

NARRATIVAS DE SI: MEMÓRIAS DE EXPERIÊNCIAS FEMININAS NA FORMAÇÃO ACADÊMICA EM CONTEXTOS MASCULINOS

Neiva Furlin¹

Resumo: Este artigo analisa as relações de gênero e de poder nas memórias de experiências vividas por mulheres no processo de formação acadêmica em teologia, identificando as estratégias de resistência política na produção de uma “ética de si”, em um lugar marcado pela lógica de gênero da ordem social masculina. O estudo é baseado em narrativas de docentes de três instituições católicas de ensino superior. Na análise, usamos o conceito de capital simbólico de Bourdieu e as abordagens teóricas dos estudos de gênero nas definições que envolvem as relações de poder, seus efeitos e processos de resistência e de subjetivação ética.

Palavras-chave: Relações de gênero; Formação teológica; Subjetivação ética.

Abstract: This article analyzes the relations of gender and power in the memories of experiences lived by women in the process of academic formation in theology, by identifying the strategies of political resistance in the production of an “ethics of one self” in a place marked by the gender logic of the male social order. This study is based on the stories of teachers from three Catholic institutions of higher education. In the analysis, we used Bourdieu’s concept of symbolic capital and the theoretical approaches of gender studies in the definitions that involve power relations, their effects and processes of resistance and ethical subjectivation.

Keywords: Gender relations; Theological formation; Ethical subjectification.



Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

¹ Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná/Universidade Nacional Autónoma de México, tem pós-doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Maringá, é professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Oeste de Santa Catarina, Brasil. E-mail: nfurlin@yahoo.com.br. Orcid: 0000-0002-5103-2104

Introdução

A entrada das mulheres nas universidades pode ser considerada uma conquista contemporânea, conectada ao seu ingresso nas diferentes carreiras modernas, sobretudo, a partir das décadas de 1870 e 1880, após as primeiras mobilizações femininas. Entretanto, a inserção de mulheres em áreas consideradas masculinas nem sempre ocorre de forma pacífica, o que pode ser evidenciado nas relações que se estabelecem durante a formação profissional, como é o caso da Teologia Católica, que se caracterizou, historicamente, como o “não lugar” para as mulheres.

No Brasil, as mulheres tiveram acesso ao curso superior de teologia, em números mais significativos a partir da década de 1970, período em que foram se inserindo, também, em outras áreas acadêmicas, novidade que foi resultado das intensas mudanças socioculturais provocadas pelo movimento feminista e pelas diversas mobilizações sociais das mulheres, que influenciaram também o ambiente religioso e eclesial. Apesar deste contexto favorável para as mulheres, na teologia ainda se verifica a predominância de alunos do sexo masculino, como os principais destinatários desse saber.

Em uma pesquisa quantitativa realizada em 2008, em que participaram 40 instituições católicas que possuíam a graduação em teologia, revelou-se uma diferença de 58,2 pontos percentuais entre estudantes do sexo masculino e feminino: enquanto os discentes masculinos chegavam a 79,1% do total, as mulheres eram apenas 20,9%². Em parte, isso se deve à influência de um discurso teológico tradicional permeado de representações simbólicas de gênero, que sempre favoreceu os interesses de uma ordem social masculina. Tal discurso gerou, ao longo da história, impactos na organização da estrutura e nas relações socioeclesiais, impedindo o exercício da liderança feminina em diferentes instâncias da instituição eclesial, incluso da participação no corpo dos especialistas do saber e da docência teológica.

Essa falta de perspectiva profissional é um dos fatores que tem desmotivado as mulheres a seguirem carreira na teologia. Portanto, neste trabalho buscamos evidenciar as relações de gênero e de poder nas memórias de experiências vividas por mulheres no processo de formação acadêmica em teologia, identificando as estratégias de resistência política na produção de uma “ética de si”, em um lugar marcado por discursos hegemônicos e por lógicas de gênero da ordem social masculina. Para isso, utilizamos as narrativas

2 Dados quantitativos de uma pesquisa de tese doutoral sobre a docência feminina no ensino superior em teologia católica. Para outros detalhes, consultar Furlin (2014).

de professoras docentes de três instituições católicas de ensino superior, localizadas nas regiões Sul e Sudeste do Brasil, onde se concentram o maior número de instituições católicas de ensino teológico³.

Procuramos instituições em que estão inseridas professoras que têm produzido teologia por perspectivas feministas ou de gênero, ou que, durante a sua formação tiveram algum contato com esses temas. Isso porque se partiu da compreensão de que ao possuir certa consciência e sensibilidade em relação às questões de gênero, essas mulheres poderiam mais facilmente perceber as dinâmicas de poder e de gênero que se estabelecem em um universo de saber, ainda, masculino. Assim, selecionaram-se para este artigo as narrativas que são partes das memórias de experiências vividas durante a formação profissional, na relação com seus pares.

A interpretação analítica das narrativas tem como base o conceito de capital simbólico e as perspectivas teóricas dos estudos de gênero, segundo as definições que envolvem a sua epistemologia nas relações de poder, seus efeitos e processos de resistência e de subjetivação ética, presentes na teoria feminista e foucaultiana.

O capital simbólico, na visão de Bourdieu (2003), remete-se ao capital (econômico, cultural, escolar ou social) que é percebido e reconhecido por todos os agentes que constituem um determinado campo. Ele pode ser incorporado de diferentes maneiras⁴ e possui bases cognitivas porque se apoia sobre o conhecimento e o reconhecimento. É esse reconhecimento que confere posição de poder para um agente no interior do seu campo de atuação.

