso feminino levado a cabo principalmente por membros de congregações religiosas. Abrange uma ampla gama de atuações possíveis às mulheres, a partir da “emancipação feminina”, ou seja, “os esforços de educação das mulheres, sua tomada de consciência pessoal, o crescimento de suas responsabilidades familiares, profissionais e públicas”, que afetariam também o trabalho religioso feminino. Por outro lado, está ligado a todo um esforço da Igreja Católica de suprir a falta de padres e as novas exigências de um trabalho religioso paroquial, educacional e missionário mais de acordo com as exigências mundanas, o que exige uma reconversão e formação dos profissionais religiosos segundo condições “modernas”.

Está-se falando especificamente das exigências de aliar os dons femininos, fundamentalmente relacionais, que servem à evangelização (a “capacidade de suportar provações”, “de doação”, “devotamento intuitivo”, “ação prática”, em contraposição ao homem, que “tem idéias”; ou a “habilidade em entreter relações com outras pessoas”, “facilidade em criar laços”, “capacidade de adaptação”) como novas qualificações necessárias ao trabalho religioso. Estas qualidades deveriam ser aliadas a “competências técnicas”, como “capacidades médicas, educativas, sociais” para “servir à liberação e ao desenvolvimento global das populações” a serem evangelizadas (COMISSÃO ..., 1975, p. 68).

Trata-se de ampliar o campo de ação da evangelizadora e oferecer-lhe novas bases, rever a necessidade das “antigas” obras (educativas e hospitalares), incentivar outras atividades tais como catequese, visitação, orientação vocacional e, para aquelas “capazes”, o ensino de teologia. Também são incentivadas novas formas de vida religiosa mais adaptadas à inserção junto às “massas” a serem evangelizadas, as “comunidades”, que demandam estruturas menos regradas e fixas, mais “adaptáveis” e “flexíveis”, cujos membros tenham diferentes habilidades. São também sugeridos outros trabalhos religiosos próximos das funções litúrgicas e eclesiais, entendidos como “diaconia, um serviço feminino”: planificação da vida paroquial, catequese, reflexão bíblica, preparação aos sacramentos, que permitem utilizar o “senso das realidades concretas, de sua aplicação metódica e perseverante, de sua criatividade prática”. Mesmo atribuições reservadas aos padres recebem o incentivo à participação feminina: a presidência de assembleias paroquiais, a exortação dos fiéis, a partilha da reserva eucarística e a celebração de casamentos e batismos, em paróquias sem padres. Este texto, pouco divulgado em relação a documentos papais e episcopais sobre a mulher comentados e repetidos infinitamente, corresponde a todo um esforço de *aggiornamento* da vida religiosa feminina e do trabalho feminino nas paróquias por parte do alto clero, e que está ligado às experiências de “inserção no meio popular” por parte das religiosas, da valorização da constituição das “comunidades” religiosas, da aquisição de escolarização e de profissionalização por parte destas e com a discussão destes temas por certos agentes religiosos sob a rubrica das “transformações da vida religiosa feminina”. Ele também delimita os avanços máximos em termos de trabalho feminino na Igreja, entendidos não como fruto de reivindicações, mas do que as mulheres “fazem, desejam fazer, podem fazer – tais quais elas são – na evangelização”.

No entanto esta limitação explícita do espaço de atuação de mulheres como profissionais da Igreja corresponde a uma série de negativas ao sacerdócio feminino, expressa



em documentos do Vaticano. A discussão sobre o sacerdócio feminino tem lugar na cúpula da Igreja a partir do processo que culminou na ordenação de mulheres na Igreja Anglicana, e não tanto pela releitura dos textos bíblicos por parte de teólogas feministas e teólogos, nas quais se dá outro sentido à ação das mulheres presentes na vida de Jesus – elas seriam também apóstolas – e nas primeiras comunidades cristãs – onde seriam ministras (PARMENTIER, 1998, p. 240-249). A ordenação de mulheres nesta Igreja, na qual, ao contrário das outras protestantes, o sacerdócio também é um sacramento, suscitou uma discussão entre o Papa e o líder Anglicano, o Arcebispo da Cantuária, sobre o tema (CORRESPONDÊNCIA..., 1996, p. 43-50).

Os documentos papais sobre a ordenação de mulheres (as cartas papais *Ordinatio Sacerdotalis* e *Inter insigniores*, e seu Comentário pela Sagrada Congregação da Doutrina da Fé) expressam uma tomada de posição que é a afirmação do que antes não precisava ser afirmado porque era tomado como natural. Com estes textos, a alta hierarquia católica espera contrapor-se à irrupção e consagração das tribunas e tribunos da condição feminina na Igreja: a posição oficial da Igreja Anglicana, os teólogos heterodoxos, inspirados pelas ciências humanas, e o CMI (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1996, p. 51-56). Trata-se então do esforço de refundar no transcendente – na verdade revelada na vida e obra de Jesus e na autoridade infalível do Magistério – aquilo que para certos setores da Igreja poderia se tornar objeto de questionamento e mudança pela “ação humana”: o lugar menor e específico da mulher na Igreja, o que é ao mesmo tempo a afirmação da necessidade das diferenças entre os sexos no plano sagrado, o que no mundo secular é relativizado pela própria Igreja Católica.

Esta naturalização da diferença de atribuições de homens e mulheres na Igreja é fundada no sagrado de diferentes formas: uma delas é situá-la fora do terreno dos “direitos”. A ordenação não seria um direito a ser conquistado, mas um chamado divino reconhecido

pela Igreja. Isto porque a ação na Igreja não se pautaria por regras humanas, mas por regras específicas da “economia sacramental” (JOÃO PAULO II, 1995, p. 137). “Todas as vezes em que se procura resolver os problemas da Igreja comparando-os com os dos Estados, ou sempre que se tenta definir a estrutura da Igreja com as categorias políticas, necessariamente vai-se desembocar em becos sem saída” (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1996, p. 90). Reenviada ao domínio da tradição, a condição feminina na Igreja pode ser colocada como um desígnio misterioso de Deus: este escolheu um homem para personificá-lo; desta forma, um homem deve personificar Cristo. O masculino, o homem seria mais identificado ao sagrado porque mais semelhante à Deus (SAGRADA ..., 1996, p. 34), o que torna diferença entre o homem e a mulher essencial e insuperável, ou “efeito de uma vontade primordial de Deus, segundo a narração do Livro do Gênesis, a diferença dos sexos esta ordenada tanto para a comunhão entre as pessoas como para a geração dos homens” (SAGRADA ..., 1996, p. 87-88). É que a relação entre homem e mulher é a análoga da aliança entre Deus e seu Povo, Cristo e sua Igreja, ou seja entre aquele que arbitrariamente cria, salva e ama, e aquele que é objeto destas ações.

## **2.2 O CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS E A PROMOÇÃO DA HETERODOXIA**

Vários documentos assinalam a importância do CMI para a discussão da ordenação feminina, das temáticas relativas aos “problemas da mulher na Igreja”, para a formação teológica de mulheres (VUOLA, 2000), bem como para o surgimento de fóruns de discussão sobre aqueles problemas. Ao contrário da alta hierarquia da Igreja Católica, que apresenta e representa a ortodoxia com relação às mulheres na igreja, no CMI ocorre, a partir da década de setenta, um

processo de redefinição das formas de apresentação dos problemas das mulheres e de progressivo acolhimento tanto das formas de tratamento laicas quanto das heterodoxias quanto às temáticas femininas no espaço religioso.

Pode-se descrever o CMI como uma instância de ampliação e consolidação de capital social no meio religioso, pelo acesso e conhecimento de membros de Igrejas do mundo, formando uma espécie de rede internacional de formulação e difusão de “problemas e agendas teológicas” e de acesso à legitimidade social das Igrejas e seus representantes, a ser reconvertida nas tomadas de posição nos respectivos espaços em que atuam (COLONOMOS, 2000, p.89). O CMI enseja a participação de lideranças religiosas protestantes na cena política internacional, respeitando as estruturas tradicionais das Igrejas de que faz parte, distinguindo-se da Igreja Católica (COLONOMOS, 2000, p. 88-89). O “papel da mulher na Igreja” sempre fez parte da agenda teológica do Conselho e propiciou o engajamento de mulheres no mesmo desde sua fundação, em 1948, em um setor de mulheres (conforme HERZEL, 1981). Isso parece estar em continuidade com a promoção do engajamento – feita por entidades como o YWCA, cujos membros, como M.Barot, faziam parte do CMI – de mulheres de diversas organizações femininas protestantes européias em diferentes atividades que dizem respeito à “vida pública” (CHAPERON, 2000, p. 217).

A partir da década de setenta, as formas de definição desta participação sofrem uma reformulação, de acordo com a abertura do CMI à temática dos “oprimidos” e às Teologias da Libertação. Deve-se considerar que o setor de mulheres no CMI teve, ao longo do tempo, diferentes configurações. Em sua fundação era chamado “Comissão pela vida e trabalho das mulheres na Igreja”; em 1953 esta passa a ser o “Departamento para a cooperação de homens e mulheres na Igreja e na sociedade”, e em 1969 torna-se uma seção do Conselho, chamada “Mulheres na igreja e na sociedade”. Estas designações estão relacionadas tanto às relações de força internas ao Conselho, nas quais as mulheres engajadas tentam tornar a problemática da

mulher uma “causa geral”, um problema ao mesmo tempo político e teológico, e não um problema “cultural” e não teológico, demandando uma cooperação entre homens e mulheres na sua delimitação e busca de soluções. Assim, há um primeiro momento em que as mulheres tratam isoladamente do papel da mulher na Igreja, e com o Departamento de cooperação, presidido por um homem e uma mulher, se propõe a discussão da divisão sexual do trabalho religioso, e este Departamento também incorpora questões ligadas ao casamento e à vida familiar. A partir da década de setenta, volta a ser uma sub-unidade composta unicamente por mulheres, deixando de discutir as questões ligadas à família. Esta “especialização” ou “isolamento” corresponderia ao momento da entrada massiva de mulheres do terceiro mundo no CMI e no setor de mulheres (PARMENTIER, 1998, p.57).

Durante as décadas de cinquenta e sessenta predomina no meio teológico protestante uma visão de complementaridade dos papéis masculinos e femininos na Igreja (CHAPERON, 2000, p. 220). Assim, em uma reunião de teólogos em 1956, um teólogo

insistiu que a diferenciação deve governar todos nossos relacionamentos, assim como governa toda ordem física criada. Isto exclui a assexuação e sugere a fundamental e radicalmente essencial natureza da diferença entre os sexos (...) e é necessário sobretudo nos envolvermos com a cooperação ativa entre os dois agora (HERZEL, 1981, p. 29).

Kathleen Bliss – teóloga formada em Cambridge, egressa do Movimento Estudantil Cristão (SCM), depois de ter acompanhado o trabalho missionário do marido na Índia, trabalhou em um jornal religioso, o Christian Newsletter, e finalmente engajou-se no CMI. Ela foi cuidadosamente escolhida pela mulher do arcebispo anglicano, “ansiosa em prevenir que a Comissão se tornasse uma plataforma para impulsionar a ordenação de mulheres”, para escrever um livro sobre o trabalho feminino na Igreja, intitulado “O serviço e o estatuto da mulher nas Igrejas” (HERZEL, 1981, p. 19; CHAPERON, 2000, p. 219). O problema das mulheres, de acordo com a visão vigente no CMI, era a “falta de reconhecimento do serviço feminino nas Igrejas”.

Além dessa discussão, o trabalho do Departamento para a cooperação também envolvia a formação de lideranças religiosas femininas nas igrejas em países de terceiro mundo, “(...) precisamente porque as mulheres poderiam estar ativamente envolvidas em todas as esferas da vida, era importante educá-las e equipá-las para esta participação, especialmente com respeito ao ecumenismo” (HERZEL, 1981, p. 34). Esta proposta engajou principalmente a coordenadora do departamento entre 1953 e 1966, Madeleine Barot, francesa cuja família era ativa na Igreja reformada, filha de um professor de latim e grego, formada em história e arqueologia, também egressa do SCM, membro da resistência francesa à ocupação através deste movimento.

Ao que tudo indica, a promoção da liderança feminina na Igreja e na sociedade e do reconhecimento e incentivo ao desempenho de “seu papel” estavam relacionadas às características sociais das mulheres engajadas no CMI durante este período. São mulheres dos países desenvolvidos, Estados Unidos e países da Europa, ligadas aos movimentos cristãos e também às entidades missionárias das Igrejas nas colônias européias. Membros das elites religiosas, egressas de organizações ecumênicas como YWCA, SCM, e outras organizações de mulheres nas igrejas locais, muitas esposas de profissionais das igrejas que participavam do movimento ecumênico, algumas delas também teólogas, estas mulheres visavam uma participação no ecumenismo que as constituísse como lideranças ecumênicas. A discussão sobre o papel da mulher nas igrejas foi o momento do exercício da liderança e mobilização em torno desta discussão em nível supra-nacional, possibilitando a mobilização de redes, de saberes e técnicas na elaboração de documentos, planejamento de atividades, ou seja, a própria valorização em ato do trabalho feminino na Igreja defendido por elas. Além destas lideranças egressas das elites eclesiásticas protestantes de primeiro mundo, engajam-se no CMI teólogas e leigas do terceiro mundo cuja inserção nas igrejas cristãs tem a ver com o passado colonial de seus países e com a conversão e cooptação de certos membros das

colônias ao trabalho missionário e seus objetivos de cristianização e civilização. Assim, ao lado de Kathlenn Bliss, Madeleine Barot, da mulher do Arcebispo da Cantuária, de uma Baronesa dos Países Baixos, da esposa do Secretário do Conselho Federal de igrejas dos Estados Unidos, está Sarah Chakko, indiana membro da Igreja Ortodoxa Siriana, filha de um alto oficial do governo inglês. Após estudar em um colégio para membros da casta superior e em colégios ligados a sociedades missionárias, depois graduando-se e pós-graduando-se em universidades norte-americanas, Chakko torna-se “educadora” e professora de história em uma fundação metodista na Índia. Chega ao CMI pela sua participação no Movimento Estudantil Cristão e no YWCA, onde foi vice-presidente. Para Sarah Chakko, os problemas das mulheres não diziam respeito a reivindicações e não eram “causas”. Da mesma forma, o cristianismo trouxera possibilidades de educação de mulheres e atuação destas na vida eclesial e pública dos países colonizados, ao passo que nos países europeus, onde elas tinham direitos políticos,

elas não são encontradas em números significativos em posições de confiança e responsabilidade. (...) A Igreja em muitas assim chamadas “terras de missão” foram pioneiras na educação de mulheres, dando a elas seu lugar de direito na sociedade e ofereceu a elas oportunidades de servir (S.Chakko in HERZEL, 1981, p. 121).

Também Brigalia Bam, que presidiu o departamento de mulheres na década de setenta, tem sua origem social vinculada ao missionarismo cristão nos continentes coloniais. Sul-africana, negra, filha de um pastor moraviano também professor em uma escola metodista, tornou-se professora e assistente social. Também engajada no YWCA, e daí no CMI a partir da década de 60, B. Bam estabelece outra relação com o cristianismo e com os problemas das mulheres. Para ela, o cristianismo não significava a civilização, educação e melhores oportunidades de vida, mas a possibilidade de dar voz à revolta pelo engajamento religioso: Cristo deveria libertar do sofrimento (HERZEL, 1981, p. 138-139). Isto tem a ver com a apropriação da mensagem cristã numa situação de exclusão e violência social e política (seu irmão foi preso pelo regime sul-africano) e daí com o engajamento de B.Bam nas causas dos

oprimidos através da igreja, o que faz dela uma das agentes que tornaram o cristianismo o vocabulário das lutas sociais dos “oprimidos”. Brigalia Bam, quando passa a fazer parte do *staff* do CMI em Genebra, viaja aos Estados Unidos para encontrar M.L.King, com o qual discute “o que significa ser negro e cristão”, e ao Brasil para encontrar D.Hélder Câmara, pondo-se em contato com os movimentos de libertação das igrejas (HERZEL, 1981, p. 62).

A partir da década de setenta é a “mulher do terceiro mundo”, não intelectualizada, explorada e oprimida devido a sua condição racial e sexual, e é o problema desta opressão que se torna objeto de preocupações para o setor de mulheres do CMI. Por outro lado, passam a ser objeto de reivindicações a questão do “sexismo nas Igrejas”, os postos ocupados pelas mulheres nas Igrejas e a ordenação de mulheres. Esta mudança de registro com relação às mulheres corresponde, no CMI, tanto ao crescimento da participação neste das igrejas do terceiro mundo quanto à adesão do Conselho às Teologias da Libertação e às iniciativas em nome daquelas.

Isso não significa uma mudança em seus objetivos iniciais. O CMI foi fundado a partir de três correntes de ação religiosa, constituídas pelos missionarismos europeu e norte-americano, e sua ação de conversão religiosa e cultural aos valores europeus dos povos “primitivos” ou “atrasados”; a tendência teológica de encontrar pontos comuns entre as Igrejas e a tendência de tratamento de problemas sociais de acordo com o espírito cristão (respectivamente, representados pelo Conselho Internacional de Missões, o movimento “Fé e Constituição” e o movimento “Vida e Ação”) (HORTAL, 1989, p. 184-189; CMI, 1982, p. 273-274). Este Conselho sempre voltou-se para as grandes questões políticas e éticas do século: a “paz”, a “justiça social”, o “colonialismo”, a “dívida externa dos países pobres”, constituindo-se em uma espécie de força moral. Como considera Phillip Potter, secretário-geral do CMI, a respeito das primeiras conferências ecumênicas que tinham por objetivo: “(...) um conselho ecumênico de Igrejas, que poderia se expressar em nome de todos os cristãos

sobre as preocupações religiosas, morais e sociais da humanidade” (POTTER, 1976, p. 1073). Desta forma, a participação no CMI confere às Igrejas-membro a legitimidade de fazer parte do ecumenismo tradicional engajado em “boas causas” (COLONOMOS, 2000, p. 88-89).

Entre as décadas de cinquenta e sessenta, as principais problemáticas sociais tratadas pelo CMI passam a ser as relativas às desigualdades sociais. Embora estas desigualdades primeiramente tenham sido tratadas a partir de referenciais desenvolvimentistas, logo passamos a adotar no CMI os referenciais de análise e crítica marxista da sociedade (COLONOMOS, 2000, p. 93-94). Para Colonomos esta adoção de referenciais das ciências sociais tem a ver com a alta escolarização de seus membros e com o fato de estes partilharem da assim chamada “alta cultura européia”, o que leva à prática de um ecumenismo secularizado e intelectualizado, o qual procura formular e inspirar, como uma instância superior, práticas que constituam uma sociedade mundial cristã (COLONOMOS, 2000, p. 97-98).

A crítica dos problemas sociais, e principalmente o tratamento das questões do terceiro mundo (pobreza, colonialismo, racismo) está relacionada com a entrada progressiva de Igrejas deste no CMI: “em 1948, havia 146 Igrejas-membro e destas somente 30 provinham da Ásia, África e América Latina. Hoje quase 300 Igrejas de todos os Continentes são membros do Conselho” (CMI, 1982, p. 274). Já em 1990, havia 104 Igrejas européias filiadas ao CMI, 33 norte-americanas, 20 da Austrália e Oceania, que não superavam as de terceiro mundo: 71 africanas, 31 latino-americanas, e 65 asiáticas (SEDIN, LA TOURETTE, MARTIN, 1990, p. 152)<sup>43</sup>. Isso parece ter tido efeitos na composição do *staff* do CMI, a partir do recrutamento de membros destas igrejas<sup>44</sup>. Segundo Colonomos (2000, p. 90), este seria formado de indivíduos egressos das elites religiosas protestantes. No caso, é bastante possível que tenha havido o crescimento do número de egressos das igrejas do terceiro mundo na composição dos quadros do CMI. Por exemplo, o primeiro secretário-geral do Conselho era egresso dos movimentos

---

<sup>43</sup> Ver também [www.wcc-coe/wcc/who/mch-f.html](http://www.wcc-coe/wcc/who/mch-f.html).

<sup>44</sup> Ver [www2.wcc-coe.org/wccstaff.nsf](http://www2.wcc-coe.org/wccstaff.nsf).



de juventude europeus, enquanto que o secretário-geral em 1982 era da Igreja Metodista de Dominicana, uma antiga colônia inglesa no Caribe (CMI, 1982, p. 275). O terceiro mundo aparece no Conselho como um “impulso” às mudanças teológicas no mesmo. Como considera o presidente do CMI em 1976, em seu relatório sobre a Assembléia de Nairobi, uma daquelas que afirmou a importância dos problemas dos dominados no CMI,

as numerosas Igrejas da África, da Ásia, do Pacífico, das Caraíbas e da América Latina trouxeram com elas ao Conselho as esperanças, as aspirações e as lutas de seus povos, de suas raças e de suas nações. Pela primeira vez na história do ecumenismo, elas deixaram de ser objetos exteriores submissos a observação das outras Igrejas, para tornarem-se realidades subjetivas, fazendo realmente parte integrante da comunidade do Conselho. O Conselho também ouviu os pobres, os marginalizados e os oprimidos, com uma nova receptividade (...) A consequência é que a maior parte de nossas concepções tradicionais e de nossas soluções dos problemas do mundo voaram em pedaços, exigindo de nós uma pesquisa teológica, nova, em muitos níveis (PRESIDENTE ..., 1976, p. 1057-1058).

As teologias que levam em conta as questões dos oprimidos do terceiro mundo: pobres, negros, indígenas, o colonialismo e seus efeitos destruidores sob as sociedades africanas e asiáticas, o racismo, o *apartheid*, e por fim, as mulheres são promovidas pelo CMI, e inspiram suas assembleias nas décadas de sessenta e setenta (PRESIDENTE ..., 1976, p. 1063-1066; CMI, 1976).

O ganho de legitimidade das reivindicações relativas à ordenação de mulheres está relacionado à abertura às teologias da libertação e aos problemas dos dominados econômica e culturalmente. Enquanto nas décadas anteriores várias igrejas membros do CMI ordenavam mulheres e ao mesmo tempo a ordenação de mulheres tenha entrado na pauta de discussão do departamento de mulheres em vários momentos (HERZEL, 1981; PARMENTIER, 1998), os responsáveis do CMI sempre se mostraram cuidadosos em não torná-la uma “plataforma de reivindicações” para a questão. Na década de setenta, uma série de encontros de teólogos promovidos pelo Conselho ofereceram o espaço para que se colocasse a ordenação de mulheres como uma reivindicação, e mesmo o CMI interpelou as igrejas membros com relação à situação da mulher na Igreja e à ordenação de mulheres. A Igreja Ortodoxa é levada

a construir uma justificativa sistemática, e “teologicamente fundada” da não ordenação de mulheres (HERZEL, 1981, p. 83-89). Em 1970 há uma consulta sobre a ordenação de mulheres, e em 1974 uma sobre sexismo na Igreja. Entre 1978-81 a questão da mulher parece ter alcançado o auge de sua legitimidade: o setor de mulheres, juntamente com o setor “Fé e Constituição” (responsável pelas sistematizações teológicas no Conselho) elaboram uma consulta às Igrejas-membros sobre a questão da mulher na Igreja, apresentado em Sheffield, em 1981 (PARMENTIER, 1998, p. 60-62; WARTENBERG, s.d.). A pauta destes estudos e consultas conserva sua legitimidade durante as décadas seguintes, e são a base da Década Ecumênica de Solidariedade das Igrejas com a Mulher, iniciativa de promoção da abordagem de temas sobre a condição feminina pelas igrejas parte do CMI.

É importante compreender a confluência de interesses no CMI entre teólogas e outras lideranças femininas nas Igrejas que denunciam a discriminação da mulher ou tratam de “questões femininas” na Igreja e aquelas que, a partir da igreja, falam dos problemas da mulher na sociedade. A aliança destas mulheres no CMI é de certa forma paradigmática de como se constitui o espaço das problemáticas possíveis quanto às mulheres no meio religioso e dos agentes engajados em definições heterodoxas da condição feminina no espaço religioso.

Por um lado, há uma redefinição das formas de tratamento dos problemas das mulheres na sociedade e na Igreja que remete a uma modernização dos objetivos do setor de mulheres do CMI, que também é uma modernização das concepções a partir das quais mulheres do primeiro e do terceiro mundo se engajam no mesmo. Ao considerar-se que o trabalho no CMI sempre teve uma dimensão de relação entre primeiro e terceiro mundo, observa-se que para as mulheres de primeiro mundo engajadas no CMI e no seu setor de mulheres, a valorização do “papel da mulher na Igreja” envolvia uma pedagogia para as mulheres cristãs de terceiro mundo – convertidas pela atividade missionária na qual aquelas mulheres de primeiro mundo atuavam - , fazendo-as “acreditar em seu poder de atuação na

Igreja e na sociedade”. Como se vê neste depoimento de uma das fundadoras do Departamento de mulheres do CMI, Cynthia Wedel, norte-americana, sobre as motivações ao engajamento no CMI a partir dos “problemas das mulheres”:

Eu tinha sido extremamente ativa no trabalho de mulheres na igreja em minha própria Igreja Episcopal e inter-denominacionalmente. Todas as igrejas americanas na época tinham organizações de mulheres grandes, poderosas e muito efetivas. (...) Então eu pensei, “Para que serviria no mundo um encontro como este? [da comissão de mulheres do CMI]” Eu poderia fazer qualquer coisa que eu procurasse, tinha tido a liderança oferecida a mim, e não conseguia entender porque alguém se sentiria preocupado com o *status* da mulher na igreja. Eu lembro de falar isto com outras mulheres americanas, e elas disseram “bem, provavelmente estas mulheres pobres e incultas de outras partes do mundo não entendem como você organiza o trabalho das mulheres e nós temos que dizer a elas como” (Cynthia Wedel, in HERZEL, 1981, p. 12-13).

O cristianismo seria o lado bom do colonialismo, o lado civilizador, significando, para as mulheres dos países colonizados, uma situação de menor opressão em relação à situação das mulheres na cultura original e abrindo-lhes possibilidades de atuação na sociedade. Como mostra C.Wedel, ao narrar o primeiro encontro de mulheres do qual participou no CMI:

Eu lembro particularmente do que eu penso ser a típica “mulher do terceiro mundo” dizendo que a mulher indiana foi educada para ficar em casa, com véu, não ser vista, escutada, não fazer nada, não sair de casa. Enquanto algumas que eram cristãs recebiam uma educação (...) Então ela disse “de repente a Índia se tornou um país independente. Todo mundo – o governo, educadores – começaram a pressionar as mulheres da Índia e ajudar a construção da nação (...) Nós recebemos uma educação através da igreja e podemos ser influentes. O que nós devemos fazer?” (C.Wedel, in HERZEL, 1981, p. 13).

Assim, a atuação das mulheres engajadas no CMI envolvia a continuidade do trabalho missionário, de civilização e promoção do engajamento na Igreja. O trabalho da presidente do departamento de mulheres no CMI nas décadas de cinquenta e sessenta, M. Barot, compreendia viagens à África, onde estimulava “mulheres escolarizadas e profissionais a atuarem nas igrejas e no movimento ecumênico, e alertá-las ao seu potencial para a “responsabilidade na vida social, política e da Igreja” (HERZEL, 1981, p. 34).

A década de setenta apresenta uma certa continuidade neste tipo de definição da missão da mulher cristã: civilizar ou tomar parte na vida pública civilizada. No entanto esta

vem tingida com a idéia de “libertação”. Brigalia Bam, sul-africana que presidiu o setor de mulheres do CMI na década de setenta, tornou o “trabalho de formação de lideranças” nos países em desenvolvimento uma de suas prioridades (HERZEL, 1981, p. 62). Tratava-se de requalificar o trabalho religioso feminino, colocando as mulheres engajadas nas igrejas como “agentes da mudança” e então abrir o leque de possibilidades do trabalho religioso feminino. Isto fica claro na reunião de mulheres em Glion em 1977, que colocava questões tanto sobre a atuação das mulheres na Igreja como sobre seu potencial “libertador”:

os grupos de trabalho em Glion compartilharam informações sobre a vida que as mulheres levam nas Igrejas, nas áreas rurais, sob condições de tensão, como *apartheid*, fascismo, Comunismo, e outras formas de repressão política e violência. (...) Em tais situações, as mulheres líderes da Igreja são chamadas a ser “agentes da mudança”. Trocando informações sobre como as mudanças chegam, sugeriram as variedades que os ministérios das mulheres estavam começando a realizar. Para uma mulher indiana o ministério desenvolvido através da participação em curtos programas de treinamento de lideranças rurais. Para outra era um ministério treinar mães solteiras e providenciar serviços de orfanato para seus filhos. Para uma presbiteriana camaronesa, um ministério de serviço de intermediária entre prisioneiras e suas famílias (...). Estes e outros espelhos ajudam a mulheres líderes a demonstrar que a Igreja ainda pode ser uma agente de mudança (HERZEL, 1981, p. 92).

Este trabalho teria uma dimensão de ensinar as mulheres pobres a conhecerem suas necessidades, expressá-las e daí lutar por seu atendimento. Assim, Priscilla Padolina, socióloga filipina ligada à YWCA, definiu o trabalho de treinamento de lideranças junto a mulheres do meio rural nos chamados países em desenvolvimento como:

Reconhecer simplesmente suas mais básicas necessidades ... as habilitaria a fazer algo a respeito delas. As mulheres do meio rural podem ser mais conscientes do papel que elas têm nutrindo suas famílias e comunidades. Elas podem saber sobre seu próprio potencial para trazer mudanças. Construindo auto-confiança, aprendendo a expressar suas próprias preocupações – estes são fatores importantes a considerar como nós pensamos seu envolvimento em programas concretos (Priscilla Padolino, in HERZEL, 1981, p. 98-99).

No entanto, esta continuidade do trabalho civilizador tem que ser apresentada como troca entre iguais, pelo menos entre aquelas mulheres de primeiro e terceiro mundo que fazem parte do CMI. Uma das condições da atuação feminina libertadora seria a partilha de experiências entre primeiro e terceiro mundo:

Muitas mulheres na Europa não tinham a oportunidade de encontrar mulheres dos países em desenvolvimento como iguais. É muito difícil para as pessoas que estão sempre do lado da doação – seja de dinheiro, educação ou do Evangelho – estar no lado que recebe, recebendo não bens tangíveis, necessariamente, mas idéias e a cultura do povo. (...) Eu sei o quanto as mulheres do terceiro mundo cresceram ao entender as lutas das mulheres dos países desenvolvidos. (...) Isto são coisas que *papers* não podem comunicar, mas encontros pessoais, conversações e amizades podem. (Brigalia Bam, in HERZEL, 1981, p. 63).

Esta perspectiva está relacionada ao acesso de algumas mulheres do terceiro mundo ao trabalho no CMI, constituindo uma espécie de representação dos dominados que ao mesmo tempo retira da condição de dominado quem o representa – este seria justamente um dos objetivos do trabalho de formação de lideranças no terceiro mundo. Muitas destas passaram a fazer parte do quadro do Comitê Central do CMI, e se constituíram em lideranças em suas próprias igrejas e outras organizações do movimento ecumênico a partir dos programas de treinamento de lideranças levados a cabo pelo Conselho.

Por outro lado, há o imperativo, para as mulheres do primeiro mundo, da escuta do diferente, ou, o crescente ganho de legitimidade daquilo que não era expressão teológica ortodoxa ou mesmo ocidental. Durante um encontro sobre o sexismo, em 1974, “além de formularem políticas de liberação, as mulheres em Berlim sentiram necessidade de expressarem-se visualmente e por poesia”. O canto, a dança, a representação teatral, a poesia passam a fazer parte do vocabulário religioso e teológico. Para as mulheres do primeiro mundo – ou para aquelas que não estavam na periferia - trata-se de “compromisso” e de “solidariedade” com os oprimidos, entre aquelas que buscam ajuda e aquelas que se dispõem a ajudar. É a solidariedade que motiva Pauline Webb, teóloga que assumiu a vice-presidência do Conselho a partir de 1968, a adotar a teologia feminista: “não como um protesto contra seu próprio *status*, mas por compaixão por outras do mesmo sexo” (HERZEL, 1981, p. 52).

A partir desta recepção do “outro” e da legitimidade da idéia de “libertação”, as teólogas do primeiro e do terceiro mundo vinculadas ao CMI passam a propor uma “outra” teologia, em contraposição à teologia tradicional: mais relevante, que vem da “experiência da

opressão das mulheres”, que “ganhou voz”, que “vem da carne”: “Esta abordagem experiencial e narrativa pode ser rejeitada pela comunidade teológica dominante como ‘muito interessante mas puramente subjetiva e não universal’. Parece ser genuinamente difícil para alguns homens entender como o universal pode ser encontrado no particular (...)”, considera Constance Parvey, teóloga e pastora da Igreja Luterana nos Estados Unidos (in HERZEL, 1981, p. 107). Esta perspectiva ao mesmo tempo, permite às teólogas se contraporem à hierarquia clerical masculina, como no caso de Letty Russel, teóloga norte-americana, professora na Yale Divinity School: “Eu vejo minha própria ordenação e trabalho como pastora e teóloga como uma forma de quebrar a linha clerical porque eu simplesmente não me ajusto neste antigo clube masculino ... eu estou interessada em focar no ministério que é chamado (*klesis*) de Jesus Cristo para todos os cristãos (...)” (in HERZEL, 1981, p. 94-95).

O estudo sobre a questão da mulher na sociedade e na Igreja apresentado em Sheffield é bastante representativo desta tendência teológica. Tendo sido realizado junto com o setor teológico do CMI, o estudo se constituiu no envio de questões a igrejas do mundo “às quais as pessoas poderiam responder a partir de sua experiência de vida normal ao invés de estudos acadêmicos” (HERZEL, 1981, p. 105). O resultado deste estudo, totalmente fora dos cânones teológicos, foi que “as vozes autênticas das mulheres puderam ser ouvidas, colocando suas próprias questões e falando de sua própria experiência, em sua própria linguagem e formas de pensamento” (HERZEL, 1981, p. 106). Estas formulações teológicas a partir de outros parâmetros, esta redefinição do trabalho teológico, de teólogas buscando afirmar uma teologia heterodoxa contra temas, formas e autores ortodoxos, vêm acompanhada das reivindicações de espaço profissional para teólogas e jovens estudantes de teologia. Estas reivindicações são expressas nos diferentes fóruns e publicações promovidos pelo CMI. Como relata a teóloga Constance Parvey sobre o encontro sobre sexismo na Igreja, ocorrido em Berlim em 1974,

vieram vinte e três mulheres, que estudaram teologia e agora estavam em outras profissões como ensino de filosofia, história ou línguas, ou

trabalhando como jornalistas, etc. Poucas estavam ensinando ou escrevendo teologia, e destas muitas sobre a pia da cozinha, onde elas estavam alimentando seus filhos pequenos. Foi neste grupo que a idéia por trás da comunidade de estudo emergiu. Compartilhando nossas histórias, nós descobrimos (...) todas somos cristãs sérias e comprometidas, [mas] nós somos marginais à vida institucional da Igreja. Poucas portas estão abertas para nós. Muitas das nossas contribuições para vida e pensamento na Igreja vieram de nossa própria iniciativa e não porque nós estávamos nas estruturas da Igreja. Poucas no grupo eram empregadas pelas instituições relacionadas à Igreja e muitas expressavam dificuldade em encontrar até mesmo trabalho voluntário significativo na igreja. Deste grupo veio a recomendação de que havia a necessidade de fazer no CMI um estudo sobre as implicações para a teologia e as estruturas da igreja da entrada de mulheres em novos níveis de participação na Igreja (Constance Parvey, in HERZEL, 1981, p. 104-105).

Assim, o CMI promoveu encontros de jovens estudantes de teologia, nos quais estas discutiram suas perspectivas profissionais, como em Cartago, 1978. Também o CMI começa a dar bolsas de estudo para estudantes de teologia (VUOLA, 2000) e a patrocinar encontros de teólogas, como o Primeiro Encontro Latino-americano de Pastoras. Nestes encontros, há a possibilidade de formação de redes e de formulação de um vocabulário comum a ser usado nas disputas por espaço institucional em cada Igreja.

Nota-se que as demandas relativas à participação da mulher na Igreja tem uma cristalização progressiva no CMI, impedindo seu abandono ou substituição, o que indica também o sucesso de sua ligação às pautas mais gerais colocadas pelo CMI, como a “libertação dos oprimidos”, ou a partir da década de noventa, a “Justiça, Paz e Integridade da Criação”. Assim a questão da “responsabilidade da mulher na Igreja”, da “participação da mulher nos organismos de decisão da Igreja” sempre esteve, de alguma forma, nas demandas das mulheres engajadas no CMI. Já na década de cinquenta estavam colocadas as questões a serem tratadas pelo setor de mulheres: “Uma preocupação eram as mulheres leigas comuns e como nós poderíamos ajudá-las a sentirem-se parte importante da Igreja. Então havia a questão das mulheres que eram empregadas profissionalmente pela igreja (...). A terceira área de questões dizia respeito à ordenação de mulheres” (Cynthia Wedel, in HERZEL, 1981, p. 16). A enunciação dos problemas das mulheres como problemas dos dominados permite que estas questões tenham maiores chances de reconhecimento. A consulta “Femmes dans

l'Église”, que teve lugar em Berlim, em 1974, diz respeito, fundamentalmente, ao incremento do trabalho feminino nas Igrejas e no próprio CMI: há a reivindicação de fundos para a educação teológica de mulheres, de uso de uma linguagem inclusiva e da presença de autoras nas publicações do Conselho, sustentação, por este, das reivindicações locais de ordenação de mulheres, de facilitação do intercâmbio de teólogas, a participação de mulheres em todas as comissões de estudos teológicos do Conselho. Também educar as mulheres sobre a estrutura da Igreja, aumentar o número de mulheres qualificadas nos organismos de decisão da Igreja, desenvolver recursos e programas de discussão do sexismo, desenvolver redes de comunicação entre as mulheres (COE, 1974). Esta pauta diz fundamentalmente respeito à mobilização de mulheres por maiores possibilidades de atuação na Igreja, ligada a uma causa geral: o sexismo na Igreja é uma das faces da opressão, e a Teologia da Libertação é uma das formas de libertação das mulheres na Igreja do “jugo” da teologia masculina: “a teologia da libertação visa ser o instrumento que permitiria a todos os cristãos, quais sejam eles, de colocar suas próprias questões, e de procurarem juntos, como grupo, perspectivas em coerência com seu próprio combate pelo sentido e a dignidade do ser humano” (COE, 1974, p. 2). Da mesma forma, a mobilização das mulheres por maiores possibilidades de atuação na Igreja persiste nas décadas de 80 e 90 ligadas a causas mais gerais. Quando o CMI passa a problematizar não só a opressão-libertação mas também o militarismo e a destruição do meio ambiente – o que é sintetizado no tema: “Justiça, Paz e Integridade da Criação” (conforme CHENU, s.n.t.) – o já estabelecido sobre a situação das mulheres na igreja não é deixado de lado. É possível construir uma ligação entre esta causa e as demandas das mulheres. Assim, um dos compromissos das mulheres na *Década* diz respeito à “Justiça, Paz e Integridade da Criação”:

Milhões de pessoas são discriminadas e oprimidas, principalmente por terem nascido mulher. Elas vivem à margem da sociedade. Mas as famílias, comunidades e sociedades dependem das mulheres. Sua marginalização tem efeitos negativos não só para o desenvolvimento da mulher como o para de suas famílias e comunidades (...) em seu país ou comunidade, qual a



experiência das mulheres quanto: ao militarismo, à pobreza, à injustiça econômica, ao racismo às tradições patriarcais? À destruição ecológica e à negação do direito à terra ao povo indígena? Como atuam as mulheres do seu país a favor da justiça, da paz e da integridade da criação? (COMISSÃO DA DÉCADA ECUMÊNICA DE SOLIDARIEDADE DAS IGREJAS COM AS MULHERES 1988-1998, 1993, p. 13).

A generalização dos problemas da mulher na Igreja – torná-los não um interesse de um grupo particular, mas uma causa que diz respeito a outras categorias – tem a ver tanto com o caráter das iniciativas do CMI como com as características de quem está nele engajado e com o “repertório de ação” que o CMI disponibiliza. O CMI se constitui em uma instância supranacional e supra-eclesiástica, quase que universal no mundo protestante, agregando as igrejas mais tradicionais. Não existem investigações mais aprofundadas sobre as hierarquias entre as igrejas protestantes e como estas estão relacionadas às hierarquias sociais em cada país, o que se poder ver, por exemplo, nas alianças que constituem o ecumenismo brasileiro, que agrega igrejas social e culturalmente próximas. Por outra parte, aqueles e aquelas engajados no CMI tanto pertencem às elites religiosas nas suas igrejas de origem, quanto possuem um certo capital cultural e social no meio religioso e fora dele (COLONOMOS, 2000). Este capital social e cultural está na base do engajamento em nome dos problemas das mulheres no CMI e suas formas.

Assim, as formas de mobilização de mulheres, como os questionários e materiais de apoio enviados às igrejas vinculadas ao CMI, os estudos feitos sobre as mulheres na Igreja, ao mesmo tempo que são formas intelectualizadas de colocar como necessária a problematização da situação da mulher na igreja, engajando daí tanto mulheres muito-escolarizadas e cujo capital social no meio religioso as levou ao CMI, quanto aquelas, nas igrejas locais, que são líderes geralmente com capital escolar ou social específico às igrejas e que gozam de legitimidade para atuar nas “boas causas” que emanam do CMI. Isto sem que as pautas possivelmente mais agressivas às tradicionais lideranças femininas das Igrejas sejam necessariamente consideradas como tais (as que falam sobre a ligação com o movimento

feminista, sindicatos e “lutas” dos empobrecidos – ver documento Comissão ..., 1993, p. 4). Isto porque a generalização das pautas da *Década* em boas causas (direitos humanos, paz, solidariedade) as retraduz, tornado-as inteligíveis e aceitáveis. Esta frase, transcrita de um documento da *Década*, é bastante significativa deste trabalho de retradução das causas: “Solidariedade é a palavra contemporânea para compaixão; compaixão é a palavra bíblica para justiça; justiça é a luta estrutural para compartilhar os frutos da terra boa de Deus” (FOX, 1989, p. 8).

Assim, o tratamento da “temática da mulher”, ao mesmo tempo que é uma consagração da própria atuação destas mulheres na Igreja, também é entendido como uma “boa causa”. Por outro lado, as “consultas” e encontros, reuniões onde se encontram mulheres líderes oriundas das Igrejas vinculadas ao CMI, são fóruns de acesso à discussão, informações e de extensão de redes de contatos “ecumênicos” para as mulheres que, por seu caráter de grande encontro promovido por uma instância supra-eclesiástica, é um dos tantos momentos em que os interesses específicos das mulheres podem ser colocados como “gerais”, a partir de um trabalho coletivo de “composição” – as diferentes “realidades” e “problemas” das mulheres apresentados são colocados lado a lado junto com outras “boas causas”, como o combate à pobreza, ao analfabetismo, à destruição do meio ambiente, à guerra, etc. Isto de uma forma bastante “aberta”, ou pouco definitiva – os textos de responsáveis do CMI são formulados como perguntas às mulheres, a serem levadas e retraduzidas em âmbito local, para mobilizar o trabalho religioso das líderes.

A variada pauta de mobilização engaja mulheres com motivações diferentes – em nome da luta contra a pobreza, pela saúde da mulher, pela conquista de espaço no meio eclesial – e confere legitimidade a todas elas. É por isto talvez que o par “mulher na igreja – mulher e problemas sociais”, assim como as agentes engajadas nas igrejas em nome dos mesmos, delimitem o espaço das problemáticas possíveis no espaço religioso.

No entanto, deve-se notar que a cristalização da pauta das mulheres e das formas de seu tratamento e legitimidade tensionam a relação entre o CMI de outras igrejas socialmente legítimas, como a Igreja Ortodoxa e a Igreja Católica (DELLA CAVA, 2001, SANTA ANA, 1991, p. 42). Esta não é uma tensão isolada, já que, enquanto o CMI vai incorporando a pauta dos oprimidos e depois a objeção ao militarismo e a defesa do meio ambiente (o que gera, por sua vez, uma tensão entre as igrejas do primeiro mundo, mais voltadas para a discussão da destruição do meio ambiente e as do terceiro mundo, mais voltadas para os problemas da pobreza), continua apostando nas teologias contextuais e libertadoras – em detrimento da teologia “clássica” - e em um ecumenismo que inclui outras tradições religiosas não cristãs (SANTA ANA, 1991, p. 43; PARMENTIER, 1998, p. 68-70). Isso afasta progressivamente o CMI da Igreja Católica, que na década de 1980 volta a tomar posições mais conservadoras com relação ao ecumenismo<sup>45</sup>, à sociedade e à condição feminina.

A Década Ecumênica de Solidariedade das Igrejas com as Mulheres, ou simplesmente *Década*, marca um tempo “para a mulher” no CMI, em que se dá a continuidade desta forma e pauta de mobilização (sobre a *Década*, além de seus folhetos e jornais, ver PARMENTIER, 1998, p. 65-67). No folheto “*Década ...*”, do CONIC, ela aparece ao mesmo tempo como continuidade do trabalho do setor de mulheres do CMI e da *Década* das Nações Unidas para a Mulher (1975-1985), tomando tanto a história das mobilizações do Conselho em torno da questão, e as prioridades acumuladas ao longo do tempo, como a problemática consagrada pela ONU sobre os problemas das mulheres. Isto mais uma vez legitima sua atuação na “sociedade” e permite maiores possibilidades de atuação para as mulheres nas Igrejas. É necessário, no entanto, entender não só as lógicas que presidem a atuação do CMI quanto às mulheres, mas também dar conta das motivações para o engajamento na *Década* em cada

---

<sup>45</sup> Em palestra na Escola Superior de Teologia da IECLB, o secretário-geral do CMI, Konrad Raiser, considerou que “a Igreja Católica Apostólica Romana está colocando cada vez mais ênfase na sua identidade como Igreja universal, com uma disciplina canônica central, às custas dos elos ecumênicos com as outras igrejas. “Secretário do CMI fala sobre desafios e dilemas do ecumenismo”, in: [www.est.com.br/informativo\\_online/arquivo\\_noticias/noticias\\_28052003.htm](http://www.est.com.br/informativo_online/arquivo_noticias/noticias_28052003.htm). Acesso em 17/12/2003.

corpo eclesial local e em cada sub-espço ecumênico, o que é feito para as igrejas brasileiras consideradas neste estudo.

### 2.2.1 EMANAÇÕES DO ALTO: O ECUMENISMO E A *DÉCADA* NO BRASIL

Para entender a recepção da *Década* por parte do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs, o CONIC, organismo que a promoveu no Brasil e que congrega as igrejas em pauta neste estudo, além das igrejas Anglicana, Metodista, Ortodoxa, Presbiteriana e Reformada (ver BOCK, 1998, TIEL, 2000; BAESKE, 2001, p. 19), é necessário levar em conta a configuração das relações entre as igrejas protestantes no Brasil. Tal configuração permite entender a filiação de algumas ao CMI e a recepção de suas pautas como tomadas de posição nesta configuração, da qual não se excluem as relações do “protestantismo brasileiro” com a Igreja Católica.

Isto porque o CMI representa e congrega os protestantismos que se voltam para uma ação (moral) no mundo e se contrapõem à tendência protestante “pietista”, “fundamentalista”, que coloca ênfase na salvação espiritual, no encontro individual e emocional com Deus. A tendência pietista agrega os protestantismos dissidentes, os pentecostais, e certas lideranças carismáticas protestantes (COLONOMOS, 2000, p. 143-154) e considera que a “abertura para o mundo” do protestantismo tradicional desconsidera as escrituras bíblicas e está fundado numa intelectualização excessivas e na secularização (PRESIDENTE ..., 1976, p. 1069-1067). Esta clivagem entre os protestantismos se reproduz no Brasil: de um lado os protestantismos “tradicionais”, “históricos”, (os luteranos da IECLB, os reformados, os metodistas, os anglicanos, os presbiterianos) ligados ao CMI, de outro os pentecostais, e “neo-pentecostais”

como a Igreja Universal do Reino de Deus, denunciados como “manipuladores das massas” (MAFRA, 2000), ou então caracterizados como “fundamentalistas”, centrados nas escrituras bíblicas, mais “atrasados”, como a Assembléia de Deus e os batistas. Por outro lado, esta identificação com o “moderno”, o “progressista” e o “intelectual” se redobra no caso da IECLB como distinção da IELB, que não é filiada ao CMI, considerada “pietista”, e mesmo “reacionária”. Estas lógicas de diferenciação e de “modernização”, levam a cúpula da IECLB à escuta atenta dos estímulos do CMI para ações em favor dos oprimidos, e à adesão – por parte das cúpulas das Igrejas, mais ecumênicas e teológicas – a suas formulações e problemáticas, o que se concretizará, por exemplo, na criação e atuação do CONIC e na *Década*.

Também é necessário levar em conta certa similitude da proximidade entre o CMI e a Igreja Católica, que teve seu auge na década de setenta, e os protestantismos históricos e a Igreja Católica no Brasil, em seus setores progressistas, e no Rio Grande do Sul, suas cúpulas e setores mais intelectualizados. Assim, o CMI e membros da Igreja Católica se engajam na formação de comissões mistas de trabalho teológico (CMI, 1982, p. 283-287), e no fomento aos ecumenismos locais. No Brasil, esta proximidade inspirou a existência de um setor da CNBB voltado ao ecumenismo (HORTAL, 1989, p. 248). Esta cooperação entre protestantismo tradicional representado pelo CMI e Igreja Católica é um dos fundamentos da criação do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs, o CONIC.

O ecumenismo protestante-católico pode ser caracterizado, em termos de agentes que o levam a cabo, como “ecumenismo do saber”. Isto porque ele constitui espaços de engajamento e atuação de teólogos: as numerosas comissões de trabalho e estudo, os setores dos conselhos de Igrejas voltados à reflexão teológica, destinam-se a estudar de forma minuciosa as semelhanças e diferenças doutrinárias entre as Igrejas, promovem a produção

teológica e fazem com que as instituições ecumênicas tenham uma grande ênfase nesta dimensão<sup>46</sup>.

Assim, o CMI promoveu e inspirou diferentes iniciativas ecumênicas nas quais se engajam indivíduos ligados à formulação da Teologia da Libertação. Isto quer dizer que a atuação em favor dos oprimidos e a teologia sobre os oprimidos são indissociáveis no âmbito do CMI. Na América Latina, o CMI apoiou grupos ecumênicos-teológicos<sup>47</sup>, como é o caso do Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL) e posteriormente o Conselho Latino Americano de Igrejas (CLAI) (COLONOMOS, 2000, p. 100-109; sobre o ISAL, ver também SANTA ANA, 1990). Estas organizações ecumênicas promoveram o contato entre teólogos protestantes e católicos e outros “intelectuais”, em especial cientistas sociais latino-americanos engajados na elaboração de uma teologia latino-americana, que contemplasse os problemas relativos à injustiça social (COLONOMOS, 2000, p. 101-102; SANTA ANA, 1990, p. 89).

Estas instituições, que conformam redes e referenciais de formulação teológica, vão marcar para protestantes e mesmo para os católicos na América Latina e no Brasil uma ruptura que será pensada por estes como geracional: a partir do engajamento de seus quadros mais jovens nestas instâncias, os protestantismos latino-americanos considerados mais “tradicionais” rompem com o pensamento liberal ou conservador vigente nestas igrejas até então (SANTA ANA, 1990; SCHÜNEMANN, 1992). No entanto, Colonomos (2000, p. 103-105), observa que o progressismo em meio protestante também está relacionado a uma elaboração identitária destas igrejas como partícipes do cenário político, ou também influenciando

---

<sup>46</sup> Hortal, (1989, p. 218), jesuíta professor de instituições de ensino católicas como o colégio Cristo Rei em São Leopoldo e posteriormente, reitor da PUC-RJ, menciona o Diretório Ecumênico, regulamento para as relações da Igreja Católica com outras Igrejas, no qual consta a “nomeação de peritos para os conselhos”; p. 223, cita o Estatuto do CONIC, no qual a reflexão teológica é um dos objetivos do mesmo; p. 224 e 229, em que menciona que as comissões mistas são “principalmente de natureza teológica”, o que pode dificultar a difusão de sua mensagem junto aos fiéis. Além disto, as organizações ecumênicas de ensino e de estudo da Bíblia são também espaços de atuação de teólogos, como, por exemplo, o Centro de Estudos Bíblicos, o CEBI. Ver também Wolff, 1999, p. 47, o qual considera que o ecumenismo é resultado dos esforços de teólogos europeus.

<sup>47</sup> Sobre os vários grupos teológicos ecumênicos sobre inspiração do CMI, surgidos na década de sessenta e setenta, ver Schünemann, 1992, p. 52-55.

nos rumos da sociedade, além de ganhar visibilidade no espaço religioso latino-americano dominado pela Igreja Católica. Assim, é possível que a adesão à Teologia da Libertação entre os protestantes esteja relacionada a *aggiornamentos* internos, percebidos como “necessários” em uma sociedade que se “moderniza”. A recepção de novas pautas relativas aos oprimidos, no caso, a mulher, não só segue a lógica de fomento ao trabalho teológico que é própria ao ecumenismo, mas também tem legitimidade entre os “progressistas” que conformam o espaço ecumênico no Brasil.

A atuação do grupo que levou adiante a proposta da *Década* foi bastante marcada pelas características deste organismo. Se a *Década* foi caracterizada pela busca de atualização das pautas relativas à mulher nas Igrejas-membros do CONIC, isto significou sua circunscrição como próxima das cúpulas das igrejas e seus interesses, dentre os quais a promoção de sua união e contemporização de “diferenças”.

Para entender a atuação do CONIC, é necessário dar conta de suas origens e de suas relações com outras Igrejas, associações religiosas, ecumênicas ou não. Isto significa que é preciso entender a “cena religiosa”, ou como as diferentes igrejas ou grupos de igrejas demarcam alianças e simultaneamente excluem outras agremiações religiosas e igrejas. Elias Wolff, padre católico e mestre em teologia, expõe a “regra de ouro” de toda a aliança entre Igrejas:

Existe uma diversidade religiosa que é legítima e grupos constituídos com os quais a Igreja busca dialogar. (...) De outro lado, o pluralismo religioso é entendido também como consequência do agressivo proselitismo exercido por alguns grupos junto à população católica. Por isto, a abertura para o diálogo ecumênico por parte da Igreja Católica, não implica em assumir uma atitude passiva diante da perda de seus fiéis. É condição para o diálogo o não-proselitismo. Este é combatido com todas as forças, e com ele não existe diálogo (WOLFF, 1999, p. 62-63).

É possível extrapolar esta regra de entrada no jogo ecumênico para todas as igrejas em pauta – o respeito mútuo pelas fronteiras ao “pastoreio” historicamente consolidadas.

Uma primeira e maior clivagem entre as Igrejas é aquela entre as Igrejas “históricas” e de “missão” e as Igrejas Pentecostais. Numa tentativa de identificar o que está em jogo nestas estratégias de diferenciação, pode-se indicar que, além do fato de que as “históricas” e de “missão” são igrejas “consolidadas” e as pentecostais “proselitistas”, as alianças entre as Igrejas podem estar relacionadas à proximidade social de seus fiéis. Como já foi dito, há uma forte correlação entre religião e classe social no Brasil (WANIEZ e BRUSTLEIN, 2000, p. 114). Assim, as características sociais dos membros aproximam luteranos, anglicanos e metodistas (mais favorecidos economicamente, brancos e escolarizados) em relação aos pentecostais (não brancos, mais pobres e menos escolarizados) (WANIEZ e BRUSTLEIN, 2000, p. 115, 117 e 120-121). Da mesma forma, pode-se pensar que haja uma certa homogeneidade em termos de características sociais entre os profissionais destas Igrejas, principalmente entre seus teólogos e cúpulas dirigentes, o que seria dado principalmente por sua alta escolarização. A Igreja Católica, conquanto seus fiéis espalhem-se por todo o espectro social (WANIEZ e BRUSTLEIN, 2000, p. 109), em termos de cúpulas e teólogos, ou elites intelectuais, é bastante próxima daquelas protestantes também devido à escolarização destes.

Colonomos (2000, p. 107) nota que a narrativa da história do protestantismo coloca as igrejas “históricas” e de “missão” como “guardiãs das tradições legítimas” do protestantismo, as quais os pentecostais e principalmente os neo-pentecostais subverteriam. As igrejas protestantes históricas e de missão, em sua maioria, seriam as igrejas “ecumênicas”, enquanto que as pentecostais seriam fechadas em si mesmas e proselitistas. São as históricas e de missão Presbiteriana, Episcopal, Metodista, IECLB, Evangelho Quadrangular e Brasil para Cristo (duas pentecostais “quase históricas”) que fazem parte da Confederação Evangélica do Brasil (CEB) (1934-até início da dec.70). No entanto, haveria uma proximidade maior entre as Igrejas que fazem parte do CMI, a Episcopal, a Metodista e a IECLB (TIEL, 1998, p. 46).



Esta clivagem entre igrejas mais e menos legítimas estabelecida pelo ecumenismo dominante se redobra entre as entidades ecumênicas preocupadas com a justiça social, ou “abertas ao mundo”, e as igrejas que se fecham ao seu tratamento (pentecostais e mesmo setores dos protestantismos “tradicionais”). Isto se traduz, para as igrejas históricas, na formação e participação nas inúmeras organizações ecumênicas que surgem ao longo das décadas de sessenta e setenta: Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL), Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE), Centro de Ecumênico de Capacitação e Assessoria (CECA), Centro de Estudos Bíblicos (CEBI), e o próprio CONIC. Por fim, mesmo o ecumenismo mais estritamente evangélico é demarcado em relação àquele que aproxima católicos e protestantes: organismos como o Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI) prima pelo “diálogo” com a Igreja Católica, o Grupo Ecumênico de Reflexão Teológica (GERT), que reúne professores de teologia católicos, luteranos, metodistas e anglicanos (TIEL, 1998, p. 62-63) e também o CONIC, do qual a Igreja Católica faz parte se contrapõem, por exemplo, à Associação Evangélica Brasileira (AEVB), que procura um ecumenismo exclusivamente evangélico, inclusive com as Igrejas pentecostais (TIEL, 1998, p. 70).

Quanto ao CONIC propriamente dito<sup>48</sup>, pode-se dizer que ele é tanto o resultado de estímulos da CNBB e do CMI à formação de uma organização ecumênica de cúpula, quanto da pré-existência de diálogo entre as Igrejas-membro no Rio Grande do Sul. Este “diálogo” se dava a partir dos centros de ensino religiosos das respectivas Igrejas, ou seja, era um diálogo entre teólogos (conforme BOCK, 1998, p. 49-51). Como se vê no depoimento de um jesuíta professor de teologia em um seminário em São Leopoldo, vizinho da Faculdade de Teologia luterana:

Eu me lembro do primeiro encontro que tivemos, o P. Bertoldo Weber, da Faculdade de Teologia do Morro do Espelho, e eu, em São Leopoldo. (...) Era a época da guerra. Naquela ocasião, nós falamos que, tendo duas escolas de teologia em São Leopoldo, os luteranos no Morro do Espelho, e os

---

<sup>48</sup> A trajetória que leva à formação do CONIC e o detalhamento das suas atividades está descrita em Bock, 1998. Ver também Tiel, 1998.

jesuítas no Seminário Central de São Leopoldo (...), poderíamos iniciar um diálogo ecumênico como estava se realizando em outras partes. (...) Depois achamos ainda bom convidar a Igreja Metodista e a Igreja Episcopal, que também tinham casas de formação aqui no sul. O seminário de Viamão, que foi fundado um pouco mais tarde, também mandou um representante. (Frederico Laufer, in BOCK, 1995, p. 1).

A alta escolarização, que parece ser a característica comum entre estes pioneiros do ecumenismo no Brasil e sua inserção nas instituições escolares das respectivas igrejas é redobrada por outras proximidades. O diálogo entre teólogos-pastores da Faculdade de Teologia e jesuítas de origem alemã do Seminário Cristo Rei remonta à década de 50, fruto de uma convivência também em “encontros amigáveis esporádicos em certas ocasiões da vida social” (Frederico Laufer, jesuíta, entrevista, in BOCK, 1995, p. 2). Além disto, está relacionado também a um mesmo pertencimento étnico, o que se nota neste depoimento de um ex-aluno da Faculdade de Teologia:

O intercâmbio com cristãos brasileiros de outras raízes não era assim tão fácil, já que havia também preconceitos não ligados à etnia e à língua, que dificultavam o diálogo. Mas será digno de nota que muitos anos antes do Concílio Vaticano II um grupo de docentes da Escola de Teologia realizava reuniões de estudo regulares com os professores jesuítas do Seminário Cristo Rei (por amor à verdade preciso dizer que os jesuítas eram alemães ...) (WEINGÄRTNER, 1986, p. 39).

Muitos dos que participaram dos diálogos que deram início ao CONIC passaram a fazer parte dos quadros dirigentes de suas respectivas igrejas (conforme TIEL, 1998, p. 63). Isto parece ter dado um caráter de ecumenismo de cúpula ao CONIC, o que se vê pelos seus quadros<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> No grupo de São Leopoldo (pré CONIC), temos B. Weber, professor da Faculdade de Teologia da IECLB, representou o Brasil na Comissão Mista Católico Luterana, presidiu a Comissão Ecumênica da IECLB e participou da 5ª Assembléia do CMI. P. Olejak e F. Laufer, jesuítas professores do Seminário Cristo Rei. Laufer posteriormente lecionou em Roma. W. Altmann, professor da EST, reitor e diretor do IEPG, futuramente presidente do CLAI e da IECLB. Jesus Hortal, jesuíta, professor no Seminário Cristo Rei, posteriormente Reitor da PUC do Rio, assessor do CONIC e da CNBB para o ecumenismo, Karl Gottschald, presidente da IECLB, participou da 5ª Assembléia do CMI; Sinésio Bohn, bispo de Brasília (1977), de Santa Cruz do Sul (1989), coordenador da pastoral da juventude e do ecumenismo na CNBB, depois vice presidente e presidente do CONIC; Cláudio Hummes e Ivo Lorscheitter, bispos católicos, este último presidente da CNBB, participou dos primeiros diálogos entre os professores de teologia, e dos encontros de dirigentes de igrejas para a fundação do CONIC. Augusto Kunert, presidente da IECLB (1979-1985), participou dos encontros de dirigentes das igrejas. As diretorias do CONIC: a primeira entre 1982 e 1986 teve Ivo Lorscheitter como presidente, Augusto Kunert como Vice, Orlando Silveira, reverendo da Igreja Anglicana como Secretário, Sady da Silva, bispo metodista e presidente do colégio episcopal como tesoureiro; além de dois pastores da Igreja Luterana como Secretários-Executivos: Godofredo Boll (que também coordenara o movimento estudantil luterano na década de 70), e Rui

Uma das características deste ecumenismo seria justamente seu distanciamento das “bases”, como ecumenismo de “cúpula”, como considera o primeiro vice-presidente do CONIC, bispo metodista: “ele [o CONIC] nasceu com as lideranças das igrejas, as lideranças maiores, e, por isto, em relação às bases, que ele tem até (...) um distanciamento de origem” (Stanley da Silva Moraes, in BOCK, 1998, p. 66). E também como ecumenismo intelectual,: “(...) determinados documentos do CONIC, determinados pronunciamentos do CONIC, certamente careceriam de uma tradução para uma linguagem mais próxima daquela que as pessoas usam (...)” (Emil Sobottka, secretário adjunto e secretário executivo do CONIC, in BOCK, 1998, p. 51).

A valorização das cúpulas dirigentes tem a ver com a busca de legitimidade por parte das Igrejas-membro para pronunciar-se sobre os problemas sociais: uma das tônicas do CONIC, além da investigação teológica sobre questões religiosas (os problemas relativos aos contatos entre membros das Igrejas: batismos, casamentos mistos, etc.), seria sua disposição a dar sua contribuição quanto às “questões sociais” do país: “O CONIC realmente é a participação conjugada das igrejas em seu sentido bem oficial. Talvez isto foi bom para tirar qualquer dúvida, dar mais confiança a esta entidade (...)” (Ivo Lorscheitter, bispo católico e primeiro presidente do CONIC, in BOCK, 1998, p. 72). Isto se faz não por uma inserção de seus membros em “lutas sociais”, ou pela difusão de pronunciamentos junto aos fiéis das Igrejas membro, mas em pronunciamentos destinados à sociedade em geral e às autoridades

---

Bonato; a segunda diretoria (1986-1990): Gottfried Brakemeier, professor da EST, presidente da IECLB entre 1985 e 1994, presidente da FLM, Sinésio Bohn como vice-presidente; Isaac Aço, bispo metodista como Secretário, Cláudio Gastal, bispo anglicano como tesoureiro, G.Boll como secretário-executivo; Emil Sobottka, teólogo e sociólogo como secretário adjunto (1987) e Carlos Gilberto Bock também como Secretário Adjunto. A diretoria de 1990 a 1994: Isaac Aço, que faleceu em 1991, sendo substituído pelo vice-presidente, Sinésio Bohn. Vice-presidente passa a ser Gerson Meyer da Igreja Presbiteriana Unida. H. Kirchheim, primeiro vice-presidente da IECLB, depois presidente, como secretário, e Olavo Luiz, bispo primaz da Igreja Anglicana como tesoureiro, Emil Sobttka como secretário executivo. A diretoria de 1995 a 1998 marca uma diversificação com relação às Igrejas que ocupam os cargos mais altos e também com relação à entrada de mulheres na mesma: Glauco Soares de Lima, bispo primaz da Igreja Anglicana no Brasil, assume a presidência do CONIC, Stanley da Silva Moraes, bispo metodista, é seu primeiro vice-presidente, Sinésio Bohn, o segundo vice; Emil Schubert, pastor regional da IECLB, terceiro vice, Terezinha Motta da Cruz, pedagoga e assessora da CNBB para ensino religioso nas escolas como secretária e Nilson Pinto Correa, reverendo presbiteriano como tesoureiro. Tais informações estão em Bock, 1998.

estatais. O CONIC tenta ser uma “autoridade moral”, que inspira o bom tratamento das injustiças sociais, nos moldes da atuação dos bispos da CNBB durante o regime militar: “(...) acho que em momentos cruciais do Brasil, a palavra do CONIC tem um peso. Acho que todo este movimento de ética na política, certas tomadas de posição em questões de fundo, como a fome, a situação geral do país, acho que tem um peso diferente que as igrejas falem juntas, e é um exemplo.” (José Oscar Beozzo, in BOCK, 1998, p. 20).

Esta atuação se faz a partir de uma hegemonia da Igreja Católica no CONIC, como já mencionado. A Igreja Católica presidiu inicialmente o CONIC e esteve à frente de seus principais cargos. É como se as igrejas membro protestantes necessitassem da autoridade adquirida pela Igreja Católica em questões sociais para seus posicionamentos serem ouvidos, o que não deixa de gerar um certo desconforto entre estes: “As Igrejas tinham a sensação de que juntas poderiam contribuir mais para a reformulação da vida pública brasileira (...) Essa preocupação havia. O CONIC não é um anexo da CNBB, o CONIC tem uma posição própria. As igrejas evangélicas tem [sic] que fazer ouvir a sua voz dentro do CONIC.” (Godofredo Boll, pastor luterano e secretário executivo do CONIC, in BOCK, 1998, p. 90 e 91).

É a partir deste ecumenismo de cúpulas dirigentes e de vocação teológica que é fomentada a discussão oficial destas igrejas sobre os problemas da condição feminina. Deve-se dizer, por outro lado, que a participação feminina na diretoria do CONIC só a partir de sua quarta diretoria, que integrou uma mulher na direção, e nenhuma delas jamais esteve na prestigiada Comissão Teológica. A maioria de mulheres que entrou no CONIC foi como membro de uma comissão específica, a *Década* – e todas entraram como não teólogas (conforme BOCK, 1998, p. 73). Não se pode deixar de mencionar que elas também entram pelo “lado prático”, no posto de secretárias. É que ao lado da boa vontade esclarecida em relação à mulher, e aos estímulos do CMI para sua “promoção”, impõe-se “naturalmente” o caráter auxiliar da mulher nos altos e nobres trabalhos teológicos e morais: é o que se vê no

depoimento do secretário executivo do CONIC, o qual não pode prescindir de “uma secretária que tivesse experiência de escritório (...). Achamos. (...) era uma secretária de mão cheia. Ela salvou o CONIC e a mim também, porque eu via as coisas, dizia como deviam ser feitas e ela dava encaminhamento. Na verdade, ela era a executiva (...)” (Godofredo Boll, in BOCK, 1998, p. 89).

A *Década* foi o compromisso possível entre um ecumenismo de cúpula, masculino e intelectualizado, que o implementou, e as pautas estabelecidas no CMI relativamente às mulheres ao longo das décadas de 70 e 80. Assim, o CONIC teria “assumido na íntegra” as pautas da *Década* da mulher do CMI (Sobottka, in BOCK, 1998, p. 49 e 5 anexo). Para as igrejas membro do CONIC estas pautas significaram a “modernização” das temáticas relativas à condição feminina. Isto se dá principalmente entre as igrejas protestantes, as quais possuem formas de organização e enquadramento de mulheres que podem ser chamadas de “tradicionais”: as “sociedades de senhoras” ao lado de mulheres ordenadas.

Como considera uma anglicana membro da coordenação nacional da *Década* entre 1988 e 1998 e integrante da coordenação regional da *Nova Década*,

a vantagem da *Década* para as mulheres da Igreja Episcopal Anglicana, foi a abertura que as mulheres da Igreja Episcopal Anglicana puderam ter através de seminários, de palestras... Na *Década*, temas chocantes como aborto, homossexualismo, negritude... que eram coisas que dentro da Igreja Episcopal anglicana não se abordava. A questão familiar, e nessa questão familiar entrou o direito da mulher, (...) o direito da criança. A questão da esterilização das mulheres (...). Então, isso aí foi dando uma outra visão, uma outra abertura, para o que era o mundo lá fora. Como a gente poderia participar desse mundo, fora da igreja (M.A.R., entrevista).

No entanto, o que poderia parecer uma importação artificial e daí com pouca repercussão entre os fiéis das igrejas, deve ser enfocada no que tange aos agentes religiosos engajados na *Década* e capazes, de diferentes formas, e a partir de suas características e recursos, de assumir as pautas do CMI relativas à mulher como suas e levá-las adiante. Esta pauta de investigação encaminha para a investigação das formas de entrada na *Década*, características dos agentes e lógicas de engajamento. A implantação da *Década* no Brasil teve

o incentivo inicial de Godofredo Boll, pastor luterano secretário-executivo do CONIC entre 1982 e 1990 (conforme BOCK, 1998 e entrevista com M.A.G., irmã católica membro da *Década* e do GRMC). Em Bock (1998, p. 93, anexos), o pastor Boll, secretário executivo do CONIC coloca como entendia os estímulos do CMI para a criação da *Década*.

Sempre vinha material [do CMI relativo à *Década*] para a secretaria executiva. (...) Eles vinham nos bombardeando que era preciso fazer alguma coisa por causa da questão da mulher. (...) Eu pensei, essa é uma causa justa, alguma coisa as igrejas deveriam fazer. As igrejas têm seus grupos de mulheres, mas não nessa linha de valorização social e pública da mulher.

A abertura aos estímulos do CMI e mesmo a percepção da “causa justa” pode ser relacionada à atuação passada de Boll na IECLB como um “inovador” no trabalho com jovens, no qual procurou integrar a “juventude evangélica” de nível universitário ao movimento estudantil da primeira metade da década de sessenta. Este esforço envolveu a recepção de autores e problemáticas políticas e sociais, como a questão da justiça social e a problemática teológica da secularização (BOLL, KNORR, 1998, 64). Também envolveu a participação em instâncias ecumênicas como a Federação Luterana Mundial. Tudo isto colocava Boll no pólo mais intelectualizado, inovador e ecumênico da IECLB e o conectava com as problemáticas discutidas no CMI.

Não se dispõe de um estudo entre posição na igreja, trajeto ecumênico e contato com problemáticas deste espaço. No entanto, é possível relacionar a inserção no espaço ecumênico ao que não deixa de ser uma tomada de posição em favor da discussão dos “problemas da mulher na Igreja” por parte das lideranças do CONIC, principalmente entre os bispos católicos. Além disso, as cúpulas dirigentes reunidas no CONIC fazem parte dos assim chamados setores “progressistas” e intelectualizados das igrejas que formam o conselho, mais dispostos a um esclarecimento relativamente à condição feminina e à percepção de que “espaços” teriam que ser “concedidos” às mulheres (BOCK, 1998).

A “valorização” da mulher (Sinésio Bohn), e “reconhecimento” (Emil Sobottka) de seu papel na Igreja que a implementação da *Década* representou não foge aos imperativos

práticos deste ecumenismo de cúpula no recrutamento das mulheres que participaram da mesma. Como integrantes da comissão nacional da *Década*, foram nomeadas mulheres próximas aos membros do CONIC tanto em termos de redes e inserção nas igrejas quanto em termos geográficos – daí o caráter marcadamente sulino da Coordenação Nacional da *Década* (BAESKE, 2001, p. 23, BOCK, 1998, p. 113). Nas três formações desta coordenação há dezenove mulheres. Estas três formações mostram que o engajamento na *Década* foi efetivo para um pequeno núcleo de cerca de dez mulheres, das quais se dispõe de alguma informação sobre oito.

É possível identificar duas formas de engajamento na *Década*. Uma delas é o acionamento de redes por parte dos integrantes do CONIC. Estes mobilizam mulheres que conheciam previamente pela participação nas redes e instituições das igrejas. M.A.G., religiosa católica foi nomeada para a *Década* porque a representante católica anteriormente nomeada não comparecia; tendo trabalhado na CNBB na década de setenta, e se engajado em diferentes grupos e iniciativas em torno da “situação da mulher na Igreja”, pediu para D. Sinésio Bohn, bispo coordenador do setor de ecumenismo da CNBB, vice-presidente e depois presidente do CONIC, para ser nomeada. V.R., leiga luterana que foi coordenadora nacional da *Década*, entrou por fazer parte da Coordenação Nacional da OASE. A entrada na *Década* pela liderança nas organizações de mulheres foi também o caso de M.A.R., leiga anglicana, esposa de reverendo e presidente da diretoria nacional da Sociedade Auxiliadora da Igreja Anglicana, e R.B.O., que chegou à *Década* a partir de seu cargo de Presidente da Federação das Sociedades Metodistas de Mulheres da 2<sup>a</sup>. Região Eclesiástica da Igreja (OTTO, 1999, p. 6). Também E.Z., pastora metodista, foi nomeada pela Igreja Metodista. Outra forma de recrutamento ao CONIC parece ter sido a mobilização de redes por parte destas mulheres – não só para a coordenação, mas também para os trabalhos de assessoria, cursos, palestras. M.A.G. chamou para a coordenação nacional A.I.A., leiga católica que conhecera em um

encontro de CEBs; esta apresentou Z.P., leiga católica membro da Renovação Cristã, a M.A.G., e as três passam a ser representantes da Igreja Católica na *Década*. Também a coordenação regional da *Década* é integrada por membros que são das redes de A.I.A.: M.C., N.M. e C.Z. (religiosa), todas as três participantes de movimentos “de base” católicos, como a as Pastorais da Criança e da Mulher Pobre. W.D., pastora luterana é chamada por V.R. e H.S., psicóloga luterana, por M.A.G. para assessorar, em diferentes momentos, os trabalhos da *Década*.

Por outro lado, todas estas mulheres possuíam um trajeto anterior de engajamentos em nome dos problemas das mulheres, a partir de diferentes definições dos mesmos. Desta forma, no plano nacional repete-se a polissemia de definições dos problemas das mulheres e das lógicas de engajamento nos mesmos que se percebe no CMI. De outra parte, isto faz com que a *Década* de alguma forma contemple o horizonte possível das problematizações da condição feminina feitas por agentes do espaço religioso.

Assim, por um lado, estão as mulheres que se engajam na *Década* via liderança nas formas tradicionais de engajamento feminino nas igrejas protestantes – caso de V.R., R.M., R.B.O. e M.A.R. Esta última parece ter sua liderança feminina na Igreja Anglicana ligada ao fato de ser esposa de reverendo. Também R.M., esposa de um pastor da IECLB que é uma liderança na mesma (atuou como professor na EST e na direção da Igreja), é ex-presidente nacional da OASE e atual membro do Fórum de Reflexão da Mulher Luterana. Segundo ela, sua inserção na OASE, e daí nos diferentes setores de mulheres de que participa (OASE, Fórum, *Década*) deveu-se ao pastorado do marido que, no início de sua vida em conjunto, atendia a muitas comunidades, o que a levou a ajudá-lo, depois que os três filhos já estavam “um pouco maiores” (entrevista com R.M.). É como liderança da OASE – e daí com uma percepção da mesma como “promotora” de habilidades e do engajamento feminino nas boas



causas da sociedade - que R.M. se engaja na *Década*, ou sua percepção de que os objetivos da OASE e da *Década* confluíam:

Quando em 1991 o Conselho Diretor da IECLB me indicou para participar da Comissão Nacional criada pelo CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs), para a **Década de Solidariedade das Igrejas com as Mulheres**, comparei os objetivos colocados pelo Conselho Mundial de Igrejas (CMI) com os da nossa OASE, e constatei que queríamos a mesma coisa: VALORIZAÇÃO, CAPACITAÇÃO, INTEGRAÇÃO E CRESCIMENTO DA MULHER. Pensei que seria legal trabalhar estes objetivos ecumenicamente e aceitei o convite (MALSCHITSKY, 1995, p.1, negrito e maiúsculas no original).

V.R. – filha de ferreiro e de uma costureira, com escolarização equivalente ao ensino fundamental, casada com um dono de fábrica de móveis – apresenta também um tipo de trajeto possível como liderança feminina tradicional protestante. A liderança de mulheres neste caso se constitui através do trabalho a um só tempo de assistência e educação moral – ou, numa palavra, de civilização – de populações consideradas carentes, o que também se encaixa no padrão feminino das lideranças tradicionais do CMI. Antes de ter sido presidente nacional da OASE, V.R. se engajara, na década de setenta, em um trabalho de assistência social a mulheres de um bairro de periferia em Novo Hamburgo.

Nós fomos [para a periferia] com o propósito de dar estudo bíblico e ensinar as mulheres a fazer alguma coisa. (...) E ali nós começamos a sentir as necessidades delas. E a maior necessidade que elas tinham era aprender trabalhos manuais, coisas pra fazer a mão, e elas não tinham dinheiro pra comprar nada. Então nós começamos também a fazer, a nível geral, de comunidade de igreja, fazer campanha de quilo, começar a distribuir para aquelas pessoas.(...) Nós começamos a trabalhar com creches. (...) construímos casas pras pessoas. Nós conseguimos material e conseguia entre os próprios assistidos, como a gente chamava, conseguia pessoas que trabalhavam nessa área de construção. (...) Pra mim foi uma época de muita importância, de eu entender muita coisa, que antes eu não entendia. Também a respeito da própria igreja, todo esse valor ecumênico, de entender o que as outras pessoas, de outras denominações religiosas também pensavam. Pessoas totalmente descrentes... nós lidávamos com indígenas, bugres... partos que eram feitos daquela forma bem rude. E mulheres com hemorragia, enterros de crianças que a gente tinha que fazer a encomendação corpo, que eles não tinham pra quem apelar. (...) Ali que eu comecei a sentir a necessidade de estar junto com a mulher, de dar força, de dizer: “Olha, tu pode, tu consegue. Vamos em frente que vai dar certo. Basta a gente querer... a gente precisa se esforçar pra que as coisas aconteçam” Porque seria muito sofrimento, além da fome, as mulheres vendo seus filhos virando assassinos, virando bandidos, sendo presos. (V.R., entrevista).

Segundo ela, “foi através desse trabalho da OASE” que se engajou na *Década*, pois, se a IECLB “precisava de uma representante”, e ela “morava aqui pertinho de Porto Alegre”, ela também “tinha um pouquinho mais de coragem que eu aprendi lá [no bairro da periferia]. Assim, de ter mais coragem de falar, de discutir os assuntos. E acabaram me elegendo coordenadora do trabalho da *Década* da Mulher” (V.R., entrevista).

As pastoras das diferentes denominações protestantes engajadas na *Década*, assim como a religiosa católica, possuíam engajamentos anteriores em nome de mudanças nas estruturas eclesiais que favorecessem as “profissionais” da igreja. E.Z., pastora metodista que trabalhava na parte litúrgica na *Década*, cujos referenciais são a teologia feminista de primeiro mundo e latino-americana, já havia participado de um grupo ecumênico de teólogas que se reunia ao longo da setenta em Porto Alegre, do qual participava também M.A.G. Esta última estivera presente já no primeiro momento que a CRB e a CNBB começaram a discutir a situação da mulher na Igreja, no início da década de setenta, quando trabalhava na CNBB (ver PRIMEIRO ..., 1973; SEGUNDO..., 1974; TERCEIRO ..., 1975). W.D., teóloga luterana professora na EST, participou do movimento de estudantes naquela para a criação de uma cadeira de teologia feminista, e sua formação de pós-graduação foi nesta área, com uma teóloga de renome internacional, Rosemary R. Ruether. C.E.G., reverenda anglicana, também adotou um referencial feminista em sua dissertação de mestrado, defendida na EST. É importante notar que a *Década* representou para estas o desenvolvimento de um trabalho pastoral e teológico conectado com seu trajeto anterior de defesa e busca de condições para o trabalho profissional feminino na Igreja. Assim, W.D., “teóloga de referência” da *Década*, - “eu assessorei um grande número de seminários que aconteceram. (...) Os seminários de discussão que nós tivemos, eu também ajudei (...) por exemplo, sobre a questão... mulheres na Bíblia, a questão dos direitos reprodutivos... discutimos sobre aborto ...” (W.D., entrevista).

Ela fornece à *Década* todo um vocabulário que ajuda a configurar a causa, ao mesmo tempo que ganha legitimidade para seu trabalho teológico.

São as católicas que vão trazer a pauta dos problemas sociais das mulheres, principalmente porque duas delas – M.A.G. e A.I.A. – estavam engajadas nas CEBs. A.I.A., M.C. e N.M., estas duas últimas como membros da comissão regional da *Década* no Rio Grande do Sul, eram membros da Pastoral da Mulher Pobre e a Pastoral da Criança. A.I.A. e M.C., no início da década de oitenta, atuaram na organização de um “movimento social urbano” cujo resultado foi a obtenção de terrenos e equipamentos urbanos para uma população da periferia de Canoas (ver MAMMARELLA, 1996 e capítulo seguinte). Este trabalho, entendido como parte da “libertação” daquela população, envolveu a mobilização de mulheres “pobres”, que depois teve continuidade na Pastoral da Mulher Pobre e na Pastoral da Criança. São estas líderes das “pobres” que trazem as pautas dos excluídos socialmente para a *Década* (conforme BAESKE, 2001, p. 25). Esta opção desenha uma clivagem na *Década*, entre mulheres protestantes e “de elite”, e católicas “com o pé no barro”, ou que se dedicam aos problemas sociais:

Mas é que lá [na *Década*], eram mulheres maravilhosas, mas a grande diferença que tem nessas lutas são os trabalhos com mulher popular e trabalhos elitistas (...) Sim, porque uma coisa és tu viver em reunião fazendo leituras, fazendo conversas que não tem nada a ver, que não vai modificar nada, que não engaja, que não modifica a situação que está aí. E a outra é tu ser uma militante das lutas do povo para modificar o que está aí de errado. Para realmente ajudar as mulheres a crescerem. Porque tu podes falar sobre mulher, fazer artigos lindos e ser uma alienada da realidade. Nem nunca ter visto uma mulher pobre, nunca ter entrado numa casa de gente pobre, nunca ter pisado numa vila. Eram umas mulheres todas santas, mulheres maravilhosas, mas muito afastadas da luta, assim, do engajamento popular, lá embaixo, no chão. Pé no chão, sabe? Então eu acho que elas me achavam um bicho meio esquisito (A.I.A., entrevista).

Enquanto as pautas da *Década* remetiam tanto às “causas gerais” (igualdade, justiça, paz) e a temáticas seculares relativas às mulheres (os direitos reprodutivos e familiares, a violência contra a mulher), e mesmo de forma mais tímida temas como ordenação e lugar da mulher na Igreja, as formas de mobilização estão no registro do intelectual e do celebrativo:

curiosos, palestras, encontros (sobre os eventos da *Década*, ver BAESKE, 2001, INFORMATIVO Mulheres Agora, e BOCK, 1998, p. 112-115), bem distante do vocabulário das reivindicações e de suas formas de mobilização (protestos, manifestações). Isto certamente tem a ver com o fato de a *Década* ser um espaço delimitado e consentido para a discussão dos problemas da mulher. Como se lê no editorial do boletim da *Década*, “[o] Conselho Mundial de Igrejas (CMI), através do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC), confiou uma tarefa de missão à Comissão da *Década*. (...) Nossa profunda gratidão ao CONIC e ao CMI pela oportunidade deste desafio” (TRABALHO deve ter continuidade, 1999, p. 1). Por outro lado, estas formas de mobilização e como levam adiante suas pautas significam não tanto a tentativa de imposição de “mudanças concretas” na Igreja, mas o fomento do trabalho das mulheres – leigas e profissionais – em nome da mulher na Igreja, numa lógica na qual o “objetivo da caminhada é caminhar”. É por isso que tanto se evitavam as polêmicas entre as mulheres da coordenação e ao mesmo tempo se reconheceu que o trabalho da *Década* não resolveu os problemas da mulher na Igreja, o que enseja a recomendação de que “o trabalho deve continuar” (ver INFORMATIVO Mulheres Agora, ano 9 n. 10, dezembro 1999, p. 1). Como considera V.R.:

Quer dizer, nós trabalhamos dez anos, dez anos falando, falando, sobre a questão da violência e da discriminação da mulher. Mas eu não sei por que, é muito lento. Mas eu conversei com W.D. e ela disse “vamos ter mais paciência”. Vamos trabalhando e batalhando pra que isso mude.

Por outro lado, a *Década* comportou iniciativas de “participação no espaço público” como “eventos, como palestras, painéis, congressos, seminários nacionais e internacionais, bem como em entrevistas para jornais, revistas e televisão. Buscou-se o relacionamento com outros grupos de solidariedade com a mulher como a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), parlamentares, mulheres de prefeitos municipais” (BALANÇO revela mobilização, 1999, p. 6). Entre estas, a *Década* fez parte do Conselho Municipal dos Direitos da Mulher de Porto Alegre, entidade para-governamental que congrega entidades do “movimento de mulheres”

existentes neste município, e que tem como atribuição trabalhar por políticas públicas de gênero junto ao governo municipal; também fez parte de atividades da Assessoria de Políticas Públicas da Mulher da Prefeitura de Porto Alegre, entendida como um dos “vários movimentos de valorização da mulher não ligados a igrejas” (ver BAESKE, p. 20, BALANÇO ..., 1999, p. 6). Nessa participação, organizaram um culto ecumênico em comemoração ao Dia Internacional da Mulher, celebrado próximo à Prefeitura Municipal. Este culto é colocado como “prova de coragem” e ao mesmo tempo inovação, já que as mulheres cristãs saíram, como o “apóstolo Paulo”, do “templo” e se manifestaram em “praça pública” (CELEBRAÇÃO da fé em praça pública, 1994, p. 2). Deve-se pensar o quanto estas iniciativas estão ligadas às tentativas de participar de uma arena “secular” de definição dos problemas das mulheres, constituída pelo Conselho Municipal, e daí de contato com os termos e com o vocabulário pelos quais são definidos aqueles “problemas” (a mulher como sujeita à “violência doméstica”, “violência sexual”, “discriminação”, os “direitos da mulher”, etc.). Isso coloca as mulheres da *Década* como mediadoras entre organizações de mulheres das igrejas e movimentos de mulheres reconhecidos por instâncias estatais, ou entre mulheres “fechadas” nas Igrejas e outros princípios de definição da condição feminina vigentes naqueles espaços. A participação nestes fóruns envolve certas disposições e recursos sociais como conhecimentos anteriores de pessoas e movimentos que fazem parte daqueles, partilha de princípios de definição da condição feminina, conhecimento e acesso às vias que levam a eles e de sua importância na delimitação de políticas públicas. Ao mesmo tempo, as integrantes da *Década* nestes espaços públicos vão afirmar e representar a “mulher cristã” como partícipe destas buscas de solução para os “problemas das mulheres”. A proposição de um culto religioso e celebrativo em uma data que marca as lutas femininas coloca estas representantes da “mulher cristã” como promotoras de um das tantas re-significações que os

diferentes grupos e movimentos de mulheres tentar dar ao Oito de Março em suas manifestações públicas (ver a este respeito, CHAPERON, 2000, p. 137-138).

Da mesma forma, a *Década* promoveu nas Igrejas palestras proferidas por mulheres “profissionais” de diferentes áreas: advogadas, juízas, médicas, psicólogas, chamadas a informar as mulheres das igrejas sobre os “novos” problemas das mulheres. Mais uma vez, o exercício da mediação das coordenadoras da *Década* implica na participação em outros espaços que não o estritamente religioso, que permite àquelas mobilizar mulheres de diferentes espaços como “palestrantes” na *Década*. Esta “via de mão dupla” como chamam as coordenadoras da *Década* (ver BAESKE, 2001, p.29), indica a tentativa de inscrição da “mulher cristã” entre os movimentos de mulheres, os quais, de diferentes formas, se constituem no registro do “público” e das “lutas” e mesmo do laico. Ou seja, há a tentativa de afirmação do engajamento religioso feminino perante outras definições de causas e tipos de engajamento de mulheres, como também “moderno”, como também implicado nos problemas femininos aceitos como tais pela configuração do “movimento de mulheres” no Rio Grande do Sul.

A *Década* também pode significar, para algumas mulheres leigas que participaram da mesma, a possibilidade de se formar como “liderança”, esclarecer-se tomando contato com questões “modernas” e mundanas, o que leva a uma renovação como liderança feminina na Igreja, e ao esclarecimento das mulheres fechadas no mundo das igrejas. Isso estaria bem de acordo com o espírito de “promoção” e “atuação” da mulher preconizado pelo CMI: civilizar, educar, capacitar como sinônimos do exercício da liderança feminina leiga.

Eu acho que a mulher cresce. Se nós ficarmos só nos nossos encontros, no nosso crochê, ali, discutindo entre nós, eu acho que a gente não busca a novidade que existe, por exemplo, da ciência...(...). Dentro da igreja, a gente lida com mulheres de tudo que é espécie. Umas muito ativas, que estão em contato com o mundo, o dia todo, [com as] novidades, e aquelas que não têm contato com nada. Tem, assim, essa semana toda cheia de trabalho, de tudo. Então, a gente busca exatamente essa daí. (...) Que é pra ver se essas criaturas também mudam. Que, às vezes, dentro da própria igreja, tem muita mulher que é submissa. Em relação a casa, em relação ao marido, em relação

a tudo. Aquilo é o certo. Aquilo que Deus manda. É aquilo ali. Mas não se dá conta dela, da vida dela, do que ela pode mudar. Fazer com que o marido mude, enfim... Então, a luta é exatamente neste ponto aí. Que a gente use o tricô, que a gente use o crochê, que a gente use o chazinho, e bordado, enfim... Mas que também, por outro lado, ofereça alguma coisa de bom pra que elas possam usar na vida delas, (...) Então, daí, tu vai pesquisar, tu vai conversar, tu vai puxar elas pra ti (M.A.R., entrevista).

Pode-se perguntar o quanto este “esclarecimento” é uma vontade de re-significação da salvação oferecida às mulheres pelas igrejas. As mulheres que vivem em um mundo “fechado”, privado – a casa e as tradicionais associações de mulheres descobrem-se como membros do mundo, em contato com as “novas” discussões relativas à condição feminina, enquanto “mulheres cristãs”, sem precisarem romper com o espaço religioso. É possível pensar que estas igrejas conseguem, através da *Década*, oferecer um novo significado à atuação feminina na Igreja e mesmo à identidade feminina, a partir da incorporação moderada (o que é conseguido pela disposição das líderes leigas, em nada revolucionárias em termos de condição feminina, e das pastoras e religiosas interessadas em atuar nos marcos institucionais) das temáticas relativas à mulher, próprias do mundo secular. Neste sentido, a liturgia preparada para a celebração do final da *Década*, é bastante significativa. Ela evoca personagens bíblicas femininas que foram curadas ou tiveram algum contato com Jesus: a samaritana, a mulher abandonada, a “hemorroísa\*”, a que ungiu Jesus, Maria Madalena, a sirofenícia cuja filha foi curada por Jesus, Maria. Estas mulheres, cujas imagens nada triunfantes diferem das líderes do povo de Israel da Teologia da Libertação e das apóstolas do cristianismo primitivo das teólogas feministas, encontram em Jesus o reconhecimento de seu “valor” e o alívio do seu sofrimento, definido como as mazelas privadas da condição feminina – maus casamentos, abandono conjugal, desprezo masculino, doenças femininas, maternidades insustentáveis. Neste texto, a mãe de Jesus fala às outras: “Vocês eram mulheres sedentas e encontraram a água da vida (...) ele trouxe esperança quando vocês pensavam que não havia mais nenhuma. Ele trouxe respeito em lugar de desprezo; o poder de curar em lugar

---

\* Personagem bíblica com fluxo de sangue constante e que se curou ao tocar na túnica de Jesus.

da vergonha. Ele reconheceu a coragem de vocês” (GALLOWAY, 1998, p. 3-4 ver anexo ). Esta mensagem reconfigura a mensagem cristã para as mulheres – não mais como “pecadoras”, ou fechadas em seu mundo, “oprimidas”, mas reconhecidas por Cristo e suas Igrejas. Assim, a salvação oferecida, de alguma forma, contrapõe-se à “luta feminista” ou à conversão a esta, o que equivaleria à definição dos problemas da condição feminina em termos políticos ou completamente mundanos.

### **2.3 AGENTES RELIGIOSOS E DEFINIÇÕES DOS PROBLEMAS DA MULHER**

Ao se ler a bibliografia relativa àquilo que se pode nomear de “problemas da mulher na Igreja” (sacerdócio, participação nos ministérios, papel da leiga, mulher nas CEBs, mulher na “vida religiosa”) não se pode deixar de formular dois aspectos. Um deles se constitui nos efeitos dos movimentos feministas, e, de forma geral, de todo o vocabulário dos “direitos”, na Igreja Católica e nas igrejas protestantes mais tradicionais. Em quase todos os textos sobre a situação da mulher na Igreja há referências ao “feminismo” e do que seriam os direitos das mulheres na Igreja, que são orientadas por concepções de condição feminina.

Tais textos expressam concepções quanto a condição feminina na Igreja, sistematizadas por teólogos e teólogas, religiosos e religiosas com alta escolaridade, geralmente com titulação na área de ciências humanas (sociologia e psicologia, principalmente) e acesso às editoras vinculadas à Igreja. São os responsáveis pela elaboração erudita sobre a mulher engajados diferentemente nas Igrejas, participando de diferentes redes (mais ecumênicas ou mais locais, progressistas ou conservadoras, “evangelicais” ou “carismáticas”, ligados ou não a movimentos e associações fora da Igreja, mais



institucionalizadas ou menos) e mais próximos ou mais distantes em relação ao poder eclesial e ao espaço de elaboração erudita na Igreja (e que diz respeito não só aos teólogos, mas a outros religiosos ou leigos com formação superior voltados à produção e resolução das questões postas nas Igrejas)<sup>50</sup>. Relacionada a isto está que a visão do lugar e do papel da mulher na Igreja como diferenciada e como objeto de disputa. Assim, se alinham, por um lado, os ortodoxos quanto aos lugares a serem ocupados e as formas de ocupá-los, e os heterodoxos.

No entanto, como se tratam de eruditos, e como a tradição teológica e eclesial vai contra as mulheres, a enunciação dos “direitos” e “reivindicações”, em suma, o “novo” é quase sempre “fraco” porque quem o defende também o é, é necessário o uso de “argumentos sólidos” e bem fundamentados: “é importante pôr os pés onde é necessário, senão o risco é grande de prejudicar a causa que se quer defender” (GOMBAULT, BERNARD, CHARRIER, 2001, p. 2). Isso implica para estes agentes que fazem a tradução em termos eruditos de uma demanda prática a necessidade de apropriar-se de outras disciplinas, entendidas como “ferramentas”, como considera uma missionária do CESEP, pedagoga e mestranda em ciências sociais:

É importante ter uma ação na sociedade e é essa a proposta das Pastorais. Mas para isso é preciso mediações, ferramentas sociais, contribuições de diferentes áreas da Ciência: da Medicina e das Ciências Sociais. Não podemos trabalhar só com o Evangelho. (...) A Teologia da Libertação usa a Ciência. A nossa opção pelos pobres nos ajudou a descobrir como é a exploração dos pobres. (...) É neste momento surgem novas teologias – novas reflexões” (BUENDIA, 1996, p. 20).

