

A LEITURA DA CRIAÇÃO E DA ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA A PARTIR DAS RELAÇÕES DE GÊNERO

*THE READING OF THE CREATION AND THEOLOGICAL
ANTHROPOLOGY FROM GENDER RELATIONS*

Jaci de Fátima Souza Candiotto^()*

RESUMO

Neste artigo analisamos a leitura da teologia da criação e da antropologia teológica clássica a partir das novas perspectivas da teologia contemporânea, principalmente da teologia feminista. Influenciada pela filosofia grega e pela mentalidade patriarcal herdada do mundo antigo, a teologia clássica legitimou a subordinação hierárquica das mulheres aos homens, como uma das consequências da separação entre Salvação e Criação. A teologia contemporânea, por sua vez, ao sublinhar a tese da complementariedade, revitalizou a tipologia patrística de Cristo, como novo Adão (homem) cujo complemento é a Igreja, como nova Eva (mulher). Essa tipologia situa em um mesmo plano, humanidade e masculinidade, mas em planos diferentes, humanidade e feminilidade. A mediação das relações de gênero aponta os limites destas antigas e novas estruturas de subordinação. Ela também possibilita, na reflexão teológica, a constituição de novas subjetividades, irredutíveis à objetivação das mulheres, predominante na teologia do passado e do presente.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia da criação. Relações de gênero. Antropologia teológica. Mulheres. Teologia sistemática.

ABSTRACT

In this article we analyze the reading of the theology of creation and classical theological anthropology from the new perspectives of contemporary theology, especially of feminist theology. Influenced by Greek philosophy and the patriarchal mentality inherited from the ancient world, classical theology legitimated the hierarchical subordination of women to men, as one of the consequences of the separation between creation and salvation. In turn, Contemporary theology, to underline the thesis of complementarity, revitalized the patristic typology of Christ as new Adam (man) whose complement is the Church, as the new Eve (woman). This typology put in the same plane humanity and masculinity, but in different planes, humanity and

^(*) Doutora em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professora do Curso de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR.
E-mail: j.candiotto@pucpr.br.

femininity. Mediation of gender relations indicates the limits of old and new structures of subordination. It also enables theological reflection on the constitution of new subjectivities, irreducible to the objectification of women prevalent in the theology of the past and present.

KEYWORDS: Theology of creation. Gender relations. Theological anthropology. Women. Systematic Theology.

A LEITURA DA SALVAÇÃO E DA CRIAÇÃO NA TEOLOGIA CLÁSSICA

Salvação e criação, durante muito tempo, foram situadas em planos diferentes por parte da reflexão teológica. Essa diferenciação é atribuída, geralmente, à enorme influência do gnosticismo e do neoplatonismo sobre os teólogos da escola de Alexandria.¹

Não obstante, além da diferença valorativa de planos entre criação e salvação, o gnosticismo afirmou também um dualismo radical entre o Deus criador e o Deus salvador: “o Deus mau do Antigo Testamento, criador da matéria, considerada intrinsecamente má pelos gnósticos, e o Deus do Novo Testamento, considerado por eles como o Deus bom e misericordioso, salvação da realidade espiritual humana.” (RUBIO, 2003, p. 213)

Este dualismo foi rejeitado pela tradição teológica cristã. A despeito disso, coexistiram com a fé bíblica no Deus Criador e Salvador elementos gnósticos que claramente situavam a alma em uma instância superior à do corpo.

¹ Desde que Alexandria foi fundada em 331 a. C., por Alexandre Magno, houve o desenvolvimento de uma intensa vida cultural. A junção das culturas oriental, egípcia e grega produziu o helenismo. A comunidade hebreia, que ocupava um terço dos habitantes de Alexandria, recebeu influência da filosofia grega. Entre os séculos III e II a. C. ali foi escrita a versão grega do AT, conhecida como a tradução dos “Setenta”. Um dos principais representantes da Escola de Alexandria foi Fílon (25 a.C a 41 d.C.), que utilizou textos de muitos filósofos gregos, particularmente de Platão e os estoicos, assim como os escritos do Antigo Testamento. Pode-se dizer que a Escola de Alexandria é a escola teológica mais importante da antiguidade cristã. Ela marca uma das primeiras tentativas de fundar uma reflexão teológica a partir da filosofia neoplatônica. Seus principais representantes são Cirilo de Alexandria, Orígenes e Santo Atanásio de Alexandria. Ela é geralmente comparada à Escola teológica de Antioquia. Esta última, remonta à Luciano de Antioquia e a Ário (entre 260-360). Ganha seu esplendor com Teodoro de Mopsuestia e São João Crisóstimo, além de Deodoro de Tarso, o verdadeiro fundador de um centro teológico, cujo ápice foi o século IV. Inspirados na filosofia de Aristóteles, na exegese filológica, na moral naturalista de tendência pelagiana, muitos de seus representantes deslizaram no arianismo e no nestorianismo. Somente como indicação, os antioquenos se ativeram à interpretação literal e histórica da Bíblia. Já os alexandrinos cultivavam a interpretação alegórica e mística da Sagrada Escritura, ao buscar nelas um sentido oculto e profundo. Enquanto os antioquenos sublinhavam mais as diferenças em Deus e em Cristo (teologia da separação), os alexandrinos acentuavam mais a unidade das três pessoas em Deus e as duas naturezas em Cristo (cristologia da unidade). (QUASTEN, 1950, p. 351-411).