Neste estudo, tomamos as relações de gênero como categoria analítica na sua relação com o conteúdo das representações de gênero inscritas nos discursos e nas práticas presentes no universo teológico. Entre a diversidade de perspectivas teórico-existentes nesse campo de estudos, assumimos a noção de Joan Scott (1990) e de Teresa de Lauretis (1994), que incorporam a dimensão dos discursos, do poder e das representações culturais e simbólicas. Essas concepções permitem compreender o gênero na intersecção da linguagem com o social, ou seja, da semiótica com a realidade, possibilitando uma série de inter-relações entre as diferentes variáveis de opressão

3 Essa constatação foi possível baseada nos dados quantitativos coletados em pesquisa de campo para o estudo de tese.

4 O capital simbólico pode ser incorporado mediante um processo de investimento pessoal, constituindo-se parte integrante da pessoa; pode ser objetivado por meio de bases concretas que lhes são transferíveis, como condições culturais, econômicas, sociais, religiosas ou incorporadas por meio de um processo de apropriação material ou simbólica; pode ser institucionalizado, que se refere ao capital incorporado na forma de títulos reconhecidos legalmente pela instituição (BOURDIEU, 2003).

que possibilitam compreender a intersecção do sexo, raça, classe e idade, enquanto eixos fundamentais de diferenciação.

Compreendemos as relações de gênero de maneira ampla, que vai além das relações interativas que se estabelecem entre sujeitos em determinado espaço institucional. Isto é, consideramos que as relações de gênero incluem “todos os discursos e práticas sociais, nas quais se criam as hierarquias e se produzem uma subordinação entre os gêneros, ainda quando trate de uma subordinação simbólica ou da ausência de pessoas concretas, que estão sendo dominadas ou tratadas como subalternas” (LLANOS, 2006, p. 83).

Memórias de experiências vividas no contexto da formação teológica

No feminismo, as categorias de experiência⁵ e de gênero se traduziram em importantes aportes teóricos para pensar os processos de construção da subjetividade e da produção do conhecimento. Ao usarmos a noção de experiência na relação com a constituição da subjetividade, não estamos nos remetendo aos registros subjetivos, sensoriais e emocionais em relação aos acontecimentos, nem à aquisição de habilidades e competências que ocorrem pela acumulação de ações repetidas e, muito menos, em um sentido meramente individualista, como algo que pertence ao próprio indivíduo, mesmo quando outros podem ter experiências similares⁶. Utilizamos o conceito de experiência, particularmente, segundo a compreensão de Lauretis (1984), uma vez que, na sua visão, a produção dos significados sociais está relacionada com a construção da subjetividade.

Lauretis dá importância à linguagem e, de modo particular, aos signos e à semiótica⁷ ao se remeter à experiência das mulheres. Em sua teoria, a sexualidade tem um papel central porque determina, por meio da marca genérica, não somente a experiência social da subjetividade feminina, mas também a experiência pessoal da condição das mulheres. Ela consegue

5 Ana Bach (2010) menciona que a noção de experiência aparece desde as origens da cultura ocidental. Atualmente se apela a ela desde a antropologia, sociologia e história, ainda que não tenha sido valorizada positivamente nos processos de produção do conhecimento, sobretudo, pela perspectiva de uma epistemologia racional e universal. Entretanto, é no feminismo que ela passa a ser uma categoria importante, sendo definida também como uma categoria sexuada.

6 Convém lembrar que o termo etimológico de experiência tem suas raízes no verbo latino *experior* e possui distintos sentidos: experimentar, colocar a prova, medir forças, pleitear, litigar, tentar, fazer uso, arriscar, permitir-se, saber, conhecer por experiência. Experiência também tem o sentido de investigação, exame, conota um sentido de processo (BACH, 2010, p. 35).

7 Teoria que estuda os fenômenos culturais como sistemas de significação (ABBAGNANO, 2007).

“vincular temas fundamentais para o feminismo como a subjetividade, sexualidade, corpo e atividade política” (BACH, 2010, p. 35).

As experiências recordadas pelas mulheres em situação de entrevistas são contextuais porque estão inseridas no universo do saber teológico católico e, também, são diversas por serem vivenciadas em instituições diferentes, que possuem suas próprias lógicas na organização das atividades, nos critérios utilizados para a distribuição de disciplinas e de conteúdos, entre outros. Segundo Haraway (1993), uma experiência vivida em um contexto e em uma situação específica é dinâmica e histórica, uma vez que pode ser rearticulada e reconstruída em níveis diferentes de reflexão, que chega a se converter em outras experiências, por adquirir novos significados. Desse modo, neste estudo tomamos como base as narrativas das experiências vividas pelas docentes em um tempo passado, que agora são articuladas no presente e, certamente, ressignificadas no ato da enunciação, para perceber as dinâmicas que se estabelecem nas relações de gênero quando as mulheres se inserem nos cursos de teologia em instituições, em que a grande maioria dos alunos é do sexo masculino.

As docentes entrevistadas ingressaram na teologia com certa experiência de vida pessoal e profissional, pois muitas delas já possuíam outra graduação. Duas docentes relataram que se sentiram acolhidas pelos colegas e professores, os quais as valorizavam pela diferença de identidade, como se evidencia no fragmento da narrativa de Madalena (55 anos):

“Eu fui bem recebida e até como uma pessoa assim: ‘nossa, uma leiga, casada com filhos da nossa idade’, tanto pelos seminaristas como pelos professores. Eu não tive problemas até aí, porque me tratavam com igualdade de condições, até aí”.

Essa fala, de certa forma, parece mostrar que no imaginário desses homens há uma reessencialização da mãe e, assim, nessa representação, mulheres casadas mais velhas e mães precisam ser respeitadas. O acolhimento não ocorre em uma relação de igualdade, ou seja, no sentido de que elas são pessoas que têm direito a esse saber, em outras palavras, o fato de elas serem admiradas pelos seus pares por “ser mulher, casada com filhos” não lhes dava uma condição de mérito nem de igualdade nas relações, já que o sexo e a maternidade, como elementos diferenciadores, não desestabilizam as relações políticas de poder e de gênero que estavam postas nesse lugar.