Esta apropriação constitui o segundo aspecto, a ser desdobrado nas formas desta apropriação, além de suas condições de possibilidade – tanto as características dos agentes quanto as mudanças na configuração de seus espaços de atuação. Ela implica em uma composição de temáticas teológicas, na apropriação de releituras históricas e de noções das ciências sociais de forma heteróclita e mesmo retórica, pois o uso de noções pode se dar sem a

---

<sup>50</sup> Revistas e obras coletivas congregam estes “intelectuais da igreja” que utilizam de diferentes formas sua formação para tratar questões colocadas no espaço religioso.

adoção da *epistème* na qual elas têm sentido, e algumas noções e temas são apropriados sem que se abandone o esquema de percepção quanto à mulher, à sociedade, sexualidade, etc., próprio à ortodoxia católica.

A temática das transformações na vida religiosa católica constitui-se numa das formas de tratamento dos problemas da mulher na Igreja que engaja diferentes agentes religiosos. No Brasil, identifica-se que os que levam a cabo sua formulação estão vinculados à Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB). Não se dispõe de um estudo mais aprofundado das características sociais dos integrantes ativos desta Conferência e principalmente daqueles que possuem um cargo na mesma. A partir das informações disponíveis, investigou-se os interesses ligados à sua formação e ao tratamento das questões relativas às mulheres religiosas, o que será apresentado mais adiante no capítulo 4.

O “problema dos oprimidos” em voga na Igreja Católica e no protestantismo histórico a partir da segunda metade do século XX vai dar ensejo para o tratamento da questão do lugar da mulher na Igreja por parte dos religiosos engajados na CRB. Isto em duas modalidades: o tratamento da mulher como oprimida ou como atuando junto aos oprimidos por sua libertação. Assim, no documento “A religiosa hoje na América Latina”, produzido pela Confederação Latino-Americana de Religiosos (CLAR) e divulgado no Brasil pela CRB, a partir de um questionário enviado às religiosas do continente, a reformulação da vida religiosa diz respeito à “missão da Igreja”, que é “continuar a missão libertadora de Cristo”. Assim, “[a] Igreja, (...) luta pela defesa dos valores fundamentais dos homens. Se a América Latina vive em situação de pecado, é porque nela o homem é explorado pelos próprios homens. Contribuir para a libertação a partir da fé, é situar a missão da religiosa no Plano de Deus” (CLAR, 1972, p. 37), o que exige a reformulação da vida religiosa, pois “muitas das estruturas da Vida Religiosa feminina permanecem testemunhas de uma outra época histórica.” (CLAR, 1972, p. 39).

Um outro texto do presidente da CRB na época, o jesuíta Marcello de Azevedo Carvalho, retoma o tema da “renovação da Vida Religiosa” em função da “opressão da mulher na Igreja”, da “minoridade da religiosa”, do uso “dos serviços das religiosas”, como “mão-de-obra gratuita ou barata”, “para os trabalhos da casa ou para a ação pastoral”, contrastando com a “sistemática ausência de participação da mulher em instâncias eclesiais de decisão para todo o Povo de Deus” (AZEVEDO, 1975, p. 592-593).

No entanto, as duas formas de tematizar a situação da mulher na Igreja parecem ser feitas a partir de uma concepção de diferença essencial de homem e mulher que predomina no meio religioso católico. Os “direitos das mulheres na Igreja” e mesmo o feminismo são pensados a partir da idéia de diferença essencial. No já citado documento do CLAR, a ação da religiosa deve estar radicada em sua “feminilidade”: “a mulher situa-se numa proximidade natural da vida: dar a vida, cuidar da vida, fazer crescer a vida... Isso lhe dá uma predisposição inata para sentir com o outro, para compreender mais em função das pessoas do que das coisas”. (CLAR, 1972, p. 33-34). Neste, o que se reivindica é que o feminino não seja motivo para “submissão e passividade”, ou que “o reconhecimento das diferenças entre homem e mulher” não seja “convertido em atitude de inferioridade” ou “no extremo oposto, o empenho agressivo em obter uma falsa igualdade”. Assim, os “direitos da mulher” têm a ver com “especial capacidade de escutar, de compreender, de acolher bondosamente, uma capacidade para tudo aquilo que possa contribuir para estabelecer, dentro da comunidade, ambiente mais humano” (CLAR, 1972, p. 34). Da mesma forma, para Carvalho,

o importante e fundamental é o reconhecimento efetivo das diferenças, aceitando em plena liberdade o homem como diferente e tomando consciência ao mesmo tempo da própria dignidade feminina (...) O importante é abrir as responsabilidades a ambos os sexos, deixando que cada um as desempenhe segundo sua índole peculiar (CARVALHO, 1975, p. 601-602).

O debate mais atual sobre a “vida religiosa feminina”, que incorpora a noção de gênero, a idéia de “relações de poder” na “vida religiosa”, indica a persistência desta noção de

mulher e seus direitos na Igreja por parte daqueles próximos ou engajados na CRB. Segundo Rosa Adela Osório Sierra, religiosa doutora em teologia moral, em seu texto apresentado no V Seminário Nacional de Psicólogos e Psicólogas religiosos, cujo tema era “questões de gênero na vida religiosa: poder, instituição e novos horizontes”,

[a] emergência da questão e do estudo das “relações de gênero” no contexto sócio-ecclesial da Vida Religiosa (...) busca afirmar que as relações novas significam viver em condições de igualdade, valorizando o homem e a mulher como pessoas em suas diferenças naturais, sem querer justificar, desde a natureza, a hierarquia ou considerar todo o feminino inferior. (SIERRA, 1999, p. 58).

A continuidade desta percepção essencialista de homens e mulheres e de seus “direitos” está relacionada a uma circunscrição mais marcada e mais centrada no meio religioso católico, suas instituições e redes, com definições de ação e reivindicação legítimas, e daí, a uma maior dependência dos mesmos. Isso se percebe ao se contrastar a discussão feita sobre “vida religiosa” pela CRB – na qual a questão da ordenação de mulheres é enunciada por um padre<sup>51</sup>, o que não deixa de ser bastante significativo – com a forma que um grupo europeu formado por teólogas e filósofas, o “Femmes et hommes dans l’Église” trata a situação da mulher na Igreja e em especial a ordenação de mulheres. Estes temas são considerados como questões de “direitos humanos”, e estas mulheres se identificam como “feministas”: “O propósito não é de tornar a questão das mulheres uma causa em si, tão justificada que ela possa ser, mas de recuperar a exceção de um não direito das mulheres em uma sociedade particular, a Igreja Católica, para interrogar o caráter ético de universalidade dos Direitos Humanos” (CHENU, 1998, p. 70). É possível que o entendimento dos problemas das mulheres na Igreja como questão de Direitos Humanos, o que contrasta com a defesa dos Direitos Humanos pela Igreja (CHENU, 1998, p. 74) e não como um problema interno à Igreja esteja relacionado à configuração dos movimentos cristãos heterodoxos nos países centrais, não voltados somente para os problemas relativos à opressão econômica – que na

---

<sup>51</sup> Ver Antoniazzi, 1975, p. 69-71.

América Latina constitui uma grande força interna à Igreja Católica, os “progressistas” – mas de questões propriamente culturais envolvendo a Igreja Católica. Este grupo citado faz parte de uma rede, o “Réseaux des Parvis”, que congrega grupos que demandam mudanças na Igreja que pertencem ao terreno do “cultural”: o casamento e homossexualidade de presbíteros, mudanças no tratamento de questões como a AIDS, ao mesmo tempo que criticam as tomadas de posição do Vaticano (conforme LES RÉSEAUX DES PARVIS, 2003).

Na América Latina e no Brasil, ao contrário, os problemas da mulher na Igreja Católica têm uma legitimidade menor diante dos “problemas econômicos” e daí a grande força dos “problemas da mulher pobre”. Ligadas às filiações temáticas e aos engajamentos práticos em nome de causas e a cristalização destes movimentos, instituições e tendências das Igrejas estão as formas de tratamento do “feminismo”. Nota-se que as mulheres dos países centrais engajadas na redefinição do papel da mulher na Igreja e as protestantes no Brasil se identificam como feministas, ao passo que as católicas se distanciam desta conotação (conforme ROHDEN, 1997, p. 73-74) – com exceção de poucas católicas como Ivone Gebara, religiosa teóloga e Maria José Nunes, ex-religiosa e doutora em Sociologia, não por acaso mais próximas das protestantes e com titulação obtida na Europa. Ou seja, distanciamento do feminismo das católicas, além de sua forte inserção e dependência das redes internas à Igreja Católica, também está relacionado a uma subordinação às formas que a Teologia da Libertação trata os “problemas da mulher”. Como se vê no texto de Braccini, superiora da ordem do Imaculado Coração de Maria:

[o]s movimentos feministas de emancipação da mulher foram mal colocados desde o princípio. Pecaram pela base. No afã de defender a mulher e de promovê-la, esqueceram o que é de fato a promoção da mulher. Puseram em questão a própria natureza de ser da mulher, ao invés de pôr em questão as formas sociais vigentes, que não proporcionam condições para a realização social e pessoal da mulher (BRACCINI, 1975, p. 94).

Outros autores, como uma teóloga professora da universidade de Goiás, uma leiga aluna de teologia da PUC-Rio Grande do Sul, o presidente da CRB em 1975 também partilham desta percepção das “incorreções” do feminismo (AZEVEDO, 1975, p. 600; RIBEIRO, 1990, p. 137; MASCARELLO, 1973, p. 12-13). Isto não significa que ele seja totalmente negado entre os católicos. As formas de incorporação do feminismo passam, na Igreja Católica, pela tentativa de corrigir a visão preconceituosa sobre o feminismo no meio religioso, como é o caso de Sierra, uma doutora em Teologia Moral em uma publicação da CRB (SIERRA, 1990, especialmente p. 46-50). Uma outra forma seria a filiação à assim chamada “teologia feminista”. Esta parece engajar principalmente as mulheres teólogas ou com outra titulação superior obtida nos países centrais, as teólogas ou outras com titulação superior protestantes latino-americanas e também algumas católicas latino-americanas.

Quanto à filiação à teologia feminista, ela agrega mulheres cristãs de diferentes países e igrejas. No entanto, é possível identificar clivagens entre as latino-americanas e as mulheres de países centrais, que novamente dizem respeito à subordinação dos problemas da mulher aos problemas sociais: no caso, o que se tem é a proposição de uma teologia feminista latino-americana, em contraposição ao mesmo tempo à teologia feita nos países centrais e ao “lado patriarcal” das Teologias da Libertação latino-americanas. O texto de Maria Pilar Aquino, mexicana doutora em Teologia pela Universidade de Salamanca, Espanha, identifica sua teologia como feminista que tem como marco a teologia da libertação.

Essa nova vertente sabe-se parte da grande corrente de seiva vital que atravessa o mundo dos pobres, mas quer acolher, de forma especial, os clamores, lutas e expectativas das mulheres pobres e oprimidas na sua condição de mulheres. (...) na Teologia da Libertação em geral, a palavra e as expectativas das mulheres encontram-se com frequência subsumidas na categoria genérica dos “pobres” e encobertas pelo forte linguajar sexista empregado pela maioria dos teólogos (AQUINO, 1997, p. 18 e 19).

Uma classificação pertinente às teologias após a Segunda Guerra Mundial é aquela que considera as teologias relativas aos pobres, negros, índios, mulheres, questões das ex-colônias como “teologias da libertação”; no entanto os agentes ligados ao espaço religioso

identificam a clivagem entre teólogas feministas de primeiro mundo, mais voltadas para o problema da “opressão da mulher na sociedade ratificada pela Igreja” e do “sexismo nas Igrejas” e as teólogas latino-americanas, mais voltadas aos problemas das mulheres pobres e/ou marginalizadas (PARMENTIER, 1998; VUOLA, 2000). Esta clivagem é percebida no “diálogo” entre as teólogas e teólogos de primeiro mundo por um lado, e os teólogos e as teólogas de terceiro mundo, por outro, em associações como a Associação de Teólogos do Terceiro Mundo (ASETT) (VUOLA, 2000, p.108). Haveria mesmo uma contraposição entre teólogas de primeiro e terceiro mundo. É o que considera Parmentier, teóloga luterana professora de Teologia Prática da Universidade Protestante de Estrasburgo. Ela mostra isto citando a correspondência entre duas teólogas: Elsa Tamez, mexicana presbiteriana, professora do Seminário Bíblico latino-americano na Costa Rica e Bärbel Wartenberg-Potter, alemã luterana presidente do setor de mulheres do CMI a partir de 1980. Casada com o presidente do CMI em 1984, lecionou teologia na Jamaica; retornando a Alemanha, trabalhou como pastora, depois como Secretária Geral do Conselho de Igrejas Cristãs da Alemanha e Bispa do Sínodo do Norte do Elba da Igreja Luterana Alemã. Nesta correspondência B.W-Potter diz a Elsa Tamez:

Tu [Elsa Tamez] colocas às vezes questões muito diretas: nós poderemos ser irmãs se vocês, as mulheres do Primeiro Mundo, se retiram da realidade social que faz suas vidas e que nos torna exangues, na medida em que vocês meditam atrás de suas portas fechadas, em que vocês saboreiam os frutos de nossa dura labuta, em que vocês vestem seda fina e algodão rústico, sem por outro lado dar lugar, na sua busca de uma nova espiritualidade, ao *stress* das costureiras indianas? (Potter, in PARMENTIER, 1998, p. 82).

Como já foi mencionado, há uma contraposição entre teólogos e teólogas de terceiro mundo. As teólogas de terceiro mundo consideram que a Teologia da Libertação não contempla a mulher oprimida, a “mais pobre dentre os pobres”, e acham-se discriminadas pelos colegas de terceiro mundo. Isto aparece no relatório da VI Conferência da ASETT, realizada em Genebra, e que contou com a presença de “teólogos do primeiro mundo”:

Os homens progressistas no Primeiro e no Terceiro Mundos não levaram a sério o sexismo. Talvez se mostrem progressistas em suas opções sociais e

políticas, mas continuam sexistas em suas atitudes e práticas. Continuam considerando a mulher como ser inferior e incompetente. Por exemplo, em conferências internacionais, onde se exige a participação das mulheres, elas são muitas vezes convidadas por serem mulheres e não por sua competência (VI CONFERÊNCIA ..., 1984, p. 965).

Estas clivagens precisam ser olhadas com certo cuidado, principalmente porque são propostas por teólogos participantes de um espaço teológico que põe em contato primeiro mundo e terceiro mundo, de duas formas. Uma, as teólogas “latino-americanas” estudam ou mesmo lecionam em instituições do Primeiro Mundo (assim como os teólogos da libertação latino-americanos): Ivone Gebara defendeu sua segunda tese de doutorado em Louvain, Bélgica, sendo saudada e comentada por teólogas feministas do primeiro mundo (ver CHENU, 1998), assim como Maria Pilar Aquino e Elina Vuola. As teólogas de primeiro mundo como E.S.Fiorenza, R.Ruether e L.Russel compartilham temáticas com as de terceiro mundo, como ecofeminismo, teologias de grupos marginalizados ou “da libertação”(conforme PARMENTIER, 1998, p. 100-101; também ver homenagem a Ruether na qual estava presente como conferencistas I.Gebara). As teólogas de terceiro mundo, por sua vez, também trabalham questões como “corpo” e fazem re-leituras feministas de passagens bíblicas.

De outra parte, o que poderia ser chamado de ecumenismo teológico permite trocas e contatos entre teólogos de primeiro e terceiro mundos, através de revistas internacionais como a Revista Concilium e centros teológicos referenciados internacionalmente. Duas questões devem ser colocadas então: uma delas diz respeito a estratégias de distanciamento e aproximação (e as disposições para isto) entre teólogas e correntes teológicas relacionadas às definições e classificações da “teologia feminista”. Pode-se dizer que a preocupação em situar-se “academicamente” leva Parmentier, uma teóloga “de primeiro mundo” a separar teólogas feministas (que estão no primeiro mundo) e “teólogas de terceiro mundo”, mais voltadas para questões como a pobreza, menos acadêmicas, “menos evoluídas em termos de questionamento teológico” (ver PARMENTIER, 1998, p. 90 e 57).



Outra questão diz respeito à configuração histórica do espaço teológico, e permite diferenciar teólogos de primeiro e terceiro mundos, homens e mulheres. É possível que os teólogos homens e mulheres do primeiro mundo atuem principalmente nas instituições de ensino religioso, ou em instituições de pesquisa. No caso das mulheres, Schlusser-Fiorenza é professora da Universidade de Harvard e editora de duas revistas teológicas. Em 2002 foi eleita para a Academia Americana de Artes e Ciências; Ruether é professora no Garret Evangelical Theological Seminary e membro da Graduate Faculty at Northwestern University. O Grupo “Femmes et Hommes dans l’Église” possui um centro de documentação e participa de Fóruns ecumênicos voltados para pesquisas teológicas<sup>52</sup>. Muito embora as teólogas do terceiro mundo também tenham uma inserção universitária (para citar algumas delas, Ana Maria Bidegain é professora da Universidade Nacional da Colômbia, Maria Pilar Aquino é professora da Universidade de San Diego, Califórnia e Ivone Gebara foi professora no Instituto de Teologia do Recife), seria necessário estudar como elas também diversificam sua atuação junto a outros espaços – não necessariamente da esfera religiosa – divulgando a mensagem teológica que produzem: quer dizer, as teólogas latino-americanas e os teólogos latino-americanos, ao contrário dos de primeiro mundo, conseguem conformar novos espaços de atuação do teólogo: as assessorias a movimentos populares, a participação em organizações não governamentais que tiveram início na atuação de pessoas ligadas à igreja e o espaço na fronteira entre o religioso e os movimentos sociais ou políticos – CEBs, organizações de bairro, ONGs feministas, ecologistas, etc. É o que Colonomos (2000, p. 62) chama de lógica de passagem: “do norte ao sul, da teoria à prática”, e encaminha para os estudos das mulheres e homens que fazem teologia como mediadores entre igreja e política, igreja e movimentos sociais, e, por outro lado, igreja e ideologias culturais ou políticas em voga.

---

<sup>52</sup> Como Association Européene des Femmes pour la recherche théologique (AFERT), Forum OEcumenique des Femmes Chrésiennes d’Europe (FOFCE), conforme FOFCE, 2002; AFERT, 1988.

Além disto, o compromisso com os pobres, que é fundante da “teologia latino-americana”, faz com que a teologia, “feminista” ou não, realizada por mulheres no terceiro mundo tenha um duplo registro – os problemas das mulheres e os problemas das pobres e daí a necessidade de sua articulação. Assim, para Aquino, há uma “mulher latino-americana”, pobre e oprimida e que ao mesmo tempo elabora teologia:

as mulheres cristãs da América Latina enfatizam a necessidade de que a opção pelos pobres afete sua própria realidade e condição como pobres, mulheres oprimidas, de raça subalterna (...) elas entendem que a tarefa teológica brota de uma opção consciente pela vida (AQUINO, 1997, p. 25).

Relacionada a isto está a dupla fala quando se trata da reivindicação dos “direitos das mulheres na Igreja”. Considerando a memória do Primeiro Encontro Latino-Americano de Pastoras, que congregou mulheres pastoras de Igrejas vinculadas ao Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI), entidade que reúne igrejas protestantes próximas ao CMI, e no qual se discutiu e se fizeram propostas relativas à situação familiar e profissional das pastoras – ou seja, abordou-se sob que condições familiares as pastoras exercem sua vida profissional e que efeitos profissionais existem para a pastora no fato de ela ter filhos e família. Além das reivindicações para que as mulheres sejam ordenadas e participem das estruturas e cargos de decisão nas Igrejas (uma pauta muito parecida e sem dúvida relacionada com aquela colocada em instâncias como o CMI), se coloca como

muito apropriado verbalizar estas situações e fazer que a tarefa pastoral tenha como marco de referência as características das mulheres do setor pobre para poder realizar um trabalho mais efetivo com elas. Além disto, se enfatiza a necessidade de identificação com estas mulheres para acompanhá-las em seu processo de mudanças (PRIMER Encuentro Latinoamericano de Pastoras, 1989, p. 5).

O ponto em comum das pastoras e mulheres pobres passa pela identificação da opressão comum: “em meio à desesperança, experimentamos uma sede de sair da submissão, de criar nossos espaços e isto nos converte em mulheres fortes, resistentes, combativas, capazes de compartilhar alegrias junto àqueles que lutam para romper os jugos que nos submetem” (PRIMER Encuentro Latinoamericano de Pastoras, 1989, p. 50).

Como já foi mencionado, as teólogas e outras mulheres com escolaridade superior ligadas às Igrejas constroem espaços de mediação entre a teologia, as escolas da Igreja e outras esferas sociais de forma diferenciada das teólogas do primeiro mundo. Estas, além de terem participado do movimento feminista no primeiro mundo (RUETHER, 2002) e construírem suas demandas como questões de direitos humanos, tratando de temas como terrorismo, violência, apresentando-os em fóruns “gerais” como o Parlamento Europeu, não falam de um grupo específico. Ao contrário, estão em nome da universalidade dos direitos humanos (FOFCE, 2002). As teólogas do terceiro mundo, além de falarem em nome da “mulher pobre”, também falam para estas. As mulheres engajadas na definição das formas de tratamento da mulher na Igreja são também mediadoras entre as “mulheres pobres” e suas formas de organização (mais ou menos autônomas, já que mesmo estas formas de organização e sua definição como “de mulheres” está relacionada à atuação de mulheres e homens vinculados à esfera religiosa, como é o caso das CEBs) e as igrejas, pois em vários momentos de suas trajetórias e a partir de formas mais ou menos institucionalizadas, atuam junto àquelas. As formas de atuação são diferenciadas, mas se pode notar que ela comporta mediações culturais – divulgação de conhecimentos religiosos, mas não só – e a mobilização para determinadas “causas”. Ivone Gebara é uma teóloga que exemplifica estas formas de passagem entre teologia e atuação junto aos “pobres”. Irmã de Nossa Senhora, esta teóloga paulista, oriunda de uma família de classe média, segundo sua própria definição, lecionou durante 15 anos no Instituto Teológico do Recife. Quando ele foi fechado, ela foi viver na periferia do Recife, em Camaragibe, onde passou a conviver e atuar junto às “mulheres pobres”. Após ter defendido a legalização do aborto, foi “silenciada” e enviada pela Igreja para a Europa para novamente estudar teologia. Seu “percurso intelectual” concilia a teologia da libertação e o feminismo:

Minha fé e teologia evoluíram historicamente, movendo-se de uma expressão tradicional para uma teologia da libertação. (...) eu percebi a

pobreza do povo latino-americano (...) Nos anos de 1980 eu me abri ao feminismo e para ver diferentes formas de opressão como a opressão da mulher no sistema capitalista e nas igrejas Cristãs (GEBARA, 2004).

Ao mesmo tempo, a atuação junto a mulheres pobres e o contato com organizações não governamentais feministas fez com que ela desenvolvesse trabalhos eruditos sobre a “mulher pobre” e direitos reprodutivos (ver GEBARA, 1995). Há uma espécie de trânsito e de retro-alimentação entre contato intelectual com temáticas e inspiração com a prática “missionária” para o tratamento de temas intelectuais. Ela se coloca como mediadora entre igreja (progressista) e novas formas definições culturais quando se define como:

uma das que ficam na soleira da porta, às vezes chamando a atenção para o que está se passando na rua. Chamar atenção sobre o que se passa na rua significa que eu quero dizer às pessoas que se encontram dentro da instituição [Igreja Católica] que existe mais do que os problemas discutidos no seio dela. É como se fosse uma ponte conectando duas margens. (Ivone GEBARA, 2004).

A força da temática da mulher pobre no Brasil e no terceiro mundo em geral provém de sua legitimidade na Igreja – não é por acaso que foi com este tema que as mulheres inseriram-se nos meios teológicos (conforme NUNES, 1992; ROHDEN, 1997). Isto se deu porque em torno da assim chamada “mulher pobre” se desenha todo um trabalho de circunscrição da identidade da fiel – junto a quem os agentes religiosos deveriam atuar – e de sua mobilização em nome de causas religiosas.

O texto de Evaristo Arns, “Mulher, quem és tu?”, por exemplo, é ao mesmo tempo a definição de identidades femininas legítimas por um membro do alto clero – a mulher caridosa, ou a mulher que mora na rua e que mobiliza a caridade, mulheres cujos problemas são a inserção precária e feminina no mercado de trabalho, mas também o mau uso da feminilidade (o caso da mãe solteira), a irmã missionária. É junto a mulheres de setores economicamente desprivilegiados que este trabalho simultâneo de mobilização e constituição de identidade (a mulher pobre) se realiza. O livro de um grupo de religiosos engajados junto às “populações desprivilegiadas”, destinado a dirigir o trabalho de “conscientização” de seus “direitos” e de suas “lutas” junto a estas, por exemplo, conforma ao mesmo tempo “a

mulher”, o que passa por sua mitificação: analogias da situação das mulheres pobres com as de personagens bíblicas mulheres, que em conexão com Deus, contribuíram para a “libertação” do “povo explorado”, que é o “povo de Deus”, proposição de cantos que falam sobre a “força” e a “beleza” da mulher oprimida, pobre, mãe. (SERVIÇO de Animação Bíblica, s.d.).

O trabalho junto a mulheres de classes menos abastadas coloca ênfases em outros problemas de mulheres conforme a maior ou menor proximidade com outras ideologias, como, por exemplo, o feminismo. O trabalho de agentes religiosas junto a prostitutas – a Pastoral da Mulher Marginalizada – procura identificar outros fatores de opressão da mulher “pobre”, como o sistema patriarcal, a dupla moral, e os problemas da mulher são a prostituição, a violência doméstica e sexual contra mulheres e crianças. Esta atuação junto a prostitutas pode atrair tanto religiosas convertidas à idéia de serviço e remissão das “pecadoras” (MENEZES, 1996, p. 16-17) e mulheres ligadas aos movimentos feministas, conciliando sua vida “profissional” na Igreja. Haidi Jarschel, teóloga e pastora da IECLB, atua no SOS Corpo, uma ONG feminista e presta assessoria a entidades ecumênicas que atuam junto a setores populares, como no caso da Pastoral da Mulher Marginalizada. Jarschel faz simultaneamente a mediação entre setores populares e mensagem religiosa e Igreja e feminismo. Isto a leva ao questionamento do papel da igreja na opressão das mulheres, e não na sua “libertação”. Questiona também a noção de “família”: "A prática e a doutrina moral desta instância [Igreja] reforça o modelo patriarcal de família, dando assim sustentação indireta à prostituição" (JARSCHEL, 1996, p. 5) e mesmo a de “maternidade”: “há uma diferença entre a capacidade reprodutiva da mulher e a maternagem. (...) a maternagem é um mito em nossa sociedade” (JARSCHEL, 1996, p. 13-14). Defende a descriminalização do aborto: “Esta luta pela vida aponta neste momento histórico para a despenalização do aborto, que trará consigo a revelação da farsa em prol da verdade contextualizada e da libertação”

(JARSCHEL, 1991, p. 39). Neste caso, assim como no de Gebara, há uma identificação mais completa com o feminismo e com suas reivindicações (ver também JARSCHEL, 1991 e 1995).

É necessário notar que a temática da mulher, e em especial a da mulher pobre, abre diferentes possibilidades de atuação para teólogas principalmente, mas também a outras mulheres com titulação superior na Igreja. Como já se notou, nem são as mesmas concepções de condição feminina a partir das quais as mulheres se engajam e atuam – ou são diferentes as formas de tratamento da mulher e seus problemas – como diferentes são as formas de inserção possível destas teólogas. Isto está relacionado também à configuração do espaço religioso e como nele se consideram as propriedades sociais, dentre as quais a escolaridade, destas mulheres teólogas. Rohden (1997) identifica entre as teólogas da região sudeste do país uma clivagem entre protestantes e católicas. As primeiras, mais vinculadas ao feminismo igualitário, mais voltadas ao trabalho no pastorado propriamente dito e à produção de reivindicações relativas ao mesmo; as segundas mais próximas de uma visão da essência e da diferença femininas e mais inseridas como professoras nos centros de teologia da Igreja Católica (PUCs).

Para além de uma clivagem entre igrejas, seria necessário perguntar a que posições como teólogas estão relacionados os maiores ou menores investimentos das teólogas na mediação ou no trabalho teológico escolar e quais os efeitos destes investimentos na produção sobre as mulheres levadas a cabo por estas agentes. Neste sentido é interessante observar o sucesso acadêmico de Maria Clara Luchetti Bingemer, católica doutora em teologia pela Universidade Gregoriana de Roma, professora de teologia da PUC-RJ, que em seu *site* pessoal, fala de seu marido – um executivo que atualmente trabalha em uma ONG da Igreja Católica -, e de seus três filhos, super escolarizados e voltados para a vida profissional<sup>53</sup>. Em

---

<sup>53</sup> Sobre M.C.L.Bingemer, ver [www.users.rdc.pucRio/agape/](http://www.users.rdc.pucRio/agape/)

seu trabalho, ao mesmo tempo em que tematiza os problemas da mulher pobre, e mesmo de forma bastante eufemizada, a situação da mulher na Igreja (ver BINGEMER, 2002), os temas do feminismo (casamento, sexualidade) são tratados de forma bastante tradicional. Segundo ela, “a mulher” tem, ao entrar no mercado de trabalho, “que conciliar isto com sua vida afetiva, com o desejo que todas têm de serem mães, de formar uma família”, e mesmo trabalhando, “a mulher tem um jeito próprio de cuidar (...) das coisas, cuidar dos outros. Antes, cuidava da casa, do marido e dos filhos, agora, o cuidado vai além. Ela cuida do mundo ...” (BINGEMER, 2000, p.12-13). A posição como teóloga católica respeitada e bem posicionada como professora de teologia mostra que a Igreja Católica se abre a uma teologia feita por mulheres, uma “teologia feminina”, distante do feminismo e de suas teólogas, e que afirma a ortodoxia. Haide Jarschel é também teóloga, só que luterana, com uma titulação menor - mestrado – e em uma área que não é central, mas que está na fronteira entre sociologia e teologia – as “ciências da religião”. Por outro lado, tem um forte investimento militante como feminista – coordenadora da Casa de Abrigo Vem Maria, que atende vítimas de violência doméstica – e como “progressista” – membro do CESEP – Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular – é membro do “Católicas pelo Direito de Decidir”, leciona em tempo parcial em dois centros teológicos de ensino que não são reconhecidos como tais pelos critérios do Estado e provavelmente relativamente marginais no espaço religioso.

#### **2.4 ESPAÇO TEOLÓGICO E MERCADO ESCOLAR**

Em um primeiro momento, e conforme aponta a bibliografia, é possível dizer que as diferentes teologias feministas são a extensão, para os “problemas das mulheres” de uma lógica própria ao espaço teológico segundo a qual as teologias “contextuais” ou “históricas” que surgem após a Segunda Guerra Mundial (CASANOVA, 1968), são apropriadas e reelaboradas por teólogos de países periféricos, em um esforço de diferenciação da teologia produzida nos países centrais. Neste esforço a teologia é redefinida: ela deve ter fins práticos, qual seja, servir à “libertação dos povos oprimidos”. Isto fica claro na “Carta Programa”, que resultou da VI Conferência da Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (ASETT):

Como desenvolver uma teologia dos pobres que seja diferente de uma teologia dos países ricos? (...) Essa maneira de “fazer teologia” deve surgir de um compromisso anterior com a luta das vítimas da opressão que lutam por se libertar (...). A linguagem conceitual das teologias dominantes da Europa e dos EUA é muito restrita demais e excessivamente determinada pelos valores que oprimem os pobres. Se nossas teologias querem servir os oprimidos de nossos continentes, então temos que desenvolver uma linguagem teológica que surja da história, dos cantos e danças, das homilias, pinturas e costumes dessas comunidades (ASETT, 1984, p. 966-7).

O desenvolvimento da teologia feminista, no caso do Brasil, também pode ser relacionado à intensificação do investimento escolar por parte dos teólogos. As diferentes teologias da libertação são, para integrantes de instâncias como a ASETT, a expressão de que

o compromisso com as comunidades dos oprimidos influi (...) no papel e no lugar dos teólogos acadêmicos. (...) Seu lugar também não é principalmente na universidade ou no seminário. Cabe-lhe servir ao povo em sua busca de justiça e libertação. (...) um teólogo profissional não precisa ser membro ativo de uma comunidade particular, mas estar a serviço de qualquer grupo que dele necessite (ASETT, 1984, p. 967).

Este compromisso com os oprimidos incitou o trabalho teológico erudito que a partir da década de 1990 corresponderia a um maior investimento escolar dos teólogos (conforme PALÁCIO, 2002, p. 77). Os indícios deste investimento são a incorporação dos cursos de teologia por universidades católicas, a proliferação dos cursos de teologia e a busca para que estes sejam equiparados a cursos de graduação reconhecidos pelo Estado (PALÁCIO, 2002, p. 77-78). Nesta configuração, o trânsito pelas ciências sociais se redobra e se consagra com a



criação dos cursos de “Ciências da Religião”, *mélange* de noções e autores das ciências sociais a temas e problemas do espaço religioso propriamente dito.

Neste processo, as mulheres formadas em teologia têm menores chances de valorização do título no mercado escolar das igrejas em relação aos homens formados em teologia<sup>54</sup>. Isto se vê, por exemplo, nos quadros de professores dos cursos de teologia da PUC-Rio Grande do Sul e da EST<sup>55</sup>. Enquanto o curso de graduação em teologia da PUC contava com 23 professores, e dentre estes, somente uma mulher, e o mestrado em teologia com 25 professores e dentre estes também somente uma mulher, como professora convidada, na EST, de 16 professores de pós-graduação, havia também somente uma mulher. Em uma situação de fraca presença nos centros teológicos de ensino, uma produção sobre mulheres é uma das possibilidades de afirmação de existência e busca de reconhecimento neste mercado escolar por parte de mulheres com diploma em teologia ou mesmo áreas consideradas próximas. Portanto, o crescimento da teologia feminista, ou “teologia na ótica da mulher”, ou dos “estudos de gênero e religião” nos centros de ensino das igrejas está ligado a demandas relativas ao “fazer teológico das mulheres” e por lugar nos centros de ensino das Igrejas, onde seriam as responsáveis por tratar as questões das mulheres. Demandas essas expressas por estes estudos e por outras formas de expressão escolar como congressos e seminários. Um recurso para isto é a própria afirmação do “feminino”, como se nota neste texto de Ofélia Ortega, pastora presbiteriana cubana e coordenadora do Programa de Educação Teológica do CMI – onde reivindicou que mais de 50% das bolsas a estudantes de teologia fossem dadas a mulheres (ORTEGA, s.d., p. 41) que define a razão de ser da mulher na teologia:

É certo que a mulher está mais próxima do concreto, dos processos vitais, que sua visão é mais globalizante e unitária, que trabalha mais em categorias de relacionamento que distinção. Por isto, rompe com mais facilidade o dualismo comum no pensamento ocidental, eminentemente masculino. Assim, é necessária a participação da mulher na produção teológica porque

---

<sup>54</sup> Esta proposição relativa às diferenças em termos de capital simbólico no espaço religioso entre homens e mulheres com diploma de teólogo ou superior está baseada em Lagrave, 1987, p. 18-19.

<sup>55</sup> Disponíveis em : [www.est.com.br](http://www.est.com.br) e [www.pucrs.com.br](http://www.pucrs.com.br).

(...) a mulher faz teologia a partir de sua própria experiência de Deus, de sua própria espiritualidade (ORTEGA, 1991, p. 69).

Outro recurso é o uso de noções das ciências humanas, como a noção de gênero, recurso que não foge à concepção comum no espaço religioso, de utilidade dos saberes, que servem tanto à sistematização teológica quanto ao trabalho pastoral. Assim, para Delir Brunelli, da Equipe de Reflexão Teológica da CRB, escolhida em 1998 como representante das mulheres na diretoria da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER), a necessidade de “estudos sob o enfoque de gênero” está relacionada ao “avanço da pesquisa e da reflexão nessa área, não só dentro da própria CRB, mas também no universo acadêmico e nos meios populares” (BRUNELLI, 2004, s.p.). É como se os estudos das teólogas e outras mulheres com titulação superior fossem a um só tempo estudos eruditos e veículos de reivindicações, exortações e tomadas de posição. É o que se vê quando Gebara (1987) fala sobre a teologia feminista:

a teologia feminista (...) propõe a revisão das imagens patriarcais de Deus, a releitura da Escritura na tentativa de recuperar a ‘memória subversiva’ das mulheres do passado e conseqüentemente a reabilitação da mulher como lugar da manifestação do divino tanto quanto o homem. Tais afirmações não podem apenas serem aceitas teoricamente ou como princípios igualitários em si mesmos. Devem na realidade fazer parte das relações humanas (...). Assumi-las significa vive-las na história e não apenas discursar sobre elas como fazem os teóricos libertários (GEBARA, 1987, p. 155).

As “dificuldades das mulheres em participarem da elaboração teológica” é uma temática que diz respeito diretamente às reivindicações de inserção profissional de mulheres com títulos de teologia ou outros superiores nos centros de ensino da Igreja. Esta demanda específica poucas vezes é enunciada enquanto tal (ver RUETHER, 1999; DUMAS, 1992), sendo articuladas à necessidade de renovação teológica - e daí a contraposição à Teologia da Libertação como masculina e patriarcal (JARSCHEL, 1994; GEBARA, 1994) e à “estrutura de poder da Igreja” (GEBARA, 1987, p. 159).

É como se a demanda de abertura do mercado de trabalho escolar religioso às mulheres com titulação superior configurasse um duplo registro à produção nas Igrejas sobre

mulheres. A produção teológica sobre mulheres é ao mesmo tempo identitária, reivindicatória, mobilizatória e estratégica para o acesso de mulheres ao mercado escolar da Igreja. Isso encaminha para o estudo das mulheres responsáveis por esta produção em suas características e disposições relacionadas ao engajamento na Igreja em nome da mulher e suas lutas e estratégias para conquista de espaço eclesial de forte caráter escolar. Tal enunciado será detalhado de acordo com as seguintes questões: quem são estas mulheres, porque se dispõem a participar da elaboração teológica sobre as mulheres e de que mobilizações em torno da condição feminina fazem parte?

Neste capítulo, tratou-se das elaborações ideológicas sobre a condição feminina em sua relação com o espaço religioso e do engajamento de agentes religiosos nesta elaboração, de acordo com seus interesses e recursos. Tais elaborações são inseparáveis de formas de mobilização feminina nas igrejas. É que as ideologias concorrentes, como o feminismo, estão vinculadas ao surgimento de porta-vozes e de formas de mobilização em torno dos “problemas das mulheres”. Então, trata-se também, para as igrejas, não só de oferecer ideologias de salvação e reafirmar seus princípios de hierarquização, mas de propor formas de mobilização – ou propiciar o surgimento no seio da Igreja – a mulheres. Simultaneamente ao engajamento na elaboração e difusão de ideologias religiosas sobre “a mulher” há o engajamento em lutas pela mulher. Então uma sociologia da elaboração da ideologia religiosa e de seus respectivos agentes não prescinde de uma sociologia do engajamento e da mobilização, que contemple os interesses e motivações de mulheres que aderem às diferentes proposições de problemas presentes naquelas ideologias.

Ideologias com relação à condição feminina e formas de mobilização femininas existiam nas igrejas antes das transformações sociais e ideológicas relacionadas ao feminismo. No entanto, trata-se aqui do espaço de problemáticas sobre a condição feminina

surgidas nas igrejas em relação ao feminismo (em adesão, oposição ou concorrência mais ou menos aberta) e seus efeitos nas formas tradicionais de mobilização de mulheres nas igrejas.

Como já se viu, o acesso à “educação teológica” ou ao ensino superior por mulheres que podem ser consideradas “profissionais da Igreja” está na base de seu engajamento a diferentes tipos de mobilizações em torno dos problemas de mulheres dentro e fora do espaço religioso e até mesmo sua constituição como porta-vozes dos problemas femininos nas igrejas. Neste caso, há um amálgama entre mobilização profissional, estratégia de inserção no espaço de elaboração erudita e nos espaços escolares das igrejas que recuperam os engajamentos em torno dos problemas femininos ou outros dentro e fora do espaço religioso. Isso leva a estudar, no caso das profissionais da Igreja, como tais engajamentos em diferentes mobilizações inflexionam as mobilizações em torno de reivindicações profissionais nas igrejas de que fazem parte.

As questões relativas aos engajamentos femininos nas igrejas em nome dos problemas da condição feminina são tratadas nos capítulos seguintes, a partir do estudo de formas de mobilização de mulheres nas igrejas de acordo com diferentes pautas e formas de ação. Ao associar ou permitir a associação entre condição feminina e outras problemáticas, as igrejas engajam mulheres em diferentes condições de existência, em um jogo de “afinidades eletivas” para o qual concorrem tanto as origens sociais destas mulheres quanto seus trajetos sociais, profissionais, escolares, institucionais e associativos. É desta diversidade de relações entre condição feminina e outros problemas e as diferentes bases ligadas àquelas que tratam os capítulos seguintes.

### 3 PASTORAIS CATÓLICAS E OS PROBLEMAS DA “MULHER POBRE”

Neste capítulo, abordam-se os engajamentos de mulheres na Pastoral da Criança e na Pastoral da Mulher Pobre, pastorais da Igreja Católica. Estas organizações engajam religiosos, leigos e padres e possuem diferentes objetivos e circunscrições. Neste capítulo, examina-se um caso específico de difusão e adesão a ideologias religiosas e concepções de problemas de mulheres. No capítulo anterior, foi possível configurar um espaço de elaboração teológica relativamente à condição feminina e seus problemas, no qual os agentes mais ligados à teologia da libertação em sua versão latino-americana, ao mesmo tempo em que se identificam com uma teologia “compromissada”, associam os “problemas de mulheres” aos problemas que atingem as populações “pobres” do terceiro mundo. Os elaboradores e difusores destas “teologias da mulher pobre”, aqui qualificados de “agentes externos”<sup>56</sup>, têm uma trajetória na Igreja que envolve a “missão” junto a estas populações, além de outros engajamentos, como em partidos políticos, “movimentos sociais”, organizações não governamentais, feministas, etc. Envolve também a atuação em instituições escolares e organizações ligadas à Igreja. É possível então uma sociologia da mediação entre espaço teológico e grupos sociais junto aos quais tais agentes atuam, bem como dos interesses, a um só tempo relativos à sua participação no espaço de elaboração religiosa erudita e os “compromissos” com os “pobres” – compromissos que envolvem a difusão de ideologias que fornecem expressão, explicações e soluções aos problemas daqueles.

Por outro lado, se concepções religiosas relacionadas aos problemas das mulheres encontram sucesso junto àqueles que a recebem, é porque “toda ideologia investida de uma eficácia histórica é o produto do trabalho coletivo de todos aqueles a quem ela expressa,

---

<sup>56</sup> Denominação corrente entre os mesmos (MAMMARELLA, 1996) e que bem qualifica sua distância social e exterioridade frente às condições sociais daqueles junto aos quais atuam.

legítima e mobiliza” (BOURDIEU, 1992b, p. 64). Assim, faz-se necessário dar conta dos interesses dos leigos – e, no caso, das mulheres leigas mobilizadas pelos agentes religiosos - em aderir a estas ideologias e a engajarem-se em organizações como os clubes de mães e pastorais. Primeiramente, apresentam-se como são definidos os problemas das mulheres que participam dessas organizações; a seguir, tratam-se das condições sociais de elaboração e de difusão daquelas ideologias, pelo estudo das características dos agentes religiosos e de seus interesses, bem como os grupos que mobilizam. Outra questão analisada é relativa às formas de associação entre problemas econômicos e sociais e problemas da condição feminina, para então caracterizar mulheres que se engajam nestas pastorais como “líderes”, bem como seu trabalho de “liderança”.

Antes de dar conta das características, condições e modalidades destes engajamentos de mulheres, parece necessário explicitar as condições de obtenção e características do material empírico analisado. Este material, bastante heterogêneo, e composto por entrevistas com dez lideranças de pastoral, entrevistas com agentes religiosos, folhetos, textos produzidos por mulheres que atuavam nas CEBs na década de oitenta, textos de agentes externos, manuais e jornais da Pastoral da Criança, vídeos da Pastoral da Mulher Pobre, além de observações de encontros da Mística Feminina do Meio Popular e outras “festas”, é o resultado de indicações de duas agentes externas – A.I.A. e M.C., a primeira conhecida através de M.A.G., por sua atuação na *Década* e a segunda, por intermédio de A.I.A. Este material de alguma forma refere-se às redes de relações constituídas por estas mulheres de classe média alta, católicas, super-escolarizadas, junto a mulheres de classes mais baixas, menos escolarizadas ou analfabetas e residentes nas periferias de Porto Alegre e da grande Porto Alegre. Diz respeito ao trabalho mais intenso, em um momento anterior, daquelas agentes junto a estas mulheres.

Assim, uma boa parte do material diz respeito à ação coletiva de mulheres em dois bairros da periferia de Canoas, cidade da grande Porto Alegre – a Vila Mathias Velho e a Vila Cerne. No início da década de oitenta, mobilizados por M.C. e seu irmão, A.C., irmão marista, A.I.A. e seu marido, J.A., advogado e então integrante do movimento “Justiça e Direitos Humanos”, as mulheres engajadas nos “clubes de mães” e “comunidades” católicas contribuíram para a organização e conformação física destes dois bairros (conforme MAMMARELLA, 1996). Atualmente existe nestes bairros a assim chamada “rede de comunidades”, ou “capelas”, que é a organização do espaço geográfico tendo como referência a Igreja Católica, fruto daquela atuação anterior da igreja na mobilização de populações migrantes na ocupação de grandes áreas “vazias”, mas com propriedade juridicamente sancionada, existentes nesses bairros. Assim, a organização do espaço geográfico conforme critérios religiosos compreende duas paróquias “mães” nos dois bairros – a São Pio X na Mathias Velho e a Sagrado Coração de Jesus na Harmonia. Da São Pio X fazem parte quatorze comunidades e da Harmonia foi possível conhecer uma, a Santa Cruz, na vila Cerne, fundada no trabalho de M.C. e A.C., e da qual partiu a ocupação das áreas vizinhas e fundação das outras comunidades. A maior parte das entrevistas foi feita com mulheres que atuam nestas comunidades, e alguns trabalhos consultados (TREIN, 1990; MAMMARELLA, 1996) tratam dos clubes de mães e formas de ação coletiva nestes bairros. Também foram consideradas informações relativas à mobilização de mulheres que não moram naquela região, e dentre estas, duas entrevistas feitas com uma líder da Pastoral da Criança em Gravataí e que participou com M.C. da Comissão Regional da *Década* e outra com uma líder comunitária que atua e reside no bairro Nossa Senhora da Conceição em Porto Alegre.

É preciso deixar claro que uma parte do material refere-se a um momento anterior do estado da mobilização coletiva de mulheres ensejada pela ala progressista da Igreja Católica na década de oitenta. Assim, uma parte do material refere-se aos clubes de mães e às CEBs e

suas “lutas” e o mais atual, referente à atuação de mulheres cujo passado são aqueles clubes e CEBs, refere-se à Pastoral da Criança e à Pastoral da Mulher Pobre. Das mulheres atuantes na Pastoral da Criança e na Pastoral da Mulher Pobre entrevistadas, cinco participaram deste “tempo das comunidades”, muito embora todas se referenciem nele e atuem em estruturas eclesiais que começaram a se estruturar naquele tempo.

A atuação destas mulheres, principalmente em seu “período heróico” na década de oitenta, é dependente de sua mobilização e organização por parte de agentes religiosos ligados à Igreja Católica, que poderiam ser chamados de “agentes externos” (LAGROYE, 1993, p. 300 e 306-309), ou, “assessores” das CEBs. Estes, oriundos da classe média ou mesmo da burguesia, intelectualizados, ou como no caso dos freis capuchinhos e das irmãs que passaram a viver no local, cujo estatuto de classe média está ligado à sua inserção na igreja, engajam-se naquela mobilização e tentam conferir sentido religioso à mesma. Este engajamento se dá a partir de diferentes disposições e interesses, mas, para aqueles mais ligados à Igreja, tem um forte caráter missionário, e se configura como uma ação pedagógica entre as “classes oprimidas”. Como a mobilização destas mulheres é o resultado do trabalho destes agentes, para entender a atuação e formas de organização das mulheres em pauta, é necessário compreender as lógicas de atuação destas lideranças, as quais trazem consigo uma percepção da condição feminina e de organizações de mulheres. No caso, os encontros da Mística Feminina são o momento de celebração e atualização daquelas percepções.

É possível considerar a ação mobilizatória destes agentes a partir das condições de aliança entre indivíduos e grupos oriundos de classes sociais distintas e a elaboração e difusão de novas categorias de entendimento do mundo, a colocação em prática de formas de organização junto às populações onde atuam. Esta ação se dá com a constituição de clubes de mães, das pastorais, mas também das associações de moradores e partidos políticos, onde indivíduos oriundos de classes sociais mais baixas podem se socializar e adquirir recursos a



serem usados em outros espaços, como a política partidária. Também a constituição, pelos agentes, de “lideranças locais” (conforme MAMMARELLA, 1996), a colocação em prática de alianças com outros movimentos (como o MST) entre os quais também atuam, e de repertórios de ação coletiva que passarão a fazer parte destas organizações (manifestações, romarias, invasões, enfrentamento corporal com as forças do Estado, etc.).

É com uma destas agentes, formada em jornalismo e que na década de oitenta engajou-se nas CEBs, que foi possível obter uma série de cartas de mulheres que atuavam nos clubes de mães na década de oitenta. Este material era solicitado às “mães” para serem usados no jornal “Mães Unidas – Voz da Libertação”, que circulava entre os clubes de mães e CEBs da grande Porto Alegre, e pelo qual esta jornalista era responsável. Tais cartas trazem relatos das atividades nos clubes de mães, sua divisão de tarefas, os problemas enfrentados, as soluções encontradas para os mesmos, mensagens aos políticos, às mães de outros clubes, poesias, relatos de encontros, passeatas, etc. Através deles é possível identificar as preocupações destas mulheres, ou o que elas definem como os problemas da condição feminina, como se organizam e como estes espaços possibilitam a constituição de uma liderança feminina. Além destas cartas, que também mostram o maior ou menor distanciamento em relação à cultura escolar destas mulheres, e que não prescindem do trabalho pedagógico e orientador dos agentes, há seis números do jornal “Mães Unidas” e outros folhetos escritos pelos agentes religiosos, que mostram como eles conferiam sentido à atuação dos clubes de mães.

É difícil identificar todos os agentes externos que atuaram e atuam junto às mulheres das pastorais e comunidades em pauta, entre outras coisas pelas diferentes intensidades do engajamento, e mesmo devido às defecções ou reengajamentos junto a outras formas de organização de mulheres. A partir do livro “Mulher Comunidade”, que traz histórias de mulheres que atuavam em comunidades eclesiais de base e suas “lutas”, do trabalho de Mammarella (1996), e o de Trein (1990), e da coleta de dados desta pesquisa, foi possível

identificar alguns agentes externos – M.C. e A.C., A.I.A. e J.A., M.H.M. e M.G.F. – que atuaram na região, juntamente com freis capuchinhos e irmãs de diferentes congregações. Quanto a estes agentes, dispõe-se de alguma informação sobre todos, e entrevistas com A.I.A. e M.H.M.. Sobre A.C. e M.C. - os principais organizadores das comunidades na região em pauta e bastante refratários às tentativas de serem entrevistados -, dispõe-se de informações contidas em Trein (1990) e também em Mammarella (1996), além de informações obtidas na Internet.

Como se trata de dois momentos da ação coletiva de mulheres católicas de classes mais baixas, e como há várias indicações de uma defecção de parte das lideranças na década de oitenta, é preciso considerar os desengajamentos de alguns indivíduos das formas de ação coletiva em pauta. Quanto às agentes externas, M.H.M. não está mais vinculada a qualquer movimento ou pastoral; M.C. e A.C. continuam engajadas na organização de mulheres em outros locais da grande Porto Alegre, assim como A.I.A.. No entanto, todas se mantêm em contato com as lideranças locais que ajudaram a formar e em vários momentos e de diferentes formas prestam reverência às mesmas. Ou seja, com exceção de M.H.M., todas se mantêm engajadas como membros da “Igreja Progressista”. Das mulheres de pastoral entrevistadas, quatro se mantêm atuantes desde os “tempos heróicos”. Uma delas voltou há poucos anos ao trabalho na Pastoral da Mulher Pobre, após ter se retirado ao final da década de oitenta. Há inúmeras referências às “baita de umas líder”, em diferentes entrevistas; no entanto, todas as mulheres que foram indicadas por uma das mais antigas lideranças da Pastoral da Mulher Pobre para conversar, e que na festa de encerramento dos trabalhos desta pastoral em 2002 foram conhecidas pela pesquisadora, eram líderes da Pastoral da Criança. Também as contatadas na reunião de organização do Encontro da Mística Feminina em Canoas eram desta Pastoral, e somente uma estava engajada na década de oitenta nas comunidades de Canoas. Parece ter ocorrido uma espécie de seleção das mulheres engajadas em comunidades correlata

à desistência de muitas em participar das mesmas como “lideranças”, devidas em parte a mudanças nas condições que propiciam o engajamento.

O artesanato dos materiais da Pastoral da Mulher Pobre contrasta com os folhetos, jornais, manuais e livros da Pastoral da Criança, o que certamente tem a ver com o fato de que esta última está sob a égide oficial da CNBB, recebendo apoio financeiro da Unicef, de organizações não governamentais católicas como o *Misereor*, e também do Ministério da Saúde e de secretarias da saúde dos municípios. Esta institucionalização permite uma certa uniformização da apresentação dos objetivos, da história da Pastoral da Criança, e mesmo dá um tom neutro e burocrático à apresentação de seus resultados. Isto parece estar relacionado à legitimidade desta pastoral tanto na igreja quanto socialmente, o que contrasta com a Pastoral da Mulher Pobre. Esta legitimidade diz tanto respeito a seus objetivos – que são causas gerais como a “saúde das crianças”, “a vida” – quanto à legitimidade social de seus criadores e patrocinadores: bispos católicos e uma ex-funcionária e administradora pública ligada àqueles, agentes do estado, organizações transnacionais da Igreja, como o *Misereor*.

A tentativa aqui é dar conta da confluência entre os objetivos institucionais, interesses dos agentes, e as disposições e recursos das líderes que levam a cabo o trabalho das pastorais, e como este trabalho está fundamentado em uma concepção de “causas femininas” – as crianças, a família, a maternidade – e de engajamentos femininos legítimos, fazendo que para algumas “líderes” ambas as pastorais sejam indissociáveis.

Existe uma relação entre o estado das relações de força entre os diferentes grupos internos à Igreja Católica por um lado, e a história das relações entre esta instituição e populações das classes mais baixas por outro e as formas de mobilização de mulheres em pauta. Quer dizer que é preciso levar em conta aquelas relações para se entender as mudanças e continuidades entre os chamados clubes de mães e as Pastoral da Criança e da Pastoral da Mulher Pobre – que na prática social nativa fazem parte de um mesmo universo de sentido.

As mulheres que tomaram parte nos clubes de mães e em suas “lutas” hoje trabalham na Pastoral da Mulher Pobre e da Pastoral da Criança. Este é o caso, por exemplo, de V., que tomou parte nos clubes de mães na década de oitenta, tendo participado da invasão e da “luta” pela posse de um terreno na Mathias Velho e atualmente auxilia a coordenadora de área da Pastoral da Criança em todos os seus trabalhos. No entanto, os clubes de mães parecem ser uma definição desvalorizada da atividade feminina nas comunidades. É o que transparece na fala de N., atual coordenadora de área da Pastoral da Criança, e com a qual V. trabalha, ou “ajuda”, a respeito dos clubes de mães que V. tanto valoriza:

Antigamente [V.] trabalhava com o Clube de Mães (...). Só que daí parou. Ela gosta muito de fazer coisinhas simples, como tapetinho de retalhos. E a comunidade não queria mais saber dessas coisas aqui. Porque dava muito lixo. Porque juntava muita roupa velha, criava muito rato, coisa assim. Acabaram terminando com o Clube de Mães (N., Pastoral da Criança, entrevista).

Os clubes de mães parecem ser uma definição e forma de organização da ação coletiva feminina que tem a ver com um momento de mobilização dos leigos por parte dos agentes religiosos em torno de causas definidas como “populares” (DELLA CAVA, 1988; 1978; DROGUS, 1997). As atuais pastorais, sem excluir aquelas lideranças, parecem mais ligadas à Igreja e a seus trabalhos “paroquiais”, cotidianos e rotinizados. Isso fica claro no depoimento de uma antiga liderança comunitária do bairro Mathias Velho, que na década de oitenta se engajou nos trabalhos das CEBs incentivada pelos agentes externos, e que atualmente é coordenadora da Pastoral da Mulher Pobre na paróquia São Pio X.

Nessas comunidades [fazíamos] a mesma coisa [que agora]. Nós tínhamos forno comunitário, nós tínhamos a Pastoral da Saúde (...) Muita coisa foi substituída por outras, mas ainda continua, como a Pastoral da Criança, a Pastoral da Saúde, que é Clube de Mães, é mutirão das mães, é Mística Feminina. Então, agora, a gente resumiu esses três, que quase todas as pessoas eram envolvidas. Então, agora, no novo conselho, no novo material da paróquia, é a Pastoral da Mulher. E nós temos esse trabalho em nove comunidades. E as outras optaram mais pela Pastoral da Criança (N.G., Pastoral da Mulher Pobre).

Observa-se que o trabalho realizado antes no clube de mães, baseado em noções como “caridade”, “doação”, sendo visto pelos agentes externos como parte de uma “luta maior” pela

“justiça social”, atualmente é assumido como “alternativa para geração de renda”, ao mesmo tempo em que ganhou outras formas de sustentação que não o trabalho coletivo, como verbas governamentais, da Igreja, doações de entidades, sustentação através de “projetos”, etc. Segundo a mesma coordenadora da Pastoral da Mulher Pobre, nas reuniões desta pastoral, ao mesmo tempo em que “a gente dá formação bíblica para estas mulheres”, há também cursos de “pintura, nós damos croché, tricô, costura, ensinamos a fazer boneca, alimentação alternativa”. Tais atividades são sustentadas por “um projeto do governo do estado, onde nós tivemos verba”, e propiciam tanto a aprendizagem de noções como “direitos das mulheres” como formas de subsistência: “nós tivemos mulheres, que os maridos se desempregavam” e que sustentavam suas famílias com o que estavam “ganhando com suas vendas”. “Outras abriram lojinha, outras fazem feira na rua. Então todo mundo luta pra sobreviver”.

Além disso, a disseminação dos “projetos” e da noção de “terceiro setor” traz uma certa diversificação do trabalho comunitário, que não é feito somente nos marcos das comunidades religiosas. Este é o caso do trabalho desenvolvido por M.S. e E.C.F., o “Projeto Criança Feliz”, desenvolvido com verbas governamentais. Estas mulheres, que atuaram nos clubes de mães, nas comunidades eclesiais de base, nas associações de moradores, Pastoral da Criança e da Mulher Pobre, participaram das invasões na década de oitenta, atualmente desenvolvem este trabalho de cuidado de crianças em situação de quase marginalidade social, em uma úmida construção na parte mais distante do bairro Mathias Velho, o “fundão da Mathias”, trabalho que envolve reforço escolar, recreação, alimentação, e que dispõe do trabalho voluntário de professores. Ambas participaram das CEBs e da Pastoral da Criança, desengajando-se destas para se dedicar ao projeto “Criança Feliz”.

Então é possível identificar uma continuidade entre os clubes de mães e as pastorais, sendo que os primeiros correspondem a um estado das relações entre a Igreja Católica e grupos sociais, a “política” e mesmo o Estado, em que a igreja progressista e seus agentes

tinham uma maior legitimidade e no qual não havia outras formas de mobilização das classes populares, ou que estas ainda eram incipientes. Melhor dizendo, um momento em que a igreja progressista estava contribuindo para sua organização, constituição de uma identidade coletiva positiva – os “pobres” como “povo de Deus” - e de suas causas, bem como participando do trabalho de formação de lideranças e representantes (MAMMARELLA, 1996). As pastorais parecem corresponder a um momento de estabilização do jogo político, das relações entre partidos, estado e movimentos sociais e, na Igreja Católica, de perda de força da “ala” progressista na qual seus integrantes se reengajam em formas de ação mais institucionalizadas (DELLA CAVA, 2001).

Por outro lado, além da continuidade entre os clubes de mães e pastorais, há uma continuidade entre a Pastoral da Mulher Pobre e a Pastoral da Criança, que podem engajar as mesmas lideranças, que distribuem seu tempo entre as pastorais. Várias entrevistadas mostram que as atividades nas pastorais são formas de atuação que estão nos “horizontes de possíveis” para mulheres leigas engajadas nas comunidades religiosas em bairros de classes populares. Como no caso de S., líder de ambas as pastorais, que são para ela momentos diferentes de um mesmo trabalho. Segundo ela,

a Pastoral da Mulher começou depois da Pastoral da Criança. Porque aí a gente também tinha que envolver a família da criança. (...) [a Pastoral da Mulher] é a mesma Pastoral da Criança. (...) Muda [de nome] porque Pastoral da Criança tem o dia que a gente trabalha com as crianças. E a Pastoral da Mulher Pobre, a gente trabalha com as mulheres. Com as mães dessas crianças (S., Pastoral da Criança e Pastoral da Mulher Pobre, entrevista).

Ou para N., coordenadora de área da Pastoral da Criança, que embora esteja ligada a um clube de mães, não consegue participar ativamente do mesmo, pois está “sendo atropelada pelas reuniões e encerramento [da Pastoral da Criança], e avaliações de final de ano, tudo”, mesmo caso de G., coordenadora da Pastoral da Criança no bairro Mathias Velho. Ou ainda, a atividade em uma ou outra pastoral está ligada a afinidades, “preferências” e “dons” correspondentes. Caso de D., liderança “política” e religiosa, e de I., coordenadora da Pastoral

da Criança em uma comunidade da Mathias Velho, a comunidade São Francisco, cuja liderança é estritamente religiosa.

No entanto, as afinidades podem ser redobradas pela força institucional das pastorais em pauta, quer dizer, pela hierarquia que a Igreja Católica estabelece entre elas. Enquanto a Pastoral da Mulher Pobre está vinculada às “lutas” e aos agentes da Igreja progressista, a Pastoral da Criança é uma pastoral oficial, instituída pela CNBB. Assim, a Pastoral da Mulher Pobre seria mais ou menos marginal entre o alto clero católico, distanciando-se das orientações da igreja. Uma de suas fundadoras, formada em sociologia e, desde a década de oitenta, engajada - junto com o marido, que é advogado e ex-desembargador - no trabalho de organização de CEBs e clubes de mães, relatou que a Pastoral da Mulher Pobre não é uma pastoral da “Igreja formal” e mesmo é oposta à instituição Igreja Católica que, segundo ela, “não admite fazer mulher pensar, fazer mulher pobre, mulher de chinelo de dedo, mulher sem dente, ler Bíblia, pensar, estudar. Jamais”.

A., líder da Pastoral da Mulher Pobre na comunidade São Francisco, que na década de oitenta participou da organização de invasões e CEBs, e que foi “uma das fundadoras da Pastoral da Criança aqui em Canoas”, considera que a Pastoral da Criança “não é mais o trabalho que a gente tinha. A Pastoral da Criança se elevou mais, porque está mais ligada à assessoria das irmãs, está ligada à diocese”. Pode-se perceber que a Pastoral da Criança, ao mesmo tempo em que é uma pastoral oficial, apoiada pelo alto clero e por instituições governamentais, mantém as mesmas “causas” e engaja lideranças e formas de mobilização locais, as antigas mulheres de CEBs no trabalho na Pastoral da Criança. Em um documento de divulgação da Pastoral da Criança esta forma de recrutamento fica clara: “os primeiros líderes são selecionados entre os membros da comunidade que, de algum modo, já participam das atividades da Igreja ou da comunidade, o que inclui professores, parteiras, benzedeiras, catequistas e agentes pastorais” (PASTORAL DA CRIANÇA, 1993).

O público a ser atingido é o mesmo que os mobilizados pela igreja progressista: os indivíduos e famílias em situação de miserabilidade. É que o trabalho levado a cabo nestas pastorais mantém a “opção pelos pobres” da Igreja Católica, mas dá a esta opção uma nova inflexão, que retira o caráter reivindicatório desta. Em um texto alusivo aos dez anos da Pastoral da Criança, ao apresentar “como trabalham nossos líderes”, enfatiza-se que “o conhecimento e as reflexões sobre a realidade, a discussão das causas das mortes infantis, das doenças, da desnutrição”, tudo aquilo que, nos marcos simbólicos da igreja progressista definia a “conscientização”, preparando para as “lutas”, na Pastoral da Criança prepara para o “engajamento em ações concretas”, assim opostas às “lutas por direitos” que definiam o engajamento progressista em um momento anterior: “Não basta mulheres e homens dizerem que a situação está ruim e gritarem pelos seus direitos. Isto é bom e necessário, mas elas e eles querem também ações concretas agora, pois mortes que poderiam ser evitadas estão ocorrendo” (PASTORAL DA CRIANÇA, 1993, p. 8-9). Há uma reinterpretação da noção de “libertação”, ou da salvação oferecida, que não diz mais respeito à transformação das estruturas, mas ao trabalho cotidiano de imposição de práticas relativas ao domínio privado. São considerados outros problemas sociais e religiosos não “econômicos”, como “deficiências infantis pelas mais diversas causas (...) fome, alcoolismo, drogas, desagregação familiar, violência contra a mulher e contra a criança são ‘icebergs’ da situação; valores culturais, a fé, a fraternidade estão ameaçados” (PASTORAL DA CRIANÇA, 1993, p. 8-9).

Nos manuais da Pastoral da Criança nota-se que esta visa, entre outras coisas, a imposição de padrões próprios a um estilo e a condições de vida distantes de condições miseráveis: as noções de higiene pessoal, de alimentação saudável, de “acolhimento da criança na família desde a gravidez”, o cuidado carinhoso, a educação pela conversa e não pela punição física, combate ao trabalho infantil, tudo que diz respeito aos grupos sociais com acesso à educação, revelando uma intenção de “civilização”: “Sorrir, abraçar, beijar, são



atitudes que aproximam muito as pessoas. Palavras como ‘desculpe’, ‘com licença’, ‘obrigado’, ‘bom dia’, ‘eu te amo’ também refletem o nosso respeito pelo outro e ajudam a manter um ambiente familiar mais saudável” (PASTORAL DA CRIANÇA, 1999, p. 55)<sup>57</sup>.

A Pastoral da Criança começou com “ações básicas” de prevenção à desnutrição e doenças das crianças desde a gestação, mas ao longo do tempo incorporou outras tarefas, como projetos de geração de renda, alfabetização de jovens e adultos, de segurança alimentar, saúde mental comunitária, odontologia, combate à violência familiar, e incentivo à participação nos conselhos municipais de saúde, educação, assistência social e da criança e do adolescente (NEUMANN, 2003, p. 117; 2000; PASTORAL DA CRIANÇA, 1999). Cabe destacar que os textos oficiais da Pastoral da Criança conciliam duas matrizes de concepção dos problemas sociais: aquela que coloca as causas “sociais”, estruturais dos problemas como o desemprego, alcoolismo, a violência familiar, enfatizando a ausência de recursos econômicos, ou de saúde e educação; e aquela que coloca no indivíduo a responsabilidade para a resolução destes problemas – quer dizer, da existência dos mesmos. Assim, segundo o manual “A paz começa em casa”, “o Líder Comunitário da Pastoral da Criança pode ajudar, orientando as famílias que estão sem emprego, explicando que ele é fruto de um problema social muito maior e que as pessoas não têm culpa por não conseguirem encontrar trabalho” (p. 52), mas considera também que, a partir de projetos de geração de renda, que contemplam formas de trabalho fora do mercado de trabalho formal – o que alguns chamam de “economia solidária” – está-se seguindo um mandamento divino: “Quando Jesus disse: ‘Daí-lhes vós mesmos de comer’ (MT14,16), com certeza ele estava apontando caminhos para ensinar que a organização comunitária leva a justiça e a dignidade para todos os que se esforçam” (p. 51). É todo o vocabulário da “responsabilidade social”, da “solidariedade”, “do desenvolvimento da auto-estima”, de uma “visão positiva do mundo”, a “capacidade de melhorar o tecido social

---

<sup>57</sup> Ver também Pastoral da Criança, 2000, no qual se descreve como deve ser o trabalho da “líder”, que envolve ensinar às mães como se alimentar, tomar banho, escovar os dentes, conversar com a criança desde a gestação, acolher bem o recém nascido, como trata-lo, etc.

através de nosso próprio esforço” (NEUMANN, 2000, p. 89; NEUMANN, 2003, p. 121) que se coloca aí como solução para os problemas sociais. Este discurso, que anima o chamado “terceiro setor”, e também às igrejas<sup>58</sup>, é amplamente legítimo atualmente, e certamente atrai o apoio de muitos “parceiros”, à Pastoral da Criança, como o Ministério da Saúde e o da Educação, o Lions Clube, e a Rede Globo, através do programa “Criança Esperança”<sup>59</sup> (NEUMANN, 2000, p. 93). De alguma forma, ele se opõe aos argumentos que colocam nas reivindicações de políticas públicas de saúde, saneamento, educação e emprego a solução para a falta destes: “Para levar a Pastoral da Criança a outros cantos do Brasil, encontrei muitos obstáculos e críticas, inclusive por parte da Igreja. Algumas pessoas achavam que pesar as crianças e ensinar às mães como fazer o soro caseiro era papel do governo” (NEUMANN, 2003, p. 77); “diziam que [a Pastoral da Criança] era assistencialista, porque ensinava o povo a preparar soro caseiro, a pesar as crianças na comunidade, em vez de exigir que o governo cuidasse do saneamento básico e do emprego” (NEUMANN, 2003, p. 81).

Por outro lado, a Pastoral da Criança articula diferentes interesses. Em primeiro lugar, ao opor a solidariedade à reivindicação, mas não da forma assistencialista tradicional, mas

---

<sup>58</sup> O que parece ser uma tônica nas instituições católicas. Por exemplo, o documento do *Misereor*, “As mulheres e o desenvolvimento”, 1995, o qual trata da problemática – consagrada por organismos internacionais como a ONU, e outras entidades como Banco Mundial, etc. - do desenvolvimento de regiões e países do terceiro mundo em uma perspectiva que contemple as diferentes desigualdades que impedem que as mulheres participem dos projetos de desenvolvimento, encontra-se uma espécie de conciliação entre participação no desenvolvimento a partir de mudanças estruturais e desenvolvimento das mulheres a partir da participação em projetos de desenvolvimento também fruto de suas estratégias de sobrevivência: “Torna-se absolutamente prioritário conceber o trabalho de desenvolvimento e as medidas integradas de tal modo que atendam às necessidades da mulher. Porém, seria cínico se só falássemos de mudanças estruturais sem reconhecer as inúmeras iniciativas de base de mulheres que estão estreitamente ligadas às suas estratégias de sobrevivência. Enquanto que as primeiras aspiram a ‘interesses estratégicos’ das mulheres, ou seja, a alcançar um melhoramento do seu ‘status’, as últimas contribuem para satisfazer as suas necessidades práticas – de certo modo como ‘passos de viabilização’” (p. 15). O *Misereor* é uma das instituições financiadoras de projetos de geração de renda em comunidades em que funciona a Pastoral da Criança (PASTORAL DA CRIANÇA, 1999, p. 26).

<sup>59</sup> A “neutralidade política” da Pastoral da Criança, a partir da qual Zilda Arns Neumann implementa as Casas da Gestante, uma experiência que conheceu em Cuba (NEUMANN, 2003, p. 110), e faz a apresentação de propostas relativas à “saúde, educação, meio ambiente, entre outras” aos candidatos à presidência da República nas eleições de 2002, os quais “expressaram sua admiração pelo trabalho da Pastoral da Criança e afirmaram que, se eleitos darão continuidade ao convênio entre a entidade e o governo”, confere a esta a representação de interesses como “a melhoria de vida das famílias e crianças brasileiras” (JORNAL da Pastoral da Criança, nov./dez. 2002, p. 15) perante outras esferas de ação. Por outro lado, ao utilizar verbas do Estado, e este ser seu “parceiro” e conferir-lhe legitimidade é como se a Pastoral da Criança, com sua “metodologia de trabalho” cuja inspiração é religiosa, conferisse este caráter à atividade pública.

naquela que defende que “não dê o peixe, ensine a pescar”, coloca em prática a idéia de “promoção feminina”. As mulheres engajadas na Pastoral da Criança, “simples” e “muitas analfabetas”, encontram no trabalho comunitário – a comunidade redefinida como “rede de solidariedade” - uma forma de progredir, de se promoverem, “transformando líderes comunitárias em agentes de transformação”. No livro em que conta sua vida, Zilda Arns Neumann, médica idealizadora e presidente da Pastoral da Criança, não deixa de apresentar inúmeros exemplos de mulheres que, sem educação ou recursos, têm suas vidas “transformadas” pelo contato com seus ensinamentos: aprendem “a falar”, a educar seus filhos, têm acesso a conhecimentos sobre reprodução, sobre saúde, etc, em uma palavra, civilizam-se (ver NEUMANN, 2003). De outra parte, por ser uma instituição da Igreja, a Pastoral da Criança permite que esta se aproprie do trabalho voluntário de mulheres e assim seja reconhecida como co-autora – junto com Zilda Neumann, cuja notabilidade social é internacional - de um trabalho “eficiente e barato”, “politicamente neutro” e portanto com “credibilidade”, por parte do Estado e de outros grupos interessados nos “problemas sociais”, mais um signo de sua renovação e do acompanhamento dos tempos – entre outras coisas, de alguma forma, a igreja promove a mulher (PASTORAL DA CRIANÇA, 1991, p. 21; NEUMANN, 2003, p. 118).

Não seria demais pensar que a Pastoral da Criança, ao resignificar a ação “libertadora” da Igreja junto às classes mais baixas da população, ao mesmo tempo oferece à Igreja uma nova forma de intervenção no domínio privado – a família e as relações entre homens e mulheres – e de imposição e preservação da moral católica. Ao investir na preservação de determinados padrões culturais ou na aquisição destes por parte de classes mais baixas com dificuldades de acesso a bens culturais legítimos, a Igreja Católica (ou determinados agentes dela) intervem não na transformação estrutural da sociedade (econômico-política), mas na difusão e afirmação junto às classes “pobres” de valores que a justificam e a conservam. As

mulheres, então, como em outras experiências de catolicização da sociedade<sup>60</sup>, são chamadas a serem as mediadoras – pelo exemplo, pelas palavras e ações – entre a Igreja e seus valores e a população, no caso, a mais pobre. No entanto, não se pode esquecer que a Pastoral da Criança engaja mulheres que participaram de clubes de mães no momento auge da igreja progressista, e que não percebem diferenças substanciais entre estes espaços de atuação. É que há uma permanência de modelos de condição feminina entre pastorais e clubes de mães.

Tanto os clubes de mães no momento anterior, quanto as pastorais em pauta não atuam em nome de mulheres, ou de especificidades femininas, mas de “causas” tradicionalmente consideradas femininas. A Pastoral da Criança, embora nas suas bases seja composta de noventa por cento de mulheres “pobres” (NEUMANN, 2003, p. 118), não enfatiza o **sexo** das líderes<sup>61</sup> mas oferece um marco institucional para o trabalho voluntário de mulheres. Tanto nas pastorais em pauta quanto nos clubes de mães trata-se principalmente de um modelo de condição feminina ao qual estas mulheres aderem: a mulher como ser ligado à “vida” e responsável pela defesa desta. Este seria um dos motivos pelos quais as mulheres se engajam mais na Pastoral da Criança que os homens, segundo as mulheres entrevistadas: a capacidade de gerar a vida e cuidar desta, a maternidade como causa maior do engajamento de mulheres na Pastoral da Criança e também na Pastoral da Mulher Pobre.

---

<sup>60</sup> Ver Hoogen, 1990, sobre a atuação de mulheres de classe média no Apostolado da Oração.

<sup>61</sup> Como se vê na forma de tratamento neutra como “o líder” no “Guia do Líder da Pastoral da Criança”.

### **3.1 “AJUDA”, “DIREITOS” E “LUTAS”: CLUBES DE MÃES, PASTORAL DA CRIANÇA, PASTORAL DA MULHER POBRE E SUAS “CAUSAS”**

Como já foi dito anteriormente, uma das questões que se coloca ao estudo da mobilização de mulheres na Igreja Católica, é o da associação de determinados problemas sociais com definições católicas de condição feminina. No entanto, uma questão anterior diz respeito às condições de emergência dos problemas aos quais mulheres engajadas em organizações religiosas procuram atender (conforme OFFERLÉ, 1990, p. 40). Assim, é necessário dar conta dos “princípios de percepção e delimitação da realidade” relacionados aos problemas e definições e a determinadas condições econômicas e conjunturais. A seguir, apresentam-se tanto os problemas em nome dos quais as mulheres “pobres” estudadas se engajam nos clubes de mães e pastorais da Igreja Católica como os registros ou princípios a partir dos quais são definidos estes problemas.

No caso estudado, a heterogeneidade de agentes e interesses e as respectivas formas de adesão a vocabulários e ideologias fazem com que se observe tanto a convivência e mesmo o jogo, entre a “política” e a “caridade”. As mulheres que atuam em pastorais e clubes de mães, o fazem segundo princípios que remetem à “política”, como a resolução dos problemas pelas “lutas” por “direitos” junto ao Estado, que dizem respeito à “cidadania. Por outro lado, a expressão e a resolução dos problemas também se dá pelo princípio da doação, com base na idéia de que a questão das “necessidades” pode ser solucionada pela “ajuda” daqueles que “podem”.

Além disso, há uma estreita relação entre definição dos problemas – que, no caso, remetem à falta, à carência de recursos materiais – e atividades sociais femininas, o que será apresentado mais adiante. De forma geral, estas mulheres se engajam em atividades que

dizem respeito ao acesso à moradia, educação e saúde para seus filhos e famílias. O variado repertório de ação coletiva destas organizações diz respeito a esta diversidade de concepções de problemas, de princípios de definição e de recursos dos agentes (conforme OFFERLÉ, 1998, p. 102-106). É para atender àqueles problemas que se constituem os clubes de mães e as pastorais, e seus “serviços ou lutas”, o trabalho “cotidiano” dos clubes, como fazer alcochoados e roupas, remédios caseiros, pães nos fornos comunitários, a pesagem de crianças e o acompanhamento de gestantes. Para dar continuidade a estes trabalhos se elaboram estratégias para a obtenção de materiais, roupas velhas, farinha, lenha, etc. Também é pela obtenção de creches, escolas e postos de saúde que ocorrem as passeatas, os encontros com prefeitos e outros representantes públicos. Como se vê nos textos escritos por mulheres que participaram dos clubes de mães na década de oitenta, algumas dessas atividades são entendidas como reivindicações junto ao Estado.

Nós, mulheres do Parque Campestre, nos unimos na luta pela escola. (...) A luta foi iniciada pela Associação de Bairro e nós estamos apoiando porque não é justo mandar nossos filhos para a escola em outras vilas quando na nossa vila tem um prédio escolar construído mas que não foi assumido pelo Estado (anônimo).

Enquanto outras entendem mobilizar a solidariedade e a obtenção de doações:

As mães do nosso clube estão muito felizes pois ganhamos o material para fazer alcochoados. Eu também aproveito esta oportunidade para agradecer aos nossos padrinhos do nosso forno, pois eles têm nos dado aquela força com remédios e roupas para as crianças da nossa creche (anônimo).

Assim, foi sendo tomada a decisão de fazermos o pão comunitário devido à necessidade das famílias do núcleo. (...) com o que tínhamos arrecadado, estamos fazendo roupinhas de criança usando as roupas usadas e velhas e dos retalhos estamos fazendo tapetes e as roupas melhores nós reformamos para dar aos mais necessitados (anônimo).

Assim, a formação dos clubes de mães no início da década de oitenta, que propiciou a invasão e ocupação de grandes terrenos urbanos no município de Canoas (TREIN, 1990, MAMMARELLA, 1996, PASTORAL DA MULHER POBRE, 1988), tem como origem a formação, por parte de um irmão marista, de uma rede de solidariedade com base em princípios religiosos. A organização das invasões de áreas da periferia de Canoas, no início da

década de oitenta, começa a partir da ação de mulheres engajadas em um trabalho que envolvia o estudo da bíblia, a oração do terço, a confecção e distribuição de acolchoados e roupas a famílias miseráveis. A partir do depoimento de uma mulher, mãe de uma das primeiras famílias convertidas ao trabalho missionário do irmão marista e “uma das primeiras fundadoras dos clubes de mães em Canoas”, que descreve este trabalho, é possível dizer que essa mobilização se faz a partir de interesses especificamente religiosos: o amor cristão e o exercício da caridade, que também podem ser entendidos como desenvolvimento e o entretenimento de laços sociais entre as mulheres, formando a “comunidade”:

nós começamos a chamar o povo, as mulheres, para nos acompanhar; aí começamos a visitar as casas. (...) [“as pessoas”] já eram tão mal de vida também, que (...) [nós] olhávamos o que elas precisavam (...) e convidávamos elas para participarem conosco (...) para nos ajudar, para nos unirmos, para nos amarmos, e para nos dar uma força, que ali nós íamos ter uma força boa, que nós íamos ter muita ajuda de Deus, que através das orações, através do evangelho, que nós íamos nos unir, que nós íamos nos dar tudo bem, com muito amor e muito carinho, [e] o que nós pudéssemos alcançar para elas, nós alcançaríamos (I. In TREIN, 1990, p. 149-150, anexo).

Da mesma forma, quando uma integrante do Clube de Mães “Seguidoras de Cristo”, da “comunidade Divino Mestre”, Vila União dos Operários, descreve os trabalhos deste clube, destaca a “ajuda”, o dom e a reciprocidade entre as mulheres:

As mães já repartiram as verduras da horta comunitária três vezes (...) também ajudaram uma mãe a fazer um delicioso mocotó em benefício da mesma que por motivo de doença estava precisando de recursos. Todas as mães participam com alegria no coração, porque elas sabem que mais tarde esses serviços que nós fizemos todas juntas vão servir a nós mesmas (anônimo).

Assim como a atuação de mulheres nas CEBs de São Paulo estudadas por Drogus (1997) estava referenciada na caridade como dimensão de atividade feminina; a noção de “ajuda” parece permear o trabalho destas mulheres. Isso se vê no vocabulário que mulheres envolvidas nos clubes de mães usam para descrever e escrever sobre seu trabalho. É como se a solução para os problemas que enunciam passa pela boa disposição mais ou menos generalizada em “ajudar” os “necessitados”. No pequeno texto intitulado “Mutirão em nossa vila” lê-se que: “Semanalmente temos mães que deixam tudo e vão auxiliar os menos

agraciados (...) seja você também aquele que estende a mão e faz o outro caminhar. Porque só tem sentido viver quem ajuda e luta contra as injustiças deste mundo” (anônimo).

Ao mesmo tempo, esta noção convive com as de “direitos”, “união”, e “lutas”, que fazem parte de um registro mais conflitivo, como se vê no trecho de um texto de uma integrante de clube de mães: “E assim, com o evangelho iluminando nossos caminhos que vamos achar soluções para os problemas que nos atingem. É [pel]a união de todas as mulheres que vamos transformar nossas comunidades, nossa sociedade e juntas vamos [nos] libertar” (anônimo). No entanto, a própria noção de “lutas” não diz respeito somente a conflitos “sociais”, mas à própria condição de “pobre”, remetendo também ao “enfrentamento das dificuldades”, como se vê na pequena poesia de uma mãe, intitulada “Vida de Pobre”: “A vida de pobre é difícil/ se resume em lutas/ mas com a ajuda de Cristo/ bem mais fácil vai ficar (...)/ luta pelo teu pão/ por casa para morar/ escola para teus filhos/ na vida vale lutar” (anônimo). Ou ainda na exortação de outra mãe: “[P]eço a Deus que ajude a todas as mães daí de Canoas, que elas não desanimem na luta [com] que estão enfrentando os problemas” (anônimo).

A ambigüidade e a conciliação entre as “lutas” e a “ajuda” permeia mesmo as demandas feitas junto a agentes públicos e instituições governamentais. Ao dirigir suas demandas aos poderes públicos através do jornal dos clubes de mães, elaborado pelos agentes externos, as mulheres pedem a “ajuda” do prefeito, que este aja em nome do “direito de viver”:

Pela necessidade, pela sobrevivência e o bem-estar de nosso povo escrevo pedindo proteção, para que possamos nos sentir mais seguros. (...) por isto senhor prefeito, pelo povo o qual lhe elegeu o nosso protetor não precisamos pedir isto ou aquilo porque confiamos e acreditamos que o senhor vai nos ajudar (anônimo, grifos no original).

Nós temos que ter ruas calçadas ou aterradas porque temos muitas crianças que vão para aulas. (...) Os pobrezinhos vão com o tempo chuvoso. Embarrados muitos vão. Eu tenho que pedir também iluminação para as ruas para evitar os assaltos que nos atingem. Por favor, ajudem-nos! (anônimo).



Esta linguagem da solução dos problemas como proteção aos mais fracos convive com a linguagem resoluta das demandas colocadas como reivindicações:

Clube de mães Jesus operário está feliz com o posto de saúde pelo qual tanto lutou. Uma comissão de mães foi à secretaria da saúde falar com o secretário sobre a ampliação do posto médico há seis meses atrás. Ele nos prometeu a ampliação dentro de três meses e agora fomos outra vez e ele nos prometeu e cumpriu a palavra. O posto médico já está em construção. Graças à comissão que a nossa caminhada foi vitoriosa (anônimo).

É nos folhetos “Mães unidas – Voz da Libertação”, ou do boletim “Binossa”, que se encontra grande parte das “lutas” descritas no vocabulário das reivindicações, o que aponta para o papel dos agentes religiosos na introdução da noção de lutas como “busca de direitos”:

já faz muito tempo que as mães das vilas de Canoas vêm reivindicando uma escola de primeiro grau completo, no fundo das vilas (...) fomos conversar com a Secretária de Ensino, que nos pediu uma lista das crianças moradoras a área onde queremos a Escola (...) VAMOS VER SE DESTA VEZ IREMOS CONSEGUIR A ESCOLA!!! (MÃES Unidas – Voz da Libertação, agosto de 1987, p. 8. caixa alta no original).

Vocês lembram o ano que passou, que algumas mães coordenadoras se organizaram, e foram à Prefeitura falar com o Sr. Exmo Prefeito, para conseguirmos um melhoramento para o nosso ensino (Educação) aqui nas nossas vilas (vagas de matrículas mais fáceis, o 1º grau completo, salas em melhores condições, ...). O Exmo Sr. Prefeito, ficou de nos arrumar isto até o final do ano de 1987. Mas Ele adiou para este ano (...). Todos nós mais conscientes, sabemos que esta mudança foi feita para conseguirem “votos” (eleições) e não dar o braço a torcer pela Organização das Mães. Outra parte que chama atenção, é a arrumação das ruas (só perto das eleições) (BINOSSA, 1988).

A linguagem dos direitos e das reivindicações perante os poderes públicos, as demandas aos candidatos, a cobrança pelo comprometimento com as promessas feitas aos moradores e a prevenção contra as práticas “eleitoreiras” parece ter sido introduzida pelos agentes religiosos. Conforme Mammarella (1996), ela própria tendo atuado como alfabetizadora na Vila Santo Operário, que se formou a partir da invasão de terrenos entre a Vila Cerne e a Vila Mathias Velho:

Os políticos, por sua vez, em especial nos períodos eleitorais, iam muito ao meio popular, pois não tinham nada a perder e, talvez, muito a ganhar (= votos!). (...) Os moradores, através de suas lideranças e orientados pelos agentes externos [como ela qualifica os agentes religiosos], souberam valer-se deste clima, não deixando muito espaço para populismos (MAMMARELLA, 1996, p. 207).

Esta linguagem dos direitos e das reivindicações vem junto com a idéia de “união”, de “mutirão”, “organização”, “participação”:

A Associação União dos Operários vem lutando e reenvindicando [sic] melhores condições de vida. A indiferença do Prefeito (...) está favorecendo para que os moradores se posicionem criticamente e sintam a necessidade de se organizarem (...) o senso crítico e a participação nos diferentes instrumentos de luta são caminhos para conseguirmos os nossos direitos (MÃES Unidas – Voz da Libertação, setembro de 1987, p. 11).

De alguma forma, o apelo à ajuda daqueles que “podem” – o prefeito, os políticos, mas não somente estes – apelo moral, apelo à moral do dever dos grandes com os pequenos conflui com a indignação moral e com a idéia de moralização da sociedade e da política proposta pelos agentes religiosos. Assim, se na luta por creche está presente a idéia de que “a Igrejanos ajudou muito” (M., in PASTORAL DA MULHER POBRE, 1988, p. 61), os agentes externos visualizam a idéia da denúncia da injustiça social e da mobilização para a luta de direitos. Esta posição é exemplificada por um agente, falando sobre um encontro da Pastoral Operária: “Pensamos em ir ao encontro desse nosso Irmão, como operários e como cristãos, para denunciar as injustiças, mostrando à sociedade que Deus não está contente e que nós, como cristãos, não podemos ficar de braços cruzados” (MÃES Unidas – Voz da Libertação, maio 1987, contra-capas).

Este projeto de moralização da sociedade e suas instituições ou a noção de que estas devem ser regidas por princípios morais dependentes da observância coletiva dos mesmos inspira a ação dos agentes externos em pauta, e mesmo da Igreja como tal em suas mobilizações de grupos “populares”. Della Cava (1978, p. 250-251) levanta uma hipótese segundo a qual a ação da Igreja Progressista junto aos grupos populares está fundamentada em um *ethos* próprio aos grupos sociais e étnicos nos quais é recrutada a maior parte do clero no Brasil: as populações descendentes da imigração européia e de origem rural. No caso, a idéia de “fraternidade comunitária”, do “compromisso de todos com o bem comum”, mas também a existência de “valores a serem observados”, e simultaneamente de uma vida

comunitária animada pela Igreja seriam próprias à experiência de vida e às origens sociais dos agentes religiosos em pauta, e fundamentariam suas tomadas de posição: desde a busca “organizada”, com a “união de todos” por escola, saúde, calçamento, etc., tudo aquilo que torna possível a vida comunitária, a vida da comunidade, até o rechaço e o combate da má política, a-moral, imoral, daqueles que só pensam no enriquecimento pessoal, e esquecem de seu “compromisso com o povo”. Incluem também o uso de categorias do vocabulário marxista, por exemplo, da idéia de “vitória sobre o capitalismo”, que “só virá com o empenho de cada um em particular, e de todos juntos por um ideal comum” (MÃES Unidas – Voz da Libertação, setembro/outubro 1988, p. 10); de que “a classe pobre, trabalhadora, é que suporta o peso do nosso sistema capitalista, que se mantém pelo pedestal político partidário” (PASTORAL DA MULHER POBRE, 1988, p. 61), mas também de categorias próximas como “lutas” (que evoca a “luta de classes”) ou “conscientização” ou “consciência popular” (uma variante da “consciência de classe”?) diz respeito, seguindo esta hipótese, a este referencial comunitário que se opõe à “sociedade capitalista” e ao seu “individualismo” e mesmo “ateísmo” do que uma adesão ao marxismo ou à “esquerda”.

Assim, a narração por uma mãe de uma passeata de membros de CEBs da periferia de Canoas até a frente da sede do INCRA em Porto Alegre, onde se encontraram com colonos sem terra ali acampados, ou “mais uma caminhada de apoio aos colonos sem terra”, combina a descrição do trajeto, das músicas religiosas cantadas e palavras de ordem gritadas ao longo do mesmo com a enunciação de um discurso no qual aparece a influência dos agentes religiosos e de sua concepção de “bom governo”:

deu para ver a situação de abandono em que vivem nossos irmãos colonos. Abrigados em barraquinhos de plástico, sem as mínimas condições de vida de um ser humano. Por ai dá para ver e compreender a irresponsabilidade desses governantes, que nada fazem. E que só aparecem na hora de pedir o voto, com mil promessas. (...) Porque depois que estão lá, só pensam em sua posição social. E só se preocupam em aproveitar o tempo para acumular riquezas em benefício próprio. São dominados pela ganância e pelo egoísmo devastador. São corruptos, são pagãos e ateus (anônimo).

A Pastoral da Criança, como “pastoral oficial” da CNBB também enfatiza o valor do esforço comunitário para o bem comum, o que também pode ser relacionado à socialização em uma comunidade rural em Santa Catarina de seus idealizadores, Paulo Arns<sup>62</sup>, bispo, e sua irmã, Zilda Arns Neumann. Assim, o “Guia do Líder da Pastoral da Criança” reúne o vocabulário religioso e os relativos aos direitos legais para fundamentar o trabalho da Pastoral da Criança:

Somos criaturas de Deus ... Mas será que as (...) crianças, estão sendo cuidadas, protegidas e educadas conforme os planos de Deus? (...) Está na Constituição Brasileira (...) ‘São direitos sociais a educação, a saúde, o trabalho, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados...’ Esses direitos sociais são condições básicas de cidadania para que nós possamos construir uma vida saudável, digna e feliz. **É cidadão ou cidadã** a pessoa que possui estes direitos e cumpre os seus deveres. Para a cidadania existir, ela precisa ser construída pelas pessoas. E essa construção é feita conquistando direitos e cumprindo deveres, para que todos vivam bem. Como no Brasil ainda nem todos têm acesso aos direitos sociais básicos, é preciso lutar por eles. Se todas as pessoas se organizam e participam das lutas de sua comunidade, fica mais fácil garantir os direitos e cumprir deveres de cidadania (PASTORAL DA CRIANÇA, 2000, p. 25-27, negrito no original).

Esta dependência da existência dos direitos a partir do esforço comunitário é enfatizado por Zilda Neumann em sua auto-biografia, que apresenta sua infância em Forquilha, um pequeno município, onde sua mãe era “referência na comunidade”, tratando de crianças doentes trazidas por suas mães com chás e remédios caseiros, e onde também teve a chance de participar de trabalhos comunitários: “em mutirão, (...) ajudávamos (...) a fazer tijolos para a construção da biblioteca da casa paroquial, da casa das irmãs religiosas (...). Toda a comunidade participava”. É a partir de sua experiência tornada exemplar, sendo sua “infância como um período extremamente feliz e de grande exercício de participação e disciplina” que Zilda Neumann considera que

a solução dos problemas não está reduzida à questão econômica, mas se relaciona fortemente com a recuperação do tecido social. (...) é urgente revalorizar as relações humanas e sociais, em que a solidariedade e a co-responsabilidade social cuidem prioritariamente das crianças, em seu contexto familiar e comunitário (NEUMANN, 2003, p. 131).

---

<sup>62</sup> Deve-se notar que Della Cava (1978) formula sua hipótese a partir de uma entrevista de Paulo Arns.

Assim, a Pastoral da Criança, considera os problemas da “miséria, a fome, desnutrição”, como causados pela “desigualdade social, pela corrupção que desvia o dinheiro público, pela má distribuição da terra, pela falta de uma competente reforma agrária e agrícola, pelo desemprego, pelo subemprego mal remunerado, pela falta de educação e profissionalização do povo, etc.” deve ser combatido pela “união de todos” em “ações concretas”. Só que a Pastoral da Criança enfatiza a “conscientização do povo”, que envolve não seu papel na transformação social, mas a escolha eleitoral de “candidatos honestos, competentes e comprometidos com a causa social” (Penna, Dom Aloysio, Presidente do conselho Diretor da Pastoral da Criança. JORNAL da Pastoral da Criança, março-abril 2002, p. 2.<sup>63</sup>).