A relação paradoxal de rejeição e assimilação de elementos oriundos do gnosticismo faz parte da tentativa cristã de penetração na cultura helênica nos seus primeiros séculos. Mas também dela faz parte uma apropriação progressiva de elementos neoplatônicos para entender a mensagem da Revelação.

Como assevera Alfonso García Rubio, o ônus deste esforço hercúleo por parte da Igreja em penetrar no mundo cultural helênico para comunicar a Boa-nova cristã da salvação mediante Jesus Cristo, foi o progressivo enclausuramento da reflexão teológica na maneira neoplatônica de pensar a relação Deus-Mundo.

No Neoplatonismo, Deus é pensado como Único Princípio, impessoal, que não se mistura ao mundo da multiplicidade, da matéria e da corruptibilidade. Este Único Princípio é identificado com o Pai que, por sua vez, necessita de intermediários para que entrem em relação com o mundo da matéria e da temporalidade. Influenciado pelo neoplatonismo, Ário propõe que Jesus é um desses intermediários, portanto, uma criatura, mesmo que seja considerado Primogênito da Criação.

No seu combate ao arianismo, principalmente no Concílio de Niceia (ano 325), o cristianismo irá reforçar a divindade do Logos encarnado e ignorar sua função cósmica. (DENZINGER, 1963, p. 24, n. 54). Desvinculada da mediação salvífica de Jesus Cristo, a criação se torna somente objeto de especulação racional de caráter cosmológico por parte da reflexão teológica. Consequentemente, “o valor salvífico da criação foi ficando relegado a um segundo plano ou, então, foi, simplesmente, deixado de lado.” (RUBIO, 2003, p. 213)

Entre os padres ocidentais, o neoplatonismo também penetrou de maneira decisiva na tendência a separar criação e salvação. Nesse caso, o grande problema para o cristianismo era o maniqueísmo e seu dualismo radical entre espírito e matéria.² Adepto do maniqueísmo e, posteriormente, seu principal opositor, Santo Agostinho, de um lado nega qualquer possibilidade de emana-

² Maniqueísmo é o termo derivado do novo de seu suposto fundador, Manes ou do latim, *Manichaeus*, líder religioso persa do século III, que procurou combinar o cristianismo ao dualismo clássico da antiga religião de Zoroastro. O maniqueísmo geralmente é pensado como doutrina filosófica que admite duas concepções cósmicas coeternas, um do bem, outro do mal. No ser humano, estes princípios corresponderiam a duas almas: a do corpo considerada má, e a luminosa, tida como boa. O domínio da alma luminosa exigia uma austera ascese, constituída pela abstenção de alimentos e conversas impuras, abstenção da propriedade e do trabalho e a abstenção do casamento e do concubinato. No Ocidente o maniqueísmo influenciou até no século VI, principalmente Agostinho de Hipona. Ulteriormente, Agostinho será um dos principais adversários desta corrente herética, em permanente contraposição a um dos seus eminentes propagadores na sua época, Fausto. (LALANDE, 1991, p. 590).

ção e afirma ser a criação livremente concebida por Deus; mas, de outro, utiliza da doutrina do exemplarismo neoplatônico para combater os maniqueus e afirmar “a bondade relativa das criaturas, todas elas na participação imperfeita do mundo das Ideias divinas, a partir do qual tudo existe.” (RUBIO, 2003, p. 214)

Se Platão afirmava que as coisas e os seres não passam de imagens ou cópias de exemplares que constituem o mundo inteligível (*nous*), Agostinho, por sua vez, afirma que a marca de Deus está presente em todos os seres criados em conformidade com as ideias divinas.³ De algum modo, as criaturas participam, ainda que com distintos graus, da perfeição divina. Agostinho se afasta do maniqueísmo ao pensar que nenhuma criatura é má por natureza, mas continua a manter a distância entre criação e perspectiva salvífica.

A criação será objeto de especulação ontológica, portanto, de caráter filosófico-racional. Agostinho irá afirmar um subordinacionismo ontológico na relação entre Deus e mundo e na própria relação entre os seres criados. Segundo a *schara rerum* agostiniana, temos: Deus (autor de toda vida), os seres espirituais (anjos), os seres humanos, demais seres animados e seres inanimados (sem vida).⁴ Acrescente-se ainda Tomás de Aquino que, no século XIII, desenvolve essa perspectiva ontológica, embora procurasse superar o racionalismo agostiniano ao vincular a *ordo rerum* a uma compreensão mais adequada da Revelação, particularmente a fé no Deus criador e tudo o que está situado fora dele.

O ápice da ruptura entre criação e salvação, encontraremos na reflexão teológica que segue ao Concílio de Trento, pela doutrina das duas ordens: natural e sobrenatural. Na tentativa de combater qualquer tendência que supervalorizasse o mérito humano como suficiente para alcançar a salvação, o Concílio de Trento enfocou a gratuidade da salvação.⁵ Impossível participar da

³ Agostinho irá apontar *vestígios* da Trindade não somente no homem interior, dotado de inteligência, mas também no homem exterior, dotado dos sentidos corporais. (AGOSTINHO, 2008, p. 335).