Essa admiração, mais do que uma possibilidade de mudanças nas relações hierárquicas, parece operar na dimensão do simbólico do que isso poderia significar para a instituição, ou seja, essa diferença poderia trazer novos ares

ou certa visibilidade para o interior das instituições. Da parte dos sujeitos masculinos, pode-se entender que o elogio da diferença, dentro desse contexto, poderia mascarar as desigualdades ou os interesses androcêntricos. Rita Felski (1999) já havia mencionado que se centrar exclusivamente na categoria de diferença sexual, inevitavelmente, encobre as hierarquias entre homens e mulheres, sobretudo quando não se considera o discurso da política de identidade do pós-estruturalismo. Nesse caso, da parte de seus pares, a valorização da diferença não parece ser uma postura política, mas um reforço da alteridade pela alteridade como um símbolo exemplar, que acaba reforçando uma essência feminina, colocando as mulheres no lugar de sempre. Que vantagens ou que ganhos elas teriam mantendo o discurso de marcar o espaço pela alteridade se perderiam outras possibilidades de reconhecimento de si? Na verdade, as mulheres se inserem nesse campo de saber não para reforçar uma diferença sexual pejorativa, mas para afirmá-la a partir do desejo do vir a ser um sujeito, por ter o mesmo direito de apropriar-se de um saber que lhes foi negado.

Enquanto os seus pares valorizam o seu ingresso pela diferença identitária, para essas mulheres, o espaço da formação teológica parece se voltar para a construção de outra ordem, ou seja, o lugar de si, da busca de ferramentas necessárias para constituírem a própria existência, o fazer-se visível, o tornar-se sujeito feminino de um saber, em um lugar, até pouco tempo, reduto exclusivamente masculino. Elas parecem, de maneira ambígua, aproveitar da representação do imaginário dos pares como estratégia de busca por uma emancipação social, isto é, por acesso ao saber e ao poder, afirmando-se sujeitos pensantes. Desta forma, pode-se dizer que estar aí, afirmando-se como sujeito “mulher”, é uma posição política, quando se trata de um lugar de saber em que elas “não existiam”. Aqui, o que parece estar em questão não é a negação da diferença (que poderia confirmá-las na lógica de gênero da ordem simbólica masculina do ser o “outro”), mas “restabelecer o feminino dentro da diferença sexual e gerar um imaginário feminino autônomo e alternativo, para ir além dos estereótipos de mulher existentes” (FELSKI, 1999, p. 36).

Observa-se, em um primeiro momento, que algumas delas assumem o discurso de seus pares, ou seja, não reforçam a experiência profissional ou a formação acadêmica anterior, o que poderia ser fator de autoafirmação de uma posição de sujeito, mas justamente a experiência que lhes vem da diferença sexual, que historicamente tinha sido desqualificada para atividades intelectuais e produzia o feminino como negatividade. Essa ênfase pelos elementos diferenciadores da identidade feminina, em um lugar de

saber masculino, seria uma postura ética e política ou estaria simplesmente reforçando uma imagem essencializadora do feminino? Aparentemente, elas parecem lutar por uma positivação do feminino que ocorre dentro dessa contradição, ou seja, ao mesmo tempo que assumem uma posição política, também acabam reforçando os atributos que essencializam um feminino, produzido pelo sistema simbólico masculino. Segundo os argumentos de Lauretis (1994), é dentro desse paradoxo que se encontra a possibilidade da existência do sujeito feminino feminista.

Irigaray (2010) acredita ser possível uma ética da diferença sexual que não deriva de uma diferença sexual essencializadora, mas da questão que é colocada por essa diferença. Essa ética, em primeiro lugar, seria uma forma crítica ao *status quo* e à transformação das estruturas construídas sob a ideia de um sujeito único, da ordem discursivo-normativa masculina (BELTRAN; PEIRÓ, 2010), que é tão evidente dentro das estruturas teológicas. Para Irigaray, a ética como uma positivação do feminino tem o sentido de respeito, de fazer justiça, de deixar ao outro a sua liberdade e o seu sexo e, nesse caso, de deixar as mulheres serem aquilo que elas não puderam ser porque haviam sido condenadas ao silêncio e à não participação, na ordem religiosa, política e ética, justamente porque se considerava que elas tinham um “corpo inferior”, cuja função primeira era a maternidade. Agora, nesse lugar acadêmico, as docentes estão justamente reivindicando o direito do seu sexo, o direito de ser sujeito feminino, com igual capacidade de saber e de poder enunciativo.

No período de sua formação teológica, essas docentes deparavam-se com um universo majoritariamente masculino, o que para três delas não provocava nenhum estranhamento. Certamente isso tem a ver com o lugar de onde elas vieram, seja pela profissão de bancária, seja pelo ambiente acadêmico de sua primeira formação (medicina e economia), cujos espaços também eram masculinos e competitivos, nos quais as mulheres precisavam se mostrar capazes suficientemente para estar nesses cursos ou trabalho. Por evidente, essa trajetória, no momento de sua inserção na teologia, fazia a diferença sobre um capital simbólico que elas traziam, que era a sua experiência de vida e de inserção profissional, mas também a dimensão afetiva – mulheres, mães, esposas, com sua vida emocional resolvida. Parece que para elas, tal experiência dava-lhes autonomia em suas escolhas, ideias, bem como condições físicas, afetivas e financeiras para investir em um novo campo de formação, situação que, em geral, os seminaristas não tinham vivido e sequer os teólogos celibatários que, desde cedo, viveram muito mais do capital simbólico da Igreja do que da luta pela sua própria sobrevivência. Assim, esse

tipo de capital simbólico conferia para essas mulheres certa credibilidade, cuja experiência social de trajetória de vida e de profissão, agora compartilhada com os seminaristas, trazia proveito também para a instituição.

Embora esses conteúdos fossem trazidos para dentro do espaço teológico, as narrativas das docentes revelam que os sujeitos hegemônicos da teologia, em situações específicas, avaliavam a presença das mulheres com discursos pejorativos e sexistas, como se sua presença fosse um fator de desqualificação da capacidade reflexiva e intelectual, necessária ao acompanhamento da teologia. Nesses momentos, reativava-se o imaginário social em torno de um modelo de feminino, produzido pelos discursos teológicos tradicionais, fundados nos dualismos da filosofia de Aristóteles e nas tradições do judaísmo, cujas ideias e representações influenciaram a filosofia e a teologia moral de Agostinho e de Tomás de Aquino. Trata-se de um discurso que foi performatizando e naturalizando práticas sociais discriminatórias, que legitimavam a exclusão das mulheres dos espaços de liderança eclesial e de práticas que envolviam a racionalidade.