O uso simultâneo de um vocabulário que tanto remete a uma forma tradicional de atuação da Igreja – que mobiliza o dom pessoal e é a base da filantropia religiosa (HOOGEN, 1990) - e daquele que remete à política diz respeito ao próprio setor da Igreja Católica que deu origem a estes trabalhos, a “igreja progressista” e leva ao tratamento, por parte de diferentes autores do papel da Igreja Católica na democratização da sociedade brasileira, e de uma forma geral, de seu papel na vida política do país (MAINWARING, 1989, DELLA CAVA, 1988 e 1978; DROGUS, 1997; 1999; MARIZ, 1997). Não se pode deixar de lado o papel deste setor da Igreja Católica na formação e entretenimento de redes que deram origem a partidos políticos e “movimentos sociais” – em parte aquelas que se originaram nas comunidades eclesiais de base – e também na sua contribuição para a formação de categorias de entendimento do espaço social e de ação sobre o mesmo, noções como os “direitos humanos”, as “lutas”, a “justiça social”, os “pobres”, e mesmo seu papel nas formas de entretenimento da ação coletiva de movimentos sociais, como as invasões, romarias, encontros, etc.

---

<sup>63</sup> Ver também Jornal da Pastoral da Criança, julho-agosto 2002, p. 4, em que se detalha esta conscientização: “Muitos candidatos vão tentar se reeleger este ano. Procure saber como eles usaram o cargo político (...) o que fizeram de concreto e se defenderam o povo, ou não (...) caso você perceba que eles usaram o cargo só em benefício próprio, não vote nestas pessoas”.

Como aponta a bibliografia relativa às CEBs e outras formas de organização vinculadas à igreja progressista, as mobilizações de mulheres podem ser entendidas como “políticas”, quer dizer, como atividades dotadas de significado político (LAGROYE, 1992). Além disto, estas organizações seriam responsáveis pela “conscientização” de mulheres, e estariam no início de um trajeto em movimentos sociais e partidos políticos (MAMMARELLA, 1996). No entanto, a constituição e força de organizações como as CEBs, clubes de mães e pastorais, e suas causas, estão relacionadas também a ambigüidades e polissemias das categorias de entendimento que justificam o engajamento nestas aos diferentes grupos sociais e agentes. Estão relacionadas também ao “espaço de possíveis” no qual atuam, em que os problemas de moradia, saúde, educação, reforma agrária e desemprego são temáticas já tratáveis politicamente, o que torna factível a todos os envolvidos, mesmo os mais afastados e com menores possibilidade de participação na política, procurar por representantes de órgãos públicos que seriam encarregados do tratamento de suas demandas, fazê-las a candidatos à eleição para que estes busquem soluções a seus problemas, invocar “direitos” e a necessidade de “participação”.

Assim, para entender como se constituem os problemas e como se conciliam os registros dos direitos e os da ajuda nos engajamentos destas mulheres, é necessário levar em conta os diferentes sentidos atribuídos ao engajamento. Por outro lado, é necessário enfatizar que se trata de mobilizações das quais participam agentes sociais com características diferenciadas – os organizadores, oriundos de uma classe média escolarizada junto a indivíduos das classes mais baixas e marginais da sociedade. No caso estudado, além das diferentes disposições relativas às condições de classe, deve-se considerar as possibilidades daqueles organizadores de manipular e impor sentidos à mobilização, e as condições diferenciadas daqueles oriundos das classes mais baixas para conferir um sentido “político” à sua ação. Por outro lado, se os agentes religiosos engajados nas CEBs, clubes de mães e

pastorais, membros de uma classe média altamente escolarizada participaram da fundação de partidos políticos e chegaram a militar nos mesmos, é preciso considerar como entendem “a política”. Uma de suas concepções é a da política como terreno da ação moral, e envolve formas e estratégias de apresentação da mesma, dentro de uma concorrência com outros agentes externos pela representação das causas das pastorais e clubes, ou mesmo de ambigüidades resultantes de multiposicionamentos, reconversões, etc.

Assim, os diferentes princípios presentes nas formas associativas em pauta resultam de uma confluência de interesses de agentes religiosos e grupos mobilizados. A questão a ser tratada nos dois itens seguintes diz respeito às condições dessa confluência, ou seja, porque os membros de grupos sociais marginais encontram sentido em uma mobilização religiosa em torno de seus problemas e porque indivíduos e grupos inseridos na Igreja Católica de diferentes formas se dedicam a dar expressão aos problemas daqueles grupos.

### **3.2 AGENTES RELIGIOSOS E O TRABALHO DE MOBILIZAÇÃO**

Uma das dimensões da análise da constituição dos problemas das “mulheres pobres” e de suas organizações diz respeito à atividade mobilizatória de indivíduos e redes progressistas junto a populações de periferia. O problema que se coloca quanto a estes é o das relações entre trajeto social e eclesial e engajamento no fomento e entretenimento de organizações e na elaboração de sentido à mobilização de grupos de classes baixas.

Os “agentes religiosos”, a despeito de seu investimento na difusão de um vocabulário baseado em princípios religiosos, têm acesso, por sua escolaridade e pela extensão de suas redes (em meios universitários, partidários, além dos religiosos), a diferentes esferas sociais,

que aporta aos mesmos recursos a serem utilizados no trabalho mobilizatório. A.C., e M.C., ele, religioso marista que inicia o trabalho de organização de comunidades da periferia de Canoas ao dar início à ocupação de terrenos neste município; ela, sua irmã que o acompanha neste trabalho, organizaram as “invasões” com novenas, instituíram regras nos Clubes de Mães e Associações de Moradores a serem seguidas como ordens divinas (os “mandamentos das coordenadoras” e os “mandamentos dos coordenadores”) e mesmo iniciaram a organização geográfica das áreas invadidas segundo seus princípios “comunitários”. Os terrenos na vila Santo Operário, por exemplo, deveriam ter uma área central, com um centro religioso, o “centro das comunidades” e uma área para “grandes concentrações de pessoas” (MAMMARELLA, 1996). As ruas que surgiram após estas ocupações receberam nomes segundo os princípios religiosos da ala progressista da Igreja Católica: nomes como Rua Santo Antônio dos Pobres, rua do Pescador São Pedro, rua Zumbi, rua Negrinho Santo, rua do Operário Jesus, rua dos Biscateiros, rua das Costureiras, rua das Domésticas, rua dos Pedreiros (MAMMARELLA, 1996, p. 180-188). Ao mesmo tempo, nestas “invasões”, que são uma novidade para o irmão marista (“tudo isto eu também fui aprendendo, nunca tinha feito invasão”), mobilizam um advogado, ex-aluno do irmão marista no Colégio Rosário, então integrante do “Movimento de Justiça e Direitos Humanos”, para defender a “causa” dos “invasores” na Justiça, que o aconselha a fundar “a associação de moradores da Vila Cerne, porque (...) se acontece[sse] qualquer coisa, nós [íamos] nos defender todos juntos. Ele [o advogado] veio e tirou atestado de pobreza e deu procuração pra cada um” (A.C. in TREIN, 1990, p. 140, anexo).

Estes agentes religiosos ajudaram a fundar o PT em Canoas e a formar suas lideranças “populares”. No entanto, trata-se para este irmão marista de dar um sentido religioso à mobilização em continuidade com seu trajeto. Este objetivo faz com que entre em conflito com agentes externos que trazem outros princípios de percepção das “lutas” que excluem o



princípio religioso, como o conflito que se estabeleceu entre ele e outro ex-padre, ligado ao sindicalismo e ao PT em torno do caráter de uma associação de moradores formada no processo de invasão de uma área:

Quando nós fundamos a Associação de Moradores da Vila Cerne, o pessoal que era da coordenação da comunidade [religiosa] da Vila Cerne, ficou na diretoria também da Associação (...) então eles começavam com a oração, com a Bíblia e tudo [as atividades] na Associação de Moradores. (...) de repente chegou um ex-padre (...) na hora que eu me dei conta do preparo dele [disse a ele] “você se encarrega da associação” (...) Mas, vê: ele era secularizado (...) de repente eu chego na reunião da associação de moradores (...) quando [antes] no fim eles se davam as mãos e rezavam o Pai Nosso (...) eles [então] se dão as mãos e gritam simplesmente: “Povo unido, jamais será vencido!” (...) aí eu comecei a refletir (...) sobre este problema da secularização (...) não pude concordar com essa metodologia do [ex-padre] (A.C., in: TREIN, 1990, p. 141-142, anexos).

Para este irmão a conciliação de diferentes esferas de ação (movimentos sociais, partidos) é guiada por um princípio religioso a definir o sentido do engajamento, e a “comunidade” deveria ser a inspiradora de todas as “lutas” e formas de mobilização. Segundo ele, aqueles engajados na associação de moradores, “na celebração do domingo”, deveriam “trazer as orações, as pequenas vitórias ... trazer tudo isto aqui, cotejar com o evangelho, pedindo perdão, celebrando as pequenas vitórias, e retornando com mais mística para dentro da Associação [de moradores]” (A.C., in: TREIN, 1990, p. 144, anexos).

Para entender a força desta definição religiosa dos engajamentos, é necessário levar em conta que A.C. e M.C. estão na Igreja Católica, mais próximos do “pólo missionário”, sem afastarem-se do “pólo escolar”, fazendo a mediação entre trabalho pastoral e trabalho teológico. A.C. e M.C. são filhos de “agricultores sem terras, trabalhadores rurais”, “depois o pai foi chacareiro dos irmãos maristas”, o que leva A.C. a se tornar irmão e professor. São de uma família de sete irmãos, tendo mais dois se tornado religiosos. Ambos parecem ter na escolarização e profissionalização como professores, além da ligação com a igreja, a possibilidade de ascensão social, investindo suas vidas no mesmo. A.C. parece ter-se inserido no espaço teológico, como um dos teólogos da libertação, como um catequista, que traduz e fornece as “chaves de leitura” da Bíblia aos “pobres”, e os ajuda assim, a perceberem seus

problemas. Sua irmã o segue neste trabalho. Após anos como professor no Colégio Rosário - que atende os filhos das classes mais abastadas de Porto Alegre - com trabalhos de “evangelização com grupos de jovens”, foi para França onde estudou “economia e humanismo” e começou a se preocupar com a “problemática brasileira”. Formulou então as “fichas catequéticas” para serem usadas no trabalho de catequese, entrando “nessa onda de teologia da libertação”. É em Medellín, “uma semana antes do encontro dos bispos”, durante a “Semana Internacional de Catequese”, que A.C. toma posição como “latino-americano” em relação ao trabalho pastoral na Igreja.

E ai então nós lançamos a catequese libertadora. Então o famoso documento da catequese do CELAM surgiu de um trabalho lá, onde nós nos encontramos com os europeus, (...) os maiores catequetas, (...) da Europa, e foi uma batalha campal (...) [os] europeus nos tachavam de comunistas, de gente que em vez de fazer catequese, faz sociologia religiosa (...) Bom, essa Semana Internacional de Catequese foi marcante na virada de uma catequese mais de linha psicológica que era a catequese francesa, para uma catequese mais sociológica, da leitura dos sinais dos tempos que é tipicamente latinoamericana (A.C., in TREIN, 1990, p. 134-135, anexos).

Depois de preso duas vezes pelo regime militar, “muito marcado” na Igreja, retira-se “do centro da Igreja e do Centro [bairro central de Porto Alegre]”, e vai para Canoas para “um debruçar sobre uma metodologia mais concreta”, onde coloca em prática sua metodologia de catequese junto às populações de classes mais baixas de periferia. Tanto A.C. quanto sua irmã, M.C. - que é solteira e sem filhos e divide o trabalho religioso com o irmão, tanto na organização de CEBs e outros “movimentos sociais”, e atualmente junto a papeleiros e catadores de lixo - fazem aquela passagem da teoria à prática própria aos agentes religiosos referenciados na Teologia da Libertação que fala Colonomos (2000). Ele, reconhecido como um teólogo da libertação nos meios ecumênicos, ela, mestre em educação, professora universitária na Unisinos, na Grande Porto Alegre, onde leciona “humanismo social cristão” para alunos de classe média ao mesmo tempo que organizam papeleiros e outras populações marginais. Isto se dá sempre a partir da idéia de “um olho na vida, o outro na Bíblia”, de mobilizar pelas analogias entre a experiência destas populações e os escritos bíblicos, o que

estaria relacionado ao seu projeto catequético. Este projeto está ligado a uma posição não dominante e até mesmo marginal no espaço teológico, já que A.C. se torna um homem “marcado” e tem que se retirar do centro da Igreja; havendo uma homologia de posição entre sua situação periférica no espaço teológico e daqueles periféricos no espaço geográfico e social (conforme BOURDIEU, 1992b, p. 65) que o habilita a formular ideologias a estes. É por isto que a “mística feminina” é mítica, apela ao mito, ao ritual, à romaria, à procissão, à encenação, à dança e ao canto, à encenação do passado bíblico: “a Bíblia é tudo na vida. É o projeto de Deus no mundo (...)” (A.C. in TREIN, 1990, p. 146, anexos).

Os leigos de classe média alta ou mesmo da burguesia que atuaram junto a estes agentes mais identificados com a Igreja mostram as possibilidades de atuação leiga católica neste pólo mais missionário da Igreja, sem prescindir de diferentes modalidades de reconversão de recursos escolares ou dados pelo título escolar no trabalho missionário ou, ao contrário, da conversão da experiência de engajamento em organizações católicas em objeto de elaboração erudita/escolar que legitima as causas pelas quais atuam. Deve-se notar, nesse sentido, seja no caso de um ex-desembargador, que é advogado, seja no caso da professora mestre em educação, ou da jornalista ou da socióloga apresentadas a seguir, que todos atuam em áreas de conhecimento cujo uso social é considerado legítimo e mesmo concebido como necessário. Tais agentes foram recrutados através de redes de relações dos agentes religiosos. J.A., advogado, ex-integrante do movimento “Justiça e Direitos Humanos”, ex-desembargador, é ex-aluno de A.C. Atualmente coordena a ONG “Acesso – cidadania e direitos humanos”, e organizou a “rede nacional de advogados populares” (conforme ENGELMANN, 2004, p. 264-266). Este advogado considera sua defesa das invasões por parte daquelas populações como um ato cristão.

A minha formação como marista, junto com os irmãos maristas, foi sempre muito voltada para o evangelho, à pregação cristão [sic], esta coisa toda. Quando o irmão me convidou para fazer este trabalho, eu me senti assim, bom eu fazer o trabalho que eu sempre quis fazer, que é auxiliar pessoas pobres, desvalidas, auxiliar o próximo, enfim. A inspiração foi evangélica. E

eu nunca vi o pobre do ponto de vista assim da solução legal para o problema dele. Eu sempre o vi como uma vítima, eu sempre enxerguei o pobre como uma vítima do sistema político, jurídico e econômico (J.A., entrevista in: ENGELMANN, 2004, p. 268).

Esta defesa garantiu àqueles a posse das áreas invadidas, o que certamente trouxe a este advogado notabilidade no meio jurídico, já que “[e]le foi o primeiro advogado que conseguiu vencer uma causa baseando-se numa lei de Constituição que é a da FUNÇÃO SOCIAL da TERRA, dentro do Direito Alternativo. Essa conquista serviu de modelo para outras situações, em todo o país” (MEYER, 1999, p. 2).

Sua esposa, A.I.A., recrutada simultaneamente, parece conciliar diferentes esferas e princípios de ação em sua atuação em nome dos “pobres” e, mais especificamente, em nome das “mulheres pobres”. Quanto a isto, é preciso notar que enquanto todos os agentes estão voltados para as causas dos “pobres”, as mulheres de classe média que atuam junto aos clubes de mães são as que se concentram na e enfatizam a promoção simbólica da “mulher pobre”. A atuação de A.I.A., por exemplo, concilia filantropia (ela “ajuda” “as pobres” com ranchos, roupas, etc.), a atuação como intelectual de referenciais “feministas”, e a atuação político-partidária, já que atualmente trabalha no gabinete de uma vereadora do PT em Porto Alegre, cujas “bases” são os “movimentos comunitários da periferia”. Isto se faz a partir de reconversões ao longo do tempo. Em sua atuação nas CEBs, A.I.A. toma contato com redes em que se discute a questão da mulher na Igreja via Teologia da Libertação (M.A.G., Milton Schwantes), o que possibilita que trabalhe, junto com M.C. e outras agentes, a questão da mulher nas “comunidades” e reúna mulheres “pobres” que atuam em comunidades e pastorais na “Mística Feminina do Meio Popular”. Ao final da década de noventa, após seus quatro filhos terem se graduado, faz o curso de Ciências Sociais na PUC, que utiliza para divulgar as causas “femininas” que defende. Seu trabalho de conclusão de curso, “Empoderamento de mulheres de base em movimentos e pastorais no município de Porto Alegre e região metropolitana”, é apresentado como resultado de seu “comprometimento” “com as lutas das

mulheres”. Este trabalho, é a afirmação de que “(...) as pastorais sociais e movimentos populares são um espaço favorável ao crescimento da consciência crítica das mulheres de base e possibilitam o empoderamento e a participação das mulheres nos espaços de poder da sociedade local” (ALFONSÍN, 2001, p. 1). O uso da noção de “empoderamento”, que passa a ser utilizada no trabalho de “feministas e ativistas sociais”, sendo “divulgada na Conferência Mundial das Mulheres, em Beijing, China, em 1995”, da qual A.I.A. participou como membro da *Década*, tem a ver com a apropriação da noção de “feminismo”, à qual A.I.A. se filia e que designa o trabalho “de ‘conscientização e organização de mulheres pobres”, bem como um desafio às relações do poder patriarcal”, a partir da ação “de fora, de uma pessoa estranha ao grupo”, voltada para o “desenvolvimento integral de mulheres pobres”. A.I.A. pode descrever assim seu próprio engajamento com esta definição consagrada pela “bibliografia feminista” voltada à problemática do “desenvolvimento” e legitimada pela Conferência Mundial de Mulheres da ONU, conciliando-a com seus referenciais essencialistas e religiosos de condição feminina, segundo os quais

muitas mulheres, não todas, têm dentro de si uma energia vital que surge em situações de emergência e de perigo da espécie. (...) [A]s mulheres pobres (...) quando as situações limites da vida diária exigem mostram uma obstinação em encontrar soluções de vida (...) e são capazes de organizar resistência ao poder dominador (ALFONSÍN, 2001, p. 10).

Esta possibilidade de transitar entre diferentes referenciais de tratamento dos “problemas das mulheres” – “ramos” do feminismo, percepção católica progressista de condição feminina – é dado tanto pelas possibilidades de acesso à cultura erudita e às discussões eruditas nestas diferentes esferas de militância pela condição feminina devido a sua boa condição sócio-econômica, quanto pela participação em diferentes redes que abrem a ela o contato com estes referenciais. Assim, ao participar da *Década* via indicação de M.A.G., A.I.A. transita entre organização “da mulher popular” e o que chama de “trabalhos elitistas” da *Década*. Além disto, a inserção nas redes das cúpulas ecumênicas faz com que ela se torne uma liderança que representa a discussão esclarecida das Igrejas sobre a condição feminina

em conferências como Beijing e outros: “Agora, nós vamos pra Veneza pro encontro preparatório do Encontro Mundial de Revisão da Agenda 21 das Mulheres. Os pontos todos da agenda vão ser revistos de novo, lá. (...) E depois, esse da África, que é o mundial, é agora no fim do ano.” (A.I.A., entrevista). Esta mulher faz a conciliação de diferentes agendas com relação aos “problemas das mulheres”<sup>64</sup> – a do feminismo, da igreja progressista, a do ecumenismo esclarecido. A disposição de recursos econômicos e culturais possibilita que faça a mediação entre esfera religiosa (do alto a baixo) e esferas não religiosas voltadas à discussão dos problemas das mulheres, o que certamente garante a presença da Igreja na definição daqueles problemas.

Para uma outra mulher de classe média, o engajamento no trabalho junto às CEBs como jornalista e responsável pelo jornal “Mães unidas – voz da libertação” parece estar relacionado a uma conversão de uma filantropia católica bastante tradicional ao catolicismo da Teologia da Libertação, que traz a noção de “justiça social”. Filha de alto funcionário público, casada com um fazendeiro, “uma mulher burguesa”, como ela mesma se definiu, sempre esteve preocupada “já há muito tempo, pela questão social, desde guria, desde a escola, desde menina, com esta problemática”, o que a leva a atuar enquanto “dama da sociedade” e “senhora católica” na filantropia organizada pela Igreja em sua paróquia, em “um trabalho completamente assistencialista (...) a gente participava das reuniões, da distribuição de rancho”. É possível relacionar seu engajamento nas CEBs com sua separação do marido. É neste momento, aos 40 anos, que M.H.M. vai buscar outras esferas de ação, iniciando um curso de jornalismo. Além disto, na Igreja, ela busca inserir-se em outras redes que não apenas as de trabalho filantrópico. Conhece então a Renovação Cristã: “porque estava muito inquieta. Naquele tempo eu era uma católica praticante. E eu queria fazer alguma coisa, no sentido de agir. E [no] grupo esse, da Z. [líder da Renovação Cristã] eu via uma

---

<sup>64</sup> Ver Battagliola, 2003 sobre como as possibilidades de conciliação destas agendas são dadas pelas disposições recursos e redes das agentes engajadas em nome dos “problemas das mulheres”.

possibilidade de não apenas ficar discutindo, falando e rezando, mas também agindo. E elas faziam isso. Por isso que eu me envolvi no grupo delas.” É neste grupo que conhece M.C., e imediatamente se identifica com o que ela descreve sobre o trabalho nas CEBs: “percebi que era isso, que enfim tinha chegado” – sua atuação como católica passaria a ser então pautada pelo trabalho de acompanhamento e registro da “conscientização” das mulheres das CEBs, em um jornal que circulava entre as CEBs, o “Mães unidas – Voz da libertação”.

Aí eu me engajei. (...) comecei duas vezes por semana. Mas depois eu ia três, quatro, ou, às vezes, final de semana, sábado e domingo, que tinha reuniões. E aquilo era organizado assim: muitos grupos, em toda Porto Alegre.(...) Então chegou a ter trinta Clubes de Mães na grande Porto Alegre. Então esse jornalzinho era pra circular nesses clubes de mães, e pra dar notícias de um, e fazer um intercâmbio de notícias, e de animação. E por isso que eu tinha que estar sempre junto, porque elas me davam as notícias. Mas eu tinha que não só pegar o papel escrito por elas, mas também saber tudo... Era uma teia, então eu tinha que estar. Eu me envolvi um monte. Eu fiz de tudo. Porque eu acreditava, e acredito, pena que depois a coisa mudou um pouco, que aquilo era uma saída para uma conscientização (M.H.M., entrevista).

Esta protagonista converte-se totalmente à proposta de mudança e justiça social pelas lutas dos “pobres”: “eu sempre gostei muito mais da parte social da coisa [do engajamento na CEB], (...) o indivíduo tem que lutar pelas suas coisas. Não ficar eternamente... ‘ah, Deus vai me ajudar’. Porque só Deus não ajuda. (...) E era uma coisa muito política pra mim. Era uma forma de eu vencer na política também, mesmo não sendo política partidária. Eu estou falando política no sentido amplo”. Neste trabalho, seus recursos econômicos, que possibilitaram a ela cursar jornalismo e colocar seus conhecimentos “a serviço das CEBs”, também é o que possibilitam o engajamento integral nesta atividade:

eu estava separada, e tinha ficado bem com a separação. Tinha um marido rico, e eu não precisava trabalhar. (...) a hora que eu me formei em jornalismo... se eu precisasse ir à luta, eu teria ido. (...) Então... eu podia fazer o trabalho, e me dedicar, também porque eu não precisava fazer um outro trabalho de sobrevivência. Eu podia. Agora eu também poderia trabalhar e também fazer isso. Só que aí eu não poderia me dedicar tanto. Porque eu considero que foi um privilégio. Usei o meu privilégio em função daquilo que eu acreditava (M.H.M., entrevista).

Este amor às CEBs pode também estar relacionado à conciliação entre preocupação cristã com o próximo, e o serviço cristão aos humildes que está no fundamento da filantropia,

presente no momento anterior, e à própria reelaboração identitária que ela busca no momento de sua separação. Só que esta reelaboração não passa por sua inserção na esfera profissional, onde teria que enfrentar as agruras de “trabalhar na Zero Hora, não dava”, os conflitos com os superiores, etc., os “ossos do ofício”, mas pela re-significação de seu trabalho religioso, como assessora das CEBs, agora voltado à construção do novo, o “caminho para a justiça social”. Neste ponto, o trabalho com mulheres e a participação em discussões onde cada vez mais se traziam os problemas relativos à sexualidade, à relação com os maridos, o que era ser mulher, a conscientização das mesmas poderia também fazer parte daquele seu esforço de elaboração identitária, como mulher, como “companheira de luta”, na “aventura do trabalho comunitário, da solidariedade e da fraternidade”, “que está enxergando muito mais longe do que só [como] esposa e mãe”, expressões que utiliza em um texto seu para descrever a atuação de mulheres em movimentos populares urbanos (MEYER, 1987).

Seu engajamento vai ficando cada vez mais distanciado quando percebe que este projeto de “nova sociedade” tinha seus problemas, como os conflitos entre os religiosos e lideranças de CEBs, e chega um ponto em que ela só mantém contato com estes trabalhos através de assessores como M.C. e A.C. No entanto, o desejo de sentir-se útil ao próximo faz com que ela, agora, aos sessenta anos, volte a estudar, desta vez no curso de assistência social, e a querer engajar-se na assessoria a papeleiras e catadoras de lixo.



### 3.3 “SÓ DEUS OUVIA NOSSO CLAMOR”: MARGINALIDADE SOCIAL E MOBILIZAÇÃO RELIGIOSA

Ligado à questão da elaboração e da difusão de queixas e problemas sociais, e de forma geral, de ideologias sociais, está o da adesão e identificação com os mesmos por parte de certos grupos. Se por um lado esta adesão está ligada a um trabalho de mobilização junto a determinados grupos, a experiência vivida em estado individualizado e cotidiano encontra expressão e sentido na elaboração de problemas e ideologias para determinadas populações (BOURDIEU, 1998c; OFFERLÉ, 1998, p. 48). Por outro lado, é necessário, no caso de um grupo social que se conforma e encontra meios de expressão de seus problemas a partir de uma formulação e mobilização externas, feitas pelos religiosos e leigos de classe média, entender as condições de sentido, para o grupo mobilizado, dos princípios a partir dos quais se expressa sua condição e problemas.

Uma delas parece ser o uso e o entretenimento das redes de solidariedade locais já existentes e sua institucionalização nos clubes de mães por parte dos agentes católicos. São os clubes de mães que promovem as redes de solidariedade locais e funcionam como um “aparelho de mobilização”, que fornecem a base para as ações mais extraordinárias (as invasões, romarias, passeatas) e para as “lutas”, como, por exemplo, a busca de aquisição de equipamentos urbanos. É nestes clubes e em outras estruturas locais baseadas no trabalho do clube de mães, onde são propiciadas relações de reciprocidade entre as famílias, que se exerceu o que se pode chamar de trabalho pedagógico dos agentes religiosos, com a discussão, nestes clubes, dos “problemas” que as mulheres “enfrentavam” (conforme MAMMARELLA<sup>65</sup>, 1996, p. 189-190). A narrativa de A.C. sobre a organização de uma

---

<sup>65</sup> Mammarella apresenta um depoimento de uma moradora da vila Santo Operário, faxineira, integrante do clube de mães e das comunidades de base, associação dos moradores e do conselho das domésticas (conforme

população periférica e marginal para uma invasão de um terreno mostra o quão indissociável é o trabalho pedagógico e de difusão da mensagem religiosa por um agente religioso da visualização dos “problemas” por parte das mulheres de um clube de mães. Para esta invasão, ele preparou para o trabalho de reflexão da Bíblia pelas mulheres do clube de mães um “roteiro” que serviu como “profecia” da aquisição da terra:

o ponto alto [do roteiro] era a reflexão em torno exatamente do problema deles que já tinha aparecido no clube de mães, eles em cima da rua, sem ter nem sequer possibilidade de botar latrina (...) como eles não tinham possibilidades de crescer e se desenvolver, e aí então era assim: a mesma coisa que acontece conosco hoje, lá na Bíblia aconteceu; José e Maria, não tendo lugar, onde parar no centro da cidade (...) foram caindo na periferia; eles tinham vindo do interior (...) mesma coisa! Então agora, no Natal, um menino, para poder nascer, eles ocuparam uma gruta (...) e o menino pôde nascer; então nós que estamos em cima de uma periferia, apertados, e esse terreno dando sopa ai do lado (A.C., in TREIN, 1990, p. 139).

Mais que a aprendizagem de papéis e a difusão de informações e crenças, o clube de mães permite a difusão de uma moral fundada na interpretação religiosa da sua situação, a partir da qual se percebe os problemas e se buscam soluções para os mesmos. É possível relacionar o sucesso na difusão destes princípios religiosos às condições de existência desta população, das quais a exclusão política é fruto: nenhum recurso econômico, quase nenhuma escolaridade. É nestas bases que os agentes religiosos, cujas chances de manipulação de critérios de visão de mundo e estratégias é maior, conseguem impor o sentido à ação coletiva.

É como se houvesse uma relação entre marginalidade social desta população<sup>66</sup> mobilizada, configurada pela migração recente, pelo desemprego ou pelo subemprego, o não acesso à escola, e mesmo má alimentação, saúde, moradia e o engajamento em ações coletivas e movimentos que fogem do legítimo socialmente. No caso, se trata de invasões de terras e de

---

MAMMARELLA, 1996, p. 36) que mostra o direcionamento da atividade do clube de mães para a expressão e a elaboração dos problemas. Neste depoimento, ao detalhar o recrutamento e os trabalhos no clube, ela diz que um dos objetivos do clube de mães era “(...) que a gente ia encontrar com as outras mães e íamos contar as necessidades umas para as outras ... e tinha aquela hora da reflexão, ‘o que a gente tem mais necessidade que venha para esta Vila? O que nós gostaríamos de ter?’ Ai a gente não tinha nada. Tinha uma que escrevia o que a gente não tinha (...): o Posto de Saúde, a Creche, o Colégio (...)”. In Mammarella, 1996, p. 190.

<sup>66</sup> A marginalidade social da mesma é identificada a partir de observações de campo, e da caracterização de Mammarella (1996) dos participantes de uma ocupação que deu origem à Vila Santo Operário como “pobres”, ou seja, “moradores provenientes das classes mais baixas” (p. 170), ou como composta de “famílias faveladas, operários desempregados ou subempregados” (p. 140).

terrenos urbanos e os enfrentamentos físicos e a violência aí presentes, em uma situação na qual suas demandas não encontram correspondente em instituições ou intervenções públicas (conforme OFFERLÉ, 1998, p. 130).

Nestas formas mais violentas de ação coletiva o investimento é total. Trata-se do próprio corpo e a própria vida como recurso, o que faz com que um elemento da elaboração e expressão de seus problemas seja a narração das quedas, dos machucados, das brigas com a polícia ou com “jaguços” e seus ferimentos: “meu filho quebrou os dedos dos pés quebrando portas naquela invasão [de um conjunto habitacional]” (N.V., Pastoral da Criança, entrevista); “Machuquei minhas pernas pulando cercas de arame enfarpado do terreno” (I.E., comunidade Santa Cruz, que participou da invasão de um terreno). Tais narrativas são reproduzidas ou enfatizadas pelos agentes externos como na bibliografia católica que trata da atividade pastoral junto a populações “pobres”. Como se vê nessa narrativa de um enfrentamento de mulheres com a polícia na Encruzilhada Natalino: “daí eles começaram a jogar bomba em nós (...) e machucou várias crianças; machucou na cabeça, no rosto (...) e eu tava grávida, me surraram, me deram umas quantas cacetadas; uma mana minha eles também me derrubaram e foi batida” (PASTORAL DA MULHER POBRE, 1988, p. 22); ou ainda uma líder do clube de mães que participou da invasão de área na Mathias Velho, que narra como ela e seu marido foram presos e apanharam dos policiais: “daí eles bateram nele [marido], o que quiseram, pisotearam ele (...) eles me deram um chute nas canelas, que ficou preto, muitos dias, meio quebrou um ossinho do pé” (PASTORAL DA MULHER POBRE, 1988, p. 31).

Aderindo a uma mensagem religiosa segundo a qual suas queixas, problemas e objetivos seriam levados em conta por uma instância supra-social, é como se houvesse uma garantia, uma certeza de vitória e do sentido da “luta”, apesar das forças policiais, a lei, o “mundo” estarem contra eles. Isso se vê na narrativa feita por uma integrante de clubes de

mães para o jornal mantido pelos agentes católicos da tentativa de ocupação de terreno reprimida pelos proprietários e pela polícia:

Quase 8 horas a polícia chegou no local onde para nós ficou claro que a polícia defende os grandes, nunca os pequenos (...) chegaram e cercaram a área com corda (...) ficamos ali sentados gritando, mas só Deus ouvia nosso clamor. Queríamos apenas um pedaço de terra para colocar nossos barracos (anônimo).

As próprias noções de “justiça” e “direitos” legitimam estas ações para seus participantes recebem o sentido de justiça divina. Como se lê no já citado jornal dos clubes de mães:

Algumas ocupações são um sucesso, como a do Guajuviras (...) Esta ocupação, como muitas outras, é apoiada por todos aqueles que acreditam e que desejam uma LEI JUSTA, lei NATURAL onde TODOS TÊM O DIREITO DE MORAR. Quando a sociedade e as autoridades se OMITEM, o POVO SE ORGANIZA E VAI EM BUSCA DE SEUS DIREITOS. (...) Até quando vamos nos acomodar deixando que os grileiros roubem a terra que é dos pobres? (MÃES unidas – Voz da Libertação, maio de 1987, p. 9, grifos no original).

Ou na poesia de uma integrante de um clube de mães narrando sua visita ao acampamento do MST:

Fomos no acampamento/ um clube de mães formar (...)/ é uma luta sem guerra/ queremos os nossos direitos/ e não saímos daqui sem ganhar as terras/ pois nós queremos é plantar / este é o nosso direito / e ninguém pode nos condenar / a terra é de todos / precisamos nos alimentar (...) queremos terra, em Deus temos confiança (anônimo).

Há uma reinterpretação dos atos socialmente ilícitos a partir da “justiça divina”. Em um texto em que se narram as comemorações de encerramento dos trabalhos dos clubes de mães, lê-se que “foi feita uma parada no local onde havia a cerca da vergonha e muitas mães deram o seu depoimento de como foi importante a derrubada da cerca que separa os pobres das terras que os ricos se apossaram só para eles”. (sem autor, s.n.t.).

O sucesso nestas ações, como a obtenção da posse das áreas invadidas, é, ao mesmo tempo, a prova de que estavam certos e o testemunho da ação divina. Como se observou em um encontro da Mística Feminina em que se rememorou as invasões feitas a partir dos clubes de mães e das comunidades, uma mulher, chegando à frente da capela, próxima à mesa da

celebração, falou aquilo que pode ser considerado um testemunho da ação de Deus: “Eu sou invasora! Eu sou invasora! Lembra que ninguém acreditava que a invasão ia dar certo? Pois aqui está a escritura do meu terreno!”, passando a ler a seguir uma matéria do Jornal de Canoas sobre a obtenção da posse das terras e o sucesso da invasão. Quando terminou de ler, disse “vou deixar aqui na Igreja o xerox da escritura e da matéria” (anotações do encontro da Mística em janeiro de 2003, 19/01/2003). É na igreja, e em um encontro religioso que se invertem os sinais do estigma de ser “invasora”, e as provas do sucesso da invasão, deixadas na igreja como registro da graça obtida mostram como os temas e o vocabulário religioso podem permear a ação coletiva destas mulheres.

A participação nestas ações mais extraordinárias a partir do clube de mães e das comunidades parece estar relacionada a um “passado das lutas” e dos movimentos sociais no Rio Grande do Sul no qual a Igreja Católica tomou parte. No entanto, é preciso considerar que tanto o clube de mães no momento anterior, quanto a atividade nas pastorais e comunidades no momento atual conforma e solidifica as redes de solidariedade locais, já que sua “frequência regular tende em todo o caso a fazer perceber pelos membros a relação que se estabelece entre a possibilidade de obtenção de certos bens (satisfação de estar em grupo, desfrute de um bem indivisível como o uso de serviços coletivos ou a preservação de espaços de encontros) e sua própria participação em atividades coletivas” (LAGROYE, 1993, p. 296). É isto que parece estar na base da frequência e mesmo do trabalho cotidiano de mulheres com poucos recursos sociais nas comunidades e pastorais. Como se vê no depoimento de uma integrante de um Clube de Mães para um documentário sobre os mesmos, feito pelos agentes religiosos: “aqui [no clube] a gente faz trabalho. Em casa, a gente não sai de casa, sempre com serviço, roupa. Aqui não, a gente vem, chega em casa parece que está tudo feito igual” (não identificada, documentário “10 anos de Mística Feminina”). Os benefícios pessoais da participação no clube de mães, que parecem mais evidentes quanto mais ligados a

necessidades “básicas”, é ressaltado por uma liderança da Pastoral da Mulher Pobre que não vive em condições “precárias” de existência:

[quem participa das reuniões do clube de mães são] pessoas que não vêm na igreja, mas participam ali. Aí nós temos mães que começaram, participando conosco, completamente leigas de tudo. Batizaram os filhos, fizeram os filhos fazer comunhão. E sem ninguém insistir. Por livre e espontânea vontade. Só elas entendendo a Bíblia. [E por que elas vêm?] Muitas pela necessidade. Elas chegam ali, ganham calçado, roupa. Elas tomam chá. É um chá, mas elas fazem uma refeição de tarde. As crianças podem ir junto. Ali elas aprendem... Tem mães que chegam ali e não sabem pregar um botão . E saem dali fazendo tudo (N.G., Pastoral da Mulher Pobre, entrevista).

Duas questões se colocam. A primeira delas diz respeito às condições de entendimento destes problemas como “de mulheres” e a correspondente elaboração de uma ideologia por parte dos agentes católicos relativamente à condição feminina. Para alguns agentes católicos, como o irmão marista, a mobilização de mulheres tinha um caráter instrumental. Ou seja, para ele, o começo de uma “comunidade” se dá com as atividades femininas do clube de mães, e o trabalho dos clubes diz respeito a uma mudança social que atingiria homens e mulheres. No entanto, ao associar problemas da condição feminina aos problemas sociais dos “pobres”, há uma filiação destes agentes externos ao espaço da elaboração erudita católico relativamente à condição feminina. Assim, ao mesmo tempo em que fornecem a mulheres “pobres” categorias de identificação e expressão de problemas, possibilitam à Igreja Católica atuar junto a estas populações e impor ou difundir junto a estas uma definição de condição feminina e de engajamento femininos legítimos que se contrapõe às definições mundanas de mulher correntes.

Outro problema que se coloca é o da diversidade e intensidade dos engajamentos nas organizações em pauta (OFFERLÉ, 1998, p. 87). No caso estudado, há aquelas que se vinculam às pastorais como “atendidas”, como objeto da caridade e dos serviços da Igreja, fazendo os cursos, recebendo doações e atendimento aos filhos, e aquelas que, pela posse de mais recursos, se vinculam a estes clubes pastorais como “líderes” e que fazem, em nome da Igreja, o atendimento àquelas mulheres. E se é possível que aquelas primeiras busquem

recursos que garantam sua sobrevivência física e social, para as segundas, trata-se de um investimento de si que possibilita certos ganhos simbólicos<sup>67</sup>.

### **3.4 “A FORÇA FEMININA”: DEFINIÇÕES DE CONDIÇÃO FEMININA DAS “MULHERES POBRES”**

Como o “cuidado das crianças” e da “comunidade” materializados nas “lutas” por creches, escolas, postos de saúde, saneamento, luz elétrica se constituem em problemas das mulheres ou problemas de mulheres? O que esta generalização das causas diz respeito ao trabalho simbólico de designação de problemas a mulheres? Estas questões remetem à consideração do trabalho de diferentes agentes católicos junto a mulheres “pobres” na designação destes problemas e no quanto a elaboração destes é mais ou menos confluyente com interesses das mulheres das classes populares.

A partir do trabalho nos clubes de mães e pastorais, são oferecidos às líderes de pastoral fundamentos religiosos a seu trabalho cujos significados dizem respeito à condição feminina, ou elas realizam este trabalho porque são mulheres, sendo necessário entender como elas se apropriam desta temática relativa aos problemas das mulheres.

Por outro lado, toda a elaboração de problemas de mulheres que fundamenta o engajamento e participação de mulheres na Igreja é parte do que pode ser chamado de contraposição simbólica e prática a outras elaborações de problemas de mulheres e outros engajamentos femininos, em especial o feminismo em sua vertente que discute o patriarcalismo, com suas concepções de condição feminina, formas de engajamento e “lutas”.

Neste sentido, a Igreja Católica, com os clubes de mães e posteriormente as pastorais,

---

<sup>67</sup> Da mesma forma, Drogus (1997, p. 49-50) observa que enquanto a literatura sobre as CEBs assinala que seus membros são “pobres da periferia urbana”, é necessário diferenciar as características dos membros de CEBs dos seus vizinhos não membros, já que pode se perceber diferenças nos níveis de pobreza entre estes.

conforma uma ação de mulheres que impõe sua concepção de condição feminina legítima, ou seja, a mulher como mãe de família, presente nas cartas pastorais, documentos papais, em um trabalho que, ao contrário do que a literatura sobre as mulheres que participam das CEBs consideram, atinge e confere significado às relações privadas e ao corpo feminino.

Drogus (1997, p. 64-65) e Schminck (1981 p. 130-131) consideram que a percepção de que a ausência de saneamento, escolas e creches por parte das mulheres das CEBs sejam problemas a serem resolvidos por sua ação está fundamentado na divisão sexual do trabalho existente entre as classes mais baixas. Enquanto os homens saem de casa para trabalhar e atuam fundamentalmente no mercado de trabalho, as mulheres ficam em casa, cuidando dos filhos e têm uma experiência mais próxima das carências locais relativas à vida familiar e aos filhos. Algumas mulheres entrevistadas forneceram esta explicação quando inquiridas porque as mulheres se engajavam mais que os homens na Pastoral da Criança: “Porque, na realidade, quem mais cria os filhos hoje em dia não é o casal, é a mãe. Ela está junto com o filho o dia todo. O pai não. O pai vai trabalhar, chega de noite (...) Então a mãe está ali, ativa. É a família (...), quem responde por tudo, no final das contas, é a mulher.” (N., Pastoral da Criança, entrevista). No entanto, a esta “base objetiva” das condições econômicas associadas ao gênero junta-se a ação de agentes religiosos com suas concepções de condição feminina e seus problemas legítimos em confluência com a experiência daquelas condições objetivas de existência.

Assim, se há o interesse pela mobilização nas “lutas” por parte de agentes religiosos inspirados pela Teologia da Libertação, também estes são os responsáveis pela elaboração de uma ideologia em relação à mulher que justifica a atuação das “mulheres da base”, “mulheres das comunidades” nas “lutas”. Estes agentes religiosos participam simultaneamente da elaboração e da colocação em prática de noções relativas à mulher, atualizando em uma Igreja Católica pós Vaticano II e dentro do setor progressista, o que Drogus chama de “marianismo”:



a crença nas habilidades especiais das mulheres, relativas ao cuidado, à criação e à maternidade que faria parte da “cultura católica” (DROGUS, 1997, p. 60-61).

Segundo esta concepção difundida, a mulher é a principal agente nas lutas sociais porque é responsável pela vida. Ela gera, dá a luz, “dá seu sangue e seu leite” ao filho, à nova vida. Isto faz com que seja “responsável” pela vida no mundo. Esta idéia é expressa em diferentes textos e também pelas líderes de pastoral entrevistadas, como E.H., coordenadora da Pastoral da Criança na comunidade Santa Cruz no Bairro Harmonia em Canoas:

Eu acho que ser mulher, ser a geradora da vida. Tu trazes pro mundo a vida. Então tu sentes o compromisso de preservar a vida. Deus nos deu um dom... na Bíblia, a gente encontra muito várias passagens bíblicas a presença muito forte da mulher. Jesus escolheu lá pra nascer de uma mulher. Ele quis nascer numa família, quis nascer de uma mulher. Isso vê lá também quando Jesus morreu e ressuscitou, ele se fez aparecer primeiro pra uma mulher. Então a gente vê na Bíblia que Jesus nos deixou uma missão muito forte como mulher, uma responsabilidade muito forte. Por isso a gente tem que estar encaixado em todos os trabalhos onde necessita da presença da gente, mostrar essa força, passar para as outras mulheres essa força que nós temos, essa responsabilidade que Deus nos deixou, como geradoras de vida. E a partir do momento que tu conheces isso, tu vais atrás desse teu trabalho. (E.H., Pastoral da Criança, entrevista).

Esta formulação, em todas as suas variantes, diz respeito aos assim denominados “poderes femininos” radicados na condição de mãe, e faz parte do temário católico de valorização da “essência” da mulher e da mulher por sua “essência”, que se encontra dos documentos papais aos textos de teólogas católicas (conforme capítulo 2, ver também ROHDEN, 1997).

Assim, é necessário levar em conta o quanto a atuação dos agentes religiosos relativa à formulação de uma ideologia com relação à mulher, a assim chamada por eles de “mística feminina” tem a ver com a inserção no pólo pastoral do espaço de elaboração teológica, e neste de desenvolvimento e trabalho com uma teologia feminina ou para mulheres. No documentário em vídeo sobre os 10 anos de Encontros da Mística Feminina do Meio Popular, uma das formadoras da Mística, cujo marido é o advogado que defendeu na justiça os “invasores” dos terrenos em Canoas, obtendo na justiça a posse das áreas aos mesmos, atuante

na organização de CEBs e clubes de mães e da Pastoral da Mulher Pobre em Porto Alegre e Canoas, se apresenta como teóloga e diz que:

estes encontros da Mística não estão soltos no espaço. Eles têm raízes, têm costuras, têm liames, eles fazem parte de uma rede desta atividade de mulheres. E eles nasceram no Rio de Janeiro quando um grupo de mulheres teólogas começou a refletir que toda a teologia é refletida por cabeça de homem, as respostas todas das nossas inquietações de fé eram dadas por homens e resolveram elas estudar e ver a teologia com olhos de mulher (A.I.A., 10 anos de Mística Feminina do Meio Popular, 1998).

Os encontros da Mística<sup>68</sup> são o fórum onde há a conciliação das diferentes formas ou ênfases das teologias da mulher para “mulheres de meio popular”, tais como as que enfatizam o elo entre a mulher e as “causas” sociais e as “lutas” da “mulher pobre” e as que enfatizam os “problemas de gênero”, a “sexualidade”, a “fertilidade”, a “opressão da mulher”.

Assim, há agentes religiosos como A.C. e M.C., que já participaram das discussões sobre o papel da mulher na Igreja no âmbito da CRB/CNBB na década de setenta, que atuaram na organização de movimentos sociais como o MST, nas ocupações de áreas urbanas, fundação do PT, de CEBs, organização de grupos de papaleiros, e que estão interessados em valorizar o sentido religioso das “lutas sociais” e o papel da mulher nestas. Neste sentido, há toda a re-significação das “mulheres da Bíblia”, principalmente Maria, mas não só, em um trabalho de analogia e identificação com as “mulheres pobres” mobilizadas, as “mães do povo”, como Maria, “mãe de tantos sofredores”, “um Deus com rosto de mãe”, “Maria dos pobres”, “Mãe negra aparecida”, “Maria da união”, “Senhora da América Latina”, e outros (MÍSTICAS Melodias – mulheres encantam, s.d.). No jornal dos clubes de mães, lê-se, por exemplo:

---

<sup>68</sup> Os encontros da Mística foram precedidos por uma reunião da “Pastoral da Mulher, mulheres lideranças das CEBs e militantes dos movimentos populares” sobre “Mulher, terra e teologia”. Os temas de cada encontro anual, que começaram em 1988 foram: “Lugar de mulher é na história”, “Mulher geradora de vida”, “A fertilidade e a sexualidade”, “A opressão da mulher”, “Libertação da mulher”; “Ser mulher e a política”; “Corpo da mulher”, “A violência e a mulher”, “Ver Deus e o mundo através do olhar da mulher”; “Viemos como o vento, trazendo vida para o tempo e o novo milênio”; “Mulher e o terceiro milênio”; “Mulher protagonista principal da construção da nova sociedade para o novo tempo”; “Maria mulher missionária”; “Mulher caminho para uma nova sociedade”; “Mulheres pela paz e por um planeta com vida e igualdade”; “A semente que se planta é vida que se colhe”. In: “Memória da Caminhada Mística Feminina”, 2003.

O que é ser Maria hoje? Muitas mães pobres estão seguindo o exemplo de Nossa Senhora. Elas procuram ser como Maria quando se colocam em disponibilidade, saindo de casa para ajudar outras mães, trabalhando nos clubes e em todos os serviços da comunidade, lutando por moradia, educação, saúde, empregos e melhores salários (MÃES Unidas – Voz da Libertação, maio de 1987).

Faze Maria, de todas as mulheres, mães da libertação. Igual Maria, mulher de luta, servidora do povo, queremos responder com alegria ao chamado de SERVIÇO que o PAI nos confiou. Queremos RENOVAR A VONTADE DE VIVER e, como MARIA, ajudar na luta do povo oprimido (MÃES Unidas – Voz da Libertação, agosto de 1987, caixa alta no original).

Este trabalho de pastoral é também uma elaboração teológica na qual a mulher se torna uma figura central da Bíblia, a partir do estabelecimento da analogia entre “a mulher” e “o pobre”, “o oprimido”: a mulher é a mais pobre dentre os pobres:

A história da salvação tem a tonalidade dos pobres. Seu trilho é inegavelmente, o dos fracos. (...) Por isso, as mulheres assumem tamanho destaque na Escritura. (...) Além de suas dores de gente espoliada, ainda carregam os sofrimentos de sua condição de mulher (...) sofrem a opressão mais profunda (PASTORAL DA MULHER POBRE, 1988, p. 77).

E, se os pobres são os escolhidos de Deus para resgatar a humanidade, “as mulheres detêm um lugar todo especial e decisivo nos ‘corações’ da Escritura” (PASTORAL DA MULHER POBRE, 1988, p. 80). Neste texto, está marcada a diferença desta elaboração em relação a outras teologias da mulher, como a “teologia feminista”. Com relação às mulheres na Bíblia é destacado pelos agentes da Pastoral da Mulher Pobre que

[n]ão focalizamos com a devida insistência aquelas passagens bíblicas que de algum modo desfavorecem as mulheres. Existem tais cenas e afirmações na Bíblia. (...) Mas por um lado, de jeito nenhum são majoritárias, e, por outro lado, não têm atualidade, no sentido de ajudarem na libertação (PASTORAL DA MULHER POBRE, 1988, p. 107).

Ao contrário, o que se quer enfatizar é que “[m]esmo que as mulheres fossem subalternas aos homens, mesmo que sofressem a dominação masculina, souberam conquistar seu espaço. Impuseram-se por seu trabalho e seu saber” (PASTORAL DA MULHER POBRE, 1988, p. 80). Assim “os escritos bíblicos afirmam algo especial sobre a participação das mulheres na libertação. Afirmam que elas, continuamente, passo a passo, estiveram presentes, participando, resistindo, vencendo” (PASTORAL DA MULHER POBRE, 1988, p. 83).

A constituição das causas femininas como os problemas do povo, do pobre, e sua opressão econômica vem acompanhada da valorização tanto da “força da mulher”, sua “energia” quanto da união de esforços com os homens pobres, na “luta” conjunta, “luta” que a mulher “puxa”, por melhores condições de vida. Em vários momentos as entrevistadas colocam que sua definição de “lutas das mulheres” envolve “a mulher que se organiza e ao homem dá a mão”, inclusive como contrária ao “feminismo”, no qual as mulheres seriam “contra os homens”. Uma delas diz que nos grupos de mulheres que frequentou na década de 80, “não éramos feministas. A feminista, o pouco que a gente sabia, elas eram contra os homens na sociedade. Nós não, a gente precisava deles.” (D., Pastoral da Criança, entrevista). Outra entrevistada, que na década de oitenta participou dos clubes de mães e das invasões no bairro Mathias Velho e que atualmente coordena a Pastoral da Mulher Pobre em uma paróquia daquele bairro, considera que “a mulher não pode caminhar sozinha, excluindo o homem. Pra isso ela é mãe, ela é mãe da mulher e mãe do homem.” (A., Pastoral da Mulher Pobre, entrevista). Nesta complementaridade de esforços na luta comum, a mulher tem que ser valorizada por seus atributos e aí ocorre a inversão do sinal negativo da condição de mãe e mulher pobre, numa espécie de *“poor housewife is beautiful”*. Isto está presente em toda a prática celebratória, como as reuniões, festas, encontros da Mística, e na apresentação destas pastorais. A música de Antônio Gringo, cantada no documentário “10 anos de Mística ...”, que descreve a atividade feminina no meio rural entre a casa e a lavoura enquanto aparecem cenas de mulheres trabalhando na terra e nas lides domésticas (“vejo em teu rosto e em teu corpo judiado/a mãe que sempre expressa um gesto de esperança”), e toda a iconografia da Pastoral da Mulher Pobre e da Pastoral da Criança com fotos e desenhos de mulheres, mães, “pobres”, e seus filhos, em torno de suas casas, apresentam uma estética que foge aos padrões dominantes de beleza feminina.

São estas “lutas” e a adesão à imagem de mulher presente nelas que justificam que donas de casa que são as líderes de pastorais e clubes de mães deixem seus lares e “participem” nas boas causas que são as melhorias das condições de vida da comunidade e o cuidado de suas crianças. O texto de abertura do documentário em vídeo sobre os Encontros da Mística diz, por exemplo, que “após séculos, as mulheres saem de casa, do mundo interior, para conquistar o espaço público. E encontram um mundo desarrumado, feio e injusto”. Entre as mulheres de pastorais é só este trabalho para comunidade, o dom de si que justifica seu afastamento da esfera familiar. Como S., líder da Pastoral da Criança e da Pastoral da Mulher Pobre, que sempre quis ser algo que depois descobriu que se definia como “assistente social”, que possibilitasse a ela “cuidar” de crianças. Atualmente, gostaria de ter uma “creche” em que mulheres que trabalham, podendo ou não pagar, pudessem deixar seus filhos. Ou ainda como outra mulher, líder da Pastoral da Criança que na década de 80 participou da invasão do “fundão da Mathias”, e que atualmente trabalha em um projeto de cuidado de “crianças em situação de perigo”, define seu trabalho

como sendo um dom de Deus. Porque se a pessoa não tiver um dom muito grande pra trabalhar com criança, crianças de risco, acho que não adianta. (...) Com trinta anos eu estava com cinco filhos. E eu disse assim: “Bom, eu não tenho condições mais de ter meus próprios filhos pela situação financeira. Mas amor eu acho que eu tenho de monte pra dar pra muita criança.” Daí quando eu estive no hospital, internada, pra fazer o ligamento de trompas, eu pensei muito: “Então eu vou entrar de cara. Porque se eu não tenho mais filhos meus e eu tenho amor de sobra, então vou pra um trabalho comunitário” (E.C.F, entrevista).

Esta atuação de mulheres mobilizadas pela Igreja Católica constitui para Alvarez (1990, p. 382) um paradoxo, já que a participação das mulheres na “vida pública” seria uma “extensão dos papéis femininos na família”. Alvarez (1990), assim como Schminck (1981), esta última talvez minimizando a atuação da Igreja Católica junto a mulheres das classes mais baixas que atuam em CEBs e associações vinculadas à Igreja, retomam a crítica das feministas de que as mulheres destas classes seriam difíceis de serem mobilizadas e teriam resistência em tratar temas caros ao feminismo da década de setenta: o corpo, as relações na

família, a sexualidade, tudo o que diz respeito à opressão da mulher “enquanto mulher”. No entanto, estas afirmações devem ser relativizadas, já que podem dizer respeito a um momento em que as agendas de feministas e de mulheres de CEBs não tinham pontos de contato, sendo mesmo conflitantes, como foi a experiência no Sudeste do país entre o final da década de setenta e o início da década de oitenta (ver SCHMINCK, 1981). Como se nota nos temas dos encontros da Mística, há um tratamento daqueles temas relativos ao privado e este princípio de definição dos problemas das mulheres parece ter se incorporado ao horizonte de ação de mulheres que atuam nas pastorais e clubes de mães. O documentário sobre os encontros da Mística mostra uma das assessoras de um de seus encontros dizendo que

nas comunidades de base, a gente reconhece, tanto quanto nos movimentos populares, nos movimentos reivindicatórios também, nós mulheres estamos sendo maioria. Agora o que a gente pergunta é até que ponto a gente está consciente de estar fazendo este trabalho consciente da nossa condição e da nossa situação enquanto mulher e da discriminação que a gente está sofrendo dentro destes mesmos espaços, e até que ponto também eles não tão repetindo a situação de discriminação e de subordinação que a gente vem vivendo no decorrer da história (não identificada).

Neste ponto, é interessante notar como as “questões privadas”, que remetem às relações com o marido e com a família, aparecem nas situações de entrevista com as líderes das pastorais. Em diferentes momentos aparece a tensão ou mesmo o conflito com o marido devido à participação nas pastorais, entendida pelos maridos como uma negação do engajamento na vida doméstica e familiar. Caso extremo deste conflito, A. acabou por se separar de seu marido após seu intenso engajamento nas CEBs, pois ele então passou a beber, a se envolver com outras mulheres, “a quebrar as coisas dentro de casa”:

meu irmão disse que foi por causa da política que eu me separei do meu marido... (...) não foi só eu que me separei, foram várias mulheres que se separaram. Por causa da participação. (...) sabe como é que é: o homem tem a mulher, que quando ele chega em casa deixa a comida pronta... roupa lavada, esperando ele (...) Então quando ela se afasta um pouco, o homem sente. Aí começa a vir as cobranças. E o meu marido partiu para a bebida, começou a beber. E fazer violência dentro de casa, e aí não deu mais (A., entrevista).

Em outras situações de entrevista, ficou clara uma regra de ouro para grande parte das líderes da Pastoral da Criança que desejam preservar sua vida familiar: estar em casa à noite.

Como I., coordenadora paroquial da Pastoral da Criança na Mathias Velho diz, “reunião [da pastoral] comigo é só de dia. De noite, eu fico em casa. Ele [o marido] gosta de chegar em casa, eu estar em casa, com a janta pronta, claro, esperando por ele.” (I., Pastoral da Criança, entrevista).

Este interdito à mulher casada de não sair de casa à noite parece ser generalizado na Pastoral da Criança. Como relata I.R., religiosa assessora da Pastoral da Criança, N., coordenadora de área, e como pude ouvir de E.H., quando a religiosa que trabalha junto com ela na Comunidade Santa Cruz pediu a ela para buscar algo no centro de Canoas e ela se negou, “porque a senhora sabe irmã, que meu marido não gosta que eu ande na rua de noite e já está ficando tarde”.

Esta tensão, que aponta para o desgosto feminista, a subordinação da mulher à lei do marido no espaço doméstico, convive com a “conscientização” e a “libertação” enquanto mulheres, propiciadas pela participação na “comunidade”, tanto para as líderes quanto para as mulheres atendidas pelas pastorais. Esta “libertação” vem da “conscientização” do valor da dona de casa, grande mãe e força motriz das “lutas”, e que por isto deve ser respeitada em casa por seu marido e filhos. S., líder da Pastoral da Criança e da Pastoral da Mulher Pobre na Vila Nossa Senhora da Conceição e cujo marido, aposentado, já está “pacificado”, fala de como a comunidade “libertou” mulheres da dominação masculina.

Elas tinham um medo muito grande do marido. Eu sou uma delas. Eu sou uma delas que me libertei. (...) eu trabalhava, era doméstica... eu lavava pra fora também. E quando os meus filhos chegavam, sábado e domingo, que eles dormiam até mais tarde, eu dava café na cama, eu dava café pro meu marido na cama. Porque como eu achava que eles trabalhavam, que eu não é que eu tinha que fazer algo por eles. Que era a minha obrigação como mulher. Então era o descanso deles, não meu. (...) E aí depois com esses movimentos que eu fui participando, reuniões... aí foi me abrindo os olhos. (...) Então ali dentro eu fui me libertando aos pouquinhos, e fui largando. (...) o direito das mulheres é como eu falei. As mulheres têm todo o direito à liberdade, de trabalhar, de se arrumar, de ser alguém na vida. Porque quando a mulher não tem identidade própria... Quem é ela? E onde a gente trabalha é isso aí. Para ela Maria mesmo. Eu sou a Maria, eu moro na rua tal, minha casa é tal. A gente não tinha nem casa. Não, marido chegou, quem manda é ele. Onde é que se viu isso? Tendo que pedir licença pra trocar um móvel. E é isso que nós lutamos com as mulheres, que elas são as donas da casa. (...) E

ela tem que fazer o marido respeitar ela como mulher. E aí eles não ficam tão machão, e aí elas também dão força pra ele. Porque aí ele sente a força dela. E eles também apóiam (S., Pastoral da Criança e Pastoral da Mulher Pobre, entrevista).

Ao contrário do estabelecido na literatura sobre a participação das mulheres nas CEBs (ALVAREZ, 1990; DROGUS, 1997; BURDICK, 1990; SCHMINCK, 1981) a atuação nas comunidades atinge as relações privadas mesmo em seu ponto mais íntimo, como a sexualidade, bem como os valores morais. Estas mulheres, a partir da participação nas pastorais, passam a questionar “aqueles costumes antigos, do tempo que eu fui criada”, em que suas atitudes, porte, roupas eram rigidamente regradados: “eu não usava bermuda, não usava *short*, que eu era feia, que eu era velha, que eu era gorda”. Este é um dos sentidos da “libertação”. Além disto, também paira na fala de algumas destas mulheres o antigo medo dos maridos, medo da violência física, e é a lembrança deste medo que faz estas falarem na participação na Igreja como “libertação”. Estas mulheres passam então a se verem como exemplos de libertação a ser seguido por outras, as quais passam a informar de seus “direitos” no trabalho nas pastorais:

as mulheres muito decaídas, muito sacrificadas. A maioria era pai e mãe. Saíam de manhã cedo pra trabalhar, arrumavam serviço. Muito desemprego, viam as crianças passando dificuldade e não tinha pra onde ir pedir. E arrumar... a auto-estima das mulheres muito lá em baixo. Elas eram muito desvalorizadas, sofriam, apanhavam dos homens. Então é onde que entrou esse padre pra formar um grupo. Porque não adianta uma mulher sozinha querer fazer um grupo. Então a gente fez um grupo que era pra todas... daquele mal que elas estavam passando, pra umas pegar as outras e dar força pra elas saírem daquele mundinho (...). E tem muitas que saíram. E muitas hoje em dia são umas mulheres libertas. (...) Elas não têm mais aquele vínculo que a mulher é só pra dentro de casa, é só pro marido, é só pra cozinhar, cuidar dos filhos e lavar roupa. Ela tem a liberdade de sair pra um grupo. Assim como ela sai pra trabalhar, ela também pode sair pra passear. Ela se libertou mais. Não se libertou pra sair pra vadiar. Não, ela se libertou das mãos, das garras dos maridos... (...) A prisão das mulheres é essa. Era uma verdadeira prisão. Por isso que eu te digo que eu me libertei. Que a gente era escravizada pelo próprio marido, pelas mães da gente. (...) E da mãe passava pra mão dos maridos. Eles que governavam a gente (S., Pastoral da Criança e Pastoral da Mulher Pobre, entrevista).

A mulher sofre muita violência. As mulheres, quando elas vêm com aquela submissão, elas têm medo de colocar como elas gostariam que fosse. Como eu gostaria de me relacionar com o meu marido, como eu gostaria que tu [referindo-se ao marido] fosse. O que teria que mudar em ti pra me fazer feliz. Eles conseguem também adquirir a liberdade de falar pra gente



também como gostaria que fosse. Isso tu vai buscando na formação, na experiência captado no grupo, nas rodas de conversa... a gente vai raciocinando sobre o que a gente vai escutando. Como eu poderia mudar, como eu poderia fazer sem gerar conflito, nem violência. E assim eu fui mudando a maneira de pensar do meu esposo. Eu sempre digo que eu comecei a viver a partir do momento que eu entrei pra uma comunidade, comecei a fazer parte de um grupo de mulheres que se reunia, que discutia os problemas, as suas dificuldades, procurava as alternativas, a solução. Foi nesse momento que eu me transformei em outra mulher (E.H., Pastoral da Criança, entrevista).

A violência física e sexual é o problema que atinge as mulheres atendidas nas pastorais e ao qual as líderes têm que enfrentar esclarecendo as mulheres de seus “direitos”, como considera uma coordenadora paroquial da Pastoral da Criança:

cada mês vem um palestrante pra comunidade. No mês passado tinha ginecologista pra dar palestra também. Então a gente sempre tem: direito da mulher, direito da criança e do adolescente. (...) Se coloca principalmente essas mulheres que apanham do marido. Então a gente coloca essas discussões. Elas têm que ver que elas têm que se impor, e não apanhar. Elas têm que se dar o valor de mulher, não porque o marido quer. A gente tem o direito....(...) ... a gente sabe que muitos filhos ali são gerados abaixo de violência. (...) Que elas têm que denunciar o marido pra não acontecer mais isso. (...) E a gente cansa de aconselhar nas visitas que a gente vai. A gente pergunta como é que está, como é que está a família, como é que está isso. E elas cansam de dizer que apanham de fulano. E a gente diz que tem o Conselho Tutelar, tem a delegacia da mulher... Elas não vão, elas têm medo. Elas preferem apanhar que ir e denunciar o marido (I., Pastoral da Criança, entrevista).

Então existe um trabalho destas pastorais que diz respeito ao corpo, à sexualidade, e às relações privadas, diferentemente do que as autoras como Schminck (1981), Alvarez (1990) e Drogus (1997) encontraram nas CEBs em São Paulo, e diferente do que Burdick (1990) e Mariz (1997) no Rio de Janeiro. Segundo este autor, é possível explicar a frequência de mulheres católicas em cultos pentecostais e umbandistas porque a Igreja Católica não conseguiria oferecer explicações e soluções aos conflitos domésticos enfrentados por estas mulheres. Ao contrário, seria uma fonte de dissabores com relação a estes já que as comunidades seriam “pontos de fofoca” sobre os problemas privados de seus membros. Em comparação com a situação trabalhada por ele, é possível dizer que a atuação feminina nas Pastorais é uma forma eficaz de a Igreja Católica oferecer “soluções” para este âmbito da vida e intervir no mesmo de acordo com uma percepção específica dos papéis e funções de gênero.

A Pastoral da Criança, em especial, mobiliza mulheres para o cuidado do corpo e para a intervenção nas relações familiares. Para isto são necessárias mulheres “discretas”, que não fiquem falando “da roupa que a fulana foi na missa”, e “cuidadosas”, que não critiquem, mas aconselhem. Os manuais das “líderes” mostram que, se estas vão às casas perguntar pela saúde das mães e seus filhos, vão também para observar como se dão as relações entre os membros da família, e intervir nelas segundo os critérios estabelecidos pela Pastoral da Criança a serem seguidos pelas líderes. Consta no “Manual do Líder” alguns aspectos quanto à criança e sua família a serem observados durante a visita às casas: “Líder, preste atenção, nestes primeiros dias, na relação entre a mãe e o bebê. Esta relação é muito importante para estabelecer uma boa ligação entre os dois.” (PASTORAL DA CRIANÇA, 2000, p. 100); “O pai do bebê também pode estar mais sensível, ansioso e se sentindo meio abandonado. (...) Converse com o pai e mostre que ele é muito importante para o bebê” (PASTORAL DA CRIANÇA, 2000, p. 102); ou ainda: “o bebê se acalma quando ouve a voz dos pais, é tocado ou embalado?” (PASTORAL DA CRIANÇA, 2000, p. 120); “os pais pegam o bebê no colo para acariciar, falar e brincar, mesmo quando ele não está chorando?” (PASTORAL DA CRIANÇA, 2000, p. 134). Por fim, em uma situação de violência familiar, a líder deve exortar a família a mudar, como mostra nesta narrativa de uma líder que consta em um manual da Pastoral da Criança:

Ao chegar na porta da casa, vi na mão dela [da mãe] um pedaço de cinto velho e uma criança chorando, caída no canto da cozinha. (...) Da porta, perguntei o porque de tudo aquilo e ela me respondeu, brava: ‘A filha é minha e você não tem nada a ver com isso!’ (...) Fui novamente lá, com mais uma líder (...) Falei da Pastoral e disse que queria que ela [a mãe] participasse. (...) Disse que se ela continuasse a bater na criança daquele jeito, algo de muito ruim poderia acontecer (...) um belo dia [a mãe] veio me agradecer pelo que fiz por ela, dizendo que não batia mais na menina (PASTORAL DA CRIANÇA, 1999, p. 14).

No entanto, ao contrário da comunidade católica estudada por Burdick (1990), a explicação dos males domésticos não está na falta individual, mas na má educação dos pais, que “agem assim porque foi assim que receberam educação”, ou nas condições econômicas

em que vivem “[a] miséria, o desemprego, a fome e a desesperança acabam com a auto-estima das pessoas e contribuem para a irritação, a agressividade e a violência”. Esta mudança de registro, do moral para o psicológico e o econômico, uma apropriação católica de registros laicos, autoriza as mulheres líderes a intervirem em nome de valores católicos, como a família, a vida e o bem estar das crianças, nas relações domésticas e a “lutar” por melhorias das condições de vida das famílias como conquista dos “direitos da criança”.

Deve-se notar que em nenhum momento a intervenção das pastorais e suas líderes questiona a família, pensa na ruptura das relações familiares. A família é o impensado sempre presente e sempre valorizado, o terreno de ação das líderes. Talvez mais do que a família, quando já se admite no trabalho da pastoral as mães solteiras e “de muitos homens”, e o abandono da família pelos mesmos, seja a manutenção e o reforço simbólico da relação entre mães e filhos o objetivo mais valorizado da atuação das pastorais. É esta relação que enseja na Pastoral da Criança e no trabalho das líderes toda uma intervenção no corpo das mulheres atendidas. Cuidado do corpo a engravidar, do corpo prenhe e do corpo que amamenta. Este tem as entranhas – o conjunto do aparelho genital – estudadas, é apalpado durante as visitas, perguntado e esclarecido às mulheres. Os seios parecem ser o principal foco de intervenção das líderes no corpo de suas “visitadas” (ver anexo). Elas são, desde o início da gravidez, “preparadas para a amamentação”, como se vê no guia do líder, em que, seguindo os trimestres da gravidez e após o parto, sempre se encontram explicações sobre “a importância da amamentação para a saúde da criança”. No entanto, a amamentação, embora recomendada por critérios médicos, é fundamentada religiosamente. O manual recomenda às líderes que elas mostrem: “que quando ela se prepara com o coração e a mente vai sentir mais prazer ao amamentar e transmitir amor, carinho e confiança para o bebê. Ao alimentar o pequenino a mãe é ternura e doação. É uma expressão do amor de Deus” (PASTORAL DA CRIANÇA, 2000, p. 76).

Nesta ação da líder sobre a mãe, o pai, a criança, a família enfim, coloca-se tanto a mulher considerada pela Igreja como digna de atenção, a que vai ser mãe, a grávida, a mãe, quanto a idéia de boa mulher através da boa família e saúde da gestante. Conjuntamente com os preceitos técnicos a serem seguidos pela líder há toda uma orientação a dar sobre como o casal deve se portar durante a gravidez (com carinho mútuo, compreensão, cuidado) e durante os primeiros anos da vida da criança. Nesta orientação, não falta a celebração da “chegada do bebê na comunidade”, pois “uma das primeiras demonstrações da fé dos pais”, a base de seu “compromisso de aceitar com amor e responsabilidade a tarefa de cuidar e educar seu filho e sua filha”, seria “apresentar seu filho ou sua filha à sua comunidade cristã”, sendo, “nas famílias católicas”, o “Batismo” o “sinal de entrada de uma pessoa na comunidade dos filhos amados de Deus”, e por fim, o registro do nascimento no cartório, para que ela se torne uma “cidadã” (ver PASTORAL DA CRIANÇA, 2000, p. 91-93).

Esta conciliação entre vários princípios de legitimidade da ação das líderes, como o dos direitos da criança, o científico-médico e o religioso, é fruto em grande parte do *aggiornamento* católico, realizado, neste caso, pelo engajamento de uma irmã de um bispo católico neste trabalho de conciliação. Os recursos à disposição desta para isto são por um lado a forte referência religiosa da primeira socialização (tendo, desde a infância irmãos e irmãs que eram religiosos), e a escolarização em escolas católicas sob a égide de religiosas. De outra parte, a inserção profissional de Zilda Neumann, que se deu através de redes de relação católicas. Ela obteve seu primeiro trabalho, um estágio voluntário em um hospital dirigido por irmãs enquanto fazia medicina, pela amizade com as irmãs vicentinas que dirigiam o hospital (NEUMANN, 2003, p. 35). Depois, quando obteve um estágio em um hospital público, foi através de Irmãs do Sagrado Coração de Jesus, com as quais “fizera o último ano do curso científico e eram amigas de minha família” (NEUMANN, 2000, p. 38). É a partir deste uso das redes religiosas para inserção profissional “laica”, que ingressa no

serviço público. Depois que se formou, o diretor do hospital onde até então trabalhava voluntariamente cuidando dos doentes “pediu ao Secretário de Saúde do Estado para eu participar do concurso público, pois não queria me perder. Eu rezava para São José (...) para conseguir um emprego na Saúde Pública (...) minha nomeação foi no (...) dia de São José” (NEUMANN, 2003, p. 40). Ela inicia então uma carreira na área da saúde pública, assumindo a direção dos postos de saúde do estado cinco anos após estar formada. Após a morte do marido foi trabalhar na área de planejamento da Secretaria da Saúde e por fim assume o departamento de saúde materno infantil do estado do Paraná. Afastou-se da carreira pública quando a “oposição ganha” o governo do Estado. Enquanto trabalhava na Secretaria da Saúde especializou-se na área de saúde pública e cuidado materno-infantil: fez especialização em Pediatria Social em Medellín, Administração de Programa de Saúde Materno-Infantil na Fundação Oswaldo Cruz no Rio de Janeiro e Saúde Pública na Universidade de São Paulo. Tanto esta especialização na administração da saúde e sua implementação junto a um grupo específico, quanto sua carreira administrativa no serviço público, na qual adquiriu “experiência de trabalho inter-setorial: saúde pública, igrejas, escolas e prefeituras” contribuíram para a concepção da Pastoral da Criança. Novamente Zilda Arns Neumann tem a possibilidade de investir sua competência profissional através de redes religiosas – seu irmão, bispo católico, a convida a implementar um programa de prevenção da mortalidade infantil. Neste, Zilda Neumann pôde valorizar tanto sua experiência de mobilização de diferentes atores sociais em torno do atendimento e educação de mães e crianças para ações médico-preventivas quanto o “espírito missionário” que coloca como fundamento de seu trabalho como médica: “amor ardente que não espera, mas vai ao encontro daqueles que mais precisam” (NEUMANN, 2003, p. 65). É, portanto, uma médica que concebe a medicina a partir de critérios religiosos – como cuidado dos que sofrem e dos humildes – com experiência em planejamento e administração na área médico-preventiva pela carreira no

serviço público, e integrante de redes católicas que envolvem o alto clero, que concebe e implementa a Pastoral da Criança.

### **3.5 MULHERES DE PASTORAIS**

Como já dito anteriormente, os engajamentos diferenciados das mulheres nas pastorais estão relacionados aos interesses em participar das mesmas (OFFERLÉ, 1998, p. 48-54). Se há uma relação entre posição e trajetória social e concepções de condição feminina de mulheres que participam de organizações e movimentos, tais posições e trajetórias também permitem configurar as motivações e interesses ao engajamento. No caso em pauta nesse capítulo, o de agentes católicos responsáveis pela formação e entretenimento de clubes de mães e pastorais e das mulheres que fazem parte dessas organizações, trata-se da conjunção de interesses de teólogos e outros voltados à cultura escolar interessados em tornar vigente sua ideologia na Igreja e junto ao público mobilizado. Entre as mulheres mobilizadas, há recursos e condições distintas à participação. Tomando como objeto de análise o trajeto social de dez líderes de pastoral entrevistadas e dos fundamentos de sua “liderança”, é possível dar conta das relações tanto entre origem, posição e concepção de condição feminina, quanto da adesão a ideologias e organizações.

É necessário pensar a definição de liderança comunitária religiosamente circunscrita como fruto de redefinições institucionais do papel do leigo e da mulher leiga, bem como das relações de força entre as diferentes “tendências” e grupos na Igreja Católica, quer dizer, as atribuições conferidas às leigas desde o Concílio Vaticano II, retomadas pela igreja progressista em diferentes versões. No entanto, é necessário levar em conta as disposições

socialmente constituídas destas mulheres que levam a atender o chamado à liderança, a identificarem-se como “líderes” e entender este trabalho como realização pessoal<sup>69</sup>.

O estudo das características sociais das líderes entrevistadas, de sua trajetória social e os diferentes espaços de possíveis abertos ou não a estas, não é de tipo sociográfico, que daria conta de um perfil das líderes das pastorais católicas. As entrevistas feitas também não permitem um trabalho de análise da relação do entrevistado com o próprio trajeto social, feito, por exemplo, em Muel Dreyfus, 1983. É possível, no entanto, a partir destas, obter dados relativos às origens sociais e geográficas das líderes e de seus trajetos escolar e profissional. Assim, entendem-se as posições e disposições destas mulheres como possíveis a mulheres de seu grupo social. É possível falar em um processo de feminilização destas mulheres, no qual, ao seu fim, o papel de dona de casa e de mãe é assumido como identidade que define sua relação com outras esferas sociais, com o trabalho, com a escola, com a política, e seu engajamento no trabalho pastoral. Só levando em conta os momentos em que se abrem ou se fecham determinados espaços a estas mulheres, compreende-se o sucesso e a renovação institucional da Igreja Católica junto às populações empobrecidas da periferia, como “encontro” entre história institucional e histórias individuais em afinidade (conforme BOURDIEU, 1998e, p. 94).

Todas estas mulheres estão em uma situação de marginalização geográfica que as coloca em contato com as populações empobrecidas. Na verdade o deslocamento geográfico de quase todas estas mulheres, a exceção de uma delas, S., que nasceu em Porto Alegre, vivendo toda sua vida no mesmo local, as coloca como partícipes do processo emigratório das pequenas cidades para o centro urbano do estado e suas periferias, ocorrido entre as décadas de setenta e oitenta (BARCELLOS, 2000, p. 187-188). No entanto, este processo não é homogêneo, já que os recursos daqueles que emigram são diferenciados, e, ao que parece,

---

<sup>69</sup> A relação entre adesão a uma posição ou identidade social a partir de disposições constituídas ao longo da história individual é problematizada por Bourdieu, 1998e e Muel-Dreyfus, 1983.

estas mulheres pertencem aos estratos menos empobrecidos destes emigrantes. É importante considerar o momento na trajetória individual em que se dá a emigração, e quais as possibilidades de conversão dos recursos adquiridos anteriormente ao processo emigratório à nova vida na periferia.

Assim, é necessário diferenciar aquelas que emigraram na infância ou na juventude com suas famílias de origem daquelas que emigraram já em uma fase em que são responsáveis por si mesmas, com seus irmãos, filhos ou maridos.

Quadro 3 - Origem geográfica, profissão dos pais e momento no ciclo de vida da emigração das entrevistadas

Entrevistada	Or. Geográfica	Prof.Pai	Prof. Mãe	Emigração
A.	Torres	agricultor	Dona de casa	17 anos com os irmãos
D.	1) Bahia; 2) Campinas	1) tratorista; 2) sem trabalho devido a acidente	Dona de casa	Família migrante em virtude do trabalho do pai; 2) após 30 anos com marido e filha
E.C.F.	Interior ?	1)Trab. Rural; 2)operário em fábrica	Dona de casa	13 anos com os pais
E.H.	Camaquã	1) trabalhador rural; 2) pedreiro	Dona de casa	Aos dois anos com pais e 4 irmãos
G.	1) São Pedro do Sul; 2) Santa Maria	1) agricultor; 2) pequeno comerciante (armazém)	1) agricultora; 2) dona de casa	6 anos com a família; 2) 18 anos com irmãos
I.	Passo Fundo	1) tinha moinho de farinha de milho; 2) operário em fábrica	agricultora	Na infância com o pai após a morte da mãe
N.	Panambi	?	?	Após viuvez, com a mãe e os filhos pequenos
N.G.	Barros Cassal	agricultor	Dona de casa	+ 20 anos com o marido (trouxe irmãs, sogra e pais)
S.	Porto Alegre	Marceneiro	Lavadeira	

Fonte: entrevistas.

Neste sentido, coloca-se para as famílias destas mulheres que emigraram ainda crianças a impossibilidade de continuar subsistindo de acordo com as antigas condições de manutenção. Para estas mulheres, abre-se a possibilidade de uma nova herança social, fruto tanto da mudança de profissão dos pais, como do acesso à escolarização ou ao trabalho.

Das quatro que emigraram criança, ainda com os pais, só uma delas emigrou “com treze anos e comecei a trabalhar na mesma semana que nós viemos lá de fora (...) numa



fábrica lá em Porto Alegre” (E.C.F., entrevista). Para as outras, o que se colocou foi o seguimento dos estudos:

Eu comecei em São Pedro mesmo [a estudar] e tinha uma professora que (...) morava nas casas das pessoas, do interior. Enquanto eu via ela preparando as aulas, eu fui aprendendo. Aprendendo que quando eu entrei no colégio, os professores me aceitaram no primeiro ano. E foi nesse meio tempo que a gente se mudou pra Santa Maria. Aí eu cheguei em Santa Maria e comecei no segundo ano, e logo a gente sentia diferença, que era um estudo mais aprofundado, na cidade. No interior é mais solto as coisas (G., Pastoral da Criança, entrevista).

“Eu estudei até... naquela época, eu estudei até o primeiro ano do segundo grau. Eu estudei.” (I., Pastoral da Criança, entrevista). Outra entrevistada narra a seqüência de escolas que freqüentou até um certo ponto limite.

A primeira escola que eu estudei foi aqui, fiz a primeira série (...) depois fui para uma escola luterana. (...) Fiz até a terceira série. Depois, da terceira até a quinta, eu fiz na escola Dom Pedro, que daí já é bem perto do cemitério São Vicente, estava bem longe. Tinha de caminhar quase meia hora pra chegar na escola, lá onde eu morava. Depois a sexta e a sétima série eu vim fazer no Colégio Cristo Redentor. Eu ganhei meia bolsa. Naquela época era bastante difícil a gente estudar, sétima e oitava já era difícil. Imagina o segundo grau? Acho que filho de pobre nem pensava em fazer segundo grau naquela época. Mas eu consegui fazer. Só que foi muito difícil. Eu já vim pra ali com 14 anos pra fazer a sexta série. Foi bastante difícil porque meu pai não tinha condições. E aí continuei, estudei até a metade da sétima série (E.H., Pastoral da Criança, entrevista).

Já N.G., A., N. e G. (esta numa segunda emigração) vêm para a periferia de Porto Alegre adultas, quando suas famílias não conseguem mais se manter no interior

Eu nasci no município de Torres. Eu vim pra cá com 17 anos. Eu vim pra cá em 59, dezembro de 59 com os meus irmãos, meus pais ficaram lá. Porque lá a gente já vendo a situação de violência no campo. Meu pai sofreu também. (...) E aí o meu pai ficou doente e vinha pra cá se tratar. A gente foi perdendo as terras. Foi vendendo por bagatela. Já não tinha mais como sobreviver no interior. Aí os meus pais ficaram e nós viemos com os meus irmãos; que os meus irmãos mais velhos já estão aqui há algum tempo. (...) Eu fiquei aqui dois anos e daí eu voltei pra lá e fiquei mais dois anos lá, trabalhando na lavoura de fumo. (...) Aqui, eu como todas as mulheres naquela época, que vinham do interior, eu era doméstica. Aí eu vim pra cá e comecei a trabalhar como doméstica (A., Pastoral da Mulher Pobre, entrevista).

No entanto, a elas cabe reconverter os recursos adquiridos anteriormente no momento de mudança de vida. Poucas são as chances de aquisição de novos recursos, principalmente escolaridade. Assim N.G., se manteve seu estatuto de mulher de comerciante, já que seu marido transferiu seu armazém para Canoas, não conseguiu continuar lecionando, pois “eu

tinha que continuar estudando, porque eu tenho a sexta série. E eu não podia por causa dos filhos pequenos. Tinha mais a sogra que morava comigo. E aí nós tínhamos armazém. E aí eu não pude mais lecionar”. G., com o dinheiro que trouxe de Santa Maria, conseguiu comprar um terreno e uma casa, mas logo teve que ir trabalhar e “já não sobrava tempo de estudar”. Estas mulheres, com exceção de N., que vem após a viuvez, vêm com os irmãos à procura de inserção no mercado de trabalho. A impossibilidade de reconversão de recursos na aquisição de novos é também o caso de D., que após um trajeto ligado à atuação na Igreja Católica como leiga consagrada nas CEBs e outros movimentos sociais e uma ruptura com a mesma devido a seu casamento com um ex-frei, muda-se para Canoas, pois na Mathias Velho ela e seu marido encontram uma forma de trabalhar segundo os recursos adquiridos durante toda uma vida de “caminhada”, como lideranças comunitárias e religiosas.

Quanto à escolaridade, todas estas mulheres são obrigadas a desistir dos estudos, pelas dificuldades encontradas em manter-se na escola. Como no caso de E.H., cuja família parecia ser a única a valorizar a escola, o que se vê pela busca do bom desempenho escolar, pelos esforços feitos por E.H. e por seu pai para que esta continuasse os estudos (percorrendo grandes distâncias de ônibus, a pé ou levada pelo pai de bicicleta, ou tentar manter-se no colégio indo trabalhar como doméstica em uma casa em troca de moradia mais próxima ao colégio), mas que por fim, desiste deste projeto por absoluta falta de recursos:

a minha mãe, numa dessas vindas da igreja (...) um carro veio e bateu nela. (...) Ela ficou três meses no hospital internada, (...) Foi aí que, com o tempo, ele [o pai] parou de trabalhar pra fora (...) que a gente era pequeno, e ele não tinha condição de assumir sozinho a gente. (...) quando eu tive que parar de estudar, foi por causa disso. Não foi também porque o meu pai disse: eu não posso mais te dar estudo. Eu achei, sabe... Aí eu já era uma menina mais crescida, já era uma adolescente, tinha 14 anos, entendia melhor as coisas, e achava que era muito sacrificado, não tinha como. Eu até tentei conseguir um trabalho perto do colégio, [mas] acabei desistindo e indo trabalhar (E.H., Pastoral da Criança, entrevista).

No entanto, para outras, o prosseguimento dos estudos foi vetado pelo pai, o que certamente está relacionado com as possibilidades colocadas a elas segundo o gênero: “Parei [de estudar] pra trabalhar. Daí comecei a namorar e o meu pai disse: ‘Não, tu não vai mais

estudar porque já está namorando... vai trabalhar e deixe de estudar.’ E deixei de estudar.

(risos)” (I., Pastoral da Criança, entrevista). G. conseguiu completar o primeiro grau, mas

depois que eu tinha que fazer o científico, o normal, que seria o magistério hoje, daí era muito longe e o pai não deixou porque a gente tinha que pegar ônibus e coisa... Fiz um curso de atendente de enfermagem. Era um tempo antigo. A mulher não podia trabalhar fora. Então depois quando o meu pai vendeu a terra lá fora, ele comprou terrenos. (...) E a mulher fica em casa. O homem tem que trabalhar. Ele comprou um terreno, e antes de morrer ele fez questão de [dar] um terreno era de cada filha pra todas se casarem e ficar morando perto dele. (...) Que era a herança que ele ia deixar, que ninguém iria tirar delas. E a gente tentava explicar pro pai que estudar é importante. Estudo ninguém tira de nós. Mas na cabecinha do meu pai era diferente. Mesmo eu tendo feito só o primeiro grau, eu fiz um curso de atendente de enfermagem. Hoje eu já estou fora [deste mercado de trabalho]. E não me deixou trabalhar no hospital. Porque quem trabalhasse no hospital era mulher de doutor. As enfermeiras eram todas mulheres de doutor. Uma cabeça muito antiga, muito fechada. E quando eu fiz catequese, eu queria ser irmã. (...) E meu pai não deixou também. Porque as irmãs ele dizia que era mulher de padre. Vê como era a cabeça do homem, não tinha como (G., Pastoral da Criança, entrevista).

As mulheres que migraram tardiamente também têm pouca escolaridade, o que parece estar relacionado à baixa condição social de seus pais. Como S., cuja mãe, lavadeira, não conseguiu “dar estudo” a ela; como N.G., que foi criada pelos avós, porque sua família era “pobre” e a mãe já tinha muitos filhos; como D., cuja família, ao longo de sua infância, ia “parando de cidade em cidade”, pois o pai “era tratorista, abria estradas”. A todas estas o trajeto escolar proporcionado pela família de origem é interrompido pelos imperativos da subsistência e mesmo do destino reservado às mulheres nas classes mais baixas.

Quadro 4 - Escolaridade das líderes de pastorais entrevistadas

Entrevistada	Escolaridade
A.	NI
D.	2º grau – adulta: magistério
E.C.F.	NI
E.H.	7ª série do 1º grau – adulta: supletivo até 2º grau
G.	1º grau mais curso de atendente de enfermagem
I.	1º ano do 2º grau
N.	NI
N.G.	6ª série primária
S.	2ª série primária

Fonte: entrevistas.

É interessante notar, mesmo que não seja possível dar conta de todos seus efeitos nos trajetos sociais das mulheres pesquisadas, quase todas, em diferentes momentos de sua existência, trazem rupturas, “tragédias” que mudam o trajeto social familiar ou individual. Estas têm em seu trajeto um “poderia ter sido” que freia sua ascensão social ou acentua sua queda. Assim, A. migra para Canoas porque seu pai envolve-se em conflitos de terras, fica doente e vende suas terras. N. fica viúva com os filhos pequenos e vem do interior para Canoas tendo que criá-los sozinha. O pai de D. fica cego e ela e seus irmãos são obrigados a pararem de estudar para trabalhar. A mãe de E.H. é atropelada e seu pai é obrigado a cuidar da família sozinho e E.H. deixa de estudar e vai trabalhar. I. perde a mãe e seu pai vem trabalhar como operário na periferia da capital e G., vítima de paralisia infantil, dificulta a vida de seus pais na agricultura e estes vendem a terra e vão para a periferia de Santa Maria; aos dezoito anos, após comprar o armazém de seu pai, G. é obrigada a se desfazer dele, pois sofre uma tentativa de assalto no qual é esfaqueada e perde o movimento de um braço, e os assaltantes passam a persegui-la. Intimada por seu pai a “vender o armazém ou se casar”, vende o armazém e vem para a periferia de Canoas.

Assim, elas devem trabalhar, o que não significa ter uma profissão, o que estaria associado por seus pais à dissolução moral, como no caso de I. e G.. Para estas mulheres, trabalhar não significa a aquisição de uma identidade profissional. Com a exceção de uma delas, G., cujo estatuto de pequena comerciante não durou muito devido, em parte, à fragilidade de uma “mulher dona de armazém”, que não consegue enfrentar sozinha os perigos da profissão, significa uma forma de subsistência, de “ajudar em casa”. A baixa escolaridade e uma entrada precoce no “mercado de trabalho” não possibilita a estas o prosseguimento de uma “carreira”. A esfera de atuação profissional não é seu “destino”, e sim o casamento e a maternidade. Contrasta com a tranqüila enumeração dos empregos a seriedade da experiência do primeiro e único namorado, que todas elas relatam, “pra casar”:

como relatou G.: “A vida das jovens, antigamente, não era tanto assim, como as de hoje, namora um, namora outro. E o pai sempre dizia: ‘Namorar pra casar. Tu arruma um namorado, em seis meses tu tem que casar. Eu não vou ficar fazendo sala pra marmanjo um ano, dois anos, aí.’ (...) Era pra valer a coisa, não era de brincadeira. (risos).” Assim, ao mesmo tempo em que E.H. não conseguiu prosseguir os estudos e aos quatorze anos “assinou carteira pela primeira vez”, conheceu aquele que seria seu marido e aos dezessete anos estava casada:

Desde de cedo [ela e o marido] começamos a trabalhar e acho que naquele tempo a gente tinha a cabeça mais no lugar, amadurecia mais depressa. Então tinha uma responsabilidade. Comparando, hoje o pessoal com 17 anos está bem despreparado para assumir uma família (E.H., Pastoral da Criança, entrevista).

É como se fizesse parte de seu trajeto social tanto o casamento quanto a posterior experiência de dificuldades materiais. Neste sentido, ela qualifica como “preparados” tanto a si quanto seu marido e seu pai: “Eu tive aquilo que hoje, raramente, as famílias têm (...) que é um pai que soube assumir a gente com todas aquelas dificuldades ... estava preparado, talvez, pra viver aquela dificuldade, e não se desesperar.”

É possível perceber o papel do pai e o papel da mãe na incorporação de disposições ao investimento em determinadas esferas da vida social (BOURDIEU, 1998b). Assim, para quatro destas mulheres – I., G., E.H. e A. - o pai “puxa” ou empurra estas mulheres para atuarem exclusivamente no lar ou fora deste. Enquanto que I. e G. são como que “castradas” pelos pais, que as impedem de estudar ou ter uma profissão, impondo a estas a condição de dona de casa, o pai de E.H. inicia o investimento em sua escolarização, que será concretizado somente na fase adulta (“dei esta alegria ao meu pai”), com a conclusão do segundo grau em curso supletivo, e daí a possibilidade de fazer um concurso público. Ela obtém, já na idade adulta, com “os filhos criados”, e após sua inserção na comunidade, um emprego formal e estável. A., por sua vez, reputa sua participação nos movimentos e mesmo no PT à atuação de seu pai como líder em um movimento de disputa por terras em sua cidade natal.

Por outro lado, a força motriz e a referência ao pai contrastam com a imanência e o relativo silêncio em relação à mãe, agricultoras e donas-de-casa no meio rural e donas de casa no meio urbano. A única exceção é S., cuja mãe, viúva e empregada doméstica, “criou os filhos sozinha”, sendo o que hoje se chamaria “mulher chefe de família”. Tomando-se a hipótese de que a atividade produtiva da mãe repercute na socialização e torna mais provável o rendimento escolar, a atividade produtiva e a ascensão social das filhas mulheres (MENAHEM, 1988, p. 45), é possível considerar a condição de dona de casa destas mulheres a manutenção de uma condição sócio-econômica e de um estatuto herdados da mãe.

É necessário considerar com mais detalhe o papel da mãe ou de outra “figura feminina” na inserção na Igreja. N.G. tinha uma professora que estimulou seu trabalho de catequista. Foi a avó de D. que a levou a freqüentar a igreja. A mãe de E.H., antes de sofrer um acidente, trabalhava em um centro social da Igreja fazendo trabalhos manuais e obtendo doações em troca. A mãe de G. estimulou sua religiosidade quando ela estava com paralisia infantil, dizendo a ela para rezar a Deus e fazer promessa a ele para voltar a andar; e a mãe de S., mãe-de-santo, batizou todos os filhos e os fazia freqüentar a igreja. É como se estas mulheres de alguma forma reproduzissem o papel feminino apreendido com a mãe inclusive com relação à igreja como esfera de ação social.

Estas mulheres – com exceção de uma - param de trabalhar fora com o casamento ou logo após o nascimento do primeiro filho. Nenhuma delas tem menos de três filhos, indícios de sua predisposição a concentrar-se nas atividades domésticas, quer dizer, como “dona-de-casa” e “mães de família”<sup>70</sup>. Até mesmo D., que, como leiga consagrada e aderindo à Teologia da Libertação tinha no trabalho uma forma de sustentar sua atuação nas CEBs e outras “lutas sociais”, age segundo esta lógica quando se casa, parando de trabalhar e

---

<sup>70</sup> Ver Drogus, 1997, p. 63 onde ela, tratando das mulheres engajadas nas CEBs da periferia de São Paulo, considera que “o casamento e a maternidade são fatores importantes de formatação da vida das mulheres pobres de periferia.

resolvendo se dedicar “só à família, aos filhos”, indo trabalhar de babá no momento que o marido não consegue emprego.

Quadro 5 - Idade do primeiro emprego, ocupações, momento da saída do mercado de trabalho e número de filhos das entrevistadas

Entrevistada	Idade que começa a trabalhar	Ocupações	Saída do mercado de trabalho	Número de filhos
A.	17	Doméstica e lavoura de fumo	casamento	3
D.	18	Telefonista, auxiliar de escritório	casamento	3
E.C.F.	13	Operária em fábrica	casamento	5
E.H.	12	Casa de família; fábrica de embalagens	casamento	4
G.	Desde a infância ajudando os pais no armazém	Dona de armazem, atendente de enfermagem, operadora de máquina, caixa noturno	Primeira filha	3
I.	?	?	Primeiro filho	?
N.	?	?	?	5
N.G.	?	Professora primária/catequista	Quando vem para Porto Alegre	4
S.	?	Lavadeira/doméstica	NA	3

Fonte: entrevistas.