⁴ “San Agustín concibe el universo como una jerarquización de bienes dispuestos en diferentes niveles de perfección y bondad, en cuanto semejanzas, vestígios o imágenes más alejadas o cercanas a Dios. Dios ha creado todas las cosas, materiales y espirituales, y las crea, según las Sagradas Escrituras, con medida, número y peso. San Agustín puso estos conceptos bíblicos en relación con la estructura triádica *modo, especie y orden* que definía la estructura general de los bienes del universo: ‘entendemos por medida la que determina el modo de existir de todo ser, y por número el que suministra la forma de la existencia, y por peso el que reduce a la estabilidad y quietud a todo ser [Del génesis a la letra: IV, 3, 7].’” (FERRER SANTOS, U.; ROMÁN ORTÍZ, Á. D., 2010).

⁵ O ser humano necessita da graça tanto em razão de sua *natureza* caída quanto também em vista de seu fim último, que é *sobrenatural*. No plano natural, a graça auxilia a remediar nossos

vida divina sem o dom absolutamente gratuito do amor de Deus. A ênfase na doutrina da gratuidade do dom sobrenatural (graça) resultou na sua desvinculação do dom natural (natureza), e em consequência, a sobreposição extrínseca entre uma e outra ordem. Entre salvação e criação, entre graça e natureza deixa de existir uma relação intrínseca, recíproca, integradora.

A considerar as posições mais extremadas da escolástica:

a ordem da criação seria autossuficiente na sua estrutura criatural, a saber, possuiria seu ser próprio, seu dinamismo, suas potencialidades e sua finalidade própria. E, assim, para a realização do ser humano, na ordem natural criada, não seria necessária a graça de Deus (ordem sobrenatural). Ao ser humano assim constituído naturalmente, Deus acrescentaria o dom da graça, a participação na sua vida divina (ordem sobrenatural).” (RUBIO,, 2003, p. 213)⁶

Essa justaposição entre salvação e criação ou entre graça e natureza tem consideráveis consequências para o ser humano. A principal delas é que o cristão vive em dois mundos, com finalidades diferentes, que não se relacionam, a não ser acidentalmente. Diante disso, ao obrigar-se a viver cada um a seu modo, instala-se no próprio ser humano uma estrutura dual. De um lado, ele tem sua vocação *natural* no mundo e na história; de outro, possui uma vocação *sobrenatural*, da qual se encarrega a Igreja. A consequência clara é a ruptura entre o mundo da salvação e o mundo da criação.

erros originados na concupiscência (graça curadora), no plano sobrenatural ela torna nossos atos meritórios (graça elevada). A necessidade da graça elevada foi sublinhada para combater o pelagianismo, e é a que aqui interessa. A fonte bíblica inspiradora é Jo 3, 3-6, mas principalmente Ef 2, 1-10, quando Paulo identifica o Espírito ao princípio de santificação. Agostinho, por sua vez, afirma que a graça devolve ao homem caído o poder de execução dos atos salvíficos. Este pensamento se tornará doutrinário nos Concílios de Cartago (DENZINGER, 1963, p. 103-105), Orange (1963, p. 179-180), mas principalmente em Trento (1963, p. 904). A graça elevada é necessária para o início da fé e para a perseverança nela. No primeiro caso, como descrito no Concílio de Orange (1963, p. 178), a iniciativa do ser humano rumo à salvação é somente uma resposta segunda à graça preventiva de Deus. O alvo aqui são semipelagianos, que afirmavam ser o desejo de salvação algo que vem do ser humano, conforme interpretação própria de Mt 7,7. No segundo caso, também a inspiração é a doutrina agostiniana contra os semipelagianos, que pensavam que Deus não nos ajuda na perseverança da fé. Com efeito, em Fil 1, 6 se lê que Deus dá início à salvação e a conduz ao ser termo, porém exige do ser humano a cooperação. Sobre esta doutrina, ver Concílio de Orange (1963, p. 183) e Concílio de Trento (1963, p. 826).

⁶ Talvez a posição mais extremada na Idade Média seja a de Caetano (+1534), que inspirado em Aristóteles, introduz na teologia, como modo de justificar a natureza humana, a tese fundamental de um fim natural que o ser humano poderia alcançar por si mesmo, sem necessidade de uma comunicação sobrenatural de Deus.

Assim, no plano da salvação, o cristão pode participar da vida sacramental, fazer parte de um movimento de Igreja, e, no plano das realidades criadas, seguir as normas e modos de proceder vigentes no 'outro' mundo, o mundo dos negócios, do trabalho, da política, da economia, mesmo quando esse proceder implica em manipular, enganar, excluir, dominar, explorar, superfaturar, desviar verbas, etc. (RUBIO, 2003, p. 217)

Além disso, um dos grandes problemas desta separação entre as ordens natural e sobrenatural é a mentalidade excludente que está por detrás das realidades cultural e religiosa em decorrência da qual as oposições nelas existentes muitas vezes não são vistas pelo dinamismo das diferenças, mas pela negação mútua ou pela desigualdade entre elas.

A partir dessa mentalidade, a realidade corpórea do ser humano muitas vezes tem sido negada para afirmar sua realidade espiritual. Com isso, as mulheres - mais próximas da terra e da natureza em função de seu corpo e sua sexualidade - foram dominadas e espoliadas, confinadas ao domínio doméstico para que os homens - autoconsiderados mais próximos do espírito e da razão - pudessem se impor como agentes culturais, protagonistas da vida pública, desbravadores de novos mundos e autores das descobertas científicas e tecnológicas.