Com esse imaginário reativado, julgava-se que a presença das mulheres “baixava o nível” da teologia, contexto em que a racionalidade como capacidade intelectual de reflexão, era considerada, *a priori*, um atributo masculino e de onde as experiências das mulheres, vindas de outras dinâmicas da vida, traziam para o seio de uma instituição de jovens seminaristas o medo da perda do capital que eles poderiam vir a ter como espaço, inclusive, do exercício do poder.

Quando nós entramos aqui, os seminaristas, na época tiveram uma reação muito forte. Diziam que o nível iria abaixar, porque essas mulheres vêm pra cá estudar, então o nível vai abaixar. Os professores perceberam que nós estávamos aqui para estudar, não estávamos aqui para fazer brincadeira, para passar o tempo. Isso acirrou mais ainda a raiva de alguns seminaristas. Então, o primeiro ano foi bastante difícil, mas depois eles chegaram à conclusão de que o nível não abaixou. Muito pelo contrário, porque a gente já tinha outros cursos, sabia línguas e lia tudo. Então a gente conseguiu superar, mas no princípio foi duro. O primeiro ano foi mesmo porque a gente tinha muita vontade e se sentia chamada realmente. Era uma vocação mesmo, a gente buscar aprofundar para trabalhar melhor, mas foi difícil no início (RUTE, 67 anos).

Esse discurso de desqualificação das mulheres, que aparece no conteúdo da narrativa de Rute, evidentemente sustentava a imagem de uma suposta virtuosidade masculina, dada *a priori* pelo sexo. Trata-se de uma

violência simbólica, porque sutilmente tende a limitar o acesso ao saber teológico para as mulheres, legitimando a hegemonia de poder e uma suposta defesa da racionalidade teológica como virtude masculina. Na verdade, o que parece estar em jogo, e que não está dito nas narrativas dessas mulheres, é que a simples presença delas poderia ser uma ameaça à ordem de poder/saber, até então, privilégio do universo masculino. Nesse sentido, o argumento da desqualificação do feminino se torna um dispositivo de poder usado para ocultar essas tensões.

Na década de 1970, as mulheres começaram a ingressar na teologia e eram, ainda, uma minoria, questão hoje não tão evidente, apesar das “interdições” discursivas e simbólicas e da pouca perspectiva profissional para as mulheres. Ainda são evidentes processos de resistência e sexismo, cujo conteúdo também se observa na narrativa de outra docente, que estudou na mesma instituição. Essa professora relata que naquele ano haviam ingressado três mulheres leigas e uma religiosa. Na sua visão, a presença das mulheres contribuiu para ir desconstruindo a imagem de que a capacidade intelectual para produzir teologia seria exclusivamente atributo masculino. Entretanto, essa tentativa de desnaturalização não parece ocorrer de maneira passiva, por ser um universo de saber marcado por complexas relações de poder. O fato de elas relatarem que podiam contar com o apoio de professores, que eram seus amigos, não resolve as tensões que são geradas quando há uma luta simbólica pelo controle do campo do saber teológico, contudo, elas reforçam a experiência vivida e a capacidade intelectual como dispositivos de poder que permitem produzir um efeito de contramemória sobre o modelo de feminino presente no imaginário de seus colegas.

No conteúdo da narrativa de Priscila (60 anos), que estudou em outra instituição teológica, é possível constatar a existência de certo controle discursivo e sexista que vem dos representantes da hierarquia da Igreja, que propõem a segregação entre as turmas de leigos (mulheres e homens) e de seminaristas, na aparente intenção de garantir “certo nível” acadêmico.

Quando a gente estava fazendo o curso de teologia, teve um visitador do Vaticano que visitou todos os cursos e seminários de teologia naquela época. Depois disso veio uma deliberação, que nós só fomos saber depois, e que pedia que os leigos deveriam fazer o curso de cultura religiosa, isso para separar os seminaristas dos leigos. Mas o bispo da minha cidade que era o reitor do seminário, na época, achou que deviam questionar, porque considerava que a presença dos leigos aí não tinha problema, e foram perguntar o porquê dessa

deliberação e eles falaram que os leigos baixavam o nível do curso. Então o reitor mostrou os nossos históricos e disseram: ‘aqui os nossos leigos elevam o nível do curso, porque tinha um juiz de direito e todos estavam fazendo uma segunda graduação’. Então concordaram dizendo: ‘então esses leigos notáveis podem ficar’ (risos) e, os outros deveriam fazer um curso à parte, na época. Depois todo mundo ficava falando: ‘olha você é a notável’ e tal. Foi assim essa experiência de ter que enfrentar essas dificuldades para conseguir e estar lá junto estudando teologia. Mas foi uma experiência que deu certo. Por outro lado, tivemos o apoio da hierarquia. Tanto o reitor do seminário quanto o bispo apoiaram a presença nossa das mulheres dos leigos (PRISCILA, 60 anos).

O discurso infundado de que a presença das mulheres “baixaria” o nível da teologia, mesmo não compartilhado por todos os agentes do ensino e da hierarquia da Igreja, é um dispositivo de poder e de controle, que visa assegurar a ordem simbólica androcêntrica, em que se reproduz um imaginário de superioridade do masculino. Por outro lado, o acesso de mulheres a um conhecimento, que era privilégio dos homens clérigos, colocava em questão a lógica de gênero e de poder que parecia “estável”. Nesse sentido, pode-se considerar que a presença das mulheres em um lugar de saber, do qual elas estiveram ausentes por um longo período, por si só é um fator de “subversão crítica”, no sentido de Judith Butler (2009), porque essa presença desestabiliza uma ordem social que parecia ser intocável.