É a condição de “dona de casa” que define os limites da atuação destas mulheres em outras esferas sociais. Com exceção de D., cujo marido é professor, com mestrado em teologia, e de N.G., que teve “sorte de casar com um rapaz que era bem de vida, que não tinha problema”, pequeno comerciante, a profissão dos maridos não dá a elas acesso a uma condição social superior. Todos eles possuem empregos que exigem pouca escolaridade e mesmo alguns, como os pedreiros e os autônomos, têm condições “precárias” de trabalho. Daí muitas destas mulheres voltarem a trabalhar, ou continuarem trabalhando, “ajudando em casa” nas já conhecidas formas de trabalho informal ou “precário” feminino: a faxina, o trabalho em tempo parcial, o trabalho a domicílio, todas elas como parte de estratégias familiares de manutenção<sup>71</sup>. Duas delas não têm nenhuma ocupação além do trabalho voluntário religiosamente motivado, já que seus maridos lhes asseguram que “não precisavam trabalhar” porque com o que eles ganhavam, “dava pra sustentar a casa”, “está dando para nós viver”.

<sup>71</sup> Sobre a relação entre condição de dependência feminina de um chefe de família por parte de mulheres com filhos e inserção precária no mercado de trabalho, ver Anjos, 2004.

Quadro 6 - Ocupação do marido e ocupação no mercado de trabalho das entrevistadas

Entrevistada	Ocupação marido	Ocupação no mercado de trabalho
A.	Pedreiro (separada)	Faxinas
D.	Professor	Nenhuma
E.C.F.	Frentista posto de gasolina	Nenhuma
E.H.	Autônomo (biscates)	Faxinas/faxineira prefeitura com meio turno
G.	Marceneiro, pedreiro	Posto de calçados (trab. domicílio); costureira
I.	Motorista (transportadora)	Nenhuma
N.	1 marido: caminhoneiro; 2 eletricitista autônomo	1) Nenhuma 2) nenhuma
N.G.	Pequeno Comerciante	Ajudava no armazém
S.	Estivador	Lavadeira (em casa)/faxineira

Fonte: entrevistas.

É esta condição de dona de casa e sua precária inserção no mercado de trabalho que atrai e possibilita às mulheres o trabalho voluntário nas pastorais e “lutas” nas quais a Igreja Católica está presente. Isto também porque, como donas de casa, elas podem controlar seu tempo, definindo quando e quanto dedicarão à Igreja ou à família. É entre estas atividades que estas mulheres se dividem, e, considerando os efeitos do engajamento na igreja em seus trajetos sociais, esta é uma esfera de atuação aberta a estas mulheres como continuidade de seu engajamento na esfera familiar e de seu desengajamento escolar ou profissional. Assim, A., depois de se casar, parou de trabalhar e na década de oitenta engajou-se nas CEBs. Na medida que seu engajamento foi total, ou seja, ela dedicava a maior parte de seu tempo “às lutas”, seu casamento entrou em crise. Após a separação, A. desengaja-se do trabalho na comunidade e volta a trabalhar como faxineira. No entanto, percebendo que “pra tu melhorar tua vida, tua família, é a participação, não adianta tu te isolar”, A. volta a atuar na Igreja Católica, como coordenadora da Pastoral da Mulher Pobre, já no final da década de noventa. A. percebe que chegando aos sessenta anos, não tem tempo de contribuição para se aposentar, pois depois de ter trabalhado como doméstica, “virei dona de casa, não contribuía (...) depois então, [atuei] nos movimentos. Eu comecei a trabalhar de novo em 93, por ai. E agora eu não tenho tempo [de serviço] pra me aposentar.”. Assim o trabalho da Pastoral da Mulher Pobre é



visto como uma alternativa de “formar um grupo de artesanato, qualquer grupo de trabalho que dê renda”. Quer dizer, o engajamento na Igreja, que na década de oitenta era para A. uma escolha bastante condizente com sua condição de dona de casa, com a qual terminou por entrar em conflito, agora passa a ser – junto com o contato com o Movimento dos Trabalhadores Desempregados, que está “tentando trazer aqui pra Mathias” – a forma encontrada por A., usando os recursos de seu passado de lutas, os únicos a sua disposição, para manter-se inserida socialmente e ter sua subsistência garantida.

I., líder da Pastoral da Criança parece, ao contrário, engajar-se na Pastoral da Criança na medida de suas possibilidades de sua condição de dona de casa e mãe de família. Não estava fazendo nenhum curso da Pastoral da Criança no momento da entrevista porque “como a minha filha ganhou nenê, então eu disse pra me deixar um pouco de lado, que eu tinha que ajudar a minha filha a cuidar do nenê. Aí depois, daqui a dois meses, eu começo tudo de novo.” A Pastoral da Criança é um trabalho no qual engajou-se um pouco temerosa de não ter tempo, porque “também eu não vou sair todo o dia e deixar minha casa atirada. Mas, quando eu estou disponível, eu vou”. Mas agora, com a prática, “eu consigo. Agora eu me programo.”

No entanto, estas mulheres têm bons motivos para “estar na rua”, deixando a casa “atirada”, e enfrentando o comentário dos vizinhos e da família - “ai, que loucura, esta mulher não pára em casa”: o trabalho de maternagem, o cuidado das crianças e dos necessitados. Esta é a “boa causa” que as anima e as justifica. É nestas pastorais, em que sua condição de dona de casa e mãe é exaltada de forma a justificar a atuação feminina fora do espaço doméstico, e onde passam a dispor de recursos que as tornam líderes, que se engajam estas mulheres, em busca de uma melhor inserção social em continuidade com “aquilo que foi colocado para elas desde o dia em que nasceram” – seu destino de “mães de família”.

### **3.6 “FORMAÇÃO E CAMINHADA DE COMUNIDADE”: OS RECURSOS QUE FUNDAMENTAM O TRABALHO DAS LÍDERES**

É necessário situar a liderança das mulheres que participam da Pastoral da Criança e da Pastoral da Mulher Pobre no contexto do trabalho comunitário desempenhado por elas, o que encaminha para a consideração de que o tornar-se líder é resultado de um investimento de tempo na aquisição de determinados recursos disponibilizados a estas mulheres pela Igreja. O que torna uma mulher uma líder é tanto “ir procurando”, a “iniciativa”, e a “prática”, ou o “ir se descobrindo aos poucos”, e não “de um dia para o outro”, como capaz de liderar. No entanto, o reconhecimento da liderança está relacionado também com a posse de certos recursos como por exemplo, escolaridade e uma certa capacidade de planejamento das atividades relacionadas àquela.

Isto se nota, por exemplo, na relação entre N., líder da Pastoral da Criança na comunidade Divino Mestre e coordenadora da Pastoral da Criança na área de Canoas, e V., sua “companheira”, que ajudou N. no trabalho de visitação das casas para começar o trabalho da Pastoral da Criança na comunidade. “Então ela é minha companheira sempre. Eles chamam ela minha sombra. Porque aonde eu vou... E se eu chegar primeiro num lugar, que ela chegue, ela fica procurando. Ela vai sentar do meu lado. Ela é uma pessoa legal. (...) E ela está sempre pronta pra me acompanhar.” V. participou do processo de ocupação daquela região, sendo sua mãe, B., já falecida, uma das líderes do Clube de Mães, que apanhara da polícia durante o processo de ocupação da área. V. foi a primeira mulher a se casar na comunidade, e sua mãe lhe pediu para que não deixasse o trabalho do clube de Mães na comunidade morrer. Ter participado da ocupação e sua mãe ser parte da memória da ocupação e do trabalho das mulheres no local (visto, por exemplo, no fato de que a história da agressão

a B. é contada no livro da Pastoral da Mulher Pobre e na festa de encerramento da Pastoral da Mulher Pobre, V. se identificou como filha de B. e A. citou B. como uma das primeiras líderes), poderia conferir à V. o caráter de líder, como aquela que herda o trabalho nas lutas locais. No entanto a comunidade Divino Mestre não aceita a liderança de V., tendo terminado com o Clube de Mães e com o tipo de trabalho que era ali realizado – costuras, tapetes, acolchoados feitos com restos de tecido – desqualificados como “lixo” que “junta muita sujeira, muito rato”. N., que não participou da ocupação, tendo comprado o terreno onde possui uma casa de alvenaria com uma certa infra-estrutura (banheiro, água encanada, eletrodomésticos, quartos, televisão), que pode defini-la como uma moradia confortável, e com uma relativa escolarização, é uma líder da comunidade. V. reside a poucos metros da casa de N., em uma casa de madeira, bastante mal conservada, com o chão cheio de buracos, com seu marido, uma irmã e uma sobrinha, com problemas de saúde, que obrigam V. a cuidar dela, o que seria um motivo de queixa. N. recomeçou o trabalho do clube de mães por “pena” de V., mas ressalta que

eu deixo alguém lá coordenando... Porque se ela ficar lá coordenando, mesmo que eu não possa ir às reuniões, as mulheres vão lá e não querem ficar. (...) Cada um tem um jeito de ser. E ela... coitadinha, ela tem vontade de trabalhar, só que ela não sabe muita coisa. Então o pessoal... não se anima, sabe. Não querem. E eu não. Eu chego lá, eu vou brincando. Eu digo: vamos fazer isso, vamos aquilo.

Ao conversar com V. na festa de encerramento de ano da Pastoral da Mulher Pobre, perguntando sobre suas atividades na pastoral, ela respondeu que não era uma coordenadora de Clube de mães, já que “eu não sei nem ler nem escrever, mal sei rabiscar o nome, não posso ser coordenadora. Só sirvo para bater perna, ficar pra baixo e pra cima, pedindo, trabalhando”. Assim, V. acompanha a líder, “ajuda no que pode” , com um ardor que a faz sair a qualquer momento de casa, encontrando assim a possibilidade de inserir-se em uma rede de sociabilidade que sua condição de analfabeta, sem recursos financeiros e dona de casa não permite absolutamente.

De outra parte, é bastante possível que o desenrolar dos trabalhos nos clubes de mães e pastorais permitam aos agentes religiosos perceber “quem é capaz e quem não é”, ou quem tem em germe certas habilidades a serem usadas ou desenvolvidas nos clubes:

eu me lembro como se fosse hoje. Eu cheguei aqui e ela [M.C.] dizia assim: “Tu pode coordenar o grupo de mães, tu pode coordenar o grupo de gestantes.”... Acho que eu cheguei e dali a poucas semanas estavam me dando tarefa de coordenadora do clube de mães, que antigamente tinham as coordenadoras. Então já estavam me chamando pra coordenar, e eu comecei a me sentir assim... mais gente (E.H., entrevista).

Nota-se, por exemplo, nos relatos sobre os trabalhos nos clubes de mães escritos na década de oitenta, que o trabalho no clube de mães envolve a divisão de tarefas – a delegação das coordenações do pão, da farinha, do crochê, do bordado – e o planejamento de como conseguir farinha, lenha, doações, etc. Se isto em um primeiro momento era tarefa dos agentes externos, que diziam o que e como fazer, depois foi, “na prática” se tornando uma divisão de trabalho feita pelas mulheres, sempre vistas como capazes e que foram se descobrindo e sendo descobertas como capazes de planejar e organizar.

Este saber fazer adquirido na prática habilita as mulheres a diferentes atribuições na comunidade e ao mesmo tempo vai dando a ver a liderança das mulheres, fazendo com que sejam lembradas e recrutadas para outros trabalhos na comunidade. Assim foi com I., que de zeladora de capelinha e catequista da comunidade foi convidada a organizar a Pastoral da Criança em sua comunidade; com G., de auxiliar na liturgia, também foi convidada a auxiliar na organização da Pastoral da Criança; com S., que trabalhava com o cuidado de crianças em sua casa. Assim, as mulheres podem acumular diferentes atribuições na comunidade, além de atuarem em espaços não religiosos, mas também comunitários, o que se vê no quadro 7.

Quadro 7 – Atribuições das entrevistadas nas comunidades

Entrevistada	Pastoral	Atribuições na Comunidade	Outras atribuições não religiosas
A.	Mulher	Pastoral da Ecologia	(fundação PT); MTD
D.	Criança/Mulher	Catequese, clube de mães, visitação aos doentes, reza, ministério da palavra	Associação de moradores; MOVA (gestão Olívio), PT, respres. Comunidade romaria da terra, do

			trabalhador, grito dos excluídos, agente pastoral do negro
E.C.F.	Criança		
E.H.	Criança		
G.	Criança	Liturgia	
I.	Criança	Ministério da Eucaristia, secretária do conselho da P. Criança, conselho da comunidade, ajuda a outras comunidades Pastoral da Criança	
N.	Criança/Mulher	Ministério eucaristia, trabalho com idosos, coordenação da capelinha, agente do dízimo, grupos de família, estudos bíblicos e novenas	Coordenadora de quadra da associação de moradores; PT
N.G.	Mulher	Ministra da Eucaristia, catequista, liturgia, conselho da comunidade	Diretório Municipal PT (pela Pastoral Operária)
S.	Criança/Mulher		Associação de moradores

Fonte: entrevistas.

A ação dos agentes religiosos é o ponto inicial do engajamento destas mulheres na Igreja. É o convite destes, ou a oferta de trabalho para estes, como no caso de N.G., que dá início ao trabalho religioso e à constituição da liderança na comunidade. No entanto é preciso considerar o momento na trajetória do espaço religioso católico em que estas foram recrutadas para entender o sentido deste engajamento para estas mulheres e mesmo sua “carreira comunitária”. Assim, é possível opor, para bem ilustrar a relação entre momento na trajetória do espaço religioso e trajetória individual na Igreja, N., I., G., as três mulheres da Pastoral da Criança, recrutadas ao trabalho comunitário mais recentemente, a A., D. e N.G., recrutadas na década de oitenta, quando a igreja progressista vivia seu auge, e, no local estava participando da organização das ocupações (ver quadro 8).

N., I. e G. são chamadas para atuar em trabalhos estritamente paroquiais: catequese, trabalho com idosos, organização litúrgica, capelinha da comunidade, sem nenhum envolvimento nas ocupações. A., N.G. e D. são, naquele momento anterior da Igreja, convertidas, a partir de um engajamento mais tradicional, no clube de mães, como catequistas, nas novenas, a uma visão da prática religiosa que as leva a “caminhar” e a “lutar”. São chamadas a inserir-se nas CEBs e em outras organizações nas quais a igreja tomou parte,

como clubes de mães, pastorais, assentamentos, ocupações, associação de moradores, partidos políticos, de acordo com um espírito missionário de sempre avançar, inserir-se em todos os movimentos e organizações possíveis em nome da cristandade, como fala uma delas:

essa caminhada deu início lá na minha juventude. (...) Foram os dois padres das CEBs [que me incentivaram]. Porque era assim: tinha a Pastoral da Juventude, que eu já fazia parte. Aí depois o [padre] Ferrari falava assim: “D., é muito pouco. Você tem que avançar. Avançar em outros movimentos. A juventude passa. A gente já não consegue se satisfazer.” (...) Aí eu fui pro movimento negro. Depois, o movimento negro era muito pequeno. Mesmo dentro do PT (D., Pastoral da Criança, entrevista).

São estas mulheres que não separam nenhuma esfera de atuação, e trazem mais para seu trabalho nas pastorais aquelas noções de “luta”, em contraposição àquelas primeiras, que concentram sua liderança na esfera religiosa, e que utilizam mais a noção de “serviço” – muito embora estas categorias sejam presentes na prática de todas.

Quadro 8 – Atuação anterior na Igreja e forma de recrutamento das entrevistadas

Entrevistada	Pastoral	Engajamentos Anteriores	Forma de recrutamento
A.	Mulher	Clubes de mães, P. Criança, org. ocupação, associação de moradores	Frei a convidou para participar da Novena de Natal
D.	Criança/Mulher	Pastoral da juventude, grupos de negros e mulheres das CEBs, missões, assentamentos/acampamentos como membro das CEBs, congregações religiosas	Catequista, padres levam-na a conhecer CEBs; junto com professores que atuavam nas CEBs atua em movimento negro e de mulheres das CEBs
E.C.F.	Criança	Clube de mães, Pastoral da Criança, curso de batismo, liturgia	Processo de ocupação organizado pelos religiosos
E.H.	Criança	Clube de mães	Convite de irmã para ir ao clube de mães, M.C. lhe deu atribuições
G.	Criança	(Gostaria de ter sido freira)	Catequese dos filhos, começa a se envolver nos trabalhos da Igreja
I.	Criança	Zeladora da capelinha, catequista	Convite de frei para receber a capelinha, e também a catequese dos filhos
N.	Criança	Coral da igreja, catequista	Convite de amiga na comunidade
N.G.	Mulher	Catequista, clubes de mães, CEBs, formação de comunidade, org. das ocupações, formação clube de mães, Pastoral Operária	Encontro de CEBs, convite dos agentes religiosos para começar a atuar com “os pobres”
S.	Criança/Mulher	Voluntária org. caridade da igreja, CEBs, mov. Negro	Frei a convida para organizar a Pastoral da Criança, vendo seu trabalho na casa de caridade e no movimento de mulheres negras

Fonte: entrevistas.

Todo este trajeto mais ou menos recente, mais ou menos marcado pelas orientações da Igreja progressista, envolve a aquisição de conhecimentos que habilitam à liderança como conselheira e autoridade moral da comunidade. Isto acontece não só “na prática”, mas com cursos e demais oportunidades de aquisição de conhecimentos disponibilizados a estas mulheres. Os cursos, oferecidos pela Igreja Católica, são “pelo serviço que tu já tem na comunidade. Vêm pra liderança já. Formação de lideranças, capacitação pra elas. Tu não podes dar o que tu não tens. Como é que tu vais falar o que não sabes?” (G., Pastoral da Criança).

Quadro 9 – Cursos freqüentados pelas líderes de pastorais entrevistadas

Entrevistada	Cursos que freqüentou
A.	Promotoras legais populares, teologia popular ESTEF, formação Pastoral da Criança
D.	Cursos de Bíblia, curso de Verão em teologia popular em São Paulo
E.C.F.	Formação Pastoral da Criança
E.H.	Formação Pastoral da Criança
G.	Formação Pastoral da Criança, doutrina social da igreja no La Salle
I.	Ministério da eucaristia, alimentação natural, formação Pastoral da Criança, teologia popular ESTEF
N.	Formação da Pastoral da Criança, xaropes, pomadas, bíblia, plantas medicinais, palestras
N.G.	Bíblia, de Direitos do Trabalho na Pastoral Operária, Teologia Popular curso de Verão em SP, Teologia Popular ESTEF
S.	Teologia popular ESTEF, violência contra a mulher e AIDS

Fonte: entrevistas.

A aparente “simplicidade” dos cursos de noções básicas de saúde, xaropes, pomadas, aleitamento materno, tem que ser recolocada em um contexto de falta de recursos mínimos em matéria de saúde, saneamento e de informação, no qual a disposição dos recursos da comunidade e de informações básicas são capazes de garantir a sobrevivência dos atendidos pelas pastorais e tornar as líderes “especiais”, detentoras de algo raríssimo: noções básicas que salvam vidas, que ajudam a viver melhor; mulheres que sabem fazer e que fazem xaropes e pomadas a serem buscados em momentos críticos que são aqueles de doença, soros e

misturas alimentares que tiram crianças da desnutrição e morte, por aqueles que não dispõem de outras formas de acesso à cura. A disposição destes saberes é tão essencial na constituição da liderança que há mesmo um interesse das líderes na sua concentração. Uma assessora da Pastoral da Criança na Mathias Velho, Irmã I.R. considera que

uma coisa que eu acho forte nelas [nas líderes], é a dificuldade de trabalhar em grupo. Por exemplo, o ciúme. O ciúme uma da outra. A competição... tem muita coisa assim de competir uma com a outra. (...) Cada grupo tem a sua comunidade. Se eu consigo uma palestrante pra minha comunidade, eu não lembro de oferecer pra outras também. (...) Que aqui a gente tem muitos voluntários que vêm, psicólogos, tudo nessa área, que dão palestra gratuitamente. Então quando vem esse pessoal, elas fazem perguntas... Têm vários problemas, das crianças que elas atendem, como encaminhar... Então são muito aproveitadas essas palestras. A gente tenta tirar as dúvidas, dos problemas nossos mesmo. Até de famílias delas, tudo. Mas eu vejo que uma dificuldade grande é partilhar. Sim, claro que uma das coisas é que são pessoas que passaram muita dificuldade, estão vendo um punhado pra repartir... aí aparece a dificuldade. (...) Claro que a gente entende que são pessoas pobres, que passaram muito trabalho na vida (Irmã I.R., entrevista).

De outra parte, os cursos de Teologia conferem às mesmas uma habilidade e familiaridade com os textos bíblicos a serem convertidas em autoridade moral e religiosa. I. cita os benefícios do curso de Teologia Popular em seu trabalho comunitário:

Me preparou pro trabalho. Eu já trabalhava. Com esse curso eu consegui pôr pra fora muito mais coisa que eu sabia que eu tinha comigo, mas que eu tinha vergonha de colocar. (...) Então ali que a gente se abriu mais pra comunidade. O que a gente achava, os projetos, as coisas que a gente via que dava pra fazer. (...) Muitas coisas que a gente pensava: “bah, isso aqui eu não posso fazer na igreja, o pessoal vai se espantar.” Aí gente chegou e começou falando dos estudos que a gente fez, desde de o Antigo Testamento até o Novo Testamento. A gente foi colocando e o pessoal foi aceitando (I., Pastoral da Criança, entrevista).

A autoridade de D. em sua comunidade parece ter como uma de suas bases seu “dom da palavra”, a habilidade em rezar e interpretar textos bíblicos adquiridos nas CEBs e em cursos de Bíblia:

E o pessoal gosta que eu faça oração. (...) Eu sou ministra da palavra. (...) Não e todo mundo que consegue fazer uma reflexão atualizada da leitura. E é um dom que a gente tem e eu fui desenvolvendo conforme a caminhada. Muitos cursos de Bíblia que eu fiz. Então, assim... eu tenho, eu tenho certeza que eu tenho esse dom da palavra (D., Pastoral da Criança e da Mulher Pobre, entrevista).



Se os cursos são um momento de aquisição do saber fazer, possibilitam também um trabalho sobre elas mesmas que é entendido como “alegria pessoal”, que se opõe ao ganho financeiro e o substitui: “Porque as mães saem lá de cima, da parada 5, e vão lá embaixo, na 23, ajudar a pesar. Elas pagam do dinheiro delas a passagem, ficam o dia todo trabalhando. Voltam felizes da vida de terem ajudado. Dinheiro, não ganham nada. O que elas ganham aqui vai no coração delas. É só a alegria de ajudar.” (Irmã I.R., assessora da Pastoral da Criança na Mathias Velho). Esta retribuição emocional da ajuda, junto com o reconhecimento social da liderança também pode vir acompanhada de uma “melhoria de vida”, conforme uma delas:

no momento que tu está recebendo informação, tu vai aprendendo a ser uma melhor mãe, a buscar alternativas dentro da alimentação, da prevenção de doenças. Os seus filhos não ficam mais doentes porque tu aprende como evitar essas coisas. Tu aprende, na questão da alimentação na sua casa, a valorizar coisas que tu botava fora, desperdiçava. A gente trabalha muito com alimentação alternativa, aproveitando as folhas, as cascas dos legumes. A gente vai aprendendo o valor... Não só a questão do custo, mas também o valor nutricional que tem pra gente. Então tudo isso vai modificando dentro da sua família. tu vai aprendendo outras formas. Tu faz um acolchoado, leva pra casa. Faz uma roupa. Aprende a fazer uma roupa pra vestir os seus filhos, que já não necessita só de comprar na loja. Pode reaproveitar outra roupa, reformar. Também modifica bastante. Além de que a gente aprende a educar os filhos da gente da maneira correta, sabendo impor limites, a ter diálogo com os filhos. *Isso são bens que tu vai adquirindo.* Como conversar com o teu marido. Colocar as coisas que tu gostaria que fossem mudadas no seu relacionamento, na tua intimidade, na tua ida do dia-a-dia (E.H., Pastoral da Criança, entrevista).

Este parece ser o quadro do investimento e das retribuições do engajamento nas pastorais, os quais, junto com outras disposições e recursos, habilitam estas mulheres ao trabalho de liderança. Mulheres “pobres” em relação a outras classes e grupos sociais, mas não tão pobres e mesmo privilegiadas perante aquelas que atendem, com recursos e habilidades que as permite inserirem-se na Igreja como leigas atuantes e mesmo em outras esferas de ação.

### 3.7 “QUANTO MAIS AMOR TU DERES, MAIS TU VAIS RECEBER”: AS PASTORAIS E A CONSTITUIÇÃO DA “LIDERANÇA” DAS MULHERES

É necessário entender como, a partir do engajamento nas pastorais e clubes de mães, as mulheres em pauta são reconhecidas como lideranças locais de um tipo específico, uma líder na comunidade, o que implica no exercício desta liderança, bem como os recursos de que dispõem na mesma. Em suma, o que significa ser uma líder de pastoral, uma líder da comunidade?

As noções de “ajuda” ao outro em sofrimento, de “compromisso” com os “problemas da comunidade” e de dom de si fundamentados religiosamente estão, para as mulheres das pastorais entrevistadas, na origem do seu engajamento inicial no trabalho e daí todo seu engajamento posterior. Assim, G., Coordenadora da Pastoral da Criança na vila Mathias Velho, após ter ajudado a criar o serviço da Pastoral da Criança na Vila, registra o momento de sua conversão ao trabalho como

desespero. (...) Eu não sabia que tinha gente morrendo de fome na Mathias. (...) Eu, quando comecei a descobrir as coisas, começamos a fornecer comida. (...) Então foi quando eu cheguei na casa e vi a fome apertando, e as coisas que não tinham... Eu cheguei a chorar em casa. “Meu Deus, por que me deu esse trabalho? Eu estava tão bem em casa, quietinha, sem ver essas coisas... Ver essas coisas para quê? Me ajuda, me dá uma luz.” E aí foi quando a gente criou a Missa do Quilo. Porque era muita necessidade, muita fome (G., Pastoral da Criança, entrevista).

Também E.H., coordenadora da Pastoral da Criança em uma paróquia do Bairro Harmonia, descreve como começou o trabalho da Pastoral da Criança em sua comunidade:

Em 1983 a gente iniciou o trabalho da Pastoral da Criança (...) eu já fazia parte da comunidade. E existia um clube de mães. E nesse trabalho a gente refletia muito a nossa vida, o que a gente estava vivendo, as dificuldades que a gente estava encontrando. E a gente estava vendo que as nossas crianças estavam morrendo às quantidades. (...) O que nós, mulheres, poderíamos fazer pra ajudar, pra melhorar aquela situação do nosso bairro, da nossa comunidade. E surgiu, então, a Pastoral da Criança, que foi um projeto desenvolvido pela Dra. Zilda, lá do Paraná (...) Então como que tu vai ver um irmão passando dificuldades, podendo estender a mão pra guiar ele pra

um caminho melhor, pra mostrar uma nova luz pra ele, para apoiar como mãe, como família (E.H., Pastoral da Criança, entrevista).

Também S., líder da Pastoral da Criança e da Pastoral da Mulher Pobre na Vila Maria da Conceição em Porto Alegre, antes mesmo de iniciar seu trabalho na Pastoral da Criança, “ajudava os outros, ajudava as crianças”, junto com sua mãe, a qual era mãe de santo e conjugava seu trabalho religioso com este de “ajuda”. Ou E.C.F., que desenvolve o Projeto Criança Feliz na região mais afastada do Bairro Mathias Velho:

E como eu já tinha um trabalho, antes na Igreja, a gente vai vendo que ganhar o quê? Será que eu trabalhar fora e ter salário eu ia ganhar alguma coisa? E não fazer nada pelo próximo? Eu digo assim: acho que a vantagem que agente tem aqui é que (...) essas crianças precisam. Porque se a gente fizer vai ser pouco, e se ninguém fizer nada vai ser pior ainda (E.C.F., entrevista).

As mulheres que participaram da Pastoral da Mulher Pobre desde o momento anterior, quando os clubes de mães eram uma forte referência ao trabalho “de comunidade”, e este tinha uma marca mais forte das CEBs e da Teologia da Libertação, também colocam a ajuda ao próximo como a principal motivação ao engajamento, como N.G., coordenadora da Pastoral da Mulher Pobre na Mathias Velho: “Mas eu queria era ajudar os outros. Porque eu senti na pele o que é tu ser pobre. E eu acho que nós, como seres humanos, a gente tem que dar uma mão pra quem está caído, porque se não, a pessoa não se levanta.”; ou A., que já possuía casa própria no Bairro Mathias Velho, que começou seu trabalho nos Clubes de mães e na Pastoral da Mulher Pobre após se engajar na “luta” de um grupo pela posse de um terreno vizinho onde morava:

Aí eu me identifiquei um pouco com as pessoas. Porque a maioria delas eram do interior. E eu também vinha do interior. Eu também passei por humilhações. O meu pai sofreu humilhações por causa da terra (...) Me deu um clique: “Meu Deus, eu passei por essa mesma situação, eu vim pra cá. Sem nada, sem os meus pais.” Aí eu disse: “Olha, eu estou aqui pra ajudar vocês.” (...) Aí se reunia [o grupo de mulheres] uma vez por mês. A gente discutia mais a situação das famílias, as necessidades das famílias. (...) E aquilo, acho, que a gente cristã, que acredita em Deus, quando acontece com um irmão, é a mesma coisa que acontecer com a gente. Como é que eu vou cruzar os braços, vendo acontecer as coisas com as pessoas que estavam ali comigo? (A., Pastoral da Mulher Pobre, entrevista).

Finalmente, duas lideranças mais escolarizadas, com uma “caminhada” na Igreja que envolve a participação em outros movimentos sociais na década de oitenta colocam a decisão de ajudar o próximo como fundante de sua atuação. D., ex-leiga consagrada que atuou na Pastoral da Juventude, Pastoral do Negro, Movimento dos Sem Terra, CEBs, grupos de discussão teológica, ajudou a fundar o PT em São Paulo, atualmente líder da Pastoral da Criança, casada com um ex-frei que atuou nas ocupações de terras na Mathias Velho e Harmonia, atualmente liderança petista local, em sua juventude

Eu fui trabalhar no hospital como telefonista. (...) Então eu comecei a me comover com os doentes. Aí eu me envolvia demais, ajudava as famílias. Daí eu fui.. Eu já trabalhava em comunidade, tudo. Aí fui conhecer as CEBs. (D., Pastoral da Criança e da Mulher Pobre, entrevista).

I.R., religiosa que assessora o trabalho da Pastoral da Criança na Harmonia e na Mathias Velho, na juventude participou do movimento Mulheres da Roça em sua região, cuja família atuava no sindicalismo rural, tendo atuado organizando os jovens no acampamento da Fazenda Annoni, coloca sua disposição em ajudá-los como momento de decisão pela vida religiosa:

A minha decisão final foi nesse movimento [acampamento na Fazenda Annoni]. (...) Eu, quando eu ia pra esses movimentos, preparação de romaria... todo aquele sentido, você estava ali preparando, vendo a realidade. Vendo as pessoas passando fome (...) Aquilo desumano. São coisas que criam conflitos entre a gente. E a gente começa a pensar: o que eu posso fazer? (...) E a gente começa a ter essa consciência: eu tenho que fazer alguma coisa. (...) E eu senti que como irmã, como religiosa, a gente tem bastante isso. Por exemplo aqui, no meio desse povo. Aqui tem muito, como irmã eu posso fazer muita coisa, cuidando deles, principalmente desse povo que é desprotegido. E pra mim isso cada dia está mais claro (Irmã I.R., entrevista).

Esta disposição em ajudar o outro em situação de penúria é o que as constitui em liderança, aquelas que buscam e implementam soluções àqueles problemas. Então é seu trabalho na comunidade que permite que os atendidos não desanimem, continuem a “lutar”, como mostram algumas mulheres ao contar casos em que salvaram vidas, aconselharam, encaminharam:

E a gente cansa de aconselhar nas visitas que a gente vai. A gente pergunta como é que está, como é que está a família. (...) E a gente dá esclarecimento,

e coisas pra elas, pra elas verem que não é assim, (...) vão fazer uma faxina, vão ganhar um dinheirinho (...). [O trabalho da Pastoral da Criança é] tentar ajudar, pra ver se elas melhoram, pra ver se elas enxergam um pouquinho mais na frente, pra ver e trabalhar. Olha, eu sei que duas ali nós recuperamos. (...) Elas sempre dizem: “Ah, se não fossem vocês. Graças a Deus que existem vocês. Porque se não tivesse vocês, não sei o que seria de nós.” Ainda bem que elas reconhecem. Que pra alguma coisa a gente serve. (I., Pastoral da Criança, entrevista).

Às vezes, eu penso assim: “Ai, eu estou cansada. Eu vou largar porque tem outras pessoas mais jovens que podem fazer...” Aí elas dizem: “Ai, N.G., se nossos filhos tem uma roupinha pra ir no colégio, é porque a gente ganha aqui na pastoral, se os meus filhos tem um calçadinho pra botar no pés, se os meus filhos tem um acolchoado pra se tapar”. Então é isso que não me deixa parar. Porque eu sei que isso vai fazer falta pra muita gente. Então eu estou tentando levar, sabe. E eu sei que se a gente pára, acaba. (N.G., Pastoral da Mulher Pobre, entrevista).

Na minha mão eu tenho esse caso dessa família, onde o homem (...) estava tão revoltado que não acreditava em Deus. Tinham cortado água e tinham cortado luz. (...) Pessoal que vem de fora, analfabetos. Como chinelo furado no calcanhar, de tanto andar atrás de trabalho. Conseguimos encaminhar pro serviço... Hoje está bem. Não dá pra dizer bem, mas pelo menos tem o suficiente pra sobreviver. Encaminhei os filhos deles pra esses cursos aí. Estão incluídos. Graças a Deus. (...) Esse é um caso que a Pastoral da Criança salvou (G., Pastoral da Criança, entrevista).

São elas que dão força, que levantam a comunidade, que unem:

É uma coisa que te ofusca, aquilo que a gente tem de responsabilidade. (...) Hoje quando eu coloco pras mulheres na comunidade, que eu sozinha não tinha essa força, mas juntas nós podíamos modificar muitas coisas que estavam acontecendo, despertando pra resgatar a dignidade da gente, lutando pra se ter o mínimo de condições de vida digna, que envolve educação, moradia, alimentação, emprego, saneamento básico. (E.H., Pastoral da Criança, entrevista).

A outra dimensão da liderança diz respeito à representação daqueles que sofrem perante outros grupos, indivíduos e instituições. São elas que, em nome daqueles que têm necessidades, e de seus filhos, vão pedir doações e procurar recursos, reivindicar perante instituições públicas, empresas privadas, etc. Complementarmente, elas são as mediadoras entre diferentes instituições, grupos, e populações empobrecidas as quais atendem. Neste texto que relata o trabalho de um clube de mães:

Durante o mês fizemos várias caminhadas conseguindo doações para o clube, conseguimos utensílios de cozinha e até mesmo uma *frigidaire*, roupas (...) no domingo de Páscoa foi servida uma farta salada de frutas, que nos foi doada pelos comerciantes da CEASA e campanha feita por Sérgio Zambiasi que também doou os cadernos (anônimo).

É esta representação que as constitui em mediadoras legítimas entre aqueles que querem doar e aqueles que precisam receber:

temos o Grupo da Perseverança, da [Igreja] Pio X, são os jovens (...) E eles fizeram um gesto concreto no fim de ano, e vieram trazer... Conseguiram arrecadar 14 cestas básicas, e perguntaram pra Pastoral da Criança onde que eles poderiam largar aquilo, que eles queriam doar às famílias bem carentes. Eles queriam eles mesmos entregar. Daí eu fui com eles entregar (G., Pastoral da Criança, entrevista).

A gente pede pra um evento. Que nem no Natal. A gente pediu brinquedo, e o que a gente arrecadou de brinquedo! Porque no caso a gente tem as crianças carentes, aquelas que a gente pesa... e a gente... são cadastradas no caderno, que a gente controla todos os meses a pesagem. Mas as mães trazem todos, que tem seis, sete anos, que a gente não pesa mais, e a gente tem que dar pra aqueles também. A gente ganha muito pouca ajuda da diocese, mas esse dinheirinho que vem, a gente compra o alimento, que a gente tem que dar pras crianças, uma vez por mês, que agora no inverno é sopa... Então a gente dá. E o outro a gente ganha coisas de supermercados que nos ajudam pra colocar na sopa (I., Pastoral da Criança, entrevista).

É para a “Casa da Saúde”, onde se centraliza a assessoria e os cursos da Pastoral da Criança, que empresas, sindicatos e indivíduos enviam suas doações às pessoas carentes do Bairro Mathias Velho (conforme entrevista Irmã I.R.).

O trabalho de representação dos empobrecidos da Pastoral da Criança e da Pastoral da Mulher Pobre permite que suas lideranças estabeleçam uma relação de concorrência com os poderes públicos, assim como sua legitimidade e experiência e uma estrutura de mediação de benefícios para a comunidade que permite que se estabeleça uma série de “convênios”, “parcerias” com aqueles, no atendimento às populações locais. Assim, N., coordenadora de área da Pastoral da Criança, entrou em contato com a Secretária da Saúde do município de Canoas para que esta fizesse uma parceria, desse “uma ajuda” para a Pastoral da Criança, já que

a Prefeitura coloca lá, as estatísticas deles lá, que não tem mais desnutrição, que o Estado lá que está... combatendo. E quem está trabalhando em cima disso é a Pastoral da Criança. (...) Não que a gente queira levar a fama, nem o nome. Mas que fosse um pouco mais reconhecida. Porque o trabalho é realmente daquelas líderes que pisam lá no barro, no dia de chuva. Tem uma família precisando, ela vai lá (N., coordenadora de área da Pastoral da Criança, entrevista).

Também A., quando começou a atuar nos clubes de mães, foi escolhida pelos moradores da área invadida para representá-los: era ela quem intermediava os contatos entre os “invasores”, as autoridades policiais, os advogados, os “jagunços” que cuidavam as terras para os proprietários, outras pessoas interessadas em ajudá-los, e mesmo perante a Câmara de Vereadores da cidade:

várias vezes eu representei, eu falei na Tribuna. Várias eu ia lá pra defender a nossa luta. E muitas vezes queriam.. que achavam que eu não morava lá, não tinha direito a ficar ali. Aí eu disse: “Se eu não tenho direito de estar aqui, nem vocês. Porque eu estou aqui pra defender uma causa. A causa de quem está sofrendo, quem está sofrendo agressão. (...) Eu não moro dentro da vila, mas eu fui convidada pelos moradores”. (...) Eu estava ali representando os moradores a pedido dos moradores. Eu não estava ali pra me promover (A., Pastoral da Mulher Pobre, entrevista).

Através da Pastoral da Criança e da Pastoral da Mulher Pobre estas mulheres conseguem dispor de e mobilizar uma série de verbas e recursos provenientes de instâncias governamentais, fundações, etc., para a implementação de diferentes cursos e ações. E estes seriam os resultados das “lutas”. Assim, A. conta do desvio de verbas obtidas na LBA e da FUNABEM pela “luta” do Clube de Mães e da Associação de Moradores para a construção de uma creche. As outras líderes entrevistadas mencionam uma miríade de cursos ministrados pelas pastorais às populações de mulheres através da Pastoral da Criança e da Pastoral da Mulher Pobre com verbas de programas governamentais: cursos de plantas medicinais com verbas do governo do Estado, pelo FAT (N., Pastoral da Criança);

porque o negócio de nós trabalhar na Pastoral da Criança e ser cadastrado no Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente, então vem pra nós propostas de cursos, de espaços... Então é onde a gente pega esses jovens que estão em situação difícil... Porque se tu acompanha a criança na tua casa, no teu caso, e tem um bebê de um aninho; mas tu tem um filho já de 14 anos. E tu não está conseguindo segurar ele, ele não está te obedecendo, está no mundo da droga, tu vê que está se perdendo. (...) É onde a gente tenta trazer pros programas da comunidade. Vem pro programa da comunidade, os grupos de jovens... e encaminha pra cursos. Então a gente pega esses que estão mais correndo risco, mais a perigo, e tenta resgatar eles de novo, trazer eles (G., Pastoral da Criança, entrevista).

Outra líder da Pastoral da Criança, D., que se mobilizou para conseguir cursos para os jovens e os adultos de sua comunidade: o MOVA, onde dava aula e mais atualmente um

programa de reforço escolar para jovens, que envolve diferentes entidades (Parceiros Voluntários, ULBRA), e no qual também dá reforço escolar; ou outra líder E.C.F., que além do Projeto Criança Feliz, que envolve reforço escolar para crianças, com verbas municipais, também administra o repasse de cestas básicas vindas de um programa do governo do Estado para as famílias de sua rua. Além disto, é ela que é sempre procurada por assistentes sociais que querem fazer algum trabalho no local, “e o pessoal daqui da vila, tudo, acham que a gente tem que saber tudo. Já criou uma responsabilidade”; também outra, N.G., coordenadora da Pastoral da Mulher Pobre na Mathias Velho, obteve uma verba do Governo do Estado, durante três anos para cursos de artesanato com materiais recicláveis para mulheres. Estas mulheres são a “ponte” para os públicos a serem atingidos por aqueles programas de capacitação, incubadoras, economia popular solidária, que ganham certa ênfase em determinados programas governamentais.

O reconhecimento da liderança e de seu trabalho implica, então, na disposição e administração destes recursos comunitários: são elas que decidem como serão utilizadas verbas e doações, que grupos e áreas serão beneficiados, como repartir os alimentos, quem será encaminhado aos cursos.

Nós fazemos assim: o pessoal vem ali, todo mundo se doa, se ajuda. Mas a pessoa tem que aprender a fazer alguma coisa. (...) Aqui, por exemplo, na Mathias, na Harmonia, nós trabalhamos, todo o mundo, num dia só. (...) Porque elas pegavam comida aqui, elas pegavam comida na São João, elas pegavam na Espírito Santo (...) pra que elas iam trabalhar, se elas viviam explorando todo o mundo? (...) E ai a gente decidiu que não ia mais fazer isto. Todo mundo ia trabalhar na sexta-feira, fazer uma fichinha. Essa pessoa fica lá fichada, ela não ia poder mais explorar ninguém. (...). Tem que participar. Aqui e nas outras comunidades também. As que são bem pobrezinhas, a gente arrecada, todo o fim de mês elas levam. Mas elas estão ali: ajudando a fazer um acolchoado, ajudando a fazer um chá (...) E é isso que tem que fazer. (N.G., Pastoral da Mulher Pobre, entrevista).

O exercício da liderança como monopólio da possibilidade de doar o arrecadado para a comunidade se tornou evidente em uma conversa entre D. e uma mulher na porta da capela Nossa Senhora dos Romeiros, transcrita das observações de campo. “Além de ter a posse das chaves do portão que leva à capela, da capela e do centro comunitário, respectivamente ao



lado e à frente de sua casa, D. guarda em casa muitos dos alimentos comunitários ou os alimentos recebidos pelas pastorais e que são para serem distribuídos para a “comunidade”, no “sopão” da Pastoral da Criança, nas tardes de pesagem, etc. A posse das chaves onde estão guardados os símbolos e alimentos da comunidade (a Igreja e o Centro Comunitário) faz com que acorram a ela indivíduos da vizinhança que necessitam de alimentos, e ao mesmo tempo, outras pessoas da comunidade que vão atrás de ovo, fermento, farinha, nos moldes de um empréstimo entre vizinhos. Como uma “companheira” de D., espécie de zeladora da horta comunitária e auxiliar na creche comunitária, também localizada no prédio do terreno da horta, que foi pedir à D. chocolate para fazer ‘nega maluca’ para a creche. D. emprestou seu chocolate e o fermento da comunidade que estavam com ela, e pediu um pedaço do bolo.

Àqueles que vão procurar D. porque têm fome, ela dá alimentos de sua casa mesmo, mas diz que faz a ressalva de que eles têm que ir “na comunidade”, nas tardes de distribuição de alimentos. Nem por isso deixa de dar coisas de sua casa, ou mesmo de guardar alimentos da “comunidade” ali. Esta prática, mesmo dizendo que não dá seus alimentos, mas distribui alimentos arrecadados pela pastoral, dar alimentos de sua casa, que podem, por vezes, serem alimentos da comunidade guardados ali, são mostra do amálgama entre sua casa e a comunidade e evidencia a natureza de seu poder sobre esta. Ela detém as chaves e a possibilidade de distribuição de um bem tão raro para muitos da vizinhança. Isto ficou evidente quando, após ter me mostrado a capela, saímos, e enquanto D. chaveava as portas da mesma, chegou uma mulher de aparência bastante “humilde” com uma criança, e pediu açúcar. D., em tom reprobatório disse a esta mulher que era para ela vir buscar açúcar somente às terças-feiras, nas reuniões da Pastoral da Criança. Repreendeu esta mulher em seguida, por que esta não estava mais trazendo seus filhos às tardes de pesagem, e porque, além disto, fora vista por D. pedindo alimento em outras comunidades. A mulher contra-argumentou, dizendo que não levava mais os filhos no centro da comunidade porque tinha

perdido a “carteirinha” com os dados sobre as crianças. D. então mandou ela trazer as crianças na próxima terça, pois a Pastoral da Criança tinha todas as informações sobre as crianças. Foi então até sua casa buscar seu açúcar para dar à mulher” (anotações de campo, 25/05/03). Também G. fala que sustentou uma família com alimentos seus, chegando a “terminar seu rancho antes do final do mês”. É este amálgama entre doação pessoal e doação em nome da Pastoral da Criança, bem como o fato de estar sempre presente, como mediadoras, segundo elas, em situações de doação que constitui estas mulheres, aos olhos daquelas que são seu público como aquelas que, de alguma forma, são responsáveis pela resolução de seus problemas.

Com a visita, quando a gente chega... Meu Deus do céu, parece que chegou Deus na casa deles. E quando a gente chega pra visitar, pra ver, pra perguntar como é que está essa família, e quando chega um alimento, que a gente consegue levar um alimento, e a gente faz tipo umas mini-sacolas e leva pra essas pessoas; como elas ficam felizes. Faltam só se ajoelhar na frente da gente e beijar os pés da gente, de felicidade. Elas pensam que é a gente. Eu digo: “Eu consigo, mas não sou eu que eu estou dando. Eu consigo através de outras pessoas” (I., Pastoral da Criança, entrevista).

Esta mediação entre aqueles que precisam e os diferentes agentes interessados em fazer assistência social é justificada religiosamente como “amor e dever cristão” mas não implica necessariamente em um distanciamento de outras esferas de ação, como a política partidária e os movimentos sociais. É como se houvesse um *continuum* da conjugação entre atuação como líder comunitária e líder política, até a negação completa de atuação como liderança política como um dos horizontes possíveis – o que certamente tem a ver com a trajetória anterior em espaços associativos ou partidários.

N.G., líder da Pastoral da Mulher Pobre, foi uma das primeiras lideranças formadas pelos agentes externos, que participou dos Clubes de Mães, CEBs, associação de moradores e Pastoral Operária, onde estudavam “Fé e política” e também os “direitos, das leis dos trabalhadores, dos direitos das mulheres, do jovem ...”. Filiada ao PT desde 1982, uma de suas fundadoras em Canoas, membro do diretório municipal do Partido, durante a campanha

eleitoral de 2002 tinha um comitê partidário em sua casa. Foi candidata a vereadora duas vezes pelo PT, nenhuma se elegendo. Sua entrada para o PT teria sido devido a sua participação na Pastoral Operária: “através dos padres, dos freis que também gostavam de política. Esses freis mesmo, que davam Fé e Política pra nós, foi os que a incentivaram a ser candidata.” Assim, sua própria candidatura teria ocorrido devido à vinculação à Igreja Católica: “Tudo vem da Igreja. Tudo que a gente fez e que a gente faz, é trabalhos da Igreja, que eu sempre participei.” Assim, entrou para o Partido para “contribuir” com o mesmo, pois, dada sua atuação como liderança já naquela época, já tinha “experiência”, “prática” e “relações” com as “bases”, entendidas aqui como “povo”. A derrota do candidato a governador pelo PT nas eleições de 2002 seria para ela a prova de que alguns candidatos não conseguem se eleger porque abandonam “as bases”.

Porque nós temos candidato que a gente ajudou a eleger, e foi lá pra dentro dos gabinetes e não voltaram mais na vila. (...) Porque eles aproveitam da nossa situação, mas na hora de contribuir, na hora de ajudar, de fazer alguma coisa, eles não aparecem. (...) achavam que eles estavam muito poderosos. E olha o que aconteceu. Porque se o povo da base se reunir, nós temos muita força (N.G., Pastoral da Mulher Pobre, entrevista).

É o compromisso com aqueles que precisam de ajuda, entendidos como “representados” que deve fundamentar a participação na política:

Então eu acho que nós, tanto como cristão quanto ser humano, nós temos que atuar em todos esses movimentos. (...) Porque eu sou cristã, eu sou um ser humano, eu sou uma cidadã. Não tem nada a ver isso aí. É coisa que as pessoas colocaram na cabeça, que igreja não tem nada a ver com política. Tem sim. Jesus Cristo foi o maior político. Tu vê isso desde os tempos que ele andou organizando o povo (N.G., Pastoral da Mulher Pobre, entrevista).

Para todas aquelas que atuam na esfera partidária esta noção de cristandade fundamentando a atuação em várias esferas sociais parece estar presente. No entanto, a atuação política de N.G. não deixa de entrar em conflito com sua atuação como liderança religiosa: “A gente foi muito perseguida por causa disso. Até no bispo eu fui chamada por causa disso”. No entanto N.G. parece ter encontrado uma forma de conciliar as atuações, não falando em política dentro da Igreja, mas recrutando seu público ali:

eu nunca fiz campanha dentro da Igreja. Claro, muitas vezes eu estava lá no altar, quando tinha celebração, eu saía correndo, vinha pra casa, abria o meu comitê, com a camisa do Partido. Mas eu estava dentro do Comitê. Eu não estava lá dentro da Igreja. Agora lá na Igreja, toda vida eu respeitei. (...) Convidava, assim, no pé de ouvido. Eu chegava e dava um convitezinho pra elas: “olha, tal dia tem uma reuniãozinha lá em casa. Se tu quiser participar, participe. Se não quiser, é uma amiga igual” (N.G., Pastoral da Mulher Pobre, entrevista).

De outra parte, sua liderança comunitária, que envolve promover cursos, conta com os “conhecimentos”, as relações que tem, na Câmara de Vereadores, no Sindicato dos Metalúrgicos por conta de sua atuação no diretório do PT.

Outra liderança comunitária, D. que na década de oitenta participou da pastoral da juventude, movimento negro, movimento de mulheres, CEBs, Movimento Sem Terra em São Paulo, PT, e outros movimentos sociais, ou como ela mesmo disse: “eu tinha abraçado todas as lutas sociais”, tem toda sua atuação nestes diferentes espaços caracterizada como a partir da Igreja. Ao que parece é sua inserção na igreja e o contato com padres e professores ligados à Teologia da Libertação que estimulou seu engajamento em movimentos sociais. Sua atuação passada e atual no PT, assim como no MST, é marcada por sua atuação na Igreja. Conheceu este partido através de um padre que “me levou pra conhecer o PT”. Foi na condição de membro das CEBs que participou da organização de três acampamentos.

Daí eu fui trabalhar nos Sem-Terra. (...) Então a gente ajudava a organizar as famílias da periferia, que não tinham casa. Então a gente juntava e ia pras reuniões, à noite, nas vilas, nas cidadezinhas vizinhas. Aí preparava bem a família toda. (...) [onde se dava esta preparação?] Geralmente era nas igrejas, nas CEBs na periferia. Tinha sempre um padre, aí tinha um pessoal do sindicato, um pessoal... só pessoal do PT. Aí tinha alguns professores, mas todos ligados às CEBs. (...) Aí eu participei de três ocupações. (...) Os homens iam cortando o mato, e nós, mulheres, a gente organizava os grupos. Então a gente abria as telas, as lonas. Fazia de tudo, cozinhava. Aí quando amanhecia a gente ia na cidade pedir as coisas. Eu era cara de pau, ia pedir as coisas. Mas era bom. E depois a Mística do MST é o próprio evangelho. (...) Daí eu ficando mais nas coordenações. (...) Mas a coordenação mais ligada à igreja. Eu não era da cúpula. Eu era mais povão, que ajudava a reunir mais famílias. Eu era do grupo que pedia pra arrecadar alimento. Eu era a própria Igreja. (...) E isso era a minha parte: celebrar, explicar a Bíblia, ler o evangelho, cantar, animar, fortalecer a fé (D., entrevista).

Atualmente D. é casada com um ex-frei com mestrado em teologia e que dá aulas em um centro universitário em Canoas, que segundo ela “agora está no diretório, está no gabinete

do [vereador do PT em Canoas]. Tem uma atuação muito grande. O nome dele é muito respeitado aqui na cidade como petista. Eu sei que o [marido] está despontando como petista intelectual popular. Ele mora numa ocupação, atua...”. Seu marido se apresenta como “líder comunitário” e parece ter investido cada vez mais na esfera política: durante a gestão de Olívio Dutra no Governo do Estado, foi Diretor do Departamento do Trabalho da Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social, e nas eleições de 2002, foi candidato a deputado estadual, não se elegendo. Foi também membro da chapa que concorreu à direção da União das Associações de Moradores de Canoas. A atuação de D. como petista “roxa, de carteirinha” e mesmo como líder na comunidade parece então subsumida à liderança política do marido:

quando eu vim pra cá, o [marido] falava que eu era muito envolvida, que eu tinha uma vida atuante. (...) Então não me deixavam descansar. Mas já no primeiro ano já tinha uma luta (...) Depois aí a gente se envolveu, até hoje. Mas pelo fato dele ter feito um trabalho no passado, voltou e continuou fazendo. Eu não posso ficar alheia à vida dele (D., entrevista).

O engajamento da entrevistada parece ser uma continuidade ou uma recuperação de seu trajeto anterior de atuação como “igrejeira” em partidos e movimentos sociais pois, devido ao envolvimento amoroso com o atual marido, então um frei, D. foi proscrita de seus círculos de relações na Igreja. Sua atuação é entendida por ela como uma união de esforços em nome de uma liderança do marido, mas também pode ser vista como uma divisão do trabalho de liderança local entre um casal, ele com a parte mais “política” e ela com a parte mais “comunitária”, ambos conciliando estas atuações, as “lutas” e a “ajuda”, já que é a partir de uma matriz constituída no trabalho religioso que vêm sua atuação reivindicatória junto aos poderes públicos – junto ao Orçamento Participativo, Secretaria de Habitação, etc.: “nós [o casal] crescemos na vida. Então nós desejamos que todo mundo tenha uma casa legal como a nossa; que todo mundo tenha a educação que a gente tem. (...) Todo mundo tem direito. Então a gente vai buscar esse direito pra todo mundo. Essas são as nossas lutas de hoje”.

Outra liderança da Pastoral da Mulher Pobre, A., parece ter conciliado, em um momento anterior, a participação na Igreja, movimentos sociais e partidos políticos. Levada pelos agentes externos a ajudar em uma ocupação de terreno próximo à sua casa, ela foi logo envolvida na Associação de Moradores da ocupação, onde “cuidava mais das coisas mais práticas: receber as pessoas que estavam chegando... tanto os visitantes quanto as pessoas que estavam chegando pra morar. E recebia também os jagunços, que às vezes eles vinham procurar”. Seu trabalho era complementar ao do presidente da associação, que “cuidava das coisas mais burocráticas: ele ia à reunião com o advogado, com o juiz, e ali era eu”. Foi este presidente da associação que “(...) me deu muita oportunidade, me abriu muito os horizontes (...). Foi onde eu entrei na política, comecei a participar de reuniões políticas como militante política, e foi ele que me convidou.” Participou de algumas reuniões do PC do B e depois, em 1984 filiou-se ao PT, já que havia vários de seus integrantes “na luta, nos movimentos” em que ela participava. Ao contrário das mulheres apresentadas anteriormente, ela desengajou-se da política partidária. Em 1988 chegou a ser cogitada como candidata, mas este também foi o momento em que se desengajou dos espaços em que estava inserida. A. parece ter, assim como as outras mulheres que atuam em espaços religiosos, associativos e políticos, uma visão moral da política. Seu desengajamento dos movimentos e mesmo da política partidária foi devido à “decepção” que teve ao perceber que a luta, a um só tempo política e social, estava sendo corrompida pelos “espertalhões” que queriam “tirar proveito” dos movimentos para “se promoverem”, “e nós, que estávamos lutando por um mundo melhor, por uma sociedade melhor, a gente foi ficando pra trás.” Isto foi acompanhado por crises familiares: separação do marido, problemas com um dos filhos. No entanto, ela, que antes de sua participação no movimento “não entendia de política, não queria saber, não votava”, passou a considerar que “[a atuação religiosa e a política] têm que caminhar junto”. Se para ela a política é moral, seu interesse na política não deixa de estar ligado a sua condição de dona-de-casa, ligada a

problemas “concretos”. “A política: quando tu vai comprar alguma coisa que subiu. Por que subiu? Por isso que eu estou ali. Por que subiu? Quando sobe a gasolina, quando sobe o alimento, quando sobe a passagem...”

Algumas líderes preferem “não misturar” sua liderança comunitária com a política. N., líder da Pastoral da Criança, coordenadora da região de Canoas nesta Pastoral, coordenadora de quadra na Associação de Moradores, também é filiada ao PT. Tendo chegado posteriormente ao momento da ocupação na região, não participou das mobilizações coletivas da década de oitenta, o que parece estar relacionado ao tipo de atuação na política, que contrasta com a liderança das mulheres que tiveram atuação em CEBs na década de oitenta.

Eu sou do PT (...) sou filiada (...) mas não participei este ano [da campanha eleitoral] porque eu penso assim: eu não quero misturar o meu trabalho da Pastoral, da religião, com política. (...) Acho que misturaria. Porque é muita reunião pra cá, é muita reunião pra lá. E a gente é convidada: “Ah! Fulana vai dar uma palavrinha. Não sei o quê!” e as pessoas não entendem muito bem, confundem as coisas. (...) E nem quero [me candidatar]. A minha família sempre dizia assim: “porque tu não te candidata?” não, isso não faz parte da minha cabeça. Meu lema é trabalhar assim como estou trabalhando. Política não (N., Pastoral da Criança, entrevista).

No entanto mesmo aqueles que participaram das mobilizações da década de oitenta, como E.C.F., que trabalha com crianças no Projeto Criança Feliz, tendo participado da ocupação do “fundão da Mathias”, organizada por freis e integrantes do PT, “procuram não misturar muito as coisas também”, embora “a gente tem partido porque a gente vota, a gente é PT”. A fraca inserção nesta esfera de ação, ao lado de sua “conscientização” certamente relacionada ao trabalho de agentes políticos no processo de ocupação, está perfeitamente de acordo com sua atuação como *rank and file* nas campanhas eleitorais: “Fazer campanha... mesmo que eu queira ficar em casa, os meus gurus não deixam. (...) Dizia [para os filhos]: ‘Não, vocês não tem jeito mesmo. Vou ter que sair com vocês, dar uma volta, com a bandeira na mão.’ E aí a gente tem que ir porque eles também têm consciência.”. Também S., líder da Pastoral da Criança e da Pastoral da Mulher Pobre na Vila Nossa Senhora da Conceição em Porto Alegre parece ter este tipo de atuação. Mobilizada a partir do trabalho de freis

capuchinhos em seu bairro, participando de um grupo de mulheres negras, da Pastoral da Criança e da Pastoral da Mulher Pobre, participando no núcleo do PT naquele bairro, engajou-se apaixonadamente em diferentes campanhas eleitorais:

Ajudava [nas campanhas]. Ia para no hospital, mas eu ajudava. (...) Sim, porque a gente fica doida (risos). Foi o Olívio, minha filha. O que a gente correu. Nós começamos com a Helena Bonumá, nós começamos a louquear com ela. Levava ali tudo que era povo, corria. E panfleteava, e falava, e gritava... (...) Aí botamos a Helena lá. Aí depois veio o Olívio. Aí nós enlouquecemos por causa do Olívio. Aí quando foi o Tarso, também. Na prefeitura. Do Tarso fui parar no hospital (...) Cheguei lá no hospital, a minha pressão estava lá em cima. Mas ele ganhou (risos) (S., entrevista).

Outra líder da Pastoral da Criança, que também não participou das invasões e CEBs na década de oitenta, G., possui uma identificação partidária mais distanciada: “eu nunca tive partido. Eu me identifico com as causas, com a luta do PT. Porque eles sempre defenderam esta parte que a gente vive hoje. A pobreza. O pobre.” Ainda assim, isto se dá não a partir de uma conversão à “importância da política”, parte da “conscientização”, mas a partir dos critérios próprios ao trabalho caritativo. Neste sentido, sua leitura do MST é estritamente moral:

eu tinha muita raiva do MST, onde já se viu, invadindo as terras dos outros. Fazendo bagunça. Até que eu fui fazer uma visita num assentamento. E hoje eu defendo o MST. (...) E hoje a gente tem que primeiro ver as coisas, conhecer, pra depois formar opinião. É muito fácil ver na televisão e sair jogando. Tem os arruaceiro? Tem. Mas em todo lugar tem. Em todo lugar tem, em qualquer serviço, em qualquer coisa... em qualquer firma tem um pra bagunçar. E ali também deve ter os bagunceiros. Mas tem muita gente trabalhadora, contando as histórias deles, contando como perderam as coisas. Pessoas que tinham terras, que foram desapropriadas... que nunca receberam, que estão esperando até hoje esse dinheiro... Como é que vão sobreviver? Então é uma coisa que vai chamando a outra. E quando tu vês essas coisas, tu queres ajudar (G., entrevista).

Ao mesmo tempo, a liderança exercida, em nenhum momento tem como horizonte possível “a política”.

Este também parece ser o caso de E.H., coordenadora da Pastoral da Criança no bairro Harmonia. E.H. não menciona nenhuma preferência partidária, colocando-se sob a égide do “partido político do projeto de Deus”. É na Igreja que E.H. procura discutir questões políticas, que para ela dizem respeito à análise dos “políticos”.



Eu acredito que a Igreja já abrange todas as áreas. Porque hoje até a questão política, a gente senta e discute (...) Pra entrar nesse trabalho [a política] eu acho que não. Eu preocupo muito em conversar com as mulheres, tentar formar uma consciência mais crítica pra analisar os nossos políticos nessa vida política. Mas eu mesma, pessoalmente, não tenho idéia (E.H., entrevista).

Isso não significa que E.H. não procure utilizar seu acesso a agentes do Estado, pela atuação na Pastoral da Criança e na “comunidade”, para a aquisição de determinados recursos.

Já sou funcionária pública municipal há onze anos.(...) Eu sou servente. Eu trabalho de servente. (...) Depois que eu fui trabalhar, também participando da comunidade... me entrosando nos movimentos, nas discussões em saúde, surgiu a idéia de voltar a estudar. Eu senti necessidade de voltar a estudar. E um secretário de saúde da época, uma pessoa muito querida, que... trabalhava na Secretaria da Saúde, aqui em Canoas, me incentivou e me ajudou a voltar a estudar. (...) Eu tinha, ainda, dificuldades pra pagar. Daí ele me disse: “Não, se tu tem vontade, se tu quer, eu te ajudo.” Eu disse: “Esse é o meu sonho, voltar a estudar. Mas diante dessas dificuldades eu ainda não tenho condições de realizar esse sonho”. Ele: “Então eu vou te ajudar.” (...) e ele me disse assim: “O teu compromisso vai ser de que um dia, quanto tu tiver mais lá em cima, que o teu estudo te der chance de progredir, tu vai também vim cá embaixo, buscar um irmão e ajudar a ir até lá.” E ele... como ele trabalhava muito, participava muito com a gente na Pastoral da Criança, que a gente chama muito ele pra cobrar políticas de saúde certas pra nosso município, então a gente sempre caminhava junto (E.H., entrevista).

I., coordenadora da Pastoral da Criança na Comunidade São Francisco, na Mathias Velho, recusa-se a considerar ou converter sua ação à política, sem mesmo indicar um partido de preferência: “Não, partido político não. Eu faço a minha política dentro da Igreja. (...) a minha política é fé. (...) Eu vou nessas palestras, em encontros políticos, mas eu não tenho partido nenhum. Eu sou do povo”, o que certamente está relacionado à sua inserção na comunidade por redes estritamente religiosas.

De qualquer forma, estas mulheres primam pela doação, porque é doando-se que ganham. O ganho no caso é o próprio reconhecimento “comunitário”, dos clientes ou público alvo, as outras mulheres atendidas por elas nas pastorais. Na festa de encerramento do ano da Pastoral da Mulher Pobre, todas as mulheres que em determinado momento iam ao microfone falar de seu trabalho na Pastoral da Mulher Pobre repetiam-se em homenagens a N.G., a iniciadora desta pastoral na Mathias Velho. Isto também aparece nas entrevistas de outras

líderes da Pastoral da Criança quando estas narram casos em que foram “reconhecidas”, o que as livrou de determinadas atribuições freqüentes aos “comuns” do bairro:

a gente se sente feliz, a gente se sente gratificado. Quando a gente passa na rua: “Olha ali, a titia da sopa.” A gente se sente feliz com isso; com as crianças chamarem a gente e a gente ser reconhecida por várias pessoas, até assaltantes, que vão pra assaltar, e quando chegam perto, vêem que é a gente: “Não, não, essa titia deixa fora, que ela dá comida pras crianças.” Então a gente se sente gratificada por isso, a gente é reconhecida por isso. (...) E passam pela gente, cumprimentam a gente... (...) Porque eles reconhecem o trabalho da gente. (I., Pastoral da Criança, entrevista).

O fato de G. ter narrado a mesma história da “tia da sopa”, desta vez tendo ela como protagonista, mostra o quanto este reconhecimento é prezado entre as mulheres das pastorais:

[antes de G. atuar na Pastoral da Criança] de noite, quando a gente estava em casa, quando eu saía... entravam na casa e roubavam. (...) Limpavam a minha casa. Entrava de um lado e saía de outro. Hoje eu saio tranqüila de noite, não tenho medo de roubo, de assalto. (...) Porque hoje eu cuido dos filhos dos marginais. (...) Quer dizer que eles já protegem a gente. E graças a Deus por enquanto (G. Pastoral da Criança, entrevista).

É esta liderança baseada na reciprocidade e na caridade sintetizada por G.:

Que as pessoas não tenham medo de se doar. Quanto mais amor tu der, mais tu vai receber. A única coisa que tu pode doar, à vontade, e nunca vai te fazer falta, é o amor. (...) Tudo que tu está fazendo pros outros, tu não está fazendo pros outros. É pra ti. Não está doando pros outros, está doando pra ti mesmo. Eu tive paralisia infantil e hoje ando. Eu, que os médicos me enganaram, há dez anos atrás disseram que eu ia morrer... e eu estou aqui. (...) Eu só tenho que agradecer muita coisa boa que eu recebi, e posso dar, partilhar. Que ninguém no mundo tenha medo de dar amor. Não vai ficar mais pobre por isso. Só ganha (G., Pastoral da Criança, entrevista).

#### **4 O GRUPO DE REFLEXÃO DA MULHER CONSAGRADA E OS “PROBLEMAS DA VIDA RELIGIOSA FEMININA”**

Ao se considerar a tomada de posição das instâncias de cúpula da Igreja Católica representadas no Vaticano com relação à condição feminina não se pode deixar de lado como aquela se conforma, difunde e atualiza. A ortodoxia católica em relação à condição feminina tem que ser caracterizada em suas condições de vigência institucional. Tanto mais porque se trata de uma instituição na qual se defrontam interesses diversos, como mostram os trabalhos de Casanova (1968), Mainwaring (1989) e Della Cava (1985; 1988; 2001), por exemplo.

Como já visto anteriormente, uma das problemáticas que se conforma na Igreja a partir do confronto com os movimentos feministas em suas diferentes versões é o das funções ou papéis da mulher na Igreja, cujos desdobramentos - como as atribuições da “mulher religiosa”, o “esgotamento” e a “necessidade de renovação” da “vida religiosa feminina” - vão em paralelo a uma negação cada vez mais contundente da abertura do sacerdócio às mulheres. Tal discussão corresponde à constituição de um espaço de elaboração erudita sobre o tema, no qual se engajam os membros mais escolarizados da Igreja e partícipes de suas diferentes tendências internas. Analisar como se dá a sistematização dos “problemas da mulher” por agentes ou instituições eruditos envolve estudar como as formas de tratamento dos tais problemas – quer dizer, as formas de definição dos males e injustiças e as soluções para os mesmos – diz respeito às lógicas de confronto, apropriação e adaptação de teorias e filosofias sociais ao catolicismo (conforme SIMÉANT, 2002, p. 33).

No Brasil, a temática é tratada principalmente no âmbito da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), que está no pólo mais progressista e intelectualizado da Igreja Católica. Neste capítulo apresentam-se os resultados da análise de como esta Conferência,

através de um grupo interno à mesma, o Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada (GRMC), conforma esta problemática, e busca evidenciar as condições a partir das quais os agentes religiosos engajados no GRMC e a CRB não se afastam dos cânones definidos pela cúpula da Igreja quanto às formas de tratamento dos “problemas da mulher na Igreja”.

Esta análise considerou as características das mulheres interessadas em participar do trabalho de sistematização de problemas relativos à condição feminina, e os recursos que lançam mão nesta atividade. Como parte da análise de seus recursos, observou-se que seus trajetos na Igreja as dispõem, em maior ou menor grau, à inovação e renovação da atividade profissional feminina na Igreja. Esta disposição, dada pelo acesso à escolarização, é recuperada pela Igreja neste trabalho erudito de definição de problemática; recuperação que aponta para uma acomodação ou refutação moderada destas agentes com relação às concepções dominantes com relação à condição feminina, fruto de sua adesão primordial à Igreja e sua participação nesta como “peritas da Igreja” (SIMÉANT, 2002, p. 38-39). No capítulo anterior, o objeto de estudo dizia respeito à mobilização de mulheres leigas a partir de uma ideologia relativa à condição feminina que conciliava seus problemas a outros problemas sociais, como a “pobreza”. A existência daquela ideologia era resultado de sua elaboração e difusão por parte de agentes religiosos do pólo progressista e intelectual da Igreja que ocupavam posições não dominantes e periféricas e se voltavam à ação “missionária” e não propriamente escolar. Agora é considerada a atuação em favor da mulher e a elaboração de ideologias sobre a condição feminina feita por agentes religiosos que, sem deixar de valorizar e mesmo de participar de ações junto aos grupos sociais visados pela Igreja progressista em diferentes momentos, investem primordialmente no espaço erudito e escolar da Igreja Católica e partilham de concepções vigentes neste quanto à natureza do conhecimento erudito. Se, como considera Siméant (2002, p. 38), há diferentes visões da

utilidade social do conhecimento, para aqueles que fazem parte da CRB e ali se investem como *experts*, este conhecimento está a serviço da Igreja.

O engajamento na CRB para o tratamento dos problemas da mulher profissional diz respeito ao investimento do capital escolar em um trabalho erudito e sua correlata valorização pelo reconhecimento deste trabalho nas instâncias institucionais das quais estas mulheres fazem parte, ao mesmo tempo em que permite um posicionamento sobre a condição feminina em uma instituição que controla os espaços para isto. Neste engajamento, o recurso a noções das ciências sociais, como a noção de “gênero”, e a formas escolares de apresentação e difusão de problemáticas como os seminários, está relacionado a uma busca de legitimidade perante a Igreja e também a condições de adesão a esquemas escolares e intelectuais na Igreja Católica. Ou seja, a conformação desta problemática envolve a apropriação de noções e discussões de diferentes disciplinas, o que demanda um estudo destas formas de apropriação de noções para fins práticos e de acordo com esquemas diferentes daqueles nos quais foram elaborados (conforme SIMÉANT, 2002, p. 44). Tanto esta apropriação quanto as formas de divulgação dos “problemas”, como os seminários, palestras, encontros do grupo de estudo, estão relacionados também aos efeitos das carreiras profissionais escolares das freiras do GRMC que as incitam a valorizar os títulos e as competências escolares: com exceção de uma delas, todas se formaram e trabalharam como professoras em escolas confessionais. Isso está na base de um *ethos* no qual a cultura escolar é valorizada e que corresponde à história institucional de atuação no espaço escolar, materializada nas escolas católicas que configuram um mercado de trabalho para as religiosas como professoras. Para entender a lógica de atuação destas mulheres no GRMC é preciso ter em conta os efeitos de uma socialização a um só tempo profissional, escolar e religiosa, e da Igreja como mercado de títulos escolares. Enquanto aquelas profissionais desenvolvem uma carreira escolar que é a base de um “amor à escola”, é possível a estas, dada sua socialização religiosa, o entendimento de noções das

ciências sociais como ferramentas para a ação, e no caso, como legítimo seu uso em suas tomadas de posição sobre a condição feminina na Igreja.

Como já foi dito, esta análise foi feita com base no estudo dos trajetos social, escolar e profissional das freiras engajadas no GRMC existente na regional sul da CRB, dedicadas à elaboração e difusão de um conjunto de questões relativas às profissionais da Igreja que são membros das ordens religiosas. De forma geral, foram tomadas como objeto de análise as relações entre trajeto social das religiosas pertencentes ao Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada (GRMC) existente naquela conferência desde a década de noventa e as formas pelas quais enunciam os “problemas da religiosa”. Além disto, foram consideradas as condições institucionais de conformação da problemática da “vida religiosa feminina”. O primeiro item caracteriza a CRB e a lógica na base da recepção e tradução para o espaço religioso, de problemas e filosofias sociais; a seguir, é apresentado no que se constitui os problemas da “vida religiosa feminina” e como suas definições se ajustam aos cânones ortodoxos. Neste ajuste, as formas escolares de apresentação dos problemas e o uso das noções das ciências sociais são entendidos tanto como um recurso que permite tomadas de posição legítimas sobre a questão no âmbito da CRB quanto como formas de valorização do capital escolar destas freiras. A seguir, é apresentada a análise das condições de engajamento destas mulheres no GRMC, que dizem respeito tanto ao trajeto escolar e profissional destas mulheres quanto sua relação com as instituições escolares da Igreja Católica.

O GRMC, surgido a partir de orientações da CRB nacional e formado na Regional Sul desta conferência a partir das redes de relações de sua líder, M.A.G., teve alguma variação no número de suas integrantes, “que tiveram que sair porque foram transferidas”. Atualmente, constitui-se num grupo de sete mulheres, todas membros de ordens religiosas, sendo uma delas da IECLB. Destas mulheres foram entrevistadas cinco, pois duas não foram localizadas nas sucessivas tentativas de contato telefônico. Como uma delas é irmã de M.A.G., foi

possível obter algumas informações sobre a mesma. De outra parte, como o grupo se revelou bastante homogêneo, considerou-se que estas entrevistas permitiriam caracterizar seu conjunto.

É preciso observar que a aparente facilidade em obter informações junto a cinco das sete integrantes do GRMC-RS sobre seu trabalho como irmãs e material escrito sobre os seminários nacionais e regionais do grupo e informações sobre a CRB contrasta com uma situação de entrevista na qual as entrevistadas preservam a “imagem de si” e a da Igreja, evitando tratamentos que mostrem ambigüidades, fragilidades e dificuldades presentes ao longo de seus trajetos sociais e mesmo temas que de alguma forma poderiam ser considerados polêmicos. Isto não se apresentou da mesma forma para todas as entrevistadas. Enquanto uma delas, não por acaso, mais distante do centro de poder da Igreja e de sua congregação, sempre preservando a imagem positiva de sua trajetória social, trouxe mais explicitamente críticas à Igreja, as outras esforçaram-se por mostrar seu respeito à instituição ou para não fugir do discurso oficial. Isto, além de dizer respeito aos sucessos de suas carreiras profissionais – uma delas é vice-superiora provincial de sua congregação, outra vice-diretora e outra uma referência em termos intelectuais na Igreja - talvez se deva ao fato de que quase todas as entrevistas foram feitas em locais pertencentes às igrejas. Com a líder do grupo, M.A.G., foram feitas duas entrevistas, uma na biblioteca e outra em seu quarto na casa de sua congregação. Com P.S., e R.B. as entrevistas foram feitas em salas de estar nas casas de suas congregações. Com N.N., na sua “comunidade”, o apartamento onde residiam as irmãs que trabalham no colégio de sua congregação. Finalmente, T.V. e M.G., esta última presidente da regional sul da CRB, foram entrevistadas na sede da CRB. É compreensível, neste sentido, que, durante as entrevistas, sempre de portas abertas pelas quais via-se uma “colega” passando, houvesse uma certa “discrição” e “neutralidade” no que era dito. Certas situações mostram mesmo a censura e a auto-censura colocada por estas mulheres nas situações de

entrevista, que, de alguma forma, impunham um limite às demandas da pesquisa. M.G. solicitou uma cópia da transcrição da entrevista, para verificar se tinha algum “problema” que ela pudesse corrigir. Não foi permitida a gravação das entrevistas de M.A.G., e em certas vezes ela não permitia anotações (no momento) do que ela falava, situações as quais ela insistia em dar o caráter de “orientações para teu trabalho”, sugerindo nomes e telefones de pessoas a serem entrevistadas e bibliografia. Esta censura se mostrou em negativo quando T.V. foi entrevistada pela segunda vez, em um sábado em uma lancheria, na qual ela relatou os conflitos que teve com a congregação e se mostrou mais acessível às questões sobre sua família, sobre sua decisão de entrar para a vida religiosa, no entanto, sem permitir o uso do gravador. Certamente, estas mulheres jogaram na situação de entrevista sua imagem de “mulheres respeitáveis” enquanto religiosas, enquanto “senhoras”, pois a mais nova, T.V., aproxima-se dos sessenta anos de idade, enquanto professoras que mantêm uma distância em relação aos alunos, para impedir que se criasse uma situação de entrevista na qual se expressasse uma igualdade entre entrevistadora e entrevistadas. Neste sentido, as indicações bibliográficas, “o material que eu vou te passar para te ajudar no teu trabalho”, e “o tempo que eu tenho para te atender não é grande” fizeram parte desta *mise en scène* de autoridade.

Por outro lado, à análise do material escrito coletado, que consiste em relatos dos seminários sobre a “mulher e a vida religiosa”, realizados pelo GRMC na década de noventa e pela própria CRB juntamente com a CNBB na década de setenta, textos das mulheres entrevistadas e de outras integrantes do GRMC em outras partes do país, coloca-se o mesmo “problema” das tentativas de eufemização e neutralização do que poderia parecer “denúncia” ou “reivindicação” com relação à vida consagrada feminina, e verificou-se que a “situação da mulher na Igreja” identificada nestes textos é também apresentada por documentos oficiais das altas cúpulas da Igreja Católica. Isso levou a considerar as condições de vigência deste discurso. Uma delas é a referência e o uso das ciências humanas, os quais, por seu caráter



heteróclito levaram à tentação de criticar este uso. Deixando de lado a idéia de “correção”, consideraram-se os usos sociais, a apropriação e a difusão de noções fora de seu contexto original, como uma das fontes de legitimidade de um discurso que afirma a ortodoxia.

De outra parte, é preciso levar em conta que esta constituição de problemática e seus repertórios de ação estão relacionados tanto às características e objetivos da CRB, uma entidade não pastoral, mas destinada a uma espécie de “orientação espiritual” dos religiosos, quanto das agentes responsáveis pela problemática. Foi levado em conta na análise destas condições que as mulheres do GRMC apresentam uma relativa homogeneidade com relação às origens sociais, uma socialização escolar e profissional tornada bastante similar por seu fundamento religioso e uma relativamente alta escolarização. Nenhuma delas possui menos que o terceiro grau completo e somente duas delas, N.N. e P.S., não possuem pós-graduação. Assim, tanto os fins de formação de religiosos da CRB quanto a alta escolarização e a formação professoral das mulheres do GRMC vai ensejar que a conformação destes problemas se dê em moldes de um trabalho mais ou menos erudito, mais ou menos de difusão de conhecimentos, tomados por sua utilidade à atividade religiosa.

#### **4.1 A CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL E SUAS RELAÇÕES COM IDEOLOGIAS E “TEORIAS”**

Para entender a criação de um grupo como o Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada, que se propõe a discutir os “problemas da vida religiosa feminina”, é necessário situa-lo em relação à instituição que o abriga, a CRB, e o papel desta na reelaboração e difusão de problemáticas e agendas específicas aos religiosos. A CRB existe desde 1954 e

nela se filiam as congregações religiosas do país. Organizada com uma sede nacional no Rio de Janeiro e cerca de vinte sedes regionais em todo o país, a CRB realiza, em cada regional, um trabalho de “coordenação e animação da vida religiosa”, pelo “aceno de prioridades”, “hierarquização de meios e fins”, e “oferecimento de alternativas” às congregações (AZEVEDO, 1980, p. 632). Surgindo em um momento que havia um interesse institucional na “renovação da vida religiosa”, enunciado principalmente após o Vaticano II, a CRB pode ser considerada uma das instâncias pelas quais a Igreja Católica buscou e busca seguir as orientações daquele concílio.

Parte desta atividade de definição de problemas e agendas envolve não o confronto com ideologias sociais e problemáticas científicas, mas a apropriação destas pelo trabalho de membros das congregações pertencentes à CRB, de diferentes formas qualificados para isto, e sua re-tradução em termos religiosos. Isso tem vários efeitos. Um deles é a abertura de novas agendas e novos “problemas à vida religiosa”, sugerida pelas diferentes ideologias e “teorias” em voga, entendidas em função da “refundação da vida religiosa”, da “volta ao carisma dos fundadores” exigido pela Igreja Católica. Ou seja, a atuação de irmãos e irmãs engajados na CRB é similar àquela descrita por Grignon (1977, p. 20-24) quanto aos membros dos setores progressistas da Igreja na França, que se dedicam, por sua formação escolar, a importar termos e noções da psicanálise e do marxismo para o pensamento católico, renovando as formas pelas quais a Igreja trata de problemas individuais e sociais.

Na formulação, difusão e tratamento destes problemas participam desde o alto clero católico, teólogos de diferentes setores e tendências internas à Igreja Católica e instituições da mesma, o que sem dúvida configura um consenso em relação à existência dos problemas tratados, na base das diferentes tomadas de posição, clivagens, etc., similar àquele existente no “campo intelectual” quanto às “questões obrigatórias” (BOURDIEU, 1992c, p. 207-208). Assim, como já foi dito, a CRB nasceu com o objetivo de “renovação da vida religiosa no

Brasil”, a partir da “coordenação de todas as diferentes congregações”, que significa, segundo a presidente regional da CRB:

tentar caminhar com a vida religiosa muito atenta e aberta às necessidades e urgências do tempo. (...) O Vaticano II foi, para a vida religiosa, um grande momento, em que provocou a uma releitura do próprio carisma da congregação e da missão da congregação. Com que finalidade ela [a congregação] nasceu e como hoje ela responde às urgências, às necessidades da história de hoje. Para poder manter essa dinâmica, essa vida, e essa abertura ao tempo, e volta às raízes, a CRB Nacional e também as regionais promovem assembléias, encontros de diferentes grupos, que são partes da CRB, e que têm realmente esse objetivo: organizar, abrir, refletir, trazer a problemática de hoje para dentro. Para que hoje nós possamos ser a resposta para as necessidades de hoje. Ao homem de hoje, à mulher de hoje, aos problemas de hoje (M.G., presidente da CRB-Rio Grande do Sul, entrevista).

Este diálogo com as “questões do mundo” ao mesmo tempo em que leva ao embate entre o “aparato ideológico” das congregações com as ideologias e teorias mundanas é também uma reelaboração das mesmas para o universo das congregações, que evita os choques entre a “tradição fechada em si mesma” e aquelas ideologias. Como se lê em um texto na contra-capa da revista da CRB: “Reduzir as interferências e os ruídos estranhos (...). Não sendo do mundo a VR [vida religiosa], todavia, se realiza no mundo. Busca então a CRB servir um alimento capaz de imunizar e criar anticorpos ao espírito do mundo” (NOSSA capa, 1985, p. 320). Este esforço de tradução é acompanhada pela difusão destas “traduções” aos membros das congregações em assembléias, seminários, “reflexões, estudos”. Nas palavras da presidente da Regional Sul,

[A] CRB, de quatro em quatro anos, faz uma assembléia nacional. (...) E tem também as assembléias regionais, que acontecem anualmente. Nesse momento se refletem temas importantes do momento, situações que nos preocupam no momento. E se tenta prever, assim, uma proposta de resposta, em forma de cursos, de encontros de reflexão, de ajuda aos religiosos (M.G., presidente da CRB-Rio Grande do Sul, entrevista).

Estas formas de atuação mostram bem o quanto esta verdadeira “instância de formulação ideológica” atua na difusão de problemáticas que envolvem a tradução de noções, saberes e problemas de outros espaços sociais para o religioso. Neste trabalho se engajam agentes religiosos altamente escolarizados que em diferentes momentos de sua trajetória social investiram na aquisição de saberes a princípio divergentes ao espaço religioso, como as

ciências humanas em geral, em especial a psicologia e as ciências sociais. Isto leva a perguntar tanto pelas formas de mediação entre cultura erudita laica e religião sistematizada quanto de apropriação daquela primeira por religiosos e religiosas (SIMÉANT, 2002). Esta aquisição pode aliar-se às disciplinas mais tradicionais no espaço religioso, como a teologia ou menos contrapostas a este como a filosofia e a pedagogia. São estes agentes religiosos que formam os grupos de estudo e reflexão, que preparam encontros e seminários onde eles e outros “assessores” tratam dos temas que preocupam “a vida religiosa como um todo”. Este trabalho de utilização de competências adquiridas na escola, não necessariamente relacionadas ao espaço religioso, como as pesquisas e reflexões do grupo de irmãos psicólogos, por exemplo, tem fins práticos relacionados com as preocupações das cúpulas religiosas, como mostrado nas considerações da presidente regional da CRB sobre a atividade daqueles grupos, que se formam

conforme as necessidades de cada regional da CRB, conforme as necessidades [da] diretoria, segundo a reflexão da assembleia, as orientações que vêm como proposta a ser desenvolvida. Então que grupos nós precisaríamos para desenvolver, para levar adiante esse trabalho, para podermos dar conta dessa reflexão toda que vem vindo e da qual nós não podemos fugir. Então o próprio grupo da CRB Nacional vai definindo, vamos fazer mais um grupo, vamos criar este grupo, vamos repensar esse grupo. (...) Assim, você criando grupos também, chega um momento em que o grupo diz: “exercemos o nosso compromisso e parece que se vive um outro momento, e não há necessidade de continuar com esse grupo.” Então também suspendemos o grupo. Então ele existe na medida em que ele é necessário, solicitado (M.G., presidente da CRB-Rio Grande do Sul, entrevista).

Isto quer dizer também que a CRB possibilita a religiosos super escolarizados um espaço para o exercício de suas competências escolares: a reflexão e o estudo, reuniões de trabalho como trocas de informações e discussão de temas inter-pares. No entanto, diferentemente do meio científico propriamente dito, em que as pesquisas são ligadas a interesses e perspectivas de análise partilhadas por um número limitado de pessoas, as pesquisas e reflexões na CRB são voltadas a questões práticas que estão referenciadas, no fim

das contas, no *ethos* missionário dos religiosos e na busca de formas de renovação para esta atividade.

Isto leva a que tais estudos tenham que “contemplar” ou de alguma forma contemporizar as diferentes percepções e interesses que os religiosos têm relativamente aos temas a serem estudados. Ao invés de estudos referenciados em teorias e controlados por pares especializados, eles passam pelo “crivo” daqueles religiosos que vão às assembleias e seminários promovidos pela CRB e que fazem sugestões e indicações para a reformulação dos estudos segundo o “interesse geral”, ditados por aqueles que ocupam postos institucionais.

Isto fica claro mesmo com relação à chamada “vida religiosa feminina”, na forma como os questionamentos da CRB foram colocados ao estudo de uma freira vinculada ao GRMC-RS sobre a formação profissional das membros das congregações no Rio Grande do Sul, feito nos marcos de uma dissertação de mestrado. Na introdução deste estudo, consta que este “atende a uma solicitação feita no IV Seminário da Mulher Consagrada, sobre Relações de Gênero, promovido pelo Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada, ligado à Conferência dos Religiosos do Brasil, pela necessidade de uma investigação (...)” (VENTURIN, 2001, p. 26). O instrumento de coleta de dados desta pesquisa, um questionário, foi reelaborado e os resultados da pesquisa foram discutidos, respectivamente nos seminários de 1997 e 1999 (GHISLENI, 2001b, p. 340). Desta forma, o trabalho da religiosa é incorporado ao esforço realizado pelo GRMC, como se vê em um texto de sua líder: “A pesquisa, concebida, montada e acompanhada pelo grupo GRMC, com o apoio significativo da presidência do CRB/RS, foi elaborada pela mestranda (...)” (GHISLENI, 2001b, p. 340).

Isso faz com que os produtos das reflexões sejam a composição possível entre diferentes interesses e visões, afastando-se da definição estritamente acadêmica de competência científica ou mesmo teológica e aproximando-se da noção cristã de “dons a serviço da obra”. Esta referência aos religiosos “em geral” e aos interesses dos superiores

maiores e à direção da CRB aos seus desejos de serem tratadas determinadas “questões” e não outras, pode estar relacionada à própria lógica do espaço religioso católico. Assim, se no caso dos teólogos progressistas, estes entendem as disciplinas das ciências sociais como fornecedoras de “ferramentas” e argumentos às proposições e posicionamentos religiosos, isso se dá também entre aqueles vinculados à CRB e que se apropriam das ciências sociais não tanto em tomadas de posição heterodoxas, mas para sistematizar e legitimar posições dominantes na Igreja Católica.

Por outro lado, não se trata propriamente de uma subordinação de psicólogos e cientistas sociais que são membros de congregações religiosas aos interesses da CRB. Antes, estes mediadores entre catolicismo e disciplinas escolares apropriam-se destas segundo esquemas adquiridos durante a formação e a socialização na Igreja Católica, o que tem como efeito o uso heteróclito daquelas disciplinas. Um estudo dos trajetos escolar e institucional dos religiosos que fazem aquela mediação mostra que formação escolar e religiosa em instituições católicas, que possuem modos de aquisição e valoração de conhecimentos que fornecem princípios de divisão e ordenação da realidade, torna o contato posterior com aqueles saberes especializados uma relação de empréstimos e mesmo mal entendidos (BOURDIEU, 1992c). Este é o caso das mulheres que integram o GRMC com relação às noções das ciências sociais, tais como “gênero”, por exemplo.

## **4.2 AS CONDIÇÕES DE TRATAMENTO DOS “PROBLEMAS DA VIDA RELIGIOSA FEMININA” NA CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL**

Para entender como os “problemas da religiosa” entram na pauta das formulações da CRB é necessário levar em conta o embate entre a Igreja Católica e outras instâncias ideológicas, particularmente entre o final da década de sessenta e o início da década de setenta. Se, conforme Casanova (1968), o *aggiornamento* católico está relacionado ao enfrentamento de ideologias como o marxismo, é preciso também levar em conta os impactos do movimento feminista enquanto instância que produz e oferece uma série de discursos e problemas com relação à mulher e à família diretamente opostos às concepções tradicionais do catolicismo. No entanto, mais do que modelos de sociedade a serem oferecidos, como no caso da oposição entre igreja e liberalismo e comunismo, trata-se da oposição da Igreja à concepções de mulher que põem em causa as noções de família e de moral que estão na base de sua reprodução. A família monogâmica e monoparental, com estrita divisão de tarefas entre homem e mulher, que dá origem às “vocações religiosas” que formam o clero, é garantida pela adesão feminina ao modelo de esposa fiel, mãe amorosa e guardiã da moral e da fé, e assim auxiliar da Igreja na transmissão desta aos filhos. Esta estrita divisão de tarefas familiares também está na base da atividade feminina leiga e religiosa na Igreja, principalmente como executora dos “serviços práticos”, considerados como menores e domésticos. As temáticas da mulher, que começam a serem tratadas por diferentes setores da Igreja, indicam as tentativas de defesa ou resposta à contestação de suas bases e conservação simbólica em novos termos. Assim, uma série de iniciativas, como a criação da Comissão da Mulher na Igreja Católica e a participação nos eventos relativos ao Ano Internacional da Mulher promovidos pela ONU em 1975, e posteriormente na Conferência de Pequim em

1995, indica as tomadas de posição da Igreja Católica e seu engajamento na formulação dos problemas da mulher de acordo com as concepções de família e de moral tradicionais. Também em uma série de eventos, como o Sínodo dos Bispos de 1971, conferências episcopais nacionais e em documentos oficiais da Igreja Católica que são parte deste esforço, são nomeadas tanto as desigualdades e as discriminações sofridas pelas mulheres na sociedade e na Igreja quanto são colocadas sua igualdade perante os homens e então a necessidade da “promoção da mulher”

Assim, no espaço católico, alguns agentes e instituições vão se dedicar a definir os termos desta igualdade e da “promoção da mulher”. É neste quadro de formulação em concorrência com idéias feministas que a CRB vai realizar, juntamente com a CNBB, três seminários anuais sobre “O papel da mulher na Igreja” em 1973, 1974 e 1975:

PROMOÇÃO DA MULHER NA IGREJA (...) No Brasil as religiosas atingem o número de 41.000. Claro está que a repercussão do movimento pela promoção da mulher, não só se faz sentir dentro da vida religiosa, mas surge de bom grupo de religiosos.

A CRB empenhando-se na promoção da vida religiosa tem necessariamente um papel de reflexão e de orientação muito importante sobre este assunto.

É de toda a conveniência que a religiosa se apresente hoje em sua plenitude de mulher consagrada chamada a dar testemunho significativo.

Ela deverá saber pleitear para si o direito de toda a mulher de ser um elemento ativo na construção de um mundo mais justo e mais cristão. Para isso ela deverá ser mulher de seu tempo, capacitada para integrar-se na realidade onde vive e atua e não ser mulher diminuída e dominada.

A CRB respondendo à solicitação da Santa Sé quer colaborar programando os estudos necessários ao esclarecimento do papel da mulher na Igreja (...).

Tal projeto, para 1973, foi inserido no ‘Plano Bienal dos Organismos Nacionais da CNBB-1973/1974 (...) e se encontra em plena realização. (...)

[como parte do plano de realização] Difundir entre as 41.000 religiosas do país as conclusões e os documentos do seminário (...).

Animar e incentivar o estudo do tema, através de artigos elaborados ou traduzidos, envio dos mesmos às comunidades religiosas do país (PRIMEIRO..., 1973, documento 41, 2 p., caixa alta e sublinhados no original).

Nestes seminários foram apresentados os estudos de conferencistas e grupos regionais formados no âmbito da CRB para o estudo do tema. O resultado destes estudos foi uma série de documentos nos quais se identificam os problemas da mulher a partir de diferentes



recursos, que vão desde estatísticas, estudos sobre a “situação da mulher” feitos por diferentes disciplinas, até grupos de discussão nas CEBs.

Por outro lado, é possível relacionar a configuração dos problemas da mulher na Igreja também aos investimentos de religiosos ligados ao universo escolar na CRB, definindo-a como espaço de elaboração e sistematização religiosa, ao mesmo tempo em que oferecem os recursos escolares de que dispõem para a elaboração erudita das preocupações do alto clero com relação à condição feminina.

Um estudo dos recursos de que dispõem aqueles e aquelas engajados na atividade de demarcação e nomeação dos problemas da religiosa realizados no âmbito da CRB mostra que no caso daqueles primeiros seminários da década de 1970, seus integrantes ou estavam ligados às instituições de cúpula da Igreja Católica no Brasil, como a CNBB, como é o caso de M.A.G., presente nos três seminários e uma de suas organizadoras pela CNBB e também de Marina Bandeira, superiores de congregações como Marta Maria Braccini e os setores escolares da Igreja, como membros de seus centros de formação como professores ou alunos, caso de Leonardo Boff, Alberto Antoniazzi, Liz Cintra Rolim. (PRIMEIRO ..., 1973; SEGUNDO ..., 1974; TERCEIRO ..., 1975). O documento resultado dos estudos do grupo regional de Porto Alegre presente no Primeiro Seminário mostra claramente a vinculação de seus membros com as instituições de ensino da Igreja Católica. Há neste grupo doze pessoas, oito mulheres e quatro homens. Destes últimos, três eram padres e um leigo de uma família com vários religiosos; entre as mulheres, apenas uma é leiga. Todos estão de alguma forma ligados a centros de educação. Duas mulheres apresentam-se como “professoras”, um reitor de seminário, um professor de seminário, um professor da PUC, uma professora da UFRGS, dois “estudantes universitários”, um estudante de teologia e um “orientador educacional” (PRIMEIRO ..., 1973, anexos).