As consequências da separação entre salvação e criação, graça e natureza, mundo espiritual e corporal, também se estenderam, portanto, para a antropologia teológica, resultando na valorização dos homens a partir da desvalorização das mulheres.

TEOLOGIA DA CRIAÇÃO CLÁSSICA E DESDOBRAMENTOS ANTROPOLÓGICOS

Neste tópico almejamos cartografar as principais linhas de força da teologia da criação e da antropologia teológica presentes na patrística e na escolástica. A partir desta nucleação é que, durante séculos, as mulheres foram pensadas a partir de uma subordinação hierárquica aos homens no cristianismo. Em linhas gerais, Agostinho e Tomás de Aquino foram os teólogos que mais influenciaram a compreensão da teologia da criação e seus desdobramentos antropológicos. Nossa leitura, na verdade, recolhe as principais elaborações da teologia feminista a respeito da reavaliação daquela teologia.

A teologia da criação de Agostinho adota o método alegórico de Filão de Alexandria e a tendência da compreensão dualista de ser humano, herdada

do neoplatonismo e dos padres da Igreja da África do Norte, principalmente de Tertuliano.

Filão de Alexandria é um dos primeiros pensadores que confronta Gn 2,7 e 18-24 com Gn 1, 26-27. Este confronto é inspirado pela interpretação judaica tardia segundo a qual Gn 1, 26-27 deve ser lido na perspectiva de Gn 2,7, o que, por sua vez, resulta no primado de Adão e na subordinação da mulher.⁷ Filão de Alexandria “distingue duas funções da alma humana entre as quais uma superior que representa o homem e a outra inferior que representa a mulher”. (BORRESEN, 1981, p. 87).

Agostinho se identifica com essa compreensão quando comenta a conhecida passagem de 1 Cor 11, 7-9, segundo a qual o homem “é a imagem e a glória de Deus; mas a mulher é a glória do homem. Pois não é o homem que foi tirado da mulher, mas a mulher do homem. E o homem não foi criado para a mulher, mas a mulher, para o homem.” (BÍBLIA, 1994, p. 2219).

Em sua análise da imagem de Deus, refletida na Trindade, argumenta:

Como então ouvimos o Apóstolo afirmar que o varão é imagem de Deus, o que o leva a proibir cobrir a cabeça, mas não a mulher, à qual é preceituado o contrário? (1 Cor 11, 7). Creio eu que a razão está no que já disse ao tratar da natureza humana, ou seja, que a mulher é com seu marido a imagem de Deus, de um modo que forma uma só imagem, a imagem de Deus, a totalidade da natureza humana. Mas enquanto é considerada como auxiliar do homem, o que diz respeito somente a ela, não é imagem de Deus. E pelo que se refere ao varão, o que se refere somente a ele, é imagem de Deus tão plena e inteiramente como o é em conjunto com a mulher. (AGOSTINHO, 2008, p. 375)

Ainda que na condição de seres humanos (*homo*) mulheres e homens sejam imagens de Deus, enquanto *vir*, o homem possui uma qualidade especial dessa imagem. Em consequência, “O sexo masculino, para a teologia clássica, permanece sempre o sexo primeiro, perfeito e exemplar, ao passo que o sexo feminino é visto como sexo segundo, auxiliar e instrumental na ordem da criação: dualismo que só será abolido na perfeição escatológica”. (GIBELLINI, 1992, p. 100-101)

Outra influência observável na teologia agostiniana é a antropologia dualista do neoplatonismo. Essa corrente entendia o composto humano formado de corpo e alma, correspondente a dois elementos: um material, outro espiritual. Na perspectiva hierárquica dos neoplatônicos, como é o caso de seu

⁷ Vale ressaltar que somente em 1711, Bernhard Witter, estabeleceu a hipótese de duas fontes para o primeiro e o segundo relato da criação.

representante maior, Plotino, a alma espiritual sempre é superior ao corpo porque incorporeal e assexuada. No âmbito da alma espiritual, o homem é igual à mulher. A diferença entre eles reside somente no âmbito corporal. “... a mulher é apenas *femina* no seu corpo; na sua alma ela é *homo*, ser humano e, como tal, igual ao homem, *vir*.” (BORRESEN, 1976, p. 19).

Agostinho admite a dicotomia alma espiritual-carne, masculino-feminino em qualquer ser humano, homem ou mulher. Cada um e cada uma precisam superar o feminino que temos dentro de nós, já que o feminino é representação da carne e da concupiscência. É necessário submetê-lo ao elemento masculino, que é o domínio da alma espiritual. Devido a esse raciocínio é que no cristianismo antigo a *virgem* era assemelhada ao homem (*vir*), tendo acesso, pois à *virtus* (virtude). Virtuosa porque capaz de superar a feminidade, que representava a carne.