A segregação simbólica de cursos para leigos e mulheres que sobrevaloriza, *a priori*, a “racionalidade” dos seminaristas, aparece como um fenômeno que ocorria em diferentes instituições, no período de formação dessas mulheres. Isso porque esse mesmo conteúdo aparece na narrativa de uma docente de outra instituição, de modo que o sistema que classifica e separa pessoas é compartilhado no universo do saber teológico e visa assegurar determinado ordenamento social. Observa-se que a hierarquia masculina da Igreja, sutilmente, continua reproduzindo dispositivos de classificação, discriminação e desqualificação das mulheres. Em geral, a teologia seminarística é apresentada como a que tem um nível de maior excelência, o que nem sempre significa qualidade, mas retrata, de maneira implícita, dispositivos de poder de uma ordem simbólica de segregação do “sagrado/profano”, do “superior/inferior”. Tal classificação parece garantir o acesso a certas disciplinas que asseguram o poder simbólico àqueles que serão os “representantes do sagrado” e farão parte da hierarquia eclesial, como se pode ler na narrativa que segue.

Na minha turma, eu era a única mulher, tanto é que durante o estudo, no final o meu curso dos quatro anos, o Studiun se afiliou à Lateranense de Roma e, uma das condições para se filiar, era de que nem as mulheres e nem os leigos deveriam estudar com os seminaristas. Assim, foi criado um curso de teologia à noite para mulheres e leigos. A teologia seminarística continuou com seu ritmo normal e a teologia para os leigos(as) era de uma filosofia mais simplificada. É como se os leigos e as mulheres não precisassem de uma formação mais sólida. Como eu continuei na turma dos seminaristas por estar terminando o curso, foi muito difícil. Eu me dedicava muito, porque eu achava assim, que estava competindo um espaço com os homens (RAQUEL, 49 anos).

Raquel faz memória de sua experiência vivida como estudante e do desafio que enfrentava por estar em um espaço marcadamente masculino, um lugar “sagrado” e simbólico dos que viriam a ser os “representantes da divindade”. O fato de as mulheres serem consideradas “inferiores”, nessa ordem simbólica, parece impor sobre elas o dever de um empenho maior para devir sujeito de saber⁸. Nesse sentido, Raquel ainda falou sobre noites “passadas em claro” para estudar e aprofundar conceitos teológicos no intuito de poder estabelecer uma relação dialógica com os professores. É evidente, que Raquel havia internalizado determinado modelo de gênero e precisava lutar contra o mesmo poder que a subjetivou como um “ser inferior”. Isso, não somente para estabelecer uma relação dialógica com os professores, mas também para se constituir sujeito de saber teológico em um espaço que pouco escutava as mulheres. Assim, a exigência de uma eficiência intelectual superior para as mulheres e a segregação de alunos em cursos distintos de teologia opera como dispositivos de poder que tendem a limitar a democratização desse saber. Aparentemente, não se nega o acesso ao saber teológico, porque para isso se estruturam cursos de teologia “paralelos e simplificados” para mulheres e homens leigos. Por trás do “simplificado” pode estar o controle de conteúdos e de disciplinas que podem ser ensinados para essa outra demanda (mulheres e leigos), de modo que se assegure determinada estrutura de saber e de poder.

Tal segregação também parece reproduzir dinâmicas do sistema simbólico de gênero da tradição judaico-cristã, no qual se legitima o homem clérigo como “sagrado”, “puro”, “superior”, em contraposição ao “profano”, “impuro”, “inferior” que, nesse caso, seriam as mulheres e os homens não ordenados. Desse modo, a ordem social pautada no sistema binário, que demarca a diferença e desqualifica as mulheres para qualquer atividade intelectual (HÉRITIER, 1996),

8 Para detalhes sobre a exigência de maior empenho das mulheres nas atividades acadêmicas, consultar Furlin (2014).

parece continuar operando no imaginário e na percepção dos sujeitos e tende a se tornar autoevidente nas práticas de quem detém o poder hegemônico no universo das instituições de saber teológico.

É de nosso conhecimento que a cultura estabelece fronteiras e demarca a diferença dos seres humanos por meio de dinâmicas de gênero inscritas nos mandatos sociais (instituições, discursos, práticas) e o gênero internalizado marca a percepção dos sujeitos em todos os níveis, tanto no social, no político, no religioso quanto nas relações que se estabelecem no cotidiano (LAMAS, 2002). Pode-se dizer que essa ordem binária de gênero “naturalizada” e compartilhada pelos membros da hierarquia da Igreja parece se tornar a norma cultural que materializa as práticas para cada sexo. É uma lógica de poder e de dominação, de modo que se acaba tendo dificuldade de perceber as dinâmicas de gênero imersas na ordem social, já que, seguindo a lógica de Bourdieu e Wacquant (2005), trata-se de uma instituição que foi inscrita por muitos anos na objetividade das estruturas sociais e na subjetividade das estruturas mentais dos indivíduos, e essas categorias de percepção e do pensamento se constituem em instrumentos do conhecimento. A ordem social masculina, está tão profundamente arraigada que não requer nenhuma justificação, se impõe como autoevidente e passa a ser tomada como “natural”, graças ao acordo

“quase perfeito e imediato, que se obtém, por um lado, de estruturas sociais como a organização social do espaço e do tempo e a divisão sexual do trabalho, por outro, das estruturas cognitivas inscritas nos corpos e nas mentes, mediante o mecanismo básico e universal da oposição binária” (BOURDIEU; WACQUANT, 2005, p. 171).

Essa lógica de gênero da ordem social masculina parece se desestabilizar e gerar tensões nas relações, sobretudo, quando as mulheres se inserem em um lugar de saber/poder com característica seminarística, naturalizado como o lugar do sujeito masculino, como podemos notar na narrativa de Esther. Assim, quando as mulheres desejam pisar neste mundo do “sagrado e do simbólico”, que é a formação teológica, significa que elas precisam estar dispostas a enfrentar os desafios e preconceitos de gênero, já que a sua presença pode gerar ruídos na representação social daqueles que são considerados os “ícones” desse lugar. Situação que leva as mulheres a se submeterem a uma lógica desigual e de duplo esforço para manterem-se no curso, sobretudo quando elas ingressam na teologia em nível desigual, em termos de estudos com base filosófica.