Esta inserção escolar aponta para o investimento na CRB como espaço de valorização do capital escolar através da definição sistemática e erudita dos problemas da mulher na Igreja e também se expressa nas demandas de formação teológica e escolar das freiras apresentadas nestes seminários e nas inúmeras demandas de incentivo à produção de textos, continuidade da discussão, “produção de subsídios”, como, por exemplo,

Para as Coordenações da CNBB, CRB (...) – Pedir que seja organizada a “Comissão Nacional de Estudos sobre a Mulher” (...) promover em nível Nacional, Regional e Diocesano, uma dinamização do tema “Promoção da Mulher” através de encontros diversificados e elaboração e divulgação de subsídios (...) Dar continuidade a estes encontros (...) Polarizar pessoas e grupos no meio universitário para aprofundar o estudo dos condicionamentos antropológicos e culturais da Mulher e aspectos específicos da condição feminina (...) (TERCEIRO ..., 1975, p.726-727).

Isto também se nota na própria origem do Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada, que se coloca em continuidade com aqueles esforços de agentes vinculados à CRB de criar instâncias que possibilitassem e visibilizassem seu investimento nos “problemas das mulheres”. No relatório do seminário “Mulher consagrada, libertação da mulher e nova evangelização no Brasil”, realizado em 1991, consta que a idéia de um seminário sobre a mulher consagrada, para o qual se formou o GRMC, “foi levantada na Equipe de Reflexão Teológica e compartilhada com um grupo de companheiras presentes no IV Encontro Nacional do Programa ‘Mulher Teologia’, em fevereiro de 1990” e pela “linha de ação aprovada na XV AGO [Assembléia Geral Ordinária] da CRB”, onde se conclama que “a CRB continue promovendo encontros, seminários e publicações sobre a opressão/libertação da mulher na sociedade, na Igreja e na VR” (CRB, 1991, p. 3).

Por outro lado, e como parte da contraposição ao feminismo, a própria estruturação da CRB consiste em uma tentativa de neutralização de ideologias concorrentes com relação à mulher, que se faz pela admissão de certas formas de tratamento da questão:

[A] constituição de uma única Conferência, prevendo na sua configuração jurídica direitos e deveres equivalentes tanto para homens quanto para mulheres, esvaziou, por antecipação, muitas das tensões que, no contexto tão masculino da estrutura da Igreja, conduziram mais tarde em outros países a

uma negativa repercussão intra-elesial dos movimentos feministas de resistência ou reivindicação (AZEVEDO, 1980, p. 630).

Assim, por exemplo, a partir de 2001, a CRB nacional tem sua primeira presidente, depois de sete homens que a ocuparam desde 1954 até a data, uma “marca em sua caminhada”. Ao mesmo tempo, das vinte regionais da CRB existentes, somente cinco são presididas por homens. Além disto, as mulheres estão em ligeira maioria nos outros órgãos diretivos da entidade (Diretoria, Conselho Superior, Fiscal, Coordenação Executiva Nacional), e mesmo nas “equipes de reflexão” existentes, com exceção da “Equipe de Reflexão Psicológica”<sup>72</sup>. Isto aponta para uma possível feminilização da CRB, vinculada tanto à superioridade numérica das religiosas em relação aos religiosos<sup>73</sup> quanto ao investimento nesta conferência por parte de religiosas em busca de valorização de seu capital escolar a partir da participação em seus órgãos e grupos de reflexão.

Assim, ao que tudo indica, a CRB se constitui em um espaço alternativo aos centros escolares da Igreja Católica para a atuação de religiosos com alta escolarização. Por outro lado, a CRB, dadas as injunções de “coordenação da vida religiosa” e de seleção, reelaboração e difusão de determinadas temáticas aos religiosos, impõe limites mais definidos e rigorosos à elaboração dos “problemas da mulher na Igreja”, em relação aos centros escolares religiosos, mais ou menos próximos dos e em contato com os centros escolares laicos. Desta forma, o que se tem é o não questionamento dos princípios católicos de definição da condição feminina e a composição heteróclita entre estes princípios e noções provindas das ciências humanas.

---

<sup>72</sup> Informações disponíveis em CONFERÊNCIA dos Religiosos do Brasil. Disponível em: [www.crbnacional.org.br](http://www.crbnacional.org.br). Acesso em 09 de março de 2004.

<sup>73</sup> O Anuário Católico de 2003 registra a existência de 35.600 irmãs no Brasil contra 3.879 irmãos e 7.616 religiosos padres (11.445 homens no total). Conforme Anuário ..., 2003, p. 100, ver também CERIS-CRB, 1998, p. 10.

### **4.3 AS DEFINIÇÕES DE “PROBLEMAS DAS RELIGIOSAS” E SUAS FORMAS DE TRATAMENTO NA CRB**

A constituição erudita dos “problemas da religiosa na Igreja” vem junto com a discussão ou o tratamento dos problemas da mulher na sociedade, como o “sexismo”, a “opressão”, a “pobreza”, o “patriarcado” e poderia ser relacionada a reivindicações com base no estatuto profissional, considerando a Igreja como um mercado de trabalho restrito, no qual os atributos femininos são menos valorizados e no qual se define estritamente a aquisição de recursos conforme o sexo, definição correlata à divisão sexual do trabalho na Igreja. No “Primeiro seminário sobre a mulher na Igreja e na sociedade”, realizado em 1973 pela CRB e pela CNBB, seus integrantes partiram

da convicção da “grande importância” da “participação da mulher nos vários campos do apostolado da Igreja” e que o ato de participar não pode ser tomado como sinônimo de colaborar, ajudar, “obedecer passivamente”, mas significa reconhecer à mulher o direito e o dever de “marcar presença”, com voz e voto, com inteligência e vontade, com amor e dedicação, nas várias fases do planejamento e nas etapas da realização e concretização da vida do Povo de Deus (PRIMEIRO ..., 1973, p. 8).

Nestes seminários, os problemas das religiosas dizem respeito, em primeiro lugar, à profissionalização das religiosas: falta de preparo escolar e/ou formação inadequada às “exigências do tempo”: “entre as próprias mulheres, falta muitas vezes a informação e a conscientização acerca do seu papel e sua missão [sic]. Outras não possuem formação adequada à plena assunção de suas responsabilidades” (PRIMEIRO ..., 1973, p. 9). Além disto, há um questionamento das atribuições das religiosas na Igreja, que são aquelas consideradas “menores”, o que estaria ligado à “infantilização” das freiras.

Por parte de alguns membros da hierarquia da Igreja, bispos e padres (...) manifestam-se ainda atitudes que limitam ou impedem a participação feminina na vida eclesial (por exemplo, não se consulta a mulher a respeito de assuntos que lhe dizem respeito; limita-se ou ignora-se sua participação nas decisões; é mantida em condição de mero ‘serviço’ e de inferioridade (PRIMEIRO ..., 1973, p. 9).

Outro problema seria a não participação das freiras das instâncias de direção e decisão na Igreja: “a estrutura geral das instituições eclesíásticas é profundamente marcada pela masculinidade. Só os homens têm acesso à hierarquia e aos centros de decisão eclesíástico [sic];” (PRIMEIRO ..., 1973, p. 6), e também nos ministérios: “(...) a Igreja Hierárquica persiste em manter a coibição da mulher ao sacramento da Ordem, e nem sequer libera o tema para a discussão aberta.” (PRIMEIRO ..., 1973, p. 6).

No entanto, é necessário levar em conta que este corpo de problemas não se configura necessariamente como reivindicações à Igreja. Melhor dito, a Igreja consegue recuperar estas reivindicações no movimento de sistematização das ideologias católicas com relação à mulher. Isto quer dizer que o trabalho de representação de um grupo e seus interesses profissionais dentro da Igreja é obscurecido pela progressiva sistematização e cristalização de posições sobre a mulher, do qual os eventos promovidos pela CRB fazem parte. Assim, não se pode falar de uma oposição da CRB com relação ao alto clero católico na definição dos problemas da religiosa (ver OFFERLÉ, 1998, p. 80-81), mas de uma espécie de cooperação. Isto se nota quando se considera o quanto a enunciação destes problemas pela CRB acompanha as tomadas de posição do alto clero católico relativas à mulher na Igreja desde o final da década de 1960.

Quadro 10 – Documentos e eventos oficiais relativos à mulher religiosa na Igreja Católica

Ano	Documento/Evento	
1965	Carta Gaudium et Spes	“As mulheres reivindicam (...) sua paridade de direitos e de fato com os homens” (in: SEGUNDO ..., 1974, p. 74)
	Decreto Apostolicam Actuositatem	“em nossos dias, as mulheres, cada vez mais, tomam parte ativa em toda a vida da sociedade é de grande importância sua participação mais ampla também nos vários campos de apostolado da Igreja” (in: SEGUNDO ..., 1974, p. 74)
	Carta Pacem in Terris	“Torna-se a mulher cada vez mais cônica da própria dignidade humana, não aceita mais ser tratada como objeto ou instrumento, reivindica direitos e deveres consentâneos com sua dignidade de pessoa, tanto na vida familiar como na vida social” (in: SEGUNDO ..., 1974, p. 324)
1971	Sínodo dos Bispos	Documento “Justiça no mundo”: “Insistimos para que as mulheres tenham a sua parte própria de responsabilidade e de participação na vida comunitária da sociedade e também na Igreja”. XII Congregação Geral “O Cardeal Flahiff propõe o problema relativo ao ministério das mulheres (...) dado que a condição social da mulher mudou profundamente, em relação a dos tempos do Antigo e do Novo Testamento, certos impedimentos, neste campo, têm valor puramente sociológico e não representam um obstáculo de natureza dogmática”. XIII Congregação Geral: “Existem também comunidades religiosas femininas que, abandonam, com espírito de caridade, costumes obsoletos e assumem responsabilidades pastorais com grande edificações dos fiéis” (D. Avelar Brandão Vilela). XXV Assembléia Geral: “As conferências episcopais deveriam estudar seriamente as próprias culturas nacionais, as leis e os costumes da Igreja, para eliminar qualquer discriminação em relação às mulher na vida civil e eclesial em toda a sua extensão. (...) Os resultados dos referidos estudos deveria deixar descobrir as possibilidade de promover algumas mulheres qualificadas para o serviço da Igreja” (D. Léo Byrne) (In: GHISLENI, 1972, p. 53-58)
1973	Criação da Comissão de Estudos sobre a Mulher na Sociedade e na Igreja	“(...) a Comissão devia fazer antes de tudo um trabalho exploratório, ‘abrir pistas’, mais que procurar conclusões compreensivas e definitivas (...) sublinha com realismo a necessidade de um aprofundamento ulterior de certas questões teológicas, jurídicas, pastorais (...) a fim de tornar possível uma colaboração frutuosa entre homens e mulheres no respeito de sua igualdade fundamental ao mesmo tempo que sua diversidade desejada por Deus” (GOLDIE, 1975, p. 11 e 12)
1975	Recepção pelo Papa do Comitê do Ano Internacional da Mulher	“falar de igualdade de direitos não resolve o problema (...) é necessário visar uma complementaridade efetiva (...) se as mulheres não recebem o apelo ao apostolado dos Doze e então aos ministérios ordenados, elas são, isto posto, convidadas a seguir o Cristo como discípulas e como colaboradoras” (PAULO VI, 1975, p. 30 e 32)
1975	Participação na Conferência Mundial do Ano Internacional da Mulher – ONU	
1975	Festa de Assunção de Maria	“A Igreja (...) desejando com vontade um progresso do lugar da mulher na vida profissional e social, e ao mesmo tempo protegendo a dignidade e a missão da mulher (...) como filha afetuosa, virgem pura e forte, esposa amorosa, mãe sobretudo (...)” (PAULO VI, 1975, p. 39)
1975	Documento “Função da	“Se o Concílio nos convida à examinar os ‘sinais dos tempos’, não se pode negar que ele nos impõe a tomada de

	mulher na evangelização”	consciência dos fenômenos do progresso da emancipação feminina. (...) eles conduzem mais ainda os altos responsáveis dos dois sexos a se interrogar mais profundamente sobre o papel próprio das mulheres no anúncio do Evangelho, sobre as características específicas de seus carismas, sobre a valoração destes em funções, ministérios, breve, sobre responsabilidades aumentadas” (COMISSÃO Pastoral da Sagrada Congregação para Evangelização dos Povos, 1975, p. 61-62). “(...) o valor espiritual deve (...) ser acompanhado por uma competência concreta (...) permanecem requisitadas urgentemente as capacidades médicas, educativas, sociais e outras qualificações para servir a libertação e o desenvolvimento global das populações” (idem, p. 68). “(...) as comunidades [de religiosas] têm vantagem em abandonar as estruturas que, inutilmente, aumentariam a separação, a se apresentar como abertas, com certas características que convêm à feminilidade: disponibilidade aberta, escuta simpática (...) para as pessoas em dificuldade” (idem, p. 70).
1975	Grupo especial do diálogo católico-anglicano estuda o problema teológico da ordenação de mulheres	“Nos dias que correm, a ordenação das mulheres suscitou problemas aos quais não se pode responder de maneira adequada contentando-se em citar práticas ou crenças tradicionais. O debate atual mostrou que as razões tradicionais invocadas para recusar a ordenação das mulheres não são universalmente aceitáveis. (...) Qualquer decisão, seja a favor ou contra a ordenação de mulheres, há de obrigar de fato a Igreja a explicitar ou a desenvolver sua tradição essencial de uma maneira que não encontra precedente na história.”(GRUPO especial de diálogo católico-anglicano, 1975, 540-541).
1975	Correspondência entre o Arcebispo da Cantuária (Igreja Anglicana) e Paulo VI sobre a ordenação de mulheres	“(...) escrevemos para informar Vossa Santidade da lenta mas constante difusão, no interior da Comunhão anglicana, da convicção de que, em princípio, não existem objeções fundamentais à ordenação sacerdotal de mulheres” (Donald Cantuar, 1996, p. 44). “Vossa Graça está naturalmente bem informado acerca da posição da Igreja Católica sobre esta matéria. Ela defende que não é admissível ordenar mulheres para o sacerdócio, por razões verdadeiramente fundamentais” (PAULO VI, 1996, p. 45)
1976	Encerramento dos trabalhos da Comissão de Estudos sobre a mulher	“O panorama das atividades apostólicas é já impressionante, e se tomou a pena de fazê-la aceder às responsabilidades que podem ser as suas. O domínio capital do ensino religioso e da formação espiritual, a preparação aos sacramentos (...) o acolhimento e o acompanhamento dos pobres e dos marginais, a animação da Ação Católica, o discernimento e a sustentação das vocações, a participação aos movimentos sócio-profissionais católicos. (...) Seria vão e ilusório multiplicar ao infinito as experiências. Trata-se mais de assumir totalmente as responsabilidades que vocês aceitaram, não em um espírito de competição ou de glória vã, mas de colaboração e humildade evangélica” (PAULO VI, 1975, p. 51)
1976	Declaração Inter Insigniores	“(...) a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé reputa ser seu dever recordar que a Igreja, por um motivo de fidelidade ao exemplo de seu Senhor, não se considera autorizada a admitir mulheres à ordenação sacerdotal” “(...) não se pode transcurar o fato de que Cristo é um homem (...) o seu papel há de ser desempenhado por um homem” (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1996, p. 18 e 35-36)
1977	Comentário da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé à Inter Insigniores	“(...) no decorrer dos tempos, a Igreja aceitou o confiar a mulheres funções verdadeiramente ministeriais (...) a administração do batismo, o ensino e algumas formas de jurisdição eclesiástica. (...) a sua validade [do batismo] (...) não requer o caráter batismal no ministro, nem (...) o caráter da ordem. (...) Quanto ao ensino (...) é uma coisa diferente a função oficial e hierárquica de ensino da mensagem revelada, a qual supõe a missão recebida de Cristo por meio dos Apóstolos (...) a jurisdição pode ser separada da ordem” (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1996, p. 77-78)

1988	Carta Mulieris Dignitatem	“A maternidade espiritual reveste-se de múltiplas formas. Na vida das mulheres consagradas (...) ela poderá exprimir-se como solicitude pelos homens, especialmente, os mais necessitados (...) Se Cristo, instituindo a Eucaristia, a ligou de modo tão explícito ao serviço sacerdotal dos apóstolos, é lícito pensar que dessa maneira ele queria exprimir a relação entre homem e mulher, entre o que é ‘feminino’ e o que é ‘masculino’ (...).” (JOÃO PAULO II, 2004)
1994	Carta Ordenatio Sacerdotalis	“(…) declaro que a Igreja não tem absolutamente a faculdade de conferir a ordenação sacerdotal às mulheres, e que esta sentença deve ser considerada como definitiva por todos os fiéis da Igreja” (JOÃO PAULO II, 1996, p. 10)
1995	Carta às mulheres, por ocasião da Conferência de Beijing	“Neste horizonte de ‘serviço’ (...) é possível acolher também, sem conseqüências desfavoráveis para a mulher, uma certa diversidade de papéis [que] brota da peculiaridade do ser masculino e do feminino. (...) Se Cristo (...) confiou somente aos homens a tarefa de ser ‘ícone’ da sua imagem de ‘pastor’ e ‘esposo’ da Igreja através do exercício do sacerdócio ministerial, isto em nada diminui o papel da mulher (...). (...) Há de fato na ‘feminilidade’ da mulher crente, e especialmente da mulher ‘consagrada’ uma espécie de ‘profecia’ imanente (...) que se realiza plenamente em Maria e exprime bem o ser mesmo da Igreja, enquanto comunidade consagrada com a dimensão de absoluto de um coração ‘virgem’, para ser ‘esposa’ de Cristo e ‘mãe’ dos crentes” (JOÃO PAULO II, 1995, p. 137)
1996	Exortação apostólica Vita Consacrata	“Certamente não é possível desconhecer o fundamento de muitas das reivindicações que se referem à posição da mulher nos diversos âmbitos sociais e eclesiais. (...) Por isso é legítimo que a mulher consagrada aspire a ver reconhecida mais claramente sua identidade, sua capacidade, sua missão e responsabilidade, tanto na consciência eclesial como na vida cotidiana. (...) Urge portanto dar passos concretos, começando por abrir espaços de participação às mulheres nos diversos setores e em todos os níveis, incluídos aqueles processos em que se elaboram as decisões, especialmente nos assuntos que as concernem mais diretamente. É necessário também que a formação das mulheres consagradas (...) seja adequada às novas urgências, e preveja o tempo suficiente e as oportunidades institucionais necessárias para uma educação sistemática, que abarque todos os campos, desde o aspecto teológico pastoral até o profissional. (...) Se espera muito do gênio da mulher também no campo da reflexão teológica, cultural e espiritual, não só no que se refere especificamente à vida consagrada feminina, mas também na inteligência da fé em todas as suas manifestações (...) corresponde a elas serem promotoras de um ‘novo feminismo’ que, sem cair na tentação de seguir modelos ‘machistas’, saiba reconhecer e expressar o verdadeiro espírito feminino em todas as manifestações da convivência cidadã (...)” (JOÃO PAULO II, 2004).



Assim, temáticas tratadas pelos membros da CRB se mostram conectadas às preocupações do alto clero católico, conformando um espaço de atuação configurado pelo investimento na definição erudita e sistemática dos problemas da mulher, no qual participam o alto clero e os teólogos vinculados a estes e a instâncias ecumênicas. A CRB é uma das instâncias promotoras da discussão, a partir das incitações das cúpulas católicas (eventos como o Sínodo dos Bispos, as cartas papais, a Comissão Católica sobre a Mulher) – o que é mostrado nos anexos dos seminários da CRB, nos quais constam os documentos papais e de sínodos, como origem e fonte de legitimidade.

Na definição dos problemas da mulher na Igreja na década de 1970, há uma resposta e uma contraposição aos feminismos. Internamente, é um momento em que se defrontam diferentes representantes de tendências teológicas, pastorais e hierárquicas mais ou menos favoráveis à “abertura de espaços” às mulheres. As subseqüentes cartas papais sobre a mulher e sobre a ordenação sacerdotal são o resultado destes confrontos. Ao mesmo tempo, a CRB, no início da década de setenta, parece ter sido uma instância que absorvia aquelas incitações ao tratamento de demandas relativas à mulher na Igreja (participação, sacerdócio, escolarização), pelas próprias características dos engajados na mesma, que os aproxima ao mesmo tempo do alto clero e suas instâncias (CNBB, superiores de congregação), e do pólo mais intelectual e mesmo secularizado da Igreja (com alta escolarização e investimento no tratamento erudito dos “problemas sociais”).

M.A.G. é, neste sentido, exemplar. Religiosa da congregação Filhas do Sagrado Coração de Jesus, com mestrado na área de educação já na década de sessenta, após ter trabalhado em escolas como professora e coordenadora da Pastoral da Juventude, foi trabalhar, na década de setenta, como assessora na CNBB. Lá tomou contato com a discussão do alto clero com relação à mulher, e passou a investir na idéia de conquista de condições mais favoráveis à mulher na Igreja, investimento que passa pela elaboração erudita do

assunto, participando em grupos de reflexão informais, e produzindo textos para estudos dos bispos da CNBB sobre a questão. Pelas possibilidades dadas por sua inserção em uma instância de cúpula, como acesso à informação e acionamento de redes, de incitar aquele pólo mais intelectual a refletir sobre o mesmo, ela organizou, pela CNBB, os Seminários sobre o papel da mulher na Igreja. Assim, M.A.G., cujas disposições e características a fazem perceber os problemas da mulher na Igreja como importantes (em especial o descompasso entre alta escolarização, acesso à informação e ao “saber fazer” e o baixo estatuto relativamente aos homens do clero), inserida em uma instância de cúpula do clero no Brasil, atuou como uma difusora e promotora em âmbito nacional das discussões internacionais e de alta cúpula da Igreja Católica. Conforme a própria, em um texto da época,

nada mudará se “deixando a banda passar” permaneceremos indiferentes. Tudo mudará (ou pode mudar) para melhor se, pelo contrário, começarmos por tomar conhecimento das declarações e decisões que nos dizem respeito, se as aprofundarmos e as difundirmos com esmero, entusiasmo e perseverança; se soubermos de maneira sábia e inteligente assumir as tarefas que nos são propostas. As gerações vindouras sentirão de nós uma santa inveja por termos vivido nos tempos conciliares e sinodais. Ser-nos-ão gratas se aproveitarmos devidamente o momento histórico em que vivemos, lançando farta semente para o futuro. Mãos à obra. (GHISLENI, 1972, p. 58).

Com o processo de definição das demandas legítimas e ilegítimas (como a ordenação) que é parte do processo de sistematização e explicitação das definições de condição feminina na Igreja Católica, a CRB também acompanha as diretrizes das cúpulas da Igreja Católica, tratando somente das pautas relativas à “profissionalização”, “renovação da vida religiosa”, “participação das mulheres nas decisões”, numa espécie de acomodação. Desta forma, as pautas e concepções de condição feminina, como a da essência feminina e da complementaridade entre os sexos, na CRB coincidem com as da cúpula. Um dos efeitos disso é a manutenção da legitimidade da CRB como auxiliar da Igreja e como leitora qualificada dos “sinais dos tempos”, fazendo com que aqueles “problemas” passem a fazer parte da pauta do Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada. É como fonte de legitimidade que o relatório do IV Seminário Regional sobre Mulher Consagrada cita uma carta papal, ao

considerar que “as mulheres devem ajudar os homens a rever os seus esquemas mentais. É necessária a reciprocidade entre homens e mulheres para haver harmonia, como indicou os nº 57 e 58 do Documento Vita consecrata, ao se referir à dignidade e ao papel da mulher consagrada” (RELATÓRIO ..., 1997, p. 2).

É nesses marcos que o Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada, surgido no início da década de noventa, retoma as problemáticas já estabelecidas desde a década de setenta, como se vê no relatório de seu primeiro seminário nacional, no qual se tratam os problemas relativos à participação nas decisões na Igreja: “Em nossa experiência prática, constatamos que a mulher, também a mulher religiosa, tem pouca participação nas decisões da Igreja. Ela é muito mais executiva daquilo que é pensado e decidido pelos homens ordenados” (CRB, 1991, p. 11). Neste mesmo seminário também é trazido o problema da ordenação, muito embora não de forma “propositiva”: “Não se trata apenas de discernir se devemos ou não reivindicar o ministério ordenado, mas perguntar se este modelo de ministério que temos hoje é o único possível e se corresponde ao modelo de Igreja que desejamos construir” (CRB, 1991, p. 12). A formação profissional e acadêmica das irmãs é colocada como “mais um passo na caminhada de libertação”, para “podermos questionar os critérios de competência na Igreja” (CRB, 1991, p. 12-13).

Como no momento anterior, na década de setenta, no qual se colocavam as “novas necessidades da vida religiosa”, não se questiona o princípio católico que define a condição feminina, como a complementaridade e auxílio entre os sexos, ou numa leitura tradicional o complemento e o auxílio da mulher ao homem, e as características essenciais femininas: a “ternura”, o “carinho”, a “receptividade”, “próprios da mulher” (CRB, 1991, p. 9). Nos seminários da década de setenta, seus participantes afirmavam que não preconizavam “uma imitação do ‘homem’ por parte da ‘mulher’ (outra forma, mais sutil, de manter a discriminação e o predomínio de um sexo sobre o outro)” (CRB, PRIMEIRO ..., doc. 42, p.

726.). Na década de noventa, nos seminários realizados pelo GRMC, quando se fala do lado feminino da espiritualidade, como ligada ao corpo, ao material e ao natural, esta é contraposta a

uma espiritualidade intelectualizada, de cabeça. (...) Nosso Deus continua sendo um Deus masculino. (...) Temos dificuldade de nos relacionar com um Jesus humano, que valorizou a vida, a terra, o sentimento, o coração, o corpo, a comida, o choro, a alegria – tudo isso como sinal de vida (CRB, 1991, p. 10).

Esta permanência é tanto fruto das sólidas estruturas de pensamento católicas quanto do desejo de acomodação às tendências ideológicas hegemônicas no alto clero católico. Assim, a presidente da CRB na região sul considera mais interessante referir-se àqueles engajados na CRB não como parte de uma ala “progressista” da Igreja, mas como “um grupo com uma consciência mais clara do papel, da responsabilidade, do compromisso que tem. Porque a vida religiosa está com um grupo consciente e que tenta caminhar com a igreja e dando essa conotação nova à sua missão no mundo.” (M.G., presidente da regional sul da CRB, entrevista). Para esta mesma, a demanda pelo tratamento dos problemas da mulher na CRB não estaria relacionada ao “movimento feminista”, mas “[à] questão de gênero mesmo”. Tal questão é entendida por ela como “tentar devolver à pessoa o seu direito de participação, o seu direito de fala, o seu direito de compromisso, de assumir, de fazer parte dessa história”, pois “a mulher em toda a sociedade esteve sempre muito subjugada. E na vida religiosa também aconteceu isso” (M.G., presidente da regional sul da CRB, entrevista). Da mesma forma, a identificação da CRB com qualquer tendência da teologia feminista é neutralizada pela “dificuldade de termos pessoas para todos os grupos que nós já temos”, o que faz com que a CRB não possua um grupo que reflita sobre teologia feminista, muito embora ela considere também que “nós precisamos avançar bastante nesse sentido (...) eu não vejo como resistência não” (M.G., presidente da regional sul da CRB, entrevista).

Entre as participantes dos seminários do GRMC também se identifica esta acomodação: “Essa exclusão [das mulheres por parte da Igreja Católica] vem de suas

estruturas das quais ela não vai abrir mão. As mulheres precisam exercitar o ‘jogo de cintura’ para não haver rupturas. É importante criar alternativas” (CRB, 2000, s.p.). Isto torna o GRMC e o engajamento na CRB em nome dos problemas da mulher uma espécie de tomada de posição bastante frágil e tênue. Entre as integrantes do GRMC-Rio Grande do Sul, vários são os indícios desta posição, que é correlata à obediência aos cânones dominantes com relação à mulher e daí a inexistência de um pólo heterodoxo com relação a estas questões no seio da CRB. Uma irmã integrante do GRMC, vice-superiora provincial de sua ordem e também professora de latim no Seminário Maior de Viamão, tem uma estratégia de trabalho da questão de gênero com seus alunos seminaristas: “eu trabalho gênero com eles, sem querer. Eu não digo que eu estou trabalhando gênero. Mas eu estou trabalhando gênero com os rapazes e os padres formadores. Porque às vezes eu boto a colher. Eu digo: ‘Cadê as irmãs?’ ‘Onde é que ficam as irmãs?’” (Irmã P.S., entrevista). O GRMC estaria muito mais, segundo esta religiosa, do lado do “esclarecimento” à Igreja, do que do lado das demandas por melhores condições profissionais para as mulheres na Igreja:

a nossa Igreja Católica é androcêntrica, (...) é uma igreja machista. Mas é a igreja da gente. E é a igreja que a gente tem que amar, e ajudar de uma forma caridosa, não chocante. E neste ir devagar, fazendo um trabalho mais aprofundado do que andar por aí e dizer assim: “Nós, as mulheres na Igreja Católica, somos injustiçadas. Somos reprimidas.” Nos fazer de vítimas. Nós queremos assim, discretamente, dizer para os homens católicos: “Olhem para as mulheres católicas. Olhem para elas e tragam às mulheres mais libertação, mais justiça, mais direitos da mulher na Igreja Católica. Analisem um pouco o poder que é usado pelos homens para manter a mulher calada” (Irmã P.S., entrevista).

#### 4.3.1 O FORMATO ESCOLAR NA EXPRESSÃO DOS “PROBLEMAS DA RELIGIOSA”

O recurso às ciências sociais e a formas escolares de mobilização (como grupos de reflexão, estudos e seminários) e expressão através de textos publicados ou não, mostram

como esta acomodação em parte suscita o investimento de irmãos e irmãs altamente escolarizados em um espaço institucional em busca de valorização deste recurso, como reconhecimento intelectual e institucional. De outra parte, estes usos mostram que a Igreja Católica configura um espaço nos quais os saberes escolares possuem um valor específico, que é o de contribuir para a sistematização da verdade. É a partir deste esquema que noções e formas escolares são apropriados.

Esta valorização dos recursos escolares como títulos escolares ou de formas como seminários, encontros e cursos é conectada a todo um mercado escolar do qual as congregações religiosas fazem parte como fundadoras e mantenedoras de escolas e universidades. Seminários, cursos, publicações e usos das ciências humanas estão relacionados à participação de membros das congregações neste mercado, ou à familiaridade com este, de acordo com esquemas católicos. Neste sentido, os seminários organizados pelo GRMC nacional e regional sobre a “vida religiosa feminina” são uma das formas pelas quais aquelas interessadas na explicitação e tratamento dos “problemas da vida religiosa feminina” obtêm legitimidade para estes – não só pela permanência no comportado registro escolar, mas também pela mobilização que a CRB provoca em torno do tema. Eles são o momento em que a CRB manifesta, através do seu presidente, “**reconhecimento, apoio e solidariedade** nas iniciativas de estudo-reflexão-ação do grupo, no intuito de ‘**FERMENTAR**’ a dimensão do **FEMININO.**” (CRB, 1995, p. 1, grifos e caixa alta no original). Ou seja, os seminários organizados pelo Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada também dão a notar a já referida acomodação aos cânones católicos – eles são uma das formas pelas quais “o Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada, ligado à CRB/RS, se propõe a contribuir de forma que puder e convier, para esta caminhada de ‘revisão e avanços’” (GHISLENI, 2001b, p. 339).

Além disto, os seminários também são um momento de expressão das concepções católicas de condição feminina, a partir de um investimento na simbolização, na representação

e na ritualização, o que não deixa de ter semelhança com os encontros da Mística Feminina do Meio Popular vistos anteriormente<sup>74</sup>. Em todo o caso, o registro celebrativo nos seminários promovidos pelo GRMC relaciona a temática da mulher à festa, ao irracional, em oposição ao evento racional-tradicional que constitui o seminário. Nos relatórios destes seminários, os momentos celebrativos afirmam a “ligação da mulher com a vida”, a mulher “mãe”, “ligada à natureza”. Como por exemplo,

apresentação celebrativa. (...) A “dança da Palavra” veio mostrar onde está fundada a luta e a esperança das mulheres. A Bíblia foi trazida numa cesta cheia de flores, acompanhada de uma vela, enquanto um grupo dançava ao seu redor, agitando fitas coloridas presas aos punhos. E todas cantavam: “Chegou a hora da alegria. Vamos ouvir a palavra que nos guia”. O cântico de Ana (Sm 2, 1-10) foi proclamado com viva emoção, intercalado pelo refrão: “Eu acredito que o mundo será melhor, quando a mulher que padece acreditar na mulher”. No chão um grande mapa do Brasil e uma mulher “em pedaços”. Descalças, todas ajudaram a reconstruir a mulher, colocando a Bíblia sobre seu ventre. “Viva a mulher desta nação, que vai gerando no ventre a nova semente da libertação”. Muitas, neste momento, derramaram seu coração em preces a Deus Pai e Mãe, que fecunda a semente e faz germinar a vida (CRB, 1991, p. 3).

A conciliação de esquemas católicos e formação escolar fica bastante evidente quando se observa que a definição dos “problemas da religiosa” é acompanhada do uso de recursos adquiridos pela formação escolar, e no investimento no trabalho “teológico”, “teórico” ou

---

<sup>74</sup> Poderia ser feito um estudo destes eventos que estão na fronteira entre o religioso e o escolar, que são os encontros, seminários e cursos realizados por estas igrejas que circunscrevem o ecumenismo legítimo (católica, metodista, anglicana, presbiteriana, luterana). Nestes, em diferentes momentos – que podem ser chamados de “celebração”, “louvor da manhã”, “confraternização” - se recorre à simbolização e à ritualização, pelo “teatro”, pela dança, pela música, pela leitura de textos, encenada ou simplesmente em voz alta. Boa parte do VII Encontro Estadual de Teologia Feminista foi com este tipo de atividade. Em uma “celebração” (elaborada na noite anterior por um professor de um seminário e seus alunos), jarros de água foram passados de mão em mão entre os participantes do evento, reunidos na sala que se aparentava tanto a uma sala de aula escolar quanto ao interior de uma igreja (classes em filas e divididas em dois blocos à frente de uma mesa, que poderia servir de altar, com um crucifixo ao fundo e um quadro negro ao lado). Enquanto os jarros eram passados de mão em mão, do fundo para frente (algumas pessoas tocavam a água, outras somente seguravam o jarro e murmuravam), cantou-se uma música; depois, com os jarros em cima da mesa, foi lido um trecho da Bíblia, que relata o diálogo entre Jesus e a samaritana na beira de um poço, e Jesus como água da vida e o seminário como momento de contato com esta “água”. Ou ainda, a celebração em um final de tarde no mesmo Encontro, no qual os alunos de um seminário tematizaram o extermínio dos povos indígenas lendo trechos da Bíblia, precedidos pelo desfile de estandartes com fotografias de indígenas entre os participantes do Encontro. No mesmo Encontro, aqueles momentos, de *allure* mais “moderna”, não por acaso organizados por uma jovem pastora luterana, com panos coloridos e lenços a serem usados na declamação de poesia, encenação de cenas bíblicas que tratem da condição feminina pelos participantes, ou ainda, escuta e dança de músicas de compositores nacionais contemporâneos que iniciam ou concluem a pregação da pastora. Ou ainda, mais espontânea, a confraternização no Curso de Teologia Popular, realizado em maio de 2003, com uma grande ciranda dos participantes ao som de músicas populares. Estes eventos, a primeira vista referenciados em práticas escolares, lançam mão de signos e tecnologias mais ou menos transformados de diferentes esferas e meios sociais.

erudito para algumas destas agentes que participam dos Grupos de Reflexão da Mulher Consagrada. M.A.G., e também T.V. ou Delir Brunelli são consideradas especialistas no tema da condição feminina na Igreja Católica. Esta especialização envolve, no caso de M.A.G., a publicação de textos sobre a “vida religiosa feminina” em vários periódicos católicos (ver GHISLENI, 1972, 1978, 1979, 1993, 1995, 2001a e 2001b). R.B., diaconisa luterana e membro do GRMC, ex-diretora da ordem das diaconisas, tendo também trabalhado como orientadora da OASE, fez seu mestrado em história da Igreja sobre o surgimento do diaconato feminino entre os luteranos. Este seu trabalho é considerado, tanto na IECLB como nos meios ecumênicos internacionais, um trabalho importante sobre as irmandades femininas. Sua participação no GRMC está relacionada ao conhecimento de M.A.G. através do CONIC, do qual seu irmão foi presidente, e “uma vez que temos pastoras, e na nossa igreja a mulher conquistou mais espaços”, ela pode no GRMC “ajudar um pouco a ver caminhos”.

T.V., atualmente assessora da presidente da Regional Sul da CRB, tem um trabalho de dissertação publicado sobre a profissionalização das religiosas, a partir do qual presta assessorias a diferentes congregações. T.V. parece representar um caso mais acabado de trânsito pelas ciências sociais, já que ela não só utiliza noções oriundas das ciências humanas, mas possui um título de graduação em sociologia, e portanto, possibilidades de atuar em diferentes espaços como tal. Antes de trabalhar na CRB, ela prestou concurso público para o cargo de sociólogo em uma fundação estadual, e seus trabalhos (VENTURIN, 2001 e 1997) não apresentam maiores referências ao espaço religioso, como trechos bíblicos, cartas papais, referências a eventos religiosos, a não ser como temática a ser trabalhada a partir das ciências sociais. Estas mulheres participam assim do esforço realizado nos marcos institucionais de “auto-conhecimento”, que também é um dos objetivos da CRB, ao mesmo tempo que de um espaço no qual estão disponíveis meios de valorização de seus recursos propriamente escolares (possibilidade de publicação de trabalhos, notadamente, autoridade no tema pelo



“estudo” do mesmo) que o assemelha ao espaço escolar “laico”. No entanto, esta proximidade deve ser melhor caracterizada, já que nesta fronteira entre o escolar e o religioso, para as mulheres investigadas, se trata não só da posse de uma alta escolarização, que as habilita a participar da CRB e outras instâncias de elaboração sistemática dos problemas da mulher na Igreja, mas também de uma relação com os saberes que é comum a todos os agentes religiosos “intelectualizados”, além de uma valorização da escola como tal, o que é apresentado mais adiante.

Para estas mulheres, os “saberes” possuem uma “função”, uma utilidade na ação em diferentes esferas sociais. É a partir desta concepção que elas lançam mão quase que indiscriminadamente de referenciais e noções de diferentes disciplinas, em especial das ciências humanas, em conjunção com noções correntes em outras esferas sociais, fazendo coexistir “gênero”, “patriarcado”, “cidadania”, “profissionalização”, “competência”, “etnia”, “classe”, “autoridade”, “pós-modernidade”, “neo-liberalismo” (ver VENTURIN, 2001; GHISLENI, 2001a, 1993, 2001b). Sua aposta é de que tais noções possibilitam conhecer e esclarecer sobre os “problemas da vida religiosa”.

Esta apropriação se intensificou na década de noventa, no processo de crescente legitimidade do trânsito entre ciências humanas e religião por parte de agentes religiosos com alta escolarização e inseridos nos sistemas escolares e universitários das Igrejas (PALACIOS, 2002; CORADINI, 2004). Esses usos sociais de noções das ciências humanas podem ser vistos quando se considera como as mulheres ligadas ao GRMC se apropriam da noção de “gênero”, a qual se referem, de forma cada vez mais acentuada, nos seminários e textos do GRMC.

Em primeiro lugar, a noção de “gênero” é considerada profícua às elaborações eruditas sobre questões ou problemas religiosos ou sociais que não dizem respeito à teologia. Como considera Delir Brunelli, membro da CRB nacional e integrante do GRMC, “a refundação da

Vida Religiosa na ótica de gênero passa por uma **nova** espiritualidade que supere a visão patriarcal de Deus e do mundo e favoreça o cultivo de relações de comunhão e de irmandade” (BRUNELLI, 2001a, p. 134).

“Gênero” não seria “uma teoria sobre mulheres”, mas “um novo instrumento pra nos ajudar a entender as relações sociais e culturais entre homens e mulheres (...) É uma chave de leitura que ajuda a explicar alguma coisa das relações humanas” (BERNASCONI, s.d., p. 3). Ao propiciar um melhor conhecimento da “realidade”, e usada a partir de uma moral, esta noção, assim como outras oriundas das ciências humanas, permitiria a intervenção na mesma:

Em nossa sociedade existem **três grandes contradições** (...). Essas contradições são expressas através das categorias: **raça/etnia, classe social e gênero**. Só teremos uma sociedade mais humana, mais igualitária e mais democrática quando essas três contradições forem superadas. (...) **Classe social, raça/etnia e gênero são questões que devem ser trabalhadas ao mesmo tempo, numa luta comum** (BRUNELLI, 2001b, p. 11, negrito no original).

Esse tratamento pode ser entendido como mediação entre esfera religiosa e feminismo acadêmico, já que, além de textos sobre as mulheres na Bíblia e temas propriamente teológicos, se trata da difusão de temáticas como “situação da mulher negra”, “mulher no mercado de trabalho”, “mulheres na política”, “mulheres nos movimentos sociais”, “direitos das mulheres”, entre outros<sup>75</sup> (ver particularmente BERRI e BRUNELLI, 2001; VANNUCHI, 2001; WANDERMUREM, 2001). Isto é parte de uma relação com os saberes que envolve não só seu uso prático, mas a difusão dos mesmos para públicos maiores, ao invés da especialização e da erudição. Neste sentido, estas mulheres podem estar propondo uma espécie de “vulgata” baseada em apropriações por vezes bastante heteróclitas, dos temas “feministas” e das ciências humanas ao meio religioso católico. Tal apropriação heteróclita pode ser vista, por exemplo, no texto de uma freira também doutora em Teologia Moral:

a especificidade sexual do macho e/ou da fêmea humana recebeu atribuições sócio-religiosas diferenciadas, de acordo com a cultura inerente ao povo que

---

<sup>75</sup> Também no trabalho de denúncia da opressão sofrida por negros, indígenas e mulheres, no qual a Igreja teria tomado parte, são apropriadas e vulgarizadas as discussões sobre os “dominados culturalmente” (ver CRB, 1991, p. 8 e 22).

as foi atribuindo. As variações comportamentais foram se estabelecendo segundo a maneira como as pessoas exerceram as funções estabelecidas nas relações sexuais. Estas mudanças foram acontecendo na história de acordo com a evolução civilizatória, em etapas consecutivas de construção e desconstrução do conhecimento e do saber adquirido pela humanidade, durante cada período histórico. O tempo atual caracteriza profundas mudanças na compreensão antropológica da identidade sexual, no relativo conceito da pessoa e no significado que a mesma atribui aos seus relacionamentos, na totalidade unitiva existencial de seu significado global. Muda-se à medida que os tempos avançam (OSÓRIO, 2001, p. 120).

Esta difusão pode ganhar um “formato” didático. Em alguns textos de um livro que é resultado de seminários do GRMC, constam questões a serem respondidas pelos leitores (CRB, 2001, p.21, 53, 142); ou ainda nos seminários regionais, a compilação, por parte de suas integrantes, de textos para apresentação e discussão (ver SCHNEIDER, s.d.; BRAKEMEIER, s.d.).

De outra parte, assim como “gênero”, outras noções e teorias são retomadas nos seminários e textos do GRMC com uma função prática, que é a de fundamentar a enunciação dos “problemas da mulher na Igreja”. Ao mesmo tempo, e talvez aí esteja uma das razões de sua vigência no âmbito da CRB, reatualizam concepções tradicionais de condição feminina. A idéia de “teologia a partir da experiência”, em oposição a uma “teologia racional”, assim como a noção de “patriarcado” (que comporta o “androcentrismo”, a “exclusão feminina”, e também uma “espiritualidade cerebral, teórica, nada afetiva, de uma via só, muito dogmática, doutrinária, pouco criativa, muito centrada no sacrifício e não no banquete, na festa”), colocada em oposição a um estado de não existência de dominação, no qual a espiritualidade seria “integradora do ser humano, do cosmo, do universal, criativa, estética, afetiva, cultural, inclusiva, plural, harmoniosa, aberta às diferentes culturas e tocando todos os sentidos; (...) simples, humana, afetiva, carinhosa, real, dentro da vida, sincera, valorizando o olhar, o cuidar” (CRB, 2000), diz respeito a uma oposição entre o princípio masculino ao princípio feminino. Da mesma forma, a noção de “corpo”, como “relacional”, “carne”, “afetivo”, em oposição ao “espírito” “frio” e “racional” (OSÓRIO, 2001).

O que se tem é a apropriação legitimada na Igreja pela posse de títulos escolares por parte destas mulheres, de noções “suficientemente fluídas para se aclimatarem ao universo militante” (SIMÉANT, 2002, p. 45) e cujas origens estão em preocupações da prática e de lutas sociais, como “patriarcado” e mesmo “gênero” (LAGRAVE, 1993), retomadas por agentes religiosas comprometidas com a Igreja e partilhando de esquemas de pensamento e ação diferentes daqueles que deram origem a tais noções.

No entanto, a conformação dos “problemas da vida religiosa feminina” na CRB e mesmo a apropriação das ciências humanas e de todo um vocabulário escolar não pode ser explicada sem que se considere que as mulheres do GRMC, ao reconhecerem nas ciências sociais “ferramentas úteis” ao trabalho de atribuição de papéis às profissionais da Igreja, devido a sua escolarização e convivência com instituições escolares, são ao mesmo tempo a personificação das preocupações da Igreja com os “problemas da mulher”.

#### **4.4 AS RELIGIOSAS DO GRUPO DE REFLEXÃO DA MULHER CONSAGRADA**

É necessário entender o engajamento das religiosas em pauta na Conferência dos Religiosos do Brasil e no Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada como relacionado a um sistema de disposições comuns às religiosas que dele fazem parte. Estas disposições dizem respeito às origens sociais e étnicas destas mulheres e principalmente à relação destas com o sistema escolar e o capital cultural aí adquirido, que as habilita a uma determinada percepção das ideologias religiosas em voga na Igreja, e mesmo a ocupação de posições privilegiadas nas hierarquias das congregações. Trata-se de mulheres que, sem romperem com um *ethos* católico, ou questionarem os cânones e estruturas eclesiais, propõem-se a renovar certos

padrões de atuação de membros e estruturas da Igreja, o que não deixa de estar em acordo com o *aggiornamento* proposto por setores da cúpula católica a partir do Vaticano II. Como considera uma delas, N.N., as mulheres que fazem parte do GRMC “não ficam só dentro de casa, mas vão para fora, começam a lutar contra as coisas”. Se as discussões e problematizações relativas à mulher na Igreja dizem respeito às tentativas de acomodação e contraposição a ideologias sociais relativas à mulher, para compreender tais processos é preciso ter em conta as disposições de alguns agentes religiosos que o levam adiante; mais ainda, a socialização ao mesmo tempo religiosa e escolar destes agentes é definidora do engajamento no desenvolvimento e trabalho sobre tais questões.

As origens sociais e étnicas não conformam as disposições ao “novo” destas irmãs, mas estão na base de seu engajamento inicial na Igreja. É em famílias voltadas à “agricultura familiar” e com origem na imigração européia alemã e italiana, onde se recruta a maior parte do clero masculino (DELLA CAVA, 1978), que parece ser a origem de boa parte das religiosas femininas no Brasil e no Rio Grande do Sul<sup>76</sup>. Dentre as entrevistadas, além de todas serem de ascendência imigrante (três de ascendência alemã e duas, italiana), somente uma, luterana, filha de pastor, não tem pai “agricultor”.

---

<sup>76</sup> Os dados existentes para a chamada “vida religiosa feminina”, produzidos por entidades como o CERIS e a CRB, são bastante parciais. Isto em parte decorre do fato de serem produto de pesquisas assistemáticas e nem sempre preocupadas com a representatividade da amostra em termos estatísticos. No caso do Anuário Católico, que existe desde a década de 1920, são realizadas junto às casas de religiosas e não junto aos indivíduos. Assim, as informações do Anuário Católico sobre as religiosas, dizem respeito às casas e ao número de religiosas existentes em cada uma delas. A pesquisa feita pelo CERIS-CRB sobre a “vida religiosa no Brasil”, em 1998, onde se buscam maiores dados sobre as religiosas, foi aplicado visando um número não inferior a 1.750 irmãs (5% das existentes no Brasil). A amostra final desta pesquisa contou com 2.774 respondentes (conforme CERIS-CRB, 1998, p. 11-12). Destas, 65,5% nasceram em zona rural, 73,9% em municípios com menos de 20.000 habitantes, 47,9% nasceram na região sul (conforme CERIS-CRB, 1998, p. 14-15). Em uma pesquisa realizada pela CRB junto a 762 noviças e 236 noviços (sem o número total de noviças e noviços no país), 29% das noviças responderam que eram oriundas de famílias de “meios populares rurais”, 23,4% de “meios populares urbanos”, 20,7% da “classe média rural” e 13,6% da “classe média urbana”. Em oposição a estes haveria o meio “rural pobre”, origem de 7,8% das noviças respondentes e o “urbano pobre”, de onde são oriundas 3,6% dessas (conforme CRB, 1995, p. 47). A pesquisa de T. Venturin junto às religiosas das congregações no Rio Grande do Sul (75 congregações, com um total de 5.147 religiosas), obteve 201 respostas de 322 questionários enviados (sobre a definição da amostra, ver VENTURIN, 2001, p. 175). Destes 69% tem como profissão do pai “agricultor”, 7% “comerciante”, 4% “professor”, 2% “alfaiates”, 2% “pedreiro”, 10% foram agrupados na categoria “outras” e 10% não responderam. Para a profissão da mãe, 60% informaram “doméstica”, 22% “agricultora”, 3% “costureira”, 1% “professora”, 2% foram agrupadas na categoria “outras” e 10% não responderam (conforme VENTURIN, 2001, p. 45). Estas pesquisas confirmam as concepções já estabelecidas socialmente quanto às origens sociais das irmãs, sem que tornem possível uma sociografia desta população.

Desta forma, é necessário entender como o encaminhamento à “vida religiosa” está relacionado à condição social da família e suas formas de manutenção, ou estratégias de ascensão social de seus membros. Esta problemática é trabalhada por Suaud (1974; 1978) junto a sacerdotes católicos de origem rural. A “vocação religiosa” para as mulheres pode estar tanto relacionada a estratégias familiares de manutenção da propriedade familiar, e pode envolver a migração dos filhos homens para outras terras, ou outras profissões, e junto a isso, o encaminhamento de parte das filhas e dos filhos para a vida religiosa. Nestas estratégias não estão excluídas as incitações para as mulheres de ruptura com a condição de agricultora e a busca de outras formas de inserção social, como é o caso das filhas de agricultores que saem de casa para “trabalhar e estudar”. A vida religiosa pode ser entendida então como parte destas estratégias da família de origem e da colocação, no espaço dos possíveis femininos, da ruptura com a condição social de origem. Assim, ao considerarem-se as informações disponíveis sobre as famílias das entrevistadas, vê-se que M.A.G. é oriunda de uma família com treze filhos, cinco homens e oito mulheres. Destas, cinco tornaram-se religiosas e duas mantiveram-se solteiras (conforme GHISLENI, 2003). T.V., cujos pais também são agricultores, possui quatro irmãos e uma irmã; destes, três são bancários e somente um é agricultor (sem informação sobre a irmã). P.S. não informou o número de irmãos que possuía, mas também tendo pais agricultores, somente um irmão continuou na profissão dos pais, “todos os demais estudaram, seguiram outras carreiras”. N.N., filha de pequenos agricultores, com oito irmãos, duas mulheres e seis homens, todos ficaram na agricultura, em terras próprias, e ela e outra irmã foram para a vida religiosa. R.B., filha de pastor oriundo da Alemanha, com avô paterno operário, avô materno, nascido no Brasil, agricultor, possui dois irmãos, um deles também pastor da IECLB e membro de sua cúpula, doutor em teologia, tendo ocupado vários cargos na Igreja, mostra claramente que a reprodução social de sua família passa pela aquisição de capital escolar e também pela inserção na Igreja: “E os meus

pais sempre diziam que eles queriam dar estudo pra mim porque eles não podiam dar outra herança.”

No entanto, como assinala Grossi (1990 e 1995) em sua pesquisa junto às religiosas em Santa Catarina, é possível que a entrada na vida religiosa, para as mulheres, e principalmente a idade de entrada esteja relacionada à sua ordem de nascimento, e daí ao seu papel na unidade familiar. Grossi (1990, p. 50) observou que se as religiosas estavam entre as mais velhas na família sua entrada na vida religiosa era dissuadida ou retardada, já que as moças tinham várias atribuições domésticas, substituindo a mãe no cuidado dos irmãos mais novos, e mesmo na agricultura. Ao contrário, as caçulas eram estimuladas a entrar logo na vida religiosa. Tais considerações levam a considerar a posição na fratria das mulheres entrevistadas e as possibilidades de seguimento da “vocação”.

Neste sentido, N.N. parece ser um caso de “vocação tardia” – entrou na vida religiosa aos 19 anos, por conta de ser a mais velha dos nove irmãos. Segundo ela, seus pais diziam:

“Mas como você vai nos deixar? Agora que você está começando trabalhar”. E toda aquela turminha atrás de mim, todos menores, ainda pequenos. (...) Eu ajudava a fazer tudo. Daí primeiro foi um pouco de luta contra. Mas depois, quando eu achei que era isso mesmo eu comecei a procurar. Aí eu fui conversar com as irmãs em Santo Cristo [e] fiquei trabalhando com as irmãs lá de Santo Cristo (N.N., entrevista).

Já M.A.G. e sua irmã A., também membro do GRMC, são respectivamente a quinta e a sexta filhas de 13, tendo, antes delas, três irmãs e um irmão. M.A.G. encaminha-se para a vida religiosa já aos 15 anos de idade, e A. “já mocinha manifestou o desejo de entrar na vida religiosa”. Ambas foram logo encaminhadas a colégios dirigidos por religiosas, para estudar (GHISLENI et al, 2003, p. 22)<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> Não seria demais aqui tratar da não entrada na vida religiosa da irmã mais velha de A. e M.A.G, que se apresenta também como impossibilidade de seguir uma carreira escolar. Embora tendo sempre desejado estudar, devido á saúde debilitada de seu pai e outros familiares, foi assumindo a responsabilidade pelas tarefas domésticas e extra-domésticas, o que retardou e por fim impediu sua volta aos à escola, em um colégio católico. “Ela já estava com 27 anos. Na época, as Irmãs não concebiam que uma moça dessa idade sentasse nos bancos escolares para estudar. Ela foi então convidada a trabalhar no Hospital de Caridade de Ijuí (...) Não sentia inclinação para trabalhar em hospital, tanto mais que não lhe seria dado estudar (...) Preferiu retornar à casa dos pais e aí continuar sua missão, junto aos genitores, irmãos e irmãs” (GHISLENI et al, 2003, p. 23).

Grossi (1990, p. 51) considera que a entrada na vida religiosa implica em “um importante projeto individual de ascensão social pela liberação da família e da vida camponesa por parte das meninas que vão para o convento”. No entanto, esta ruptura tem que ser recolocada nas incitações ambíguas da família de origem, de continuidade na condição social de origem, o que seria dado, para as mulheres, pelo casamento com um agricultor, ou ruptura com a mesma, e que passa tanto pela entrada na vida religiosa quanto pela escolarização. É todo um espaço de possíveis que se desenha às jovens no âmbito da família, que faz com que algumas “optem” por casar ou ser freira. N.N. gostava de festas – “está dentro de mim, da minha família” e ao mesmo tempo temia o mercado amoroso que poderia levá-la ao casamento.

Eu sentia esse chamado [para ser freira] porque eu não concordava com algumas coisas que aconteciam no mundo da juventude no meu tempo. Por exemplo, relações sexuais antes do casamento, já tinha, naquele tempo, muita falsidade ... (...) Daí eu participei das Missões,(...) e o padre tocou na questão vocação. (...) E foi na Igreja Santa Teresinha (...) eu disse: “Mas Santa Teresinha está me mostrando alguma coisa...” Mas como eu gostava muito de baile, eu pensei assim: “Bah, se eu vou ser irmã, eu não vou poder continuar isso aí. Então eu tenho que ver se eu vou agüentar.” Aí eu fiz a promessa pra mim... e consegui vencer (Irmã N.N., entrevista).

P.S. decidiu ser freira pela exemplo da tia: “Eu tinha uma tia freira. (...) [E] ela escrevia cartas e, de vez em quando, visitava, quando a minha avó faleceu, ela veio no enterro. E eu acho que ela me influenciou. [E os seus pais aprovaram sua ida para a vida religiosa?] (...) já tinha isso, um tanto, na família, já tinha... Então eles me deram força, me apoiaram.” Uma irmã de P.S. também “tentou ficar irmã, mas depois de um ano foi embora”, pois decidiu que “queria casar”. T.V. entrou tardiamente na vida religiosa, com 26 anos; no entanto, desde os 12 ensaiava a entrada naquela: entrou no internato católico para fazer o ginásio, saiu, fez enfermagem e começou a trabalhar no hospital mantido por sua congregação, ao mesmo tempo em que iniciou o postulado, saiu do postulado, e depois voltou, fez o noviciado, tornando-se irmã, e sempre trabalhando no hospital da congregação



como enfermeira, pois “ao mesmo tempo em que tinha o desejo de conhecer mais a vida religiosa, perdia o encanto, também queria conhecer o mundo”.

No entanto, o que estes depoimentos mais ou menos mascaram, mais ou menos deixam claro é que a opção pela vida religiosa estava ligada a uma busca, por parte destas mulheres, de formação escolar, busca sem dúvida ligada às incitações familiares. Assim, parece que há uma coincidência que a opção pela vida religiosa seja também a época da retomada e prosseguimento dos estudos. Para R.B., inclusive, a opção por ser diaconisa vem após sua entrada em um colégio interno para fazer o ginásio e seguir a carreira de professora: “Quando eu fiz ginásio, eu estava naquele internato, tinha irmãs cuidando de nós, mas já muito idosas. E elas estavam procurando outras irmãs. [pensei:] Se falta uma irmã, e eu quero servir a Deus, então quem sabe eu vou ser irmã professora. Essa foi a minha vocação.” M.A.G. e sua irmã A., cuja frequência à escola fora “sempre uma das preocupações de nossos genitores”, quando decidem ser religiosas vão estudar em colégios de irmãs:

A., já mocinha manifestou o desejo de entrar na vida religiosa (...). Em Soledade havia um colégio das Irmãs Notre Dame (...). (...) A. foi recebida como juvenista, nome que se dava às jovens que aspiravam à vida religiosa. Ela estudava meio-dia e trabalhava outro meio-dia, pagando assim seus próprios estudos (GHISLENI et al, 2003, p. 22).

N.N. assinala que a ida para uma comunidade de irmãs sinaliza sua volta à formação escolar, e é preciso levar em conta de que a narrativa de seu trajeto religioso, desde quando começou a “ficar freira”, até um certo momento, coincide com o de seu trajeto escolar:

fiquei trabalhando com as irmãs lá de Santo Cristo mesmo (...) que eram as minhas irmãs da Congregação da Alma Divina. E eles tinham um pouco de vida doméstica, tinha uma vaca, um porquinho, tinha umas galinhas... para o sustento delas. Então eu comecei a cuidar disso (...) e comecei a ir à aula, que eu, da minha família, só tinha até a terceira série primária. (...) Então eu completei, mais ou menos, o primeiro grau, o fundamental, até a quarta série. E aí as irmãs começaram a gostar de mim, do meu jeito, de como eu enfrentava as coisas. E daí elas me ajudaram pra conseguir, e no ano seguinte eu fui pro Cerro Largo. E lá, então, eu fiz o meu primeiro ano de noviciado. A partir do segundo ano do noviciado eu comecei a estudar (N.N., entrevista).

Todas as religiosas entrevistadas têm curso superior e quase todas têm formação na área de ensino de primeiro e segundo grau como professoras de línguas, o que as encaminhou

para a atividade profissional em escolas católicas como professoras. Mais do que um trajeto escolar sem interrupções que resultaria em uma carreira profissional como professora com titulação superior, para duas delas – N.N. e P.S. - os trajetos escolar e profissional se deram concomitantemente. Ou seja, a frequência a cursos como o magistério habilitava-as ao ensino primário e ao mesmo tempo possibilitava que, enquanto trabalhavam como professoras no primário, fossem cursando níveis superiores, o que as habilitou a ascender na profissão como professoras também do ensino secundário e magistério. Uma delas, N.N. ainda teve que ultrapassar as deficiências da escolarização por conta de sua origem mais “camponesa”, ou menos voltada para a escola, enquanto P.S. morava na sede do município e teve maiores possibilidades de frequência à escola.

Estas mulheres vão se deixando levar pelos mecanismos de seleção escolar que as encaminha ao magistério, primeiro como alunas, depois como professoras, ou, como no caso de N.N. e P.S., vislumbrando aos poucos as possibilidades de aumento de sua escolarização. Todas as entrevistadas inserem-se profissionalmente no mercado de trabalho escolar formado pelas escolas confessionais de suas Igrejas (P.S. também trabalhou como professora do Estado) a partir de uma socialização que é simultaneamente escolar e religiosa. Para além do fato de que a profissão de professora ser considerada socialmente como mais condizente com a condição feminina (CHAPOULIE e MERLLIÉ, 1975, p. 444-445), devem ser levadas em conta as chances relativas de sucesso profissional para mulheres que obtiveram seus diplomas de curso superior nas décadas de cinquenta, sessenta e setenta, quando a escolarização feminina de nível superior ainda não tinha tomado grande impulso<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> Dados do IBGE mostram que as mulheres com curso superior na década de 50 eram 0,43% do total de mulheres com algum diploma ou grau de escolarização concluído e 8,75% em relação ao total daqueles com diploma de curso superior. Na década de 60, as mulheres com curso superior eram 0,67% das mulheres com algum diploma ou grau de escolarização concluído e 14,31% do total de pessoas com curso superior. Em 1970, ambos percentuais aumentam e as mulheres com curso superior já são 1,4% das mulheres com diploma ou grau e 25,58% dos que possuem curso superior (conforme IBGE, 1956; 1967; 1970).

Esta escolarização e profissionalização como professora traz uma adesão aos esquemas e aos valores escolares (ver CHAPOULIE e MERLLIÉ, 1975, p. 445) que estão na base da disposição à difusão de informações e ao ensino, reatualizada no trabalho do GRMC, em reuniões onde se apresentam estudos e reflexões e preparação de textos para os seminários, que consistem em resumos e comentários de textos. Esta adesão a esquemas escolares é vista em diferentes situações de contato com estas irmãs, e não propriamente em declarações explícitas de apreço ao mundo escolar. Em algumas situações de entrevista, por exemplo, algumas – R.B., M.A.G. e P.S. – tomaram a dianteira da entrevista como professoras, falando sobre e mostrando artigos de revistas, dando referências bibliográficas, e outras informações que julgavam importantes, numa espécie de orientação do trabalho de tese. Outro momento foi emblemático de como este esquema escolar se mantém: na segunda entrevista com M.A.G., na casa de sua congregação, ela estava em seu quarto, onde havia instalado uma pequena mesa, cheia de pastas e revistas, na qual estava “estudando” em frente a um quadro mural no qual estavam penduradas grandes folhas com tópicos de estudos sobre um texto – como no modelo de sala de aula, em que há carteiras escolares em frente a um quadro-negro. Esta adesão à escola, dada por sua longa permanência na mesma, fez com que M.A.G. também comparasse a Igreja a uma escola quando justificou porque apoiava um documento redigido por católicas e luteranas, durante um congresso sobre “religião e gênero”, posicionando-se contra a última carta do Vaticano sobre as mulheres: “A Igreja é como uma escola, quando a direção comete excessos, os professores tentam chamar a atenção dela, para que a escola funcione bem”.

Para entender como os objetivos de discussão de temáticas relativas à condição feminina da Conferência dos Religiosos do Brasil são percebidos como interessantes, e daí o engajamento no Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada, é necessário levar em conta não só sua adesão aos valores escolares de “estudo” e “aprimoramento”, outra versão dos valores

de “abnegação” e “sacrifício” impostos pela vida religiosa (conforme GROSSI, 1990, p. 56), e que marcam seu trajeto escolar e social, mas também as possibilidades de acesso às inovações ideológicas colocadas em um primeiro momento ao alto clero ou à fração mais intelectual do clero, para posteriormente serem difundidas, possibilidades estas devidas à sua alta escolarização. Esta as afastou de outras atribuições nas congregações – como os trabalhos manuais e braçais, a vida interna e fechada nas congregações, e as aproximou das irmãs de origem urbana, com mais recursos para assumir posições maiores na hierarquia interna às congregações – como madres e superiores provinciais, o que não deixa de configurar uma ascensão social via escola e uma ruptura com a condição feminina tal como é definida em seu meio social de origem e entre as mulheres de sua faixa etária. Estas possibilidades de acesso dizem respeito, em primeiro lugar, ao trabalho, em algum momento da trajetória, em instâncias de cúpula do clero católico, no qual puderam investir não o saber adquirido na escola, mas a habilidade no trabalho de planejamento e organização adquiridos em grande parte pela escolarização. Assim, N.N., após doze anos trabalhando em escolas católicas, foi trabalhar na diocese de Santo Ângelo, junto com um padre, outra irmã e o bispo. R.B., após lecionar durante dois anos, foi assessora da OASE na região sul durante dezesseis anos, um trabalho no qual procurou

animar muitas mulheres para desenvolverem... (...) Então nós escolhíamos as líderes de grupos. [E o que você esperava desenvolver nas mulheres?] aquele potencial de sair do seu pequeno mundo de casa... para olhar pra fora da nossa paróquia, do nosso sínodo. E a gente fazia congressos sinodais nacionais. Tanto que da primeira vez já viajavam para mais longe. E ver que o mundo não é só aquele pequeno espaço que elas conheciam. E assim, terem mais coragem de participar não somente da igreja, mas de participar também de outros eventos ativamente. (...) Mas eu acho que foi um trabalho de conscientização da mulher e de confiar mais em si (R.B., entrevista).

P.S., além de ser diretora de três colégios católicos, ocupou a direção do concílio provincial de sua congregação, e participou da diretoria da CRB na região sul, onde conheceu M.A.G. e começou a participar do GRMC. Finalmente, M.A.G. trabalhou, durante a década

de setenta, na sede da CNBB, como assessora de Ivo Lorscheider. A partir de sua atuação na CNBB, M.A.G. participou da *Década* e de outros grupos de mulheres.

O capital cultural que possuem também as habilita a tornarem-se, no caso das católicas, agentes do *aggiornamento* católico proposto pelo Vaticano II e a considerarem legítimas as iniciativas de inovação da Igreja. Para algumas, como N.N. e T.V., isto significou o engajamento em missões da “igreja progressista”. T.V., enquanto trabalhava em Vacaria como enfermeira no hospital de sua congregação, atuou em “movimentos de bairro”, por água, luz, tendo inclusive ajudado na fundação do PT. N.N. participou de várias “lutas”. Inicialmente ligada à diocese de Santo Ângelo, trabalhando com

promoção humana (...), questões dos sindicatos. E daí eu conheci o acampamento da Encruzilhada Natalino (...) [Eu] ajudava o pessoal [do sindicato], por exemplo, se tinha um presidente pelego [dizia] ‘o que ele está falando é do interesse de vocês? É isso que vocês querem?’ (N.N., entrevista).

Depois, na diocese de Marabá, no Pará, trabalhou na organização de cooperativas de pequenos agricultores, formando “comunidades cristãs, católicas ... e daí tinha orientação da liturgia da catequese”. No entanto, ela estendeu sua atuação para outras áreas, pois “sempre achava que a nossa missão não é só rezar, não é só na Igreja”. Começou junto com voluntários de organizações não governamentais que atuavam na região a fazer “alguma coisa pra orientar o pessoal a trabalhar a terra diferente: não só derrubar mato, fazer um ano de planta, e depois jogar capim pra preparar a terra pra entregar pros grandes fazendeiros”, trabalho em que simultaneamente investiu suas aptidões escolares como professora de técnicas agrícolas e uma definição de agricultura como atividade social de acordo com suas origens.

Já P.S. participou da renovação da Igreja no espaço de suas instituições escolares. Depois de formada, quando já era professora em um colégio católico, obteve uma bolsa de estudos para estudar francês durante um ano na França. Neste ano, embora tenha morado junto a uma congregação religiosa, estudou “em faculdade totalmente leiga, não católica”. Esta experiência “abriu muito meus horizontes também”, já que “a França é um país

altamente cultural (...) E também o nível de ensino deles é bem mais profundo”. Além disso teve contato com as inovações recém introduzidas na Igreja pelo Vaticano II “então a igreja católica, nós próprios, estávamos numa ventania danada ao redor de reforma da igreja católica, das grandes inovações da igreja católica. Largamos a língua latina. E lá eu assistia as missas em língua francesa. E pegava as missas em latim ainda.”. Quando retornou ao Brasil, no início da década de 1970, “é a época que começou aqui a Teologia da Libertação” e ela voltou a lecionar no Colégio São José, passando a coordenar o grupo de Juventude Estudantil Católica existente neste colégio, e mesmo a aderir à idéia de “libertação”.

A juventude com uma sede de liberdade, de fazer justiça para o povo. Uma sede de erradicar a pobreza (...) Então nós tínhamos que cuidar muito pra não margem DOPS, de nos pegar em alguma coisa que eles dissessem: ‘Isto é rebeldia contra o poder constituído’. (...) Por exemplo, libertação, era um termo considerado rebelde. Libertação do pobre da sua opressão. Libertação do jovem também da família. (...) Então é uma época sofrida. E ao mesmo tempo uma época muito lúcida. Que a gente sabia o que estava fazendo. E sabia que não resolve reprimir. Um Governo que usa o poder par repressão não é um Governo libertador. É um Governo que faz calar a boca pra silenciar, mas não liberta seu povo (P.S., entrevista).

Depois trabalhou em outro colégio para meninas de sua congregação em Porto Alegre, e participou da junção deste colégio com outro, para meninos, de uma congregação masculina:

e aquilo foi, ao mesmo tempo, um desafio muito grande. Porque você mistura, de uma hora pra outra, rapazes e moças de segundo grau; bota num prédio só. (...) Então aquilo também foi uma experiência muito bonita que nós fizemos de integração, de duas congregações: uma masculina e uma feminina e, ao mesmo tempo, toda a garotada fez ensino misto. Aquilo deu uma conotação muito bonita para toda a metodologia do ensino, para o ensino religioso católico.(...) Porque antes do Vaticano II, as congregações não se olhavam. Cada um na sua casa. Cuida da sua casa, cuida da sua congregação. E, no entanto, cada congregação quer a mesma coisa: quer construir o reino de Deus, fazer o bem. (P.S., entrevista)

M.A.G. participa de diferentes iniciativas, movimentos e setores inovadores da Igreja, que a colocam como uma das “agentes progressistas” da mesma. Formada em Teologia e Letras na PUC desde a década de 50 e com pós-graduação em educação nesta mesma universidade feita na década de 1960, já na década de 1950, enquanto trabalhava em escolas católicas, como professora, e depois diretora de escola, foi também coordenadora de JEC.

Mais tarde, recebeu um convite para trabalhar na sede da CNBB no Rio de Janeiro, com Dom Aloísio Lorscheitter, onde participou de grupos de reflexão sobre a situação da mulher na Igreja, além de outros temas e problemas que ela e outros estudiosos refletiam a pedido dos bispos. É a partir do trabalho na CNBB que M.A.G. começou a atuar no ecumenismo de cúpula: ela elaborou um estudo sobre a situação da mulher na Igreja apresentado por D. Aloísio Lorscheitter aos dirigentes de Igrejas que deram início ao CONIC. Já no final da década de setenta em Porto Alegre, enquanto trabalhava na Pastoral Universitária na UNISINOS, participou da criação do Instituto de Pastoral da Juventude (IPJ). Depois disto, “a pedido da Conferência Episcopal de Angola e São Tomé (CEAST), a CNBB me solicitou e eu aceitei de ir àqueles países da África colaborar na organização do Secretariado de Pastoral – situado em Luanda no planejamento e no treino de pessoal angolano para essas tarefas” (GHISLENI, 1991, p. 40-41). Depois deste trabalho na África, que durou dois anos, ao mesmo tempo em que participava de um grupo de reflexão sobre a mulher, constituído por teólogas leigas e religiosas católicas, M.A.G. voltou a atuar no IPJ, em um trabalho voltado para a juventude universitária. Em 1990, já participando da *Década*, M.A.G. vai atuar em uma CEB, passando a residir em um “meio popular”. A “caminhada” de M.A.G. envolveu o contato com as tendências ideológicas inovadoras das igrejas – a JEC e a Pastoral da Juventude com sua atividade para atrair e manter os “jovens” na Igreja, e ao mesmo tempo combatendo outros referenciais culturais aos quais os jovens poderiam aderir, pela reflexão e absorção de temas como “sexualidade”, “consumismo”, “pós-modernidade”; o ecumenismo de cúpula, os “problemas da mulher na Igreja”, além das “lutas” da Igreja Progressista na década de setenta como a questão dos “direitos humanos”, a “Teologia da Libertação”. Ao mesmo tempo, este seu trabalho possibilitou que adquirisse um capital social interno à Igreja

– bispos, padres das pastorais, além dos “contatos” ecumênicos<sup>79</sup> que a tornam uma referência da Igreja Progressista e das discussões com relação à condição feminina na Igreja.

O engajamento no Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada também tem que ser considerado em relação aos momentos no trajeto religioso das mulheres, e de como ele possibilita às mesmas a manutenção de uma coerência com momentos anteriores deste trajeto. Para N.N., que se encontra, já com setenta anos, em um momento que não consegue outras formas de inserção na congregação ou na Igreja como no momento anterior (após voltar do Pará, com problemas de saúde, ficou trabalhando na portaria de um colégio de sua congregação em Porto Alegre, e depois foi morar em um assentamento de reforma agrária em uma cidade próxima de Porto Alegre). O engajamento na CRB e no GRMC possibilita a ela valorizar seu capital escolar em atividades de estudo e reflexão.) Para T.V., o engajamento no GRMC possibilitou, além da valorização do título escolar e do reconhecimento de seu trabalho diretamente voltado para os problemas discutidos no GRMC e na CRB, uma inserção profissional, já que, por conta de seu investimento escolar, rompeu com a superiora de sua congregação e passou a ser marginalizada na mesma. O GRMC possibilitou então sua inserção em novas redes, mais abertas ao tipo de investimento escolar de T.V., numa “confluência de interesses”.

Para M.A.G., o engajamento no GRMC, assim como em “assessorias” e participação em diferentes eventos ecumênicos significam a continuidade de sua atuação em nome da mulher na Igreja (já tendo atuado em vários grupos de reflexão, na *Década*, etc.), em um momento do ciclo de vida – M.A.G. tem mais de oitenta anos – que a encaminham à aposentadoria, ou à diminuição de suas atividades na Igreja. Já para R.B. e P.S., que ocupam postos na hierarquia de suas respectivas congregações (R. B. como vice-diretora da Casa Matriz de Diaconisas e P.S. como vice-superiora provincial), o engajamento no GRMC é

---

<sup>79</sup> Um dos signos deste capital social é a agenda de telefones de M.A.G., com todos os nomes e telefones de “pessoas-chave” de movimentos, tendências e entidades do meio católico e ecumênico.



parte de seu trabalho como diretoras, em que investem seu capital escolar e sua experiência em inovações na redefinição dos “rumos da vida religiosa”, diante das “mudanças” que ocorrem na mesma. Assim, o contato com os temas tratados no GRMC dá a elas legitimidade para propor e conduzir inovações em suas respectivas congregações. R.B., em função de seu estudo sobre as mudanças na vida religiosa, propôs mudanças no estatuto das diaconisas – equiparação entre diaconato, pastorado e catequese, não exigência de vida comunitária para as diaconisas, possibilidades de diferentes inserções profissionais fora da Igreja (conforme SEMINÁRIO..., 2001). P.S., além de, “educadamente”, pedir aos padres que considerem a mulher na Igreja e introduzam inovações em suas congregações, como buscar acesso a benefícios como passe livre nos ônibus municipais e intermunicipais para aquelas de sua faixa etária, ou mais velhas, que estão fechadas no mundo da vida religiosa:

porque a mulher religiosa ficou muito tempo silenciada, achando bonito até, ficar num nível de inferioridade. A freira... está lá num convento, está quietinha, está no seu servicinho... está bem porque os outros cuidam dela. A madre cuida. A irmã diretora cuida. A irmã que está na contabilidade cuida. E a outra irmã que está num serviço, assim... de recepção, de serviços gerais, de cuidar de limpeza de casas, é mantida no seu silêncio. E não está certo isso. Porque todas temos os mesmos direitos. Todas somos as mesmas mulheres, todas temos valores a colocar em partilha de vida. Então esta consciência de que eu sou mulher, que eu tenho mil e uma capacidades tem que ser mais desperta, dos meus direitos de reciprocidade, de paridade de vida. (...) Você tem que abrir a cabeça, entende? Abrir a cabeça da irmã pra dizer: “Irmã, nós somos cidadãs igual a qualquer outra mulher. Nós temos os nossos direitos de cidadã.” (...) [as irmãs mais jovens estão] muito mais trabalhadas em questões de gênero porque têm momentos concretos de trabalhar em grupo, de promover reuniões, de coordenar reuniões. Já as irmãs mais antigas, que não tiveram essa oportunidade, elas são mais reclusas, mais tímidas, mais sem consciência, ou pouca consciência dos seus direitos e deveres, em questões de gênero. Em questões de vida religiosa elas têm consciência da sua vida religiosa. Agora da sua cidadania, aí carece tudo (P.S., entrevista).

Para estas mulheres, a adesão ao GRMC é parte da valorização do capital escolar anteriormente adquirido, e de todo um trajeto na vida religiosa, em que se conforma uma disposição a valorizar o escolar, o ensino, o aperfeiçoamento intelectual, a disposição à didática, a atenção à inovação e ao uso de saberes na resolução de problemas da Igreja ou mesmo outros “problemas sociais”. O que se observa claramente com N.N., para a qual a

necessidade e uso da escolarização – ou da “formação” - está baseada em sua trajetória, que concilia o “prático” – trabalhar na agricultura, lecionar sobre agricultura, ensinar técnicas agrícolas, atuar em sindicatos rurais e outros movimentos “rurais” com a busca e obtenção de uma alta titulação escolar:

Hoje em dia também ainda a questão de gênero... As mulheres são muito tímidas, em função de tudo aquilo que eu já falei antes, do não-acesso à formação, da não-luta pela formação também. A mulher não briga muito pela formação acadêmica mesmo. (...) Mas não uma formação acadêmica pura. Ela tem que ser incorporada como saber prático. Porque se não, não resolve (N.N., entrevista).

## **5 ENGAJAMENTOS DE MULHERES NA IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL E CONDIÇÃO FEMININA**

Neste capítulo abordam-se as diferentes formas de engajamento feminino e as definições concorrentes de condição feminina na IECLB. Em primeiro lugar, o capítulo trata dos indivíduos e grupos claramente vinculados às chamadas “teologias feministas”, no caso, as teólogas feministas vinculadas à IECLB como pastoras ou “profissionais”. É entre teólogas desta igreja que, no Rio Grande do Sul, se encontra esta filiação, materializada em grupos de estudos e pesquisas teológicas, trabalhos de mestrado e doutorado, além de outras publicações produzidas na EST. É a esta escola que teólogas feministas estão ligadas como (ex-) alunas ou professoras, que participam ou estão próximas de um grupo de pesquisas sobre gênero, o “Núcleo de Pesquisas de Gênero” (NPG), vinculado à escola de pós-graduação da EST, o Instituto Ecumênico de Pós-Graduação (IEPG). O estudo destas teólogas permite conhecer as condições de difusão de formulações do pólo heterodoxo, vinculado ao CMI, com relação à condição feminina, e sob que condições institucionais e sociais é possível a vinculação à teologia feminista.

A recepção e apropriação das pautas feministas têm suas condições na história institucional da Igreja. A EST é uma das instituições centrais da Igreja, pois esta tem “na cultura erudita a base principal de legitimação da autoridade teológica e eclesiástica” (CORADINI, 2004, p. 3). Como já se viu, congrega uma rede de pastores e teólogos ligados à tendências e discussões “de ponta” ou inovadoras e que fomenta a ligação da EST a centros teológicos internacionais, principalmente na Alemanha e Estados Unidos, pela frequência de seus professores em cursos de doutorado e outros no exterior, e pela implementação de intercâmbios de alunos e professores com outros centros teológicos (CORADINI, 2004, p. 19-

20; INTERNATIONAL ..., 1998). A mediação de inovações teológicas representada pela apropriação da teologia feminista é uma das modalidades desta ligação. De outra parte, no processo de estruturação da IECLB, esta se filiou ao CMI e à FLM, o que significou a possibilidade de contato e mesmo participação na difusão das questões e problemáticas vigentes nestas instâncias, como por exemplo os “direitos humanos”, “justiça social”, “terceiro mundo” (CORADINI, 2004, p. 21), e também “sexismo nas Igrejas”. Tais condições configuram o contexto para o engajamento contra a “discriminação da mulher” na Igreja, em diferentes setores, redes e associações formadas no âmbito da IECLB. Além disso, dadas as concepções de conhecimento erudito vigentes nesta igreja – de indissociabilidade entre conhecimento e seus usos (CORADINI, 2004) –, é possível a simultânea apropriação da teologia feminista como “referencial teórico” e “ideologia” que justifica reivindicações profissionais. No entanto, mais do que o uso do saber teológico, o que se tem é uma atuação de mulheres formadas em teologia e ligadas à EST, como representantes da “luta das mulheres na IECLB”, por mais “espaços” profissionais. A teologia feminista é então o veículo de suas reivindicações e proposições, ou as fundamenta racionalmente (conforme SIMÉANT, 2002, p. 22), ao mesmo tempo em que o título de “teóloga” confere a estas mulheres legitimidade perante o público da Igreja (conforme SIMÉANT, 2002, p. 28). Nesta produção teológica engajada, certas noções das ciências sociais são apropriadas e entendidas como “úteis”. Se, como considera Coradini, (2004, p. 24), a apropriação das temáticas das ciências sociais parte de um investimento na produção de uma teologia “contextualizada” e traz para a teologia a “possibilidade de ampliação da problemática legítima e (...) da inclusão de novas questões na pauta de temas tidos como pertinentes à teologia”, a temática feminista e a “luta das mulheres na Igreja” asseguram a estas teólogas uma posição diferenciada entre os teólogos da EST.

Por outro lado, o uso de noções das ciências sociais é parte da busca de inserção no mercado escolar religioso pela aquisição de titulação e de participação em outros âmbitos escolares de discussão e/ou filiação “feminista”. Trata-se portanto da possibilidade de duplo investimento do capital escolar: seu uso militante e seu uso escolar. Este duplo investimento só é possível, em primeiro lugar, dada a relação com a formação escolar por parte destas teólogas. De origens sociais nas pequenas propriedades rurais, a escolarização é uma das formas de ruptura com a condição social de origem e de ascensão social. O curso de teologia e a carreira pastoral são parte de uma carreira escolar e profissional. Diferentemente das irmãs do GRMC, cuja formação escolar é indissociável da carreira religiosa, o curso de teologia pode ser entendido claramente como formação escolar para uma atuação profissional<sup>80</sup>. Uma das condições de possibilidade desta relação com a formação é também a política institucional de aproximação dos padrões laicos de formação, em um processo que envolve a busca de reconhecimento de seus cursos por parte do Estado (CORADINI, 2004, p. 10-11; ver também anexo). Por outro lado, a relação com a formação também está ligada à adesão a certas ideologias com as quais entram em contato ao longo de sua formação, em grupos de estudo ou “de interesse” sobre “questões sociais” existentes na EST, ou mesmo pelo engajamento em partidos e/ou “movimentos sociais”. Mais uma vez, a adesão a ideologias sociais e o conhecimento dos “problemas” e da “realidade social” são incentivados na EST, que prima por uma teologia contextual e pela prática pastoral engajada. Assim, para aqueles ligados a outras esferas “militantes”, há uma extensão do espaço de atuação e, de forma geral, a atuação em partidos e movimentos sociais é vista de forma legítima e como um dos horizontes possíveis de atuação. Em sua análise das características sociais dos professores de teologia no Rio Grande do Sul, Coradini (2004, p. 6-7) identifica que a associação com a “política” passa, para estes, não pela ocupação de cargos públicos ou partidários, ou mesmo pela militância

---

<sup>80</sup> Sobre as relações entre formação sacerdotal, ou foram de inculcação do *habitus* sacerdotal e concepções de exercício profissional, ver Suaud, 1974.

partidária, mas pela “adesão a valores e militância em movimentos sociais ou algo do gênero”. No caso estudado, as alunas de teologia apresentam o mesmo perfil. De qualquer forma, se estas mulheres são possíveis mediadoras entre Igreja e esferas militantes é porque suas ideologias, assim como as teologias “contextuais” estão afinadas e dão expressão a seu trajeto social ascendente.

Esta análise foi feita com base em documentos, observações de eventos como congressos e seminários, reuniões de grupos de estudos voltados ao estudo de teologia feminista, e formado por alunas do curso de teologia, dos quais participaram mulheres formadas em teologia e que são parte de uma rede que tem por origem o “grupo de mulheres da EST”, como organizadoras, assessoras ou integrantes. Este grupo deu origem ao Núcleo de Estudos de Gênero, do qual entrevistei seis integrantes, além de uma pastora que não integra o NPG, mas participa desta rede. Estas entrevistas, realizadas na maior parte das vezes em dependências da EST, como salas de leitura da Biblioteca, uma sala da reitoria, no caso de uma que era reitora da instituição na época, no pátio da Escola. Somente com duas delas as entrevistas foram em suas residências, sendo que uma destas mora em uma casa da EST. Isso já dá a ver a ligação com esta instituição. O fato de pesquisadora e entrevistadas estarem imersas no universo escolar (das sete entrevistadas, cinco eram doutorandas), fez com que as entrevistas fluíssem em uma situação de igualdade e quase familiaridade. Da mesma forma, nos seminários, grupos de estudo e congressos, a pesquisadora era entendida como alguém partilhando dos mesmos interesses daqueles ali presentes: contato com temáticas e participação nos desdobramentos dos eventos: publicações, apresentação de trabalhos, ampliação de redes, etc.

Outro efeito da recepção dos problemas e questões relativos à mulher de entidades como o CMI é a constituição de um espaço de reflexão sobre a condição feminina na IECLB. Ou seja, a “mulher luterana” passa a ser objeto de estudo na Igreja e para ela se voltam

agentes da Igreja que visam sua “promoção” (ver anexo). Um dos resultados disso é o enquadramento simbólico da mais antiga organização de mulheres da Igreja, a Ordem Auxiliadora das Senhoras Evangélicas (OASE). Ele é feito através de várias publicações sobre a mesma e indica um esforço de auto-reflexão de suas lideranças religiosas e leigas. Se os engajamentos não podem ser considerados “independentemente do sistema dos outros engajamentos” (FILLIEULE, 2001, p. 210), a participação na OASE dificilmente se dá como “natural” para mulheres que se dedicam primordialmente à esfera familiar. Isto porque há uma concorrência, na IECLB, entre organizações que representam as mulheres desta Igreja, das quais participam “líderes da OASE”, ou mulheres que ocupam postos, mandatos ou cargos naquela, e pastoras ou teólogas feministas, que junto com outras leigas e “obreiras” se afastam da concepção de mulher e de participação feminina na Igreja subjacente e promovida pela OASE. Assim, é preciso considerar as definições de condição feminina vigentes nas diferentes organizações e redes de mulheres na IECLB como relacionais. A OASE se contrapõe à definição mais contestadora e reivindicativa de participação da mulher na Igreja, promovida por pastoras e teólogas feministas que não se afinam com a “tradição” que a OASE representa. Isso fica claramente demarcado nos confrontos pela representação das mulheres luteranas entre lideranças da OASE e mulheres agrupadas no Fórum de Reflexão da Mulher Luterana. São pastoras e teólogas de orientação feminista, que participam de instâncias escolares da Igreja e que vêm no *Fórum* um espaço de expressão de reivindicações quanto aos problemas de mulheres e também de atuação profissional. São também leigas cuja liderança na Igreja pode ou não ter como origem a participação na OASE, mas que contam também com a disposição de outros recursos, notadamente o contato com outros tipos de organizações de mulheres. Elas claramente absorvem as novas problemáticas relativamente às mulheres (saúde, violência contra a mulher, etc.) e se propõem a estender seu espaço de

atuação “para fora da Igreja”, o que as aproxima do tipo de liderança feminina proposto pelo CMI.

A análise das definições de participação feminina, presentes na OASE, e das condições de engajamento na mesma, bem como do *Fórum* e suas participantes, foram feitas com base em entrevistas de sete líderes da OASE e oito integrantes do *Fórum*, além de observações de eventos diversos – chás e reuniões de OASEs, reuniões de diretoria sinodal da OASE, reuniões do *Fórum* - , e material escrito das duas organizações. O capítulo apresenta, em primeiro lugar, as atuações das pastoras e estudantes de teologia, para em seguida apresentar a análise da OASE e do *Fórum*, e dos conflitos que os opõem, bem como as lógicas de engajamento nestas organizações.

## **5.1 TEÓLOGAS, CAPITAL ESCOLAR E TEOLOGIA FEMINISTA**

### **5.1.1 REIVINDICAÇÕES PROFISSIONAIS E INVESTIMENTO ESCOLAR**

É na IECLB que se encontra um grupo de mulheres que se identificam como “feministas”. São pastoras, e principalmente mulheres que se qualificam como “teólogas”, destacando não a prática pastoral, mas o título escolar de bacharel em teologia e mesmo os títulos de pós-graduação nesta e em outras áreas, e outras leigas ligadas a elas, que em diferentes instituições e redes da Igreja atuam contra a “discriminação da mulher”. Esta atuação é acompanhada de uma produção erudita sobre a temática “mulheres”, que realiza



uma apropriação e uma re-significação de certas noções das ciências humanas e sociais, e permite recompensas escolares.

Assim, se configura não apenas uma situação de militância em nome das mulheres da Igreja em diferentes instituições da mesma, mas da busca de inserção em um espaço escolar a partir da “constituição de saberes”, para usar um termo nativo, sobre os temas consagrados relativamente às mulheres em diferentes áreas do conhecimento (filosofia, ciências humanas), principalmente o “feminismo”. Este duplo investimento concilia formação e participação no espaço escolar com militância por melhores condições ao trabalho feminino profissional na Igreja. Esta atuação envolve o uso militante da produção escolar, feita a partir de uma lógica normativa, mas que ao mesmo tempo a busca se apropriar de noções das ciências sociais e humanas e o esforço para se integrar nestes espaços de produção de conhecimento, o que poderia ser qualificado de “jogo simultâneo” (SIMÉANT, 2002, p. 34).

Tanto as reivindicações relativas aos problemas das pastoras e outras “obreiras” da Igreja, como as catequistas, que é anterior àquele investimento na aquisição e uso do capital escolar na forma de títulos de pós-graduação, quanto a mobilização atual em torno da “pesquisa feminista” se dão a partir de uma rede que se constitui na EST. Na década de oitenta e início da década de noventa, é na EST que é acolhida e discutida, além de outras tendências do feminismo e bibliografia das ciências humanas e sociais, a bibliografia relativa à teologia feminista, no chamado “Grupo de Mulheres” formado por alunas em diferentes anos da graduação em teologia. É este grupo que conclama à discussão dos chamados problemas da mulher na Igreja e organiza os “Encontros de pastoras, catequistas e estudantes de teologia”. A seguir é este mesmo grupo – que mantém algumas integrantes e recruta novas conforme o avanço nos anos escolares e o prosseguimento da carreira de pastora – que reivindica a criação, na EST, de uma cátedra de ensino de teologia, o que deu origem à “comissão pró-teóloga”. A mobilização em torno da existência desta cadeira como disciplina

obrigatória do curso de teologia é um dos momentos fortes de discussão de concepções e formas de abordagens do problema da mulher na Igreja e de identificação de teólogas, pastoras e estudantes de teologia como feministas. Conforme W.D., primeira professora de teologia feminista na EST e, na época da pesquisa de campo, pró-reitora na mesma, a opção pelo nome da disciplina como “teologia feminista” envolveu uma discussão e o descarte de outras alternativas como “teologia feminina” e “teologia da mulher” que não enfatizavam, segundo ela, a “busca pelos direitos das mulheres”, “apropriada pela própria teologia”. O que a teologia feminista teria como diferencial seria o uso das “categorias analíticas de gênero, de construção social, como isso tudo se reflete dentro de uma linguagem teológica”, ao contrário de teologias que somente “visibilizasse[m] as mulheres na tradição, na Bíblia, na Igreja”, ou que tivessem “uma ênfase maior na paixão, na doçura, na ternura, na maternidade, todos aqueles valores que se idealizam como sendo valores femininos”. No caso, são noções provindas das ciências humanas que possibilitam que tal produção teológica não constitua um espaço específico e isolado, que excluiria o “fazer teológico dos homens”, e no qual “a mulher” seria um “objeto de estudo”. Ao contrário, a “teologia feminista” propõe “homens em solidariedade às mulheres, que pleiteiam os direitos e os deveres das mulheres dentro da sociedade”.

Atualmente, com a existência desta cadeira, este grupo “meio que se dispersou” e algumas de suas integrantes passaram a atuar no Núcleo de Pesquisa de Gênero (NPG) do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação (IEPG) da EST, como doutorandas e mestradas em teologia, lideradas pela professora da cátedra de teologia feminista. O feminismo “de ponta” migrou da graduação para a pós-graduação e se intensificou o investimento escolar das participantes, mesmo que estas ainda possuam, secundariamente, ou como “assessoras”, alguma atuação pastoral, ou que tenham esta no horizonte de possíveis.

Mais do que o estudo das condições da progressiva entrada de mulheres em uma profissão masculina, e é necessário observar que ela continua fortemente masculinizada, sendo que a Igreja possui 711 pastores ativos e destes, 115 (ou 16,2%) são mulheres (conforme PRONTUÁRIO da IECLB, 2002), e de como se deu este processo, com as forças e grupos na instituição favoráveis e contrários, suas respectivas estratégias de barragem e de quebra de barreiras, a formação de grupos de interesse voltados à entrada de mulheres<sup>81</sup>, importa destacar aqui sua indissociabilidade de um processo, que se deu no centro escolar da Igreja, de busca de afirmação no espaço teológico e ecumênico. Ou ainda, importa enfatizar, como condição de possibilidade desta entrada, mudanças na formação pastoral. Em primeiro lugar, se a entrada de mulheres no curso de teologia “nunca foi proibida” (conforme entrevista com W.D.), na década de 70 “a participação feminina no corpo estudantil cresce proporcionalmente mais do que o aumento do número total de estudantes” (KIRST, 1996, p. 22). Este crescimento se dá em um momento de ruptura com o período anterior, no qual teologias, literatura e professores eram trazidos da Alemanha. A instituição passa a estimular alunos a fazerem pós-graduação no exterior, para se tornarem professores na EST (KIRST, 1996, p. 22; CORADINI, 2004, p. 19). Esta ruptura também significa a “abertura” para a realidade nacional, um estudo e uma produção teológica “brasileiros” e que não se limitam aos “anseios da comunidade” (basicamente, um pastor que “batizasse, casasse e enterrasse”), mas “engajada”, que contemple problemas sociais (a desigualdade social, e posteriormente étnica e sexual). Segundo um dos professores da EST,

a grande comunidade (sociedade) faz parte de suas preocupações ou o mundo acaba ali onde termina a sombra da torre de sua igreja? Quem são os mais fracos, com os quais Jesus se identificava? Por isso, aqui na Faculdade se faz a reflexão em torno da função profética da Igreja. Por isso, foi também aqui que toda a questão da mulher na Igreja recebeu um grande destaque, que redundou na criação da cadeira de Teologia Feminista (VOLKMANN, 1996, p. 36).

---

<sup>81</sup> A discussão da entrada de mulheres em uma profissão masculina que é o pastorado, é feita para igrejas localizadas em diferentes países por Willaime, 2002; 1996; Fobes, 2001; Sullins, 2000. Para uma revisão das abordagens feitas neste tipo de estudo, ver Chang, 1997.