Na tentativa de combinar Gn 1 e Gn 2, Agostinho propôs três momentos do ato da criação: 1) produção da matéria; 2) a formação dos seres (*informatio*); e 3) a formação dos seres no tempo (*conformatio*). Em Gn 1 temos a *informatio*, correspondente à criação instantânea das almas e das razões seminais dos corpos; em Gn 2, a *conformatio*, que diz respeito à formação efetiva dos corpos no tempo sucessivo. Por sua criação seminal, Eva é um ser humano do mesmo modo que Adão, *homo*; pela formação ulterior de seu corpo, ela é *femina*. (AGOSTINHO, 2005, p. 111-112)

Agostinho privilegiou a interpretação sexista segundo a qual a mulher é *ajuda* para o homem; conseqüentemente, negligenciou a leitura de que ambos, como humanidade, são “imagens” de Deus. As mulheres são ajudantes, porém, em razão da procriação; trata-se de ajuda passiva, comparada à terra que recebe a semente. Esta é a função exclusiva da existência das mulheres. De igual relevância para a unidade do gênero humano é ter Eva procedido de um único homem.

Depreende-se que:

O papel da mulher é, portanto, subordinado ao do homem: a mãe é receptiva e passiva em relação à função ativa do pai. Esta doutrina adapta-se harmoniosamente à doutrina de Agostinho segundo a qual a finalidade da existência da mulher na ordem da criação é ser auxiliar do homem na geração. (BORRESEN, 1976, p. 20)

No século XIII, Tomás de Aquino segue a tradição agostiniana de subordinação das mulheres aos homens na ordem da criação. Contudo, sua antropologia está fundamentada na teoria hilemórfica de Aristóteles pela qual a

alma intelectual é considerada forma substancial do corpo. Há um afastamento da distinção agostiniana entre *informatio* e *conformatio*, da criação primeira da alma e a posterior criação do corpo. Tomás afirma que, da matéria preexistente, alma e corpo de Adão e Eva foram criados em dois atos simultâneos. Neste aspecto, ele segue Agostinho quando sublinha que a finalidade da criação de Eva é unicamente seu papel passivo na procriação. Mas as diferenças principais entre homem e mulher Tomás as recolhe da filosofia funcionalista de Aristóteles. Conforme essa filosofia, as coisas são definidas a partir da função que desempenham; elas são boas ou más na medida em que ocupam uma função num quadro hierárquico, no qual o fim ou objetivo do ser inferior é servir ao ser superior.

Os seres humanos encontram-se no ápice da escala dos animais, de modo que seres não humanos existem para sua satisfação. Entre os seres humanos somente são plenamente humanos os homens (varões) livres, já que Aristóteles mostrou-se incerto a respeito da natureza humana dos escravos. Quanto às mulheres, por terem uma falha na “faculdade deliberativa”, fundamental para caracterizar alguém como plenamente humano, precisam ocupar os lugares inferiores na escala hierárquica e estarem a serviço dos homens.

Surge assim uma importante distinção: os homens (varões), ao menos enquanto membros das classes livres, têm a plenitude da humanidade e devem ser servidos pelos outros seres; mas as mulheres, quer pertençam à classe dos cidadãos ou dos escravos, não têm por definição a plenitude humana e estão por isso destinadas a servir. (BORRESEN, 1976, p. 20).

Aristóteles fundamenta esta hierarquia a partir da biologia, um saber teórico que independe do curso de nossa vontade e que se limita a descrever o que são os seres e suas relações em termos de necessidade e universalidade.⁸ Uma das deduções do funcionalismo aristotélico observável em sua biologia é que as mulheres são **naturalmente** defeituosas.

Esta posição é corroborada na sua *Metafísica*, quando afirma que o ser é composto de forma e matéria, sendo a primeira superior à segunda. Aristóteles imaginava que na reprodução sexuada aquele que contribuía com a forma (o macho, o homem) era separado daquela que oferecia somente a matéria (a

⁸ Há de se ressaltar que a noção de conhecimento científico de Aristóteles está fundamentada no princípio de que: “aquilo que sabemos [cientificamente] não é capaz de ser de outra forma. Quanto às coisas que podem ser de outra forma, não sabemos, quando estão fora do nosso campo de observação, se existem ou não existem. Por conseguinte, o objeto do conhecimento científico existe necessariamente.” (ARISTÓTELES, 1973, p. 343).

fêmea, a mulher). No mesmo indivíduo, o elemento “inferior” não se mistura ao “superior”.

As mulheres são consideradas inferiores ainda em razão da chamada “teoria da sementeira” da geração humana.

A mulher, por ter uma deficiência no calor natural, é incapaz de ‘cozer’ o seu líquido menstrual até atingir o ponto de refino, quando então se poderia tornar sêmen ou esperma (semente, em grego). Portanto, no processo procriativo, a mulher dá ao embrião somente sua matéria e um ‘terreno’ ou ‘canteiro’ onde o embrião pode ir crescendo. A incapacidade da mulher para produzir o esperma é sua falha natural. (MALONEY, 1991, p. 57).

Aristóteles não chega a postular que haja uma diferença de natureza (*physis*) entre homem e mulher, mas somente no processo de reprodução. Duas afirmações constituem efeitos do seu sistema funcionalista a esse respeito: 1) uma mulher é como se fosse um “varão estéril” (ARISTÓTELES *apud* MALONEY, 1991, p. 57); 2) um homem (varão) é homem em virtude de uma particular capacidade; e uma mulher é mulher por causa de uma deficiência particular.