A minha turma de primeiro ano de teologia era uma turma de 64 alunos, dos quais éramos apenas três mulheres e, dessas três mulheres, duas religiosas. Todas terminamos o curso com muita luta, porque a tendência não era deixar a gente permanecer no curso não. Já tinha tido outras mulheres que fizeram teologia, raras, raríssimas. Para nós foi um enfrentamento bem grande de permanecer no curso, pelo perfil do mesmo. Para começar, curso seminarístico, um modelo sistemático de teologia totalmente androcêntrica. Uma teologia acadêmica seminarística que tinha muito pouco espaço ainda pra uma discussão pastoral, dentro dos impulsos do momento, que era a Teologia da Libertação. [...] Então, essa coisa da construção da própria identidade também de mulher, nesse espaço, era uma coisa muito complicada e ao mesmo tempo a minha experiência foi de um constante encorajamento. Até os próprios desafios encorajavam a gente, a própria necessidade de estudar, fundamentar bem o pensamento, se equipar de ferramentas teóricas teológicas davam vigor pra gente, porque estávamos num espaço que não era considerado como nosso. Vinham os rapazes tendo feito curso de filosofia e a gente ficava meio que se encolhendo, com uma autoestima um pouco diminuída, porque não tínhamos essas possibilidades preparatórias para teologia. Depois de certo momento, me dei conta que isso não era defasagem não, porque a rapaziada que tinha filosofia, não tinha as vivências pastorais, vivências humanas que eu já tinha e outras de nós tínhamos. No caso, eu tinha as experiências de postulado e noviciado numa congregação que a gente fazia todo um estudo teológico próprio de vida religiosa, estando ligada ao engajamento pastoral, a engajamentos eclesiais, que essa menina toda aí não tinha. Enquanto eles estavam no seminário fazendo filosofia, nós estávamos lá nas periferias e nas pastorais. No momento em que me dei conta que isso também era processo preparatório para dar sentido pra teologia, aí deu pra abrir as asas, o que não significou ser dispensada do desafio de todo um estudo também filosófico, pra ter ferramentas teóricas para uma teologia que dialogava o tempo todo com a filosofia. Só que os meus estudos filosóficos, eu fiz mais frequentando como ouvinte, algumas aulas de introdução à filosofia, algumas aulas de antropologia filosófica e, de resto, bibliotecas e leituras para tentar suprir essa demanda de alguns embasamentos. Então, na medida em que a teologia ia apresentando alguns diálogos, alguns desafios teóricos que dependiam da filosofia, a gente corria pesquisar por conta própria. Então, esse esforço foi bem importante e deu ferramentas que ajudam, ainda hoje, a continuar esse processo de estudo. Eis algumas referências do primeiro enfrentamento com a teologia, entre as dificuldades de permanecer lá dentro, né. Muitos professores nos tratavam de igual para igual. Olhavam se a gente produzisse estudo, se produzisse resultados em termos de conhecimento teológico. Com alguns professores, não tinha problema, não. Tinha professores que favoreciam muito essa perspectiva de horizonte pastoral que a gente tinha, mas teve algumas dificuldades com aqueles professores, especialmente da área da sistemática, que não admitiam ver a gente em sala de aula. Só o fato de a gente abrir a boca pra levantar questões próprias, questões pastorais ou ocasionalmente algum diálogo sobre a Teologia Feminista, isso sempre gerava muita tensão, muita irritação. A gente caminhava, entre a timidez e a ousadia, tinha que ir achando formas de se manter e levar adiante o estudo (ESTER, 51 anos).

O relato de Ester traz em cena a própria experiência e a de suas colegas, mas também indica situações similares narradas por professoras que estudaram em outras instituições. Quase todas as docentes, quando estudantes, não tinham bolsa de estudos e precisavam trabalhar. Isso não somente durante o curso de graduação, mas, muitas delas, também quando estavam na pós-graduação em teologia. Elas assumiam atividades pastorais ou na sua área profissional, como na medicina, na educação básica, no jornalismo, na economia bancária e em empresa industrial. Em geral, os discentes masculinos que se preparavam para assumir a vida clerical estavam, praticamente, liberados durante todo o processo acadêmico. Isso revela que, também para dentro das instituições eclesiais, se reproduz a divisão sexual de papéis, numa clara hierarquia de poder. As mulheres, além de trabalharem em suas áreas profissionais, precisavam ter bons resultados acadêmicos e, às vezes, melhores do que os dos homens. Isso mostra que a presença feminina na teologia está em constante tensão com um universo que lhes fora negado por dispositivos de poder e de sexualidade, historicamente, reproduzidos pelos discursos teológicos tradicionais.

De maneira contraditória elas incorporam essas dinâmicas de poder, assumindo uma “ética” do dever ser eficiente em tudo o que fazem, cuja conduta constituiu-se uma estratégia política para o seu devir sujeito feminino de saber e ganhar legitimidade nesse lugar acadêmico, em que o normativo é o masculino. As exigências não são as mesmas para seus pares, porque o sexo parece garantir *a priori* a racionalidade, sem que estes necessitem de “bons resultados” para se legitimarem no espaço teológico.

Verifica-se, na narrativa de Ester, a estratégia da valorização das experiências que vêm das práticas pastorais, consideradas de menor valor diante da “superioridade” da racionalidade acadêmica. O que parece ser desqualificado no universo acadêmico se torna um lugar da possibilidade, da potência, de um vir a ser; um capital simbólico reconhecido por elas e que não aparece nas experiências daqueles que, supostamente, se pensam superiores por terem o curso de filosofia. Essas estratégias permitem que elas superem limites, produzindo uma subjetivação ética, no sentido de Foucault (2004, 2007), cujo devir é sempre incompleto, porque se lança como uma esperança imaginativa (BRAIDOTTI, 2004).