Esta teologia é feita por aqueles que se vinculam à Teologia da Libertação na IECLB. Uma teologia “contextualizada”, que teria por característica maior conexão com a “prática”, uma teologia “pé no chão” e engajada nas causas dos “oprimidos”. Isto se dá ao mesmo tempo em que a Faculdade está fortemente vinculada ao CMI e à FLM, adotando as temáticas em voga nestes centros, e investe na inserção no que se pode chamar de “circuito internacional de centros teológicos”, com a criação de um centro de pós-graduação, a busca de qualificação de professores e alunos em outros centros de ensino – da Europa e da América do Norte – com a respectiva demanda por produção teológica destes professores e alunos.

Este processo de adesão de mulheres cursando ou formadas em teologia à teologia feminista e à produção teológica nesta área, bem como a formulação de todo um conjunto de reivindicações relativas à “situação da mulher na Igreja” por parte destas teólogas vai ser sobredeterminado por esta lógica. Ou seja, ele tanto vai obedecer às demandas de produção teológica própria, e daí a busca de um “fazer teológico de mulheres”, quanto as mulheres que se identificam como teólogas feministas estão impregnadas pela lógica teológica e escolar da EST.

Estas mulheres aderem à idéia da necessidade de inserção na realidade nacional e contato com seus problemas. Das mulheres do NPG entrevistadas, duas fizeram estágio como pastoras no Araguaia, e tinham como referência Dom Pedro Casaldáliga, duas outras trabalharam no Norte do país, onde a IECLB possui comunidades onde se desenvolvem trabalhos pautados pela Teologia da Libertação, uma delas fez estágio na comunidade onde trabalha “um dos expoentes da Teologia da Libertação” na Igreja. No entanto, os estímulos institucionais por uma teologia engajada são retomados e re-significados por estas mulheres em sua mobilização em torno dos problemas das pastoras na Igreja. Isto se vê no “grupo de mulheres da EST”, que era um grupo de estudos de bibliografia feminista, não só de teologia feminista, mas de feministas de outras áreas de conhecimento, como ciências sociais,

psicologia, história. Isto se vê claramente, por exemplo, na bibliografia coletada por este grupo na publicação relativa ao encontro de pastoras, catequistas e estudantes de teologia (ENCONTRO ....., 1987, p. 20-26). Uma de suas principais reivindicações é relativa à instituição de ensino: a constituição de uma disciplina na EST de teologia feminista. Posteriormente, o NPG vai ter o mesmo caráter de grupo de estudos, que “também é político”, como uma de suas integrantes o apresentou no I Encontro Latino-Americano sobre Gênero e Religião, em agosto de 2004. Este núcleo reivindicou da EST uma política de cotas por sexo para o preenchimento de vagas de professores de teologia da instituição (ver anexo).

A constituição dos problemas relativos à falta de espaço profissional para mulheres na Igreja é indissociável da referência a um saber teológico, “as teologias dos oprimidos”, principalmente a teologia feminista, a filiação a estas teologias e diferentes investimentos na produção teológica. Quer dizer que a constituição dos problemas das pastoras, suas “lutas” e reivindicações são indissociáveis da lógica escolar e das demandas de produção teológica da instituição. O grupo de mulheres estudantes de teologia tinha como preocupação pensar e reivindicar espaços específicos das pastoras, como atividade pastoral para casais, novas formas de pastorado e estudo “na perspectiva da mulher”, “licença gravidez” para as pastoras e estudantes de teologia, ou o que diz respeito a “um aperfeiçoamento nas nossas condições de trabalho (ENCONTRO ..., 1987), em contraposição à mera entrada de mulheres no pastorado. Como considera uma ex-integrante do grupo de mulheres, atualmente professora de teologia na EST e no IEPG e neste, uma das coordenadoras do NPG:

existem, há trinta anos, pastoras luteranas ou formadas em teologia. A teologia feminista, no nosso contexto aqui, luterano do Brasil, começou a se construir mais ou menos na década de 80. Porque daí se começou a pensar que não basta somente as mulheres estudarem teologia, não basta somente as mulheres serem pastoras. A pergunta era: qual o diferencial que as mulheres têm como pastoras? (...) Nós não queremos reproduzir o mesmo tipo de teologia, de trabalho, de pastorado, via de regra patriarcal, que a gente conhecia (M.S., entrevista).

Acompanhando as reivindicações profissionais específicas, vinha a proposição de questões teológicas e produção teológica específica de mulheres, o que estava completamente conectado e mesmo derivava das demandas da EST de produção teológica própria e de produção voltada para os problemas sociais ou dos oprimidos, no caso uma teologia feita por mulheres vinculadas à instituição e sobre o problema (social, cultural, religioso) da discriminação e opressão da mulher.

A indissociabilidade entre a lógica escolar e a do espaço teológico em que a instituição está colocada - centrado em teologias “contextuais” e voltado aos problemas dos oprimidos - e a constituição de demandas profissionais se expressa, por exemplo, nas demandas no grupo de mulheres, nos Encontros de Pastorais, Catequistas e Estudantes de Teologia. Este se dá nos moldes de colóquios escolares: “discussão de temas”, reivindicações a partir de “questionamentos”, apresentação de palestras como “A mulher na conjuntura brasileira” feita por uma socióloga professora da Unijuí e responsável por várias pesquisas sobre a IECLB demandadas pela cúpula da Igreja, ou a apresentação de um texto do grupo de mulheres em que se interpreta uma história bíblica – a da mulher violentada por vários homens e depois retalhada pelo marido – um estudo teológico. Em um destes encontros decidiu-se fazer um trabalho de pesquisa do perfil das pastorais da IECLB, nos moldes de uma pesquisa em Ciências Sociais, com aplicação de questionário com perguntas abertas, tabulação e interpretação das respostas pela já mencionada socióloga. Se esta pesquisa é fruto das “inquietações e descontentamentos manifestados pelas pastorais em suas reuniões anuais”, ela ajuda a constituir a causa das pastorais, dando objetividade aos problemas que enunciam em forma de perguntas e suas respostas. A apresentação da pesquisa mostra que esta foi feita para

conhecer a situação atual em nosso relacionamento com as paróquias, com a Igreja em geral, assim como também nossos problemas e aspirações como pastorais e mulheres. Um de nossos objetivos é reforçar nossa organização em base ao conhecimento que nós mesmas obtemos (JARSCHER e ALTMANN, 1992, p. 11).

O I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião, organizado pelos integrantes do NPG, realizado de 18 a 20 de agosto de 2004, com palestras de teólogos e cientistas sociais, apresentação de pesquisas de teólogas, assessoras de organizações não governamentais sobre diferentes abordagens e atividades em torno de “gênero” e “religião”, segue a mesma lógica. Ao mesmo tempo em que mostra um investimento acadêmico dos envolvidos, em preparar textos a serem apresentados e organizar uma discussão sobre a temática, afirma a existência da linha teológica perante outras existentes na EST e da “causa” feminista que unia todos os participantes ao mesmo tempo engajados e estudiosos. Todo o Congresso, com o uso do espaço físico e da infra-estrutura e os participantes do congresso, com seus crachás com nome e procedência, dão mostras, na EST, a seus professores, alunos e frequentadores, que a temática existe e é importante e a “causa” também.

É possível mesmo identificar modalidades de investimento na produção teológica para a expressão desta “causa” em um formato escolar. Trata-se do recurso ao trabalho escolar como forma de distanciamento e reflexividade (SIMÉANT, 2002, p. 25). Uma delas é aquela, mais difundida, de exegese de textos bíblicos, a partir da “teologia feminista”, usando uma “hermenêutica da suspeita”, ou “hermenêutica feminista” (ver, entre outros, STRÖHER, 2004; NEUENFELDT, 2004; LOPEZ, 2004; ROESE, 2004). Assim, o texto do Levítico que contem prescrições quanto à pureza e impureza de mulheres menstruadas ou que deram à luz são considerados como “um quadro superado e não útil para o contexto e realidade atuais”, mas que ao mesmo tempo, com “alguma possibilidade de diálogo e reconstrução destas regras”, possibilitam um “caminho de empoderamento para as mulheres” (NEUENFELDT, 2004, p. 83).

Da mesma forma, o estudo de como as mulheres das primeiras comunidades cristãs foram excluídas do exercício da liderança e do ensino possibilita afirmar as mulheres como líderes e teólogas:

assim, também na teologia e na Igreja, as mulheres não querem ser apenas incluídas, mas reconhecidas e capacitadas como sujeitos do conhecimento e da elaboração teológica (...). Resgatar as possibilidades e as resistências das mulheres nas [cartas] Pastorais faz parte desse processo de ruptura epistemológica e busca de cidadania teológica (STRÖHER, 2004, p. 135).

Outro tipo de investimento teológico e construção da causa é mais direto; diz respeito àqueles textos que enunciam os problemas da mulher na Igreja. A produção existente sobre a história da entrada de mulheres no pastorado da IECLB pode ser vista como parte da instituição destes problemas pela escrita sobre os mesmos. Uma das pastoras da IECLB, feminista, que em São Paulo é ligada a uma ONG que acolhe mulheres vítimas de violência, professora de teologia em centros de ensino religioso de menor porte, escreve que:

Na IECLB, a conquista da mulher-pastora não tem sido tão polêmica, (...) mas ela foi sutilmente barrada. Contam companheiras, que entraram em épocas anteriores na Faculdade de Teologia, das exigências discriminatórias. (...) Diante destas reservas, a gente, como mulher-estudante, sentia uma pressão psicológica um tanto forte. Na minha época, 1977 em diante, uma das primeiras perguntas que muitos colegas faziam para nós era: “você veio procurar um pastor para marido?” (JARSCHEL, 1986, p. 144).

Esta literatura afirma “os espaços conquistados” como resultado “de muita luta” e também suas protagonistas como expoentes do feminismo. Esta conservação da memória e de uma história da luta das pastoras pela inserção profissional serve de referência para algumas mulheres, como para uma, formada em teologia e doutoranda do IEPG, atual coordenadora do *Fórum*, que se considera privilegiada. “Eu, por exemplo, em nenhum momento tive resistência em querer entrar na igreja, fazer Teologia. Porque esse processo tinha sido trabalhado [na EST]” (R.P., entrevista).

É possível identificar exemplos da luta contra a discriminação profissional, como L.A., que tendo começado o estudo de teologia na década de setenta, interrompeu os mesmos para ir com o marido, recém ordenado, para um trabalho missionário entre indígenas na região amazônica. Durante este período, retornou várias vezes para terminar o curso de teologia, sem apoio financeiro da instituição. No entanto, enquanto o trabalho do marido entre os indígenas era reconhecido pela Igreja, ela teve que iniciar toda uma disputa com a mesma para ter seu



pastorado reconhecido. Por fim, ele o é, mas a forma deste reconhecimento atrasou seus planos de iniciar um curso de pós-graduação. Neste processo sua “figura foi um pouco simbólica, por essa briga, assim, até pelo reconhecimento do ministério pastoral”. De qualquer forma, estas narrativas de “lutas” configuram marcos que as mulheres podem utilizar para descrever ou analisar sua experiência e a de outras na instituição e também para nesta se organizarem “enquanto mulheres”.

Os textos sobre a situação profissional das mulheres na Igreja são veículos de enunciação de reivindicações das mulheres através da apresentação de resultados de trabalhos. Deifelt (1996a e 1996b) apresenta os resultados da pesquisa sobre participação de mulheres como alunas ou professoras nos centros de teologia mundiais e no Brasil, e propõe que se observe a “capacitação” de mulheres para a “educação teológica local e regional”, se investiguem os “padrões de liderança” das instituições “para saber se eles são determinados por gênero”. Também que “à luz da ação afirmativa do CMI”, se deve “capacitar e habilitar a pesquisa, a produção de textos e a participação das mulheres no discurso teológico”, reconhecendo a “contribuição das mulheres à educação teológica” “como parte integral do currículo”, e implementando a discussão “aberta” da “tensão” experimentada pelas mulheres “com respeito à aceitabilidade, ortodoxia, emprego, acesso ao poder” (DEIFELT, 1996a, p. 262-263). STRÖHER, 1996, a partir do relato de uma discussão em um “grupo de mulheres” sobre a imagem masculina de Deus, reivindica “uma linguagem e imagem abrangentes para Deus (...) O que tem surgido como alternativa é o binômio Mãe-Pai, que tem a vantagem de ser concreto” (STRÖHER, 1996, p. 263), e que na Igreja se adotem estratégias de “linguagem integradora”, como nomear homens e mulheres, e substituir o “homem” no genérico por “ser humano” (ver STRÖHER, 1996, p. 263).

Um dos “desdobramentos” deste investimento duplo, de trabalho teológico que contribui para a conformação da “causa” das pastoras e teólogas – a ser reativada e exaltada

em diferentes momentos na Igreja – é a incorporação e aliança com outras tendências teológicas heterodoxas em contraposição a uma “teologia tradicional” e mesmo distanciando-se da Teologia da Libertação, pois ela só contemplaria “o pobre”. Assim, faziam parte do NPG um teólogo luterano norte-americano, negro, que trabalhava “teologia negra”, durante o período em que atuou como professor visitante na EST; uma professora de Antigo Testamento na EST, também negra, e um mestrando em teologia que pesquisa, no âmbito do NPG, “teologia gay, teoria *queer*, hermenêutica bíblica e homossexualidade, história da sexualidade e teologia luterana”, que se identifica como homossexual. Esta proximidade com os excluídos e dominados culturalmente também permite que as representantes do feminismo na Igreja abordem temas como a homossexualidade e suas relações com o feminismo. Deifelt (1999) analisa os textos do antigo testamento sobre homossexualidade e considera que

se deixarmos de ver a heterossexualidade como norma absoluta e encararmos a homossexualidade como uma expressão legítima da sexualidade humana, vamos ter a oportunidade de dialogar sobre os valores que guiam nossas atitudes com relação ao sexo, ao relacionamento humano, à atuação em comunidade, etc. (DEIFELT, 1999, p. 46).

López (2004), com uma “perspectiva afro-feminista”, analisa uma história bíblica em que uma mulher se relaciona sexualmente com o sogro para depois fazer uma “aproximação ao estudo do corpo de algumas mulheres afro-americanas”, “tentando apontar elementos para uma ética libertadora dos corpos femininos” (LOPEZ, 2004, p. 70).

Esta “aliança” de dominados – os homossexuais, negros, mulheres, latino-americanos, expressa através da “valorização do sentimento”, da abordagem do “corpo” “esquecido e pisado”, etc. – apareceu claramente no I Congresso de Gênero e Religião, que reuniu aqueles que trabalham com estes temas fortemente relacionados à “denúncia da injustiça” contra estes grupos, o que configurou, de alguma forma, uma “união dos excluídos” no Morro do Espelho, onde se localiza a EST. Desta forma, o NPG participa daquela espécie de transição de problemática acadêmica e política na qual os problemas sociais e acadêmicos eram a pobreza e o proletariado, e passam a ser os problemas relacionados à injustiça contra grupos

delimitados a partir de critérios “culturais”. Principalmente se considerados os efeitos da apropriação das ciências sociais por teólogos, há uma espécie de continuidade com a Teologia da Libertação, que privilegia os problemas econômicos, pois o exame dos problemas dos dominados culturalmente também é um dos desdobramentos das teologias contextuais, como expressão da oposição centro/periferia teológica, em sua dimensão de “base de releitura e até contestação das hierarquias vigentes” (CORADINI, 2004, p. 24).

A “luta” por melhores condições de exercício profissional para as mulheres pastoras ou, em um plano mais geral, para a melhoria das condições de vida de mulheres na “sociedade e na Igreja” sempre é passível de conversão em projetos escolares, como trabalhos de mestrado, doutorado, artigos. Isso mostra o quanto estas agentes estão impregnadas pela lógica escolar, e faz com que a atuação militante na Igreja e mesmo em outros espaços (partidos, movimentos, organizações não governamentais) seja conjugada com um investimento escolar. Assim, toda a participação de uma das integrantes do NPG, que cursava o doutorado em dois grupos de OASE, tinha a perspectiva não só de treinamento na atividade pastoral, mas também de “coleta de material” a ser usado em trabalhos como a tese ou outro. Outra integrante do NPG, que durante o final da década de 70 até a primeira metade da década de 80 esteve em missões junto a tribos indígenas, utiliza o material coletado para a realização de duas dissertações de mestrado, uma em ciências da religião e outra em antropologia, além de vários artigos, tanto na área de teologia, quanto na de antropologia.

Para estas mulheres a escola é parte de seu “espaço de possíveis”, mesmo para aquelas mais afastadas do centro de ensino da Igreja. Ao se tomar como exemplo o trajeto escolar e profissional de quatro teólogas, duas claramente mais voltadas para a atuação no centro de ensino da Igreja e duas outras que atuam em outros espaços da mesma, se nota que para todas a escola é uma referência. Porém, para duas delas, o investimento escolar é mais intenso e

sem interrupções. Uma delas, a primeira professora de teóloga feminista na EST e líder do NPG, teve um período muito curto de atuação pastoral (quatro anos em tempo parcial) e

realizou seus estudos em nível de graduação na Faculdade de Teologia, em São Leopoldo, entre os anos de 1980 a 1984. Em 1986 alcançou o título de Mestra em Teologia pelo Garrett Evangelical Theological Seminary, em Evanston, Illinois, nos Estados Unidos. Também nesta cidade concluiu seu Doutorado, em 1990, pela Northwestern University, onde defendeu tese sobre Hermenêutica Feminista Latino-Americana. (CORPO Docente ..., [http://www.EST.com.br/corpo\\_docente/wanda\\_deifelt.htm](http://www.EST.com.br/corpo_docente/wanda_deifelt.htm). Acesso em 17/12/2003).

M.S. tem também um trajeto na Igreja mais claramente vinculado à carreira professoral. Tendo participado do grupo de mulheres da EST, e a partir deste, da Comissão Pró-Teóloga, depois de formada trabalhou cinco anos como pastora “numa paróquia lá em Rondônia”. A seguir, faz o mestrado e o doutorado na EST, e neste período, começou a dar aulas em outras instituições de ensino religiosas, como a ESTEF, e ao final de seu doutorado, fez um concurso na EST, passando a lecionar somente nesta instituição. Atualmente é uma das coordenadoras do NPG.

As outras duas apresentam trajetos na Igreja que se distanciam de seu centro de ensino, ou melhor, ficam em sua periferia, o que não significa uma ausência de investimento na aquisição de capital escolar ou da conversão de recursos adquiridos em parte por sua atuação como profissional da Igreja em ganhos escolares e titulação. Quanto a uma destas pastoras, da qual mais acima foram mencionadas as dificuldades em obter o reconhecimento de seu ministério junto aos indígenas, importa destacar que sua atividade como profissional da Igreja sempre foi entremeada por tentativas de entrada e/ou freqüência em cursos de pós-graduação. Em São Paulo, um pouco antes de sua ordenação, tenta fazer o mestrado em antropologia na PUC de São Paulo, mas não conseguiu, o que segundo ela se deveu ao

fato de eu ser missionária. E outra coisa que [um integrante da banca de admissão ao curso] perguntou era se eu pretendia seguir a carreira acadêmica. E eu já estava naquele período, assim, meio ... aqueles purismos, e tal. Eu disse: “não, eu quero sistematizar a experiência que eu tive na área. E, depois, vai ficar melhor para eu voltar para o trabalho com as comunidades” (L.A., entrevista).

Cursou então o mestrado em ciências da religião, na UMESP, produzindo “um texto antropológico. (...) Só que o diploma é em ciências da religião”. Em vários momentos de seu trajeto há uma espécie de incompatibilidade entre seu investimento profissional na Igreja e a obtenção de graus escolares. Para fazer o mestrado, ela se licenciou sem remuneração da Igreja, obtendo uma bolsa da CAPES, e depois obteve uma bolsa da Igreja para concluir este mestrado. Sua primeira intenção de fazer um doutorado foi frustrada, quando, após iniciar um trabalho no organismo da IECLB voltado à “questão indígena”, o COMIN, utilizando o material coletado neste para fazer sua tese, não consegue “muito espaço” naquele e se vê na premência de fazer um segundo mestrado, desta vez em antropologia na UFRGS, pois “eu fiquei com receio de fazer a seleção para o doutorado, em tão pouco tempo, e não ter condições de me preparar adequadamente”. Sem bolsa para o mestrado, e tendo pedido demissão do COMIN, tenta o doutorado na Unisinos, mas não obtém bolsa integral. Fez seu mestrado trabalhando meio turno em uma ONG “ecumênica” ligada à Igreja, o CECA. Fez seleção para o doutorado na UFRGS e na UFSC em antropologia, para a qual “estava com bolsa, quatro anos” da FLM e “não consegui passar na seleção. Perdi a bolsa”. Quando passou no doutorado em teologia na EST, com bolsa da CAPES, deixou o emprego na ONG.

Outra pastora apresenta um trajeto na Igreja que, ao contrário das anteriores, é distanciado de seus centros de ensino, mas que não deixa de ter a escola e seus critérios como referências. Tendo participado do grupo de mulheres da EST, quando “enviada” ao pastorado, foi recusada pela paróquia em favor de um outro candidato, “por ser mulher e por não ser carismática”. Não conseguindo trabalhar em outra paróquia na região metropolitana, onde reside com o marido, que não é luterano, aceitou um pastorado em tempo parcial em uma cidade no interior do estado e mais atualmente também trabalha na já citada ONG ecumênica, o CECA, ocupando a vaga deixada pela pastora anteriormente citada. Paralelamente ao seu investimento profissional não muito feliz na instituição, esta pastora realizou um curso de

especialização em projetos sociais na UFRGS e pretendia fazer um curso de pós-graduação em ciência política nesta mesma universidade. Em seu trabalho no CECA, organizou um “grupo de estudos de gênero”, onde procurou reunir alunos e professores de diferentes instituições de ensino – EST, Unisinos, UFRGS – com o objetivo de “realizar seminários permanentes de aprofundamento sobre Relações de Gênero”, “editar e publicar textos sobre os assuntos desenvolvidos nos seminários”. No entanto, é mais clara a intenção de uso prático dos estudos, já que o grupo de estudos era também concebido como “um espaço de construção de conhecimento, estabelecendo conexões com experiências práticas”. A noção de “gênero” é entendida por ela como tendo “sua história entrelaçada com os movimentos de luta pelos direitos das mulheres” (R.B., Grupo de Estudos de Gênero. E-mail enviado em 31 de julho de 2002). Assim, muito embora a organização deste grupo de estudos mostre uma referência escolar, deve-se notar que, para além do distanciamento em relação ao centro de ensino da IECLB, e uma certa marginalização na mesma, o conhecimento é entendido como tendo uma função prática, o que está associado com sua menor titulação escolar, mas não deixa de ser uma definição legítima de conhecimento na Igreja.

Para todas as pastoras e estudantes de teologia entrevistadas, e particularmente para estas do NPG, o adiamento da entrada no pastorado e o prolongamento da socialização escolar abrem dois espaços possíveis de atuação: a escola e a igreja. Isso é constatado de forma bastante clara junto àquelas entrevistadas que estavam, à época da entrevista, finalizando suas teses de doutorado, não tendo ainda muito definidas suas perspectivas de trabalho na Igreja. Quando perguntadas sobre suas perspectivas de atuação após a conclusão do doutorado, mostram a incerteza própria à ambigüidade perante suas opções.

Eu vou literalmente procurar emprego. Então isso tanto pode ser numa paróquia, quanto pode ser num outro trabalho que aparecer, que eu estiver a fim. Poder ser tanto pra lecionar quanto pra trabalhar... Lecionar nessa área da Teologia, como o trabalho pastoral... o que vier (...) Pra dar aula, a gente pode dar aula onde a gente conseguir dar aula. Poder ser numa...faculdade de teologia de qualquer igreja (A.R., entrevista).

Eu já conversei isso um pouquinho com a própria direção da Igreja também. Eu tenho como prioridade a docência. (...). Eu, muito cedo, quis fazer mestrado, quis fazer doutorado... Porque eu visualizava um pouco isso. (...) Mas eu entendo também que uma paróquia é, especificamente, um trabalho de educação. (...) Então eu vislumbro muitas coisas. (R.P., entrevista).

Tipo assim, sei lá, trabalhar só com as mulheres. Tudo que tem a ver com a questão da mulher na comunidade (...) criar um grupo da PPL, do *Fórum*... Ou acompanhar o trabalho de visitação numa comunidade, ou acompanhar trabalho com jovens... ou com crianças (...) Então seria uma das frentes, se eu não encontrasse outra. Mas eu também me vejo como assessora. Coisa que eu também já venho fazendo agora, de grupos. Pode ser de mulheres, mistos, nas comunidades. Ou em universidades, ou em escolas, aí depende onde. Ou então assumir um pastorado hospitalar, ou escolar (...). Ou como professora de teologia mesmo. Pode até ser na EST, não precisa ser. Então eu não estou me vendo necessitada de seguir um único e determinado caminho, que, agora porque eu tenho um doutorado, eu tenho que seguir a carreira e ser professora. Então o que eu estou fazendo é ficar de olho aberto, e de ouvido também, pra ver quais são as possibilidades de trabalho que existe pra daqui a dois anos (R.G., entrevista).

De alguma forma, para as integrantes do NPG,   possível se distanciar do título de pastora em favor daquele de teólogo. Isso se v e no livro coletivo do grupo, no qual somente uma de suas integrantes se apresenta como pastora. Todos os outros, colocando as titulações máximas, ou cursos que fazem, agregados a designações próprias desta fronteira entre espaço escolar e religioso, como “professora”, “pesquisadora”, “assessora”, “educadora” (ver STR HER, DEIFELT e MUSSKOPF, 2004, p. 316-318). Se bem que devam ser levadas em conta as possibilidades institucionais de exercício do cargo, trata-se das possibilidades de uso e do uso de títulos escolares por parte de detentores de títulos valorizados também no espaço religioso. Assim, o bacharelado em teologia ou a carreira de teólogo ganham um duplo uso, e o título de teólogo é usado no mercado escolar e no mercado religioso, e abre a seus detentores a possibilidade de entrada nestas duas esferas.

### 5.1.2 ORIGEM SOCIAL E “FORMAÇÃO” DAS TEÓLOGAS

Para entender esta adesão incontestada à lógica escolar, é necessário levar em conta a ênfase do centro de ensino da Igreja numa definição escolar para a formação do religioso: em sua forma erudita, a teologia tradicional, ou a teologia “pé no chão”, para o “povo” ou “dominados” em geral, mas sempre oposta à espontaneidade, à revelação, à inspiração e aos fundamentalismos das tendências ditas “carismáticas” ou pentecostais. No entanto, há também a disposição de origem destas mulheres em verem a escola como parte de um trajeto social legítimo. Uma das integrantes do NPG considera que

nunca nada pra mim foi mais supremo do que a educação. E sempre apostei na educação enquanto espaço de libertação das mulheres. (...) a W.D., um dia, disse: “Eu acho que a libertação das mulheres passa bastante pela educação.” Nós temos que ter acesso à educação. E, a partir, dali nós vamos tendo os caminhos, os espaços. Educação não só no sentido... assim, só de escola, mas de formação mesmo. E eu lutei sempre muito por isso (R.P., entrevista).

Isto está fortemente relacionado às suas origens sociais, assim como para as freiras do GRMC. De seis integrantes do NPG entrevistadas, para cinco os pais e avós eram pequenos agricultores, residindo no interior do município de origem, e uma delas é filha de um pastor oriundo da Alemanha que residia em um município de tamanho médio de Santa Catarina.

Todas as entrevistadas filhas de agricultores (cinco) deixaram a casa de seus pais para seguir estudando, concluir graus de escolaridade ou avançar nestes, em ruptura com a condição de agricultor. Em alguns casos, como de L.A. e W.D., esta ruptura já se apresenta desde a geração dos pais; no caso de L.A., estes saem do interior do município e vão para a vila e depois para a cidade, o que certamente está relacionado com o fato de terem cinco filhas mulheres e nenhum filho. L.A. fez o magistério e o curso de letras em uma universidade do interior. No caso de W.D., os pais procuram uma profissão a ser conjugada com a agricultura, o pai como auxiliar de escritório de cooperativa e a mãe como costureira. Para estas mulheres está colocada claramente a ruptura com a condição de origem via escolarização, seja por incitações familiares ou outras. É por isto que a mãe de L.A. sempre lamentou o trabalho missionário da filha, já que ela havia lutado tanto para sair do interior, “do mato”, e a filha



fazia, aos seus olhos, o trajeto inverso, vivendo anos na floresta amazônica entre os índios.

Outra doutoranda em teologia, cujos pais “moram no interior, trabalham na roça”, mais jovem, saiu de casa

com 12 anos. Eu saí de casa por necessidade mesmo. Por essa circunstância de morar na roça e não ter terra, porque nós éramos em duas irmãs e quatro irmãos. Então o dito lá em casa era sempre assim: vocês têm que estudar porque não tem terra. Fui morar na cidade, com uma família, pra poder estudar. Fazer além da quinta série. E por isso eu fui indo de família em família. Até terminar o segundo grau. Aí isso deu um bom tempo. Morei em várias cidades. (A.R., entrevista).

Já uma outra filha de pequenos agricultores entrou em choque com sua família, pois

eu, muito cedo, disse que queria continuar a estudar. (...) meus pais achavam que estudo não tinha muita razão de ser. Que os filhos seriam colonos e eu seria doméstica, me casaria, e pra isso, pra essas duas profissões não precisaria de estudo. (...) E muito cedo começou a crescer uma angústia muito grande em mim. Pra mim a vida era maior do que aquilo que eu estava conseguindo viver. Eu achava aquele mundo uma monotonia, uma coisa sem sentido. Eu fiz o primeiro grau, a oitava série. Bom, aí eu parei e fiquei três anos em casa. (...) E meu pai e a mãe viam, aos poucos, que realmente não dava assim, que “essa guria queria estudar”. (...) E aí... eu acho que foi no quarto ano, eu decidi que não ficaria mais [na casa dos pais]. E aí eu fui abrindo. Logo depois veio o pastor da comunidade, e a esposa, e as crianças da casa, que precisavam de alguém pra cuidar da filha deles. (...) E eu ficaria com a pequena de tarde e estudaria de manhã. Daí... Ai, deu certo. Deus, como fui feliz aquele ano. Fui, estudei (R.P., entrevista).

É importante destacar que apenas uma das entrevistadas, W.D., não fez ou não pensou em fazer outro curso além de teologia. R.G., filha de um pastor da Igreja, formou-se em processamento de dados em uma faculdade regional em Santa Catarina. L.A. formou-se em Letras antes de iniciar teologia, e a decisão na entrada nesta mostra uma conciliação entre inserção na esfera religiosa e incentivo ao trajeto escolar. Tendo decidido fazer o curso de teologia no final do segundo grau, ainda no início da década de setenta, ela encontrou uma certa oposição dos pais, que vislumbravam para esta o prosseguimento de uma carreira feminina: o magistério,

era uma época que não se viam mulheres... poucas mulheres, ainda, ordenadas na igreja. E, na época, eu não recebi apoio, nem da família... Principalmente a mãe, por ser católica, e também por uma educação, da mulher... educada pro casamento, e não pra sair de casa. Mas era coisa de sair de casa, vir pra cá, que é o único local de formação que nós temos é aqui em São Leopoldo. (...) O pai também não aprovou, achando que não era profissão pra mulher. E eu também não encontrei apoio da própria

comunidade, na qual eu estava bastante inserida. (...) Daí eu fiz Letras. Trabalhei como professora de inglês e português ainda algum tempo. Quando eu decidi, já no final do curso de Letras..., mesmo contra a vontade de todo mundo, e eu...ainda consultei a mãe, mais por uma questão de desengano de consciência, como a gente diz. Eles trabalhavam ainda no interior. Então, de manhã cedo, no dia que eu ia viajar pra cá, e tinha que encaminhar todos os documentos, eu perguntei pra ela e ela disse: “Tá bom. Na volta a gente conversa”. Mas quando ela voltou, eu já não estava mais. Eu saí de manhã. Foi quase fugido. Eu nem avisei pra ela, nem nada. Fiz a seleção, depois fiquei sabendo que tinha passado. Achei que ia dar muita crise em casa. Mas não deu... E ela até, aparentemente, aceitou bem (L.A., entrevista).

Para o que interessa aqui, as relações de afinidade entre disposições individuais e condições institucionais, é importante notar a disposição à aquisição de títulos escolares e profissionais, e não propriamente uma exclusiva busca de formação como profissional da Igreja, uma formação religiosa. Se saem de casa para estudar – duas vão trabalhar em casas de pastores, cuidando de seus filhos, e uma vai morar em uma “república” de estudantes desde os doze anos, a teologia não é o primeiro curso visado por elas. M.S. pensou em fazer educação ou agronomia, por exemplo. Trata-se da obtenção de graus escolares e realização de cursos como o magistério, no caso de três delas, e com estes a abertura de novos possíveis, como um curso de nível superior, que possibilitasse uma carreira profissional não necessariamente feminina, entre estes, a teologia. Duas delas, com trajetórias muito parecidas, que trabalhavam na casa de pastores, iniciaram o curso de teologia já trabalhando como professoras primárias, carreiras que abandonam em função da realização do curso superior.

eu estava com o magistério feito, com estágio. Fiz um concurso aqui pra lecionar. Fui lecionar lá na periferia de São Leopoldo, numa localidade terrível, com muita violência. Era quase impossível dar aula. Como não era a única grande coisa que eu estava fazendo, que eu estava fazendo Teologia, e era uma coisa na qual eu queria investir, eu não resisti muito tempo naquilo. Eu fiquei um ano na escola, durante o terceiro da Teologia (A.R., entrevista).

R.P., que pouco antes de entrar para o curso de teologia, morando onde está a EST na família de pastores professores da EST, apresenta um investimento maior no magistério, conciliado com outras atividades militantes em um partido político (PT) e em movimentos de bairro.

Eu comecei a me desgostar um pouco com o magistério, como eu tinha aprendido a dar aula. Eu participava dos movimentos... E eu não conseguia lidar com isso com os pequenininhos de primeira série. E na escola não tinha espaço pra discutir. E eu comecei a me desgastar. E eu achei ... bom, esse mundo, de novo, é muito pequeno. Larguei e vim pra teologia (R.P., entrevista).

No entanto, a teologia se apresenta no horizonte de carreiras superiores e professorais possíveis a jovens fortemente ligadas a redes e meios religiosos. Todas elas “nasceram dentro da Igreja”. Somente uma delas estudou em uma escola da Igreja, W.D. “que ou ia para um internato, ou ia ficar em casa. Porque não tinha acesso à educação”, fazendo o segundo grau em um internato da Igreja, localizado em Ivoti. As outras participaram de grupos ligados à Igreja, seja demarcados no nível paroquial, como no caso do culto infantil, seja mais “abertos”, como grupos e organizações de juventude, todos definidos como “participação na comunidade”. Caso de L.A., que fez

o ensino confirmatório que, na nossa igreja, é entre 12, 13 anos. Eu comecei a participar do grupo de jovens na igreja. E ali eu me identifiquei bastante. Era professora também. Daí comecei a ajudar no trabalho com as igrejas, dentro da igreja também. E na juventude comecei a participar em várias instâncias. Então... eu fui ocupando cargos. Primeiro, no grupo local, depois distrital, depois regional, e cheguei a participar da coordenação nacional. E gostei muito. Foi uma experiência muito rica. Ampliou muitos horizontes pra quem tinha saído, assim, do interior. Eu tive a oportunidade de conhecer muitos outros jovens, de viajar. Então aquilo me motivou a fazer Teologia (L.A., entrevista).

M.S., também participou de “um grupo de jovens ecumênico, “com católicos, metodistas, anglicanos”. Neste grupo, “a gente tinha trabalhos práticos, com creches, com grupos de bairro”, e “isso foi me motivando” a fazer teologia. R.G., que como filha de pastor participava dos trabalhos mais tradicionais da comunidade da qual fazia parte: “eu fui no culto infantil, eu fui orientadora de culto infantil. Eu trabalhei muito na igreja também. Eu tive uma trajetória de comunidade” (R.G., entrevista).

Para outras duas, as que foram trabalhar na casa de pastores, isto as colocou em contato com esta perspectiva profissional e com o estudo de teologia. Como no caso de A.R., que além de ter participado, em sua terra natal, do “grupo infantil e do grupo de jovens”, pois “bem no interior” é “a Igreja que faz o movimento na vida das pessoas”, pensou em fazer

teologia não a partir da família de origem, mas através da convivência com a família com a qual trabalhava, onde

ele era pastor, e ela era catequista. Eu trabalhava na igreja, participava do grupo de jovens, dava culto infantil. Então foi uma vida muito próxima à igreja, nessa vida de quem quer trabalhar na igreja. Então isso sim me deu o caminho, essa segurança. Eu acompanhei, de fato, a questão profissional com mais clareza (A.R., entrevista).

Para outra teóloga, que também trabalhou na casa de um pastor e posteriormente professor da EST, junto ao qual “como eu tinha esse *feeling*, eu queria saber, eu bebia nesse professor o que eu podia”, a escolha do curso de teologia também está relacionada com um trajeto paralelo em movimentos sociais, e sua identificação como “educadora”, do qual as redes da IECLB não estavam excluídas:

[19]86 foi o ano que surgiu o Movimento Nacional dos Meninos e Meninas de Rua. Como eu estava ligada à área da educação eu fui despertando um pouco pra isso. (...) eu conheci o PT aqui também, eu conheci as pessoas que trabalhavam na área da criança, em ONG's. Como eu fazia magistério, eu também me vinculei um pouco àquelas coisas que estavam ali. Defendendo os pobres, que era o conceito maior na época, a opção pelos pobres. (...) Eu fui voluntária de uma ONG. Aí eu... como eu morava na faculdade também, eu comecei a conhecer a Teologia. O pessoal... os estudantes, aqui, que tinha, o PT... tinha os grupos de mulheres... (...) eu morava numa família pastoral. Eu era luterana, freqüentava a nossa igreja também. E aí eu fui gostando da teologia. E em 89, teve uma grande greve de fome no Rio Grande do Sul, em defesa da reforma agrária. Vários religiosos participaram. E um pastor da nossa igreja também (...) 21 dias eu fui visitar as pessoas que estavam na greve. E nossa igreja assumiu isso. E eu achei esse negócio muito legal. Eu era do interior e tinha uma identificação natural com quem era da terra. Meus pais eram pequenos agricultores. E eu disse: “esta forma de ser da igreja, essa eu gostei” (R.P., entrevista).

No caso desta teóloga, sua “formação”, que para ela é mais ampla que “escolarização”, é resultado da conciliação entre formação e atuação profissional e politização da atividade profissional – o magistério entendido como formação de cidadãos, o que é correlato ao contato e participação em uma ONG e no PT – e a extensão desta concepção ao pastorado. Esta profissão foi escolhida devido a sua simultânea participação em redes familiares e de amizade dentro da Igreja, e de afinidades entre estas redes e as profissionais e militantes em que estava inserida.

A EST oferece a estas mulheres um ambiente estudantil que prima pela mobilização em nome de “causas” sociais e pela utilização da teologia e do trabalho pastoral em nome destas. L.A., que entrou no curso de teologia na década de setenta, conviveu em uma escola na qual “a discussão da Teologia da Libertação estava bem forte aqui, na época da ditadura militar”. Esta discussão se dava em contraposição ao “currículo [que] ainda era um currículo muito estilo europeizado, não se usava mais o alemão aqui, mas os conteúdos ainda eram assim... o pessoal não trazia a realidade política, econômica do país, pra dentro das discussões teológicas. Então, nós [os alunos] começamos a criar grupos de estudos”. O grupo de estudos do qual fazia parte era do “movimento estudantil bem de rua mesmo. Tinha muitas reuniões, manifestos, protestos”. Esta participação, a partir da qual há uma “tomada de consciência do Brasil em que eu vivia”, “ajudou a definir” o público junto ao qual gostaria de exercer o pastorado: “Quando eu vim pra Teologia, a idéia era seguir o pastorado com uma ênfase especial com o trabalho com jovens.(...) Então eu mudei de interesse: dos jovens pra questão indígena. E tinha um grupo de interesse sobre a questão indígena”. É a partir desta definição de teologia como “engajada” que ela se insere em redes ecumênicas e missionárias. “Comecei a participar de outros encontros com a Igreja Católica. Inclusive com o CIMI” (L.A., entrevista).

Seu engajamento na missão junto a tribos indígenas e na “questão indígena” de forma mais geral é o fundamento de sua crítica ao trabalho da Igreja junto aos índios, que ela qualifica de “assistencialista”, “desenvolvimentista”, que “queria ver índio luterano, na Igreja, crescendo”. Ela propõe, ao invés, uma “missão calada”, de convivência e aprendizado das culturas indígenas, de não conversão e não civilização, com toda uma elaboração teológica que é uma renovação da teologia da Igreja quanto à questão (ver ALTMANN, 1990, especialmente p. 47-48).

A.R., já na década de noventa, tendo participado do “grupo de mulheres da EST”, do “grupo do PT” na mesma instituição, e se engajado em várias causas, como “um trabalho com mulheres prostituídas em Novo Hamburgo”, em “muita coisa que não deu em nada”, considera que

isso pro nosso estudo de teologia era fundamental. Porque a gente fazia teologia a partir disso. A gente olhava pra Bíblia e olhava pra Teologia. Como é que pode falar isso aqui para aquelas mulheres lá que estão na prostituição, pra esse pessoal que é homossexual, ou pra esse pessoal que se droga... Como a Bíblia pode fazer sentido pra essas pessoas que estão nessa condição? Então a gente meio que desestabilizava o tempo todo a Bíblia, porque a coisa pra nós tinha que fazer sentido. [e os professores?] Participavam disso. Motivavam isso. Porque era esse tipo de teologia que se queria fazer também. Uma teologia séria, que foi muito reconhecida na América Latina, mas uma teologia crítica, não uma teologia alheia (A.R., entrevista).

Assim, A.R. participou do intercâmbio entre o Seminário Ecumênico em Cuba e a EST. “Ir a Cuba também era tipo um sonho, e estava dentro desse conjunto de militância. E eu queria conhecer mesmo. Bom, fazer teologia num contexto... num país socialista como aquele. Então eu achava muito desafiador. Teologicamente também” (A.R., entrevista). Fez seu estágio Guarulhos, onde, “o pastor era ícone da Teologia da Libertação” (A.R., entrevista).

As outras mulheres, na EST, também são “convertidas” à idéia de engajamento junto a grupos sociais oprimidos e suas causas como algo positivo, o que se deve à entrada no corpo estudantil que conserva a tradição “progressista” da escola (CORADINI, 2004). Assim, a participação em turmas que mantinham laços de amizade e/ou afinidade as punha em contato ou as levava a iniciar ou intensificar de diferentes formas certos engajamentos, em grupos, movimentos e setores fora do espaço religioso, o que configura uma “área de atuação” a estas mulheres que transcende a IECLB. Isso se vê no seguinte quadro

Quadro 11 - Estudantes de Teologia da EST e seus engajamentos

Entrevistada	Engajamento na EST	Engajamentos em outros setores
M.S.	Grupo de mulheres/grupo do PT	“contatos com grupos de mulheres do bairro”;

		“contatos com feministas” “que não tinham nada a ver com a Igreja” para “atividades”, “grupos de discussão”, “não que eu participasse ativamente de algum grupo”.
W.D.	Grupo de mulheres	PT (filiação)
R.P.	Grupo de mulheres	Movimento de Meninos e Meninas de Rua – ONG ; atuação como conselheira tutelar, filiação ao PT; contato com o MST, movimento pela moradia
R.B.	Grupo de mulheres/grupo do PT	PT/ ASPA (ONG de prevenção à AIDS)
A.R.	Grupo de mulheres/grupo do PT	“militância” para o PT, sair de bandeira, panfletar, participação em greve de ônibus, “várias iniciativas”
R.G.	Grupo de mulheres	

Fonte: entrevistas

### 5.1.3 MEDIAÇÕES SOCIAIS E RENOVAÇÃO TEOLÓGICA

Além das origens sociais e da própria percepção sobre esta no meio escolar – a origem rural de alunos, professores e pastores é evocada e valorizada de várias formas na EST e na IECLB -, de como este valoriza uma “teologia engajada”, para entender a prática teológica destas mulheres, é preciso levar em conta também as mediações culturais pelas quais são responsáveis em sua prática pastoral. A disposição ao “novo”, a ser convertida em ação pastoral e capital escolar, as afasta das teologias tradicionais. Ou seja, a disposição à mobilidade social de que são portadoras encontra, além da promessa de realização com a obtenção do título de teólogo e a colocação no mercado de trabalho da Igreja, condições de “expressão ideológica” durante a formação. Estimulando a inovação teológica, a instituição faz com que mulheres dispostas à mobilidade social se tornem defensoras e promotoras de ideologias relativas a mudanças sociais, institucionais e teológicas. É por isto que várias delas falam de sua anterior ignorância com relação ao feminismo ou outras teologias heterodoxas e sua “conversão” ou encantamento com “aquela profecia”: “Quando eu entrei na Faculdade de

Teologia eu não tinha uma consciência feminista. Nunca antes tinha participado de nenhum movimento, e nem conhecia o movimento de mulheres feminista. Mas eu logo me identifiquei com aquilo. Era óbvio que eu ia participar daquilo, parecia” (A.R., entrevista). É por isso também que todas estas mulheres se inserem no setor ou rede “progressista” da IECLB: a Pastoral Popular Luterana (PPL).

Desta forma, estas mulheres participam da renovação teológica pela qual passa a IECLB: de uma teologia e pastoral tradicional a outras, “libertadoras”. L.A., por exemplo, elabora teologicamente sua crítica à relação entre Igreja e outras etnias a partir de sua missão entre os índios, ao mesmo tempo em que faz uma crítica à teologia tradicional, aderindo à Teologia da Libertação. Faz isto depois de tomar contato com o CIMI e com o trabalho missionário católico no Araguaia, que envolvia o respeito à religiosidade popular e, entre os indígenas, a convivência. Por outro lado, critica a Teologia da Libertação pois, segundo ela, a “questão étnica” estaria “eclipsada” na Teologia da Libertação, fixada na classe social (ALTMANN, 1994, p. 82). Seu trabalho pastoral e teológico é para a IECLB uma das formas de tomar uma posição diferenciada da Igreja Católica com relação à Teologia da Libertação e mesmo participar deste espaço heterodoxo de discussão teológica. Posteriormente L.A., durante seu mestrado em ciências da religião, participa de entidades e movimentos ecumênicos tanto relativos aos indígenas quanto ao feminismo nas igrejas existentes no Brasil. Foi presidente, durante dois anos, do Grupo de Trabalho Missionário Evangélico, “que reúne missionários das igrejas luterana, metodista, episcopal e duas presbiterianas”. Também participou de redes e grupos feministas mesmo fora do espaço religioso. Estes grupos, a um só tempo “de militância e de estudo”, que “davam assessorias para grupos, produziam textos, músicas”, estão na fronteira entre formação teológica e militância feminista, o que a participação de L.A. em encontros de “teólogas feministas com as feministas, discutindo a questão do aborto e direitos reprodutivos” também mostra. Participou de diferentes grupos de



mulheres, dois deles ligados a faculdades de teologia (“um de estudantes [de teologia] [n]uma faculdade católica, chamado Cunaitê, e participei do Núcleo de Estudos da Mulher na América Latina, ligado à pós-graduação [da UMESP]”) e um outro “feminino-ecológico, chamado Verde-Lilás”, onde “eu participava junto com outra pastora, (...) eram todas lésbicas, eu e ela não (...) tinha gente que trabalhava com mapa astral, com massagem, com tarô, tinha funcionárias públicas, o que havia em comum era que eram todas petistas, todas de esquerda”. Esta participação faz de L.A. uma mediadora entre feminismo e espaço teológico, ou mesmo entre ideologias religiosas. Sua participação na formação do movimento “católicas pelo direito de decidir”, que começou como “um grupo ecumênico, que reunia várias colegas metodistas e pastoras luteranas” marca sua inserção no feminismo no meio religioso. Ao mesmo tempo, procura demarcar sua inscrição latino-americana em relação a teologias feministas de primeiro mundo:

[t]eólogas feministas de primeiro mundo têm trabalhado há mais tempo no desenvolvimento teórico. Mas sua teologia não é suficiente para mim porque falta a marca da classe social, uma característica do Terceiro Mundo. (...) Nós também temos poucas teólogas no nível doutoral. (...) nós estamos tão envolvidas na base que nós freqüentemente não temos tempo ou meios para sentar e formular isto teoricamente. Nós pedimos às mulheres teólogas do Norte que respeitem a nossa prática pastoral, assim como nós respeitamos sua produção teológica (ALTMANN, 1994, p. 83).

Esta sua inserção e trânsito nas redes de teólogos da libertação e teólogas feministas que fazem o contato entre feminismo laico e feminismo de mulheres de Igreja, feminismo de primeiro e de terceiro mundo, a situam e marcam sua inscrição na tendência progressista e intelectualizada da IECLB, em oposição à tendência tradicional e/ou comunitária.

Uma outra forma de mediação se dá a partir do contato, adesão e reprodução das discussões da teologia feminista de primeiro mundo. Uma teóloga professora da EST, desde seu estágio no curso de teologia no Mato Grosso e no Pará, pensava em concentrar seu estudo na teologia feminista. Segundo sua própria reconstituição, inicialmente ela “achava que o referencial da Teologia da Libertação era suficiente, e que isso me dava a base que eu

precisava para fazer a minha Teologia” (W.D., entrevista). No entanto, sua “experiência” de ver situações de opressão de mulheres durante o estágio não demandava apenas a elaboração teológica pela Teologia da Libertação.

Eu comecei a pesquisar. E eu vi que muitas das minhas inquietações já estavam sendo respondidas por uma outra teologia. No caso, eu lia em inglês, e descobria autoras como Rosemary Ruether, Elizabeth Schüssler Fiorenza. (...) E eu fui uma das primeiras mulheres [na EST] a ser convidada pra fazer estudos de pós-graduação. (...) Então, eu procurei, intencionalmente, orientadoras que me preparassem na área de Teologia Feminista. (...) E acabei, então, optando pela Rosamary Ruether, com a qual eu tinha mais afinidade. Mas tudo já voltado pra questão: Teoria Feminista, Filosofia Feminista, Teologia Feminista (W.D., entrevista).

Ao mesmo tempo em que a mediação que realiza não se dá entre dentro e fora da Igreja, mas entre “norte e sul” do espaço teológico, W.D. passa a representar, entre os teólogos heretodoxos, uma certa oposição em relação à Teologia da Libertação latino-americana:

nos anos 80 e 90, se discutia muito que Teologia Feminista era uma importação. Que era uma coisa de primeiro mundo. O que era latino-americano? Era a Teologia da Libertação. Era você falar dos pobres, não é você falar das mulheres. Não era falar era falar de índios. Que o nosso problema, supostamente, era a pobreza, a questão econômica. E aí, eu tive que fazer muita pesquisa, principalmente na área da história, pra mostrar como, já no século XIX, havia uma preocupação muito grande com mulheres no Brasil. (...) Então, na verdade, a gente não estava importando nada, mas nós estávamos, através de um Teologia Feminista, retomando as nossas próprias raízes brasileiras, raízes latino-americanas. (...) E não que a gente está, simplesmente, copiando o que as norte-americanas trazem. Não. Isso era uma coisa que já estava aqui (W.D., entrevista).

Outro tipo de mediação diz respeito ao jogo com múltiplas esferas sociais de atuação: Igreja e suas instituições escolares, partidos políticos, “movimentos sociais”, e ao investimento mais ou menos intenso em uma destas esferas em diferentes momentos do tempo. R.P., que além de formada em teologia, atuou como conselheira tutelar e como integrante de uma ONG em São Leopoldo, tendo inclusive interrompido o curso de teologia para se dedicar ao trabalho nesta ONG como “educadora de rua”, com “carteira assinada, como profissional”. Após concluir o curso de teologia, continuou trabalhando nessa ONG. “E sempre continuei com essa história de continuar estudando, de visualizar ou uma outra

faculdade, ou um mestrado, um doutorado”. Atualmente dedicando-se exclusivamente aos estudos de pós-graduação, utiliza sua experiência como integrante de ONG para sua tese de doutorado em teologia sobre “o papel da Igreja na sociedade”, mediando as temáticas do terceiro setor e a ideologia religiosa da Igreja.

E estudo, dando uma justificativa, uma explicação teórica, a partir da teologia, pra entender o trabalho social da igreja enquanto serviço público. Que é toda essa discussão que hoje se tem de que os trabalhos se passam por dentro dos Conselhos Municipais, tem controle público, tem fiscalização, não é prefeitura, não é o prefeito que decide, mas é os espaços públicos que existem. Então dizendo que os trabalhos devem ser também desse caráter. Porque teologicamente isso é possível. Isso então é o meu trabalho. E busco também o aporte teórico dessa discussão no feminismo... no conceito de cidadania e na teologia luterana, e um pouquinho na teologia da libertação também. Buscando ali... explicação pra gente entender esse trabalho social da igreja, nessa perspectiva pública, de controle público (R.P., entrevista).

Outro tipo de mediação exercida por estas mulheres se dá em sua atividade pastoral e diz respeito à tradução das teologias ou outras ideologias sociais às quais aderem aos diferentes públicos internos à Igreja. Para estas mulheres, que ao investirem na carreira escolar têm pouco tempo de atuação como pastoras, isso se dá pelos encontros, cursos e assessorias nas quais tomam parte, principalmente através da Pastoral Popular Luterana (PPL). Esses encontros, cursos ou assessorias, atingem diferentes públicos, ecumênicos ou da própria Igreja, desde estudantes de teologia de centros de ensino católicos e luteranos, a mulheres da OASE, e “agentes de pastorais”. Estas mulheres, como teólogas, exercitam um pastorado, ao exporem ensinamentos com fundamento religioso, exortam, criticam, educam para os diferentes âmbitos da vida, como a “sociedade”, a “política”, a “moral”, a “família”. Utilizam para isso de métodos pouco ortodoxos, como música popular, técnicas de expressão corporal, mímica, teatro, objetos como panos, fotografias, *slides* ... Com isso, difundem e traduzem sua teologia para o público, e também para isso utilizam os títulos escolares que possuem. W.D., “teóloga de referência” da *Década*, expoente da teologia feminista, “nos últimos dez anos, eu devo ter feito mais de 100 palestras pra grupos de mulheres [da OASE]”. Nesses cursos, mesmo “usando as expressões da Teologia Feminista”, ela não precisa

“necessariamente, dizer que é um curso básico de Teologia Feminista. Eu pego as idéias e não preciso nem usar a terminologia. (...) Porque eu acho que são essas pessoas que se beneficiam do contato com a Teologia Feminista.” (W.D., entrevista).

Estas mulheres são responsáveis por trazer para a Igreja a pauta feminista e laica da violência contra a mulher, através do *Fórum*, ou de seminários realizados no âmbito da PPL, como o de 2003: “As mulheres dizem não à violência”. Neste, por exemplo, são trazidos para a Igreja vocabulários e noções próprios ao feminismo e ao terceiro setor, como o uso de dados estatísticos, a noção de “assédio sexual”, “violência física e emocional”, e as mulheres que assistem ao seminário entendidas como “multiplicadoras”. Ao mesmo tempo, esta temática ganha um vocabulário religioso, pelo uso de versículos bíblicos como palavras de ordem, como “não me calarei e não me aquietarei, até que saia a sua justiça como um resplendor, e a sua salvação, como uma tocha acesa”, ou na forma de expressão das reivindicações, como as presentes no folheto de divulgação do seminário

queremos nos encontrar para aprofundar o debate em torno da violência e abordar as fontes de cura que já povoam as nossas convivências, a nossa sociedade, a nossa Igreja, queremos continuar a busca por caminhos viáveis, estratégias de organização e denúncia da violência (...). Queremos resgatar (...) os nossos vínculos afetivos e que restabelecem a justiça do reino de Deus que esperamos. Queremos nos reunir, como mulheres, e reafirmar a nossa luta pela paz, contra a violência; buscar cura, reconhecer nossos movimentos de ressurreição; celebrar em rituais de fortalecimento mútuo a busca e o encontro da vida significativa para nós (folheto DAS DORES à cura – Movimentos de Ressurreição, PPL, 2003).

O amálgama entre o vocabulário religioso e o feminista executado por estas mulheres é um êxito para a Igreja, que renova suas formas de tratamento de problemas morais ou privados, ao mesmo tempo em que permite qualificar situações de “discriminação da mulher na Igreja” como “violência religiosa” ( ver folheto AS MULHERES dizem não à violência, PPL, 2003, em anexo).

Para uma delas, a mediação de noções feministas ou da Teologia Feminista ao público da Igreja se dá através do trabalho pastoral mais “tradicional” em uma paróquia. Mais afastada do centro de estudo da Igreja, dividindo seu tempo de trabalho entre pastorado de

tempo parcial em uma cidade do interior do estado e atividade remunerada em uma ONG ecumênica, esta pastora traz uma certa ambigüidade quanto ao seu engajamento na própria Igreja. Casada com um militante do PT, “marxista”, que não é da Igreja, ela não se casou em Igreja alguma, o que trouxe “alguns comentários” entre outros pastores. Engajada na PPL, ela “sempre foi muito crítica à instituição”, ao que atribui dificuldades de conseguir uma colocação profissional na mesma (“eles me conhecem”). Depois de ser rejeitada por uma paróquia, que a considerou “com pouca fé”, por “não ser carismática e por ser mulher”, ela considera que sua relação com o marido abre a ela outras “crenças”:

Às vezes, ele me dá uns livros pra ler. Eu pego e leio mesmo. A gente conversa. E eu acho assim, que a gente sempre tem que evoluir no mundo. Então, pessoalmente, até que eu não tenho muita dificuldade nesse sentido. No início, eu queria provar por a mais b que o Reino de Deus ia acontecer. Hoje, eu sei que já é diferente. Eu tenho uma abertura. Acho que eu fui... eu fui me abrindo sim (R.B., entrevista).

Em seu trabalho como pastora numa paróquia no interior, onde o público da Igreja é formado por grandes arroteiros que aderiram ao costume de que “o padre ou o pastor servem ao fazendeiro”, ela procura “sensibilizar”, “fazer um trabalho mais crítico dentro da comunidade”, que significa buscar que seus paroquianos se insiram

nos movimentos sociais. Claro que tu não vai chegar, inseqüentemente, pra uma comunidade que sempre foi tradicional, que nunca teve abertura pro movimento social, e vai dizer: "A partir de hoje, todo mundo tem que ir." Mas tu tens que, aos poucos, ir sensibilizando. (...) Eu não sou louca, por exemplo, de chegar dentro de um culto e fazer um discurso defendendo o Movimento dos Sem Terra. Porque eu sei que eles “apedrejam” o MST. E até se eu fizer esse discurso, vou estar prejudicando o próprio MST, porque eu vou estar acirrando uma raiva. Então, o que eu faço? Vamos refletir a questão agrária, os prós, os contras, o que tem, o que não tem. Qual é o papel do movimento? Uma reflexão gradativa, devagar. Tu tens que ir rompendo com uma visão de mundo que está na cabeça deles desde eu eles nasceram (R.B., entrevista).

Como feminista, ela tenta, sem muito sucesso, renomear a OASE local como “grupo de mulheres”:

Só que eu queria começar com elas uma reflexão de que a gente, enquanto mulher, pode fazer muito mais coisas (...) Fazer discussões relacionadas a mulheres... Procurar outros grupos. Ter um envolvimento mais social. Então, já tinha encontros que eu tinha preparado. Questão de auto-estima, relações

de gênero, pra discutir com elas. Mas não teve muita abertura. (R.B., entrevista).

Este é um caso no qual a “abertura” e o contato com formas de tratamento laicas para os problemas não só renova o vocabulário e metodologia da Igreja, mas traz uma certa ruptura com o esquema religioso.

#### 5.1.4 TEOLOGIA, CIÊNCIAS SOCIAIS E SEUS USOS

É necessário notar que o engajamento em diferentes causas e a correlata tradução destas para o universo religioso está relacionada a uma mediação entre ciências humanas e teologia, ou à apropriação de autores e noções daquelas de acordo com um esquema normativo próprio ao espaço religioso. No entanto, estas mulheres estão em condições diferenciadas de apropriação das ciências humanas em relação às católicas do GRMC. Além de a instituição escolar estimular esta apropriação, como parte da política institucional de aproximação das ciências humanas e dos centros universitários de ensino (ver PALACIO, 2002; CORADINI, 2004), as mulheres da EST são teólogas, especialistas na interpretação de textos sagrados e sistematização da crença, ao contrário das irmãs católicas do GRMC, cuja formação superior se dá em áreas “auxiliares” na Igreja, e não as habilita a manipular e transitar pelos textos – o que elas têm de aprender “na prática”. De qualquer forma, importa apreender como se dá esta apropriação, sem dúvida relacionada ao investimento na aquisição de capital e títulos escolares por parte destas teólogas.

Além das condições institucionais para esta apropriação, é preciso levar em conta as condições temáticas e culturais ou a emergência de ideologias e filosofias sociais a serem apropriadas por estas mulheres. Trata-se de uma determinada concepção da noção de gênero,

e de estudos de gênero como indissociável do movimento feminista, em que “gênero é uma construção social pode ter sido verbalizado, em primeiro lugar, pelas feministas em sua reflexão sobre as experiências das mulheres” (DEIFELT, 2002, p. 3), e “o movimento feminista, em sua proposta, também entra para a Academia e vem, assim, contribuir para a (re)formulação de paradigmas correntes” (GIERUS, 2002, p. 515). Temáticas como o “corpo”, os “excluídos em geral”, ou a “teoria *queer*”, a “crítica à racionalidade cartesiana”, a “desconstrução” e todo um conjunto de noções que podem ser agrupadas sob o rótulo de “politicamente correto”, e noções próprias das ciências humanas, como “cultura”, ou mesmo “patriarcado”, o uso de autores como M. Foucault (ver, entre outras, BERGESCH, 2004; STRÖHER, 2004; DEIFELT, 2004), faz com que se construam mediações entre teologia e a sociologia, a psicologia, a filosofia. Uma das funções desta adoção de temáticas seria aquela, já mencionada, de aquisição de um vocabulário legítimo para a “causa”, que permitisse a expressão de expectativas sociais por parte destas mulheres.

Outra função seria a constituição de uma linha de pesquisa que as insira em um mercado de oferta e demanda de elaboração teológica, com um “produto diferenciado” tanto em relação à teologia tradicional quanto da Teologia da Libertação. Segundo uma doutoranda em teologia, que em seu trabalho de conclusão de curso abordou o “problema” da homossexualidade entre pastores, cuja tese usa referenciais feministas, a Teologia da Libertação “só falava de índio e de pobre. (...) mas o que a gente começou a puxar nos anos 90 foram essas coisas: (...) homossexualidade, a questão das mulheres, negritude, esse tipo de reflexão” (A.R., entrevista). Neste sentido de trazer o “novo” ou “algo mais” se dá a crítica feminista do “androcentrismo” das teologias até então existentes, na qual “o homem-bispo tornou-se (...) o grupo legítimo [sic] que vai elaborar o discurso religioso oficial e determinar os padrões de normatividade da instituição e da teologia, segundo padrões e concepções androcêntricas” (STRÖHER, 2004, p. 132), e a crítica à “racionalidade” da teologia e/ou

filosofia ocidentais, que se opõem ao “corpo” e suas “experiências”. Ou como considera uma das líderes do NPG:

[e]xiste, na realidade contemporânea, uma fragmentação entre mente e corpo, razão e sentimento, cultura e natureza (...) a primazia do intelecto sobre o corpo, do mundo das idéias sobre o mundo material (...) corporeidade é a valorização da totalidade das relações humanas: visibiliza a sujeição, cartografa a subjetividade, valoriza a relacionalidade, reconhece a alteridade e propõe a reciprocidade (DEIFELT, 2002, p. 1 e 2).

Um evento como o Congresso de Gênero e Religião, realizado na EST entre 18 e 20 de agosto de 2004, promovido pelo NPG, mostra o quanto há um investimento por parte dos integrantes do NPG na adoção de uma linguagem comum a outras áreas do saber, o que configura a entrada em espaços de discussão laicos. Assim, neste congresso estavam presentes duas cientistas sociais – Cecília Mariz e Miriam Grossi – que trabalham com a temática “gênero e religião”. A mediação exercida por estas dos conteúdos das ciências sociais para teólogas e teólogos e outros agentes religiosos confere objetividade e legitimidade ao trabalho dos integrantes do NPG, pois mostra a importância e a existência, perante outras tendências teológicas, dos problemas, a um só tempo sociais e das ciências sociais, abordados pelo NPG (conforme SIMÉANT, 2002, p. 30).

É por isto que há uma valorização da chamada “interdisciplinaridade”. “Esta nova formulação já não pode ser postulada por uma só área de conhecimento já que esta fragmentação corroborou [sic] para o reducionismo, o utilitarismo a dicotomia e o dualismo entre uma natureza corpórea e outra moral/espiritual/racional” (DEIFELT, 2002, p. 1). Esta, entre outras coisas, possibilita o trânsito por outras áreas de conhecimento. Assim, para uma das doutorandas do NPG que faz uma “proposta historiográfica feminista para o cristianismo”, que apresentou, em um encontro “sobre imigração e imprensa” na Unisinos, parte de sua pesquisa para o doutorado, “às vezes eu nem sei se o povo sabe que eu apareço lá como uma teóloga, e não como uma historiadora. (...) Então eu me vejo como teóloga, mas



também como... Eu me vejo como as duas coisas, eu não consigo separar muito.” (R.G., entrevista).

Isto é possível pela própria concepção de teologia e de ciências humanas corrente neste meio. Como já se observou em outros capítulos, as ciências humanas e sociais são entendidas como recursos a serem utilizados no trabalho de sistematização da crença (ver também CORADINI, 2004). Assim, se admite “teologizar a psicanálise”, pois o “sagrado não está fora da terra nem fora do corpo, tampouco fora dos processos cognitivos e vitais que constituem as mulheres e os homens” (PARLOW e WONDRACEK, 2004, p. 263). Como considera ainda uma doutoranda do NPG

na igreja tu não vai só cantar e fazer oração. Vai fazer estudo bíblico, vai pregar, vai trabalhar com jovens, com mulheres, com crianças, com casados... Bom, e tu trabalhas com a realidade das pessoas. (...) Então a gente tem que estar interagindo com outras áreas. (...) Isso enriquece muito a teologia. E a gente cria um domínio mais amplo, que vai além da teologia. Então claro que assim: eu vou ler psicoterapia de grupos. Claro que eu vou catar lá dentro o que me cheira, a teologia, o que me cheira, que pra mim tem muito de fundamento teológico, coisa assim. (...) Então pra falar de teologia e ter algum trabalho com algum tipo de texto bíblico, que fala da realidade da mulher, eu preciso fazer aquele texto interagir com a realidade de hoje. Mas eu não posso fazer isso intuitivamente. Eu tenho que basear as minhas... a minha pesquisa teoricamente. Eu não posso dizer: A mulher, hoje em dia, sofre muito preconceito e muita violência. Como é que eu vou mostrar isso? (A.R., entrevista).

A interdisciplinaridade e o uso proposto das noções, métodos e temáticas são usos morais, normativos, e aí está um dos fundamentos do duplo investimento na causa das mulheres e no trabalho teológico sobre mulheres. Não se concebe a elaboração teológica ou teórica – o “conhecimento” - sem função prática. Então escrever e apresentar trabalhos, fazer doutorado, inclusive “sanduíche”, dar aulas em centros de ensino superior implica também em denunciar, questionar, “desconstruir”, “refundar”, o que não deixa de ser uma continuação do trabalho de pregação.

O pesquisador, nesta perspectiva, tem que estar “comprometido”, “fazer uma leitura bíblica que faça sentido (...) que fizesse as pessoas irem à luta, de maneira a conquistar alguma coisa mais digna pra vida delas” (A.R., entrevista). É desta forma que uma delas

entende sua formação. Estudar, para R.P. é um “privilégio” que fundamenta sua “responsabilidade” e sua “ligação” ao “movimento de mulheres”. Para esta teóloga

o conhecimento pode contribuir para amenizar, limitar e até mesmo eliminar os contrastes extremos de superabundância e escassez, de riqueza milionária e penúria total e a degradação da vida das mulheres. Confesso, assim, acreditar na contribuição social e humanista do conhecimento. Isso tudo porque o conhecimento não é neutro; ele é político e social (PLETSCH, 2004, p. 212).

É por isso que a crítica ao racionalismo e à neutralidade e objetividade, que aparece em certos debates intelectuais é retomada com tanto gosto e de uma forma específica: se o conhecimento não é neutro, pode ser usado nos engajamentos nas “causas” defendidas.

## **5.2 A ORDEM AUXILIADORA DAS SENHORAS EVANGÉLICAS (OASE) E SUAS CONCEPÇÕES DE CONDIÇÃO FEMININA**

### **5.2.1 AS DEFINIÇÕES DE OASE VIGENTES NA IECLB E SEUS “PROMOTORES”**

O material de análise referente à OASE, além das entrevistas com as lideranças e observações de diversos eventos da mesma, como chás, reuniões de coordenação e direção da diretoria sinodal, constitui-se de textos comemorativos (BAESKE, 1999; REVISTA da OASE, 2002; KNORR, 1995; OASE, 1999; ECKERT, 1999; KNORR e BOLL, 1999) e de jornais da Igreja como “OASE em Foco” e o “Jornal Evangélico Luterano”, além de materiais produzidos para o trabalho da OASE, como “Roteiro da OASE de 2003”, “OASE sob a luz da palavra”, e o texto “OASE: como? Porquê? Para quê?”. Trata-se então de materiais que enquadram esta organização tão diversa segundo o que se quer dar a ver da mesma. Ou seja,

está-se lidando, fundamentalmente, com o elaborado pelas lideranças da OASE e de outros agentes da Igreja que atuam junto a ela, elaboração que possui diferentes funções no âmbito da IECLB, dentre as quais a legitimação da OASE como forma de participação na Igreja, perante outros agentes religiosos e mesmo entre o público da OASE. Por outro lado, este material corresponde às representações dominantes sobre a OASE no âmbito da Igreja, promovidas especialmente por suas lideranças.

Este trabalho de conformação e legitimação não diz respeito a uma representação unívoca da OASE. Antes, se dá em um espaço de disputas pela definição da participação de mulheres na Igreja – e em especial da valorização da diversidade de grupos de mulheres existentes na Igreja – e trata-se da apresentação positiva e uso de diferentes imagens do engajamento na OASE, de explicação e fundamentos ao engajamento na OASE explicitadas pelas lideranças da Igreja com possibilidades de apresentar e mesmo impor sua percepção do engajamento na OASE, e como estas entendem o engajamento na mesma. Isso sem que estas representações rompam com o já estabelecido quanto a OASE na Igreja (conforme OFFERLÉ, 1998, p. 78-79).

Parte do trabalho de conformação da OASE diz respeito à delimitação de seu começo e de seu “desenvolvimento”: a enunciação de sua história, que se confunde com a própria narrativa proposta para a história da IECLB por seus historiadores. Assim, no livro organizado por Baeske (1999) - uma jornalista que na década de sessenta participou das mobilizações estudantis existentes na Igreja, atualmente casada com um pastor ligado à tendência progressista, ela também é responsável por outras publicações referentes à temática “mulheres na Igreja” - o início das “sociedades de senhoras” que deram origem às OASEs é inspirado em “sociedades alemãs”, assim como os objetivos de seu trabalho são fomentados por missões alemãs:

A forte relação das comunidades evangélicas brasileiras com a Igreja na Alemanha esteve na origem dos grupos de mulheres, hoje integrados na

OASE. A notícia da fundação, na Alemanha, de uma organização de mulheres evangélicas (...) levou [um pastor luterano] a fundar um grupo de senhoras (BAESKE, 1999, p. 19-20).

Dois visitantes ligados às sociedades femininas que tinham sido criadas na Igreja alemã visitaram o Brasil (...) acentuaram a necessidade de organização local das mulheres. (BAESKE, 1999, p. 23-24).

As mulheres seriam chamadas, nos projetos dos homens da Igreja, a trabalhar para as comunidades luteranas:

Esse serviço [feminino nas comunidades], ou diaconia, visava ajudar doentes, parturientes, pobres e idosos, e educar crianças e jovens. Na educação, havia a intenção de preservar a confessionalidade evangélica e os costumes alemães. Para organizar os espaços necessários à execução destes objetivos as mulheres trabalharam muito organizando festas e executando trabalhos manuais (BAESKE, 1999, p. 26).

Em acordo com a narrativa da IECLB, na época da Segunda Guerra Mundial, as organizações de mulheres das comunidades luteranas, que só falavam alemão, entraram em uma espécie de “clandestinidade”, ou mesmo cessaram suas atividades (BAESKE, 1999, p. 39). Após a segunda guerra, estas foram se abrindo à “realidade nacional”, com a progressiva estruturação da OASE como entidade da Igreja em âmbito nacional, introdução de temas de discussão que contemplassem problemas sociais ou relativos à mulher; abandono paulatino do alemão e uso do português, e exercício da filantropia a outros grupos sociais fora do grupo étnico.

Ao mesmo tempo, neste relato, as mulheres da OASE ou das comunidades luteranas são as últimas a se “aculturar”, quer dizer, a deixar de usar o idioma alemão.

O uso da língua alemã (...) poderia ser um dos fatores – não o único – que deixa a OASE, como entidade, ainda hoje um tanto distante da ação nos assuntos públicos (...). Outro motivo certamente é o patriarcalismo na sociedade e nas Igrejas, segundo o qual o lugar da mulher é o espaço privado, enquanto o homem atua no espaço público. (...) o objetivo que predominou na caminhada da OASE [foi] o fortalecimento da comunidade familiar e eclesial (BAESKE, 1999, p. 48).

Nesta narrativa, na qual os homens e os jovens “passaram a usar rapidamente o idioma português”, é possível perceber as seguintes oposições, que colocam as mulheres da OASE e da Igreja ao lado do “tradicional”:

Idioma alemão – Idioma português

Comunidade evangélica ou “teuta” – Sociedade brasileira

Privado (família) – Público (nação brasileira)

Dentro (na Igreja) – Fora (no mundo)

Mulher – Homem

Um dos usos desta narrativa diz respeito à legitimidade da OASE perante os fiéis da IECLB. A OASE é colocada como instituição vinculada à origem da Igreja e portanto uma das mostras de sua perenidade, na medida que auxiliaria na preservação da instituição e seus valores morais. A OASE então é também a herdeira e representante de uma instituição religiosa que também é germânica; ou seja, a OASE é “antiga”, “não muda”, é “rígida”, como considera uma integrante do Fórum de Reflexão da Mulher Luterana, separada do marido, não participante da OASE, mas de um grupo de mulheres sozinhas, as “Singulares”: “A Igreja Alemã é muito rígida, não admite que uma mulher se descase”.

Por outro lado, a vinculação da OASE com a “germanidade” diz respeito também às estratégias de preservação deste atributo exclusivo e caro a alguns setores da IECLB. Na narrativa de Baeske, são as mães germânicas que dão corpo à futura OASE, fornecendo as integrantes aos grupos que darão origem àquela; e os pais germânicos (os pastores vindos da Alemanha e fundadores da Igreja) ditam os objetivos e o sentido de seu trabalho: auxílio à comunidade e preservação da germanidade. Esta apresentação da OASE é feita por Baeske (1999), que vê a definição étnica da Igreja superada pela “abertura progressiva ao Brasil”, colocando a germanidade no passado e aí preservando-a.

Martin Dreher, pastor de uma paróquia de São Leopoldo, doutor em história da Igreja com uma tese sobre a “germanidade”, professor da Unisinos, investe na formulação de uma história para a etnia alemã no Brasil na qual suas características, assim como as de outros grupos étnicos “minoritários”, como indígenas e negros, teriam sido solapadas pelas instituições nacionais de língua portuguesa (conforme DREHER, 1999). Na festa de

comemoração dos 100 anos da OASE, ao mesmo tempo em que liga a história de mulheres luteranas no Brasil à “história e à imagem da mulher luterana na Europa”, constrói uma espécie de heroicização da imigrante alemã e suas descendentes que deram origem à OASE: enfrentaram “terríveis dificuldades” no Brasil, algumas inclusive “só conseguiram o alimento para suas famílias ao preço de vender o corpo aos funcionários do governo imperial brasileiro”. Nas “pequenas propriedades”, a “mulher” de ascendência alemã, “cronicamente cansada, trabalha demais”, “quando tinha tempo, ia para a OASE” (DREHER, in: OASE, 1999). Desta forma, a OASE se torna uma das marcas ainda visíveis da germanidade da Igreja.

Uma das formas de preservação da tradição, presente na OASE, seria mesmo a divisão do trabalho religioso que ali se põe em prática e que corresponde ao ideal de “mulher alemã”, que zela pela reprodução de um estilo de vida próprio, no qual está presente a valorização da “limpeza” da casa e de sua “boa aparência” (conforme SEYFERTH, 1982). No caso, a mulher estaria voltada para a manutenção física da Igreja, e do conforto físico proporcionado aos membros. Como foi definido pela presidente de uma das OASEs da Paróquia Matriz - oriunda de uma cidade do interior do estado, professora aposentada, com mestrado em educação, e que, casando tardiamente com um porto-alegrense não luterano encontra na Igreja uma forma de vida social ligada a sua origem -, as mulheres que trabalham em coisas pequenas como o tricô e bordados e disponibilizam dinheiro para os pequenos e grandes reparos na Igreja, como conserto de cadeiras, compra de tapetes novos e colocação de vitrais, decoração do altar, confecção dos paramentos dos religiosos. Estes pequenos trabalhos ou trabalhos manuais destinados à manutenção física da Igreja colocam as mulheres ao lado do fazer e do conservar: são as “abelhinhas”<sup>82</sup>. Enquanto isto, os homens planejam as obras de prédios de Igrejas e salões e ditam os objetivos dos trabalhos das mulheres.

---

<sup>82</sup> Denominação dada as mulheres da OASE por si mesmas.

A observação de alguns eventos de uma OASE de uma paróquia urbana e central, como chás e reuniões, permite pensar que uma das formas da “preservação das tradições da Igreja” é o exercício cotidiano e informal da definição étnica, a partir da observação, por parte de seus membros, de algumas “marcas”. No caso da “comunidade evangélica de Porto Alegre, o “abrir-se ao Brasil” tem como consequência a conformação de uma maior distância entre os membros da Igreja, descendentes de alemães e classe média e alta e os “atendidos pela Igreja”, de classes “populares” e sem definição étnica ou de definição étnica estigmatizante.

A identidade étnica é parte de um princípio de classificação que define o indivíduo a partir de determinados critérios, que em relação a outros são mais valorizados ou não (BOURDIEU, 1982, 1998d). No caso, o pertencimento à etnia “alemã” também confere uma distinção, na medida em que diferencia do restante da população, sem etnia definida (mestiços, “caboclos”, “lusobrasileiros”), ou cuja etnia pode conferir uma identidade estigmatizada ou menos valorizada. A identidade alemã, então, confere ao seu portador a possibilidade de diferenciar-se do comum “brasileiro”. Seyferth (1982) mostra como representações sobre determinadas práticas (no trabalho, na família) estabelecem diferenças e hierarquias entre “caboclos” e “teuto-brasileiros” em uma região de colonização alemã e evangélica em Santa Catarina. Os “teutos” se perceberiam como mais hábeis e mais trabalhadores que os “brasileiros”. A exaltação do “trabalho alemão” vem acompanhada de uma valorização dos costumes “alemães”, os quais formariam o “caráter alemão” e uma simultânea desvalorização do trabalho e estilo de vida “brasileiros”. No caso aqui estudado, os atributos valorizados mais perceptíveis são a língua “para poucos”<sup>83</sup>, o que vai ao encontro das considerações de Seyferth (1986), para quem o uso da língua “de origem” é um dos critérios de pertencimento étnico usados atualmente. O sobrenome alemão também consiste

---

<sup>83</sup> E neste sentido, os “negros de fala alemã” são um contra-senso. Ver Müller, T. Negros de fala alemã. In: Fischer, L. e Gertz, R. (coords.) *Nós, os teuto-gaúchos*. Porto Alegre, Ed. da Universidade, 1998, p. 238-239.

em uma marca da origem e da raridade, diante dos comuns nomes portugueses<sup>84</sup>. Ambos os critérios, facilmente postos em prática no cotidiano – como procurar saber o sobrenome do interlocutor e se ele entende alemão - , não exigem maiores racionalizações ou justificativas de quem os utiliza, visto que dizem respeito a atributos quase “naturais”, como a “fala” e a “origem”.

A identidade étnica, se não explicitamente afirmada, existe como em estado objetivo, está tacitamente por tudo: nos sobrenomes dos fiéis e do clero, nas “comunicações informais”, nas conversas do dia-a-dia, nos textos em alemão presentes nas publicações da IECLB e nas reuniões e cultos feitos expressamente em fala alemã “por amor” e “em respeito” àqueles fiéis mais velhos para quem a Bíblia “faz mais sentido em alemão”. Desta forma, o que se tem é um processo sempre renovado de naturalização daquelas propriedades que possibilitam a indivíduos a se verem diante de outros como “alemães”, sempre atualizadas nas instituições. A Igreja “dá a ver” a seus fiéis um mundo distinto, de alguma forma “alemão”, sem que se explicita ou se exalte este “caráter” da Igreja.

No caso de um chá cuja renda seria destinada à creche sustentada por uma OASE da Paróquia Matriz, em Porto Alegre, uma OASE urbana, formada por mulheres bastante escolarizadas, e cujos filhos são altamente escolarizados, como engenheiros, artistas plásticos, veterinários, dispondo de recursos materiais que possibilitam tempo livre para atividades na Igreja, ficou evidente que o critério de distinção étnico está vinculado à distinção de classe. A presidente da OASE II da Igreja Matriz relatara que as crianças da creche que tal OASE mantém gostariam de participar do chá que as mulheres estavam promovendo e cuja renda reverteria para a creche. Além das mães, cuja presença no chá não foi jamais cogitada, a presidente negou-se a aceitar a presença das crianças, com a justificativa de que “tinha muita gente querendo convite e não haveria lugar para elas. Depois nós fazemos um chá só para

---

<sup>84</sup> Na entrevista, a presidente da OASE II relatou que: “meu sobrenome é [sobrenome português]. Quando alguém me chama pelo nome todo na igreja, as pessoas se viram para me olhar”.



crianças”. No entanto, as crianças da creche tiveram uma rápida participação em tal chá. Neste, elas fizeram uma breve apresentação representando os personagens de uma cantiga de roda. Enquanto elas divertiam as senhoras presentes no evento, pôde-se notar que, ao passo que entre as mulheres presentes não havia nenhuma mulher negra, todas as crianças tinham um fenótipo que remetia a origens indígenas e/ou africanas. Neste chá ficou bastante destacada a diferença entre senhoras de classe média que doam para crianças pobres; senhoras teuto-brasileiras que doam para crianças sem definição étnica; senhoras luteranas que doam para crianças sem religião definida (e sem se preocuparem com sua conversão ao luteranismo). A superioridade adquirida pela doação que sabem não ter contrapartida (ou melhor, a contrapartida são os ganhos simbólicos junto à Igreja e à “comunidade”) é a marca da intransponibilidade de limites entre aquelas definições.

Uma outra definição de OASE, complementar àquela, diz respeito à OASE moderna em sua estrutura e em sua agenda, que inclui problemas sociais que afetam membros das “comunidades” como os agricultores, problemas da “sociedade em geral” e os “problemas da mulher”. A partir desta definição, a OASE expõe e diversifica suas atividades, é uma OASE “atuante” na Igreja e para a Igreja e assim legítima. Esta OASE teria se formado com a unificação dos grupos de mulheres existentes nas comunidades sob uma estrutura nacional e corresponderia à unificação e consolidação da IECLB como Igreja “aberta ao Brasil e seus problemas” (BAESKE, 1999, p. 53-57).

Nesta OASE, haveria a preocupação com a formação de mulheres como “líderes”. Assim, aqueles agentes religiosos encarregados da formação da OASE tinham a preocupação de

dar às líderes de grupos, às coordenadoras paroquiais e às distritais uma base comum de informação sobre fé, Igreja, e sua estrutura. Nos seminários estava presente a sensibilidade para as necessidades das pessoas na comunidade e sociedade e a valorização da mulher, o que resultou no surgimento de novas lideranças (BAESKE, 1999, p. 53).

Esta oposição entre OASE “tradicional”, fechada na etnia, na qual a mulher trabalha abnegadamente e a OASE “atual”, onde a mulher “atua” e toma conhecimento dos “problemas sociais”, se desdobra em outras. No entanto, essas oposições na prática são sentidos diferentes conferidos ao engajamento por mulheres com diferentes recursos e características sociais. Uma delas, diretamente derivada daquela entre tradição e atualidade, é entre a OASE comunitária e a OASE que faz filantropia “para além dos muros da Igreja”. É possível detectar esta contraposição na pequena biografia de Dorothea Seydel, em Baeske (1999). Dorothea Seydel é assistente social alemã conselheira das OASEs entre 1954 e 1970. Sem jamais falar em português, fomentou a atividade nas OASEs como preservação da cultura alemã. Sobre a dedicação à filantropia por parte das OASEs, declara:

atualmente a Igreja está perante outras dificuldades e tarefas. Favelas já havia até demais na época. Mas lembro que foi dito numa reunião de senhoras: nossas comunidades não têm pobres. Isto quer dizer que as comunidades de fala alemã se ajudavam mutuamente. As necessidades das crianças de rua nos eram bastante desconhecidas na década de 50 (Dorothea Seydel, in BAESKE, 1999, p. 46).

As memórias de um pastor sobre seu trabalho junto à comunidade religiosa de Cachoeira do Sul que “tem como personagem central a figura de Dona Ella, uma pessoa simples e fiel em seus atos, mas que se transforma num pilar de toda a comunidade” (Muller, in ECKERT, 1999, p. 9) também exaltam o trabalho feminino voltado para a “comunidade”. Esta senhora, como membro da OASE, é parte das histórias edificantes do pastor. Sempre ao lado deste nas decisões sobre eventos e ações a serem tomadas pela comunidade, nos jantares em benefício à construção de prédios comunitários, na visitação aos doentes nos hospitais, batizados, enterros, consolo aos parentes e outros momentos da Igreja em sua dimensão de vida comunitária, a senhora homenageada no livro simboliza o trabalho feminino para a comunidade. Idosa, viúva de um médio agricultor, com os filhos criados, sua pequena herança garantia seu sustento, enquanto a comunidade religiosa era o espaço onde investia suas energias emocionais. Ela se tornou a “avó emprestada” das filhas do pastor e mesmo uma

autoridade moral perante o pastor e os membros da comunidade, advogando a estrita observância das normas e valores estabelecidos na mesma: “nas OASEs e na Igreja, há muitas donas Ella. Elas têm outros nomes. Mas são justamente essas donas Ella as fiéis, o sal da terra e as testemunhas da fé na nossa Igreja” (ECKERT, 1999, p. 94).

A OASE filantrópica não deixa de marcar uma ruptura com a Igreja étnica e comunitária e corresponderia à imagem de uma OASE “moderna”, de alguma forma “consciente”, já que o trabalho filantrópico envolve não só aquele da visitação aos doentes e auxílio aos trabalhos propriamente religiosos (manutenção da Igreja, participação em seus rituais e eventos comunitários) mas também “apoio” a “trabalhos e necessidades junto a pessoas carentes”: doação de alimentos a creches e outras entidades assistenciais de bairros periféricos e a “populações carentes” não luteranas, e manutenção financeira dos trabalhos assistenciais da Igreja nas periferias urbanas. Como considera a ex-presidente e atual tesoureira nacional da OASE, “estamos presentes nas Comunidades e fora dos muros da Igreja, ajudando em creches, com crianças de rua, nos hospitais, nos presídios e na assistência social” (Gudrun Braun, in JORNAL Evangélico Luterano, ano 31, out. de 2002, p. 30). Este trabalho garante à OASE legitimidade não só junto à Igreja, mas também em outros âmbitos sociais. Como declara a diretora da APAE de Sapiranga: “Vejo como uma iniciativa muito importante o grupo de senhoras visitarem os alunos e conhecerem o trabalho da instituição (...). Algumas vezes [elas] se reúnem para doar material escolar para nossa clientela que é carente. São pequenas ações que dignificam ambas as partes” (REVISTA da OASE, 2002, p. 16). Desta forma, a OASE dá a ver à Igreja mais uma dimensão de seu “serviço”, que destaca não sua exclusividade étnica, mas a superioridade econômica de seus fiéis. Neste sentido, indivíduos e grupos que não pertencem à “comunidade” têm que ser auxiliados por “dever cristão”.

É a esta definição de OASE que a figura da “líder” parece estar mais conectada. Aqui a idéia de líder pode comportar tanto a capacidade de planejar e dirigir o trabalho da OASE nos planos local, regional ou nacional quanto a de participar de outras atividades e esferas sociais não pertencentes à Igreja, como a filantropia empresarial, a de “terceiro setor” e mesmo a política partidária. São as líderes, por exemplo, que coordenam os trabalhos filantrópicos da Igreja. É importante notar que a maioria das senhoras não quer ser uma “líder”, uma atribuição para poucas<sup>85</sup>. Assim, muito da “abertura da Igreja” para o Brasil a partir da filantropia feminina está relacionada ao tipo de mediação que as líderes fazem entre a Igreja e as outras esferas sociais de que participam.

A líder como mediadora é apresentada em uma das publicações de consagração coletiva da IECLB (KNORR, BOLL, 1998), que destaca a biografia de algumas mulheres caracterizadas como “líderes”, em oposição às referências ao trabalho anônimo das “mulheres da OASE”. Das 35 biografias da publicação, 13 são de mulheres. Destas 13, nove ocuparam cargos de direção nas OASEs (presidente, vice, tesoureira): Irene Schlieper, Sofia Renner, Elly Kohlmann, G.B. Hillmann, Beatriz Böck, Diva Schlabit, Suzete Nitzke da Silva, Ruth Margarit Boll e Matilde Wildner. Nelas dirigiram “com firmeza”, “dinâmica”, “empreendimento” as atividades das mesmas. É interessante notar o vocabulário próprio ao mundo empresarial, que descreve a atividade de quatro delas: G.B. Hillmann, Beatriz Böck, Diva Schlabit e Suzete Nitzke da Silva. Estas “empreendedoras” aparecem sempre às voltas com estratégias para “obter recursos” para suas obras: creches para crianças carentes, asilos,

---

<sup>85</sup> Isto foi relatado à pesquisadora por duas mulheres da IECLB, uma que não participa da OASE, psicóloga, membro do Fórum de Reflexão da Mulher Luterana, e uma das engajadas na disputa com as lideranças nacionais da OASE pela criação de uma Secretaria Nacional de Mulheres da IECLB. Ela fez uma dinâmica de grupo para as mulheres das OASEs de Porto Alegre; nesta, as mulheres deveriam responder à questão “por que eu quero ser uma líder?”. Ela relatou que fizera a pergunta de forma afirmativa para forçar as mulheres da OASE a se verem como líderes, o que não aconteceu: “elas têm medo de serem líderes. Preferem ficar de cabeça baixa, fazendo crochê. A outra mulher, presidente da OASE II da Matriz, professora estadual aposentada, com pós-graduação em administração escolar, ex-diretora de escola, participou da dinâmica, dizendo que ao contrário das outras mulheres, ela tinha enunciado os porquês de querer ser uma “líder”, o “algo além” que define a liderança foi definido durante a entrevista da seguinte forma: “porque muitas vezes se passa horas para decidir que bolos vamos ter em um chá. E cada uma tem um gosto. Então tem que ter alguém que diga ‘vai ser este aqui e pronto!’, porque temos coisas mais importantes para fazer do que ficar decidindo sobre bolos”.

centro de recuperação de drogados. Muito embora figurem como “donas de casa” e as profissões de seus maridos não sejam citadas, há indicações de que possuem um estatuto social alto, dada pelo fato de terem acesso a elites políticas – como mostra o convite feito por Beatriz Böck a Ecléa Fernandes, então primeira-dama do Estado, para participação de reunião da OASE. Também a participação em clubes como *Lyons*, *Country Club*, Sogipa. Outras líderes seriam ligadas à IECLB como esposas (Ruth Boll e Irene Schlieper) ou como filhas (Elly Kohlmann) de pastores. Há então uma certa suavização na caracterização da atividade: “a casa da família Schlieper era aberta da frente aos fundos. Ali entravam e saíam alunos, jovens, crianças do culto infantil, OASE (...) sob a liderança de Dona Irene. Ela encontrava tempo para tudo e para todos” (KNORR, BOLL, 1998, p. 33); “sem dúvida, ela traz de berço todo o potencial, toda a capacidade de comunicação e vontade de ajudar ao próximo do seu avô, o conhecido e honrado pastor Wilhelm Rotermund” (KNORR, BOLL, 1998, p. 73). Estas também parecem fazer parte de clubes como Sogipa, Centro Cultural 25 de julho, dispendo de acesso a empresários para pedir recursos, e mesmo a Jair Soares, então Governador do Estado.

Todas, com exceção de uma, as lideranças da OASE que figuram no livro direcionam os trabalhos da OASE para obras de assistência social, e quatro foram “vice-presidentes sociais” da “comunidade”. As líderes estão voltadas para o trabalho da Igreja na “sociedade”, em um setor considerado “feminino”: a assistência social. “Cada vez mais a sociedade tem que tomar consciência de que o carente necessita de nossa ajuda (...) Há maneiras diferentes de servir, mas é ao mesmo senhor que servimos (...) para melhorar nossa sociedade e podermos assim dar provas de sua presença” (Diva Schlabititz) ou “como cristã e pela minha fé, tenho o dever de ajudar os menos favorecidos” (Suzete Nitzke Silva). Neste sentido, a OASE da Matriz participou, sob a liderança de G.B. Hillmann da Amostra de Realizações Comunitárias Assistenciais (ARCA), “movimento” de arrecadação de fundos, formado pela

reunião de várias “entidades assistenciais”, “sob os auspícios do governador Amaral de Souza” e sua mulher Míriam Amaral de Souza.

As líderes, segundo esta definição filantrópica de uma OASE urbana, têm a possibilidade de participar de outras redes e esferas que não aquelas delimitadas pela “comunidade”, o que se percebe pela participação em instituições como clubes. Também têm uma posição e *status* social mais alto. A assistência social na OASE está relacionada às atribuições femininas de “senhoras da sociedade”, as quais, dispendo de “conhecimentos” nas esferas empresariais e políticas e participando de outros “clubes” que realizam trabalho filantrópico, possuem a experiência para realizá-lo em sua “comunidade”, de acordo com os interesses de uma Igreja preocupada com sua “responsabilidade social” e em não querer ser vista como Igreja etnicamente definida. De outra parte, o trabalho filantrópico no âmbito religioso traz a estas mulheres reconhecimento de “pessoas muito importantes” das esferas empresariais e políticas. Desta forma, a líder, não limitada ao círculo da “comunidade”, mas dispendo de sua posição de liderança entre as mulheres da mesma, sendo aquela que “planeja” e determina, consegue tornar a participação em um espaço, ganho simbólico em outro.

A biografia exemplar da líder filantrópica desta paróquia urbana e de membros de classe média alta só confirma o quanto a filantropia “para fora dos muros” está ligada à exaltação a um só tempo da exclusividade social e da boa vontade cristã das senhoras membros da Igreja que a levam a cabo. Ao contrário da Tia Ella de Eckert, “uma mulher simples”, que ajudava ao pastor e à comunidade (ver ECKERT, 1999, p. 92), a biografia de Emília Lamprecht (KNORR, 1995) destaca suas origens “nobres”. Sendo filha de um alto funcionário do Império Alemão, “teve o privilégio de sentar no colo do rei Ludwig III da Baviera, e guarda com extremo cuidado, até hoje, uma correntinha que a rainha lhe presenteou” (KNORR, 1995, p. 8). Destaca também a decadência de sua família, com a morte do pai na Primeira Guerra, e o empobrecimento que obrigou ela e sua mãe a virem para o

interior de uma colônia alemã no Rio Grande do Sul, e a se adaptarem a condições de vida “primitivas”. Casou-se com um médico que emigrou para o Brasil após a primeira guerra, e obteve uma certa notabilidade na comunidade luterana de Estrela. Lá, “além de participar ativamente das reuniões da OASE e do atendimento aos necessitados, coordenava a organização das ‘quermesses’” (KNORR, 1995, p. 25). Com a morte do marido, já em Porto Alegre, e com os filhos já crescidos, Emília Lamprecht engajou-se na organização do setor de serviço social da Paróquia Matriz: “resolvera agarrar com as duas mãos a tarefa ora empreendida e, ao notar o brilho nos olhos de quem auxiliava, pôde encontrar o lenitivo de que seu mundo interior necessitava” (KNORR, 1995, p. 31). Ao mesmo tempo em que se engajou em outros setores de trabalho na Igreja (OASE, grupo de terceira idade), Emília Lamprecht tornou-se uma espécie de mediadora entre a Igreja e grupos e entidades assistidos, como creches da Igreja e “muitas outras entidades são beneficiadas com as doações que Dona Emília recebe e distribui, desde que sejam organizadas e demonstrem empenho (...) Hospital Psiquiátrico São Pedro, Centro Comunitário de Alvorada; Grupo de Menores de Rua (...)” (KNORR, 1995, p. 40). A participação na comunidade luterana e seu amor pela pátria natal fazem com que esta mulher seja responsável pelos os contatos entre o Consulado alemão e os “súditos” que para cá emigraram e que requisitam pensão ao governo alemão através dela. Ela também atuou como representante da Igreja no Conselho Estadual do Idoso. Assim, com sua atuação no “serviço social da Igreja” ela conquistou notabilidade na mesma, que comemora seus aniversários e a homenageia em diferentes momentos, e mesmo fora dela, recebendo o título, na Câmara de Vereadores de Porto Alegre, de “cidadã emérita”, e homenagens do consulado alemão. Emília Lamprecht é o exemplo da líder em sua versão filantropa.