No funcionalismo aristotélico o lugar na reprodução determina toda a vida dos seres nela envolvidos. Em consequência, as mulheres existem para a reprodução de seres humanos. Se as condições forem boas, nasce um homem; se ruins, uma mulher. Mesmo assim, o nascimento da mulher é um acidente benéfico para a perpetuação da espécie.

Normalmente, toda semente masculina produz uma “imagem perfeita de seu produtor”, a saber, um outro homem. Somente quando o ‘princípio material inferior’ adquire uma preponderância aberrante sobre o princípio formativo masculino, nasce um ser humano de segunda categoria, uma mulher. Esta ideia explica até que ponto esta clássica divisão forma-corpo foi identificada com masculinidade e feminilidade, tornando a mulher ontologicamente inferior. (RUETHER, 1976, p. 34)

O funcionalismo de Aristóteles, do qual Tomás se apropria, serviu para prolongar na Idade Média e na tradição ocidental ulterior a ideia de que as mulheres são machos ocasionalmente defeituosos (*mas occasionatus*), ao servirem somente como canteiros e sementeiras para a perpetuação da espécie. “As mulheres diferem dos homens precisamente por sua deficiência: não têm a plenitude da capacidade reprodutiva, não têm a plena virtude deliberativa e, é claro, têm menos força física.” (MALONEY, 1991, p. 58).

Analisamos até aqui os rudimentos filosóficos clássicos constitutivos da teologia da criação de inspiração agostiniana e tomista. Dessas elaborações

filosófico-teológicas resultaram desdobramentos antropológicos dualistas ao dispor mulheres e homens em polaridades opostas, com características exclusivas e vistos em termos de superioridade e inferioridade.

A OUTRA FACE DA SUBORDINAÇÃO: A COMPLEMENTARIEDADE

No entender de K.E. Borresen, a teologia contemporânea propiciou mudanças decisivas na compreensão da relação entre mulheres e homens, mas preservou antigas estruturas de subordinação.

No caso das mudanças, elas ocorreram em parte porque o surgimento da biologia moderna provou a insuficiência da mediação das filosofias neoplatônica e aristotélica na concepção de vida humana derivada do papel das mulheres e dos homens na função procriativa.

Com a descoberta do óvulo no século XIX, a biologia revolucionou ao mostrar que as mulheres têm um papel ativo na procriação. Doravante, elas deixam de ser somente receptáculos do sêmen masculino. A fisiologia aristotélica, que fundamentou durante séculos a antropologia teológica tomista nesse assunto, assim como as posturas agostinianas assentadas no neoplatonismo finalmente poderiam ser completamente abandonadas, sem qualquer prejuízo. Com efeito, essas formulações filosóficas foram posteriormente consideradas arcaicas. Por sua vez, a função maternal deixou de ser a razão de ser das mulheres; e a subordinação, fundamentada metafisicamente, foi relegada à sombra.

Estranhamente, porém, antigas estruturas de subordinação permaneceram na teologia, como foi o caso da categoria de “complementariedade”. A partir dela são preservadas funções específicas masculinas ou femininas, não tão distantes da interpretação antiga segundo a qual as mulheres eram consideradas auxiliares requisitadas para a procriação. A incoerência desta postura está no abandono das premissas filosóficas androcêntricas, porém na conservação das conclusões delas derivadas.

A hipótese é que a estrutura da subordinação se manteve porque a hierarquia entre os sexos foi transposta da ordem da criação para a ordem da salvação. Esta hierarquia é particularmente observável na tipologia patrística e suas raízes bíblicas (Os 2, 19-20; 2 Cor 11,2; Ef 5, 32), pela qual, Cristo, como novo Adão (homem) tem como **complemento** a Igreja, como nova Eva (mulher). Nessa tipologia, o elemento masculino representa o parceiro divino, e o elemento feminino o parceiro humano. Ainda mais: “a relação hierárquica entre Adão e Eva e, conseqüentemente entre o homem e a mulher em geral,

serve para descrever a hierarquia ontológica entre Deus e a Criação. Sem o *a priori* de um estado inferior da mulher, o simbolismo se esvazia de sentido.” (BORRESEN, 1981, p. 89).

Portanto, a subordinação das mulheres em relação aos homens é o pressuposto indispensável para legitimar a diferença hierárquica entre Deus e Mundo. A nova interpretação subordinacionista situa em um mesmo plano relacional humanidade e masculinidade, mas em planos diferentes, humanidade e feminilidade. Os homens permanecem os seres humanos exemplares e normativos, enquanto as mulheres são definidas na medida em que são deles diferentes.

No contexto simbólico patriarcal em que as estruturas fundamentais da teologia da criação e a teologia da salvação foram elaboradas, sua capacidade de significar a partir da proposição de uma antropologia assimétrica é até compreensível. O que gera perplexidade é a permanência de estruturas de subordinação das mulheres aos homens, mesmo quando as mediações analíticas filosóficas e as premissas da história natural que fundamentavam aquela assimetria foram completamente destituídas de sua legitimidade de representar nossa realidade biológica.

CONTRIBUIÇÕES DA TEOLOGIA DAS RELAÇÕES DE GÊNERO

Se os símbolos que embasavam a teologia clássica perderam sua capacidade de significar, se a metafísica há muito tempo deixou de ser o único discurso aceitável para entender as relações entre mulheres e homens, é papel de uma teologia integradora, criar novas mediações e apontar perspectivas menos hierárquicas e dualistas.