Ester parece não somente remeter a si, mas ao coletivo das experiências das mulheres, que pode ter relevância nos processos do conhecimento, como evidencia nesse enunciado: “Depois de certo momento,

me dei conta que isso não era defasagem não, porque a rapaziada que tinha filosofia, não tinha as vivências pastorais, *as vivências humanas que eu já tinha e outras de nós tínhamos*” (grifo da autora). Essa valorização das experiências das mulheres, nas práticas pastorais, pode exercer uma função política para um coletivo de mulheres, no sentido descrito por Braidotti (2004, p. 45):

A meta é por em prática, aqui e agora, um modo de representação onde o fato de ser mulher tenha a conotação de uma força política positiva e auto-afirmante. Trata-se de um ato de legitimação em virtude do qual o ‘si mesmo-mulher’ misture o seu desejo ontológico de se com o devir – consciente e desejado – de um movimento coletivo.

○ “não dito” na fala de Esther, mas que pode ser percebido de maneira sutil, é a memória de uma história em que o feminino era desqualificado para a intelectualidade. No desejo de vir a ser, apela-se para uma força imaginativa capaz de potencializar e positivar experiências e ações compartilhadas pelas mulheres como a possibilidade da autoafirmação do sujeito feminino. Braidotti (2004) já havia dito que a memória necessita da imaginação para que ocorra a potencialização e a atualização das positivities do sujeito, permitindo que ela se defina e, ao mesmo tempo, permaneça fiel a si mesmo e a sua história. Entretanto, essa luta pela positividade e ressignificação do feminino que, sutilmente, aparece na forma de um discurso coerente, também coloca em cena, mesmo que não bem expressa, a existência de dinâmicas que reproduzem desigualdades de gênero nas práticas das instituições católicas de teologia. O simples processo de positividade da diferença, pode afirmar politicamente o sujeito feminino, em termos de reconhecimento, mas não resolve problemas estruturais que geram desigualdade, sobretudo quando se consideram as dinâmicas culturalmente postas para os distintos gêneros e as possibilidades que disso se geram.

Em geral, para as mulheres a sobrecarga fica maior quando, além de trabalharem e estudarem, precisam se dedicar à família e aos filhos pequenos, como é evidente na fala de uma das interlocutoras: “*no meu doutorado foi difícil conciliar tudo, porque você é mulher, mãe, dona de casa, professora no mesmo local em que estuda, fazendo pastoral. Isso tudo misturado, torna-se muito difícil fazer uma tese, mas acabei conseguindo*” (Rute, 67 anos). Nessa memória da experiência vivida por Rute na fase de estudante, é possível notar que uma mulher, na posição de sujeito de saber teológico, agrega em si mesmo múltiplas identidades. Assim, estando na posição de estudante, sente que precisa ainda cumprir as funções sociais que cada posição

de sujeito lhe exige. Questão esta, que não pesa para os homens celibatários que, em geral, não acumulam uma grande diversidade de funções quando assumem a posição de estudantes. Ocorre que essas discentes não são apenas mulheres e estudantes, mas se encontram perpassadas por uma multiplicidade de posições identitárias que se intersectam. Ter que conciliar todas as funções, ao mesmo tempo, torna o cotidiano das mulheres mais difícil. Isso nos remete a Butler, pois, segundo a autora, uma mulher não é só marcada pela identidade de gênero.

[...] se alguém é mulher, isso não é tudo que tal sujeito é; [...], porque o gênero é intersectado por modalidades raciais, étnicas, sexuais, regionais e de classe e das identidades discursivamente constituídas. Como resultado, torna-se impossível separar o “gênero” das intersecções políticas e culturais, através das quais ele é invariavelmente produzido e mantido. (BUTLER, 2003, p. 3).

O conteúdo da narrativa de outras docentes assinala, ainda, os desafios vinculados à posição de sexo, que lhe são colocados na fase de estudante, ou seja, os que dizem respeito às razões reprodutivas e à maternidade, que as fazem estender a graduação, tardar a pós-graduação ou interromper o curso, como é o caso da narrativa que segue⁹.

Entre na teologia em 1976 e, em 1977, tranquei porque estava grávida da minha terceira filha. Tinha sono nas aulas, que eram as aulas com o Padre Garcia, inclusive eram as melhores. Todo mundo gostava e eu tinha um sono, aquele sono de começo de gravidez. Bom, tranquei por um ano e estava até meio desanimada de voltar. Quando as minhas colegas me disseram ‘volta que tem um professor maravilhoso de Cristologia [...]’, voltei e fui fazendo devagar, por causa das crianças, que eram pequenas. Uma criança recém-nascida, outro filho de cinco anos, outra filha de sete, então bom, eles eram pequenos. Eu morava com a minha mãe, ela morava com a gente e sempre ajudou muito. Se não fosse isso, eu acho que não teria conseguido, mas fui fazendo devagar e, em 1982, eu terminei a graduação. Em 1985, defendi o mestrado e, em 1989, o doutorado, com 40 anos eu era doutora (DÉBORA, 60 anos).

Certamente essas docentes somente conseguiram dar conta das exigências acadêmicas porque contavam com uma rede solidária de mulheres, que eram suas mães, irmãos ou empregadas domésticas. Essa

⁹ Essa constatação confirma os dados quantitativos levantados para a pesquisa, os quais evidenciam que as mulheres docentes aparecem em número consideravelmente maior a partir dos 40 anos de idade. Isso porque quase todas ingressaram na docência em torno dos 40 anos. Maiores detalhes, consultar Furlin (2014).

situação se repetiu quando elas assumiram a docência em tempo integral, nas universidades. Para uma delas, o desafio foi maior porque, além de ter filho pequeno, ainda necessitava se locomover até uma cidade de outro estado para fazer o mestrado, ou seja, tinha que conciliar funções de diferentes posições de sujeito: estudante, mãe e professora com quarenta horas-aula.

Assim que comecei a estudar o mestrado no Rio, o meu filho nasceu. Daí eu tirei licença-maternidade e continuei estudando. Depois do segundo semestre, eu ia e pousava lá, e minha irmã ficava com ele para que eu pudesse aproveitar bem o tempo lá. Se não, estaria ainda fazendo o mestrado. Foi uma dificuldade muito grande, mas eu acho que vale a pena porque quando você faz com dificuldade, parece que dá um gostinho, um prazer maior na hora que você termina, puxa vida, mas uma luta constante (ISABEL, 49 anos).