Outro desdobramento das oposições entre definições da OASE em “fechada” e “aberta” é aquela entre a OASE como voltada ao exercício da sociabilidade entre mulheres e não ligada a problemas sociais ou políticos e OASE de alguma forma conectada àqueles

problemas. A definição de OASE como exercício da sociabilidade feminina está ligada principalmente ao formato de suas reuniões - em que sempre há um momento ou dia de refeição comum, o chá com bolos ou salgadinhos - e um de seus “eventos símbolo”, o chá oferecido no âmbito da paróquia ou comunidade, para o qual se vendem convites e cujos ganhos são destinados à Igreja ou suas obras.

A observação de algumas reuniões e chás da OASE (reuniões da OASE II da Paróquia Matriz, reuniões da OASE Sinodal, chás promovidos pela Paróquia Matriz de Porto Alegre e pela CEPA), permite concluir que a sociabilidade na OASE está ligada ao exercício de atribuições tidas como femininas, como a manutenção de laços pela troca de afeto e cuidados mútuos. A valorização das habilidades com linha e agulha, dos saberes culinários, conferem feminilidade a esta sociabilidade. Em seus encontros, o alimento tem sempre lugar, e sempre alimentos suaves (chás, salgadinhos e doces). Também os horários dos encontros são circunscritos por um ritmo feminino, no qual o trabalho fora de casa está ausente – à tarde, das 15:00 em diante, após já terem tratado das lides domésticas, até as 17:00, antes que chegue a noite, um período “perigoso” para senhoras na rua, em especial, as idosas. Neste sentido, o chá das OASEs observado, promovido pela OASE II da Paróquia Matriz, pareceu quase que cronometrado, com momentos bem delimitados, com o recebimento das convidadas, fala do pastor, momento no qual foi servido o chá, apresentação das crianças, desfile de modas, sorteio de brindes, terminando pontualmente às 17:00, sem que houvesse um momento de *laisser-aller* por parte das organizadoras. Estes momentos são parte da atividade de manutenção e celebração das redes de relações entre indivíduos que constituem a “comunidade” exercitada pela participação na OASE.

Estas redes e a localização das pessoas nas mesmas fornecem parâmetros de comportamento (BARTH, 1998) a serem seguidos. Neste sentido, pode-se pensar na proposição de Weber (1982) sobre as seitas protestantes: a de que a participação em uma



comunidade religiosa garante a seus membros uma espécie de reconhecimento, dado pela certeza de que ele pautará suas práticas pelas normas da “comunidade”. Participar da “comunidade” e nela atuar como “senhora auxiliadora” pode conferir ganhos simbólicos (notabilidade dentro e fora da Igreja, para algumas) mas também emocionais a quem participa da OASE.

A observação de reunião na OASE II da Paróquia Matriz em Porto Alegre permite perceber esta dimensão de inclusão pelo cuidado, celebração e reconhecimentos mútuos. A reunião teve os seguintes momentos: chegada e cumprimentos, conversas paralelas, chegada do pastor e início da reunião, prédica do pastor (marido de uma das integrantes do grupo), atividade de confraternização, momento de decisões práticas quanto à organização de um chá que reuniria todas as OASEs de Porto Alegre, outro momento, este final, de confraternização e despedida. O tema da fala do pastor e a música cantada, que as presentes escolheram, foi “amizade”. Após o sermão do pastor sobre a importância da amizade, uma integrante do grupo relatou que ligara para a mulher de um pastor da paróquia que estava doente para oferecer ajuda para cuidar do mesmo, e sua proposta era que o grupo inteiro oferecesse ajuda à mulher do pastor. O pastor que estava presente aprovou. Outra mulher fez questão de trazer outro caso de pessoa doente e que talvez precisasse de auxílio. Os momentos de confraternização a seguir também se pautaram pela afirmação dos laços entre as participantes e a prestação de homenagens mútuas. A presidente e a vice-presidente do grupo fizeram um mural com fotos antigas das mulheres membros, com pequenos versos a indicar quem seriam. Quando eram reconhecidas, ou se reconheciam, e trocavam abraços entre si e com a presidente, comentavam “que trabalho!”, “mas que lindo!”, “por isto que ligaste para minha nora!”, “a tua filha me trouxe a tua foto abaixo de chuva!”. A presidente acionara e integrara no seu trabalho as mulheres das famílias das integrantes do grupo. Ao mesmo tempo, a composição verso-foto afirmava o conhecimento mútuo das histórias individuais e das redes

familiares das integrantes, exaltando as mesmas. O momento final da reunião foi um “amigo secreto”, para o qual se fez um sorteio no momento, para tanto as participantes haviam levado presentes. Enquanto bebia-se o chá e comiam-se os salgadinhos, foram feitas as revelações, cada uma falando sobre sua “querida amiga”, o que as unia, quando se conheceram, suas características. O presente selava a declaração de afeto. Por fim, todas se despediram, mandando beijos para os familiares umas das outras.

Esta atividade observada indica o quanto a participação na OASE permite a manutenção de redes inter-familiares – atribuição da mulher na divisão do trabalho familiar (BOURDIEU, 1999). Os ganhos simbólicos também dizem respeito a recompensas emocionais e psicológicas em participar de um grupo. A OASE, neste sentido, permite a manutenção identitária. Isto foi assinalado pela presidente da OASE, que era membro da comunidade em sua cidade natal. Casando-se com um porto-alegrense não luterano, experimentou um certo isolamento social antes de voltar-se para a Igreja. Conforme a própria, “foi o ano em que mais senti frio na vida”. Uma líder entrevistada, ex-presidente regional da OASE na década de sessenta, atualmente responsável pelos retiros em língua alemã da OASE no Sínodo Rio dos Sinos, integrante de uma paróquia de classe média em Canoas, viúva de um pequeno industrial, também mostra a importância deste capital social para as mulheres membros da OASE, principalmente aquelas mulheres mais velhas:

eu sempre defino a OASE como um posto de gasolina, que as mulheres podem ir uma vez por semana lá e se abastecer (...) espiritualmente e na comunhão, com as irmãs. São coisas bonitas que aconteceram aqui, na nossa OASE. Eu moro sozinha, meu marido faleceu, meus filhos são casados, trabalham. E eu tive que me submeter a uma cirurgia do coração. Então veio aquela discussão: “Quem é que vai cuidar da mãe?” Aí a OASE assumiu. Durante a semana a OASE assumiu [os cuidados]. (...) E nisto nós dizemos que a OASE auxilia... Ordem Auxiliadora. (...) Uma senhora perdeu o filho. Então ela estava beirando uma depressão. A OASE não a deixou sozinha. (...) Eu acho que isso abastece. Elas vêm como nós temos o calor humano, como nós ajudamos, e como nós oramos umas pelas outras também (E.F., entrevista).

Desta forma, para algumas mulheres, em especial as mais velhas, a OASE contribui para sua integração em uma “comunidade”, assim como os grupos de terceira idade, os corais

e outras atividades. Neste sentido, a OASE oferece àquelas que se dedicaram aos maridos, filhos e netos, e que vão perdendo sua função social familiar com o tempo (os filhos “vão cuidar de suas vidas”), entrando em uma “fase intersticial da vida social”, uma rede de relações sociais necessárias à manutenção da identidade individual<sup>86</sup>.

A imagem da OASE como espaço de mulheres mais velhas está certamente relacionada ao realce dado à faixa etária de boa parte de suas integrantes. Na pesquisa sobre o perfil das participantes da OASE, apresentada em Baeske, 1999, com 463 questionários, em um universo de 38.482 membros (BAESKE, 1999, p. 199), “metade das entrevistadas tem idade superior a 54 anos” (BAESKE, 1999, p. 73). Isso fica evidente também em registros fotográficos e outras publicações. A OASE, como o lugar das “mães e das avós” das mulheres desta Igreja, participantes ou não da OASE, é mais uma de suas marcas de tradição. Se não é possível aqui distribuir as participantes da OASE por faixa etária, é possível conceber que a imagem da OASE como espaço para mulheres mais velhas e idosas (noções até certo ponto relativas) diz respeito aos âmbitos de ação e organização do tempo feminino possíveis para as mulheres que participam da OASE, como a família, o “trabalho” e a Igreja, e como as diferentes faixas etárias diferenciam-se na dedicação aos mesmos. Assim, “quando a OASE iniciou, a participante era mais jovem. Antigamente, com certeza, era mais fácil estar livre uma tarde por semana. Hoje é mais difícil. Muitas mulheres têm empregos” (in BAESKE, 1999, p. 180). Esta explicação, dada pela presidente nacional da OASE, em 1999, sobre porque esta atrai mais facilmente “mulheres com filhos já crescidos, aposentadas, ou sem compromisso profissional fora de casa” é presente entre os membros desta Igreja, e certamente contribui para que se engajem nesta mulheres que correspondem e aderem ao estereótipo da “dona de casa”, ainda voltada ao cuidado dos filhos ou não mais. E se as intensidades no engajamento não são as mesmas para as mulheres da OASE, as mulheres

---

<sup>86</sup> Sobre a relação entre engajamento e afastamento dos antigos círculos de relações sociais, ver Agricoliansky, 2001.

entrevistadas, por se tratarem de lideranças e ocuparem cargos na OASE, mostram um superinvestimento na OASE. Uma delas, a atual presidente sinodal da OASE, mesmo com as filhas pequenas, e “com casa, marido e tudo” sempre esteve voltada ao engajamento na comunidade religiosa. Atualmente, mesmo que as filhas, ainda morando em casa e dependendo de seus cuidados, digam “mãe, tu poderias ficar mais em casa”, ela agradece ao fato de que os pais do marido não precisaram estar no hospital nenhuma vez desde que assumiu a presidência, um “presente de Deus” que permite a ela dedicar boa parte de seu tempo à direção da OASE sinodal. A antiga presidente regional da OASE na década de sessenta, mesmo destacando que a participação na OASE era possível, porque “não era todo o tempo, não era todos os dias”, também fala que em certos momentos precisou da ajuda do marido para dedicar-se à OASE, este tomando conta dos filhos. Outra, atualmente presidente da OASE em uma paróquia de Canoas, também já na faixa dos setenta anos, começou a participar da OASE quando seu filho mais novo estava com 13 anos e “já não dependia tanto dela”, já que “quando se é mais participativa, a OASE toma mais tempo”. Já a presidente da OASE de outra paróquia, em Canoas, cujos filhos já são adultos, “todos os dias está envolvida com a OASE”.

Esta dimensão de sociabilidade, comensalidade e inclusão social de mulheres mais velhas ou que não atuam em outros âmbitos da vida social é saudada na IECLB de uma forma geral, mesmo por integrantes do Fórum de Reflexão da Mulher Luterana. Isto também porque é uma Igreja que propõe a “comunidade” religiosa como a forma de resolução dos problemas individuais ou sociais, em uma palavra, como “salvação”. No livro “Histórias de vida e fé – mulher, luto e luta”, de expoentes da ala “progressista” da Igreja, que se opõem ao mero exercício da sociabilidade, estes escrevem sobre como a participação na comunidade da Igreja ajuda uma mulher a enfrentar a viuvez: um dos autores, pastor e ex-professor da EST, argumenta que a participação na OASE e na comunidade

íntegra [a viúva]: “comecei a perceber que havia uma grande família: a comunidade num todo me carregando no colo”. (...) [ela] é uma pessoa abençoada. (...) foi abraçada por sua comunidade num momento de muita fragilidade, foi acolhida (...) e aos poucos, foi se fortalecendo, ela começou a ser ativa a ponto de assumir a presidência da OASE (...) assim é a comunidade de Jesus Cristo (BUCHWEITZ, 2002, p. 47).

Junto com o exercício da sociabilidade feminina, a OASE como espaço de trabalhos manuais e “fazedora de dinheiro” para a Igreja e a OASE como espaço de atuação para mulheres mais velhas compõem as principais marcas da OASE que podem ser positivadas como tradição e força: a “OASE faz”. Após analisar o resultado de 463 questionários enviados a membros das OASEs e às suas coordenadoras distritais sobre o perfil da participante e as atividades desempenhadas na mesma, Baeske (1999) reforça a idéia de que as atividades em que as mulheres mais atuam são “almoços, jantares e chás comunitários, e a venda de rifas, com finalidade de arrecadar recursos (...) as mulheres estão preferencialmente na cozinha, dando duro para sustentar boa parte dos compromissos comunitários” (BAESKE, 1999, p. 78). Isto porque o trabalho feminino é importante para a manutenção física da Igreja, o que é mais uma fonte de legitimidade da OASE. Com o dinheiro arrecadado pela OASE, financia-se desde a troca de lâmpadas e tapetes novos para a igreja até as obras missionárias da IECLB. Arzemiro Hoffmann, pastor sinodal e orientador da OASE, e na Igreja, próximo das tendências evangélicas, diz “com muita segurança que a OASE ostenta a maior folha de Diaconia da IECLB. E tudo com recursos próprios. A OASE não faz diaconia com o chapéu alheio. Este é o seu ponto forte. O ponto fraco é que isto é o mínimo que as comunidades exigem da OASE” (REVISTA da OASE, 2002, contracapa).

A esta OASE da sociabilidade, do trabalho para a Igreja das donas de casa, se contrapõe uma “nova imagem”, mais positiva. São as líderes que promovem a imagem de uma OASE também voltada ao conhecimento dos problemas da sociedade e os que afetam as mulheres. Uma OASE que “promove” a mulher em cursos e seminários para a formação de lideranças. Esta imagem em parte é resposta às críticas feitas à OASE pelos setores ligados à

Teologia da Libertação, para os quais a OASE, eminentemente “a-política” não se preocupa com os “problemas sociais”, sendo um espaço onde as mulheres, ao invés de “se conscientizarem” e “refletirem sobre os problemas sociais” são “exploradas” pela Igreja e “reproduzem o sistema patriarcal” (BECKER, 1988).

A estas críticas, diferentes publicações da OASE contrapõem uma noção de “promoção da mulher”. Em nome destas são feitos os encontros de planejamento e seminários da OASE, em que ocorrem palestras de pastores e “assessores” sobre diferentes temas. Há também a produção de jornais, roteiros de trabalho e estudo para a formação das mulheres membros. Neste sentido, a OASE contribui para a formação da mulher engajada, pela transmissão de valores, informações, que são interpretações do mundo e princípios de visão. Os temas dos encontros e seminários abrangem um largo espectro, desde temas relativos à moral e à família, a técnicas culinárias ou domésticas, como confeccionar bordados, enfeites, constituem o mundo no qual se atua.

As formas de trabalhá-los, com palestras, dinâmicas, com teatro, brincadeiras, falas inspiradas na Bíblia, histórias edificantes também dizem respeito a uma formação para mulheres que são “bem comportadas” e não chocante. Ao contrário, reforçam os valores tradicionais aos quais estas mulheres aderem, ao mesmo tempo em que propõem momentos agradáveis, lúdicos, às senhoras, o que confirma a OASE como esfera de sociabilidade. Um encontro de lideranças das OASEs do Sínodo Rio dos Sinos, na Casa Matriz das Diaconisas em que estavam presentes a direção sinodal, uma pastora orientadora desta direção, para discutir mudanças organizacionais na OASE teve esta discussão antecedida por uma “dinâmica” na qual as mulheres formaram duplas dando-se os braços e assim, presas, tentando fazer barquinhos de papel, de forma que só poderiam fazer isto cooperando, cada uma usando a sua mão livre para fazer o barco juntas. Esta dinâmica, que também foi uma brincadeira que divertiu muito as mulheres, foi utilizada na fala da pastora sobre cooperação entre as mulheres

da OASE. No final a pastora, com voz bem empostada, leu uma história que exaltava o amor conjugal. Ao final de sua leitura, as mulheres, que ouviam atentamente, algumas com lágrimas nos olhos, levantaram e cantaram o hino da OASE, depois de uma tarde de discussões eminentemente organizacionais.

A mulher atuante na OASE e que se “promove” a partir desta participação parece ser um dos outros sentidos da “líder”. Os diferentes seminários, encontros e retiros, são momentos de formação de líderes pelo estímulo ao desenvolvimento de seus dons. Nesta acepção, a “líder” pode ser qualquer membro da OASE disposta a se engajar mais intensamente na mesma, como afirma a presidente da OASE sinodal do Sínodo Rio dos Sinos, já que “todo mundo caminha junto, todo mundo ajuda o outro” e “cada um tem que colocar os seus dons a serviço, aqueles que tem”.

Assim, em oposição ao exclusivo trabalho abnegado e à doação e ao serviço, o engajamento na OASE é posto como forma de resgatar o “valor”, a “dignidade” e a “auto-estima” “da mulher no contexto da família, da comunidade e da sociedade” (REVISTA da OASE, 2002, p. 21, em anexo). As “líderes”, não fechadas nas comunidades ou só fazendo filantropia religiosa, estão conectadas a diferentes instâncias às quais a IECLB está ligada, como a FLM, o CMI, a Igreja Luterana nos Estados Unidos, Ligas de Senhoras Evangélicas na Alemanha, em reuniões, intercâmbios e assembleias (BAESKE, 1999, p. 169-170). Também é realçado o “engajamento da OASE” em “causas sociais, econômicas e políticas” como o recolhimento “de mais de 700 assinaturas em favor do cancelamento da dívida externa dos países do 3º Mundo” (REVISTA da OASE, 2002, p. 21) ou outras como “cidadania de homens e mulheres”, “voluntariado”, “ecologia”, “defesa das minorias” (BAESKE, 1999, p. 167).

Neste sentido, o “envolvimento na política”, de algumas líderes da OASE, com ocupação de cargos públicos, é realçado como envolvimento da própria OASE na política. “O

grupo [de OASE de uma paróquia no Sínodo Sudeste] também não se nega ao envolvimento na política. Nas últimas eleições municipais, a vice-presidente do grupo foi a vereadora mais votada de [cidade], ocupando atualmente a vice-presidência da Câmara Municipal” (OASE em Foco, agosto de 2001, p. 6). Esta é uma das formas da OASE mostrar sua “presença no mundo”, já que o engajamento na política é uma continuidade do trabalho na OASE. É desta forma que se considera a atuação da coordenadora da OASE que também é agente de saúde de uma prefeitura de uma cidade catarinense, junto com a ex-coordenadora paroquial e atual prefeita municipal da mesma cidade e da secretária de saúde municipal, ex-tesoureira regional da OASE: “A OASE na política a todo o vapor? Não. São mulheres levando a sério os desafios que sempre ouviram em seus grupos: Comunhão, testemunho e serviço” (OASE em Foco, fevereiro de 2002, p. 3).

Esta OASE moderna, que se renova e procura atrair mulheres mais jovens (conforme OASE em Foco, fevereiro de 2001, p. 4; BAESKE, 1999, p. 180), é proposta pelas mulheres que ocupam cargos de direção na OASE e pelos pastores ligados a ela, sem necessariamente contrapor-se à OASE comunitária, e configurando as diferentes faces da OASE. Esta multiplicidade de dons e serviços é garantida pela diversidade de recursos e disposições que as mulheres trazem ao engajamento na OASE. No entanto, nenhuma destas concepções nega o já estabelecido quanto à condição feminina ou mesmo à sociedade, e a OASE moderna é, tanto quanto aquela das atribuições tradicionais, dos bordados, do chá e da manutenção física da Igreja, uma forma de afirmá-las.

## 5.2.2 “SUSTENTADAS PELO AMOR DE DEUS”: MENSAGEM RELIGIOSA E SUAS CONDIÇÕES SOCIAIS DE ADESÃO



Implícitas no engajamento feminino na OASE estão concepções de sociedade e de seus problemas, bem como concepções de condição feminina ligadas àquelas. A análise do engajamento na OASE diz respeito, portanto, às relações entre concepções de mulher e sociedade das fiéis e mensagem religiosa, e para dar conta destas é necessário entender algumas noções presentes na OASE. Trata-se das noções de “serviço” e de “dom”, e de como elas são centrais para a ideologia religiosa e de salvação oferecidas pela Igreja, a de salvação pela participação na comunidade religiosa. Estas noções estão calcadas em uma concepção de sociedade que percebe as diferenças de toda a ordem como obra divina, colocadas na idéia da “graça de ser o que se é”, entre elas as diferenças de sexo e a complementaridade entre os mesmos.

Estas noções permitem mesmo estabelecer as retribuições à participação na Igreja e na OASE. Ao se colocar os dons, gratuitos e arbitrários, à disposição da comunidade, recebe-se algo em troca, como recompensas morais e emocionais a serem usadas em outras esferas de ação feminina, em especial, a família. A objetivação desta ideologia religiosa permite perguntar pelas condições sociais de adesão a ela, por parte destas mulheres .

A imagem de uma OASE diversificada e de uma diversidade de atividades na OASE está relacionada à noção de “dons a serviço”: “Com seus dons e capacidades específicos, [as mulheres da OASE] dão testemunho à comunidade que vão desde a visitação a pessoas enfermas até o sustento de creches para crianças de famílias de baixa renda” (REVISTA da OASE, 2002, p. 2). Os dons são as aptidões das mulheres postas a serviço da Igreja (“dom da palavra”, “de dialogar”, “da música”, “de falar em público”, “de ensinar”, “de consolar”, e também “de servir”, “de ajudar”, “de varrer o pátio da Igreja e de tirar as teias de aranha”, in OASE em Foco, agosto de 2001, p. 3), e permitem naturalizar como graça divina as diferenças entre os membros da comunidade religiosa e entre as mulheres da OASE. Desta

forma, as diferenças sociais entre mulheres tornam-se obra divina. Como se lê no texto de um pastor no “Roteiro da OASE”, que reúne textos a serem lidos durante suas reuniões: “Para Deus não é preciso ser bom, forte e capaz para que ele me ame, valorize e aceite. Ele me aceita assim como eu sou. (...) [a certeza da graça de Deus] ajuda-me a aceitar meus limites sem sentir-me inferior; ajuda-me a aceitar os limites dos outros” (GOTTWALD, 2002, p. 72).

Os dons existem para a glorificação de Deus, são complementares, e se realizam na comunidade religiosa. O “serviço”, que é o exercício dos dons na comunidade, é a forma de agir segundo os preceitos divinos, para a salvação do mundo e da comunidade, e permite constituir a Igreja como um único corpo, no qual “cada um faz sua parte”, de acordo com seus dons. Como se lê em um texto escrito por uma pastora para o Roteiro da OASE, sobre uma das primeiras comunidades cristãs fundada pelo apóstolo Paulo junto a mulheres: “A partir do nosso Batismo (...) nós fazemos parte do *corpo de Cristo*, que é a comunidade. (...) Cada um, cada uma é chamado para construir e ajudar a melhorá-la (...) Que dons eu recebi de Deus, que eu posso colocar à disposição da minha comunidade?” (DALFERTH, 2002, p. 17-18). Se os dons são desiguais, e por vezes uns parecem “mais indignos que outros”, deve-se servir com o que se tem na “edificação da obra do Senhor”:

muitas vezes ouvimos “a fulana sabe fazer isso, a ciclana aquilo, mas eu não tenho nenhum dom”. Irmã, pare de olhar para as outras. Silencie, escute, olhe para dentro de você e sinta que também tem um dom, ou melhor, muitos dons para servir. Coloque seus dons em prática e muitas bênçãos virão sobre sua vida e a vida dos outros (Gudrun Braun, 2001, p. 2).

Servindo à Igreja, e através dela, servindo ao próximo, membros da comunidade ou os “outros”, como creches e instituições filantrópicas, as mulheres mostram que são, nas palavras da presidente nacional da OASE, “chamadas a levantar os sinais do Reino de Deus no mundo, a buscar justiça, pacificar, apoiar o pequeno e o fraco” (OASE em Foco, maio de 2001, p. 1). Isto porque, se Deus instituiu arbitrariamente as diferenças, é um Deus que quer justiça no mundo, e aí se instituiu a necessidade da “ajuda cristã”. Como se lê em uma “meditação” do Roteiro da OASE, escrito por uma professora que trabalhou na estruturação da OASE

nacional: “Quem tem olhos abertos por Deus para a necessidade do pobre (...) encontra maneiras (...) de ajudá-lo em sua necessidade. (...) Sofre sim com a enormidade da tarefa e tem consciência de que não pode fazer tudo, mas se dispõe a fazer a sua parte” (LANGE, 2002, p. 51).

Estar a serviço na comunidade é procurar e obter salvação pela comunidade: “se um membro sofre, todos sofrem com ele”, o que corresponde à afirmação do espaço religioso como espaço de atuação para a resolução de problemas. Como escreve o pastor vice-orientador da OASE em um sínodo: “o desentendimento entre as pessoas, a falta de confiança, as doenças, o desemprego, as paranóias e as disfunções na vida das pessoas levam à desesperança. Neste contexto, nos é oferecida a esperança através de Jesus” (CLOSS, Vanderlei. OASE em Foco, fevereiro de 2001, p. 2). A OASE é então um “grupo de mulheres que buscam espaço”, que tem por função “transformar, acolher, oferecer o ombro”.

O serviço na comunidade diz respeito às recompensas da participação na OASE e na Igreja de uma forma geral, ao contrário da participação em organizações e grupos religiosos compostos por membros de classes mais baixas ou grupos dominados socialmente, como as pastorais de base católicas, nas quais a participação está fortemente vinculada à aquisição e/ou disposição de recursos materiais ou conhecimentos. Trata-se aqui de recompensas eminentemente simbólicas. Isto porque, em uma Igreja em que os dons estão a serviço da comunidade, não se trata de usufruir dela, mas ser reconhecido como trabalhando para o bem da mesma<sup>87</sup>.

Trata-se, assim como para as líderes de pastorais, de “trabalhos do coração”, nos quais as recompensas são emocionais, o estar à disposição do outro como “gratificante”, como se lê

---

<sup>87</sup> Há indícios de quem não pode contribuir com a Igreja se retira da mesma. Em uma “história da comunidade” de Eckert, um “rapaz”, “que morava fora da cidade”, cuja mãe era “uma pobre viúva, que trabalhava na casa de um agricultor”, mostra-se reticente em participar dos ensaios promovidos pelo pastor para a “festa do Advento”. Nesta festa, a mãe do rapaz, “com vestido muito simples” diz que “quer pagar sua entrada, pois não trouxe nenhum doce”. Só que “nas festas do Advento, não cobramos entrada”, e ele e a mãe “sentaram à minha mesa” e “timidamente se serviram”. (ECKERT 1999, p. 50-51).

no texto produzido por uma integrante da OASE sobre o trabalho do seu grupo: “Conhecer a vida, os problemas, esperanças e angústias das pessoas visitadas tem enriquecido as integrantes do grupo que, ao levarem um pouco de afeto e dedicação a outra irmã, aprendem que quem sai mais gratificado é quem se dispõe ao trabalho” (Olga ROQUE, 2001, p. 6). Esta é uma das recompensas do trabalho na “Seara do Senhor”. Mas talvez a principal recompensa da OASE diga respeito à aquisição de capital simbólico por parte das mulheres que participam nela, tanto na Igreja quanto em outros âmbitos sociais, principalmente na família. A participação na OASE é posta como fonte de ensinamentos e possibilidade de exercício de práticas que conferem reconhecimento às mulheres. Seja como membros de um grupo de mulheres que é “um pilar firme na edificação da comunidade local”, em uma comunidade formada por migrantes para o Brasil Central, no qual os “assuntos de estudo eram sobre a família cristã e a educação dos filhos” (OASE em Foco, maio de 2001, p. 4). Ou ainda como “exemplo de dedicação e trabalho”: “Lona Schaefer foi pessoa humilde, equilibrada, prestativa e confiante em Deus. Integrante da OASE de Venâncio Aires, fez parte de diretorias, sempre pronta a colaborar em eventos (...) Deixa saudades porque foi um exemplo de mulher virtuosa” (OASE em Foco, agosto de 2001, p. 4).

Este reconhecimento tem sempre como horizonte o papel que a mulher engajada na OASE possui na família. É por isto que se lê em vários textos das lideranças da OASE e seus pastores: “isso tudo tem reflexo sobre as famílias, trazendo cada um dos membros, de um modo ou de outro, para dentro do universo da OASE” (REVISTA da OASE, 2002, p. 21). A Igreja é colocada como garantidora de valores e transmissora de ensinamentos às mulheres que conferem a elas sabedoria e autoridade moral para atuar como educadora dos filhos e condutora da casa. O engajamento na OASE como fonte de formação que confere respeitabilidade diante do marido e dos filhos, ou autoridade moral, é colocado por duas líderes da OASE entrevistadas como principal motivação para o engajamento na mesma. Uma

delas, presidente da OASE Mathias Velho, dona de casa, cujo marido é bancário aposentado, participa de seu grupo de OASE há 28 anos e buscou nele “fortalecimento espiritual” “para minha vida pessoal, para a aplicação como casal, para meu marido, e também familiar, com os meus filhos. E isso dá uma base muito forte pra gente lidar, no dia-a-dia, com amigos, com vizinhas. Porque a partir do estudo da palavra de Deus, tem uma direção” (V.J., entrevista). Todos os seus filhos (um engenheiro, uma arquiteta e outro cursando engenharia) vêm nela uma “força espiritual”:

eu trabalhei fora só no tempo de solteira. Mas Deus foi tão generoso, pelo trabalho que eu faço, na obra Dele. Só meu marido trabalha, e conseguimos bênçãos que muitos casais trabalham, os dois, e não conseguem ter. Harmonia no lar, uma tranqüilidade, uma amizade com os filhos. Muitas vezes elas chegam e comentam para os colegas de faculdade o trabalho que a gente faz na igreja, [e pedem] ‘mãe, se fulana precisar de uma ajuda tu pode ir lá e dar uma ajuda?’ Conversar, aconselhar. Ou então, às vezes: “Mãe, tu tem que orar por tal situação que a minha amiga está passando.” Então a gente ora e Deus abençoa. Então eles sabem que o pai e a mãe estão sempre orando, e estão buscando Deus e que eu nunca precisei trabalhar fora. E isso me deixa muito grata, eu sempre estive do lado deles. Que eu faço o meu trabalho, mas quando eles não estão em casa. Porque quando eles estão em casa, a gente fica em casa, conversa (V.J., entrevista).

Ao contrário do marido, que depois de aposentado está cursando Direito em uma universidade particular, ela não concluiu o segundo grau. Para ela, o conhecimento e autoridade morais são obtidos pelo trabalho e participação na OASE: “não é faculdade que vai me fazer uma pessoa diferente. Mas é Deus que faz a diferença”. Nesta acepção implícita na noção de “promoção da mulher” vigente no meio religioso, o conhecimento ou formação dizem respeito à aquisição de habilidades a um só tempo relacionais e práticas: saber falar, saber o que e quando falar, planejar, organizar, coordenar, o que pode ser usado em diferentes esferas sociais, como a familiar. A presidente da OASE no sínodo, também dona-de-casa, com duas filhas, cujo marido é gerente de uma empresa em Novo Hamburgo, se engajou na OASE pois

por mais que tu tenhas uma formação, uma educação, dentro da sua família, em relação ao lado espiritual, às vezes, a gente não é tão aprofundado. (...) Isso foi a primeira coisa que me atraiu: aumentar a visão e o

conhecimento.(...) E à medida que tu aprendes (...) vais aprendendo a colocar isso em prática (H.F., entrevista).

Assim, ela se sente preparada para passar estes valores às filhas, “como mulher, como mãe, daqui a pouco como tia, depois como avó. (...) a maior formadora é a mulher. Porque na hora do aperto, perguntam pra ti primeiro, pra mulher, pra mãe. E depois pode confirmar com o pai” (H.F., entrevista).

Este é um dos sentidos em participar de uma instituição “tradicional” para mulheres: estar de acordo com a ordem moral, familiar e social sancionadas pela Igreja, e garantidora desta pela participação na Igreja. Como considera a presidente sinodal da OASE a respeito dos diferentes grupos existentes na Igreja:

boa parte dos problemas que a gente vive hoje em dia é em função de que as pessoas estão muito afastadas de Deus. Então eu vejo que a igreja é uma maneira de tentar preservar essa proximidade das pessoas. E uma maneira de se viver bem é justamente vivendo em comunhão. (...) Tem que procurar se manter nesse caminho porque é o caminho certo pra gente, que acredita, que tem fé. E daí tu quer trazer as pessoas que tu quer bem pro caminho que a gente tem certeza que é o caminho correto. Tu não quer ver os teus fazendo uma escolha errada. E acho que a igreja como mentora disso, ela tem que proporcionar (H.F., entrevista).

A garantia dos valores e tradições não é dada somente pela observância dos ensinamentos religiosos, mas também porque este engajamento significa a adesão a uma associação que consagra explícita ou implicitamente definições de condição feminina como ligada a trabalhos manuais e não teóricos, a mulher voltada para trabalhos filantrópicos e não produtivos e a mulher como aderindo a princípios religiosos de visão de mundo e solução de seus problemas, e não a princípios “mundanos”. Neste sentido, o Dia Internacional da Mulher, no “Roteiro da OASE”, é convertido no momento de exaltação das “bem-aventuranças da mulher cristã” (ver anexo).

A OASE também concorre para a promoção de uma concepção da mulher como parte da família. É em função desta que as mudanças relativas à condição feminina na sociedade (escolarização e participação no mercado de trabalho) são pensadas. Para uma doutoranda em teologia na EST e “terapeuta de casais e famílias”, professora na Unisinos na área de Ciências

sociais aplicadas, “todo o processo de mudança gera instabilidade e crise” e o “resultado” deste é o “aumento do número de divórcios”, “lares chefiados por mulheres”, a “perda de espaço” “do homem” “em casa e no mercado de trabalho” e “modelos familiares” pouco definidos” (conforme REVISTA da OASE, 2002, p. 24). Como para a ortodoxia católica, mesmo tendo “saído da frente do fogão” e “assumido cátedras e comandos”, as mulheres continuaram e continuam mães, já que “Deus a vocacionou para participar diretamente da criação pelo dom da maternidade” (VIEIRA, 2002, p. 47-48). A esposa diligente e boa administradora da casa também é exaltada através da narrativa da história da mulher de Lutero, Catharina Von Bora, elaborada por uma pastora da igreja como parte de sua tese de doutorado, na qual trata “a questão da mulher a partir de Lutero”. Esta pastora, cujo livro (DALFERTH, 2000) é “muito estudado pelos grupos de OASE”, “quer resgatar a história das mulheres”, “conscientizando-as de que, como mulheres luteranas, estão cumprindo o seu papel quando são ativas em suas comunidades”. Este é um dos usos sociais do estudo erudito na Igreja, a partir da proposição da “questão das mulheres” no qual as formas tradicionais de engajamento feminino na Igreja são re-significadas pelo “resgate” do “papel das mulheres” no passado, no caso, o de Lutero “em sua casa, com sua companheira”. (DALFERTH, 2001, p. 112). Catharina von Bora é caracterizada como “mulher e mãe de três filhos e três filhas”, “dona-de-casa e administradora de um pensionato e dos bens que a família Lutero passou a adquirir”, com um “papel definido” “tanto na casa e na família, bem como na comunidade” (DALFERTH, 2002, p. 81).

A mulher, assim como para a ortodoxia católica, possui um papel definido como complementar ao do homem, como é colocado pela doutoranda em teologia, professora da Unisinos: “a gente não quer que um tenha mais força que o outro [“o homem” e “a mulher”]. A perspectiva com a qual se deve ser é a de uma sociedade que tenha uma complementaridade” (Valburga Streck, in REVISTA da OASE, 2002, p. 24), apesar de sua

participação em outras esferas sociais. Há então uma oposição ao “feminismo” que é visto como uma “busca de igualdade entre os sexos a todo o custo”, que nega “uma das mais importantes características da mulher: sua feminilidade” (GABEL, Cristine, in Roteiro da OASE, 2003, p. 27). Ele teria sido superado no momento atual, no qual “conseguimos perceber as diferenças entre homens e mulheres, não que um seja melhor do que o outro, mas diferentes em suas características e potencialidades” (GABEL, Cristine, in Roteiro da OASE, 2003, p. 28).

Deve-se levar em conta as condições sociais de adesão a esta mensagem religiosa, o que remete tanto às condições de manutenção de concepções tradicionais de condição feminina quanto às suas relações com a participação em esferas de sociabilidade e atuação religiosas. Se tomarmos as informações disponíveis para cinco lideranças da OASE, que têm nesta o principal espaço de atuação na Igreja, não participando de outras instâncias para mulheres da mesma é possível dizer que o engajamento nestas esferas está relacionado à submissão aos padrões tradicionais vigentes, na esfera familiar, de comportamento feminino. Isto é possível porque são asseguradas as condições de manutenção destes, o que tem a ver com a continuidade ou mesmo “conquista” de um certo estatuto social e econômico que possibilita a realização das expectativas dadas socialmente quanto aos papéis femininos. Ou seja, são mulheres que se tornam donas de casa ao mesmo tempo em que desfrutam de condições econômicas favoráveis. São estas condições que possibilitam que em suas famílias, cristalice-se uma divisão de papéis entre os cônjuges que dá a mulher a função de mãe, educadora, “dona do lar”, a “dona da casa”. Ser uma “senhora” define a identidade destas mulheres, que limitam sua inserção em esferas profissionais, de trabalho, ou mesmo outras. Em continuidade à adesão a este papel, a participação na Igreja é tida como âmbito legítimo de atuação, já que se destina à exaltação e ao trabalho sobre si mesma como “senhora” e à preservação daquela divisão de papéis. Ao mesmo tempo, a participação na Igreja se dá em



continuidade com um trajeto nesta esfera que vem desde a infância, que permite entender a Igreja como uma das instâncias de inculcação daquelas concepções tradicionais. São elas: G.K., membro da atual diretoria sinodal da OASE no sínodo Rio dos Sinos, ex-presidente da OASE no sínodo e em uma fase anterior da divisão eclesiástica na IECLB, presidente regional da OASE; H.F., atual presidente sinodal da OASE no Sínodo Rio dos Sinos; E.F., viúva, presidente regional da OASE na década de sessenta e atual responsável pelos retiros em língua alemã no sínodo; V.J., presidente da OASE da paróquia Mathias Velho, em Canoas, da qual G.K. também faz parte, e ex-coordenadora das OASEs das três paróquias da IECLB existentes em Canoas; e I.P., também viúva, presidente da OASE da Paróquia de Chácara Barreto, em Canoas.

Deve-se levar em conta que três destas mulheres – G.K., E.F. e I.P. estão na faixa dos setenta anos, e as outras duas na dos cinquenta. Se foram educadas em uma época em que as definições de condição feminina como a mulher voltada para o casamento, para a maternidade e vida familiar eram plenamente legítimas, as condições sociais de origem na base daquelas definições foram mantidas com o casamento. Este, para algumas, também marca uma certa ascensão social, que possibilita às mesmas atenderem aquelas incitações de dedicarem-se quase que exclusivamente ao lar. G.K., filha de pais agricultores do interior de Marcelino Ramos, casa-se com um oficial do exército, reside por alguns anos no Rio de Janeiro e depois retorna para o Rio Grande do Sul, indo residir em Canoas, em um bairro de classe média. E.F., cujo pai era pastor em Estrela, “um daqueles que veio da Alemanha para cá”, casa-se com um “industrial, com firma em Porto Alegre”, e V.J., cujo pai era motorista de caminhão, residindo em Caxias, casa-se com um funcionário do Banco do Brasil, que é transferido para Canoas. Outras duas mantêm o estatuto social da família, uma filha de ex-comerciante em Venâncio Aires que migra para Porto Alegre e trabalha como comerciário “até se aposentar”, também se casa com um ex-marceneiro, depois comerciário que “trabalhou 26 anos numa

firma, até se aposentar”. A outra, cujo pai era motorista e depois tinha “um comércio”, casou-se com um “gerente de uma firma” em Novo Hamburgo. Trata-se de mulheres com origem na classe média ou na classe média baixa que mantêm seu estatuto social ou ascendem com o casamento.

As famílias de origem são “boas famílias” que observam e inculcam as normas e comportamentos relativos à condição feminina. Cuidam da reputação das filhas e estabelecem normas rígidas de namoro e mesmo os espaços de atuação legítimos para “moças de família”. O pai de V.J., que não deu a ela “condições de estudo, tinha que trabalhar para também ajudar em casa”, fazendo com que ela não concluísse o segundo grau, também “era muito machista. A mulher para ele tinha que ser ... nada de trabalhar e estudar, era cozinhar, trabalhar, fazer as coisas básicas da casa”. E.F., responsável pelo retiro em língua alemã, para mulheres idosas, considera que as mulheres “de sua época”

foram criadas de uma outra maneira, bem mais rigorosa. (...) E muitas o casamento foi horrível. Não é que sempre os casamentos eram bons. Mas a educação mandava que a gente agüentasse. E isso “não deu... então cada um pro seu lado”, isso não existia. Ou muito raras vezes. E daí tinha muito falatório. E a mulher era muito visada nesse sentido aí antigamente (E.F., entrevista).

Ela, então professora, “lecionei até o meu casamento”, pois “quando eu queria casar, todo mundo disse assim: ‘Tu tem que agora decidir: ou tu casa e tem a família, ou tu continua sendo professora’”. Seu pai teria “definido” suas opções de vida:

O meu pai era bastante machão. Antigamente tinha isso de homem mandar. (...) Não queriam netos que andavam com a chave [da casa] [pois] a mãe nunca estava em casa, o pai também não, e as crianças penduravam a chave pra não perder, e podiam entrar dentro. “Nós não temos isso, tu tens que optar” (E.F., entrevista).

H.F., que já trabalhava antes de casar, tinha seu namoro com o atual marido rigidamente vigiado por seus familiares, o que fez com que ela, “católica de origem”, decidisse se casar na Igreja luterana, à qual seu marido pertencia:

em função dessa pressa de casar, naquele anseio de casar. (...) Porque eu também vinha de uma criação [na qual] era casar e ter filhos. Aí com o meu marido, sozinha, saí uma vez. E sozinha, assim, sem carregar os meus irmãos junto, saí duas vezes (...) porque a mãe dele estava junto. Então ainda assim

rolou um *stress* básico. (...) E tu vê, ainda assim, nós, entre namoro e noivado nós ficamos um período de três anos e meio (H.F., entrevista).

Como parte desta “rigidez moral”, as famílias de origem incentivaram sempre a participação das filhas na Igreja. G.K. foi levada por sua mãe à OASE desde a juventude, quando solteira, já que “minha mãe sempre participou da OASE, desde que eu me conheço por gente. [A mãe dizia]: ‘Quando você se casar, vai ter que entrar na OASE. Então já pode começar’ (risos)” (G.K., entrevista). Também I.P., V.J., e H.F. destacam a importância, para a família, das filhas irem para a Igreja. Mesmo que os pais de V.J. não frequentassem cultos, “mandavam as filhas para a Igreja”. Isto a incitou a participar da escola dominical como professora, grupo de juventude, etc. Os pais de I.P., quando migraram de Venâncio Aires para Porto Alegre, “logo procuraram o local de luteranos”: “Nós somos do tempo do pastor Schlieper [futuro presidente do Sínodo Rio Grandense e da IECLB] (...) então a gente morava ali perto, tudo. Então a nossa infância, adolescência, foi toda em volta da Igreja da Paz” (I.P., entrevista). Tanto I.P. como V.J. conhecerem seus maridos em círculos de sociabilidade no âmbito da Igreja: V.J. no grupo de juventude da Igreja que ela e o marido frequentavam e I.P. na Escola da Paz, onde o futuro marido, mesmo católico, também era aluno. H.F., de uma família extremamente católica, “dentro do possível, participantes ativos da comunidade”, cujas tias eram “todas Filhas de Maria”, considera os pais responsáveis “pela minha carga que eu trouxe de vida espiritual”, muito embora tenha “crescido” e se “encontrado” “mais na Igreja Luterana do que na Católica”.

São mulheres, como já se notou para algumas, que prescindiram da vida profissional para casarem-se, e que, ao contrário das mulheres católicas membros das Pastorais da Criança e da Mulher Pobre, puderam desfrutar um relativo bem-estar material somente com os rendimentos do marido, o que não as obriga a procurar uma inserção, mesmo “precária” no mercado de trabalho. Com exceção de uma, todas possuíam, antes de se casar, empregos que exigiam algum nível de escolarização. E.F. e G.K. trabalharam como professoras até seu

casamento; I.P. trabalhava em escritório na fábrica Renner e H.F., com segundo grau completo, trabalhou como faturista em uma indústria e depois de fazer um concurso, na burocracia da Brigada Militar. Somente V.J. trabalhava em uma fábrica de malhas desde os treze anos, um emprego que não exigia escolaridade. Somente H.F. continuou a trabalhar depois de casada, até o nascimento das filhas gêmeas

mas eu sou uma trabalhadora que não seguiu adiante. E do jeito que a minha vida está, está muito boa. E quando eu engravidei, e elas nasceram... aí teve uma questão técnica dentro de casa. A gente fez uma opção, assim... de que talvez seria mais investimento eu ficar com as filhas, que continuar trabalhando (H.F., entrevista).

G.K. trabalhou uma época com venda de produtos de limpeza no seu domicílio. Esta atividade envolvia a mobilização das redes de amizade femininas que possuía, já que esta venda era feita por intermédio de demonstração dos produtos durante chás organizados durante a tarde, em sua casa. No momento em que a empresa para a qual vende produtos “começou com esta história de carteira assinada, daí eu não quis. Porque eu não queria nada que fosse compromisso, de papel, de carteira”. Também seu “desejo de trabalhar mais a parte espiritual”, levou a que abandonasse a atividade e se dedicasse à OASE e à venda de “literatura cristã” na paróquia de que faz parte.

Ao mesmo tempo, são mulheres que, ao lado das atribuições e atividades domésticas, se consagram a atividades na Igreja. Estas atividades têm como base a participação anterior em esferas de sociabilidade da Igreja e a OASE é uma continuidade de toda uma atuação na Igreja. Em segundo lugar, a Igreja é percebida como um espaço de atuação legítimo como parte do papel feminino desempenhado pelas mulheres na família, de acordo com a divisão do trabalho existente nesta. Tanto H.F. quanto V.J. têm uma participação na comunidade que envolveu vários setores, mas que em determinado momento, concentrou-se na OASE. H.F. como voluntária no grupo de terceira idade na paróquia católica local e depois também na luterana. Seu engajamento na comunidade católica, onde começou “ajudando na cozinha”, e também exercendo o papel de tesoureira do grupo, durou 10 anos, “um trabalho muito bom,

muito gratificante, mas era um trabalho que me absorvia muito, porque eram reuniões semanais (...) Como eu era tesoureira, fora disso envolvia aquela questão de livro caixa, prestação de contas, banco. Era muita coisa”. Paralelamente, na comunidade luterana, participava, com seu marido, do grupo de casais e da OASE local. Em determinado momento, “bem ou mal, tu tem marido, tu tem filho, tu tem casa, e eu comecei a achar que eu não conseguia mais”. Ficou apenas na OASE da comunidade local e no grupo de terceira idade, só que “desde o ano passado isso já gerou um compromisso um pouco maior, porque agora é diretoria sinodal. Então não é mais aquele compromisso só com a tua casa, com a tua comunidade”.

V.J. trabalhava na comunidade “domingo, de manhã, eu dava escola dominical para crianças. (...) Eu participava da OASE, mas assim: participante (...) dos estudos bíblicos, ajudava nos chás”. Seu marido foi presidente da comunidade de que participam. Este trabalho é “seqüência” de um momento anterior, em sua cidade natal, onde já trabalhava na escola dominical e depois atuava no grupo de jovens da Igreja junto com seu marido. V.J. assinala que o engajamento no grupo de jovens e na OASE, se deu a partir de uma “conversão”, à tendência “avivada”, ou, “carismática” da IECLB. Desta forma, ela percebe seu maior engajamento na OASE, como presidente da OASE na comunidade e como ex-coordenadora das OASEs existentes em Canoas, como “missão” junto às mulheres, na qual ela, ora em hospitais, “testemunha” na comunidade.

Estes engajamentos são continuidades do envolvimento em espaços de atuação religiosos que vêm das famílias de origem e contrasta com a participação de mulheres como I.P., E.F. e G.K., cujo engajamento na OASE e na Igreja parece obedecer a uma divisão sexual do trabalho na família. Assim, para I.P.,

Nós nos casamos na nossa igreja, mas ele [marido] não foi um participante. Essa parte eu sempre assumi sozinha. Só que ele deu a maior força nessa minha atividade de freqüentar. (...) Antigamente, eu acho, não todos, os homens achavam que isso era mais atribuição pra mulher... negócio de igrejas, de criar os filhos... eu lamento sentir desse jeito, que era pouco uma

atribuição mais pra mãe, pra mulher. E eu sempre assumi tudo, sempre, com os filhos, foi comigo. Algumas coisas até que havia lá, alguns eventos, e tudo, ele até ia. Mas não, assim... o culto, em si. Quando tinha casamento, batizado, confirmação, essas coisas, ele ia. Dos filhos, principalmente, e dos familiares também. Aí ele ia. Mas só em ocasiões assim (I.P., entrevista).

G.K., quando morou no Rio de Janeiro, engajou-se no grupo de mulheres da Igreja Metodista, sempre trabalhou com mulheres porque

o meu marido é militar. Se tu vai trabalhar numa igreja, no todo, praticamente tu precisa ter a companhia do marido. Tu não vai sozinha ficar comandando. Então... o meu marido nem sempre podia ficar comigo. Então eu tomei no meu coração este propósito. Que onde eu poderia estar ativa, mesmo que ele não precisasse estar junto, eu queria estar ativa. Então foi por isso que optei por trabalhar com mulheres. Porque aí não precisaria que ele estivesse comigo todo o tempo, nesse trabalho não era necessário, porque eu estaria fazendo um trabalho com mulheres (G.K., entrevista).

E.F. coloca que, “como não podia trabalhar fora”, se realizou no trabalho da Igreja, “porque eu não sou mulher de ficar 24 horas dentro de uma casa, só faxinando, ou cozinhando”. É que o engajamento e o trabalho na OASE ou outros setores da Igreja envolvem, como para as mulheres de pastorais católicas, uma distribuição do tempo entre família e Igreja. Ao mesmo tempo, estão em acordo com uma divisão de tarefas familiares, na qual cabe ao homem o trabalho remunerado e à mulher os trabalhos “do coração”, morais e de entretenimento de laços sociais. Ao contrário das pastorais, em que os maridos não apóiam a mulher no trabalho pastoral, os maridos destas lideranças da OASE incentivaram-nas de diferentes maneiras: “tem épocas, assim, que a gente começa a ficar cansada de certas coisas, e já achava mais difícil, com filhos pequenos, e tudo. Eu disse: ‘Eu vou parar de frequentar’ Ele: ‘Não, não faz isso. Luta pelas coisas que são importantes.’” (I.P., entrevista). E.F., que como presidente regional da OASE na década de sessenta, tinha um engajamento mais intenso na mesma, tendo que “viajar muito”, fez com que seu marido às vezes, tirasse “férias de uns dias para poder ficar com as crianças, para poder me dar força para eu poder fazer isso. Ele sentiu que a minha vida não era só dentro de casa. Então ele me apoiou”. Parece generalizado entre os fiéis desta Igreja que “os homens gostam que elas participem porque ali elas têm uma

boa atividade também (...) a parte espiritual, que é justamente preparar a mulher para ser uma boa mãe, uma boa esposa. E isso não vai prejudicar nenhum homem” (G.K., entrevista).

### **5.3 AS DISPUTAS PELA REPRESENTAÇÃO DA “MULHER LUTERANA” ENTRE OASE E FÓRUM DE REFLEXÃO DA MULHER LUTERANA**

#### **5.3.1 “FEMINISTAS”, “FEMININAS” E AS DEFINIÇÕES DA PARTICIPAÇÃO DA MULHER NA IGREJA**

Para além das diferentes formas de engajamento das mulheres na IECLB, como organizações das leigas, e as diferentes organizações nas quais participam as “obreiras”, as pastoras, diaconisas, catequistas, e mesmo outras “profissionais” que atuam nas diferentes instituições e setores da Igreja, como a Pastoral Popular Luterana, das definições dos problemas femininos subjacentes a estas formas de participação e das diferentes motivações e interesses na origem do engajamento destas mulheres nestas organizações, o que é tratado, nesta parte, são as disputas entre duas organizações de mulheres da Igreja em torno da representação da mulher e das definições legítimas de problemas das mulheres no âmbito da Igreja, a Ordem Auxiliadora das Senhoras Evangélicas e o Fórum de Reflexão da Mulher Luterana.

Em um primeiro momento, há uma forma “tradicionalista” de engajamento feminino e o “engajamento feminista” das mulheres do *Fórum* (MAFRA, 2001, p. 62). Estas são definições nativas, sendo necessário dar conta como são usadas diferentes definições das organizações e do engajamento na disputa entre estes dois grupos.

Como já se viu anteriormente, a OASE está em condições de se apresentar como a maior e mais antiga organização de mulheres da Igreja. A história da OASE acompanha o trabalho de unificação das comunidades luteranas em torno de uma estrutura eclesial, o qual deus origem à IECLB (BAESKE, 1999, p. 11-65). A OASE agrega cerca de trinta e nove mil mulheres, com mil e duzentos grupos organizados (ver BAESKE, 1999, p. 8) em 17 sínodos da Igreja. Propõe uma gama de atividades e definições de problemas femininos que vão da manutenção financeira das “obras” da comunidade e de seus prédios, filantropia religiosa a hospitais, creches, Igreja e escolas, entidades de auxílio à mulheres e crianças, ao mesmo tempo que se volta para manutenção dos valores cristãos relativos à família e à “promoção da mulher” (BAESKE, 1999, p. 89-155). Se é de se esperar uma diversidade de concepções de “causas” e de engajamentos na OASE, o que está relacionado à diversidade social e mesmo geográfica das participantes da OASE, é necessário considerar que esta diversidade é tomada e apresentada conforme os interesses e arenas de disputa nas quais as líderes da OASE estão colocadas.

Isto porque a OASE incorpora novas definições e problemáticas ao longo do tempo, devido ao antigo confronto entre suas líderes e outras agentes religiosas profissionais da igreja, em especial as pastoras e estudantes de teologia, as quais tentaram se apropriar das temáticas seculares sobre a “discriminação da mulher” nas suas lutas por espaços de atuação profissional da Igreja. Nesta apropriação, a OASE foi associada a formas de subordinação da mulher na Igreja, também por pastores referenciados na Teologia da Libertação. É o que se vê no trabalho de conclusão de um aluno do curso de teologia, preocupado com a “conscientização e libertação da mulher” (BECKER, 1988). Este conflito fica claro no depoimento de uma pastora, atual orientadora da direção da OASE no Sínodo Rio dos Sinos, que na década de oitenta participou do “grupo de mulheres da EST”, como já visto, um grupo de alunas de teologia voltado para o estudo da teologia feminista e em grande parte



responsável pela constituição de toda a problemática relativa à discriminação da mulher na Igreja.

Na Faculdade de Teologia deparei-me com a necessidade (...) de estudar e saber mais a respeito da mulher de nossa Igreja. (...) [P]articipava ativamente do grupo de mulheres da Faculdade, que, na época, preocupava-se em instrumentalizar as mulheres estudantes através de estudos da teologia feminista (...). Nesse tempo, havia constrangimentos entre OASE e pastoras. Não sabíamos com clareza o porquê. O que sabíamos era existir uma grande dificuldade para o diálogo entre as mulheres da OASE e as pastoras. (Sonja HENDRICH-JAUREGUI, in Revista da OASE, São Leopoldo, maio de 2002, p. 37).

Isto instaurou uma clivagem entre as senhoras da OASE e as feministas, identificadas com as pastoras ligadas à teologia feminista, como é notado por uma doutoranda em teologia e atual membro do *Fórum*:

O que a crítica diz? Que a reunião de OASE é pra fofocar e comer bolo, tomar chá. E as feministas querem discutir, querem interpretar a Bíblia de uma maneira crítica, querem fazer as mulheres verem qual é a realidade delas (...). Toda essa discussão sobre o que a mulher precisa pra se tornar independente, crítica. A OASE nunca se preocupou com isso. A OASE trabalha com outra linha, muito paz e amor. Trabalha os temas dela. E não é nada assim de uma reflexão crítica da realidade social. Esse não é o forte da OASE. Então por isso esse embate (A.R., entrevista).

Isto também fica claro em entrevistas com a atual e a antiga presidentes da OASE em nível de Sínodo Rio dos Sinos. Na entrevista com a atual presidente sinodal, quando foi tocado o tema do “feminismo” de alguns setores da igreja, ela comentou:

Eu faço parte , vamos dizer assim, mais da linha tradicional, pelo jeito. Tanto que tu vê: no Congresso [sinodal da OASE] é eleita a diretoria. E essa diretoria tem a autonomia de escolher os seus pastores orientadores. (...) Nós temos duas pastoras [como orientadoras]. (...) De uma maneira quase involuntária, acabou ficando uma diretoria que não tem nenhum homem. (...) Então eu sei que no Congresso a gente ainda fez essa colocação... a gente não é uma diretoria feminista, ela é feminina. Porque a gente não está ali lutando por nenhum... não está lutando por direitos feministas. (...) Eu sou do grupo mais tradicional (...) meio patriarcal, tem que ser por esse caminho.(...) Eu faço parte do grupo de cá, do grupo antigo. (...) Porque eu também passei por essa revolução feminista, eu me enquadro dentro deste período de história (H.F., entrevista).

No momento anterior, as feministas da IECLB “levantaram bandeiras” e se contrapuseram ao tipo de atividades existentes na OASE, o que, nas palavras da anterior presidente sinodal do Sínodo Rio dos Sinos, atual membro da diretoria sinodal, indicava uma

“rebeldia na questão da mulher”, e a OASE, “pelo contrário”, queria que “[a mulher] permanecesse no seu papel, na certeza de que o marido é responsável pela parte dele”. Enquanto as feministas queriam “se revoltar contra o homem”, e “tomar o lugar do homem”, e “brigar pelos seus direitos o tempo todo”. Atualmente, tais feministas teriam “se conscientizado de que não é por aí”, e o conflito está “bem mais sereno”. (G.K., entrevista). A pastora orientadora da OASE sinodal, na época de estudante, uma feminista, ameniza também a contraposição entre feministas e OASE: “Vejo o trabalho da OASE como um espaço importante e que precisa ser valorizado. Afinal, com direito a voto e palavra ou sem esse direito, as mulheres sempre foram um esteio para as nossas comunidades em todo o Brasil” (Sonja Hendrich-Jauregui). Isso certamente está relacionado com a legitimidade da OASE na Igreja, mas também com a atual percepção de que a OASE é um campo de trabalho para as pastoras, e mesmo que esta possibilita às teólogas a “experiência” a partir da qual vão elaborar seus trabalhos, ou converter a atuação pastoral em capital escolar. Este é o caso de uma doutoranda em Teologia, que na época da graduação participou do grupo de mulheres da EST e que adota os referenciais feministas em seu trabalho de tese, e que, ao participar das OASEs ou, como prefere chamar, “grupos de mulheres”, em duas paróquias onde atuou como pastora.

Aí eu já tinha outro interesse: de associar essa participação com a minha pesquisa. (...) E fiz uma pequena pesquisa de campo ... (...) Fiz a minha monografia com isso. E eu observei... a minha pesquisa foi de observação participante, com entrevista. (...) hoje, se eu tivesse tempo pra continuar essa pesquisa, eu ia continuar, aprofundaria mais (A.R., entrevista).

Por outro lado, como já se viu, há todo um investimento, por parte das lideranças da OASE, na divulgação de uma imagem mais moderna da mesma, que apague as pechas anteriormente dadas a ela. É o que se vê no livro que se propõe a contar a história da OASE, cuja autora, esposa de um pastor com alguma influência nas cúpulas da Igreja, jornalista, que chegou a participar da ala estudantil luterana com “consciência sócio-política” no final da

década de sessenta, ex-professora da Universidade Federal do Espírito Santo, atualmente se dedica a publicações e outras atividades sobre mulheres da Igreja, inclusive da OASE.

Durante muito tempo, a OASE divulgava “a OASE não fala, a OASE faz”. Com isso ela queria, em primeiro lugar, acentuar que é atuante. Em segundo plano, expressar a discordância de quem muito fala e não põe nada em prática. Porém, após ouvir críticas por não se fazer ouvir, as filiadas agora dizem: “A OASE fala e faz” (BAESKE, 1999, p. 63).

Há todo um trabalho de redefinição da OASE, no qual se engajam as lideranças da OASE, como membros das diretorias sinodais e da coordenação nacional desta, pastores e outros membros da Igreja ligados à OASE. Em vários momentos da entrevista com a atual presidente sinodal da OASE do Rio dos Sinos, ela falou desta necessidade de “desmistificação da OASE”:

e a gente sente que ainda existem pessoas dentro da nossa igreja que não sabem o que significa a OASE, não conhecem o objetivo da OASE. Muita gente enxerga a OASE como as mulheres que vão tomar chá. Agora eles não têm conhecimento de que ao mesmo tempo em que elas tomam chá, antes de tomar chá, elas estão se encontrando, elas estão aprendendo a Palavra, elas estão se preocupando com o que está acontecendo em volta delas. E de alguma maneira elas estão tentando ajudar. Aí elas vão fazer o chá, e vão, com os recursos que vem desse chá, tentar ajudar alguém que está necessitando. E muita gente não vê isso, não sabe disso. E porque a gente também não alardeia muito (H.F., entrevista).

Neste trabalho de redefinição, há toda uma produção sobre a história da OASE, pesquisas junto à OASE, ou sobre o papel da mulher na Igreja (ver, dentre outros, BAESKE, 1999; DALFERTH, 2000; BOBSIN (org), 2002).

De forma geral, a oposição entre “feministas”, identificadas com as pastoras e “femininas” da OASE conforma a clivagem entre as definições dos problemas da condição feminina nesta Igreja, em especial àqueles relativos à participação da mulher nesta. Isto se vê na comemoração do Dia Internacional da Mulher promovida por uma fundação da Igreja em 2002: “O encontro reuniu cerca de 50 mulheres, pastoras, líderes de movimentos sociais, procedentes de várias comunidades de Santa Catarina” (MULHERES ..., em: [www.ieclb.org.br/Periodo120302.htm#tresdiacon](http://www.ieclb.org.br/Periodo120302.htm#tresdiacon) ). Enquanto o evento é uma das tantas atestações da legitimidade da explicitação dos problemas da mulher na Igreja e suas agentes,

as presentes lançam mão das pautas já colocadas relativamente a estes problemas, e que dizem respeito à “participação da mulher na Igreja” e outras esferas sociais. Assim, uma pastora, então vice-presidente do Conselho da Igreja, depois pastora sinodal do Sínodo do Vale do Itajaí, falando da busca e conquista de espaços profissionais e de poder por parte das pastoras e leigas na Igreja, “definiu o papel das colegas de Ministério, da sua geração, de ‘abridoras de picadas’. Assim encara seu próprio percurso”. A atuação profissional na Igreja é referida por uma leiga, diretora de uma Fundação vinculada à Igreja como “exercício de posições de liderança nas atividades da Igreja”. A pauta do exercício profissional e ocupação de cargos é tanto assumida pela liderança da OASE quanto pelos grupos organizados pelas pastoras em diferentes momentos. Sobre a OASE, no livro de Baeske (1999), lê-se que

A OASE, ao longo da história, desenvolveu suas atividades bastante silenciosamente. Mais em tarefas executivas, em estudos bíblicos e de outros assuntos internos, e menos em planejamento e decisão nas várias instâncias eclesiais. A mais atuante entidade de não obreiros da IECLB chegava a ser esquecida em relatórios de lideranças.

Mas há tempos vinha se manifestando uma maior consciência a respeito da importância da participação feminina nas discussões e nas decisões em Igreja e sociedade. Várias vezes as mulheres aprovaram, em congressos ou nas reuniões do CNO, solicitação de representatividade nos órgãos diretivos de comunidades, paróquias, distritos, regiões e no Conselho Diretor. (BAESKE, 1999, p. 64).

No entanto, como já foi dito, desenha-se uma clivagem que opõe pastoras e outras “obreiras” e leigas próximas a estas de um lado e mulheres líderes da OASE de outro, em torno desta “participação”. O “feminino” e o “feminismo” são os signos para estas mulheres da participação que se quer e da que não se quer, bem como das formas de obtê-la; um signo das próprias agentes que se propõem a representar as “mulheres da IECLB”. Assim, as pastoras, em diferentes instâncias como a PPL, o Núcleo de Pesquisa de Gênero, o *Fórum*, procuram explicitar e definir os problemas da mulher na Igreja e representar as obreiras contra a “discriminação da mulher”. As lideranças nacionais e regionais da OASE, em nome da “promoção da mulher”, por um lado, investem na contraposição a uma negativização das formas de ação presentes na OASE, dando sinais positivos ao que anteriormente “ia por si” na

OASE e na Igreja, ao mesmo tempo em que as constituem como fontes de legitimidade. Por outro lado, tentam modernizar e reconstituir as representações presentes na Igreja sobre esta instituição e as características do engajamento nela.

Assim, na aludida comemoração ao dia Internacional da Mulher, “Elfriede Gabel, presidente do Conselho Nacional da Ordem Auxiliadora de Senhoras Evangélicas (OASE), definiu-se como feminina e não feminista. Na última eleição, em 2000, ela concorreu à cadeira na Câmara Municipal de Blumenau e não conseguiu eleger-se.” (MULHERES ..., em [www.ieclb.org.br/Periodo120302.htm#tresdiacon](http://www.ieclb.org.br/Periodo120302.htm#tresdiacon) ). Outra participante do evento era W.D., pastora e doutora em Teologia, professora da EST, participou do grupo de mulheres da EST, voltado à discussão de teologia feminista, atuou como “teóloga de referência” da *Década* e em inúmeros trabalhos de assessoria a encontros de mulheres promovidos na Igreja e no meio ecumênico (OASE, PPL, CEBI), o que a constitui, simultaneamente, em uma autoridade na temática “de gênero” e em representante das causas das mulheres na Igreja. Esse papel de referência intelectual e representação da causa se vê no grupo de pesquisa de gênero que lidera na EST, e que congrega alunos interessados na temática. Neste evento, ela marca posição em relação ao “feminino” da líder nacional da OASE:

Palestrante convidada ao encontro, a professora Dra. W.D., da Escola Superior de Teologia (EST), de São Leopoldo, lembrou que o feminismo busca a igualdade das relações entre homens e mulheres, e, graças a esse movimento, as mulheres têm, hoje, direito ao voto (MULHERES ..., em: [www.ieclb.org.br/Periodo120302.htm#tresdiacon](http://www.ieclb.org.br/Periodo120302.htm#tresdiacon) ).

### 5.3.2 O FÓRUM DE REFLEXÃO DA MULHER LUTERANA E SUA OPOSIÇÃO À OASE

Aquele antigo conflito entre pastoras feministas e senhoras líderes da OASE tem seu lugar no *Fórum* e mesmo na criação deste. Instâncias como o CMI e a FLM incitaram, a partir

do início da década de noventa, a IECLB a criar uma Secretaria da Mulher. “O assunto da Secretaria da Mulher foi discutido no Seminário Nacional da OASE, em Panambi, em 1992” (BAESKE, 1999, p. 64). Em algum momento da discussão da implantação desta Secretaria, da qual participaram também outras obreiras da IECLB, a OASE abandonou os espaços desta. O depoimento de uma doutoranda em teologia, atual membro do *Fórum* sobre os conflitos entre a OASE e a “geração” anterior de pastoras feministas engajadas na criação da Secretaria da Mulher, é bastante claro com relação às divergências entre feministas e mulheres da OASE, que frustraram a criação de uma Secretaria da Mulher.

Tem todo um problema com a OASE, que o *Fórum* surgiu porque a Secretaria da Mulher nunca teve êxito porque a OASE não queria. (...) Acho que a geração das primeiras feministas, acho que a história delas ainda era mais difícil que as nossas, por elas serem as primeiras. Por outro lado, elas sofreram mais preconceitos. Por outro lado, usaram métodos que hoje eu não usaria mais. Porque era um confronto tão agressivo. (...) Então por que a OASE sempre foi contra o *Fórum*? Porque teve brigas muito feias entre mulheres nesses encontros, na luta pela Secretaria da Mulher, ou pelo *Fórum*. Mulheres pastoras, leigas feministas, contra mulheres da OASE. (...) Cada vez que a gente se reúne [no *Fórum*] vem essas histórias: “ah, porque... falaram que a OASE ia acabar porque as feministas disseram que ao invés de ter OASE, vai ter *Fórum*”. Um monte de mal-entendidos que não tem nenhum fundamento na verdade (A.R., entrevista).

Sem a participação da OASE, que possui a maior representatividade numérica e antiguidade em termos de mulheres organizadas (dois “pilares” de sua legitimidade), esta discussão deriva na criação do Fórum de Reflexão da Mulher Luterana, do qual a direção nacional da OASE também se recusa a participar: “Em 1995 a reunião do CNO, em Chapada dos Guimarães (MT), decidiu que não se opõe à criação do *Fórum*, mas não fará parte dele” (BAESKE, 1999, p. 64).

O *Fórum* é constituído por uma rede de mulheres com diferentes interesses em participar do mesmo, e cujas intensidades de engajamento podem variar ao longo do tempo; pode ser da participação em sua coordenação até participação esporádica em suas reuniões mensais, a convite das lideranças mais ativas. O recrutamento para o mesmo se dá a partir de relações com mulheres que participam de suas instâncias mais centrais e que estavam nas

primeiras discussões sobre a Secretaria da Mulher. Por exemplo, no caso da anterior coordenadora do *Fórum*, que o conheceu prestando assessoria a um encontro, convidada por uma integrante deste que, ex-presidente nacional da OASE e esposa de um pastor de uma paróquia central da Igreja, participara da *Década* e das discussões sobre Secretaria da Mulher. Outra integrante, tesoureira da OASE em São Leopoldo, começou a participar das reuniões do *Fórum* a convite da esposa de um pastor fundador do CONIC. Outra integrante, uma de suas atuais coordenadoras, é membro de um grupo de convivência existente em uma das comunidades centrais da Igreja, convidada também pela mesma esposa de pastor. Também participam do *Fórum* as esposas de pastores com algum tipo de proeminência na Igreja, como a já citada ex-presidente nacional da OASE e membro de uma OASE da Paróquia Central. Atualmente, “porque antes não tinha tempo, por causa da casa, dos filhos”, participa mais ativamente a esposa do atual presidente da Igreja, que nunca deixou de acompanhar as discussões do *Fórum* e mesmo as discussões sobre a mulher na Igreja e no meio ecumênico, devido aos cargos de cúpula ocupados pelo marido. Também participa do *Fórum* uma antiga liderança nacional da OASE, ex-membro da *Década*. De outra parte, participam “representantes” das “obreiras” da Igreja, como catequistas, mulheres de uma ONG da Igreja que presta assessoria a agricultores familiares, uma diaconisa e pastoras identificadas como membros da PPL. Atualmente a coordenação nacional do *Fórum* é composta por uma jovem pastora doutoranda em teologia pelo IEPG-EST, uma leiga integrante do grupo das Singulares e uma pastora da região sudeste, sem que o “núcleo duro”, formado por uma diaconisa, R.M. – esposa de pastor - e V.R. – leiga antiga liderança da OASE - se afastasse de sua condução. Por outro lado, atividades do *Fórum*, como os encontros nacionais para trabalhos com determinados temas, mobilizam mulheres que participam da Igreja como “lideranças”, da OASE ou de outros “grupos de mulheres” ou organizações existentes na Igreja.

O *Fórum* possui uma ambigüidade que diz respeito às diferentes concepções que suas participantes têm do mesmo ou, como algumas delas apresentam, diferentes versões do mesmo. Algumas integrantes defendem que o *Fórum* deva ser uma instância de representação da mulher luterana; para outras, deve ser um espaço que promove o “crescimento da mulher”, para as líderes leigas da Igreja que vão aos encontros do *Fórum*, informando-as e trabalhando temas de “interesse da mulher”. Tal ambigüidade é bem expressa, por exemplo, no convite a uma palestra organizada pelas lideranças do *Fórum*, cujo tema foi “Direitos Humanos, com enfoque na questão da mulher”: “O Fórum de Reflexão da Mulher Luterana deseja proporcionar espaço de reflexão e comunicação entre todos os grupos e segmentos femininos, organizados nas comunidades da IECLB, bem como com mulheres luteranas que não pertencem e nem um [sic] grupo organizado” (FÓRUM ..., 2001).

A constituição do *Fórum* enquanto instância de representação depende de seu caráter de “grupo de reflexão”, que promove a reflexão de uma forma estratégica. A.C., uma das criadoras do *Fórum*, mas que teve “uma atuação de bastidores”, ao perceber a contraposição entre “as pastoras, as estudantes e pastoras de teologia, do Morro do Espelho”, interessadas na criação de uma Secretaria da Mulher na IECLB, propôs a criação do *Fórum*

pra defender [a Secretaria da Mulher] e pra trazer a discussão sobre as mulheres pra dentro da Igreja Também pela problemática das pastoras, que têm um espaço muito menor do que os homens dentro da Igreja. E pra fazer trabalhos com lideranças, pra que cada vez mais mulheres pudessem assumir cargos diretivos dentro das comunidades... Mas a história da Secretaria da Mulher é puxada pelas pastoras. Foram elas que começaram a puxar (A.C., entrevista).

Segundo ela, a participação da OASE no pleito para a criação da Secretaria da Mulher era “estrategicamente importante”, mas as pastoras “não queriam abrir muito para mulheres da OASE participarem”. Ela então propõe “uma outra idéia, que era montar um fórum”, ao mesmo tempo “para tornar visível para dentro da Igreja que existem vários grupos de mulheres organizados”, “um espaço diferenciado do espaço da OASE, onde mulheres jovens e profissionais liberais também pudessem ter um lugar pra falar suas coisas, suas angústias,



suas preocupações, seu cotidiano enfim, que não fosse um lugar só de chazinho e de bordado” (A.C., entrevista).

Esta definição do *Fórum*, em substituição à Secretaria da Mulher, espécie de contraposição à OASE, que “não interessava” a ela, que procurava promover a “diversidade”, está relacionada à mediação feita por esta entre o assim chamado “terceiro setor”, suas formas de atuação e ideologias e a Igreja. Filha de um pastor pertencente à cúpula da Igreja, antes pastor regional, professor da EST, A.C. conviveu com a discussão sobre teologia feminista, a qual confrontou com o “marxismo”, conhecido na graduação em sociologia em uma universidade católica: “E eu comecei a estudar tudo isso, e contrapor ao marxismo, o movimento das mulheres, dos negros, e etc e tal. Trabalhando com toda essa idéia de uma transformação cultural, de cultura.” Posteriormente se engajou em diferentes organizações não governamentais, onde trabalhou com grupos culturalmente minoritários: mulheres, negros, homossexuais, prostitutas. Isto se deu nos EUA, com “população de rua, negros e mulheres”, depois já em Porto Alegre, no GAPA, assessorando a elaboração de projetos e “captação de recursos”, onde ajudou a implantar um trabalho com mulheres prostitutas, e no CAMP, onde começou como voluntária e depois foi contratada para trabalhar com o Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais. Junto a este movimento, “trabalhava com formação de liderança de mulheres, que elas pudessem fazer o trabalho de multiplicar informações no interior”. Este trabalho abrangia “a saúde” e “políticas públicas na área da saúde” (A.C., entrevista).

Neste trabalho, implementou, junto com uma pastora luterana, “uma metodologia diferenciada, que buscasse as matrizes da comunicação feminina, essa coisa instintiva do feminino”. Esta sua experiência como “ongueira” é um recurso que diz respeito ao estado das discussões e formas de ação no terceiro setor, aos “contatos”, e a experiência em elaboração e

avaliação de projetos de ação a serem financiados, a ser convertido em seu trabalho em uma fundação da IECLB, a FLD, que justamente procura conectar Igreja e terceiro setor:

o que eu trago da história pra cá é a relação com os movimentos sociais mesmo. Eu acho que eu acompanhei todas as transformações que aconteceram dentro dos movimentos sociais pra cá. (...) A experiência do trabalho com mulheres, a experiência com trabalho nessa área de meio-ambiente... experiência no trabalho da saúde (...). O que eu faço hoje é coordenar projetos (A.C., entrevista).

O reconhecimento de seu trabalho e de sua atuação levam à sua indicação, por parte da Igreja, para participar de um programa de treinamento de lideranças femininas na FLM, onde concebe a idéia de um espaço diferenciado de discussão de temas e de recepção de novas temáticas e de formação de lideranças que o *Fórum* se propõe a ser.

A indissociação entre fórum de reflexão e fórum de representação está relacionada também aos usos da “reflexão” para a legitimação do *Fórum*. A existência de encontros nacionais e regionais, onde se discutem temas como “água”, “direitos humanos” ou “violência contra a mulher” fazem com que recebam apoio e reconhecimento da Igreja. No relatório de atividades do VI Encontro Nacional do *Fórum*, cujo tema foi “violência contra a mulher”, elaborado por duas integrantes do mesmo, uma pastora doutoranda em teologia, membro da PPL e do NPG-EST, e uma diaconisa professora da EST nesta área, cuja trajetória na Igreja envolveu a formação de grupos de mulheres agricultoras, destaca-se “o apoio e a participação da IECLB. Através de seu suporte financeiro, do aval para o encaminhamento do projeto junto à Federação Luterana Mundial e de seu incentivo nos sentimos motivadas na nossa missão de continuar o movimento do *Fórum*” .

Desta forma, assim como a *Década*, o *Fórum* se pretende conectado às problemáticas legítimas em instâncias religiosas internacionais como a FLM e o CMI, como o tema da violência, o qual conforma no CMI a *Década* ecumênica para a superação da violência (ver DECADE ... em <http://www.overcomingviolence.org/>). Isto certamente contribui para o engajamento daquelas mulheres ligadas à cúpula da Igreja através da aliança matrimonial (as

assim chamadas “esposas de pastor”), ou da reconversão de formas de participação mais tradicionais como direção nacional e regional da OASE em engajamento em instâncias ecumênicas, como a *Década*, onde são possíveis o contato e a adesão com as pautas mais secularizadas com relação aos “problemas da mulher”. É o caso de V.R., ex-presidente nacional da OASE, também representante luterana na *Década*, atual presidente do Sínodo do Rio dos Sinos e coordenadora para o Cone Sul dos trabalhos com mulheres luteranas na FLM, para quem “o *Fórum* começou com essa conscientização da *Década*. Sim, porque naquela época, as igrejas, a nível mundial, fizeram uma recomendação de que a nível decisório das igrejas, houvesse 40% de mulher participando.” (V.R., entrevista). Para ela, o *Fórum* tem a dupla função de “agrupar mulheres” e “discutir assuntos de interesse da mulher”:

ali a gente se deu conta de que de fato nós poderíamos agrupar mais mulheres. Não só as mulheres da OASE, mas mais mulheres que participam na igreja, agrupá-las. O que elas estão fazendo, as mulheres luteranas? (...) Nós iniciamos, pensando, de fato, em agrupar mais grupos de mulheres e discutir assuntos de interesse da mulher, que normalmente não são discutidos nos grupos tradicionais de mulheres. Assim, tipo sexualidade, sensualidade... sabe, auto-estima... a questão da violência... como vão os meus desejos, o que eu sinto. (...) E essa é a nossa luta. Pra que a gente forme mais grupos de interesse, como mulheres sozinhas, separadas do marido. (...) Que de repente têm todo um preparo de vida, pra levar uma vida casada, aquela vida certinha, e, de repente, elas se vêm sozinhas e não tem onde ir. Porque no grupo de OASE só tem mulher casada (V.R., entrevista).

Este é um caso de uma “liderança” que se constitui na OASE, mas que se distancia dela e de suas tomadas de posição à medida que se engaja em espaços e redes mais ecumênicas ou secularizadas, o que não implica em ruptura com a OASE, da qual ela continua a participar na comunidade local.

Este também é o caso de R.M., também ex-presidente nacional da OASE, e membro da *Década*. Além disto, sua participação no *Fórum* está relacionada à participação de seu marido na cúpula da Igreja como pastor da paróquia central da Igreja, professor da EST, também ele voltado às discussões dos problemas sociais da perspectiva “progressista” e ecumênica. M.A. também se engaja no *Fórum* como continuidade do acompanhamento que faz à liderança religiosa do marido. Este, tendo ocupado diversos cargos na cúpula da Igreja –

como professor e pró-reitor da EST, presidente do CLAI, atualmente presidente da Igreja –  
tinha

muitos envolvimento. E eu participava de muitas coisas que ele fazia. Eu mencionei esse Conselho Mundial de Igrejas, eu acompanhei bastante o trabalho que ele fazia. E havia até o reconhecimento pra isso. Eu não tinha salário, não tinha nada, mas tinha uma pequena ajuda. A idéia era, quem sabe, pra eu ter uma empregada em casa, e poder ajudá-lo. (...) Mas o [marido], então, viajava, visitava essas igrejas, fazia seminários, participava de eventos que estavam acontecendo na igreja. E algumas vezes eu participava junto, e sempre procurava alguma coisa com mulheres. Um trabalho que já existia dentro das igrejas, claro, mas procurava contato, e dava ainda pra ver alguma palestra (M.A., entrevista).

Ao mesmo tempo em que percebem as novas pautas das instâncias ecumênicas como importantes, via participação nas redes das cúpulas, estas mulheres, dado seu comprometimento com o *status quo* da Igreja, contemporizam nas disputas entre o *Fórum* e a OASE pela representação da mulher luterana. Como observado em uma reunião da coordenação do *Fórum*, estas mulheres, que são também, como esposas de pastor, um tipo de liderança feminina tradicional na Igreja (SCHNEIDER-HARPRECHT e STRECK, 1995; ECKERT, 1999), contrapõem-se internamente, no *Fórum*, àquelas mulheres que propõem uma estrutura da Igreja para representar os diferentes grupos de mulheres existentes na IECLB. M.A. observa que

não dá pra criar uma estrutura dentro da IECLB em que a OASE não esteja plenamente representada, porque é um movimento mais forte. (...) E isso é uma realidade. E o *Fórum*... nós nos reunimos aqui, em torno da grande Porto Alegre, Espírito Santo está começando, São Paulo tem alguma coisa... Santa Catarina, Curitiba... talvez tivesse ali em Joinville, mas é muito pouco. (...) Eu acho que é muito importante que a gente continue refletindo, lutando por coisas maiores, até por uma secretaria da mulher. Mas pra mim, em outros termos, quase que excluindo... ou não dando conta da OASE, Acho que não, acho que tem que brotar delas também [o interesse pela secretaria da mulher] (M.A., entrevista).

Os repertórios de ação do *Fórum*, os encontros para discussões, permitem qualificá-lo negativamente em contraposição à OASE, como setor que só fala, enquanto a “OASE não fala, mas faz”, ou “fala e faz”. Isto leva a que as mulheres presentes no *Fórum* e que são mais próximas da OASE considerem que

[o *Fórum*] fica muito nessa discussão teórica, quase abstrata, que eu valorizo muito, eu sou muito pelo lado intelectual. Mas eu acho também que a gente tem que criar alguma coisa mais concreta. (...) e eu acho que isso a OASE tem muito mais concreto, tem muito mais ações. Elas podem não ter reflexão, mas elas têm isso aí (M.A., entrevista).

A ex-presidente sinodal da OASE e que não participa do *Fórum* pelos “conflitos” na época da discussão sobre a criação da secretaria da mulher, também destaca esta “diferença” entre o *Fórum* e a OASE:

de todos os trabalhos [do *Fórum*] que eu tenho participado, de todas as reuniões, o que eu pego lá é tema, e vai uma espécie de aula que às vezes aprofunda, de como você pode escolher uma luta, mas nada de prática, de você ir lá e fazer. Já no nosso caso, da OASE, (...) a gente tem essa coisa de colocar a mão na massa (G.K., entrevista).

A busca de “ações concretas” por parte do *Fórum* visa dar a ver sua existência como grupo atuante na IECLB. Dentre as diferentes propostas que surgiram na reunião da coordenação do *Fórum* observada – elaboração de um boletim para as mulheres da Igreja, trabalho com espiritualidade, com mulheres jovens e urbanas – sobressai-se a proposta de trabalho com “violência contra a mulher”. Esta temática, que deu ensejo ao encontro nacional promovido pelo *Fórum* em 2003 e também da PPL, instância da qual participam as pastoras que estão no *Fórum*, torna-se a “causa” para a qual apresenta uma proposta de trabalho à direção da Igreja. Esta envolve a “capacitação” e formação de membros das comunidades luteranas, o levantamento dos “serviços existentes de apoio às vítimas, como Delegacia da Mulher e outros” (CARTA sobre violência contra a mulher é enviada para a Direção da Igreja, em [www.est.com.br/informativo\\_online/arquivo\\_noticias\\_08102003.htm](http://www.est.com.br/informativo_online/arquivo_noticias_08102003.htm)). As noções de capacitação de grupos, promoção de palestras, coleta e disponibilização de informações, dizem respeito a mobilização de referenciais adquiridos não só nos espaços ecumênicos que fazem parte, mas também na participação de algumas no terceiro setor – além de A.C., M.A. e R.P. atuaram como voluntárias em uma ONG que atende crianças carentes. É M.A. que propõe

que a gente procure criar aqui uma coisa pequena, por exemplo, de acompanhar, de ser solidária com mulheres que sofrem violência. (...) Nós

somos, queremos ser solidárias com as mulheres; então vamos ser com aquelas que estão precisando, e que sofrem violência justamente por serem mulheres (M.A., entrevista).

Esta mobilização pelo “outro”, “solidária”, mais legítima que a mobilização em torno de reivindicações, faz também o *Fórum* pender para fora da Igreja, o que não deixa de ser uma oposição à OASE, entendida como um trabalho “para dentro”. À desqualificação como instituição “fechada”, a ex-presidente sinodal da OASE opõe as influências “do mundo” na Igreja: “até que ponto nós vamos querer que isso nos influencie?” (G.K., entrevista).

Os encontros do *Fórum* também são um momento de dar a ver na Igreja a existência dos “diferentes grupos de mulheres” da IECLB, o que envolve um esforço de nomeação e apresentação por parte das integrantes daquele. Estes seriam a outra razão de ser do *Fórum*, que contempla mulheres que não estão na OASE. Como considera uma pastora atual membro do *Fórum*

existem muitas iniciativas de trabalhos com mulheres, ou trabalhos liderados por mulheres na igreja, tipo mulheres agricultoras. Mulheres indígenas, que vão lá na Rondônia, que é um trabalho muito lindo com mulheres indígenas, participam num encontro de mulheres da PPL. As pastoras estão organizadas, as diaconisas estão organizadas, mulheres da farmácia caseira, mulheres da medicina alternativa. Tem tanta coisa que é iniciativa de mulheres, e mulheres que estão na igreja. E não existe nenhum tipo de organização disso. (...) Então foram se criando outros tipos de grupos. E essa, na verdade, é a nossa intenção, de tentar organizar eles. E tentar ter uma Secretaria que organizasse o trabalho com mulheres na igreja. Se potencializar, se conectar a diversos grupos de trabalhos. (A.R., entrevista).

Os encontros do *Fórum* atrairiam as representantes destes grupos, em busca do contato com as novas reflexões sobre ou que interessam a mulheres. Como se encontra no relatório de atividades do VI Encontro Nacional do *Fórum*:

desejamos destacar a importância da participação dos Sínodos, tanto na indicação das representantes, quanto no número de participantes enviadas. Dos 18 Sínodos, 15 estavam representados, contemplando os diversos grupos de mulheres e realidades existentes no âmbito da IECLB (...). Através disso percebemos o apoio e o acolhimento por parte dos Sínodos de incentivar novos espaços de reflexão e diálogo sobre assuntos pertinentes as mulheres [sic] conforme proposto pelo *Fórum* (PLETSCH e BEULKE, 2003).

O que se tem é um esforço de constituição das mulheres que vão ao *Fórum* como representantes. Lê-se no *site* da IECLB sobre o *Fórum* o que uma de suas integrantes, uma

diaconisa que desde o primeiro momento esteve presente em sua composição e que participou também das discussões referentes à Secretaria da Mulher, disse:

Segundo G.B., as representantes dos 15 sínodos são mulheres com grande engajamento em várias áreas e passam a ser consideradas agentes sinodais do *Fórum* da mulher. Em grande parte, os sínodos também acolheram a sugestão de enviar representante de um de seus grupos de mulheres, indicados pela coordenação do *Fórum* (SCHMIDT, 2003).

Isso, por um lado é uma estratégia para a reposição da proposta de criação de uma Secretaria da mulher, e por outro, de oposição à OASE. Para uma pastora que atua no *Fórum*

a OASE tem quantidade. Eu acho que a pluralidade que existe nessas outras iniciativas são tão importantes quanto o número de mulheres da OASE, os anos Então não é uma questão numérica... uma questão de tempo... Não, [é] uma questão de qualidade e de organização do trabalho das mulheres na Igreja (A.R., entrevista).

A coordenação do *Fórum* propõe à IECLB, a partir disto, “que se crie na IECLB um órgão aglutinador que trate de todos os assuntos relacionados à mulher” (PLETSCH e BEULKE, 2003). A proposição da criação de uma secretaria de mulheres, ou uma estrutura onde “se potencializa, tu promove, tu organiza... faz girar informações, encontros, formação, diversos setores” é um tema bastante polêmico entre as mulheres da IECLB e do *Fórum*, e expõe, ao mesmo tempo, algumas clivagens quanto a concepções sobre o trabalho feminino na Igreja. Então, se para algumas mulheres do *Fórum* a retirada das lideranças da OASE estaria ligada a “ranços do passado”, “mal entendidos”, “coisas ditas de forma ríspida e apressada”, que “alguém teria dito que o tempo delas já passou”, para a ex-presidente Sinodal da OASE, atual membro da diretoria sinodal da OASE, que participou das discussões sobre a criação de uma secretaria da mulher, “a representação da OASE é muito grande”, o que equivale dizer que ela reúne mais mulheres, e não poderia, por isto, ser representada como mais um grupo dentre outros no *Fórum*: “mas aí sempre o atrito entra nessa questão de que se fôssemos pra votar representatividade, pelo potencial da OASE, teria que ter muito mais gente da OASE participando do Fórum.” (G.K., entrevista).

Mas está colocada também, entre as mulheres que participam da OASE e as que investem no *Fórum*, a oposição entre trabalho voluntário feminino na Igreja e trabalho remunerado desempenhado por mulheres. Para a antiga presidente sinodal da OASE:

parece que elas [as integrantes do *Fórum*] primam mais pelo fato de receber auxílio financeiro para seminários, e palestras. Enquanto que para nós é o contrário: a gente usa o auxílio financeiro em função de auxiliar entidades, e, ao mesmo tempo, de promover esses seminários de apoio à mulher. (...) Elas precisam de ajuda, porque (...) são mulheres que estão querendo fazer um seminário mas não tem um caixa, por exemplo (G.K., entrevista).

Ou seja, ao mesmo tempo em que a “OASE fala e faz”, ela tem como fonte de legitimidade o trabalho voluntário e desinteressado, que não onera e financia a Igreja, em oposição ao *Fórum*, que propõe “mais uma estrutura para onerar a Igreja”. Esta oposição, colocada tanto pelas presidentes sinodais entrevistadas, quanto na reunião do encontro da coordenação do *Fórum*, é mesmo vista como forma de desqualificação pela OASE, dos “outros grupos”, perante a Igreja, como considera uma diaconisa membro do *Fórum*:

Eu percebo a liderança nacional da OASE que eles – talvez nós também, não sei – têm medo de perder o poder, porque elas têm o poder, elas têm dinheiro. Por exemplo, (...) o pastor-presidente chamou várias lideranças, de grupo de mulheres da OASE, da PPL, pra ver como nós queremos nos aproximar, caminhar mais juntos. (...) E, depois, no final, na nossa frente, elas [a OASE] entregaram um cheque de mais de vinte mil pro pastor presidente, pro trabalho da missão. E os grupos vivem sem dinheiro, nunca têm dinheiro pra nada. Então elas têm dinheiro, quem tem dinheiro pode, e têm história. (...) Então a dificuldade é a gente conseguir fazer valer os diversos grupos, por menores que eles sejam (G.B., entrevista).

Ao trabalho abnegado e gratuito da OASE, as mulheres do *Fórum* opõem a discriminação das mulheres na Igreja, que quase não ocupam cargos na direção, e que não têm uma instância em que “podem decidir seus próprios assuntos”. Como considera a antiga coordenadora do *Fórum*, leiga formada em filosofia e psicologia que entrou para o *Fórum* após dar assessorias a cursos da *Década* e do *Fórum*:

Então, tem trabalhos solidários muito bonitos dentro da OASE. (...) mas não são trabalhos em função de um trabalho em que tu possas ter alguma remuneração, e que tu realmente exerça um poder de voto, que tu tenha uma voz ativa dentro da igreja. (...) Então, a proposta do *Fórum*, realmente, (...) é de conscientizar a mulher (...) através da Secretaria da Mulher. Isso aí. Que as mulheres decidam as coisas das mulheres. Por exemplo: nós precisamos de dinheiro pra poder fazer acontecer o seminário, o encontro que a gente vai



fazer. Então, quem tem que decidir somos nós, mulheres. Nós temos que saber da nossa necessidade, aonde nós temos que ir. E não é o homem chegar e dizer: "Ah... pois é, agora nós vamos fazer aqui na igreja... nós estamos precisando de bancos novos, e cadeiras novas..." (...) Então, as mulheres vão lá, trabalham, pegam o dinheirinho pra comprar os bancos novos. É importante? É. Mas não é esse o nosso momento de vida atual. O momento de vida atual agora é de procurar ver o que acontece, justamente com a questão de gênero, com a questão da violência (H.S., entrevista).

O *Fórum* passa a ser, até mesmo pela participação simultânea das mulheres que denunciam a discriminação da mulher na Igreja em todos estes espaços, junto com a PPL e o NPG, mais um grupo que defende a ocupação de cargos por mulheres na Igreja a partir das reflexões e estudos sobre mulheres e gênero. O Encontro Nacional do *Fórum* que discutiu violência contra a mulher apresenta como uma das propostas finais: “que poderão auxiliar na redução e erradicação da violência contra a mulher (...) que se observe a cota de 40% de mulheres nos órgãos diretivos das diversas instâncias da igreja” (PLETSCH e BEULKE, 2003).

À idéia de instâncias para mulheres, onde mulheres decidam, a ex-presidente sinodal da OASE opõe o desejo desta de continuar “sob o guarda-chuva da Igreja”:

Nós somos um grupo de trabalho da IECLB, não algo do lado. Parecia que tinha algumas pessoas com idéias semelhantes no *Fórum*. Mas que elas seriam o guarda-chuva, e não a Igreja. Isso que a gente não queria de jeito nenhum. (...) Nós queremos permanecer como sendo grupo de trabalho da IECLB, que tem debates nas direções diretas do pastor. (...) A igreja é o pastor, e todos os grupos têm o seu pastor orientador. E que este serve para orientar teológica e espiritualmente. Não outras coisas tipo políticas, movimentos... Mais sim os pastores, mas para orientar nessa parte, que é mais na religião (G.K., entrevista).

Isto é considerado pela ex-coordenadora do *Fórum* como continuidade do trabalho para os homens da Igreja: “Elas [da OASE] querem trabalhar com os homens. Elas querem continuar naquele sistema de trabalhar para os homens. Elas não querem saber de liderar” (H.S., entrevista).

A “necessidade” da secretaria está ligada com a formação de algumas mulheres para a Igreja como um mercado de trabalho. No *Fórum*, e mesmo no momento das primeiras discussões sobre a criação de uma secretaria da mulher, são as profissionais da Igreja que

investem na criação de tais estruturas institucionais, que certamente aumentariam as suas chances de inserção profissional na Igreja, diante da fraca presença feminina em seus postos. No entanto, mais do que isto, trata-se de uma estrutura que valoriza os recursos das pastoras, “obreiras” e de algumas leigas.