Nesse sentido é que a teologia feminista tem se valido da mediação das relações de gênero para mostrar que a permanência da tese da complementariedade e a mentalidade da inferioridade das mulheres na prática eclesial contemporânea são indissociáveis do contexto cultural do qual a teologia e a Igreja também fazem parte.

A mentalidade patriarcal, ainda que muitas vezes legitimada pela filosofia e pelas ciências, transcende esses níveis de legitimação. Na verdade, ela é mais do que uma postura derivada de um **saber teórico**; antes de tudo, é um imaginário arraigado em **práticas concretas** de distribuição de funções e repartição de espaços. Por isso é que, se biologicamente foi superada a tese da inferioridade das mulheres em relação aos homens, culturalmente esse imaginário não desapareceu.

A mediação das relações de gênero é relevante, neste caso, justamente porque ela apresenta como esse imaginário discriminador aglutinado na mentalidade patriarcal não passa de uma construção cultural. O Patriarcado é uma representação muito mais arraigada no imaginário social do que a dominação classista e a discriminação étnica.⁹ Entretanto, o sexismo que dele se depreende não pode ser interpretado somente como dominação dos homens sobre as mulheres. A mediação das relações de gênero mostra que a mentalidade segundo a qual as mulheres são inferiores aos homens povoa o imaginário tanto dos homens quanto das mulheres. É a mesma mentalidade que associa o espaço público da tomada de decisões aos homens e o espaço privado e despolitizado dos afazeres domésticos às mulheres.

Mulheres e homens são ao mesmo tempo agentes e vítimas da representação patriarcal. No caso dos homens, a discriminação que eles sustentam em relação às mulheres, como representantes do sexo inferior, está acompanhada do esforço e muitas vezes do sofrimento diante das atitudes e comportamentos que cercam o mito do macho, fazendo deles também vítimas do próprio patriarcado. Quanto às mulheres, são vítimas do patriarcado quando na educação recriam o mito do poder dos homens, aconselhando e proibindo atitudes, segmentando espaços e distribuindo funções separadas entre filhos e filhas.

Embora a garantia de igualdade entre homens e mulheres seja hoje fundamental no espaço público, a reflexão de gênero a considera insuficiente. Nos seus primórdios, o feminismo pensava ser relevante atribuir às mulheres um papel no mundo equiparável aos homens; contudo, não percebia que os critérios para essa equiparação continuavam sendo colonizados e reabsorvidos pelo mundo axiológico dos homens.

Como sublinha Freitas:

Percebe-se que é cedido um lugar à mulher, desde que nada se mude na organização geral da sociedade e essa sociedade continue a se organizar e estruturar em função dos interesses dos homens e, em função desses interesses, se instrumentalizam a posição e as capacidades da mulher. (FREITAS, 2003, p. 20)

⁹ Muitas vezes a condição subordinada e desigual das mulheres tem sido explicada a partir de outras formas de dominação, como a exploração econômica e a discriminação racial. Assim, a luta contra a opressão da mulher esteve subordinada a outras lutas, como a luta de classes. A reação feminista foi usar o Patriarcado como causa de todas as opressões sofridas pela mulher. (AQUINO, 1996, p. 75-76).

É o caso da situação do discurso das mulheres na esfera intelectual. Muito embora elas habitem frequentemente o espaço da produção intelectual, até mesmo teológica, **seu** discurso é ouvido, sem ser levado muito a sério; tolerado, sem ser integrado; incluído e, ao mesmo tempo, marginalizado. Essa constitui uma das novas artimanhas do poder patriarcal que se legitima e se reproduz racionalmente, criando e solidificando sujeições e estabelecendo normas a partir das quais são desqualificadas quaisquer resistências ao seu modo de atuação.

Outra contribuição que as relações de gênero trazem para a antropologia teológica diz respeito à construção de novas subjetividades. Uma das marcas da produção teológica das mulheres latinoamericanas é a desconstrução da identidade histórica que nos foi atribuída, acompanhada da construção de novas subjetividades nas práticas sociais e eclesiais. Trata-se de repensar nossa condição de mulheres em contraste com a situação de opressão que historicamente temos padecido.

Não queríamos mais o papel que a sociedade patriarcal nos outorga e que para nós fora internalizado: o de sermos apenas seres com sensibilidade, com imaginação, com intuição, destinadas a permanecer no âmbito do privado, ao passo que os homens eram seres racionais, objetivos, destinados à vida pública. (TEPEDINO, 1996, p. 201)

Na cultura ocidental e patriarcal, há uma compreensão da humanidade polarizada entre mulheres e homens. Para cada polo foi construída uma identidade de modo a justificar as assimetrias ainda existentes: “à mulher foi relegado o **corpo** - somente natureza e emoções, reprodutoras, fora do tempo e da história - frente aos homens - **cabeça**, criadoras e produtoras, fazedores da cultura e da história.” (VALDÉS, 1994, p. 15). Traçou-se um perfil para as mulheres: “mães e esposas, virgens e dóceis, abnegadas para viver em função dos outros” (VALDÉS, 1994, p. 16). Diante da rigidez da identidade atribuída às mulheres no contexto da América Latina, a teologia das relações de gênero busca o reconhecimento das mulheres como sujeitos/as, de modo que ecoe suas vozes e suas reivindicações sejam escutadas e atendidas.