Observa-se que elas não querem se limitar à subjetividade de mãe e de esposa, o que as leva a criar estratégias para levar a cabo o desejo de ser uma profissional e de acessar níveis mais elevados de formação acadêmica, assumindo, ao mesmo tempo, as exigências próprias da fase da experiência reprodutiva. Em geral, as narrativas apontam que elas assumem desafios maiores que os homens, uma vez que as responsabilidades da reprodução, na sociedade atual, ainda se colocam com maior peso sobre a vida das mulheres. Essas mesmas dinâmicas têm sido apontadas por estudos de outras áreas de saber, tanto aqui como em outros casos, é somente a existência de uma rede de solidariedade entre mulheres que lhes permite estar na academia estudando ou atuando como profissionais.

Algumas considerações finais

Neste artigo procuramos, por meio da memória recordada pelas docentes entrevistadas, evidenciar as relações de gênero e de poder nos processos de formação teológica de mulheres e suas estratégias de resistência política na produção de uma “ética de si”, alimentadas pelo desejo de um devir sujeito “mulher”, em um lugar marcado por discursos hegemônicos e por lógicas de gênero da ordem social masculina.

Foi possível constatar que a experiência de se produzir profissional da teologia aparece impregnada de microrrelações de poder, no sentido foucaultiano, sobretudo no interior de um sistema acadêmico androcêntrico, que reproduziu culturalmente uma lógica de gênero que beneficiou o sujeito

masculino e clérigo e produziu o feminino como inferior e desqualificado para atividades intelectuais. Assim, a simples presença das mulheres num lugar de saber, em que por muito tempo estiveram ausentes, por si só, é um fator de “subversão crítica”, por desestabilizar uma ordem social que, até pouco tempo, parecia ser intocável.

A entrada das mulheres nos cursos de teologia, numa relativa submissão aos códigos normativos, coloca exigências maiores para as mulheres. Delas se requer um esforço duplo para obter bons resultados e legitimar a sua presença nesse espaço, numa relação direta com o masculino que, neste contexto, são os valores hierarquizados a partir da ordem simbólica androcêntrica¹⁰. Essa relativa submissão, contraditoriamente, também produz processos de desconstrução dos significados e dos conteúdos de gênero, que foram fundados em determinada leitura dos corpos e legitimados por discursos impregnados de representações de gênero que estruturaram práticas, definiram e determinaram os lugares para cada sexo.

Como já mencionava Lauretis (1994), a construção de outro modelo de gênero também se realiza por meio da desconstrução. Na teologia isso se evidencia quando as mulheres aproveitam oportunidades, entram em espaços culturalmente “proibidos” e, numa atitude de teimosia e ousadia, criam suas possibilidades para permanecer e desafiar a ordem social masculina. No desejo imaginativo de um devir sujeito, no sentido de Braidotti (2004), elas acabam superando os desafios e as dificuldades que se interpõem à sua presença no ambiente acadêmico teológico, assumindo, de forma ambígua, uma relativa submissão aos mandatos sociais. No sentido de Butler (2009), isso pode ser lido em termos de “agência ética”, em que as mulheres desafiam os códigos normativos de gênero que as constituíram em subjetividades inferiores e criam suas estratégias de positividade do feminino, como uma ética de si, para fazer valer o seu desejo de saber, de vir a ser profissional.

Um desejo que desperta a consciência reflexiva sobre as dinâmicas de poder do campo acadêmico e torna essas mulheres capazes de se “libertarem” das convenções sociais desse lugar institucional e, desde dentro, reiterarem novas possibilidades de subjetivação feminina.

¹⁰ Essa ordem simbólica androcêntrica, no espaço teológico, definiu historicamente, conteúdos, disciplinas e reproduziu um imaginário irônico e preconceituoso em relação às mulheres.

Referências

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. Tradução: Alfredo Bosi, Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BACH, A. M. **Las voces de la experiencia**: el viraje de la filosofía feminista. Buenos Aires: Biblos, 2010.
- BELTRAN, F. B.; PEIRÓ, À. L. F. Prólogo. *In*: IRIGARAY, L. **Ética de la diferencia sexual**. Vilaboa: Ellago Ensayo, 2010. p. 13-28.
- BOURDIEU, P. **Razões práticas**. Campinas: Papyrus, 2003.
- BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. **Una invitación a la sociología reflexiva**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2005.
- BRAIDOTTI, R. **Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada**. Barcelona: Gedisa, 2004.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, J. **Dar cuenta de si mismo**: violencia ética y responsabilidad. Buenos Aires: Mutaciones, 2009.
- FELSKI, R. La doxa de la diferencia. **MORA**, Buenos Aires, v. 5, p. 33-52, 1999.
- FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade**: o cuidado de si. 9. ed. São Paulo: Graal, 2007.
- FURLIN, N. **Relações de gênero, subjetividades e docência feminina**: um estudo a partir do universo do ensino superior em teologia católica. 2014. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.
- HARAWAY, D. J. Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una perspectiva parcial. *In*: CANGIANO M. C.; BUBOIS, L. (org.). **De mujer a género**: teoría y práctica feminista en las ciencias sociales. Buenos Aires: Centro Editor América Latina, 1993.

HÉRITIER, F. **Masculino feminino**: o pensamento da diferença. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

IRIGARAY, L. *Ética de la diferencia sexual*. Vilaboia Espanha: Ellago Ensayo, 2010.

LAMAS, M. **Cuerpo**: diferencia y género. México: Taurus Pensamiento, 2002.

LAURETIS, T. **Alicia ya no**: feminismo, semiótica, cine. Madrid: Cátedra, 1984.

LAURETIS, T. A tecnologia de gênero. *In*: HOLANDA, E. B. (org.). **Tendências e impasses**: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-242.

LLANOS, G. C. **Sexo, género y feminismos**: tres categorías en Pugna. Cali: Universidad del Vale, 2006.

SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, 1990.

Recebido em janeiro de 2020.

Aprovado em agosto de 2020.