Em primeiro lugar, as mulheres que no *Fórum* defendem a criação de uma Secretaria da Mulher são aquelas aptas a perceber a existência de diferentes grupos de mulheres na IECLB e a necessidade de mediação entre os mesmos. Esta disposição está relacionada ao trajeto social destas mulheres, para algumas, ligado ao trabalho com “grupos de mulheres” diferentes da OASE e, para outras, a inserção em esferas sociais diferentes da religiosa que as tornam mediadoras entre diferentes grupos sociais e a Igreja.

No caso de G.B., diaconisa luterana, tanto o trabalho profissional como diaconisa quanto a participação em grupos de convivência na IECLB envolveu o trabalho com mulheres em grupos cuja definição se afasta da OASE. Primeiro, na década de setenta, seu trabalho como diaconisa junto a “populações carentes” da periferia de Novo Hamburgo, onde desenvolveu um trabalho com “crianças e mulheres” de “conscientização”, a “questão da auto-estima, um pouco esta questão social e também os temas da atualidade, da vida”. Depois no Espírito Santo, em uma comunidade rural, onde formou um “grupo de mulheres trabalhadoras” na agricultura, que não era “nada de OASE”, mas um grupo onde se “começava a trabalhar questões da mulher”, a “educação dos filhos”, as diferenças entre homens e mulheres, “farmácia caseira” (G.B., entrevista). Este trabalho, bastante similar ao realizado com mulheres das comunidades de base católicas, e por outro lado, aos trabalhos com mulheres do terceiro mundo promovidos pelo CMI, foge, ao mesmo tempo, da concepção tradicional de trabalho feminino na Igreja. Em sua cidade natal também participou de um grupo de convivência, formado por “mulheres adultas que trabalhavam”, “profissionais

cristãs”. Esta diversidade de experiências com grupos de mulheres leva G.B. a se engajar no movimento para a criação da secretaria da mulher e posteriormente no *Fórum*.

As pastoras que participam da atual coordenação do *Fórum* – R.P. e A.R. – também são as principais protagonistas da proposição de uma secretaria da mulher. São apoiadas por outras pastoras que fazem parte de instâncias como a PPL e o NPG-EST. Todas fazem parte de um grupo de doutorandas do instituto de pós-graduação da EST, voltado à discussão da teologia feminista, visto anteriormente. Estas pastoras retomam no *Fórum* o problema da discriminação da mulher na Igreja, o mesmo levantado pelas pastoras que participaram tentativa de criação da secretaria da mulher. Ambas participaram do grupo de mulheres da EST, que discutia textos de teologia feminista e que depois se mobilizou pela cátedra de teologia feminista na EST. No entanto, se o feminismo as faz criticar o caráter tradicional da OASE, muito embora reconheçam que essa tem “muitas coisas boas”, “certos trabalhos muito bons”, é sua passagem por outras esferas sociais que as faz demandar um órgão de aglutinação de diferentes grupos e de contato destes com outros grupos e instituições fora da Igreja. A.R., simpatizante da esquerda política e membro de um setor progressista da Igreja, a PPL, e principalmente R.P., que, além de filiada ao PT, foi conselheira tutelar em São Leopoldo e membro de uma ONG que trabalha com crianças de rua. Estas mulheres, em contato com outros problemas sociais e outros princípios de definição de problemas e repertórios de ação, estão prontas a trazê-los para a Igreja no trabalho de constituição de grupos a serem representados na secretaria da mulher. É delas que parte a proposição da secretaria, e de seu trabalho, o qual deve “botar a cara da IECLB para fora”, junto a outros setores sociais, junto “com mulheres que trabalham com políticas públicas, com HIV ...”, “fazer assessorias, projetos”. Mais uma vez, a definição de secretaria da mulher afasta-se da OASE, já que esta seria um trabalho estritamente religioso, voltado para a Igreja, “não querendo saber de política”.

A Igreja como um mercado de trabalho não diz respeito somente aos profissionais da Igreja em busca de inserção na mesma que garanta sua identidade social. Diz respeito aos ganhos simbólicos e emocionais de leigas luteranas que percebem no *Fórum* e na Secretaria da mulher um espaço de atuação. São mulheres que não participam da OASE, mas que partilham da representação presente na mesma e difundida entre os fiéis da Igreja que poderia ser chamada de “salvação pela comunidade” – a crença de que a participação na comunidade religiosa, em suas diversas instituições e grupos, como de jovens, de terceira idade, de senhoras, de mulheres, de pastoras e pastores, casais, e outras formas de organização propostas no âmbito da Igreja – traz aos fiéis as soluções a seus problemas.

I.R.Z. participa de um grupo de mulheres chamado “Singulares”, mulheres “sozinhas”, separadas, divorciadas, que não possuem marido, que trabalham ou estão aposentadas. Oriunda de uma “família de origem, de posse”, o pai possuía lavouras de arroz e uma usina de beneficiamento e entra em decadência, “uma derrocada, uma escada abaixo”. Quando se casou, passou a se dedicar à família, na qual “o maior peso econômico era meu. Meu pai nos proporcionava casa. Então, às vezes, quando eu precisava de alguma coisa, o meu pai ajudava”. Com a separação do marido, “sai com as mãos abanando” do casamento, vem para Porto Alegre, onde conclui o segundo grau mas não consegue fazer o curso superior por falta de recursos financeiros, e ganha a vida como costureira. “Tenho, graças a Deus, o apartamento que o meu pai me deixou, então eu não dependo de aluguel. Estou sempre, sempre em dia com as minhas continhas, mas é assim: fiz um vestido hoje, aquele dinheirinho vai direto pro condomínio. É tudo direcionado. Não sobra nada” (I.R.Z., entrevista).

A participação em uma comunidade de membrezia abastada em um bairro de classe média alta, no qual as mulheres de seu grupo são “de um nível mais médio, mas de famílias tradicionais daqui de Porto Alegre”, seria uma das fontes de manutenção da identidade social

como parte de uma comunidade luterana, em um grupo de convivência que é o “Singulares” e em atividades como o coral da paróquia, nos quais as recompensas seriam emocionais:

por isso que eu tenho muita atividade como aqui. Porque faz um bem incrível, tendo relacionamento com as meninas todas, essa amizade, eu sei que eu estou prestando um benefício pra elas também. (...) Então se eu não tenho possibilidade de outras regalias, eu tenho esse conforto de saber da alegria delas, como elas se sentem bem, como está crescendo esse mundo de amizades entre cada uma de nós. E o benefício desse grupo é isso. É o bem que faz... (...) Então como luterana mesmo, eu tenho um sentimento muito forte. Tanto que eu canto coral dentro da minha igreja. E nesta participação com a música, cantando, eu fico muito feliz (I.R.Z., entrevista).

Seu grupo se diferencia da OASE porque “são mulheres que trabalham”, “que não contribuem financeiramente com a Igreja”, mas que deve permanecer nela porque

são mulheres com umas cabeças boas. Porque são mulheres profissionais que não podem participar de OASE e não tem o perfil da mulher que labuta, que trabalha como OASE (...) que podem doar um pouco do seu tempo em eventos, coisa assim, mas que não seja obrigatoriamente trazendo grana (I.R.Z., entrevista).

Sua experiência de mulher que trabalha com mulheres de classes sociais mais baixas, em uma cooperativa de costureiras, de mulher descasada, faz com que perceba como importante a Igreja contemplar outros grupos diferentes daqueles da OASE, as quais “são ótimas senhoras, mas é aquele mundinho mais restrito, mais conservador (...) mais casa”, ela se dispõe a trabalhar para a Igreja, o que seria, para ela, propiciado pelo *Fórum*:

eu acredito, eu vejo que a Igreja Luterana tem um potencial de mulheres, de cabeças, por excelência, boas. (...) Participantes, atuantes, e com clareza, que tem profissionais, e tudo. Não estão na Igreja. Porque a Igreja não abre, não dá aquele convite pra essas mulheres vir doar um pouquinho... (...) e nós estamos aqui, uma tarde inteira, conversando, trocando idéias sobre o que nos podemos fazer, de que maneira nos vamos agir, pra sensibilizar mais essas mulheres. (...) Agora nós [o *Fórum*] temos como meta isso, esse esclarecimento e a busca de ajudar nesta área. Por exemplo, tem mulheres, das nossas aqui, que se separaram e estavam, carentes, atiradas, precisando de um atendimento psicológico, de uma pessoa que ouvisse. O que nós fazemos aqui: uma ajuda a outra. Por quê? Por que a igreja não tem, semanalmente, duas vezes por semana, uma pessoa que possa sentar, e ela vai conversar, ela vai dizer: Eu estou me sentindo assim, meu marido fez isso. Agora eu vou sair. Vou deixar tudo. Saio de casa, deixo ele sozinho. Uma pessoa que oriente, uma advogada que diga: “Olha, tu tem esses direitos, assim, assado”. Então é isso que o *Fórum* quer, é poder abrir mais a igreja, proporcionar mais contato direto com a pessoa (I.R.Z., entrevista).

A anterior coordenadora do *Fórum*, H.S., leiga, também considera que a proposta deste envolveria contemplar “outras realidades das mulheres”. Mestre e professora de

filosofia em nível de segundo grau e em um seminário católico, também psicóloga, participou de vários eventos da *Década* como assessora. Embora casada, por sua atuação profissional, não se considera como tendo o perfil da OASE. “Nunca participei. A minha mãe, minhas tias, sim. Eu não porque a minha realidade era totalmente outra. E pra mim a OASE era um lugar muito legal pra minha mãe”. Por seus trabalhos de “assessorias a grupos de mulheres”, percebe a importância do *Fórum*, que segundo ela

trabalha com conscientização. Nós abrimos sempre espaços para trabalhar, a partir de determinado assunto, as mulheres comecem a questionar e se conscientizar da vida, de si mesma, do todo. (...) Mesmo trabalhando na igreja, saber-se capaz. Não só do trabalho, mas também de assinar em baixo e ter voto aberto para a coisa que ela quiser (H.S., entrevista).

Ela também se engaja claramente a favor de uma secretaria de mulheres, que disponha de recursos para o trabalho com mulheres e represente as mesmas junto a instâncias internacionais e nacionais nas quais a IECLB participa – o que aponta para a rivalidade com a OASE no tipo de liderança leiga proposta. H.S. critica que a liderança nacional da OASE se repete na representação das mulheres da Igreja.

Trata-se de mulheres que opõem à OASE outro modelo de trabalho com mulheres da Igreja: todas elas percebem que o trabalho com mulheres deve ser “plural”, e enfatizar a conscientização das mesmas, e daí a importância de cursos e assessorias para as quais algumas são consideradas capacitadas, principalmente as obreiras, verdadeiras “profissionais da revelação”, mas também as leigas membros do *Fórum*. Nesse sentido, é necessário notar que todas participaram da *Década*, seja de sua organização, seja de eventos da mesma, onde a noção de conscientização das mulheres para além dos trabalhos da Igreja estava presente. Esta perspectiva colocaria o *Fórum* como grupo de planejamento, de difusão de informações, cursos, assessorias, em oposição à OASE, sem trabalhos práticos. Por outro lado, a “conscientização da mulher” envolve a diferenciação da OASE como um setor que não faz isto, mas que conserva certas tradições da participação das mulheres na Igreja, como defende M.A., esposa do pastor presidente e membro do *Fórum*

a igreja como um todo deve muito à OASE, não só em termos financeiros, mas também de mantenedora de tradições: festas, eventos, que são coisas que a gente pode repetir, que sabe que vai acontecer no ano que vem, de novo, como aconteceu agora, visitas a mulheres (...) ou participação em situações de lutos, por perdas. (...) E também o espaço delas, estarem reunidas como mulheres (...) estarem juntas entre as suas, e se relacionarem pra qualquer coisa (...) principalmente pra mulheres que não tem uma outra atividade profissional, que elas possam estar em convivência. E pra algumas esse trabalho mais manual, de desenvolver trabalhos manuais, de trabalhar na cozinha, fazendo chá, isso é necessário, isso é importante. E tem que existir financeiramente pra igreja, mas também é uma realização (...). Então a gente tem que respeitar. Mas elas também têm que respeitar quando outras têm outras necessidades (M.A., entrevista).

A percepção de que existem problemas específicos da condição feminina, como a “violência contra a mulher”, é próprio de mulheres esclarecidas (e com exceção de uma delas, todas as participantes do *Fórum* possuem curso superior), mas não implica necessariamente a adesão a algum feminismo. Nesse sentido, em contraste com as pastoras que se identificam como feministas, a antiga coordenadora do *Fórum*, H.S. qualifica-se como

uma feminista que nunca me digo feminista. (...) Porque eu adoro ser feminina, sabe? (...) Gosto muito de homem, sabe? Mas, absolutamente, não me vendo, e não acho que pra ter um carinho ou ser vista, um homem precisa pagar alguma coisa pra mim. Então, nesse ponto, eu sou extremamente feminista. Eu sou igual a um homem. Não sou nada mais, nada menos. (...) Feminismo depende do feminismo da palavra feminista. Eu nunca participei, assim, de grupos fechados, feministas. Porque eu acho que ai não é eu em cima e o homem lá em baixo. Apesar de que entendo que na história isso tem que acontecer (H.S., entrevista).

Em um pequeno texto, “A mulher hoje”, ela considera que “as lutas feministas estão mudando sua ação. A mulher não busca mais a igualdade pela igualdade; ela busca, isso sim, vivenciar sua feminilidade, beleza, sexualidade, com a autonomia própria de todo e qualquer ser humano”, o que aponta para a adesão à concepção de distintas naturezas para homens e mulheres, própria ao espaço religioso.

Outras mulheres parecem mais distanciadas do feminismo. A diaconisa G.B., que entrou em contato com feministas na década de oitenta, em um seminário, onde, segundo ela, “foi a primeira vez que eu vi feministas de trabalho e posicionamento. (...) E muitas coisas comecei a aprender, e me interessar, e a ver” (G.B., entrevista). No entanto não se considera feminista: “feminista não. Porque eu vejo muitos exageros. Vi, assim, que normalmente

quando existe uma coisa, por exemplo, muito machismo, a tendência, depois, é cair pra outro extremo, de cair de um extremo pra outro.” (G.B., entrevista).

As esposas de pastor presentes no *Fórum* se afastam mais ainda desta definição. R.M., em uma das reuniões da OASE de que participa, falou no meio de uma animada conversa: “acho que sempre fui feminista”, o que certamente tem a ver com sua identificação com o *Fórum*. No entanto, em uma conversa particular, marcou sua distância com relação à teologia feminista, dizendo que não sabia quais eram seus principais desenvolvimentos, e quanto às pastoras feministas, que “achava bom, que elas não estavam fazendo nada de errado”. M.A. considera que as reflexões e iniciativas em favor da igualdade entre os sexos nos espaços em que atua – a Igreja e sua família - sempre foram conscientes.

E aí eu acho que é uma grande responsabilidade das mulheres cristãs, ou não, que elas eduquem seus filhos e filhas de maneira igual. E eu sempre condenei muito... eu não fazia disso uma bandeira, não brigava, mas se houvesse uma oportunidade de comentar com pessoas... não assim, fazendo disso uma bandeira, eu nunca fui feminista de bandeira, aberta... não, isso não. Eu acho que as coisas têm que ir devagar. Também nas questões femininas, no feminismo (M.A., entrevista).

No entanto, ela mesma lamenta ter deixado sua profissão em benefício da profissão do marido, para cuidar dos filhos, o que segundo ela não foi uma “opção”, mas algo que “naquela época, a gente tomava como natural”.



## CONCLUSÃO

Este trabalho visa dar conta das características sociais dos agentes que produzem e reproduzem o “feminino” nas igrejas em pauta. As considerações de Francine Muel-Dreyfus (1996, p. 180) sobre os movimentos católicos femininos franceses da primeira metade do século XX poderiam ser retomadas aqui em paralelo quanto às lógicas dos engajamentos femininos na Igreja Católica e na IECLB: eles são o resultado de *demandas femininas de saber, de trabalho e de participação na vida pública*.

As possibilidades de formação profissional na Igreja, principalmente no caso das pastoras e teólogas feministas da IECLB, ocorrem no mesmo momento que estas instituições vão se moldando aos padrões de instituições escolares superiores laicas. Elas são mulheres em busca de escolarização e em ruptura com a condição social anterior e também com a condição feminina em seu grupo social de origem. Também entre as mulheres do Grupo de Reflexão da Mulher Consagrada, a escolarização como ruptura com a condição feminina, e a inserção profissional na Igreja por seu mercado escolar estão ligadas a seu investimento na elaboração de novas definições à “vida religiosa feminina”. No entanto, elas enfrentam os limites da ortodoxia católica com relação à condição feminina e à atuação feminina na Igreja, e o momento histórico de seu trajeto escolar não oferecia condições à profissionalização teológica.

As mulheres voltadas à formulação de novas ideologias sobre o “feminino” – as teólogas feministas, as freiras progressistas e as agentes externas das pastorais - se engajam na Igreja para dar expressão a suas expectativas sociais através destas ideologias. É como se estas ideologias sobre a mulher fossem profecias, e o engajamento é o cumprimento destas, que “enfim, tinha chegado”. Mas as formulações sobre a mulher são também veículo para

reivindicações profissionais por postos na Igreja. A teologia feminista das teólogas luteranas é uma modalidade de expressão e vai junto com uma mobilização profissional, assim como os “conselhos” e as “contribuições” do GRMC. Desta forma estas profissionais da Igreja podem receber apoio e se aliarem a leigas que também buscam e se inserem profissionalmente na Igreja, o que se vê claramente na aliança entre pastoras e mulheres leigas que participam do Fórum de Reflexão da Mulher Luterana.

A produção de ideologias religiosas em torno da condição feminina é possível pela participação, como teólogas ou professoras de diferentes graus e disciplinas no mercado escolar da Igreja, e a abertura deste a critérios laicos. De outra parte, é possível também pela crescente busca, entre os agentes religiosos – teólogas, freiras, agentes externos das pastorais - de formações “mundanas” como jornalismo, psicologia, ciências sociais, direito, educação. Tais formações são apropriadas como filosofias sociais a serem usadas no trabalho de sistematização religiosa, num contexto de formulação de ideologias religiosas para os “oprimidos”.

No entanto, a formação escolar é acompanhada do contato e adesão a diferentes ideologias sociais em favor dos oprimidos pela inserção em outros espaços: partidos políticos, organizações não governamentais, movimentos sociais diversos em diferentes momentos da trajetória e com variadas intensidades na adesão e no pertencimento a estes. Tal multiposicionalidade e investimento em diferentes áreas do conhecimento são conciliados pela concepção corrente no espaço religioso da indissociabilidade entre filosofias sociais, saberes e aprendizagem prática. É a idéia de “formação” que permite a adesão a filosofias sociais, a participação em movimentos e a instrumentalização de saberes – em especial das ciências humanas – no trabalho de formulação e difusão de teologias sobre a mulher ou outras teologias.

As relações com o “feminismo” são múltiplas e nuançadas. Trata-se para algumas da recusa do mesmo, como no caso das lideranças da OASE ou das pastorais católicas, do distanciamento, como no caso das mulheres leigas que participam do Fórum de Reflexão da Mulher Luterana, ou da reapropriação e re-significação do feminismo de acordo com princípios católicos. Neste último caso, o feminismo é entendido como exaltação da “força” especificamente feminina de geração e manutenção da vida. É entre as pastoras/teólogas luteranas que se encontra o feminismo como recusa de uma natureza feminina e busca de igualdade com os homens; o que está relacionado com seu investimento profissional na Igreja, e quase nunca implica na recusa de uma vida familiar ou da maternidade.

Para as igrejas, a recusa ou não adesão massiva ao feminismo significa a possibilidade de propor no espaço ideológico, a noção de “promoção da mulher” em oposição à “liberação feminina”. A abertura de espaços de trabalho e de participação na Igreja é uma das dimensões dessa promoção. Promover a mulher é exaltar a natureza feminina, ou investir na sua formação, na sua auto-estima, desenvolver suas habilidades de falar, planejar, conduzir, organizar, fazer *para a Igreja*. É disto que se trata também na participação como líder na OASE, nas pastorais, no Fórum e na *Década*. A promoção da mulher implica não na recusa do doméstico e da condição de mãe e esposa, mas o questionamento da exclusividade deste tipo de atividade para as mulheres, e a extensão, para outros âmbitos da existência, da maternidade pelo engajamento em organizações de cuidado e manutenção. Isto se dá pela participação em organizações de mulheres, que, sob a égide do padre, do frei ou da freira, ou ainda a “orientação do pastor” e “debaixo do guarda chuva da Igreja” trabalham para esta ou para a “comunidade”. Esta atuação pode ser estendida para “fora dos muros da Igreja” no caso da OASE, pela filantropia; ou ainda pela participação no espaço público, nas “lutas” pelos “direitos” e pela “cidadania” no caso das mulheres de pastorais. Mas é sempre como mãe,

pela vida dos filhos, da família e da comunidade que as mulheres se autorizam a atuarem nestas organizações.

É como mulheres em busca de recursos para “saberem se conduzir” também “em casa, com a família” – “ser uma mãe melhor, uma esposa melhor” – e poderem desempenhar o papel de referência moral na família que elas se engajam na Igreja. A participação nestes espaços “tipicamente femininos” indica a “correspondência entre estruturas mentais e estruturas sociais” como no caso da adesão ao feminismo cristão de que trata Francine Muel-Dreyfus (1996), ou entre ideologias sobre a identidade feminina e âmbitos de atuação legítimos em concordância com a divisão de trabalho entre os sexos.

Desta forma, às igrejas é possível se contrapor a outras ofertas ideológicas em torno da condição feminina. Mais uma vez a salvação feminina não está na adesão a uma ideologia laica plena de “excessos” como o feminismo. Está na participação na Igreja e na garantia que esta oferece da permanência de certos princípios de definição da condição feminina. Paradoxalmente, participam do trabalho de definição do feminino, mulheres de alguma forma em ruptura com o mesmo. As pastoras feministas que traduzem sua prédica à OASE para não chocar suas participantes; as freiras do GRMC, em contato com ideologias mundanas sobre a mulher que reapropriam-se das mesmas para contribuir com a Igreja e sua problematização da condição feminina; agentes religiosas que fomentam o *Fórum*, a *Década*, as pastorais, em contato com o feminismo e outras ideologias de “dominados”, que se apropriam das mesmas e as redefinem na constituição de formas de participação das mulheres na Igreja. São estes e estas mediadoras entre Igreja e ideologias sociais que tornam possível a manutenção da Igreja como produtora de identidades femininas.

No entanto, as condições sociais de existência das mulheres engajadas na Igreja conformam diferenças nas práticas do feminino. A escolaridade define a principal clivagem entre mulheres e suas concepções de condição feminina. É esta que propicia, na Igreja, a

participação na produção de ideologias sobre o feminino, é ela que permite a ruptura com a condição social de origem, para as filhas de agricultores, é ela enfim que propicia uma relação mais distanciada e reflexiva com as concepções do feminino – uma das condições de possibilidade da participação na produção ideológica.

De outra parte, há aquelas que sem recursos de origem para iniciarem a escolarização, ou tendo mesmo cortada do “espaço de possíveis” uma carreira escolar ou uma profissionalização pela escola, têm uma relação mais pré-reflexiva com a condição feminina – caso das mulheres da OASE e das pastorais. Imersas no mundo da necessidade, do lar, do cuidado da família, estas mulheres pouco ou nada tomam parte nas elaborações sobre o feminino. Isso é mais visível no caso das mulheres das pastorais católicas, para quem o cuidado da família diz respeito à sobrevivência física da mesma. Desta forma, se bem que reconhecidas simbolicamente, elas só participam da produção sobre o feminino na Igreja como depoentes.

Para católicas e luteranas o pertencimento a cada uma destas igrejas já mostra o acesso desigual a bens de salvação para grupos sociais distintos. Para mulheres sem etnia definida, com baixa escolaridade, desempregadas, sub-empregadas ou inativas, a Maria humilde que cuida, “luta” e sofre pelos filhos, pela família e pela comunidade. Para mulheres ligadas a uma igreja por sua origem étnica, pertencentes à classe média, cujo marido é o principal provedor da família, fazendo com que elas se dediquem ao lar e à educação moral dos filhos, a senhora exemplar, que ao formar-se espiritualmente na Igreja, torna-se “boa mãe e esposa diligente”, que também trabalha para a comunidade. Em ambas ideologias, a salvação acontece pelo dom de si, que apela à “essência feminina” de católicas e luteranas.

Este estudo não conseguiu esgotar, no caso das pastoras-teólogas da IECLB, a questão das condições de entrada de mulheres em uma profissão considerada como masculina. Por outro lado, ao tomar o conjunto dos investimentos profissionais nas igrejas por parte de

mulheres com curso superior, este estudo apontou para os processos concretos que concorrem para o aumento da escolarização feminina, que dizem respeito tanto às disposições à escolarização relacionadas à origem social, como aos processos sociais e institucionais específicos que promovem a escolarização feminina. Este problema mais geral das relações das mulheres com a escolarização superior, e mesmo com profissões masculinas, demanda outras investigações, a serem feitas no futuro.

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA DE REFERÊNCIA CONCEITUAL

ADRIANCE, Madeleine. Agents of change: the roles of priests, sisters and lay workers in the grassroots catholic church in Brasil. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Oxford, v. 30, n. 3, p. 292-305, 1991.

AGRICOLIANSKY, Éric. Carrières militantes et vocation à la morale: les militants de la LDH dans les années 1980. *Revue française de science politique*, Paris, v.51, n.1-2, p. 27-46, février-avril 2001.

ALVAREZ, Sônia. Women's participation in the Brazilian "peoples church": a critical appraisal. *Feminist Studies*, Maryland, v. 16, n. 2, p. 381-408, summer 1990.

ANJOS, Gabriele dos. *A sexualidade é política: atuação, identidade e estratégias de manutenção de um grupo gay em Porto Alegre/RS*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFRGS. Porto Alegre, 1999.

ANJOS, Gabriele dos. Gênero, trabalho e família na Região Metropolitana de Porto Alegre. *Ensaio FEE*, Porto Alegre, v. 25, n. 2, p. 465-494, out. 2004.

AUBRÉE, Marion. La vision de la femme dans l'imaginaire pentecotiste. *Cahiers du Brésil Contemporain*, Paris, n.35-36, p. 231-245, 1998.

- BADEN, Sally; GOETZ, Anne Marie. Who needs [sex] when you can have [gender]? Conflicting discourses on Gender at Beijing. *Feminist Review*, Hampshire, Houdmills, Basingstoke, n. 56, summer, p. 3-25, 1997.
- BARCELLOS, Tânia. O panorama recente das migrações no Brasil – situação do Rio Grande do Sul e da Região Metropolitana de Porto Alegre. *Indicadores Econômicos FEE*, Porto Alegre, v. 28, n. 1, p. 181-200, 2000.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. e STREIFF-FENART, J. *Teorias da Etnicidade*. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1998.
- BASTIAN, Jean-Pierre. The new religious map of Latin América: causes and social effects. *Cross Currents*, Fall, 1998. Disponível em: <[http://www.findarticles.com/p/articles/mi\\_m2096/is\\_n3\\_v48/ai\\_21202867](http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m2096/is_n3_v48/ai_21202867)>. Acesso em 21 jun.2004.
- BATTAGLIOLA, Françoise. Philanthrope et féministe. Itinéraire d’une bourgeoise picarde et vision de la famille. *Sociétés contemporaines*, Paris, n. 52, p. 123-140, 2003.
- BAUDELLOT, Christian; ESTABLET, Roger. La escolarité des filles à l`échelle mondiale. In: BLÖSS, Thiery (dir.). *La dialectique des rapports hommes-femmes*. Paris: PUF, 2001, p. 103-124.
- BEAUD, Stéphane, WEBER, Florence. *Guide de l’enquete de terrain*. Paris: La découverte, 1998. (Guides Repères).
- BEAUD, Stéphane. L’usage de l’entretien en sciences sociales: plaidoyer pour l’ “entretien ethnographique”. *Politix*, Paris, n.35, 1996, p. 226-257.
- BOLTANSKI, Luc. *Les cadres: la formation d’un groupe social*. Paris: Minuit, 1982.



BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J.-C., PASSERON, J.-C. *Le métier de sociologue*. Paris: École Pratique des Hautes Études, Mouton-Bordas, 1968.

BOURDIEU, Pierre, WACQUANT, Löic J.D. *Réponses: pour une anthropologie réflexive*. Paris: Éditions du Seuil, 1992a.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1999.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, Papyrus, 1996a, p. 74-82.

BOURDIEU, Pierre. A representação política: elementos para uma teoria do campo político. In: BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998a, p.163-207.

BOURDIEU, Pierre. As contradições da herança. In: NOGUEIRA, Maria Alice e CATANI, Afrânio (orgs.). *Escritos de educação*. Petrópolis: Vozes, 1998b, p. 229-237.

BOURDIEU, Pierre. É possível um ato desinteressado? In: Bourdieu, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. São Paulo: Papyrus, 1996b, p. 137-156.

BOURDIEU, Pierre. Espaço social e gênese das “classes”. In: BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998c, p. 133-161.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992b, p. 27-78.

BOURDIEU, Pierre. Identidade e representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998d, p. 107-132.

BOURDIEU, Pierre. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Minuit, 1979.

BOURDIEU, Pierre. Le mort saisit le vif: as relações entre a história reificada e a história incorporada. In: BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998e, p.75-106.

BOURDIEU, Pierre. *Leçon sur la leçon*. Paris, Minuit, 1982.

BOURDIEU, Pierre. Sistemas de ensino e sistemas de pensamento. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992c, p. 203-229.

BOURDIEU, Pierre. La dissolution du religieux. In: BOURDIEU, Pierre. *Choses dites*. Paris: Minuit, 1987, p. 117-123.

BOYER-ARAÚJO, Véronique. “Macumbeiras” e “crentes”: as mulheres vêem os homens. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 1, n.1, 1995.

BOYER-ARAÚJO, Véronique. *Femmes et cultes de possession au Brésil: les compagnons invisibles*. Paris: L’Harmattan, 1993.

BRITO, Maria Noemi Castilhos. Participação sindical feminina no processo de redemocratização no Brasil. *Revista de Ciências Sociais*, Porto alegre, vol.1, n.1, p. 39-52, 1986.

BRITO, Maria Noemi Castilhos. Participação sindical feminina: um estudo de caso. *Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas -UFRGS*, Porto Alegre, ano XI/XII, p. 373-391, 1983/1984.

BURDICK, John. Gossip and secrecy: women’s articulation of domestic conflict in three religions of urban Brazil, *Sociological Analysis*, v. 50, n. 2, p. 153-170, 1990.

CASANOVA, Antoine. *Vatican II et l’évolution de l’Église*. Paris: Éditions Sociales, 1968.

CHANG, Patricia M.Y. Female clergy in the Contemporary Protestant Church: a current assessment. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v.36, n. 4, p. 565-573, 1997.

CHAPERON, Sylvie. *Les années Beauvoir (1945-1970)*. Paris: Fayard, 2000.

CHAPOULIE, Jean-Michel et MERLLIÉ, Dominique. Le recrutement des professeurs de l'enseignement secondaire: I. Les déterminants objectifs de l'accès au professorat. *Revue française de sociologie*, Paris, n. XVI, p. 439-484, 1975.

COLLOVALD, Annie. Identité(s) stratégiques. *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, n.73, p. 29-40, 1988.

COLONOMOS, Ariel. *Églises em réseaux: trajectoires politiques entre Europe et Amérique*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2000.

CORADINI, Odaci Luiz. *O Ensino Universitário de Teologia, as Relações Centro/Periferia e os Usos das Ciências Humanas e Sociais*. Porto Alegre, 2004, 43 p. Relatório de pesquisa.

CORADINI, Odaci Luiz. *Expansão e internacionalização do ensino universitário e mediação cultural dos professores de ciências humanas e sociais* (versão resumida). Porto Alegre, 2003. Relatório de pesquisa.

CORADINI, Odaci Luiz. Os significados da noção de "italianos". In: MAESTRI, Mário et al. *Nós, os ítalo-gaúchos*. Porto Alegre, Ed. da Universidade, 1996, p. 33-39.

DELLA CAVA, Ralph. A Igreja e a abertura, 1974-1985. In: STEPAN, Alfred (org.). *Democratizando o Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 231-273.

DELLA CAVA, Ralph. A teologia da libertação no banco dos réus. *Lua Nova*, vol.2, n.2, jul-set, p.44-49, 1985. (entrevista).

DELLA CAVA, Ralph. Catholicism and society in twentieth-century Brazil. *Latin American Research Review*, v. XI, n.2, p. 7-50, 1976.

DELLA CAVA, Ralph. Política a curto prazo e religião a longo prazo: uma visão da Igreja Católica no Brasil (em abril de 1978). In: Ribeiro, Darcy et al. *Encontros com a Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 242-258.

DELLA CAVA, Ralph. Transnacional Religions: The Roman Catholic Church in Brazil and the Orthodox Church in Rússia. *Sociology of Religion*, Winter, 2001. Disponível em: <[http://www.findarticles.com/p/articles/mi\\_m0SOR/is\\_4\\_62/ai\\_82477980](http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m0SOR/is_4_62/ai_82477980)>. Acesso em 08 de ago. 2003.

DINÂMICA populacional e a Igreja Católica no Brasil: 1960-2000. *Cadernos CERIS*, Rio de Janeiro, ano 2, n. 3, out. 2002.

DONEGANI, Jean-Marie. *La liberté de choisir: pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1993.

DROGUS, Carol Ann. No land of milk and honey: Women CEB activists in posttransition Brazil. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 41, n. 4 p. 35-51, Winter 1999.

DROGUS, Carol Ann. *Women, religion and social change in Brazil's Popular Church*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1997.

DROGUS, Carol. Reconstructing the feminine: women in São Paulo's CEBs. *Archives des sciences sociales des religions*, n. 71, p. 63-74, juillet-septembre 1990.

DUCHESNE, Sophie. Entretien non-préstructuré, stratégie de recherche et étude des représentations: peut-on déjà faire l'économie de l'entretien "non-directif" en sociologie? *Politix*, n.35, p. 189-206, 1996.

ECHARD, Nicole. La pratique religieuse des femmes dans une société d'hommes: les Hausa du Niger. *Revue française de sociologie*, XIX, p. 551-562, 1978.

ENGELMANN, Fabiano. Diversificação do espaço jurídico e lutas pela definição do direito no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: UFRGS, Pós-graduação em Ciência Política, 2004. (tese de doutorado).

FILLIEULE, Olivier. Post scriptum: Propositions pour une analyse processuelle de l'engagement individuel. *Revue française de science politique*, vol.51, n.1-2, p.199-217, fév.-avr. 2001.

FOBES, Catherine. Searching for a priest ... or a man? Using gender as a cultural resource in an Episcopal Campus Chapel. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 40, n.1, p. 87-98, mar. 2001.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, p. 15-37, 1979.

FREVERT, Ute. Classe et genre dans la bourgeoisie allemande au XIXe siècle. *Genèses*, n. 6, p. 5-28, 1991.

GIUMBELLI, Emerson. A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. *Religião e Sociedade*, v. 21, n.1, p. 87-119, 2001.

GOLDBERG, Annette. Feminismo no Brasil contemporâneo: o percurso intelectual de um ideário político. *BIB*, n.28, p. 42-70, 1989.

GOLDBERG, Annette. *Le dire et le faire féministes: une approche socioculturelle du Brésil contemporain*. Tese de doutorado defendida na Université de Paris-VII, Paris, 1991.

GRIGNON, Claude. Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace politique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, n. 16, p. 3-34, sep. 1977.

GROSSI, Miriam Pillar. Conventos e celibato feminino entre camponesas do Sul do Brasil. *Horizontes Antropológicos*, ano 1, n.1, p. 47-60, 1995.

GROSSI, Miriam Pillar. Féminismes et nouvelles générations politiques des années 90 au Brésil. *Cahiers du CEDREF*, vol.6, p. 169-190, 1996.

GROSSI, Miriam Pillar. *Discours sur les femmes battues*: représentations de la violence sur les femmes au Rio Grande do Sul. Tese de doutorado defendida na Université de Paris V, 1988.

GUIDER, Margaret Eletta. *Daughters of Rahab*: prostitution and the church of liberation in Brazil. Minneapolis: s.e., 1995.

HARTH, Elfriede. *La fécondité – valeur sociale*: l'évolution de l'image de la femme dans le catholicisme allemand depuis 1968. Paris: EHESS, mémoire de D.E.A en Sociologie, 1999.

HEWITT, W.E. Religion and the consolidation of democracy in Brazil: the role of the Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). *Sociological Analysis*, vol. 50, n.2, p. 139-152, 1990.

HOOGEN, Lisette van den. The Romanization of the Brazilian Church: Women's participation in a religious association in Prados, Minas Gerais. *Sociological Analysis*, v.50, n. 2, p. 171-188, 1990.

IBGE. *Censo demográfico – Brasil*. Rio de Janeiro: IBGE, 1956. Série nacional VI.

IBGE. *Censo demográfico – Brasil*. Rio de Janeiro: IBGE, 1970. Série nacional v.1.

IBGE. *Censo demográfico de 1960 – Brasil*. Rio de Janeiro: IBGE, 1967. Série Nacional, vol.1.

IBGE. *Censo demográfico. Educação – Resultados da Amostra*. Rio de Janeiro: IBGE, 2003.

IBGE. *Recenseamento gGeral do Brasil (1º de setembro de 1940)*. Censo Demográfico – População e Habitação. Rio de Janeiro: IBGE, 1950.

IBGE. *Tabulações avançadas do censo demográfico: resultados preliminares*. Rio de Janeiro: IBGE, 1981.

JUHEM, Philippe. Entreprenhe en politique. De l'extrême gauche au PS: la professionnalisation politique des fondateurs de *SOS-Racisme*. *Revue française de science politique*, Paris, v.51, n.1-2, p.131-153, 2001.

KUSCHNIR, Karina, VELHO, Gilberto. Apresentação. In: KUSCHNIR, Karina, VELHO, Gilberto. *Mediação, cultura e política*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001, p. 9-11.

LAGRAVE, Rose-Marie. Introduction. In: LAGRAVE, Rose-Marie (dir.) *Celles de la terre: agricultrice, l'invention politique d'un métier*. Paris: Éditions de École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1987, p. 11-29.

LAGRAVE, Rose-Marie. Les recherches sur les femmes en France: esquisse d'un bilan. In: LARGUÈCHE, Dalenda. *Histoire des femmes au Maghreb: culture matérielle et vie quotidienne*. Tunis: Centre de Publication Universitaire, 2000, p. 359-380.

LAGRAVE, Rose-Marie. Recherches féministes ou recherches sur les femmes? *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, n.83, p. 27-39, 1990.

LAGROYE, Jacques. *Sociologie Politique*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques et Dalloz, 1993.

LANGLOIS, Claude. "Toujours plus pratiquantes": la permanence du dimorphisme sexuel dans le catholicisme français contemporain. *Clio, histoire, femmes, sociétés*, Toulouse, n.2, p. 229-260, 1995.

LANGLOIS, Claude. Le catholicisme au féminin. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, Paris, v.57, n.1, p. 29-53, jan.-mar.1984.

MACHADO, Maria das Dores C. e MARIZ, Cecília L. Mulheres e prática religiosa nas classes populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.12, n. 34, p. 71-87, 1997.

MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAINWARING, Scott (1989). *Igreja Católica e Política no Brasil 1916-1985*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MAMMARELLA, Rosetta. *Práticas coletivas e autonomia num movimento popular urbano: o caso da Vila Santo Operário 1979-1990*. Porto Alegre: UFRGS, Pós-Graduação em Sociologia, 1996 (dissertação).

MARUANI, Margareth. *Travail et emploi des femmes*. Paris: La découverte, 2000.

MENACHEM, George. L'activité professionnelle des mères a augmenté les chances de réussite de leurs enfants. *Économie et Statistique*, Paris, n.211, p. 45-48, 1988.

MUEL-DREYFUS, Francine e RODRIGUES, Arakcy Martins. Réincarnations: notes de recherche sur une secte spirite de Brasília. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Paris, n.62-63, p. 119-134, juin 1986.

MUEL-DREYFUS, Francine. *Le métier d'éducateur: les instituteurs de 1900, les éducateurs spécialisés de 1968*. Paris: Minuit, 1983.

MUEL-DREYFUS, Francine. *Vichy et l'éternel féminin*. Paris: Seuil, 1996.

NUNES, Maria José F.R. A trajetória das mulheres no catolicismo brasileiro: teorias feministas interrogam a sociologia da religião. *Estudos de Religião*, n.9, p. 95-100, 1994.

NUNES, Maria José Fontelas Rosado. De mulheres e de deuses. *Revista Estudos Feministas*, v. 0, n. 0, p. 5-30, 1992.



NUNES, Maria José Fontelas Rosado. Prática político-religiosa das congregações femininas no Brasil – uma abordagem histórico-social. AZZI, R. *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 188-218.

OFFERLÉ, Michel. *Sociologie des groupes d'intérêt*. Paris: Montchrestien, 1998.

PETERSON, Anna L.; VASQUEZ, Manuel A (1998). The new evangelization in Latin American Perspective. *Cross Currents*, Fall. Disponível em: <[http://www.findarticles.com/p/articles/mi\\_m2096/is\\_n3\\_v48/ai\\_21202866](http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m2096/is_n3_v48/ai_21202866)>. Acessado em 15 de setembro de 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Sociologia da Religião – área impuramente acadêmica. *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré, ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999, p. 237-286.

PITT-RIVERS, Julian. El destino de Siquem o la política de los sexos. *Antropología del honor o la política de los sexos: Ensayos de antropología mediterránea*. Barcelona: Editorial Crítica, 1979, p. 190-256.

PUDAL, Bernard. Les dirigeants communistes: du “fils du peuple” à “l’instituteur des masses”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, 71/72, p. 46-70, mar. 1988.

ROHDEN, Fabíola. Catolicismo e protestantismo: o feminismo como uma questão emergente. *Cadernos Pagu*, n.8/9, p. 51-97, 1997.

ROUSSEAU, André. L’action catholique ouvrière. *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, n. 44/45, p. 70-71, nov.1982c.

ROUSSEAU, André. Le jeune clergé des années 70. *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, n. 44/45, p. 69, nov.1982.

ROUSSEAU, André. Les classes moyennes et l'aggiornamento de l'Église. *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, n. 44/45, p. 55-68, nov. 1982b.

SAINT MARTIN, Monique de et BOURDIEU, Pierre. La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir. *Actes de la recherche em sciences sociales* , Paris, n. 44-45, p. 2-53, nov. 1982.

SAINT MARTIN, Monique. Structure du capital, différenciation selon les sexes et "vocation" intellectuelle. *Sociologie et sociétés*, v.XXI, n°2, p. 9-25, oct.1989.

SAINTENY, Guillaume. Logiques d'engagement et logiques de rétribution ao sein de l'écologisme français. *Cahiers internationaux de Sociologie*, v. CVI, p. 175-200, 1999.

SANTA ANA, Julio. Du libéralisme à la práxis de libération: genèses de la contribution protestante à la théologie latino-américaine de la libération. *Archives de Sciences Sociales des religions*, Paris, n. 71, p. 75-84, 1990.

SCHMINCK, Marianne. Women in Brazilian *Abertura* Politics. *Signs: Journal of women in culture and Society*, vol. 7, n. 1, p. 115-134, autumn 1981.

SCHÜNEMANN, Rolf. *Do gueto à participação: o surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 1992.

SCOTT, Joan W. "L'ouvrière, mot impie, sordide..." : le discours de l'économie politique française sur les ouvrières (1840-1860). *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, n.83, p. 2-15, juin 1990.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n.2, p. 71-99, jul./dez.1995.

SEDIN, Hubert; LA TOURETTE, Kenneth S.; MARTIN, Jochen (eds.) (1990). *Atlas d'histoire de l'Église: les églises chrétiennes hier et aujourd'hui*. Belgique: Brepols, 1990.

SEYFERTH, Giralda. A representação do “trabalho alemão” na ideologia étnica teuto-brasileira. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n.37, 20 de outubro de 1982.

SEYFERTH, Giralda. Etnicidade, política e ascensão social: um exemplo teuto-brasileiro. *Mana*, Rio de Janeiro, v.5, n.2, p. 61-88, 1999.

SEYFERTH, Giralda. Imigração, colonização e identidade étnica (notas sobre a emergência da etnicidade em grupos de origem européia no sul do Brasil). *Revista de Antropologia*, n.29, p. 57-71, 1986.

SIMÉANT, Johanna. Fiches, hybrides et contrebandes: sur la circulation et la puissance militantes des discours savants. HAMMAN, Philippe, MÉON, Jean-Matthieu et VERRIER, Benoît (dirs.). *Discours savants, discours militants: mélange des genres*. Paris: L'Harmattan, 2002, p. 17-53.

SOIHET, Rachel. La première vague du féminisme brésilien de la fin du XIXe siècle aux années trente. *Clio*, Toulouse, n.7, p. 223-241, 1998.

SUAUD, Charles. Contribution à une sociologie de la vocation: destin religieux et projet scolaire. *Revue Française de Sociologie*, Paris, v. 15, p. 75-111, 1974.

SUAUD, Charles. *La vocation: conversion et reconversion des prêtres ruraux*. Paris: Minuit, 1978.

SULLINS, Paul. The stained glass ceiling: career attainment for women clergy. *Sociology of Religion*, v. 61, n. 3, p. 243-266, 2000.

VELHO, Gilberto. Biografia, trajetória e mediação. KUSCHNIR, Karina, VELHO, Gilberto. *Mediação, cultura e política*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001, p. 13-28.

WACQUANT, Löic J.D. Introduction. BOURDIEU, Pierre, WACQUANT, Löic J.D. *Réponses: pour une anthropologie réflexive*. Paris: Éditions du Seuil, 1992, p. 13-42.

WANIEZ, Philippe e BRUSTLEIN, Violette. Les protestantismes dans la cartographie religieuse au Brésil. *Lusotopie*, p. 449-458, 1998. Disponível em: <[www.lusotopie.sciencespobourdeaux.fr/](http://www.lusotopie.sciencespobourdeaux.fr/)>. Acessado em 08 de março de 2004.

WANIEZ, Philippe e BRUSTLEIN, Violette. La différenciation sociale et spatiale des religions au Brésil. *Cahiers des américaines latines*, n. 33, p. 103-123, 2000.

WEBER, Max. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In: WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982, p. 347-370.

WEBER, Max. *Economia y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.

WILLAIME, Jean Paul. L'accès des femmes au pastorat et la sécularisation du rôle du clerc dans le protestantisme. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, Paris, n. 95 (juillet-septembre), p. 29-45, jul.-sep. 1996.

WILLAIME, Jean-Paul. *La precarité protestante: sociologie du protestantisme contemporain*. Genève: Labor et Fides, 1992.

WILLAIME, Jean-Paul. Les pasteurs et les mutations du rôle du clerc. *Clio – Histoire, femmes et sociétés*, Toulouse, v. 15, p. 69-83, 2002.

## **FONTES UTILIZADAS**

ALFONSÍN, Ana Isabel de Moraes. *Empoderamento de mulheres de base em movimentos e pastorais sociais no município de Porto Alegre e região metropolitana*. Porto Alegre, PUC, 2001. (monografia de conclusão do curso de Ciências Sociais).

ALTMANN, Lori. Convivência e solidariedade: uma experiência pastoral entre os Kulina (Madija). Cuiabá: Grupo de Trabalho Missionário Evangélico; São Leopoldo: Conselho de Missão entre índios/IECLB, 1990. Cadernos de Estudos – GTME.

ALTMANN, Lori. Entrevista a Mev Puleo. In: PULEO, Mev. *The struggle is one: voices and visions of liberation*. Albany, State University of New York Press, 1994, p. 74-85.

ANJOS, Márcio Fabri dos. Relação de poder entre homens e mulheres na vida religiosa. In: ANJOS, Márcio Fabri e SIERRA, Rosa Adela Osório. *Gênero e poder na vida religiosa*. Rio de Janeiro: CRB/Loyola, 1999, p. 11-32.

ANO INTERNACIONAL DA MULHER. *SEDOC*, Petrópolis, v. 8, n. 86, p. 405-414, 1975.

ANTONIAZZI, Alberto. Participação e responsabilidade da mulher na igreja. In: TIERNY et al. *A mulher na igreja, presença e ação hoje*. Rio de Janeiro: CRB; Petrópolis: Vozes, 1975, p. 53-77.

ANUÁRIO CATÓLICO DO BRASIL. Rio de Janeiro: CERIS, 2003.

AQUINO, Maria Pilar. *A teologia, a igreja e a mulher na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1997.

ARNS, Paulo Evaristo Cardeal. *Mulher: quem és? Que procuras?* Aparecida: Santuário, 1990, 111p.

ARY, Zaíra. *Masculino e feminino no imaginário católico: da Ação Católica à Teologia da Libertação*. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secult, 2000.

AS MULHERES e o desenvolvimento – posicionamento de MISEREOR. 1995, s.n.t.

ASSOCIAÇÃO ECUMÊNICA DE TEÓLOGOS DO TERCEIRO MUNDO. *Carta Programa*. *SEDOC*, Petrópolis, n. 170, 1984.

ASSOCIATION européenne des femmes pour la recherche théologique. 1988. Folheto datilografado. 1 p.

AZEVEDO, Pe. Marcello de Carvalho. A mulher religiosa na Igreja. *Convergência*, Rio de Janeiro, ano 8, n. 88, dez., p. 582-605, 1975.

AZEVEDO, Pe. Marcello de Carvalho. CRB: vinte e cinco anos. *Convergência*, Rio de Janeiro, ano 13, n. 138, dez., p. 629-640, 1980.

BAESKE, Sibyla (org.). *Retalhos no tempo: 100 anos da OASE*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

BALANÇO revela mobilização. *Informativo Mulheres Agora*, ano 9, n. 10., p. 6, dez. 1999.

BECKER, Lauri. *Ordem Auxiliadora das Senhoras Evangélicas – OASE: a mulher buscando o espaço que lhe foi negado na sociedade e na Igreja. Um caminho para a conscientização e libertação da mulher*. São Leopoldo, 1988. Trabalho de Conclusão do curso de Teologia.

BERGESCH, Karen. Violência contra a mulher: uma perspectiva foucaultiana. In: STRÖHER, Marga; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André (orgs.). *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2004, p. 197-208.

BERNASCONI, Pompéia. *Relações de gênero*. 2000. Documento datilografado, 7 p. mais anexos.

BERNDT, Aldo. O estudo na Faculdade de Teologia, visto por um estudante. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v.2, n.1, p. 4-6, 1962.

BERRI, Eunice e BRUNELLI, Delir. Direitos humanos na perspectiva de gênero. In: CONFERÊNCIA dos Religiosos do Brasil. *Sonhos e sementes: reflexões sobre gênero e vida consagrada*. Cadernos da CRB, n. 30, p. 67-81, 2001.

BIEHL, João Guilherme. Uma tribo que pensa e negocia em alemão: uma contribuição à história evangélica do germanismo no sul do Brasil, século 19. In: FISCHER, Luís Augusto; GERTZ, René E. (coords.) *Nós, os teuto-gaúchos*. 2ª. Edição. Porto Alegre: Ed. Universidade, 1998, p. 227-237.

BINGEMER, Maria Clara L. A mulher na Igreja do Brasil. *Concilium* – Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, n. 296, p. 104-112, 2002.

BINGEMER, Maria Clara L. Uma nova mulher para um homem novo. *Mundo Jovem*, n. 218, p. 12-13, nov. 2000. Entrevista.

BINOSSA – Boletim Informativo Nossa Senhora Aparecida, n. 2, agosto 1988. datilografado.

BOBSIN, Oneide. Luteranos em casa, na igreja e na política: relatório de pesquisa. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 41, n. 1, p. 37-56, 2001.

BOCK, Carlos Gilberto. *O ecumenismo eclesiástico em debate: uma análise a partir da proposta ecumênica do CONIC*. São Leopoldo: IEPG/Sinodal, 1998.

BOFF, Leonardo. Masculino e feminino: o que é? In: TIERNY et al. *A mulher na igreja, presença e ação hoje*. Rio de Janeiro: CRB; Petrópolis: Vozes, 1975, p. 30-52.

BRACCINI, Marta Maria. Promover a mulher. In: TIERNY et al. *A mulher na igreja, presença e ação hoje*. Rio de Janeiro: CRB; Petrópolis: Vozes, 1975, p. 78-98.

BRAKEMEIER, Gottfried. Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil: missão e perspectivas. In: *Presença Luterana 1990*. São Leopoldo: Sinodal, 1989, p.176-195.

BRAKEMEIER, Ruthilde. *Auto-estima*, s.d. Documento datilografado, 2 p.

BRAUN, Gudrun. Editorial. *OASE em Foco*, Blumenau, ano III, n. 12, agosto de 2001, p. 2.

BRUNELLI, Delir. *Alguns marcos e poucas setas: considerações sobre a CRB e a questão de gênero*. Rio de Janeiro: Equipe de Reflexão Teológica da CRB, 2004. Texto datilografado.

BRUNELLI, Delir. O que é mesmo gênero? In: CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. *Sonhos e sementes: reflexões sobre gênero e vida consagrada*. Cadernos da CRB, n. 30, p. 9-16, 2001a.

BRUNELLI, Delir. Vida religiosa e gênero. In: CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. *Sonhos e sementes: reflexões sobre gênero e vida consagrada*. Cadernos da CRB, n. 30, p. 131-142, 2001b.

BUCHWEITZ, Wilfrid. A comunidade de Inês. In: BOBSIN, Oneide (org.). *Histórias de vida e fé: mulher, luto e luta*. São Leopoldo: ICTE/PPL, 2002, p. 45-50.

BUENDIA, Pepita. Para defender aos que sofrem ... *Mulher Libertação*, ano XI, n. 46, jul/ago/set, p. 19-20, 1996.

BURGER, Germano (ed.). *Quem assume esta tarefa? Um documentário de uma Igreja em busca de sua identidade*. São Leopoldo: Sinodal, 1977.

CARTA sobre violência contra a mulher é enviada para a Direção da Igreja. Disponível em: <[www.est.com.br/informativo\\_online/arquivo\\_noticias\\_08102003.htm](http://www.est.com.br/informativo_online/arquivo_noticias_08102003.htm)>. Acesso em 17 de dezembro de 2003.

CASCANTE, Romão Torella. A Conferência Mundial sobre a Mulher. *SEDOC*, Petrópolis, p. 541-548, dez. 1975.

CELEBRAÇÃO da Fé em praça pública. *Informativo Mulheres Agora*, ano 5, n. 5, p. 2, dez. 1994.

CERIS, Conferência dos Religiosos do Brasil. *Vida Religiosa no Brasil: pesquisa e primeiros resultados*. Rio de Janeiro: Conferência dos Religiosos do Brasil, 1998.

CHENU, Marie-Thérèse van Lunen. Femmes et hommes sexes et genre. *Chronique de Boquen*, n.107, p. 4-9, été 2003.



CHENU, Marie-Thérèse van Lunen. Le mal au féminin: une approche théologique à partir du féminisme. *Les cahiers du libre avenir*, n. 99, p. 36-39, 1998.

CHENU, Marie-Thérèse Van Lunen. *Les droits de l'Homme dans L'Église: un non-droit des femmes dans L'Église? Droits de l'Homme quelles contributions des chrétiens? Actes des Journées d'étude organisées les 30-31 janvier 1998 par Justice et Paix – Institut Catholique de Paris.* p. 70-75, documento datilografado.

CHENU, Marie-Thérèse Van Lunen. Urgence nouvelle pour l'œcuménisme. s.n.t., p. 3-7.

COMENTÁRIO da Sagrada Congregação da Doutrina da Fé a Inter Insigniores. *Sacerdócio de mulheres?* Petrópolis: Vozes, 1996, p. 51-93.

COMISSÃO DA DÉCADA ECUMÊNICA DE SOLIDARIEDADE DAS IGREJAS COM AS MULHERES DO CONSELHO NACIONAL DE IGREJAS CRISTÃS DO BRASIL. *Década Ecumênica de Solidariedade das Igrejas com as Mulheres 1988-1998.* Porto Alegre: CONIC, 1993, 15 p.

COMMISSION PASTORALE DE LA S. CONGREGATION POU L'ÉVANGELISATION DES PEUPLES. Fonction de la Femme dans l'Évangélisation. In: *L'Église et l'année internationale de la femme 1975.* Vaticano, s.d., p. 59-71.

CONFEDERAÇÃO LATINO-AMERICANA DE RELIGIOSOS. *A religiosa hoje na América Latina.* Bogotá: s.e., 1972. Coleção CLAR n. 13.

CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. *A mulher consagrada, a libertação da mulher e a nova evangelização.* Relatório. Goiânia, 18 a 23 de outubro, 1991, 33 p. Documento datilografado.

CONFERÊNCIA dos Religiosos do Brasil. Disponível em: <[www.crbnacional.org.br](http://www.crbnacional.org.br)>. Acesso em 09 de março de 2004.

CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. *Os noviciados por dentro – uma sondagem – 1995*. Rio de Janeiro: CRB, 1995.

CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. *Seminário Nacional sobre espiritualidade e gênero*. Belo Horizonte, 11 a 16 de setembro, 2000, 18 p. Documento datilografado.

CONSEIL ŒCUMENIQUE D'ÉGLISES. *Femmes dans l'Église*. Consultation sur le sexisme. Berlin, 1974 Documento datilografado.

CONSEIL œcuménique des Eglises Eglises membres. Disponível em: <[www.wcc-coe.org/wcc/who/mch-f.html](http://www.wcc-coe.org/wcc/who/mch-f.html)>. Acesso em 15 de março de 2004.

CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. Documento Programático. *SEDOC*, Petrópolis, n. 155, p. 271-287, out. 1982.

CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. *Jesus Cristo liberta e une*. V Assembléia – Nairóbi, Quênia. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1976.

CORDES, Paul Josef D. A Santa Sé na Conferência dial sobre o Decênio da Mulher. *SEDOC*, Petrópolis, n. 187, p. 551-559, dez. 1985.

CORDES, Paul Josef. Intervenção de D. Paulo Josef Cordes no “Decênio da Mulher” nas Nações Unidas. *SEDOC*, Petrópolis, n. 135, p. 291-298, outubro 1980.

CORPO docente da instituição. Wanda Deifelt. Disponível em: <[http://www.EST.com.br/corpo\\_docente/wanda\\_deifelt.htm](http://www.EST.com.br/corpo_docente/wanda_deifelt.htm)>. Acesso em 17 de dezembro de 2003.

CORPO Docente. Disponível em <<http://www.est.com.br/>>. Acesso em 25 de junho de 2003.

CORPO Docente. Disponível em: <<http://www.pucrs.br/>>. Acesso em 03 de janeiro de 2004.

CORPO Docente. Disponível em: <<http://www.pucrs.br/uni/poa/teo/pos/index.htm>>. Acesso em 03 de janeiro de 2004.

CORRESPONDÊNCIA entre o Arcebispo de Cantuária e o Santo Padre Paulo VI. In: *Sacerdócio de Mulheres?* Petrópolis: Vozes, 1996, p. 43-50. (Série Documentos Pontifícios 268).

DALFERTH, Heloísa. Katharina von Bora. In: *Roteiro da OASE 2003: sustentadas pelo amor de Deus*. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 80-83.

DALFERTH, Heloísa. *Katharina von Bora: uma biografia*. São Leopoldo: Sinodal, 2000.

DALFERTH, Heloísa. No serviço ao próximo. In: *Roteiro da OASE 2003: sustentadas pelo amor de Deus*. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 16-18.

DALFERTH, Heloísa. Quero resgatar a memória das mulheres. In: ANUÁRIO Evangélico 2002. São Leopoldo: Sinodal, 2001, p. 112-113.

DÉCADA Ecumênica de Solidariedade das Igrejas com as Mulheres 1988-1998. Porto Alegre: CONIC, 1993.

DECADE to overcome violence (2001-2010) – Churches seeking reconciliation and peace. Disponível em: <<http://www.overcomingviolence.org/>>. Acesso em 31 março de 2005.

DEIFELT, Wanda . Mulheres na educação teológica no Brasil. *Simpósio*, São Paulo, v. 8, n. 39, maio, p. 264-271, 1996b.

DEIFELT, Wanda. Mulheres na Educação Teológica. *Simpósio*, São Paulo, v.8, n. 39, maio de 1996a, p. 256-263.

DEIFELT, Wanda. *O corpo e o cosmo*. São Leopoldo, 2002. 8 p. Texto datilografado.

DEIFELT, Wanda. O corpo em dor: uma análise feminista da arte pictórica de Frida Kahlo. In: STRÖHER, Marga; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André (orgs.). *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2004, p. 15-36.

DEIFELT, Wanda. Os primeiros passos de uma hermenêutica feminista: a Bíblia das mulheres, editada por Elisabeth Cady Stanton. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 32, n. 1, p. 5-14, 1992.

DEIFELT, Wanda. Os tortuosos caminhos de Deus: Igreja e homossexualidade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 39, n. 1, p. 36-48, 1999.

DEZ anos de Mística Feminina do Meio Popular. Documentário em vídeo.

DREHER, Martin N. Os protestantismos rio-grandenses. In: *Populações rio-grandenses e modelos de Igreja*. Porto Alegre; São Leopoldo: Edições EST, Sinodal, 1998, v.1, p. 241-255.

DREHER, Martin N. Protestantismo brasileiro – um mundo em mudança. *Estudos Leopoldenses*, Série História, São Leopoldo, v. 1, n.2, 1997, p. 139-161.

DREHER, Martin. A história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. In: *Presença Luterana 1990*. São Leopoldo: Sinodal, 1989, p. 93-104.

DREHER, Martin. Hermann Gottlieb Dohms: Tentativa de Teologia Protestante em uma Igreja de Imigrantes no Brasil. *Anais do Simpósio de História da Igreja*, 23-24 de maio de 1986, São Leopoldo. São Leopoldo: Rotermund/Sinodal, 1986, p. 35-49.

DREHER, Martin. O papel de Hermann G.Dohms na criação e consolidação da Faculdade de Teologia. In: Hoch, Lothar (ed.). *Formação teológica em terra brasileira: Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986*. São Leopoldo: Sinodal, 1986, p. 40-50.

DREHER, Martin. OASE e sua história na IECLB. In: CONSELHO NACIONAL DA OASE. *OASE: Festa de 100 anos*. Blumenau: Otto Kuhr, 1999, p. 27-32.

DREHER, Martin. Os impasses do germanismo: a conquista encetada em 1492/1500 foi de macho contra macho. In: KOCH, Ingelore (org.). *Brasil: outros 500: protestantismo e a resistência indígena, negra e popular*. São Leopoldo: Sinodal/COMIN/IEPG, 1999, p. 54-74.

DREHER, Martin. Transformações do luteranismo brasileiro. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 24, n. 1, p. 4-26, 1984.

DRESSEL, Heinz. A Igreja Evangélica face ao desafio brasileiro. In: FISCHER, Joachim (org.). *Ensaio Luterano: dos primórdios aos tempos atuais do luteranismo no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal, 1986, p. 113-124.

DROSTE, Rolf. Estrutura e missão da IECLB. In: *Presença Luterana 1990*. São Leopoldo: Sinodal, 1989, p. 164-174.

ECKERT, Kurt B. *Alô, Tia Ella! Histórias da Comunidade para a Comunidade*. Cachoeira do Sul: s.e., 1999.

ELISABETH Schüssler Fiorenza. Disponível em:  
<[www.hds.harvard.edu/faculty/schusslerfiorenza.html](http://www.hds.harvard.edu/faculty/schusslerfiorenza.html)>. Acesso em 29 de agosto de 2004.

ENCONTRO de pastoras, catequistas e estudantes de teologia. n. 1, novembro de 1987.

Documento datilografado.

FALAM os teólogos da libertação. Entrevistas. *SEDOC*, Petrópolis, n. 119, vol. 11, p. 961-977, mar. 1979.

FEMMES ET HOMMES DANS L'ÉGLISE. Préparé pour une séance du Parlement Européen à Bruxelles sur l'influence des religions, 2002, 2 p. Documento datilografado.

FEMMES ET HOMMES DANS L'ÉGLISE. S.n.t. 2 p. Documento datilografado.

FISCHER, Joachim. A luta contra os pastores-colonos no Rio Grande do Sul no século XIX. In: FISCHER, Joachim (org.). *Ensaio Luteranos: dos primórdios aos tempos atuais do luteranismo no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal, 1986, p. 33-52.

FISCHER, Joachim. Breve história da Faculdade de Teologia. In: HOCH, Lothar (ed.) *Formação teológica em terra brasileira: Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986*. São Leopoldo: Sinodal, 1986, p. 18-32.

FISCHER, Joachim. Os primórdios da pregação itinerante e do trabalho dediáspora no Sínodo Rio-Grandense. In: FISCHER, Joachim (org.). *Ensaio Luteranos: dos primórdios aos tempos atuais do luteranismo no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal, 1986, p. 53-72.

FÓRUM DE REFLEXÃO DA MULHER LUTERANA. Convite. 2001, s.n.t.

FORUM ŒCUMENIQUE DE FEMMES CHRETIENNES D'EUROPE. 2002. 2 p. s.n.t.

FOX, Mathew. Wages for Housework campaign. *Decade Link*, n. 5, p. 8, dec. 1989.

FRAGOSO, Aloísio. A hora e a vez da mulher na Igreja. Disponível em: <[www.crbnacional.org.br/noticiasarquivo.htm](http://www.crbnacional.org.br/noticiasarquivo.htm)>. Acesso em 17/08/2004.

FÜLLING, Erich. O desenvolvimento interno da Igreja Evangélica no Brasil (Sínodo Rio-Grandense) após a 2ª Guerra Mundial: recordações e pensamentos de um participante de três reuniões: 1946, 1947 e 1948. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 14, n. 2, p. 29-35, 1974.

GABEL, Cristine. A mulher e a dupla jornada de trabalho. In: *Roteiro da OASE 2003: sustentadas pelo amor de Deus*. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 27-28.

GALLOWAY, Kathy. As mulheres junto ao poço. *Informativo Mulheres Agora*. Comissão da Década Ecumênica de Solidariedade das Igrejas com a Mulher; Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil. Ano 8, n. 9, 1997. Encarte.

GEBARA, Ivone. *A theology that comes from the flesh*. First published in the National Catholic Reporter, USA, 25 august 1995. Entrevista. Disponível em: <[www.aislingmagazine.com/Anu/articles](http://www.aislingmagazine.com/Anu/articles)>. Acessado em 05 de janeiro 2004.

GEBARA, Ivone. Desafios que o movimento feminista e a teologia feminista lançam à sociedade e às Igrejas. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 27, n. 2, p. 153-161, 1987.

GEBARA, Ivone. *Teóloga fala de feminismo, mitos, justiça e religião*. Entrevista. Disponível em: <[www2.uol.com.br/JC/\\_2001/2507/fa2207\\_5.htm](http://www2.uol.com.br/JC/_2001/2507/fa2207_5.htm)>. Acessado em 05/01/2004.

GEBARA, Ivone. Uma luta maior. In: OLIVEIRA, Rosângela Soares de e CARNEIRO, Fernanda. *Corpo: meu bem, meu mal*. Rio de Janeiro: ISER, Programa Sofia: Mulher, teologia e cidadania, 1995, p. 136-143.

GERANDO o novo. Documentário em vídeo. Cristina Rodrigues, Fernando Sogari (imagens e edição), Décio E. Bona (supervisão geral).

GHISLENI, Antonieta, Miriam, Maria Augusta, Nélia. *Pia Lúcia Laner Ghisleni – uma irmã chamada mãe*. Porto Alegre: Evangraf, 2003.

GHISLENI, Maria Augusta. “Vida consagrada”: fuga ou abertura? *Renovação – CNBB*, n. 125, p. 23-28, abr. 1979.

GHISLENI, Maria Augusta. A mulher e a criação teológica. *Grande Sinal*, ano LV, n. 4, p. 429-436, 2001a.

GHISLENI, Maria Augusta. Mulher consagrada: relações de gênero e cidadania. *Grande Sinal*, ano LV, n. 3, p. 339-359, 2001b.

GHISLENI, Maria Augusta. Mulher Eclesial – 4º depoimento. *PJ a caminho – Instituto de Pastoral de Porto Alegre*, n. 46, out.-dez., p. 34-41, 1991.

GHISLENI, Maria Augusta. O Sínodo e a mulher. *Convergência*, Rio de Janeiro, ano V, n. 43, março, p. 53-58, mar. 1972.

GHISLENI, Maria Augusta. Os votos religiosos na pós-modernidade (caminhos para um diálogo intercultural). *Grande Sinal*, ano XLVII, p. 15-23, 1993.

GHISLENI, Maria Augusta. Relação de gênero na vida consagrada. *Grande Sinal*, ano XLIX, n. 6, p. 749-751, 1995.

GIERUS, Renate. Historiografia feminista do cristianismo. In: DREHER, Marin N. (org.) *500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional*. Porto Alegre: EST, CEHILA, 2002, p. 513-527.

GOLDIE, Rosemary. Introduction. *L'Église et l'année internationale de la femme 1975*. Vaticano, s.d., p. 7-18.

GOTTWALD, Bruno. Também na doença. In: *Roteiro da OASE 2003: sustentadas pelo amor de Deus*. São Leopoldo, Sinodal, 2002, p. 70-72.

GOUMBAULT, Alice; BERNARD, Claude; CHARRIER, Huguette (2001). Célébrer l'appel des femmes à une prêtrise renouvelée. Dublin, juin 2001. Disponível em: <[www.fhe.asso.fr/Articles/0301dublin.htm](http://www.fhe.asso.fr/Articles/0301dublin.htm)>. Acesso em 06 de maio de 2004.

GRUPO ESPECIAL DO DIÁLOGO CATÓLICO-ANGLICANO. A ordenação de mulheres. *SEDOC*, Petrópolis, n. 87, p. 540-541, dez. 1975.

GUIDER, Margaret Eletta. *Daughters of Rahab: prostitution and the church of liberation in Brazil*. Minneapolis: s.e., 1995.

HEES, Ulrich. Metamorfoses de uma igreja de emigrantes: o Sínodo Rio-grandense de 1886 a 1969. In: FISCHER, Joachim (org.). *Ensaio Luterano: dos primórdios aos tempos atuais do luteranismo no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal, 1986a, p. 73-84.



HEES, Ulrich. Os inícios da formação da estrutura eclesiástica no Rio Grande do Sul. In: FISCHER, Joachim (org.). *Ensaio Luteranos: dos primórdios aos tempos atuais do luteranismo no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal, 1986b, p. 5-19.

HEES, Ulrich. Pastorado e pastores no Rio Grande do Sul. In: FISCHER, Joachim (org.). *Ensaio Luteranos: dos primórdios aos tempos atuais do luteranismo no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal, 1986c, p. 21-32.

HENDRICH-JAUREGUI, Sonja. OASE é esteio para as comunidades. *Revista da OASE*, Sínodo Rio dos Sinos, São Leopoldo, p. 37, mai. 2002.

HENNIG, Martin. Os auxílios de entidades evangélicas na Alemanha em prol dos evangélicos no Brasil, dos seus primórdios até o ano de 1900. In: FISCHER, Joachim (org.). *Ensaio Luteranos: dos primórdios aos tempos atuais do luteranismo no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal, 1986, p. 85-111.

HERZEL, Susannah. *A voice for women: the women's department of the World Council of Churches*. Geneva: World Council of Churches, 1981.

HOCH, Lothar. Formação teológica entre teoria e prática. In: HOCH, Lothar (ed.) *Formação teológica em terra brasileira: Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986*. São Leopoldo: Sinodal, 1986, p.104-113.

HOFFMANN, Arzemiro. A polarização das linhas teológicas na IECLB – II. In: HOCH, Lothar (ed.) *Formação teológica em terra brasileira: Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986*. São Leopoldo: Sinodal, 1986, p. 132-135.

HORTAL, Jesus. Catolicismo brasileiro hodierno: posições e tendências. In: ALTMANN, Walter e WEBER, Bertholdo (eds.). *Desafio às Igrejas: diálogo ecumênico em tempos de mudanças*. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: Sinodal, 1976, p. 29-48.

HORTAL, Jesus. *E haverá um só rebanho: história, doutrina e prática católica do ecumenismo*. São Paulo: Loyola, 1989.

INFORMATIVO do CECA, s.l., ano 3 n. 11., s.d.

INTER INSIGNIORES: declaração sobre a questão da admissão das mulheres ao sacerdócio ministerial. In: *Sacerdócio de mulheres?* Petrópolis: Vozes, 1996, p. 15-42.

INTERNATIONAL Network in Advanced Theological Education. Oslo: Falch Fargetrykk, 1998.

INTERVENÇÃO de D. Paulo Josef Cordes no “Decênio da Mulher” nas Nações Unidas. *SEDOC*, Petrópolis, v. 13, n. 135, 1980, p. 291-298.

JARSCHEL, Haidi e ALTMANN, Lori. *Um esboço do perfil da pastora da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB)*. São Paulo: Traço a Traço editorial, 1992.

JARSCHEL, Haidi. Aborto: entre a fome e o desejo. *Tempo e Presença*, ano 13, n. 256, p.37-39, 1991.

JARSCHEL, Haidi. Algumas reflexões sobre o ministério feminino. In: HOCH, Lothar (ed.) *Formação teológica em terra brasileira: Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986*. São Leopoldo: Sinodal, 1986, p. 143-146.

JARSCHEL, Haidi. Prostituição numa perspectiva de relações de gênero. *Mulher Libertação*, ano XI, n. 46, jul/ago/set, p. 2-5, jul/ago/set. 1996.

JARSCHEL, Haidi. Transformar pedras em pão e rosas ... o próprio das feministas. In: BEOZZO, Oscar (org.). *Curso de Verão ano V*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 46-56.

JARSCHEL, Haidi. Variações sobre o bem e o mal. In: OLIVEIRA, Rosângela Soares de e CARNEIRO, Fernanda. *Corpo: meu bem, meu mal*. Rio de Janeiro: ISER, Programa Sofia: Mulher, teologia e cidadania, 1995, p. 78-95.

JOÃO PAULO II. Carta às mulheres. *SEDOC*, Petrópolis, n. 252, p. 130-139, 1995.

JOÃO PAULO II. *Mulieris Dignitatem*. Disponível em:

<[www.multimedios.org/docs/d000272/](http://www.multimedios.org/docs/d000272/)>. Acesso em 11/08/2004.

JOÃO PAULO II. *Vita Consecrata*. Disponível em: <[www.multimedios.org/docs/d000463/](http://www.multimedios.org/docs/d000463/)>.

Acesso em 11/08/2004.

JORNAL Evangélico Luterano. Jornal da IECLB. Porto Alegre, ano 31, outubro de 2002.

JORNAL Pastoral da Criança. Ano XV, n. 76, julho-agosto 2002.

JORNAL Pastoral da Criança. Ano XV, n. 78, novembro-dezembro 2002.

JORNAL Pastoral da Criança. Ano XVI, n. 81, maio-junho 2003.

JORNAL Pastoral da Criança. Ano XV, n. 74, março-abril 2002.

KIRST, Nelson. Lances de uma jornada – traços de um perfil: cinquenta anos de formação teológica na Escola Superior de Teologia. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, número especial, p.19-25, 1996.

KLIEWER, Gerd Uwe. Odres novos – vinho velho: a Igreja e as transformações na sociedade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 24, n. 1, p.37-45, 1984.

KLIEWER, Gerd Uwe. Uma comunidade evangélica frente aos problemas sociais e à atuação sócio-política da Igreja. In: BURGER, Germano (ed.). *Quem assume esta tarefa? Um documentário de uma Igreja em busca de sua identidade*. São Leopoldo: Sinodal, 1977, p. 189-211.

KNORR, Ilga e BOLL, Godofredo (orgs.). *Mosaico Vivo: vidas que edificam comunidade*. Porto Alegre: CEPA, 1998.

KNORR, Ilga. *Dona Emília: uma vida a serviço*. Porto Alegre: CEPA, 1995.

LANGE, Anna. Compaixão – um caminho a seguir! In: *Roteiro da OASE 2003*: sustentadas pelo amor de Deus. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 50-51.

LEHNEN, Doraci. Escola Superior de Teologia da IECLB. In: HASTENTEUFEL, Zeno. *História dos cursos de teologia no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995, p. 46-76.

LES RESEAUX DES PARVIS: chrétiens em liberte pour d'autres visages d'Église. Paris: Réseaux dès Parvis et Temps Présent, n.18, juin 2003, 40 p.

LETTRE ouverte aux chrétiennes europeennes. 1977. 2 p, s.n.t.

LÓPEZ, Maricel M. Corpos (i)maculados: um ensaio sobre trabalho e corporeidade feminina no antigo Israel e nas comunidades afro-americanas. In: STRÖHER, Marga; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André (orgs.). *À flor da pele*: ensaios sobre gênero e corporeidade. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2004, p. 55-75.

LORSCHUITTER, Aloísio. Cinquenta anos de CNBB: uma Conferência Episcopal em chave conciliar – Projetos de Evangelização – Tensões Políticas e Eclesiásticas e Desafios. *Concilium*, Petrópolis, vol 296, n. 3, p. 25-30, 2002.

MÃES Unidas – Voz da Libertação. Pastoral da Mulher Pobre, Porto Alegre, set.-out. de 1988. Folheto datilografado.

MÃES Unidas – Voz da Libertação. Pastoral da Mulher Pobre, Porto Alegre, maio de 1987. Folheto datilografado.

MÃES Unidas – Voz da Libertação. Pastoral da Mulher Pobre, Porto Alegre, junho de 1987. Folheto datilografado.

MÃES Unidas – Voz da Libertação. Pastoral da Mulher Pobre, Porto Alegre, agosto de 1987. Folheto datilografado.

MÃES Unidas – Voz da Libertação. Pastoral da Mulher Pobre, Porto Alegre, setembro de 1987. Folheto datilografado.

MALSCHITSKY, Regina Stein. *Por que participo da Década Ecumênica?* 1995, 2 p.

MAMMARELLA, Rosetta. *Práticas coletivas e autonomia num movimento popular urbano: o caso da Vila Santo Operário 1979-1990*. Porto Alegre: UFRGS, 1996. Dissertação de Mestrado.

MARIA Clara Luchetti Bingemer – Site pessoal oficial. Disponível em: <<http://www.users.rdc.puc-rio.br/agape/>>. Acesso em 02 de maio 2004.

MARIA Pilar Aquino. Disponível em <[www.sandiego.edu/theo/faculty-ft.html](http://www.sandiego.edu/theo/faculty-ft.html)>. Acesso em 07 de janeiro de 2004.

MASCARELLO, Maria S. A mulher e a igreja. *Teocomunicação*, Porto Alegre, ano 3, n.17, outubro, p. 7-17, 1973.

MEMÓRIA da caminhada “Mística Feminina”. 2003, 1 p, s.n.t.

MENEZES, Irmã Zoe da Cunha. Um chão a ser pisado. *Mulher Libertação*, ano XI, n. 46, jul/ago/set, p. 16-17, 1996. Entrevista.

MEYER, Harding. O recrutamento do corpo docente teológico. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v.2, n.1, p. 29-36, 1962.

MEYER, Maria Helena. Mulheres nas Ocupações. *Informativo CECA*, São Leopoldo, ano 3 n. 11, p. 5-7, jul.ago.set. 1987.

MEYER, Maria Helena. *Roteiro para a recuperação da história da organização das mulheres nas CEBs de Canoas*. 1999, 6 p. Datilografado.

MÍSTICAS melodias – mulheres encantam. 32 p, s.n.t.

MULHERES conquistam espaços na IECLB, Disponível em:

<[www.ieclb.org.br/Periodo120302.htm#tresdiacon](http://www.ieclb.org.br/Periodo120302.htm#tresdiacon)>. Acesso em 08 de março de 2003.

MÜLLER, T.L. Negros de fala alemã. In: FISCHER, L. e GERTZ, R. et al. *Nós, os teuto-gaúchos*. Porto Alegre, Ed. da Universidade, 1998, p. 238-239.

MÜLLER, Telmo Lauro. *Amor ao próximo: História da Casa Matriz de Diaconisas da IECLB*. São Leopoldo: Rotermond, 1990.

NEUENFELDT, Elaine G. Sangue e fluxos: poderes e perigos demarcando fronteiras nos corpos de mulheres. In: STRÖHER, Marga; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André (orgs.). *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal, CEBI 2004, p. 77-103.

NEUMANN, Zilda Arns. *Depoimento: Zilda Arns Neumann: ela criou uma rede de solidariedade que salva centenas de milhares de crianças brasileiras*. Belo Horizonte: Editora Leitura, 2003.

NEUMANN, Zilda Arns. Pastoral da Criança: uma experiência consagrada. *Cadernos Adenauer: Fé, vida e Participação*. São Paulo, Fundação Konrad Adenauer, n. 9, p. 83-98, nov. 2000.

NOSSA capa. *Convergência* – Revista da Conferência dos Religiosos do Brasil, Rio de Janeiro, ano 20, n. 184, jul./ago. p. 320, 1985.

NUNES, Maria José Fontelas Rosado. De mulheres e de deuses. *Revista Estudos Feministas*, v. 0, n. 0, 1992, p. 5-30.

OASE em Foco. Blumenau: Otto Kuhr, ano III, n. 10, fev. 2001, 8 p.

OASE em Foco. Blumenau: Otto Kuhr, ano III, n. 11, maio 2001, 8 p.

OASE em Foco. Blumenau: Otto Kuhr, ano III, n. 12, ago. 2001, 8 p.

OASE em Foco. Blumenau: Otto Kuhr, ano IV, n.14, fev. 2002, 10 p.

ORTEGA, Ofélia (1991). Mulher e teologia numa perspectiva latino-americana. *Cadernos do CEAS*, n. 135, p. 68-77, set./out. 1991.

ORTEGA, Ofélia. Ordenacion ¿Para que? *Primer Encuentro latinoamericano de pastoras*. CLAI: s.l., s.d.

OSÓRIO, Rosa Adela. Relações de gênero e espiritualidade na vida religiosa hoje. In: CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. *Sonhos e sementes: reflexões sobre gênero e vida consagrada*. 2001, p. 111-129. Cadernos da CRB, n.30.

OTTO, Ruth Beyer. O ministério da mulher na Igreja. *Teologia em Debate*. Instituto Teológico João Wesley. Porto Alegre, n. 1, p. 06-11, 1997.

PALACIO, Carlos. Deslocamentos da teologia, mutações socioeclesiais – caminhos recentes da teologia no Brasil. *Concilium*, Petrópolis, v 296, n. 3, p. 73-79, 2002.

PARLOW, Mara e WONDRACEK, Karin H.K. Teologia feminista e psicanálise: um encontro de dois corpos. In: STRÖHER, Marga; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André (orgs.). *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2004, p. 245-264.

PARMENTIER, Elisabeth. *Les filles prodigues: défis des théologies féministes*. Genève: Labor et Fides, 1998.

PASTORAL DA CRIANÇA – a serviço da vida e da esperança 10 anos. Curitiba, 1993 (folheto).

PASTORAL DA CRIANÇA. *A paz começa em casa: como trabalhar as relações humanas para prevenir a violência contra a criança no ambiente familiar*. Curitiba: Pastoral da Criança, 1999. Manual.

PASTORAL da Criança. Brasília: CNBB, 1991.

PASTORAL DA CRIANÇA. *Guia do líder da Pastoral da Criança*. Curitiba: s.e., 2000.

PASTORAL DA MULHER POBRE. *Mulher Comunidade – A Nova Mulher*. Petrópolis: Vozes, 1988.

PASTORAL POPULAR LUTERANA. *As mulheres dizem não à violência*. s.l., s.e., 2003. Folheto.

PASTORAL POPULAR LUTERANA. *Das dores à cura – Movimentos de Ressurreição*. s.l., s.e. 2003. Folheto.

PAULO VI. Ano Internacional da Mulher. *SEDOC*, Petrópolis, n. 86, p. 405-407, nov. 1975.

PAULO VI. La présence féminine chrétienne. *L'Église et l'année internationale de la femme 1975*. Vaticano: s.d., p. 54-58.

PAULO VI. L'ê très vif intérêt de l'Église. *L'Église et l'année internationale de la femme 1975*. Vaticano: s.d., p. 22-24.

PAULO VI. Um nouveau départ: la femme dans la société et dans l'Église. *L'Église et l'année internationale de la femme 1975*. Vaticano: s.d., p. 47-53.

PLETSCH, Rosane e BEULKE, Gisela. *VI Encontro Nacional do Fórum de Reflexão da Mulher Luterana*, 2003, 2 p. Documento datilografado.

PLETSCH, Rosane. Diaconia e corpo: categorias relevantes para repensar o conhecimento na perspectiva de gênero e cidadania. In: STRÖHER, Marga; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André (orgs.). *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2004, p. 209-224.

POTTER, Philip. Relatório do Secretário Geral. *SEDOC*, Petrópolis, n. 91, vol. 8, p. 1072-1088, maio 1976.



PRESIDENTE DO COMITÊ CENTRAL DO CMI. Relatório do presidente. *SEDOC*, Petrópolis, n. 91, p. 1054-1076, 1976.

PRIEN, Hans-Jürgen. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil: das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2001.

PRIMEIRO SEMINÁRIO SOBRE “O PAPEL DA MULHER NA IGREJA”. Petrópolis: Conferência dos Religiosos do Brasil e Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 1973. Documento datilografado.

PRIMER Encuentro Latinoamericano de Pastoras. s.l.:CLAI, 1989, 58 p.

PRONTUÁRIO da IECLB 2003/I. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

QUELQUES exemples recents et significatifs de la façon dont sont traitées lês questions féminines dans l'Église: Commission de la femme, Année internationale de la femme, Participation des femmes aux Dicastères. s.l.: Femmes et hommes dans l'Église: groupement international, 1977, p. 1-15.

RELATÓRIO IV Seminário Regional sobre a Mulher Consagrada. Porto Alegre, 1997, 17 p.

REVISTA da CEPA – 140 anos. Porto Alegre: Comunidade Evangélica de Porto Alegre, 1996.

REVISTA da OASE. São Leopoldo: Sínodo Rio dos Sinos, maio de 2002.

RIBEIRO, Zilda Fernandes. Libertação da mulher, hoje, na igreja. *Teocomunicação*, Porto Alegre, ano 20, n. 88, p. 133-145, junho 1990.

RIETH, Ricardo W. Luteranismo rio-grandense no século 20: da dependência à institucionalização. In: FISCHER, L. e GERTZ, R. et al. *Nós, os teuto-gaúchos*. Porto Alegre, Ed. da Universidade, 1998, p. 283-289.

ROESE, Anete. Corporeidade no espaço relacional: interpretações a partir do acompanhamento pastoral terapêutico feminista. In: STRÖHER, Marga; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André (orgs.). *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2004, p. 285-315.

ROQUE, Olga. Fazer visitas enriquece grupo mineiro. *OASE em Foco*, Blumenau, ano III, n. 12, agosto de 2001, p. 6.

ROSEMARY Radford Ruether to be Honored at Garrett-Evangelical. Disponível em: <[www.garrett.nwu.edu](http://www.garrett.nwu.edu)>. Acesso em 07 de janeiro 2004.

RUETHER, Rosemary Radford. *A legacy of inclusion*. 2002. Disponível em: <[www.findarticles.com/cf\\_0/m2096/1\\_52/88702685/print.jhtml](http://www.findarticles.com/cf_0/m2096/1_52/88702685/print.jhtml)>. Acesso em 05 de janeiro de 2004.

RUETHER, Rosemary Radford. For feminist theologians, good job is hard to find. Disponível em <[www.findarticles.com/cf\\_0/m1141/11\\_35/53668945/print.jhtml](http://www.findarticles.com/cf_0/m1141/11_35/53668945/print.jhtml)>. Acesso em 05 janeiro 2004.

SAFFIOTI, H. e JARSCHER, H. É preciso mudar. *Mulher Libertação*, ano XI, n. 46, p. 12-15, jul/ago/set 1996. Entrevista.

SAGRADA Congregação para a Doutrina da Fé. Comentário da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé à Inter Insigniores. In: *Sacerdócio de Mulheres?* Petrópolis: Vozes, 1996, p. 51-93. Série Documentos Pontifícios 268.

SAGRADA Congregação para a Doutrina da Fé. Inter Insigniores. In: *Sacerdócio de Mulheres?* Petrópolis: Vozes, 1996, p. 15-42. Documentos Pontifícios 268.

SANDRI, Gisela M.O. A imagem da faculdade de teologia entre as comunidades da IECLB – II. In: HOCH, Lothar (ed.) *Formação teológica em terra brasileira: Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986*. São Leopoldo: Sinodal, 1986, p. 119-123.

SANTA ANA, Julio. Certezas e incertezas no CMI. *Tempo e Presença*, ano 13, n. 256, p. 40-47, 1991.

SCHERER, Hertha Costa. *A mulher hoje*. 1 p, s.n.t.

SCHMIDT, Martina. “*Quand nous joignons notre voix au chant de la libération*”: enquête sur la présence luthérienne au Brésil. Lausanne: 1999. Diplôme de spécialisation.

SCHNEIDER, Armínio A. H. A imagem da faculdade de teologia entre as comunidades da IECLB – I. In: HOCH, Lothar (ed.). *Formação teológica em terra brasileira: Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986*. São Leopoldo: Sinodal, 1986, p. 116-118.

SCHNEIDER, Paula. *A mulher à luz da antropologia*, s.l., s.d., 2 p. Documento datilografado.

SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph e STRECK, Valburga S. A esposa do pastor: identidade entre família, profissão e Igreja. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v.35, n. 2, p. 133-145, 1995.

SCHÜNEMANN, Rolf. *Do gueto à participação: o surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 1992.

SECRETÁRIO do CMI fala sobre desafios e dilemas do ecumenismo. Disponível em: <[www.est.com.br/informativo\\_online/arquivo\\_noticias/noticias\\_28052003.htm](http://www.est.com.br/informativo_online/arquivo_noticias/noticias_28052003.htm)>. Acesso em 17 de dezembro 2003.

SEGUNDO ENCONTRO DE ESTUDOS SOBRE O PAPEL DA MULHER NA IGREJA E NA SOCIEDADE. Petrópolis: Conferência dos Religiosos do Brasil e Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 1974. Documento datilografado.

SEMINÁRIO Ampliado da Comissão de Sistematização dos Documentos sobre os Ministérios e o Ordenamento Jurídico Doutrinário da IECLB, São Leopoldo-RS, 30 e 31 de Julho de 2001, s.n.t.

SERVIÇO DE ANIMAÇÃO BÍBLICA. Mulheres celebrando a libertação. São Paulo: Edições Paulinas, s.d.

SHMIDT, Maria. “Violência não é só agressão física, mas também moral e psicológica”, 2003. Disponível em: <<http://www.ieclb.org.br/noticia.php?ger=1&id=1447>>. Acesso em 17 de junho de 2004.

SIERRA, Rosa Adela Osório. Emergência das relações de gênero na Vida Religiosa hoje. In: ANJOS, Márcio Fabri e SIERRA, Rosa Adela Osório. *Gênero e poder na vida religiosa*. Rio de Janeiro: CRB/Loyola, 1999, p. 33-69.

STRÖHER, Marga J. Corpos, poderes e saberes nas primeiras comunidades cristãs: uma aproximação a partir das cartas pastorais. In: STRÖHER, Marga; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André (orgs.). *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo, Sinodal, CEBI, 2004, p. 105-136.

STRÖHER, Marga Janete. Por uma linguagem integradora de mulheres e homens. *Proclamar Libertação*, São Leopoldo, v. XVII, p. 257-263, 1991.

TEMPO E PRESENÇA. Revista Bimestral do CEDI, Rio de Janeiro, ano 13, n. 256, mar./abr. 1991.

TERCEIRO SEMINÁRIO DE ESTUDOS SOBRE O PAPEL DA MULHER NA IGREJA E NA SOCIEDADE. Petrópolis: Conferência dos Religiosos do Brasil e Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 1975. Documento datilografado.

TERRA e liberdade, fé e esperança: reflexões sobre a vida, a fé, a ecologia e a terra por crianças, adolescentes e a liderança do Setor D do Assentamento do MST “Filhos de Sepé” em Viamão/RS. Curitiba: PPL; São Leopoldo: EST, 2001.

THIEL, Dieter Juergen. O Fundo Rotativo de Financiamento de Pensão (“Fundo”). In: HOCH, Lothar (ed.) Formação teológica em terra brasileira: Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986. São Leopoldo: Sinodal, 1986, p. 167-169.

TIEL, Gerhard. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 1998.

TIERNY, Jeanne Marie. As mulheres na Igreja. In: TIERNY et al. A mulher na igreja, presença e ação hoje. Rio de Janeiro: CRB; Petrópolis: Vozes, 1975, p. 11-29.

TRABALHO deve ter continuidade. Informativo Mulheres Agora, CONIC, ano 9, n. 10., dezembro 1999, p. 1.

TREIN, Hans A. *Leitura popular da Bíblia entre o horizonte da Igreja e a consciência de classe: um estudo de caso*. São Leopoldo: EST; IEPG, 1990. Mestrado em Teologia.

V ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO ECUMÊNICA DE TEÓLOGOS DO TERCEIRO MUNDO. *SEDOC*, Petrópolis, n.155, vol.15, p. 287-304, 1982.

VANNUCCHI, Edwirges (2001). Gênero e política. In: CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. *Sonhos e sementes: reflexões sobre gênero e vida consagrada*, 2001, p. 55-65. Cadernos da CRB, n. 30.

VENTURIN, Teresinha. *Formação religiosa para o século XXI: freira, mulher, cidadã*. Petrópolis: Vozes, 2001.

VENTURIN, Teresinha. Processo de institucionalização da formação da mulher no século XIX. *Veritas*, Porto Alegre, v. 42, n. 2, p. 217-222, 1997.

VI CONFERÊNCIA DA ASSOCIAÇÃO ECUMÊNICA DE TEÓLOGOS DO TERCEIRO MUNDO. *SEDOC*, Petrópolis, v. 16, n.170, p. 957-972, 1984.

VIEIRA, Carlos. Mãe. In: *Roteiro da OASE 2003: sustentadas pelo amor de Deus*. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 47-48.

VIOLÊNCIA não é só agressão física, mas também, moral e psicológica. Disponível em: <[www.ieclb.org.br](http://www.ieclb.org.br)>. Acesso em 12 de março de 2003.

VOLKMANN, Martin. A realidade das comunidades e a teologia praticada na Faculdade de Teologia. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, número especial, p. 32-38, 1996.

VUOLA, Elina. *Teología feminista- teología de la liberación: los límites de la liberación*. Madrid: IEPALA, 2000.

WANDERMUREM, Marli (2001). Gênero e raça. In: CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. *Sonhos e sementes: reflexões sobre gênero e vida consagrada*. 2001, p. 45-53. Cadernos da CRB, n. 30.

WARTENBERG, Bärbel Von. Adam et Eve, où êtes-vous? L'étude du COE sur la communauté des femmes et des hommes dans l'Église. xerox sem nome da publicação, sem data e sem local.

WCC staff list by team. Disponível em: <[www2.wcc-coe.org/wccstaff.nsf](http://www2.wcc-coe.org/wccstaff.nsf)> . Acesso em 15 de março de 2004.

WEBER, João Hernesto. O herdeiro. In: FISCHER, L. e GERTZ, R. et al. *Nós, os teuto-gaúchos*. Porto Alegre, Ed. da Universidade, 1998, p. 305-312.

WEHRMANN, Günther K.F. A polarização das linhas teológicas na IECLB – I. . In: HOCH, Lothar (ed.). *Formação teológica em terra brasileira: Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986*. São Leopoldo: Sinodal, 1986, p. 124-131.

WEINGÄRTNER, Lindolfo. Os inícios da Faculdade de Teologia. In: HOCH, Lothar (ed.) *Formação teológica em terra brasileira: Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986*. São Leopoldo: Sinodal, 1986, p.33-39.

WESTHELLE, Vítor. Considerações sobre o etno-luteranismo latino-americano. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 18, n.2, p. 77-94, 1978.

WITTER, Leda. As bem-aventuranças da mulher cristã. In: *Roteiro da OASE 2003: sustentadas pelo amor de Deus*. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 28-29.

WOLFF, Elias. *O ecumenismo no Brasil: uma introdução ao pensamento ecumênico da CNBB*. São Paulo: Paulinas, 1999.

WORLD council of churches. Disponível em: <[www.wcc-coe.org/wcc](http://www.wcc-coe.org/wcc)>. Acesso em 15 de março de 2004.