Ao refletirem sobre as desigualdades econômicas, étnicas, sociais e educacionais padecidas por grande contingente do povo latinoamericano, as teólogas conscientizam-se de que as mulheres são as mais desiguais entre os desiguais. Elas destacam que inexiste uma identidade natural do ser mulher; percebem que sua identidade foi historicamente forjada pela cultura patriarcal.

Trata-se de identidade herdada historicamente, **naturalizada** pela cultura, mas que não corresponde à experiência que as mulheres fazem da fé.

Desde então, as mulheres dão-se conta de seu potencial evangelizador que excede a pastoral, a catequese e a animação da comunidade. Sentem-se protagonistas de uma reflexão inovadora sobre a fé. Deixam de ser objetivadas pelos padrões normativos masculinos das elaborações teológicas, ao mesmo tempo em que oferecem uma contribuição singular à teologia atual. Esta singularidade se materializa no papel de sujeitos do fazer teológico e no privilégio das experiências das mulheres na Igreja como objetos de investigação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A mediação das relações de gênero constitui uma ferramenta salutar e profícua na avaliação da antropologia teológica clássica e no diagnóstico das assimetrias remanescentes na elaboração teológica contemporânea. Seu uso por parte da teologia feminista vem nos mostrar que não basta descaracterizar a fundamentação metafísica utilizada pela antropologia teológica que justificou a desigualdade das mulheres em relação aos homens na ordem da criação. Mister, ainda, é perguntar por que relações assimétricas continuam a existir entre eles e elas? A mediação das relações de gênero indica que a permanência das desigualdades é muito mais de ordem sociocultural, cristalizada no imaginário pessoal e coletivo, sedimentada na distribuição prática de papéis e competências na sociedade e na Igreja.

A mediação das relações de gênero na teologia feminista contribuiu significativamente para o destronamento de tendências hierárquicas e, muitas vezes, dualistas, da antropologia teológica clássica. Ao afirmar uma antropologia integradora assentada na reciprocidade entre homens e mulheres, a teologia feminista também contribui no questionamento da tese hodierna da “complementariedade” da qual resultam papéis segmentados e hierárquicos entre eles/elas. A antropologia que afirma a reciprocidade entre as diferenças aponta para uma lógica da igualdade entre homens e mulheres na Igreja e na sociedade. A saída de uma perspectiva androcêntrica para outra humanocêntrica é uma das consequências mais notáveis da teologia feminista pensada a partir das relações de gênero.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 2008.

AGOSTINHO, *Comentário ao Gênesis*. São Paulo: Paulus, 2005.

AQUINO, M. P. *Nosso clamor pela vida: Teologia latino-americana a partir da perspectiva da mulher*. Tradução de Rodrigo Contrera. São Paulo: Paulinas, 1996 (Mulher ontem e hoje).

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BORRESEN, K. E. Fundamentos antropológicos da relação entre homem e mulher na teologia clássica. *Concilium*, n. 111, 1976/1, p. 18-29.

_____. Mulheres e homens na criação e na Igreja. *Concilium*, n. 166, 1981/6, p. 84-94.

DENZINGER, E. *El Magisterio de la Iglesia*. 3. ed. Barcelona: Biblioteca Herder, 1963.

FERRER SANTOS, U.; ROMÁN ORTÍZ, Á. D. “San Agustín de Hipona”. In: FERNÁNDEZ LABASTIDA, F.; MERCADO, J. A. (Orgs.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <<http://www.philosophica.info/archivo/2010/voce/agustin/Agustin.html>>).

FREITAS, M. C. de. Gênero/Teologia feminista: interpelações e perspectivas para a teologia - Relevância do tema. In: SOTER (Org.). *Gênero e Teologia: Interpelações e perspectivas*. São Paulo: Paulinas/Loyola/Soter, 2003. p. 13-33.

GIBELLINI, R. A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista. In: LUNEN-CHENU, M. T.; GIBELLINI, R. *Mulher e Teologia*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 71-133.

LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 17 ed. Paris: Quadrige/PUF: 1991.

MALONEY, L.M. A questão da diferença feminina na filosofia clássica e no cristianismo primitivo. *Concilium*, n. 238, 1991/6, p. 52-61.

QUASTEN, J. *Patrología*. Madrid: B.A.C.,1950. Vol. I.

RUBIO, A.G. Superação do dualismo entre criação e salvação. In: MÜLLER, I. (Org.). *Perspectivas para uma nova teologia da criação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. p. 211-227.

RUETHER, R. Mulher e ministério na perspectiva histórica e social. *Concilium*, n. 111, 1976/1, p. 30-38.

TEPEDINO, A. M. Mulher e teologia na América Latina: perspectiva histórica. In: BIDEGAIN, A. M. (org.). *Mulheres: autonomia e controle religioso na América Latina*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. p. 197-220.

VALDÉS, T. Identidad Femenina y transformación en América Latina: a modo de presentación. In: ARANGO, L. G.; LEÓN, M.; VIVEROS, M. (Orgs.). *Género e identidad*: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino. Bogotá: Tercer Mundo Editores; UniAndes; Programa de Estudios de Género y desarrollo, 1994.

Recebido em 21/05/2012

Aprovado em 21/06/2012

